

CRISTIANE TAVARES

**ASCETISMO E COLONIZAÇÃO:
O LABOR MISSIONÁRIO DOS BENEDITINOS NA AMÉRICA PORTUGUESA
(1580-1656)**

CURITIBA, 2007

CRISTIANE TAVARES

**ASCETISMO E COLONIZAÇÃO:
O LABOR MISSIONÁRIO DOS BENEDITINOS NA AMÉRICA PORTUGUESA
(1580-1656)**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado
em História como requisito parcial à obtenção
do grau de Mestre em História.

Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto M. Lima.

Curitiba, 2007

Á minha família.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho vem sendo lapidado desde a graduação em História, devo agradecimento especial ao Professor Carlos Lima que acompanhou o desenvolvimento desta pesquisa desde o princípio. Agradeço aos meus pais e meu namorado, Roberto, pelo apoio. Aos meus eternos amigos, Ana, Álvaro, Fernanda e Luís. E também todos os religiosos do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, em especial D. José e D. Agostinho, além das dedicadas funcionárias do Mosteiro, Francisca, Judith e Ivonete. Agradeço a todos os professores do Departamento de História da UFPR, a Maria Cristina, responsável pela secretária da pós-graduação, e a CNpq por financiar esta pesquisa.

“Se as coisas são inatingíveis, não é motivo para não querê-las. Que triste os caminhos sem a mágica presença das estrelas!” Mário Quintana.

RESUMO

A vinda das ordens religiosas para a América portuguesa estava diretamente ligada à evangelização indígena. Os monges beneditinos, pertencentes a uma ordem religiosa ascética – voltados para uma vida contemplativa intramuros –, ao fundarem seu primeiro mosteiro no Novo Mundo, em 1582, chegaram trazendo uma obrigação: a conversão dos ameríndios. Para acomodar o labor missionário, os primeiros monges tiveram que congregiar o ascetismo com a evangelização.

Para os religiosos em clausura, seu exemplo de vida já era sua missão. Muitas pessoas se converteriam apenas em observar as virtudes e os sacrifícios dessa comunidade cristã. Contudo, não era isso que se esperava dos beneditinos na América portuguesa, a prática de evangelização deveria ser ativa, como era dos jesuítas e franciscanos. Mas como adequar esse tipo de trabalho de missionação com as atividades monásticas? Sem a possibilidade de romper com o claustro, os monges trouxeram os indígenas para dentro de suas propriedades, resolvendo dois problemas: a necessidade de um projeto missionário e a utilização da mão-de-obra nativa nas fazendas e mosteiros da Ordem com um propósito cristão: a conversão dos ameríndios a fé católica. Os beneditinos reforçavam sua posição de asceta, ao mesmo tempo, que, nos trópicos, deixaram a clausura ser mais maleável com seus membros e passaram a participar da clausura elementos da sociedade colonial.

Esse novo atributo dos padres bentos nos trópicos desencadeou uma série de mudanças institucionais para os mosteiros do ultramar. Instalados na América portuguesa os religiosos de São Bento, em função das mesmas dificuldades e interesses, formaram um grupo coeso capaz de inúmeros embates com a Congregação Beneditina Portuguesa, que os enviou ao Novo Mundo, a fim de garantir a anulação ou amenização de regras e estatutos vigentes para os beneditinos do Reino, mas não adequados a realidade na América portuguesa. A Congregação procurou remediar a situação com medidas paliativas, mas que não conseguiram contrapor as dificuldades enfrentadas na colônia. Em 1656 resolveu criar uma Junta, composta por religiosos do Brasil, para legislar sobre os assuntos referente à Província. Os mosteiros beneditinos adquiriram o direito de se autogovernarem, segundo a conveniência da Ordem na América portuguesa. Esta é, portanto, a temporalidade da pesquisa abarca desde a fundação do primeiro mosteiro, em 1582, até a criação da Junta, em 1656.

Entendemos que esses conflitos institucionais ressaltam que os monges na América, devido às novas necessidades e preocupações, formularam uma outra Ordem de São Bento, e essa “outra” ordem pode ser identificada nas suas práticas. Salientamos o atendimento religioso dos monges aos indígenas e aos brasílicos. Em relação aos ameríndios, os documentos apontam que os monges viam a escravidão dos nativos com um meio para a propagação da fé, ao mesmo tempo, também promoviam a pregação e conversão de indígenas nas aldeias. E, ainda, relacionaram-se com alguns autóctones, mediante a ponte da religião católica e da integração através da mestiçagem, num contato que beirou a paridade social, pela visão dos religiosos, entre o colono ibérico católico e o indígena convertido.

Por outro lado, temos as atividades pastorais dos monges junto aos brasílicos, um relacionamento baseado em alianças veladas. Quando os colonos solicitaram a presença dos beneditinos buscavam trazer uma instituição que pudesse coroar a colônia com religiosos do claustro, clérigos para os colonos. Através das doações e sesmarias, os colonos angariavam para si favores espirituais, por exemplo, missas e sepulturas perpétuas, irmandades. Porém, os religiosos, mediante as doações e esmolas, não podiam driblar os interesses dessa elite, o que os colocava numa posição de alinhamento aos interesses da mesma e da própria administração colonial. Neste sentido, os beneditinos, apoiando os poderes locais, ganhavam com isso muito “favores”, bens, escravos e propriedades, construindo um vultoso patrimônio com a ajuda das doações e das atividades econômicas que desenvolveram.

Palavras-chave: Beneditinos, América portuguesa, Evangelização indígena.

ASCETISMO E COLONIZAÇÃO. O LABOR MISSIONÁRIO DOS BENEDITINOS NA AMÉRICA PORTUGUESA.

INTRODUÇÃO, 9

1. A MISSÃO DOS PADRES BENTOS NA AMÉRICA PORTUGUESA. A TRAJETÓRIA INSTITUCIONAL E O DISCURSO MISSIONÁRIO, 17

- 1.1 O estabelecimento da Ordem de São Bento no Novo Mundo, 19
 - 1.1.1 O Padroado, 19
 - 1.1.2 O Padroado e os beneditinos, 25
 - 1.1.3 O veto da Coroa para ordens monásticas, 31
 - 1.1.4 Razões internas na ordem beneditina, 34
- 1.2 Os ascetas na colônia, 37
 - 1.2.1 O porquê das implantações das ordens durante o período filipino, 40
- 1.3 O primeiro mosteiro beneditino da América, 41
- 1.4 Nas partes do Brasil, 45
- 1.5 A criação da Província Beneditina do Brasil (1596), 47
 - 1.5.1 Determinações da Congregação sobre a Junta a ser realizada na Província, 50
 - 1.5.2 Ou Abade Provincial ou Abade do Mosteiro da Bahia, 51
- 1.6 Algumas disposições reformuladas para os mosteiros do ultramar, 53
 - 1.6.1 O impacto da chegada ao Novo Mundo e as dificuldades encontradas, 54
- 1.7 O voto ultramarino, 57
- 1.8 Noviciado: a possibilidade da formação de um clero mestiço, 62
- 1.9 O Movimento separatista da Província, 65
- 1.10 Considerações finais, 67

2. O CATOLICISMO COM PONTE ENTRE DOIS MUNDOS: AS IMBRICAÇÕES SOCIAIS E RELIGIOSAS DOS MONGES JUNTO AOS INDÍGENAS E AOS COLONOS, 69

- 2.1 A inserção dos indígenas na sociedade ibérica, 70
- 2.2 A legislação referente à escravização ameríndia, 75
- 2.3 Os beneditinos e os indígenas, 80
 - 2.3.1 Paraguaçu: exemplo de indígena convertido, inclusão do nativo na sociedade ou evocação à mestiçagem?, 88
- 2.4 Atendimento espiritual aos colonos, mas quais colonos?, 91
- 2.5 Irmandades, 95
- 2.6 A hora da morte, 102
- 2.7 Missas, 103
- 2.8 A morte, o cortejo e o sepultamento: momentos de integração social, 107
- 2.9 Apontamentos finais, 110

3. AS ALIANÇAS SOCIAIS, A CONSITUIÇÃO DO PATRIMÔNIO E AS ATIVIDADES DESENVOLVIDAS NAS PROPRIEDADES DA ORDEM, 112

- 3.1 Aquisição de recursos através do Padroado e da Congregação, 116
- 3.2 As Esmolas, 118
- 3.3 As Doações, 122
 - 3.3.1 As principais doações, 123
 - 3.3.1.1 Mosteiro de São Bento da cidade de Salvador – Bahia (1580), 125
 - 3.3.1.2 Mosteiro de São Bento de Olinda – Pernambuco (1586), 127
 - 3.3.1.3 Mosteiro de São Bento da cidade do Rio de Janeiro, 129
 - 3.3.1.4 Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo, 132

3.3.1.5	Mosteiro de São Bento da Paraíba, 134
3.4	A utilização material das propriedades dos mosteiros e as atividades desenvolvidas, 136
3.5	Os escravos de São Bento, 140
3.6	Os principais benfeitores, 147
3.6.1	Gabriel Soares de Souza, 147
3.6.2	Francisco de Souza, 149
3.6.3	Fernão Dias Paes Leme, 151
3.6.4	A Família Correia de Sá, 153

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS, 156

REFERÊNCIAS, 160

ANEXOS, 166

INTRODUÇÃO

Desde minha graduação as ordens religiosas foram meu tema preferencial de pesquisa, desde as primeiras comunidades ascetas formadas nos desertos do Egito, ainda no século III; a formulação das primeiras regras – São Pacômio (séc. III), São Basílio (séc. IV), São Jerônimo (séc. V) e São Bento (séc. VI); a vinculação institucional do monaquismo cristão ao corpo da Igreja; o florescer do monaquismo durante a Idade Média; sua decadência religiosa e material nos séculos XIII e XIV e, por fim, nos dois séculos seguintes, quando ocorreu, ao mesmo tempo, um movimento de reforma das ordens tradicionais e surgiam novas comunidades religiosas de observância estrita, como os capuchinhos e os Irmãos de Vida Comum. Também fez parte de meus interesses, alguns religiosos, que se baseando em antigas tradições e um novo olhar sobre seu papel na sociedade, caminhavam entre o misticismo e o humanismo, a exemplo à religiosa carmelita Teresa D'Ávila. Além disso, não poderia ficar de fora o desenvolvimento de uma nova ordem religiosa, a Companhia de Jesus (1540), com vigor combativo para a obra evangelizadora e catequética defendida no concílio de Trento (1545-1563).

A trajetória do monaquismo cristão – incluindo aqui também as ordens militares – foi assunto recorrente em meus trabalhos na graduação, por isso quando chegou o momento de definir o assunto de minha dissertação, tinha duas certezas: o assunto seria uma ordem religiosa e o período compreendia a Idade Moderna. Durante o período de leituras da bibliografia referente ao tema, passei a direcionar meu estudo para as ordens religiosas que foram trasladadas para as Américas – franciscanos, jesuítas, dominicanos, carmelitas, capuchinhos, agostinianos e beneditinos. Dentre as que fundaram no Brasil, fui atrás de bibliografia específica para cada ordem.

Para jesuítas e franciscanos o volume de publicações é admirável. Pesquisas tratando de carmelitas e capuchinhos já se apresentaram uma quantidade bastante inferior, contudo, modelar para a historiografia na Igreja católica na América portuguesa. Com os beneditinos, aos poucos as dificuldades foram surgindo, a primeira foi encontrar bibliografia que tratasse especificamente da ordem. Poucos estudos dedicaram algumas linhas sobre a presença dos monges no Brasil. Na sua maioria era produção de religiosos da ordem de caráter apologético e institucional. Já as obras de pesquisadores da história da Igreja ou historiadores, traziam poucas informações novas, ou apenas repetiam os dados dos religiosos. Poucos estudos dedicaram algumas linhas sobre a presença dos monges no Brasil. Neste trabalho de garimpagem nos livros e artigos, percebi que as pesquisas abarcavam o período de meados do

século XVII até o final do século XIX, ficando, portanto, uma lacuna que se estendia de 1582, a chegada dos primeiros monges, até por volta de 1650, quando o volume de documentos produzidos pela ordem é visivelmente superior. Em se tratando dos séculos XVI e XVII, as fontes são parcas e, na sua maioria, não foram publicadas e estão nos arquivos dos mosteiros, sem o devido trabalho de restauração e conservação.

Mediante essa dificuldade inicial, não havia me decidido em fazer dos beneditinos meu tema de estudo, contudo me instigava essa falta de informações. Creio, no entanto, a principal dificuldade na análise da Ordem de São Bento no Novo Mundo foi à ênfase dada pela historiografia, quando se trata das ordens religiosas no Brasil, na atuação missionária – aldeamentos e reduções. Sobre tal aspecto, muito pouco se encontra nos arquivos dos mosteiros sobre missões. Os religiosos de São Bento não trabalhavam ativamente com aldeamentos, mantiveram-se mais nas suas fazendas e mosteiros, o que não quer dizer que os beneditinos não tiveram índios e aldeias sob sua administração. Por isso, foram creditados pela historiografia, principalmente nos seus primeiros anos no Novo Mundo, como uma comunidade afastada da realidade colonial¹.

A partir no momento em que me deparei com a seguinte colocação de Eduardo Hoornaert:

A ordem beneditina no Brasil foi pouco missionária, pois se dedicava antes à vida contemplativa. A cultura monástica da época não criava harmonia entre missão e contemplação [...] ela vivia bastante *fora a problemática brasileira*, constituída por pessoas estrangeiras que transplantaram para o Brasil a vida e a cultura portuguesas. Tudo isso fez com que a ordem beneditina *vegetasse* apoiada no trabalho escravo, fosse uma instituição *estranha à problemática que agitava a vida* da maioria do povo, *um 'outro' mundo ora dos problemas diários, sem irradiação* no plano missionário.²

Esse trecho fez com que eu optasse pela ordem de São Bento. Meu objetivo com essa pesquisa é que, pelo menos, quem a leia possa compreender que algumas das afirmações do pesquisador podem e devem ser contestadas. Ao escrever essa dissertação pensei em anotar nela aquilo que eu não encontrei, uma análise da atividade dos beneditinos no Brasil no século XVI e princípio do XVII. Durante a elaboração da pesquisa, foi para mim incomodo aceitar que os beneditinos, como exemplares ascetas, realmente tivessem se isolado atrás dos muros de seus mosteiros, que não tivesse tido um relacionamento com a sociedade que cir-

¹ HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina**: História da Igreja no Brasil.. v1. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 57.

² **Idem**, p. 56-57.

cundava suas propriedades. Propriedades essas doadas e mantidas pelas esmolas dessa mesma população. Por isso, essa pesquisa enfoca justamente essa relação entre monges e sociedade.

No entanto, a partir do momento em que optei por estudar a ordem beneditina, surgiu a segunda dificuldade: a fonte. Antes mesmo de procurar documentos impressos, entrei em contato com o Abade do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, na época Dom José Palmeiro Mendes, o qual me informou de uma documentação trazida da Europa há poucos anos por um dos religiosos do mosteiro. Era, na verdade, um conjunto de atas de reuniões da Congregação Beneditina Portuguesa, datadas de 1570 a 1611. Fui até o mosteiro, onde me debrucei sobre essa documentação, que não era original, mas, uma cópia fotográfica daquela que se encontra no arquivo do mosteiro de Singeverga, em Portugal. Deparei-me com o terceiro obstáculo, a leitura da fonte que necessitava de alguns conhecimentos de paleografia.

Nesta fase, contei com a ajuda de Dom Agostinho, o arquivista do mosteiro, que me auxiliou na leitura, possibilitando assim que em poucos dias recolhesse das aproximadamente 530 folhas, 30 páginas digitalizadas de citações referentes aos mosteiros do Brasil. Muita informação ainda pode ser coletada desta documentação, entretanto, as cópias estão borradas, faltando páginas e a letra de alguns relatores impossibilita uma compreensão clara do texto.

As Atas dos Capítulo Gerais, Privados e Juntas, é um conjunto de documentos conhecido entre os beneditinos portugueses como Bezerra – pela documentação estar envolta em pele de bezerra – a qual se dividia em dez volumes. Para esta pesquisa nos interessa o primeiro volume ou Bezerra I, correspondente ao período de 1570 a 1611. As atas são, portanto, o registro das sessões realizadas pela Congregação Portuguesa tratando dos mosteiros membros, entre eles os do Brasil.

Essa documentação se originou de uma reforma interna da ordem, a qual começou no século XV, na Itália. Em 1412, Luís Barbo³ iniciou uma reforma no mosteiro beneditino de Santa Justina de Pádua. As mudanças providas neste mosteiro será modelo para os demais. Luís Barbo reuniu sob seu comando alguns mosteiros que seguiam a Regra de São Bento dando a eles uma uniformidade de pensamento, de estrutura organizacional, de ofícios divinos, de interpretações da Regra de São Bento.

³ “Procedía de una familia noble. Había nacido en Venecia, en 1381. En 1397, era clérigo y comendatario del priorato agustiniano de San Giorgio in Alga, cuyas rentas debían servile para completar sus estudios jurídicos. En 1409... tenía 27 años ... recibió la bendición abacial y pocos días después tomó posesión del monasterio [Santa Justina de Pádua] como abad regular”. (COLOMBAS, G. M. **La Tradición Beneditina**. Ensayo histórico VI. Los siglos XV y XVI. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1996, p. 135.)

A elaboração da reforma de Luís Barbo tem como pano de fundo a eliminação dos abades comendatários e também a diminuição do poder do próprio abade⁴, eleito segundo os preceitos da Regra. No entanto, mesmo burlando um princípio dado por São Bento, Luís Barbo ceifou da mão do abade o poder supremo sobre a comunidade e o cedeu ao Capítulo Geral da Congregação⁵, órgão que detinha a jurisdição espiritual, administrativa e jurídica.

A partir daí, era a Congregação⁶ que os monges estavam ligados, não mais ao mosteiro em que residia ou ao seu abade. Este último, por sua vez, teve seus poderes praticamente extintos. Eram eleitos no Capítulo Geral, tinha um mandato de três anos, sua casa era visitada para avaliação da disciplina e da administração. Se reeleito era enviado como abade a outro mosteiro⁷. Tudo isto para evitar que os mosteiros da Congregação fossem vítimas, novamente dos desmandos dos abades comendatários ou daqueles que, mesmo eleitos conforme a disposição de São Bento, assumiam uma atitude contrária de um pai amoroso⁸. Portanto, o Capítulo Geral pode ser definido como uma assembléia composta pelo Abade Geral, superior de todos os Mosteiros da Congregação, pelos Abades de Mosteiros Particulares, chamados Padres Capitulares, para fazer as eleições dos Abades futuros e as de outros ofícios de importância assim como para tratar de assuntos referentes às suas Casas ou à Congregação.

Outro órgão importante era o Definitório⁹, composto por nove membros escolhidos no Capítulo Geral para assessorarem o Abade Geral. Como conselheiro atuavam, junto com o Abade Geral entre um Capítulo e outro, legislando e implantando as determinações votadas em outro órgão eficiente nas tomadas de decisões, a Junta. A Junta era uma assembléia composta pelo Abade Geral e pelos Padres Definidores para deliberarem sobre os negócios que se apresentarem durante o triênio em curso. Quando os assuntos tratados cabiam a competência de toda a Congregação o Abade geral podia convocar um Capítulo Privado, no qual participavam os mesmos membros da Junta.

Os beneditinos que definitivamente se instalaram na América portuguesa provinham da recém criada Congregação Beneditina de Portugal. A partir de 1570, todas as reuni-

⁴ COLOMBAS, G. M. **La Tradición Benectina**. Ensayo histórico VI. Los siglos XV y XVI. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1996, p. 139.

⁵ Todos os mosteiros vinculados a Congregação de Santa Justina de Pádua, passaram a constituir-se um só corpo, o qual estava representado - tanto superiores quanto monges - por um capítulo geral, reunidos periodicamente na busca de solucionar problemas dos mosteiros membros, assim como promover as eleições dos mais diversos cargos, de abades a visitantes.

⁶ Uma Congregação é definida por um conjunto de mosteiros seguidores de uma mesma regra monástica e uma mesma constituição, esta pode ser entendida como um conjunto de preceitos, que associados à Regra, a desenvolvem e a explicam, adaptando-a a novos tempos.

⁷ COLOMBAS, G. M. **La Tradición Benectina**. Ensayo histórico VI. Los siglos XV y XVI. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1996, p. 135

⁸ **idem**, p.141

⁹ **ibid.**, p. 140

ões da Congregação foram registradas nos Bezerros. Nesta documentação encontramos relatadas as eleições de diversos cargos, a instituição de preceitos, o labor na observância da Regra e das Constituições e a discussão sobre os problemas específicos dos mosteiros.

No Bezerro I, os Capítulos Gerais e Privados contém o registro das eleições abaciais, de presidentes e visitadores, entre outros cargos. O cargo de presidente denominava o superior de uma Presidência, mosteiro autônomo sem o título de abadia, ou o título do Abade depois de terminado seu triênio até a chegada de seu sucessor. Já os visitadores eram os padres incumbidos de visitas às diversas casas da Congregação. Nos Capítulos as atas referem-se ao aspecto material dos mosteiros como a distribuição de renda entre eles, compra e venda de terras e propriedades, doações recebidas. Os temas variam desde a reformulação dos ofícios divinos a aspectos do cotidiano, como o vestuário e a forma de escrever cartas.

E, por fim, as Juntas tratavam de problemas peculiares a alguns mosteiros, indisciplina dos monges, administração dos recursos, dificuldades na prática das ordenanças dos Capítulos. Essas reuniões eram coordenadas por alguns visitadores, definidores e abades provinciais. A Junta realizada no Mosteiro de Pombeiro em 1596, por exemplo, teve como assunto principal às casas do Brasil.

Com base nas informações referentes ao Brasil, a sociedade colonial é desvelada através dos olhos desses religiosos. A análise parte dos dados levantados no Bezerro 1, no qual os mosteiros brasileiros são tratados através de características gerais, sem apresentar considerações específicas a um ou a outro mosteiro. Assim, faz-se necessário à utilização de outros documentos produzidos pelos beneditinos que viviam na América Portuguesa, para se ter um meio de verificar as informações presentes nas Atas. Contamos, portanto, com um documento principal e inédito, as Atas dos Capítulos, que permitem uma visão ampla dos mosteiros na América, e com cinco outros documentos, apresentados abaixo, os quais vão complementar a análise do ponto de vista local.

Sendo assim, um outro documento utilizado nesta pesquisa é o Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade de Salvador. É o códice mais antigo do Arquivo do Mosteiro e contém documentos que alcançam o período de 1536 a 1732, e embora referentes, todos, diretamente, ao patrimônio material – latifúndios, terrenos e casas – dos beneditinos da Bahia, trazem informações de caráter político, social, militar, econômico, genealógico, geográfico e histórico de grande valor.

Sesmarias, testamentos e doações, compras e demandas envolvem assuntos e pessoas, uns esquecidos, outros de suma importância à história nacional. A sesmaria concedida

por Pereira Coutinho em 1536 a Diogo Álvares; o testamento de Gabriel Soares de Souza, 1584; a doação da Igreja da Graça em 1586 por Catarina Álvares Caramuru.

Em relação a escravos, por exemplo, aparecem designações como “escravos do gentio da terra pardoz” (1577), “gentio de Guiné, crioulos” e seus preços em meados do século XVII que variam entre 50\$ a 45\$ e 40\$ a 20\$. Sobre o açúcar, em 1612, num documento era utilizado como pagamento de dízimos, e transportado dos engenhos para secar em balcões ou “suadeiros” na “Praya” ou Cidade Baixa.

Em fim, o Livro Velho do Tombo trás numerosos documentos do século XVI, que possibilitam recompor o patrimônio material, as relações comerciais e pessoais e a trajetória política e social da Ordem Beneditina na Bahia. O mosteiro instalado na Bahia foi o centro de convergência dos beneditinos para as outras áreas da América Portuguesa, tornando-se em 1596, cabeça da Província Beneditina do Brasil, dependente da Congregação Beneditina Portuguesa.

Possuidores de um vasto arquivo documental, cada casa beneditina além do livro do Tombo, ainda registravam sua história e suas conquistas espirituais e financeiras nas Crônicas. Trabalhamos nesta pesquisa com três crônicas, a do Mosteiro da Paraíba, a do Mosteiro de Pernambuco e a do Rio de Janeiro (1646). As crônicas são divididas em duas partes, na primeira o cronista, um monge eleito para essa função, narra a chegada dos padres beneditinos na cidade para a fundação do mosteiro, bem como as primeiras doações, os primeiros anos de estabelecimento do mosteiro, os trabalhos para a ampliação da casa e da igreja, as doações para a edificação da Igreja, a aquisição de propriedade na Cidade, a compra das primeiras “peças de serviço”, as atividades desenvolvidas junto aos colonos, festas, missas e ofícios religiosos, e a produção das fazendas e engenhos dos religiosos. A segunda parte das Crônicas contém a lista dos Prelados que governaram as casas, narrando os feitos administrativos e as aquisições, assim como, as vendas de propriedades do mosteiro.

As crônicas, na sua maioria forma redigidas em meados do século XVII, quando o ofício de cronista passou a ser obrigatório para os mosteiros da América Portuguesa, o que facilitava a controle do mosteiro, haja vista o cronista ter a função de relatar diariamente todos os fatos importantes. Para reconstituir a história de seus mosteiros os cronistas buscaram em seus arquivos os documentos que contribuíam para descrever a história de cada casa, assim lançaram mão de documentos que vem transcritos nas Crônicas, revelando ao mesmo tempo, a história e a tradição na fundação dos mosteiros.

Com as mesmas características da primeira parte das Crônicas, para o Mosteiro de São Paulo há um documento intitulado de *Para o Dietário do Mosteiro de São Paulo* de 1766,

o qual também relata da mesma forma a chegada dos beneditinos da Capitania de São Paulo, as doações, a construção e ampliação do mosteiro, o processo de decoração interna da igreja no estilo barroco com a ajuda e recursos de diversos colonos, assim como, as transações comerciais de bens e imóveis dos religiosos na cidade de São Paulo. O que está omitido é relação dos Prelados que governaram o mosteiro e seus feitos.

Munido das Atas dos Capítulos e dos documentos de caráter regional, foi possível executar o trabalho de investigar o processo que levou os beneditinos a atravessarem o Atlântico para “socorrem espiritualmente os colonos” e formarem raízes na América Portuguesa constituindo-se numa das ordens mais ricas, detentora de vasto patrimônio em terrenos, casas, bens e escravos no final do século XVIII. O que nos motivou a produzir esta pesquisa foi acompanhar essa trajetória, a trajetória de uma ordem ascética voltada para o claustro, que teve de transpor seus muros para governar, num ambiente colonial, a sua postura cenobítica e suas novas atribuições coloniais referente aos colonos, às populações indígenas e africanas.

Para isso, dividi esta dissertação em três capítulos. O primeiro, “*A missão dos padres bentos na América portuguesa. A trajetória institucional e o discurso missionário*”, trata do padroado e a necessidade de um projeto evangelizador dos monges, a fundação dos mosteiros, as mudanças institucionais, as dificuldades com a terra e o clima, e os problemas que ocasionaram um movimento malogrado de separação entre os beneditinos do Reino e do ultramar.

No segundo capítulo, “*O Catolicismo com ponte entre dois mundos: as imbricações sociais e religiosas dos monges junto aos indígenas e aos colonos*”, enfocamos o aspecto pastoral das atividades dos monges. Tratamos do trabalho de evangelização dos religiosos nas aldeias indígenas, localizadas fora e dentro de suas propriedades e, principalmente, analisamos a posição dos padres bentos em relação à escravização dos ameríndios. Em seguida analisei a mesma atividade religiosa voltada agora para os colonos. O interesse era ressaltar alguns aspectos da religiosidade popular, assim como, identificar os colonos que eram atendidos espiritualmente pelos beneditinos. Ao que notamos uma proeminência de figuras importantes na administração colonial, isto, ao mesmo tempo, remetia ao alinhamento dos monges aos interesses de uma elite, assim como, ao respeitável volume de doações recebidas das mãos de poucos.

Já no terceiro capítulo, “*As alianças sociais, a constituição do patrimônio e as atividades desenvolvidas nas propriedades da Ordem*”, analisei o relacionamento profícuo entre os religiosos de São Bento e a população circundante de seus mosteiros e propriedades, identificando os principais benfeitores da ordem. O interesse foi definir a aquisição de recur-

sos advindos das esmolas dos colonos, da Coroa e da Congregação de Portugal. Contudo, a construção do patrimônio dos mosteiros provinha das doações e, a partir daí da compra e venda de bens e imóveis. Coube ainda ressaltar as atividades econômicas realizadas nestas propriedades e defrontar com isso o trabalho africano nas fazendas e mosteiros. Para isso, as condições dessa escravidão africana nas propriedades beneditinas foram também enfocadas.

Por fim, considero importante lembrar que durante a leitura aparecerão palavra de uso interno da ordem beneditino, por isso em anexo encontra um *Vocabulário Beneditino*, o qual auxiliará na leitura, assim como, um organograma da Congregação Beneditina Portuguesa, facilitando a compreensão da estrutura hierárquica da Ordem.

CAPÍTULO 1: A missão dos padres bentos na América portuguesa. A trajetória institucional e o discurso missionário.

Uma das principais atribuições dos religiosos que se dispuseram a passar o Atlântico era a evangelização indígena. Essa prerrogativa foi determinante para a implantação das muitas ordens religiosas que fundaram casas no Novo Mundo. Com ou sem tradição missionária, na América, esses institutos religiosos desenvolveram uma nova e exclusiva faceta do monaquismo americano.

Neste capítulo trataremos dessa faceta, a incumbência de evangelizar indígenas pelos monges da Ordem de São Bento. Os beneditinos tiveram que congregar o ascetismo com a missão, ou seja, tiveram que buscar um meio que possibilitasse cumprir seu papel esperado pela sociedade colonial e pelo Padroado: a conversão dos nativos. A análise se conduzirá no sentido investigar como essa prerrogativa da missão foi sugerida pelos brasílicos aos beneditinos, o que esses religiosos entendiam por missão e qual a solução encontrada para congregar a ascese dos monges com vida ativa do labor pastoral. Isto conduz necessariamente a análise do discurso dos monges nos documentos produzidos em Portugal e na América frente a uma prescrição desejada pelos colonos que pediam “*alguns religiosos que pudessem lá entender na conversão da gentilidade*”¹⁰.

Essa nova atribuição dos monges na América ocasionou uma nova feição para o ramo beneditino do ultramar. Diante dessa nova realidade, de um novo ambiente, os monges procuraram meios de gerir seus mosteiros tanto no material quanto no espiritual; conciliar posições divergentes entre monges do Reino e do ultramar; vencer os obstáculos naturais da terra e, ao mesmo tempo, criar um modelo próprio de missão que associasse as aspirações dos colonos e a vida ascética dos monges, fugindo do modelo missionário estabelecido pelos jesuítas e franciscanos.

Essa feição missionária dos monges trouxe algumas conseqüências. Primeiro, criou, na América portuguesa, um grupo de religiosos coesos em função da vivência no Novo Mundo e dos mesmos interesses e inquietações. Esse grupo de religiosos era representado institucionalmente pela Província Beneditina do Brasil, e foi em função da determinação de algumas normas que desconheciam a realidade nos trópicos que se aflorou os empates entre os beneditinos do Reino e do ultramar.

¹⁰ 4º. Cap. Geral, em S. Bento de Lx., aos 29 de Set. 1581. **Bezerro 1** (Atas dos Capítulos Gerais, Privados e Juntas da Congregação Beneditina Portuguesa, desde 13 de fevereiro de 1575 a 11 de janeiro de 1611), folha 60.

Segundo, a Congregação percebeu essa diferença, com algumas medidas tentou remediar a situação buscando um maior controle das casas. Por outro lado, os monges do Reino não se mostravam favoráveis a viverem no Brasil, daí o surgimento de medidas que resolvessem os embates, mas só causou maior alvoroço na Província. Alguns monges, reunidos em favor da Província, pediram a separação da Congregação, ou seja, uma defesa dos interesses da Província e pelo direito de se auto-governarem. O que aconteceu em 1656 com a instituição de um Conselho para deliberar sobre os assuntos da Província.

O caráter dos beneditinos na América mudou, suas preocupações e necessidades eram diversas das do Reino. A Província Beneditina do Brasil era outra Ordem de São Bento, apesar da mesma Regra, seus estatutos foram modificados nas Juntas de 1596, 1600 e 1602. As atividades realizadas na América eram peculiares e precisavam ser compreendidas e aceitas pela Congregação. Os beneditinos tiveram que se adaptar a nova realidade, assim se transformaram em os “monges brasileiros” ou monges dos trópicos.

Para compreendermos a amplitude dessa necessidade, a trajetória territorial e institucional dos mosteiros beneditinos na América portuguesa será apresentada neste capítulo, desde os pedidos de licença para a fundação de mosteiro (1580) até o movimento de separação da Província Beneditina do Brasil promovido por alguns mosteiros (1650). A Província não conseguiu autonomia, mas o direito de gerir suas casas conforme a realidade vivida no Novo Mundo.

Sendo assim, este capítulo versa sobre a solicitação dessa função evangelizadora dos monges, tanto pelos brasílicos, quanto pelo Padroado, mas em primeiro lugar pelo próprio ambiente colonial. A partir desse elemento direcionamos a análise para uma discussão em torno da questão do Padroado e sua influência na vinda das ordens religiosas para o Novo Mundo. Outra questão é a importância dessas ordens no projeto colonizador da Coroa, nisto caracterizamos que tipo de ordem o Padroado estava disposto a financiar. Nesse ínterim buscamos compreender como uma ordem ascética, a ordem de São Bento, na colônia que necessitava de atendimento espiritual tanto para colonos como para indígena. Analisaremos o discurso missionário beneditino e o caráter do ascetismo nos trópicos. Acompanhamos as fundações das principais casas dos padres bentos até fins do século XVI e dedicamos muitas páginas evidenciando as várias adaptações dos monges a realidade da América portuguesa. Enfocando que essas mudanças vinham atender um grupo de religiosos que precisavam cumprir suas funções monásticas e também outras atividades externas, no trato de suas fazendas e outros negócios e, ainda seu trabalho pastoral junto aos indígenas.

1.1 O estabelecimento da Ordem de São Bento no Novo Mundo.

“Item, por todo o Cap. Geral foi dito e determinado que quando Elrei N. S. tiver por bem que assim na Índia como no Brasil e partes outras dalém houvesse mosteiros de nossa Ordem cometiam o mandar Religiosos a nosso Rdo. Pe. Geral e lhe davam poder para que pudesse eger osque bem lhe parecesse e mandá-los não os forçando a isso senão querendo eles por sua vontade ir¹¹”

Ao ler o trecho acima retirado do segundo Capítulo Geral da Congregação Beneditina de Portugal, em 1575, pode-se pensar que a decisão de enviar religiosos as possessões portuguesas do ultramar foi desencadeada, primeiramente, em função do próprio regime do Padroado.

O Padroado era um direito eclesiástico adquirido pelos Reis ibéricos, o qual conferia às Coroas assenhorear-se do controle sobre a construção e o funcionamento de catedrais, igrejas, conventos e demais edificios sacros, a escolher arcebispos, bispos e abades coloniais, além de nomear párocos vitalícios para as paróquias e outras funções clericais. Era direito do Trono administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas, incluindo a arrecadação do dízimo, o qual deveria ser revertido em obras pias, mas acabavam em sua maioria sendo incorporado pelo erário régio. Cabia ao soberano, ainda, a possibilidade de rejeitar bulas e breves papais, se estes não conviessem com os interesses reais.

Com todos esses privilégios em mãos da Coroa fica simples sugerir que, ao pedido régio, os religiosos partiriam do Reino para o ultramar, no entanto, a vinda dos beneditinos ao Novo Mundo, revela que esse caminho é muito mais complexo. Cabe compreender, portanto, o papel do Padroado na consolidação da Igreja no Novo Mundo.

1.1.1 O Padroado

A Igreja estava atuante através do clero secular e do clero regular – que até 1580 era representado institucionalmente pelos jesuítas, exceto religiosos de outras denominações em missões temporárias¹² –, e da Inquisição. A Igreja, mediante toda a sua estrutura eclesiástica, apresentou-se como instrumento disciplinador da política e da economia metropolitana no ultramar. Pois, ajudou “a consolidar o *dominium* ao fixar o povoamento colonial nas regi-

¹¹ 2º.Cap. Geral, em Tibães, aos 13 de Fev. de 1575, **idem**, folha 35verso

¹² WILLEKE, Venâncio. **Missões Franciscanas no Brasil** (1500-1975). Petrópolis:Vozes,1974, p.22.

ões ultramarinas e, fortaleceu o *imperium*, na medida em que suscita a vassalagem dos povos além-mar”¹³.

Deste modo, a instituição eclesiástica e os próprios institutos religiosos foram introduzidos na América Portuguesa atendendo às necessidades de um Império em expansão, fato este que não permitiu o desenvolvimento pleno e autônomo da instituição eclesiástica. A Coroa modelou-a de acordo com os seus interesses dando-lhe uma estrutura fraca, mas adequada á sua função¹⁴. Com a União Ibérica a Igreja teve sua influência reforçada¹⁵.

De acordo com Arno Wehling em seu texto *O Estado no Brasil Filipino. Uma perspectiva de história institucional*¹⁶, ao analisar as medidas jurídicas, políticas e administrativas tomadas pela Coroa Ibérica para a América portuguesa, ressalta, que neste período, a própria Igreja e seus institutos foram afetados pela união das coroas ibéricas. Já em 1580, novas ordens religiosas fundaram casas no Novo Mundo: carmelitas (1580), beneditinos (1581) e franciscanos (1584). Em 1591, aconteceu à primeira visita do Santo Ofício, o qual além das questões morais e religiosas, mostrou preocupação com a atuação de cristão-novos e cripto-judeus no comércio com a América espanhola, em especial o Vice Reino do Peru e a região de Lima¹⁷. A segunda Visitação do Santo Ofício ocorre no ano de 1618, movida pelas mesmas razões, devido a intensificação das relações comerciais com a região do Prata, principalmente através do Rio de Janeiro. O intuito da Visitação era identificar essa rede comércio ilícito para “estancar o desvio de metais do Peru através do rio da Prata e do Brasil”¹⁸. O Santo Ofício, portanto, atuava tanto como “instrumento unificador da consciência religiosa¹⁹” quanto um órgão de fiscalização política da Coroa.

Através desses instrumentos a Igreja, ligada a Coroa pelo regime do Padroado, teve fundamental importância na empresa colonial, na medida em que esta empresa se valeu do apoio da evangelização no processo de sujeição e integração das áreas conquistadas ao domí-

¹³ ALENCASTRO, Luis Felipe. **O Trato dos Viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 27.

¹⁴ HESPANHA, Antonio Manuel. **Os bens eclesiásticos na Época Moderna. Benefícios, Padroados e Comendas**. Disponível em:

<<http://www.hespanha.net/antoniomanuelhespanha/id5.html>> Acesso em 20 de set. 2006.

¹⁵ WEHLING, Arno. O Estado no Brasil Filipino – uma perspectiva de história institucional. In: RIHGB – a. 116 / n. 426, (jan/mar) – Rio de Janeiro: o Instituto, 2005, p.10.

¹⁶ **Idem**, p. 9-55.

¹⁷ **ibid**, p. 35.

¹⁸ **Ibid**, p. 36.

¹⁹ **Ibid**, p. 35.

nio colonial. Segundo Josep Barnadas a Igreja, nas Américas, tinha uma missão prática: apressar a submissão e a europeização dos índios e pregar a lealdade às coroas ibéricas²⁰.

Deste modo, a Igreja passa a manter uma estreita aliança com o Império Português em expansão. Tanto que a jurisdição espiritual, conferida pelo Padroado à Coroa portuguesa, compreendia a indicação dos candidatos a benefícios eclesiásticos e a cargos do clero secular e regular. Detinha também o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos, os quais deveriam ser tributados para subvencionar o culto e os ministros da Igreja. O Rei representava ao Papa, indicava aos bispos os beneficiários para os cabidos e paróquias.

Algumas dessas atividades foram repassadas para o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, criado em 1532, que era o órgão encarregado de atender aos assuntos da alçada religiosa do Império Português. Entre suas atribuições estava a nomeação de sacerdotes, o pagamento das cômputas, o recebimento dos pedidos de ereção de freguesias e igrejas, além de fiscalizar a atuação dos clérigos. Guilherme Pereira das Neves comenta que “a Mesa dispunha de um grande poder de interferência nas questões ligadas à Igreja no Brasil, poder que se expandiu com o tempo, transformando-a [...] em um órgão equivalente ao Conselho Ultramarino para cuidar das questões eclesiásticas”²¹.

Apesar deste órgão específico, a atuação régia foi ineficaz para atender às necessidades espirituais dos colonos na América, isto no que tange à organização institucional da Igreja no Novo Mundo. A lentidão do processo de ereção dos benefícios paroquiais junto à Coroa, aliada à urgência dos fiéis pela assistência religiosa, fazia surgir novas igrejas, ou pela colaboração espontânea dos moradores ou através de sodalícios religiosos.

Sem apoio da Coroa, quer em grupos isolados ou oficialmente, ou reunidos em Câmaras Municipais, declaravam que, havendo a Majestade recolhido os dízimos eclesiásticos, estava obrigada, por concessão pontifícia, a conceder-lhes o pasto espiritual, subvencionando um pároco próprio²². No entanto, só depois de haverem edificado e ornamentado, à própria custa, as suas igrejas, é que os fiéis recebiam a intervenção régia para nomeação dos párocos.

Esses párocos, denominados colados, eram funcionários régios, recebiam pelos seus serviços da fazenda real. No entanto, as oblações do povo representavam a principal fon-

²⁰ BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslei (org.). **História da América Latina: A América Latina Colonial** 1. 2ed. São Paulo/Editora da Universidade de São Paulo; Brasília/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p. 523.

²¹ NEVES, Guilherme Pereira das. **E receberá mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o Clero secular no Brasil**. (1808-1828). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. p. 26.

²² VEIGA, Eugênio de Andrade. **Os Párocos no Brasil no Período Colonial** (1500-1822) Salvador: Editora Cidade do Salvador, 1977, p.43.

te de renda. Mesmo assim, a designação de párocos colados era lenta e não obedecia a razões pastorais. Onde apareciam núcleos urbanos e população à qual se podia cobrar dízimo admitia-se com mais facilidade a nomeação de vigários²³.

Sem possibilidade de nomear vigários colados, sobrava para os bispos o estabelecimento de curatos através das chamadas paróquias encomendadas. Encomendar uma freguesia consistia em nomear um pároco temporário por ordem do bispo. Esse pároco deveria ser sustentado pela comunidade, as doações eram a única fonte de subsistência. O que levava muitos párocos a participarem de atividades lucrativas na colônia, tornando-se comerciantes, lavradores e proprietários de terras e imóveis.

A paróquia enraizou-se na colônia, apesar dos contratemplos, constituindo-se a Igreja fora dos muros das casas religiosas. No entanto, como ressalta o historiador Fernando Torres-Londoño, havia duas instituições eclesiásticas que ocupavam o espaço português: a paróquia e os mosteiros. A primeira, ligada diretamente à hierarquia eclesiástica por sua jurisdição episcopal; e a segunda, mais independente, mormente à imunização que cercava a ereção de um mosteiro e seus arredores concernentes à sua subordinação ao bispo local²⁴.

Torres-Londoño destaca ainda que existiam três tipos de padroado: o laico, que era dirigido aos descendentes dos senhores e que eram mais generosos; o regular, proporcionado pelos mosteiros, e o secular, pelos clérigos diocesanos. Desses padroados, o mais problemático foi o ligado aos mosteiros. As controvérsias entre os mosteiros e os curas, responsáveis pelas paróquias, giravam em torno de um aspecto fundamental: o material.

Em decorrência do Regime do Padroado, as ordens religiosas investiram em meios de vencer esta situação de dependência do braço secular, utilizando-se de sua própria organização estrutural, de seu prestígio social e de seu poderio econômico²⁵. Porém, as ordens religiosas estavam diretamente vinculadas ao projeto de evangelização dos nativos. Ou seja, deveriam “dirigiam suas atividades prioritariamente para a conversão dos índios e, pode-se dizer, à transformação de seu modo de vida e de trabalho para se adequarem às novas prioridades do Estado colonizador português”²⁶. Contudo, a fim de compreender a especificidade da forma de atuação de cada uma, devemos destacar certas diferenças entre as ordens deve ser ressaltadas.

²³ *idem*, p. 36-38.

²⁴ TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia e Comunidade na Brasil**: Perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997, p. 43.

²⁵ *Idem*, p. 29.

Para os jesuítas, era impossível conceber evangelização sem a colonização, portanto, o processo de colonização fazia parte de um desígnio de Deus para que todos os povos conhecessem a fé católica. Sendo assim, a evangelização era a pedra angular da Sociedade de Jesus. Para Baeta Neves, os franciscanos, e também os carmelitas, compreendiam a missão como parte da vida e não o fundamento dela. Essas duas ordens tiveram uma importante experiência missionária na América portuguesa, mas centraram suas ações nas vilas e cidades coloniais²⁷.

Já os beneditinos, ordem ascética, procuraram centrar suas atividades nos centros urbanos, em suas fazendas e mosteiros, mas também administrou algumas aldeias. Por isso, alguns pesquisadores caracterizaram os monges beneditinos como religiosos “fora do Brasil”, fora do plano missionário²⁸. Ao contrário do que se supõem, os religiosos de São Bento estiveram imbuídos dos assuntos coloniais, receberam influências da vivência religiosa nos trópicos, sentiram a pressão do Padroado e, também tiveram, assim como as outras ordens, seus traços modificados no Novo Mundo. Contudo, conseguiram ainda que por fadados caminhos, manter-se, com certas modificações, uma ordem voltada, primordialmente, para atendimento aos colonos e com discurso ascético.

Os beneditinos conseguiram manter-se dentro da sociedade colonial em função da sua estrutura física, que conservava seus membros em unidades produtivas, sejam fazendas, mosteiros ou conventos, onde se garantia a sustentação das casas. E, por outro lado, devido à articulação entre alguns de seus membros e a elite colonial, conseguir autonomia econômica fundamentada num vasto patrimônio, adquirido por doações, sesmarias e contratos de compra e venda.

Neste sentido, tanto o clero regular, quanto o secular, apesar do apoio financeiro do Padroado, ficavam na dependência dos fiéis. Fiéis estes que sustentavam a própria fé e a colônia com seu trabalho, seus dízimos e esmolas aos religiosos. Deste modo, a relação entre o clero regular e a população colonial, desde o início da colonização foi intensa. Portanto, a estrutura eclesiástica no Brasil apresentou características específicas em função desta dependência. O Padroado delegava extensos poderes ao Rei, estabelecendo-se, segundo Eduardo

²⁶ HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja Católica no Brasil Colonial**. In: BETHELL, Leslei (org.). História da América Latina: A América Latina Colonial 1. 2ed. São Paulo/Editora da Universidade de São Paulo; Brasília/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p. 554.

²⁷ BAÊTA NEVES, Luís Felipe. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**: Colonialismo e Repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense, 1978, p.26.

²⁸ HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina**: História da Igreja no Brasil.. v1. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 57.

Hoornaert²⁹, um regime de subordinação completa da Igreja ao Estado, o que também refletiu na introdução das primeiras comunidades religiosas, entre elas, a beneditina, objeto deste estudo.

Já para Gilberto Freyre³⁰ a precária estrutura da Igreja no Novo Mundo, em função do Padroado, possibilitou o que se denominou de “catolicismo patriarcal”, desenvolvido em torno da pessoa do senhor de engenho, o sacerdote estava a serviço da casa-grande, ou seja, correspondia funcionalmente para a manutenção de uma sociedade patriarcal, rural e escravocrata. Desta forma, Freyre percebeu que, especialmente no período colonial da história do Brasil, Igreja e Estado eram órgãos indissociáveis pelo regime do Padroado. Isto tanto a longo plano, quanto no mundo particular da Casa Grande/Senzala/Capela.

Já Laura de Mello e Souza, que estudou a feitiçaria nos séculos da história colonial brasileira, em seu livro intitulado **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**, mostrou que essas práticas estavam ligadas às necessidades rotineiras da população e que “foi o Padroado que incentivou e sustentou missionários em terras coloniais, antecipando-se a Igreja Romana e ocupando em espaço vago”³¹. Outro autor que investiga o cotidiano da sociedade colonial, mas, desta vez com ênfase na sexualidade é Ronaldo Vainfas, em seu livro **Trópico dos Pecados**³², o autor focalizou as visitas episcopais, o tribunal lisboeta do Santo Ofício e as Visitações Inquisitoriais das diversas partes do Brasil. Nesta obra, ao comentar a ação da Igreja, Vainfas nomeou-a de “pedagogia do medo”. Uma disciplina baseada na reforma tridentina, que procurou aproximar-se do povo e, ao mesmo tempo, desenvolveu um catecismo de condenação.

Vemos, nos autores citados, uma interpretação passiva da Igreja frente ao regime do Padroado, vinculada e gerida pela Coroa, a Igreja passa a atuar como um braço da colonização. Assim, o Império português contaria com duas formas de dominar – política e religiosa. A Igreja dependente do Monarca justificava ideologicamente a colonização, ao mesmo tempo, que procurava imprimir na população colonial normas de conduta cristã através da sua precária estrutura eclesiástica.

Outra vertente de interpretação sobre a Igreja no Brasil está presente na obra de Anita Novinsky, **Cristão-novos na Bahia**³³, na qual a autora, tratando da perseguição dos pretensos judeus pela Inquisição portuguesa, revela o caráter “obrigatório” do catolicismo,

²⁹ **Idem**, p. 38.

³⁰ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.

³¹ MELLO E SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. Cia. das Letras, São Paulo. 1999, p.86.

³² VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

³³ NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

tanto índios, africanos e cristão-novos eram integrados à sociedade através da religião. Para Novinsky a Inquisição ajudou a formar a consciência católica no Brasil, por ser um poder repressivo, com influência mais eficaz, visível no controle dos desvios da fé, das práticas religiosas populares. Desta forma, a Igreja Católica se fez presente através da Inquisição assegurando sua preponderância na América Portuguesa. Thales de Azevedo refere-se à Igreja Católica como um veículo de incorporação de indivíduos à sociedade, era indispensável “ser católico”, ainda que apenas exteriormente³⁴. No entanto, ressalva que o Padroado real deve ser entendido como uma aliança entre a Coroa e a Cruz, dois poderes cooperando um com o outro, duas instituições dotadas de lógicas intrínsecas e em relações cambiantes.

Em meio a essas variadas interpretações como compreender, ou melhor, como inserir nesta discussão uma ordem religiosa ascética ao processo colonizador? Uma instituição religiosa que tem por princípio afastar-se do mundo, encontra-se no meio do embate entre Igreja e Estado, qual sua posição neste processo? Que vinculação apresentou com ambas as partes? O que buscou na América Portuguesa? Neste sentido, para tentar responder essas indagações será necessário resgatar a trajetória dos beneditinos na América portuguesa, pensando na discussão travada na historiografia, sobre seu papel frente à Igreja, o Império Português e os colonos.

1.1.2 O Padroado e os beneditinos

A princípio, vamos pensar na possibilidade de que o Padroado tenha sido a mola propulsora dos religiosos de São Bento para estabelecerem mosteiros na América.

Um primeiro fator a salientar é que em Portugal, na primeira metade do século XVI, os mosteiros beneditinos eram autônomos entre si e dirigidos por abades comendatários³⁵. Ou seja, não havia uma unidade administrativa entre os mosteiros beneditinos e, muito menos uma uniformidade na liturgia e na observância da Regra de São Bento. A integração dessas casas proveio de uma iniciativa régia para melhor controle territorial dos institutos religiosos em Portugal. A reforma dessas casas culminou com a ereção da Congregação Beneditina Portuguesa em 1569.

Contando com o auxílio dos monges espanhóis da Congregação de Valladolid, a reforma previa que se deveriam conglomerar todos os mosteiros beneditinos de Portugal. A-

³⁴ AZEVEDO, Thales de. **Igreja e Estado em tensão e crise**: a conquista espiritual e o padroado na Bahia. São Paulo : Ática, 1978.

³⁵ Vide anexo “Vocabulário Beneditino”.

queles que estivessem sob a direção de abades comendatários seriam vinculados a Congregação com a morte ou a renúncia do abade. Sendo assim, o então Rei D. Sebastião, nomeia Pe. Fr. Pedro de Chaves³⁶ como abade do mosteiro de Tibães, cabeça da Congregação, e também Abade Geral por um decênio. Em 1570 foi celebrado o primeiro Capítulo Geral da Congregação Portuguesa, nela se ordenou que se observasse em todos os mosteiros as Constituições e as Cerimônias da Congregação de Valladolid.

Essa preocupação da Coroa lusa em reformar e unificar os mosteiros beneditinos, dialogando com Roma e, ainda com outros mosteiros reformados para instituir uma Congregação Beneditina Portuguesa, demonstra a influência do Padroado nesta ordem. Portanto, poderíamos sugerir sem maiores empecilhos que a presença da Ordem na América era expressa vontade da Coroa, no entanto, os documentos revelam alguns elementos que limitam essa possibilidade.

A primeira questão é o fato de que a documentação revela que a decisão de fundar mosteiros no Novo Mundo partiu da Congregação, não houve um pedido expresso da Coroa. A Congregação decidiu fundar mosteiro na América portuguesa devido ao pedido dos colonos, como veremos a seguir. Uma segunda questão é que todos os religiosos que partiam de Portugal para o ultramar eram financiados pelo Tesouro Régio através das cômputas e ordinárias. Ao que indica as fontes, os mosteiros de São Bento, no início de seu estabelecimento no Brasil, não estavam inclusos na folha real. Somente em 1596 temos menção nas Atas de recursos enviados pela Coroa aos mosteiros beneditinos, como fica expresso neste trecho: “Mandamos q. as ordinárias que Elrei N. Sr. dá para as casas da nossa prov. do Brasil se arrecadem inteiramente pelo procurador geral da tal prov. para lhas mandar ou dispende pela ordem q. da dita prov. lhe for dada”³⁷. O que nos faz pensar que somente em início dos anos 90 do século XVI, os beneditinos foram incluídos na fazenda real, em função das várias referências nas Atas ao fato de que as “casas do Brasil não teem rendas e se sustentam só com as esmolos q. lhes dão e com as esmolos das pregações e Missas”³⁸.

Em *Tratado descritivo do Brasil*, de 1587, Gabriel Soares de Souza, nos informa da situação do mosteiro dos beneditinos na Bahia, “o qual se mantém de esmolos 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...”³⁹. O autor do *Tratado* foi um dos membros do Senado da Câmara que assinaram a licença para o estabelecimento do mosteiro na Bahia, e mais, havia em 1584, antes de sua viagem ao Reino, feito seu testamento deixando

³⁶ ENDRES, José Lohr. **Catálogo dos bispos, gerais províncias, abades e mais cargos de Ordem de São Bento do Brasil, 1582-1975**. Salvador, 1976, pp. 388-389.

³⁷ Bezerro 1, folha 166 v.

³⁸ *idem*, folha 196 v.

³⁹ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil**. São Paulo, s.e., 1971, pp. 138.

como herdeiros sua mulher e aos padres beneditinos. Desta forma, a menção dos monges por Gabriel Soares de Souza, não foi por acaso e nem sem conhecimento de causa. O que corrobora a hipótese de que a princípio os monges estavam apenas vinculados a sua Congregação e na dependência de captar recursos para a sustentação das casas, daí sua manutenção através das “esmollas”.

Concluimos com isso que a Coroa Ibérica, num período conturbado de anexação de Portugal, veio a tomar conhecimento da implantação da Ordem de São Bento na América portuguesa quando esta já estava consolidada e através dos escritos de Gabriel Soares de Souza de 1587. Com várias casas fundadas pelos beneditinos no Novo Mundo, a Coroa não teve alternativa senão legalizar um fato consumado.

Neste sentido, tem que se investigar qual a importância dessas ordens religiosas para o projeto político da Coroa no ultramar. Sabe-se que a atuação dos religiosos contribuiu para a ocupação do território, a pacificação e a inserção do indígena no regime imposto, o atendimento aos colonos e a fundamentação teórica para a colonização. Assim, atuavam benzeando engenhos e senzalas, perdoando, justificando e até promovendo a escravidão e o ataque aos índios “hostis”, fornecendo capelães que acompanhavam os bandeirantes ao sertão⁴⁰. Segundo Hoornaert, o clero regular foi, durante muito tempo, responsável pela abertura de sucessivas fronteiras para evangelização.

Neste ponto, cabe destacar que, até em fins do século XVI, a Coroa promoveu o estabelecimento institucional de apenas uma ordem religiosa, a Companhia de Jesus, contando também com a presença de religiosos de outras denominações em missões denominadas avulsas, de caráter temporário e sem a fundação de um convento ou mosteiro, como é o caso dos franciscanos. Portanto, este aspecto peculiar salienta que tipo de religioso e, portanto, de Ordem, que a Coroa estava disposta a financiar o trabalho missionário.

Josep Barnadas comenta que desde a primeira década do século XVI, os monarcas católicos decidiram descartar-se dos monges por serem “medievais por natureza e inadequados à missão de pastores das congregações”⁴¹. Optaram pelo serviço das ordens mendicantes, “o produto sazonado da nova civilização urbana do final da Idade Média e da Renascença”⁴². Entre os frades, tinham preferência pelos “reformadores” ou “observantes”, por “estarem dis-

⁴⁰ HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina**: História da Igreja no Brasil. v1. Petrópolis: Vozes, 1979, pp. 36-37.

⁴¹ BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslei (org.). **História da América Latina**: A América Latina Colonial. 2ed. São Paulo/Editora da Universidade de São Paulo; Brasília/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p.529.

⁴² **idem**, p. 529

postos à aventura da pregação do evangelho” e não apresentarem “pretensões senhoriais”⁴³, devido ao voto de pobreza.

Para compreender melhor essa política, não apenas lusa, mas ibérica, temos que diferenciar esses institutos religiosos. Por ordens monásticas entendem-se as congregações religiosas masculinas, cujos membros são denominados monges, os quais vivem em mosteiros dedicados a uma vida contemplativa, de oração, de estudo, de celebração da liturgia, de administração dos sacramentos dentro de suas próprias igrejas e, em certas ocasiões, ao trabalho pastoral e docência. Portanto, sua vida se desenrola dentro das propriedades do mosteiro e se sustentam de suas próprias possessões, principalmente rurais.

Diferenciam-se das ordens mendicantes (franciscanos, dominicanos, agostinianos, carmelitas e capuchinhos) cujos membros compatibilizam sua vida contemplativa dentro do convento com a vida ativa fora dele, e se sustentam, ao menos por norma, de esmolas dos fiéis.

As ordens religiosas não mendicantes (jesuítas e mercedários) também se dedicam à vida contemplativa e vida ativa, porém, a sua base material provém dos bens da instituição, por estarem obrigados a pobreza pessoal, mas não comunitária.

Essas diferenciações básicas, porém, não explicam o que eram essas ordens no século XVI. Entre os séculos XV e XVI, ocorreram várias reformas nas ordens religiosas, pois se multiplicavam os “padres reformadores” e também novas sociedades religiosas. Estas “novas ordens” eram caracterizadas pela manutenção do espírito monástico, entretanto, distinguiam-se claramente das ordens monásticas tradicionais e mendicantes da Idade Média.

Por serem fundadas, geralmente, com um propósito social, as novas ordens deviam ter uma organização, uma estrutura que capacitasse seus membros a sair do claustro para o mundo⁴⁴. Substituindo o ofício de coral pelos trabalhos sociais e pela oração mental instituída com a *devotio moderna*⁴⁵. Dos Países Baixos, a *devotio moderna*, que começou como um movimento popular religioso e profano, tornando-se um dos pilares da reforma dentro dos mosteiros. Essas idéias formaram um dos maiores humanistas e crítico da vida religiosa da época moderna, Erasmo de Roterdã.

⁴³ ibd.

⁴⁴ DAVIDSON, N. S. **A Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fonte, 1991, pp.36-37.

⁴⁵ “La *devotio moderna* es una espiritualidad de reformadores que han comprendido que la reforma debe empezar necesariamente por la renovación interior, espiritual. (...) Reacciona contra la oración vocal mecánica y sin espíritu, y ensalza e implanta la oración mental – la meditación – metódica. (...) Los exámenes de conciencia diarios y la oración mental también diaria y obligatoria se implantaron en todos los ambientes religiosos (...) la *devotio moderna* y sus métodos influyeron en monjes, monasterios y agrupaciones monásticas de diversos tipos.” (COLOMBAS, G. M. **La Tradición Beneditina**. Ensayo histórico VI. Los siglos XV y XVI. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1996, pp. 34-41.)

Em relação às mudanças na vida dentro do claustro, deve-se muito os Irmãos de Vida Comum⁴⁶, pois extirparam as penitências, as cerimônias e orações litúrgicas longas, as complicações do ritual e do canto. Os Cartuxos⁴⁷ são diretamente influenciados pelos Irmãos.

Sobre este período, o historiador da Contra-Reforma, Michael Mullet ressalta que:

“A onda de piedade no final da Idade Média dirigiu igualmente a atenção das pessoas para a oração freqüente, a meditação, o recurso regular aos sacramentos da Igreja e às leituras piedosas; tudo isto se desenvolveu na Contra-Reforma. A devoção do final da Idade Média, especialmente o Norte da Europa, também deu vida a associações religiosas, sobretudo leigos, no mundo do dia-a-dia. Uma dessas associações foi a dos Irmãos da Vida Comum, fundada pelo sacerdote holandês do século XIV Gerard Groote. Por sua vez, os Irmãos deram origem a uma obra devocionária extremamente influente e poética, *A Imitação de Cristo* (entre cerca de 1390 e cerca de 1440) (...) [influenciando] *Caminho da Perfeição* e *Castelo Interior*, da mística espanhola Teresa de Ávila (1515-82), e até mesmo os *Exercícios Espirituais*, do espanhol e fundador dos Jesuítas, Inácio de Loiola (1491-1556)⁴⁸.”

Pode-se perceber que num período de intensa descoberta científica, novas possibilidades no estudo do homem e da natureza, ou seja, no momento em que a razão emerge “como único critério da verdade⁴⁹,” coincidiu com a erupção de movimentos de reforma religiosa. Isto demonstra que “o culto do racionalismo científico⁵⁰” não minimizou a influência religiosa, principalmente na católica fervorosa, península ibérica. “O misticismo e a mitologia ensinaram as pessoas a lidar com o mundo⁵¹” que se descortinava no século XVI. Desta forma, segundo Karen Armstrong, fica evidente que as velhas modalidades medievais de fé já não confortavam, pois não podiam funcionar com clareza nessas circunstâncias modificadas. Era preciso enxugar a religião e torná-la mais eficiente, como na renovação católica do século XVI⁵².

⁴⁶ Movimento que começou na Holanda, em 1340, com Gerardo de Groote que criou os Irmãos de Vida Comum. A renovação promovida pelos Irmãos espalhou-se tanto entre os clérigos e religiosos como entre os leigos, convidando todos a voltarem para uma religiosidade mais pessoal, baseada no exercício das virtudes evangélicas, tal como eram vividas na Igreja dos primeiros séculos. Seu autor mais conhecido é Tomás de Kempis, cuja *Imitação de Cristo* influenciou numerosas pessoas e movimentos, tanto católicos como protestantes, ao longo de vários séculos.

⁴⁷ Ordem de monges fundada por Bruno de Colônia em 1084 no vale de Chartreuse, norte de Grenoble, França. Os cartuxos se espalharam lentamente, mas, por volta de 1521, a ordem contava com 195 casas distribuídas por todos os países católicos da Europa, depois de um período de renovação para uma observância estrita.

⁴⁸ MULLET, Michael. **A Contra-Reforma**. Lisboa : Gradiva, 1985, p. 15.

⁴⁹ ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus: Fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo . São Paulo: Cia. das Letras, 2001.p.81-119.

⁵⁰ **Idem**, p.87.

⁵¹ **ibid**, p.95.

⁵² **ibid**. 95.

Para citar apenas algumas fundações temos: os teatinos (1524), os barnabitas (1530), os somascos (1532), as ursulinas⁵³ (1535), os jesuítas⁵⁴ (1540), os oratorianos italianos⁵⁵ (metade de década de 1560), os camilianos, cuja devoção junta-se à dos Irmãos da Misericórdia, fundados em 1540, na Espanha, por João de Deus (1495-1550). No século XVI também surgem os monges descalços, cabe destacar, sobretudo, os carmelitas descalços⁵⁶. A antiga ordem do Carmelo foi impulsionada pela religiosa espanhola Teresa de Almunada⁵⁷, a qual em 1562 funda em Ávila o primeiro conventos das carmelitas descalças. A ordem masculina surge com o místico João da Cruz⁵⁸.

Entre os franciscanos houve duas renovações: a dos “frades menores de estrita observância”, discípulos do espanhol Pedro de Alcântara; e a dos capuchinhos, que se desenvolveu em torno de Matteo de Bascio a partir de 1523⁵⁹ entre os italianos e, depois entre os franceses.

Uma parte deste projeto de reforma encontra-se dentro da tradicional ordem beneditina, sendo esta influenciada pela *devotio moderna*, pelo humanismo italiano e pela formação intelectual promovida dentro das universidades⁶⁰. Foram fundadas entre os séculos XV e XVI várias congregações beneditinas reformadas, entre elas: a de S. Giustina, Pádua; os camaldulenses; a Valldolid de Castela⁶¹, a qual vai ser o modelo para a reforma dos mosteiros beneditinos lusos⁶².

⁵³ Sobre as novas ordens religiosas ver PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

⁵⁴ Sobre a Cia. de Jesus no Brasil é de fundamental importância recorrer primeiramente as obras Serafim Leite, entre elas a que citamos na bibliografia **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro: Civilização Brasileira, 1938-1950.

⁵⁵ Sobre os oratorianos no Brasil ver a obra de Maria do Céu Medeiros citada na referência bibliográfica.

⁵⁶ Sobre os carmelitas no Brasil ver obra: PRATT, André. **Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil**. Recife : s.n., 1940.

⁵⁷ Nasceu em Ávila, de família nobre, a 28 de Março de 1515. Aos vinte anos, ingressou no Carmelo de Ávila. Reformadora da Ordem Carmelita conseguiu reanimar o vigor monástico, através de sua profunda mística e espiritualidade. Em 1570, o papa Paulo VI, proclamou-a “Doutora da Igreja”. Morreu em 1582.

⁵⁸ Nasceu em 1542, talvez no dia 24 de junho, em Fontiveros, província de Ávila, na Espanha. Ingressou na Ordem dos Carmelitas aos vinte e um anos de idade, em 1563, quando recebe o nome de Frei João de São Matias, em Medina del Campo. Entre 1564 e 1568 faz sua profissão religiosa e estuda em Salamanca. Em 1567 ordena-se sacerdote. Desiludido pelo relaxamento da vida monástica em que viviam os conventos carmelitas, tenta passar para a Ordem dos Cartuxos, mas em setembro de 1567 encontra-se com Teresa D’Ávila, que lhe fala sobre o projeto de estender a Reforma a Ordem Carmelita masculina. Aceitando o desafio, trocou o nome para João da Cruz. O desejo de voltar à mística religiosidade do deserto custou ao santo fundador sua liberdade, em 1577, foi preso por oito meses no cárcere de Toledo. Faleceu no convento de Ubeda em 1591.

⁵⁹ Sobre os Capuchinhos no Brasil consultar obra de Fidélis M. de Primério, *Capuchinhos em terras de Santa Cruz*. São Paulo: O. Carm., 1940.

⁶⁰ COLOMBAS, G. M. **La Tradición Beneditina**. Ensayo histórico VI. Los siglos XV y XVI. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1996, pp. 33.

⁶¹ Sobre as diversas congregações beneditinas reformadas, Linage Conde faz um estudo elucidativo em *São Bento e os Beneditinos*, ressaltando as particularidades e os paralelismos de cada família beneditina.

⁶² CONDE, A. L. **São Bento e os Beneditinos**. Madrid/São Paulo: Mandruvá/USP, 1998, pp. 1059.

Vê-se, assim, como as formas de pensar a interação dos regulares com a sociedade sofrem transformações entre os séculos XV e XVI, assim também, a própria Igreja teve que mudar suas ações e reafirmar seus dogmas e tradições. Mas não convêm exagerar as mudanças no sentido reconhecer nelas uma tentativa criar um vínculo maior entre a comunidade e os religiosos, antes a preocupação era fortalecer os princípios do catolicismo. A reforma católica como um todo, buscou purgar o cristianismo de credices populares, para isto somente a afirmação dos dogmas católicos poderia imprimir nas populações o ideal cristão requerido pela Igreja.

Tal abordagem nos faz perceber as preocupações que estavam envoltas a Igreja Católica e as ordens religiosas, instituições que foram transladadas para o Novo Mundo, e neste território vão se exprimir de formas peculiares, promovendo a abertura do claustro para a sociedade colonial, para os indígenas.

Portanto, de acordo com as características do trabalho missionário a Coroa privilegiava as ordens que possibilitava uma abertura a seus membros para exercerem a trabalho pastoral junto à população e aos ameríndios. A postura oficial das Coroas ibéricas desempenhou um papel decisivo na escassa implantação de monges na América no século XVI. Cabe observar que a fundação dos mosteiros deveria levar em conta o encargo dos religiosos em promover a conversão e o ensino dos ameríndios, isto representou inicialmente uma dificuldade para implantação de ordens monásticas masculinas e femininas no Novo Mundo. Contudo, beneficiou aos franciscanos, dominicanos e jesuítas⁶³.

1.1.3 O veto da Coroa para ordens monásticas

Para melhor compreender essa política, basta verificarmos que os religiosos que se disponibilizavam a enfrentar o Atlântico a fim de exercer seu trabalho pastoral na América, partiam de Portugal com autorização régia, sem a qual “não podião vir, e passar a este novo

⁶³ Todas essas ordens possuem um denominador comum, seguem sua própria Regra, ou conjunto de normas elaboradas por seus respectivos fundadores. Entre os monges predominou a Regra de São Bento, contudo cada Ordem elaborou suas próprias normas e Constituições. Daí o fato de não existir institucionalmente uma Ordem Beneditina que englobe todos os mosteiros que seguem a Regra de São Bento, como acontece com a Ordem Dominicana ou a Franciscana, e também a Companhia de Jesus. Os mosteiros beneditinos se reuniram em diversas congregações, cada qual com uma Constituição ou Estatuto, por exemplo, a Congregação de São Mauro, a Congregação de Cister, a Congregação de Valladolid, a Congregação de Trapa. As diferenças entre elas se apresentam na estrutura organizacional, administrativa e litúrgica, no entanto, são denominados beneditinos no estrito sentido da palavra as congregação tradicionalistas que usam o hábito preto, como era a Congregação Beneditina Portuguesa, assim como também é a Congregação Beneditina do Brasil.

Mundo” com a finalidade de propagarem “a fé Catholica e todo este, e aquelle Orbe, naquele tempo, de mais gentilismo, que fieis as Leis do Verdadeiro Deos”⁶⁴.

As ordens religiosas necessitavam da prévia e expressa licença dos reis de Castela para fundar casas no Novo Mundo. “Nenhum clérigo partia de Portugal sem autorização explícita do rei. O rei exigia audiência particular com juramento de fidelidade”⁶⁵. Os missionários tinham que se reunir em Lisboa antes da partida e utilizar exclusivamente comboios portugueses. Em última análise, o envio de missionários à América era uma questão de política imperial.

Isto ocasionava que o número de missionários no Brasil estava em relação, não com a necessidade intrínseca da missão, mas com a necessidade da expansão colonial. O padroado regulava o número de religiosos segundo as necessidades do sistema colonial, ora proibindo a fundação de novos conventos (alvarás 16/10/1609, 22/06/1723)⁶⁶, ora fundando conventos em lugares ermos e desertos como pontos de segurança e avanço para a empresa.

Na América Espanhola essa política não foi diferente. Estabeleceram-se apenas dois mosteiros: dos beneditinos, em Lima, fundado em 1601 e no México, fundado em 1602, ambos dependentes do mosteiro catalão de Montserrat. O Monarca, apesar da aprovação da fundação, privou os mosteiros de receberem noviços e de continuarem a ampliar as casas que contavam com uma dezena de monges. Com isso seguiram sem poder contar com vocações americanas, nem com religiosos enviados do mosteiro sede. Cabia aos mosteiros viverem com um número reduzido de monges, dependentes da Abadia que os enviou. A solução foi recorrer aos irmãos donados⁶⁷ e aos escravos ameríndios que pudessem substituir aos monges não sacerdotes nos ofícios manuais, o que incluía a coleta de esmolas entre fiéis do vice-reino.

Houve antes destas fundações uma tentativa de fundar mosteiro pelo frei capuchinho João Batista Torrão, monge do mosteiro valenciano de Montecristo. Em 1559, no México foi oferecido um terreno para fundação do convento, o Capítulo Geral autorizou a fundação em 1563, assim como o Conselho das Índias, no entanto, Felipe II se opôs a fundação. As razões seriam que os territórios do México necessitavam mais do trabalho missionário que contemplativo dos capuchinhos. Em segundo lugar, a permissão para uma ordem monástica logo deveria se estender a outras. Estas razões foram apresentadas um documento interno da

⁶⁴ Dietário de São Paulo, p.25.

⁶⁵ HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina**: História da Igreja no Brasil.. v1. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 35.

⁶⁶ **Idem**, p. 37.

⁶⁷ Vide anexo “Vocabulário Beneditino”.

ordem⁶⁸. Portanto, cabe a possibilidade, aludida em alguns documentos oficiais, de que o critério era a aversão à multiplicação das ordens religiosas no Novo Mundo.

Uma outra tentativa ocorreu na Nova Espanha em 1574. Um procurador do mosteiro de Cárceres, Diego de Santa Maria, destacado para recolher esmolas no México, sugeriu a Felipe II que sua ermida fosse mudada para um outro local adequado a fim de fundar um mosteiro. Em 13 de março de 1576, Felipe II ordenou ao vice-rei da Nova Espanha que de forma nenhuma permitisse a fundação de mosteiros.

A reduzida presença dos monges na América hispânica é uma questão que foi explicada de vários modos, mas que ainda é uma discussão atual. A penúria dos mosteiros na América espanhola, quais nunca chegaram a competir com os da península, se contrapõem com o exemplo no Brasil, aonde os beneditinos, chegado em 1581, erigiram uma província própria integrada por onze mosteiros e transformada em congregação em 1827.

O jesuíta Constantino Bayle⁶⁹, primeiro a abordar o tema da escassa presença de ordens religiosas masculinas não missionárias na América, em 1946, baseou-se no espírito contemplativo e a quietude espiritual, assim como a sua tendência de possessão de grandes e prósperas abadias, por isso não podiam se adequar com a nascente e conflitiva sociedade americana⁷⁰. Quando esta sociedade se mostrava mais estável, a Coroa não se mostrou favorável à presença desses religiosos no Novo Mundo porque receava que estas ordens quisessem transplantar ao ultramar seus grandes centros abaciais⁷¹.

Antonio Ybot León⁷² atribuiu, em 1954, essa penúria aos monges espanhóis que não se sentiam atraídos pela América, por não ter uma tradição missionária. Já o beneditino Gabriel Guarda fundamenta-se, em 1973, neste mesmo fato o veto oficial da Coroa espanhola, cuja política neste ponto qualifica de “antimonaquismo”⁷³.

Antonio Linage Conde, desconsidera essas explicações de Bayle e Guarda, atribui em 1977 a ausência de ordens monástica à “relativa debilidade do monacato espanhol e sua tradição medieval marcada, por outro lado, pela imobilidade, deixando de ser atrativo o dinamismo da empresa eclesiástica americana”⁷⁴.

O mesmo Linage Conde reforça essa idéia ao afirmar que, no momento das conquistas americanas, as ordens monásticas passavam por um momento de reforma e reconstru-

⁶⁸ BORGES, Pedro. **Religiosos em Hispanoamérica**. Madrid : Editorial Mapfre, 1992, 242-245.

⁶⁹ BAYLE, Constantino. Ordenes Religiosas, no Misioneras, em Índias. **Missionalia Hispanica**, I, 1946, p. 517-558.

⁷⁰ **Idem.**

⁷¹ *Ibd.*

⁷² Ver BORGES, Pedro. **Religiosos em Hispanoamérica**. Madrid : Editorial Mapfre, 1992, p.247-253.

⁷³ **Idem**, p.247-253.

ção do patrimônio, dizimado nas últimas décadas, e careciam também de uma estrutura funcional para encararem uma missão, portanto, as ordens missionárias ganharam esse espaço. Este pensamento insiste em reiterar que os monges espanhóis careciam de ‘espírito aventureiro’ para atravessar o oceano e transplantar uma comunidade no Novo Mundo.

A observação de Bayle de que o sistema de vida das ordens monásticas não compatibilizavam com as circunstâncias ambientais derivadas da anexação armada dos novos territórios e, dos inevitáveis problemas que se plantavam numa sociedade nascente, é válida para explicar o fato de que os monges espanhóis não se sentiram atraídos pela empresa ultramarina, como de fato não se interessaram. No entanto, atribuir a escassa presença desses religiosos exclusivamente ao veto da Coroa é incorrer ao “antimonaquismo”.

A carência de tradição missionária a que alude Ybot Leon é inegável, como também a tradição constitui um fator influente nas ordens monásticas. Apesar disso, tem-se que se advertir que semelhante carência não foi obstáculo para que se associarem à atividade evangelizadora ordens não missionárias como os mercedários, os agostinianos, os capuchinhos, os oratorianos. Esta explicação prescindiu a possibilidade de superar com o tempo essa carência missionária inicial, como fizeram os agostinianos, os quais iniciaram um trabalho evangelizador que não figurava entre sua tradição. Percebe-se, portanto, que a explicação de Ybot Leon somente tem valor, mas ainda não definitivo, para o momento do descobrimento do Novo Mundo ou para a etapa imediatamente posterior ao mesmo.

O veto oficial para fundação de ordens monásticas, sugerido como explicação por Guarda, realmente se deu em 1563, 1576 e 1601⁷⁵. Porém, o certo é que apesar do veto, Felipe III terminou cedendo ante o fato consumado de se haver fundado o mosteiro de Monteserrat em Lima, enquanto no mesmo ano não tolerou a fundação de um mosteiro da mesma denominação no México. O veto estava previu também o critério de que a fundação de novas casas religiosas deveria estar ligada à necessidade de evangelização dos ameríndios.

Não se tratou de uma política propriamente antimonacal, mas simplesmente contrária ao estabelecimento na América de ordens religiosas masculinas e não missionárias. Critério que na prática se constituiu em não se valer no Novo Mundo de outras ordens masculinas, que com seu exemplo e trabalho pastoral beneficiassem aos indígenas.

Em sentido oposto, o mesmo Felipe II, ao qual pertenceu quase todas as proibições, abandonou seu critério proibitivo ao permitir o estabelecimento em 1582 dos carmelitas descalços no México e dos agostinianos no início do século XVII.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ ibd.

1.1.4 Razões internas da ordem beneditina

Isto nos faz pensar que não bastava o incentivo do Padroado para novas fundações e, nem adiantava o veto da Coroa, quando as ordens perseveraram em fundar sua instituição, não como simples iniciativa de algum religioso em particular. Pois, apesar do critério restritivo, na América acabaram se estabelecendo várias ordens religiosas.

Portanto, a questão da fundação ou não de mosteiros no Novo Mundo, deve se confrontar com cada família religiosa afetada. Não simplesmente repetindo que a causa estava na proibição estatal das Ordens monásticas fazerem nas Índias, partindo do princípio que a índole contemplativa era incompatível com o trabalho requerido nessas terras. No entanto, este não era um fator determinante, tornando-se necessário investigar as razões intrínsecas, ou seja, as procedentes das Ordens em questão⁷⁶.

Esta circunstância outorga a explicação de Linage Conde uma probabilidade, a qual atribui a falta de entusiasmo dos monges pela América, o que quer dizer que os monges não demonstraram interesse em transpassar sua instituição ao Novo Mundo. Esta falta de interesse dos monges em instalar-se na América obedeceu segundo o pesquisador, a debilidade e a falta de tradição missionária do monacato espanhol, assim como, a carência de espírito de expansão⁷⁷. Esta explicação se fundamenta, ainda que com reservas já indicadas, sobre questão da carência de tradição evangelizadora.

Linage Conde ao analisar as diferentes ações entre os beneditinos portugueses e espanhóis frente os descobrimentos geográficos, sugere que os monges de Castela se retraíram das fundações no ultra-mar, por um lado, porque a necessidade apostólica já estava coberta por outras Ordens, e por outro, tais fundações só teriam sido possíveis à custa de um certo transtorno da estabilidade peninsular. Já os beneditinos lusitanos participavam do “fenômeno de psicologia colectiva, ao impacto muito maior da vocação do mar no povo lusitano”⁷⁸. O que, segundo o estudioso, explica o sucesso do empreendimento dos monges beneditinos na América Portuguesa.

Neste sentido, penso que para caracterizar o trabalho “pastoral” dos monges no ultramar, temos que olhar através desses religiosos para a sociedade colonial, ou seja, buscar compreender como entendiam seu papel frente a essa população. Portanto, é interessante notar

⁷⁶ ibd.

⁷⁷ CONDE, A. L. **São Bento e os Beneditinos**. Madrid/São Paulo: Mandruvá/USP, 1998, v3, p. 1272.

⁷⁸ **Idem**.

que existe entre os beneditinos lusos uma evocação a “tradição missionária”, no qual os monges:

“... não refutarão de ser participantes do mérito grande que Deus promete aos que converterem e incitarem a ter sua fé e cumprir sua lei lembrando-se como nosso Pe. S. Bento converteu a muitos gentios com sua doutrina e exemplo como consta da sua Regra e do que dele escreve nosso P. S. Gregório monge de nossa Ordem e doctor da Igreja e o mesmo fizeram muitos monges mandados por este santo doctor a Inglaterra e outras partes.”⁷⁹

Percebe-se, assim que é possível compreender pelo olhar desses religiosos uma concepção sobre sua função social. Esse papel é expresso por Baeta Neves, o qual comenta que “o monge pretende a salvação do mundo não por uma inserção sua nele, mas por um reforçamento da mediação que o monge representa entre o mundo secular e o mundo superior”⁸⁰. Tendo em vista esta consideração, para os beneditinos a evangelização promovida pelo monge se dava pelo exemplo, ou seja, “a exibição concreta de virtudes”⁸¹, estimulando os fiéis à prática cristã.

A obra missionária se fazia pelo paradigma monástico, no entanto, na América portuguesa, os beneditinos se depararam com a questão indígena, e também africana. Desta forma, aparentemente há um dúbio discurso entre evangelização e ascetismo monástico. Esta ambigüidade foi dirimida, primeiro pelo valor dado ao exemplo cristão dos monges, e segundo, em função de uma adequação ao ambiente colonial, foi atribuído a um os mais religiosos a incumbência do trato com a população indígena e africana, isto era feito nas fazendas dos religiosos, com será comentado posteriormente.

Na América portuguesa, os beneditinos encontraram uma população carente de bens espirituais, entre outras necessidades, a conversão dos indígenas. Quando da vinda dos beneditinos ao Novo Mundo, não encontramos elementos suficientes e convincentes a fim de sugerir a existência de um projeto específico voltado à evangelização. Encontramos sim no

⁷⁹ 2º.Cap. Geral, em Tibães, aos 13 de Fev. de 1575, **Bezerro 1**, folha 35 v (verso). Pode-se dizer que no que se refere à Inglaterra, o grande impulsionador do processo de conversão ao cristianismo foi São Gregório, numa fase de instabilidade político-religiosa, a região havia sido invadida por povos germânicos, os quais tinham estabelecido núcleos isolados, sobretudo, na zona leste da ilha. A Igreja, com alguns pequenos centros, ia sobrevivendo de forma precária. Ao tornar-se Papa, Gregório, dedicou parte do rendimento do papado a comprar homens da Anglia como escravos, tendo em mente a sua educação na fé cristã e o seu posterior reenvio para a Inglaterra, já na qualidade de embaixadores de Cristo. Assim começou a interferência da Igreja de Roma em terras Saxônicas. Para reforçar essa interferência, Gregório enviou um dos seus monges, Agostinho, para o convento de Célio. Ao chegar a Kent, Agostinho foi recebido pelo rei Ethelbert, cuja esposa, Berta, filha de um rei franco, já era cristã. As conversões foram tão rápidas que Agostinho foi sagrado bispo na Gália, a qual é a mais antiga sede episcopal da Inglaterra.

⁸⁰ BAÊTA NEVES, Luís Felipe. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**; Colonialismo e Repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense, 1978, p. 26.

⁸¹ **Idem**, p.33.

“Bezerra” fragmentos que refletem a idéia de que os beneditinos tinham interesse em participar na evangelização promovida nas Américas, no entanto, faltam informações para que se possa reconhecer nos beneditinos lusitanos um planejamento voltado a propagar fé católica no além-mar junto ao “gentio”.

Podemos notar isto, na seguinte frase: “o negócio [no Brasil] era de *muito serviço de Nosso Senhor* em acrescentamento de nossa Cong. e que portanto parecia bem e todos que os religiosos que se oferecessem para esta tão *santa obra* (...)pois disso resultava *tanto serviço de N. Senhor em bem e aumento da nossa Cong. nas partes do Brasil...*”⁸². Não encontramos uma estratégia de evangelização, como podemos identificar entre os jesuítas, franciscanos, carmelitas ou capuchinhos. No entanto, a Congregação ordenava que:

“Mandamos aos prelados q. são ou forem nas partes do Brasil *trabalhem com toda a diligência q. em todas as casas haja um monge, ou mais se puder ser q. saiba a língua da terra para poder confessar e doutrinar a gente dela pelo muito fruto espiritual q. disso se espera q. haja nas ditas partes por esse ser nosso principal intento de salvar as almas das tais o q. o P. Abe. prov. terá particular cuidado de zelar em sua visitaçã*”⁸³.

Podemos notar nesse fragmento quão enfática é a afirmação que caracteriza a introdução de mosteiros da Congregação Beneditina Portuguesa no Brasil, salvar a alma dos nativos. O como isso se realizou trataremos adiante, cabe por hora ressaltar os beneditinos se dispuseram a evangelizar os nativos, promovendo uma ação que compatibilizasse essa atividade com os mosteiros.

Sendo assim, indaga-se em como inserir os monges beneditinos, ascéticos, neste labor missionário das ordens religiosas que se fizeram presentes na América Portuguesa? Ao analisamos o papel missionário das ordens religiosas na América Portuguesa, evangelizando índios, fundando aldeamentos e reduções, embrenhando-se pelos sertões a fim de converter indígenas à fé católica, percebemos que não é possível entender a relação entre os monges beneditinos e a sociedade colonial tendo por base as outras ordens religiosas que aqui atuaram. Por seu caráter ascético, seu estudo é peculiar e reflete concepções distintas da própria ordem.

1.2 Os ascetas na colônia

⁸² Junta em Travanca, aos 4 Junho 1591, **Bezerra 1**, folha 133 v 134.

⁸³ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596, **Idem**, folha 167.

No Despacho da Câmara do Senado da Bahia, em 1581, que libera a fundação do mosteiro, os beneditinos são inseridos na sociedade colonial por meio de “*Suaz oraçóez, e Sacrifiçioz*”. A Câmara, portanto, define e expressa o que esperava desses religiosos no Novo Mundo: seu labor nos exercícios ascéticos para o bem das almas e da terra brasílica.

Os eclesiásticos, em especial o clero regular contavam, por parte da população, de um grande prestígio, devido ao fato de estarem reclusos, numa vida contemplativa, voltada ao serviço do altar. Eram para essa população, entre os eclesiásticos, os mais capacitados para chegar-se a Deus pelas suas orações, pois viviam num ambiente com horários e regras destinadas a proporcionar um contato mais direto e íntimo com Deus. Pécora ressaltar que “o religioso, submetido inteiramente às regras severas de sua Ordem e da Igreja”, erigia-se “em modelo adequado à identificação das possibilidades concretas de efetivação do vínculo humano-divino”⁸⁴.

A presença dos religiosos do clero regular, e também do secular, promovia uma adesão do homem ao divino aparece no plano da mediação fornecida pela organização eclesiástica, a qual valida os empreendimentos humanos junto à divindade. Quer dizer, a colonização que já tinha um caráter expansionista da fé católica, tem através a intervenção religiosa seu escopo identificado com a Vontade divina e, assim, justificado e corroborado.

O poder da consagração é um atributo do sacerdote e da Igreja, mas “ultrapassa as dependências eclesiásticas (...) e incide sobre vários níveis da existência humana e, mesmo, de formas instituídas de sua organização”⁸⁵. Isto assume um papel de conciliação do divino com a sociedade humana, visto que a vontade divina é representada pela Igreja e, submetendo-se a ela, o homem legitima a sua própria vontade.

Notar a importância desse relacionamento possibilita compreender a fator que ocasionou a consolidação dos beneditinos na América portuguesa. No Dietário do Rio de Janeiro, o redator salienta que:

E nada adiantaria esta fundação *se as suas virtudes e regular observância não excitassem nos corasoens de todo o povo huma grande, e especial devoção a nosa Religião*, ajudando-nos a estabelecer hum Mosteiro que se fundava unicamente com o patrimônio das virtudes de seus primeiros fundadores⁸⁶.

Ou seja, “de nada adiantaria” uma fundação monástica na América portuguesa sem que seus religiosos não se esmerassem como um exemplo de “virtude e regular observân-

⁸⁴ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**. São Paulo: USP; Campinas: UNICAMP, 1994, p. 94.

⁸⁵ **Idem**, p.98.

⁸⁶ Dietário do Rio de Janeiro, folha 6.

cia”, incitando a população a uma devoção responsável pela generosidade dos colonos e, fundamental para a consolidação do mosteiro no Rio de Janeiro, assim também nas outras regiões. Novamente, o religioso aparece como exemplo cristão. Gabriel Soares de Souza salienta também essa concepção em seu *Tratado*, no qual os religiosos são representados como vivendo “santa e honesta vida, dando de si exemplo, e estão benquisto e mui bem recebidos do povo”⁸⁷.

Esse modelo de religioso remete ao trabalho de Max Weber, o qual fez uma tipologia do ascetismo o descreve como “uma ação, desejada por Deus, do devoto que é instrumento de Deus”⁸⁸. O ascetismo evoca a renúncia ao mesmo tempo em que procura dominá-lo através das ações. “Ao dominar o mundo busca domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho numa vocação ‘mundana’ (ascetismo do mundo)”⁸⁹ ou, podemos chamar de ascetismo mundana. Espiritualmente, isso quer dizer que a alma deveria dominar o corpo, em decorrência de uma vida solitária. Renúncia completa de todas as tentações do mundo material, aceitação voluntária de sofrimentos e privações. Para alcançar esse desapego do mundo, deve-se viver em solidão ou juntar-se com pequeno número de outros de espírito e temperamento idênticos. Isto remete ao ascetismo intramundano. Roberto Motta ressalva que esse ascetismo intramundano, segundo Weber, é uma releitura protestante do ascetismo monástico, já que “o protestantismo, em todas ou praticamente todas as suas variedades, rejeita as idéias católicas de um sacerdócio especial dentro da Igreja e de uma vida monástica separada da vida do comum dos fiéis e, portanto, do mundo. Ascetismo, se ainda houver, terá de ser, necessariamente, intramundano”⁹⁰.

Portanto, Weber ao elaborar essa tipologia, destaca um modelo ideal de asceta, mas que tem na prática contornos diferentes, como acontece aos beneditinos no Novo Mundo, no discurso são ascetas, na prática a renúncia ao mundo carrega em si uma necessária aproximação.

O ascetismo praticado entre os séculos XV ao XVII, reflete as mudanças na forma de pensar a interação dos regulares com a sociedade. O intuito das ordens tradicionais, Fran-

⁸⁷ SOARES de SOUZA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil*. São Paulo, s.e., 1971, p. 138.

⁸⁸ WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, p. 373.

⁸⁹ *Idem*, p.374.

⁹⁰ MOTTA, Roberto. Notas para a leitura de "A Ética Protestante e o Espírito Do Capitalismo" . In: <http://www.ufpe.br/eso/revista2/motta.html>

ciscanos, Dominicanos, Beneditinos era a manutenção do espírito monástico, reorganizando sua estrutura para que capacitasse seus membros a sair do claustro para o mundo⁹¹.

Em última análise, o ascetismo também foi reformado, ao chegar na América portuguesa, a ordem beneditina abre-se ao universo colonial, incorporando as familiaridades locais ao seu dia a dia – escravidão, indígenas, açúcar, gado, comércio exterior – firmando raízes em terra estranha que passa a ser uma fonte de riquezas materiais. O ascetismo é incorporado à colônia para “*hir ella m.^{to} [muito] avante*”⁹². Desta forma, a sacralização empreitada da colonização é reiterada.

1.2.1 O porquê das implantações dessas ordenas durante o período filipino.

A fundação dos mosteiros está diretamente relacionada “a grandes doações de terras, as quais eram o germen da formação do patrimônio das ordens, portanto, já no início, comprometidas com os ricos senhores”⁹³. Sendo assim, “este vínculo entre os monges e os membros da classe dominante, sobretudo da aristocracia rural representada pelos ‘senhores de engenho’, atuava como equilíbrio para as decisões que a Coroa Portuguesa viesse a tomar relativas à sua colônia brasileira, pois essas ‘boas relações’ com os monges estavam asseguradas”⁹⁴. Isto indica, como Hespanha sugere, que o Império Português se beneficiou, “para a sua implantação, da cooperação activa de um outro poder – a Igreja”⁹⁵.

Através da Instituição do Padroado, entendido pelo autor, como uma aliança entre “a Coroa e a Cruz”, a Igreja mantinha uma forte presença, ainda que informal e inoficial, acarretando através da atuação dos padres, dos missionários e das ordens religiosas, um domínio sobre o território, integrando o Império sob a égide do catolicismo.

O primeiro aspecto desta relação era a conversão dos indígenas à fé católica, o que compreendia em promover a integração do nativo à economia colonial. Em função desta premissa, o diálogo entre religiosos e colonos foi caracterizado por momentos de cooperação e conflitos, principalmente em se tratando dos religiosos da Companhia de Jesus. Por outro la-

⁹¹ DAVIDSON, N. S. **A Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fonte, 1991, p.36-37.

⁹² Despacho da Câmara – 1581. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade do Salvador** (1536-1732). Salvador: Tipografia Beneditina, 1945, p. 450.

⁹³ COSTA, Ana de Lurdes Ribeiro da. **Salvador, século XVIII: O papel da ordem religiosa dos beneditinos no processo de crescimento urbano**. Tese de Doutorado. Universidade Politécnica de Catalunya. Barcelona: Março/2003, p.126. Disponível em: http://www.tdx.cesca.es/TESIS_UPC/AVAILABLE/TDX-1019104-163925//01Alrc01de07.pdf

⁹⁴ **Idem**, p. 126.

⁹⁵ HESPANHA, Antonio Manuel. **Estruturas político-administrativas do Império Português**. Disponível em: <http://www.hespanha.net/antoniomanuelhespanha/id5.html>> Acesso em 20 de set. 2006. p.35.

do, para a sociedade, o papel dos religiosos era fundamental, não somente no processo de conversão, mas também na assistência aos colonos.

A implantação de novas ordens também está vinculada ao fato sugerido por Alencastro de que o objetivo do governo filipino era “colonizar os próprios colonos”⁹⁶, para isso era necessário dar a esses colonos as mesmas condições, na colônia, que teriam no Reino. A Coroa ao permitir a fundação de conventos e mosteiros de outras ordens religiosas apresenta-se como provedor dos anseios religiosos da população colonial. Pois a presença do clero regular constituía uma expressão da sociedade portuguesa do XVI, da mesma forma que “a representação do poder secular da Câmara e da instituição da prática assistencialista representada pela Santa Casa de Misericórdia. Eram parte integrante da sociedade colonizadora portuguesa e sua posição dentro da estrutura da colonização foi de adesão total aos interesses da classe dominante”⁹⁷.

Alencastro comenta que o “homem colonial” transferiu para o ultramar cultos e práticas religiosas que originaram confrarias e irmandades responsáveis pela assistência mortuária dos seus membros, ou seja, instituições similares ao do Reino⁹⁸. A pesquisadora Ana de Lourdes Ribeiro da Costa nota que a relativa facilidade com que os mosteiros se implantaram no Brasil demonstra que o propósito das ordens religiosas se identificava com os anseios e interesses dos colonizadores portugueses⁹⁹.

Em fim, podemos sugerir que a Coroa autorizou a fundação de conventos e mosteiros por que isso convinha aos seus interesses, seu intuito era congregar os colonos em torno de suas metas políticas e administrativas para a colônia, possibilitando a Coroa a oportunidade de se apresentar como “gendarme da ortodoxia religiosa”¹⁰⁰.

Para o caso dos beneditinos, os documentos demonstram que a fundação partir de uma decisão da Congregação portuguesa, a qual enviou um representante à Bahia a fim de garantir um local para a nova casa, assim como as licenças necessárias. O regime do Padroado pouco teve haver com a implantação da Ordem de São Bento no Novo Mundo, no entanto, mostrou-se presente em todas as instâncias de poder que regulavam a implantação do mosteiro como veremos a seguir.

⁹⁶ ALENCASTRO, Luis Felipe. **O Trato dos Viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁹⁷ COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. **Salvador, século XVIII: O papel da ordem religiosa dos beneditinos no processo de crescimento urbano**. Tese de Doutorado. Universidade Politécnica de Catalunya. Barcelona: Março/2003, p.126. Disponível em: http://www.tdx.cesca.es/TESES_UPC/AVAILABLE/TDX-1019104-163925//01Alrc01de07.pdf

⁹⁸ ALENCASTRO, Luis Felipe. **op. cit.**, 2000, p.103.

⁹⁹ **Idem**, p. 127.

1.3 O primeiro mosteiro beneditino da América

O Padre Geral comentou que “era importonado por suas cartas de muitas pessoas das partes do Brasil que lhes mandasse da nossa Congregação alguns religiosos que pudessem lá entender na conversão da gentilidade e ordenar mosteiros por serem mui devotos do nosso gloriosos P. S. Bento e aceitarem quase todos a irmandade da dita Ordem”¹⁰¹. Os beneditinos chegaram ao Brasil na missão de fundar mosteiro com um intuito claro: “entender na conversão da gentilidade”, isto mediante o auxílio da população que se responsabiliza pelos monges através da participação na “irmandade da dita Ordem”. Esse trecho não deixa dúvidas quanto ao interesse de quem era a presença dos religiosos.

No Capítulo Geral de 1581, frei Pedro de São Bento, que havia sido enviado a Bahia com intuito de sondar as possibilidades da fundação uma casa, trazia consigo as licenças das autoridades competentes e a doação de uma ermida e das áreas onde esta se localizava. Diante destas cartas e das informações trazidas pelo Pe. Fr. Pedro, o Padre Geral Fr. Plácido Vilalobos¹⁰² determina o envio de religiosos.

Entre 1582 e 1583, têm-se os beneditinos estabelecidos na América portuguesa. O Pe. jesuíta Fernão Cardim faz referência a chegada dos beneditinos pela mesma época que veio ao Brasil o visitador da Companhia, o padre Christovão de Gouvêa, o qual segundo Cardim, “toda a viagem se confessou commigo, e algumas vezes na Bahia; mas como chegaram os frades Bentos, logo se confessou com eles”¹⁰³. No entanto, até a fundação do mosteiro na Bahia, os beneditinos tiveram que buscar a aprovação de seu intento junto às autoridades responsáveis da capitania baiana. Assim, antes desta fundação, Fr. Pedro de São Bento, monge de origem brasileira, esteve na Bahia¹⁰⁴.

A data de seu desembarque em terras americanas é desconhecida, mas um documento do 1580, revela o Fr. Pedro obtêm uma doação, de Francisco Affonso Condestaure e sua esposa, aos padres do sítio do São Sebastião, com a condição “q’ havendo nesta Cid.^e de se fazer Caza e ordem do Bemaventurado S. B.^{to} se farão na mesma terra, e Sitio de S. Seb.^{am}

¹⁰⁰ Ibid. p.83.

¹⁰¹ 2º.Cap. Geral, em Tibães, aos 13 de Fev. de 1575, **Bezerro 1**, folha 35 v (verso).

¹⁰² ENDRES, José Lohr. **Catálogo dos bispos, gerais províncias, abades e mais cargos de Ordem de São Bento do Brasil, 1582-1975**. Salvador, 1976, p. 405-406.

¹⁰³ CARDIM, Pe. Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1978, p.173.

¹⁰⁴ ENDRES, José Lohr. **A Ordem de São Bento no Brasil quando Província, 1582-1827**. Salvador: Ed. Beneditina, 1983, p. 34-39.

na parte que melhor lhes parecer, porq' com essa condição lhes fazem esta doação da dita terra"¹⁰⁵. Com a fundação do mosteiro a escritura deste terreno foi lavrada em 1587.

Além da doação da área, que antecede uma fundação, era necessário, em função do Padroado, as licenças para o estabelecimento do mosteiro. Fr. Pedro recorrendo ao Bispo, este concede tal fundação por considerar que “Sera muito Serv.º de Nosso Senhor, e fruto em almaz plantarse em estaz partez a ordem do Glorioso P.ºS. Bento”, e para isto disponibilizaria a “Ermida de S. Sebastião ao recolhimento que Se fizer p.ª os Relig.ºs”, além “doz ornamentoz, e maiz Couzas da dª Ermida e as ezmollaz já aplicada por Inventr.ºa Fr. Pedro”. Contudo, tal doação só teria efeito na efetivação da fundação do mosteiro, em caso contrário Fr. Pedro, como representação de sua Congregação, daria “conta doz ditoz ornamentoz, e da dezpeza das esmollaz q' Se há de fazer em a obra da dita Ermida"¹⁰⁶. Diante do parecer do Bispo, o Governador da Capitania, Lourenço da Veiga, “pellas rezóez que o S.ª Bispo atraz em Seu asinado aponta pello modo que diz q' Se faça"¹⁰⁷.

Assim, concediam o Bispo e o Governador aos beneditinos, na pessoa de Fr. Pedro, a possibilidade de fundar mosteiro, mas isto “se oz mais officiaez da Câmara convierem"¹⁰⁸, a submissão do Bispo e de seus decretos aos órgãos governativos, expõe claramente a malha imposta pelo Padroado a estrutura da Igreja, e mais adiante veremos como isto afeta e ocasiona certas implicações os beneditinos frente às autoridades coloniais. Portanto, além do parecer favorável do Bispo e do Governador, outro órgão representativo da capitania deveria outorgar a faculdade de implementação da comunidade monástica, a Câmara.

No despacho de 1581 referente a tal assunto, os “officiaez” da Câmara negam o pedido de Fr. Pedro, pois este “veyo a esta cidade, digo a estaz partez a pedir esmollaz p.ª o Mostr.º de Portugal como consta da carta que tem delle esta Câmara, e nom mostra poderez p.ª edificaz caza de Seu mayor, este temoz por inconveniente de Se conceder o q' se pede"¹⁰⁹. Portanto, no despacho negativo da Câmara constava que a missão do Pe. Fr. Pedro de São Bento era “pedir esmollaz p.ª o Mostr.º de Portugal” e não fundar mosteiro.

¹⁰⁵ Instrumento de doação ante vivoz entre Condestável Francisco Affonso – 16/06/1580. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade do Salvador**, p.404.

¹⁰⁶ Licença do Bispo – 1581. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade do Salvador**, p.448.

¹⁰⁷ Licença do Governador – 1581. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade do Salvador**, p.449.

¹⁰⁸ Licença do Bispo – 1581. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade do Salvador**, p.448.

¹⁰⁹ Despacho da Câmara – 1581. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade do Salvador**, p.449.

Não obstante, essa primeira negativa da Câmara remete ao que colocamos acima a respeito do veto da Coroa, a iniciativa de fundar um mosteiro deveria partir da própria Ordem, já Fr. Pedro tinha autorização apenas para pedir esmolas ao mosteiro de Lisboa. Destaca-se que essa coleta de donativos por parte dos monges se praticou com caráter de exclusividade voltada a atender necessidades do mosteiro sede, diferentemente do recolhimento de esmolas por franciscanos, mercedários, entre outros mendicantes, pois consistia numa atividade tradicional compatível com seu intento espiritual e tinha por destino a Terra Santa, a redenção de cativos, entre outros. Na visita de Fr. Pedro para recolher esmolas fica implícito uma sondagem na possibilidade de fundar uma casa no Novo Mundo.

Não era interesse nem da Coroa e nem dos colonos que religiosos oportunistas se instalassem na colônia a fim de se beneficiar pessoalmente das doações e esmolas dadas em consideração a uma ordem religiosa, nem muito menos usassem os bens recebidos para explorar comercialmente essas propriedades. No entanto, que o importante para a Câmara era a presença de uma Ordem que estivesse disposta trabalhar na evangelização dos indígenas. Mesmo porque a política da Coroa Portuguesa, até aquele momento, era de autorizar a vinda de religiosos, para as conquistas, de apenas uma ordem, a Sociedade de Jesus. Com a União Ibérica houve uma abertura para outros institutos religiosos, Carmelitas (1580), Franciscanos (1585) e Beneditinos (1581).

Após a recusa do Senado da Câmara, Fr. Pedro aparece, em julho do mesmo ano, com um novo requerimento tendo em mãos uma “procuração, e poderez do Seu geral para edificar Mostr.” e também uma carta na qual expõem “q’ dezeja mostrar por obraz a vontade q’ tem de fazer a esta terra todo favor espiritual, e o maiz q’ for a elle”¹¹⁰. Deste modo, a Câmara decide pela concessão da licença “visto quam importante as almaz he haver Religiozos nesta terra p.^a por meyo de Suaz oraçóez, e Sacrifícioz hir ella m.^{to} avante”¹¹¹. Assim, concedem a ermida de São Sebastião na promessa de fazerem “todos oz favorez possivies”¹¹², assinando o termo, entre outros, o autor do **Tratado Descritivo do Brasil**, Gabriel Soares de Souza.

¹¹⁰ Despacho da Câmara – 1581. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade do Salvador**, p.450.

¹¹¹ **idem**, p.450.

¹¹² **ibid**, p.450.

Desta forma, com as licenças, a doação do sítio e da ermida de São Sebastião, em 1582 desembarcam no porto da Bahia nove monges beneditinos estando na direção o Pe. Fr. Antônio Ventura, o “Fundador da Religião Beneditina nos Estados do Brasil”¹¹³.

Deste modo apresenta Gabriel Soares, no **Tratado descritivo do Brasil**, o primeiro mosteiro fundado na América: “em um alto e campo largo, está situado um mosteiro de São Bento, com seu claustro, e larga oficinas, e seus dormitórios, onde se agasalham vinte religiosos que naquele mosteiro há, os quais tem sua cerca e horta com uma ribeira de água, que lhe nasce dentro, que é a que rodeia toda a cidade”¹¹⁴. O *Tratado* é de 1587, em 1584 o mosteiro da Bahia já havia sido elevado à abadia:

“o mosteiro de São Sebastião de nossa Ordem situado na cidade do Salvador Baía de Todos os Santos se unisse e incorporasse como de feito unimos e incorporamos a esta nossa Cong. de Portugal para que ela dita casa daqui em diante goze de todos nossos privilégios, indultos, graças e faculdades de que esta nossa Cong. goza e usa pelas bulas e indultos apostólicos [...] para que o dito mosteiro como membro desta congregação de Portugal goze de tudo o que gozamos. E visto como o dito mosteiro está já [firmado ou formado] de oficinas e tem convento houve assim mesmo por bem toda a santa Congregação que o Pe.fr. Antônio Ventura que agora está por presidente no dito mosteiro tenha título de Abade dele trienal, e assim seus sucessores que no tal cargo lhe sucederem no dito mosteiro; e assim ele como seus sucessores gozarão e usarão de todos os privilégios graças e poderes que gozam e usam os abades de nossa Congregação e por direito lhe são concedidos”.

Ou seja, num período de apenas dois ou três anos, o mosteiro prosperou rapidamente, e para sua elevação à Abadia, deveria já contar com no mínimo 12 membros e possuir um patrimônio próprio capaz de sustentar as despesas da comunidade, condições básicas para a elevação de um mosteiro a Abadia. Com a elevação dessa casa a abadia, o mosteiro da Bahia deixou de correr o mesmo risco que os mosteiros beneditinos na América hispânica. Foi incorporado a Congregação, e a partir desse momento ganhou a possibilidade de se desenvolver e expandir pelo território da colônia, pois sua sustentação estava garantida pelos apoios dos colonos e o aval da Coroa e da Congregação.

O patrimônio do mosteiro foi angariado, quase que na sua totalidade, através das doações dos colonos, as quais se compunham de terras, casas, animais de criação, escravos, utensílios e esmolas em moeda corrente. A partir desses bens adquiridos, os monges elevaram seus rendimentos beneficiando-se de arrendamentos, aluguéis, compras e vendas, assim como produzindo nas fazendas produtos para comercialização: cana de açúcar, gado, alimentos de

¹¹³ ENDRES, José Lohr. **A Ordem de São Bento no Brasil quando Província, 1582-1827**. Salvador: Ed. Beneditina, 1983, p. 43.

¹¹⁴ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil**. São Paulo, s.e., 1971, p. 138.

subsistência, entre outros de menor valor para venda. Com o progresso desta casa, outras fundações passaram a ser empreendidas pela Congregação para o “bem e aumento da nossa Cong. nas partes do Brasil”¹¹⁵.

1.3.1 Nas partes do Brasil

A partir da primeira fundação, houve um rápido desenvolvimento dos mosteiros beneditinos no Brasil. Em 1586, um segundo mosteiro é constituído, agora em Olinda, tendo por fundador Fr. João Porcalho. Outras cinco casas foram se constituindo entre fins do século XVI, são elas as do Espírito Santo e Ilhéus (1589), do Rio de Janeiro (1590), da Paraíba (1595) e de São Paulo (1598)¹¹⁶.

Todas essas fundações ocorreram sem a devida autorização do Capítulo Geral, o qual reconhecia as casas da Bahia e Olinda. Havia os priorados de Ilhéus e do Espírito Santo, e religiosos no Rio de Janeiro e em São Paulo, mas somente em 1589, Fr. Antonio Ventura recebe a seguinte determinação: “que no Brasil se continue a Cong. conforme ao que se puder fazer contanto que seja em povoação grande.”

Nos documentos analisados até 1593, a Congregação não havia tomado conhecimento de uma casa no Rio de Janeiro, tanto que não menção nenhuma de outras fundações além das casas de Bahia, Pernambuco e o priorado de Ilhéus. E nas eleições não se cita nenhum nome para presidir uma casa no sul. Já em São Paulo, não havia sido estabelecida uma comunidade, havia apenas a doação de um terreno pela Câmara para a construção do mosteiro. No Capítulo Geral de 1593, a Congregação demonstrava estar ciente das novas casas criadas a revelia do Capítulo Geral. A resposta foi dura os beneditinos da América pela decisão importante tomada sem consulta ao Capítulo Geral. “Se determinou q. todos os relig. q. andam no Brasil se reduzam às duas casas q. lá temos, sc. Pernanbuco e Baía e q. nosso padre geral os obrigue logo a isso *com excomunhões e censuras* na primeira viagem q. para lá se fizer este ano”¹¹⁷.

Era necessário da parte da Congregação definir o que se fazer, a solução foi promover uma visitação para colher informações sobre “o sítio que se oferece de S. Paulo (do Brasil)” e sobre o “sítio e comodidade do Rio de Janeiro”. No caso de São Paulo, foi definido

¹¹⁵ Junta em Travanca, aos 4 Junho 1591, **Bezerro 1**, folha 133 v e 134.

¹¹⁶ ENDRES, José Lohr. **A Ordem de São Bento no Brasil quando Província, 1582-1827**. Salvador: Ed. Beneditina, 1983, p. 69-74.

que “não se achando inconvenientes se edificasse o nosso mosteiro no dito sítio, e começassem logo as obras neste verão”¹¹⁸. Já no do Rio de Janeiro, “achando ser [o sítio e a comodidade] conveniente para nele se fazer most. lance mão dele e se continue a casa q. lá temos começada e quando não for tal largue mão dela”¹¹⁹, sem que “ao presente não haja mais q. duas casas acima ditas”¹²⁰. Ou seja, a Congregação buscava manter o controle sobre as casas da América, punia seus religiosos pelas faltas cometidas, no entanto, a distância e a escassez de notícias tornava tal relacionamento difícil e complexo.

A medida tomada pela Congregação reforçava a preponderância do Capítulo Geral, dando aos religiosos da América, primeiro, a obrigação de obediência às decisões da Congregação e, segundo a oportunidade de levar ao Capítulo seus questionamentos e sugestões:

“E porq. nas partes do Brasil podem os prelados e mais religs. da dita prov. *mover algumas dúvidas nas definições q. esta Cong. tem definidas e feitas para as ditas partes* queremos e ordenamos q. os PP. prov. da dita prov. as declarem até os PP. prov. avisarem o P. geral desta Cong. o q. farão na primeira embarcação q. para este reino vier. E queremos q. assim prelados como súbditos da dita prov. guardem sua declaração e mandamos a uns e outros assim o cumpram em virtude de santa obediência¹²¹.”

Devido ao afastamento dos religiosos da América do seu centro de controle, a Congregação – mesmo que por atos sistemáticos tenha buscado construir meios de adesão do ambiente colonial, ou seja, criar possibilidades efetivas de vínculo entre beneditinos afastados pelo Atlântico mediante a prática religiosa e a ordenação eclesiástica – não conseguiu evitar que decisões importantes fossem tomadas pelos religiosos do Brasil, demonstrando o surgimento de diferenças nas concepções, ações e práticas dos beneditinos do Reino e do Novo Mundo.

Essa situação revela a tênue ligação entre os beneditinos separados pelo Atlântico, isto reforça a necessidade de distingui-los, pois a apesar do forte controle que a Congregação tentava manter sobre suas casas e seus membros no Brasil, os monges do Novo Mundo organizavam a prática religiosa e administrativa dos mosteiros balizados na realidade colonial e nos laços culturais, políticos e sociais que começavam a se consolidar.

1.4 A criação da Província Beneditina do Brasil (1596)

¹¹⁷ Cap. Geral da Cong, no most. de S. Bento de Lx., aos 9 de Maio 1593, **Bezzerro 1**, folha 146.

¹¹⁸ **idem**, folha 145 v.

¹¹⁹ **ibid**, folha 146 v.

¹²⁰ **ibid**, folha 146 v.

¹²¹ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600, **Bezzerro 1**, folha 199.

Com o reconhecimento das novas fundações pelo Capítulo Geral e desenvolvimento das casas na América portuguesa, a Congregação decidiu para um melhor governo das mesmas instituir uma Província Beneditina do Brasil. Esta decisão promoveu uma unidade entre os mosteiros na América, ao mesmo tempo em que criou os primeiros embates entre os monges do Novo e do Velho Mundo. No Capítulo Geral de 1596, foi decidido que:

“Porquanto o nosso most. de S. Bento sito na cidade da Baía de Todos os Santos foi o primeiro q. se fundou nas partes do Brasil e a dita cidade é cabeça daquele estado ordenamos que o dito most. seja cabeça de todos os mosts. da província do Brasil, o qual conforme a nossos privilégios da Bula de reformação havemos por incorporados e unidos a esta Cong. de Portugal para q. possam gozar de todos os privilégios liberdades e isenções de q. ela goza, ordenamos que o Abe. Q. for eleito para o mosteiro de S. Bento da Baía de todos [os Santos] seja Abe. Provincial de toda a província do Brasil e q. todos os relig. assim prelados como súbditos lhe obedçam assim no espiritual como no temporal [...] Ordenamos q. o Abe. prov. q. for do Brasil seja sujeito ao Abe. geral desta Cong. de Portugal e cumpra seus preceitos e mandamentos como súbdito inferior sue q. é como o são os mais prelados e relig. desta Cong. de Portugal e prov. do Brasil.”¹²²

A criação da Província instituiu uma autoridade geral dessa região, o Abade Provincial, previu a realização de uma Junta para elaborar um relatório sobre todas as casas durante cada triênio, determinou a constituição de um Conselho para auxiliar o Abade provincial, ditou a necessidade de se fazer duas visitas do Abade Provincial a todas as casas da província durante o triênio, estabeleceu um noviciado, delegou todos os poderes espirituais e temporais ao Abade provincial, porém não deu ao Conselho e ao Abade Provincial o poder de deliberar sobre os assuntos da província, os quais foram ser tratados no Capítulo Geral até 1656, com a mudança desse estatuto.

O primeiro abade provincial da Bahia eleito “aos 26 Agosto 1596 na sessão da tarde votando nosso Rev. Pe. geral e PP. definidores em Abe. de S. Sebastião da Baía e Provincial do Brasil foi eleito canonicam. no primeiro escrutínio o Rev. P. fr. Clemente das Chagas¹²³.

O Fr. Clemente das Chagas era natural de Guimarães, Portugal, se professou na Congregação, partindo para a América em meados dos anos 1590, onde tomou posse da Presidência do Mosteiro do Rio de Janeiro (1595-1596) e perfazia com Fr. Clemente seu terceiro presidente. Em 1596, portanto, Fr. Clemente é eleito abade do Mosteiro de Salvador e Provin-

¹²² Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596, **Bezerro 1**, folha 164 v.

¹²³ **idem**, folha 167v.

cial. Endres, em seu *Catálogo*¹²⁴, sustenta que o religioso, depois de exercer o cargo de Provincial, voltou a Portugal para assumir a Procuradoria Geral da Congregação na Cúria Romana.

Sendo eleito, Fr. Clemente, recebeu com o cargo alguns privilégios cedidos ao Abade Provincial:

O Abe. de S. Bento da Baía de todos os Santos possa usar das insígnias pontificais nas festas e dias q. lhe parecer havendo comodidade para isso, e dar ordens menores aos Relig. da Ordem e assim ele como os mais Abes. da dita prov. usarão dos mais privilégios concedidos aos Abes. como é sagrar cálices, benzer ventimentas e corporais e pedras de ara e mais cousas necessárias para o culto divino e [desinviolar] igrejas, etc.

Todos esses atributos revelam a autoridade do Abade provincial no aspecto espiritual e administrativo da província. Cabia a ele edificar novas fundações sem ter que pedir autorização ao Capítulo, mas apesar informá-lo, podia gerenciar materialmente os mosteiros decidindo o que fazer e como aplicar as ordinárias régias e os recursos enviados pela Congregação. Conseqüentemente, tais funções são mais do que direitos, são deveres. E aliados a estes estava ainda visitar duas vezes no seu triênio as casas da província, administrar como Abade o mosteiro da Bahia, além de suas funções como Provincial. E convocar uma Junta no meio do triênio para avaliar a situação da Província, tanto no aspecto espiritual quanto temporal.

Apesar de consolidar uma estrutura administrava a Província, não dava a ela autonomia legislativa, o que afetou o relacionamento entre Província e Congregação. Um dos maiores problemas enfrentados, talvez raiz de todos os outros citados até aqui, era o discurso missionário apregoado pela Congregação Beneditina de Portugal e a realidade prática dos beneditinos no ultramar. A questão missionária colocou os mosteiros no centro das discussões do período, ou seja, abriu os portões do claustro aos novos tempos, às novas propostas de vida religiosa, na qual o baluarte era a Companhia de Jesus. Diante das necessidades de mudanças e adaptações, o discurso foi modificado para atender a Coroa, a Igreja e os fiéis.

Por fim, os efeitos esse discurso missionário e sua prática afastaram monges de reino e monges do ultramar. Ou seja, o que teria sido, segundo os beneditinos, seu principal intento na fundação dos mosteiros no Novo Mundo: a conversão dos gentios; tornou-se o maior empecilho entre os religiosos da Ordem. A princípio, a Congregação salientava o “muito serviço ao Senhor”, assim como o “bem e aumento” da religião beneditina na América.

¹²⁴ ENDRES, José Lohr. **Catálogo dos bispos, gerais províncias, abades e mais cargos de Ordem de São**

Porém, tal discurso levou a falta de centralização devido o deslocamento dos religiosos e a vivência na colônia, criando laços entre autoridades locais e religiosos, o que levou a um grau de autonomia prejudicial à Congregação.

A criação da Província promoveu a unidades dos monges da América em detrimento de sua união institucional à Congregação. Consta-se, neste momento, a Província com as seguintes casas: as três abadias, Salvador, Olinda e Rio de Janeiro e dois priorados, Ilhéus e Espírito Santo, “e q. havendo-se de fazer casa em Paraíba será priorado do most. de S. João de Pernanbuco enquanto não tiver de cinco religis. para cima”¹²⁵. Somente em 1607 foi o mosteiro da Paraíba elevado à abadia. Depois destas fundações outra foram feitas, Santos (1650), Sorocaba (1660), Jundiá (1668) e Brotas (1670)¹²⁶.

1.4.1 Determinações da Congregação sobre a Junta a ser realizada na Província.

Ordenamos q. o Abe. prov. no meio do triênio acabada a visita q. há de fazer no fim do primeiro ano, convoque os Abes. e procuradores q. virão das casas onde houver de doze monges para cima, eleitos conforme nossas Const. para que na Junta q. fizerem tratem as cousas q. segundo a disposição da terra virem ser necessárias para melhor guarda da Regra de nosso Pe. S. Bento e conservação e aumento da dita prov. e tudo o q. na dita Junta tratarem o mandará o Abe. prov. com os mais apontamentos q. lhes parecer a seu procurador para os traga quando vier a Cap. geral onde se confirmarão os q. parecerem bem à Cong.¹²⁷

A primeira determinação da Congregação era que a Junta fosse realizada no meio do triênio, após a primeira visita feita pelo Abade Provincial. Num segundo momento destaca quem participará desta Junta, os abades dos mosteiros com mais de doze membros, ou seja, apenas abadias e presidências, os priorados ficam isentos da participação, e os respectivos procuradores de cada mosteiro. Os procuradores eram monges escolhidos para assinarem em nome do mosteiro nas mais diversas situações, compra e venda de bens e imóveis, recebimento de doações em cartório, representar judicialmente o mosteiro em caso de disputas jurídicas. Reunidos todos esses membros da Junta os temas tratados seriam de exclusivo interesse da província, era elaborado um relatório onde se descrevia a situação material, espiritual e cotidiana dos mosteiros. Nada era deliberado nesta reunião, todos os apontamentos eram enviados a

Bento do Brasil, 1582-1975. Salvador, 1976.

¹²⁵ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596, **Bezerro 1**, folha 166 v.

¹²⁶ LUNA, Joaquim G. **Os monges beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1941, p. 21.

¹²⁷ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596, **Bezerro 1**, folha 166.

Congregação e lá seriam tomadas às providências necessárias para sanar os problemas descritos na ata da Junta.

O envio dessa ata seria através de um procurador, eleito na Junta, que fosse um monge professado em Portugal ou que já tivesse sido Provincial, “para q. em nome da dita prov. possa procurar por ela e em seu nome assinar e consentir em tudo o q. a Cong. em Cap. geral ordenar para o q. mandarão procuração”¹²⁸. A Junta ainda tinha que fazer uma procuração geral ao Procurador geral da Congregação, para que esse sim representasse efetivamente a Província durante o Capítulo Geral para “negociar todos os negócios q. pelos preladados da dita prov. lhe forem encomendados”¹²⁹.

Uma das atribuições concedida a Junta era punir os maus atos dos monges da Província, “o Abe. prov. na Junta q. fizer depois da primeira visitação queimar todos os [clamos ou clamores] q. dela resultara ficando somente as sentenças causadas dos culpados até serem cumpridas”¹³⁰. A Congregação queria evitar que discussões e reclamações menores dos monges chegassem a Portugal, pois não eram poucos os reclames dos monges, os quais giravam em torno de desavenças internas e pedidos para retornarem ao Reino. E por fim, a Congregação determinou também que na primeira Junta que se realizasse, era necessário eleger três deputados que possam “tomar os noviços”¹³¹, isto de acordo com as Constituições da Congregação e o Breve do Papa, tais determinações veremos mais adiante.

Neste momento, cabe apesar ressaltar que a Junta foi um fator de grande importância para a unidade dos mosteiros beneditinos na América portuguesa, uma vez que promoveu a discussão dos monges sobre sua vivência na colônia e os caminhos a serem tomadas para o desenvolvimento da Província, as atas das Juntas enviadas do Brasil para Portugal não foram encontradas, fatalmente podem ter sido perdidas no incêndio do Mosteiro de Lisboa que guardava essa documentação. Porém, as Atas dos Capítulos Gerais trazem a tonas as discussões presentes na Junta, daí a possibilidade de conhecer os assuntos abordados pelos monges que viviam no Novo Mundo. Fora isso, a Junta dará aos beneditinos da América a possibilidade de discutir as determinações inaplicáveis do Capítulo, chamando a atenção para a realidade diversa vivida por eles na América. Iremos apontar alguns casos em geraram empates frutíferos em termos de anos e papéis em Província e Congregação.

1.4.2 Ou Abade Provincial ou Abade no Mosteiro da Bahia

¹²⁸ **Idem**, folha 166.

¹²⁹ **Ibd**, folha 166.

¹³⁰ **Ibd**.

No Dietário de São Paulo, o qual reproduz a história do mosteiro paulista iniciando com a chegada do frei Mauro Teixeira a vila de São Paulo em 1598, encontramos a forma como estavam dispostos estes cargos a Província do Brasil. Frei Mauro Teixeira era de origem brasileira, da vila de São Vicente, “Monge muyto religioso, e abstinente, louvavel vida, e singulares costumes”¹³², que chegou a cidade com o desígnio de estabelecer uma casa. Assim, dirigiu-se ao Senado da Câmara com uma “copia de sua vinda”¹³³, a qual expunha seu intento “e a vontade, e disposição do seo Prellado, que era o *D. Abbade do Mosteyro da Bahia, que juntamente era Provincial nesse tempo*”¹³⁴.

Na Junta realizada em Portugal, em 1596, uma das definições foi que “o Abe. Q. for eleito para o mosteiro de S. Bento da Baía de todos [os Santos] seja Abe. Provincial de toda a província do Brasil”. Como foi visto anteriormente, uma das funções do Abade Provincial era visitar duas vezes no triênio as casas da Província, juntamente com o Abade do mosteiro de Pernambuco, eleito visitador. Assim, os religiosos que assumissem tais abadias teriam as funções de abade e visitador, no entanto, os dois cargos eram inconciliáveis na América portuguesa, pois devido às distâncias em casas e as dificuldades das viagens pela colônia, o religioso ou cumpria suas funções como abade, ou cumpria seus encargos de visitador provincial.

Levantada essa questão pelos monges do ultramar, no Capítulo geral de 1600, foi determinado que se solicitaria um Breve papal para que “o prov. seja Abe. de toda a prov. e não de casa particular”¹³⁵, haja visto que:

propondo-se os inconvenientes q. havia de os PP. provinciais da província do Brasil serem Abes. provinciais do most. da Baía ou de alguma particular casa *por razão da longa distância que as nossas casas naquelas partes estão umas das outras e não podendo o P. prov. visitá-las duas vezes no triênio sem estar sempre ausente de sua própria casa do que pode nascer muitas desordes* se determinou por toda a Junta q. nosso Revmo. Pe geral houvesse Breve de Sua Santidade para q. sendo abe. prov. de toda a prov. sem o ser de casa particular possa usar das insígnias e benzer e consagrar conforme nossos privilégios como os Abes. das casas particulares usam.¹³⁶

A decisão de dissociar a cargo de provincial ao de abade do Mosteiro de Salvador resolveria um outro problema: enviar visitantes à província do Brasil a fim de esclarecer

¹³¹ ibd.

¹³² Dietário de São Paulo, p. 25.

¹³³ **Idem**, p.25.

¹³⁴ ibd, p.25.

¹³⁵ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600, **Bezerra 1**, folha 196.

¹³⁶ **Idem**, folha 196.

algumas reclamações dos monges e outras pessoas. Se o abade provincial deixasse de ser abade do mosteiro da Bahia, este teria maior liberdade para visitar as outras casas.

O solicitado Breve foi expedido em 1602, e na Junta realizada no mosteiro de Pombeiro, Portugal, no em agosto do mesmo ano se definiu que a Congregação aceitaria “o Breve de S. S. no qual dispõe q. o P. prov. do Brasil para melhor fazer sua visitação e acudir às necessidades das casas daquela prov. não será Abade de alguma casa particular senão q. se chame Abade prov. gozando contudo de todas as pereminências dos Abes. da nossa Ordem”¹³⁷.

Visto que da província chegava “apontamentos e papeis¹³⁸” dos monges “brasileiros”, os quais chamavam a atenção para a impossibilidade de se fazer cumprir no Brasil alguns preceitos deliberados pelas Juntas e Capítulos, isto acarretou que a distinção do cargo de Abade provincial e abade do mosteiro da Bahia não foi sequer aplicada, devido às queixas sobre tal assunto:

Aos 11 dias do sobredito mês [outubro de 1602] foi tratado em definitivo como depois de ser feito o assento na Junta atraz [20 de agosto de 1602] (onde se assentou q. para melhor governo da Prov. do Brasil o Prov. não o fosse Abe. de casa particular conforme ao Breve q. se houve de S. S.) *se acharam e se descobriram muitos inconvenientes nem os Abes. q. se elegiam queriam aceitar as Abadias por recearem muitas inquietudes q. haviam de haver tendo sempre encargos de Prov. [e seu] companheiro e por outro muitos respeitos foi determinado por nosso Revmo. e mais PP. da Junta q. visto como o sobredito Breve era privilégio dado em nosso favor podíamos não usar dele como de feito por ora o não aceitava esta Cong. e determinaram e definiram q. o Prov. fosse Abe. da Baía.*¹³⁹

Essas decisões tomadas na Congregação em Portugal, por vezes constituíam maiores problemas e encargos para os monges do Brasil, assim como, provocava certa inquietude entre os religiosos que se dispuseram a partir para o Novo Mundo a fim de assumir uma casa. Problemas como estes serão recorrentes devido à distância e a falta de informações sobre a realidade no Brasil-colônia.

Em 1612, no entanto, este privilégio concedido pelo Breve papal foi posto em prática como podemos observar pelas palavras do redator do Dietário do Mosteiro do Rio de Janeiro referentes ao Pe. Fr. Roberto de Jesus, quando eleito Abade Provincial: “elegendo-o no anno de 1613 Provincial e foi o primeiro eleito sem ser Abbade de caza alguma por breve

¹³⁷ Idem, folha 196 – 196v.

¹³⁸ Junta q. o nosso Revmo. P. geral (fr. Anselmo da Conceição) fez no most. de Refoios para as eleições e negócios do Brasil aos 15 do mês de julho de 1609, *idem*, folha 263.

¹³⁹ Junta em Tibães aos 7 de Out. 1602, *ibid.*, folha 222 v.

Apostólico alcançado pela Congregação no ano de 1612”¹⁴⁰. Em uma escritura de 1614, registrada no Livro do Tombo do Mosteiro da Bahia, encontramos a assinatura de Frei Roberto de Jesus, Dom Abade Provincial, e Frei Diogo da Silva, Dom Abade do Mosteiro da Bahia, evidenciando que o Breve foi implementado. Sabemos, como demonstrado anteriormente que o Breve Apostólico foi promulgado em 1602 e não em 1612 como sugere o redator Pe. Fr. Paulo da Conceição.

1.5 Algumas disposições reformuladas para os mosteiros do ultramar

Assim, em 1596, com a ereção da Província, temos o seguinte: “No mesmo dia (22 de Agosto) como do Cap. Geral foi cometido ao nosso P. geral e aos PP. definidores as definições do Brasil porquanto não se podiam guardar lá parte do rigor de nossas Constituições”¹⁴¹. A Junta realizada no Mosteiro de Pombeiro, da qual se faz parte o trecho supracitado, é uma das mais importantes, pois trata exclusivamente da situação dos mosteiros do Brasil, onde se propõem mudanças e se definem alguns desígnios específicos para as casas do Novo Mundo. Contudo, esses preceitos votados nesta Junta, aparecem com recorrência em diversas Atas, sendo discutidos e revisados para melhor se adequarem às necessidades da Província.

Se por um lado, a Congregação buscavam solucionar as deficiências dos mosteiros na América, por outro, requeria de seus membros da América Portuguesa um modelo adequado da prática e da organização religiosa, mediante a obediência às regras claustrais e dos preceitos gerais da instituição. Desta forma, procurava manter o controle das casas, ressaltando constantemente que os beneditinos da América portuguesa faziam parte de uma Congregação, e por isso deveria ser irrestrita a obediência ao Capítulo Geral. Mas também, tentava conciliar as divergências sobre algumas definições instituídas pelo Capítulo para os mosteiros do Brasil.

Este ponto de vista da Congregação tinha por princípio ”se evitarem algumas abusões mui estranhadas na nossa sagrada religião”¹⁴², pois “era província separada e estava longe donde devagar vinha à notícia das cousas e se não podiam remediar quando fossem (o q. Deus não permita)”¹⁴³, notamos que as medidas citadas neste capítulo, e por recorrência neste trabalho, fazem parte de uma política de controle e de adaptação da instituição para o ultra-

¹⁴⁰ Dietário do Rio de Janeiro, folha 11.

¹⁴¹ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596, **Bezerro 1**, folha 164 v.

¹⁴² Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600, **Bezerro 1**, folha 196 v.

mar. Durante este trabalho percebemos que atividades e práticas recorrente entre colonos e beneditinos, e entre os próprios monges, tidas por estes como naturais e legítimas, são vista com estranheza pelos beneditinos lusos. São para evitar certas “abusões” que a preocupação da Congregação, neste momento, é implantar medidas reguladoras com o intuito de organizar a estrutura administrativa da Província, assim como a prática religiosa.

1.5.1 O impacto da chegada ao Novo Mundo e as dificuldades encontradas.

Para avaliar de que forma os beneditinos reagiram ao Novo Mundo, como o viram e como procuram interferir neste “viver em colônia”, cabe enfocar, primeiramente, o olhar que os beneditinos lançavam sobre a terra e o clima dos trópicos. Um livro de embasamento para este estudo é **Visão do Paraíso** de Sérgio Buarque de Holanda¹⁴⁴, no qual encontramos as tendências literárias na era dos descobrimentos de identificar o paraíso terreal no Novo Mundo. Ao analisar os textos referentes ao Brasil, Holanda salienta as abordagens mais tímidas, em comparação com as referentes à América hispânica, de esboçar na América Portuguesa um panorama edênico, tanto em relação à natureza como à sua população autóctone. Já a historiadora Laura de Melo e Souza avança no tema ao fazer uma genealogia das concepções européias sobre a América Portuguesa. Para a pesquisadora, “natureza edênica, humanidade demonizada e colônia vista como purgatório foram as formulações mentais com que os homens do Velho Mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência. Nelas, fundiram-se mitos, tradições européias seculares e o universo cultural dos ameríndios e africanos”¹⁴⁵.

As modificações na maneira de representar a colônia durante o século XVI, são reveladoras no sentido de que com a consolidação das povoações no litoral, a natureza ora era débil, ora era fértil, contudo, essa fertilidade variava em função do que se esperava produzir, se cana-de-açúcar para exportação o solo era propício, se para plantações de subsistência o solo era impróprio. Os interesses coloniais, ou como sustenta Sérgio Buarque de Holanda, o pragmatismo português, traçou o caminho das interpretações edênicas.

A terra da colônia, que a princípio da colonização ganhava ares de Paraíso terreal nas palavras de alguns cronistas, foi com o passar dos anos perdendo a aura e sendo conside-

¹⁴³ Congregação q. se fez no mosteiro de Santa Maria de Pombeiro, **idem**, folha 246.

¹⁴⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

¹⁴⁵ SOUZA, Laura de Melo e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 84.

rada “muito pobre e miserável”. Nas primeiras décadas da colonização, a terra era tão fértil em que “se plantando tudo dá”, nas palavras de Caminha, e também, nas palavras de Nóbrega em 1549, a terra é “muito sã e de bons ares (...) muito fresca, de inverno temperado, e o calor do verão não se sente muito”. Em relação à natureza, Nóbrega ressalta ainda que “resplandece a grandeza, formosura e saber do Criador em tantas, tão diversas e formosas criaturas”. Nos dois cronistas as áreas tropicais retratam as descrições correntes, no medievo, dos jardins deleitosos do Paraíso Terrestre.

Em poucos anos, no entanto, de uma visão paradisíaca passa-se para um retrato a partir da experiência vivida na colônia como demonstra o caso dos beneditinos. Já em fins do século XVI, os religiosos de São Bento que acabaram de fundar casas na América Portuguesa, não encontraram nos “ares” do Novo Mundo, motivo para idealizá-la. Os monges, no primeiro contato com a América, não formularam uma imagem edênica da colônia, ou contrário, destacaram em seus documentos a pobreza da terra e de seus habitantes, o clima quente dos trópicos, os alimentos débeis e a terra pouco fértil. Nem ao mesmo há, nas Atas, uma única citação que revele o olhar desses religiosos para os autóctones, demonstrando quão frágil são os indícios de um projeto missionário.

Essas concepções chegaram ao conhecimento do Padre Geral da Congregação Beneditina, em Portugal, através de cartas e relatórios enviados ao mosteiro sede. A menção dessas formulações nos é apresentada nas Atas dos Capítulos. Em função dessa descrição levada a conhecimento da Congregação, e ressaltando, por fim, como isto era obstáculo para vida monástica dos primeiros monges, algumas decisões foram tomadas com o intuito de minimizar a ingerência desses atributos naturais dos trópicos.

Para os beneditinos os mantimentos eram “de menos substância” comparando aos da Europa e a “terra fraqua e desleixada”¹⁴⁶. Em Capítulo Geral, a Congregação decide mudar o estatuto para acomodar melhor as exigências da alimentação de seus religiosos da América. Os jejuns foram reduzidos, ordenou-se, portanto, que na Província do Brasil, da “Páscoa até ao Espírito Santo”, os monges jejuassem às sextas-feiras, “do Espírito Santo até os Idos de Set.[embro]” as quartas e sextas feiras, e de Setembro “até à Páscoa tirando o Advento e Quaresma”, as segunda, quartas e sextas feiras. Podendo, ainda, os Abades de dispensarem seus monges da obrigação do jejum em dias santos e dos “jejuns da Regra nas segundas feiras tão somente” e, nos outros dias “ceando conventualmente”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596 (folha 164v), **Bezerro 1**, folha 166v.

¹⁴⁷ **idem**, folha 166v.

Outro obstáculo enfrentado pelos monges foi adaptar-se ao clima dos trópicos. Nas atas algumas definições são tomadas em função de “serem as terras do Brasil de diferente clima do de Port.”¹⁴⁸. Quanto ao hábito e indumentária, a Congregação foi levada a dar seu parecer, “visto como nas partes do Brasil os panos são todos de algodão e a terra não sofre trazerem-se as estamentas (parte da indumentária que compunha o hábito dos monges) a de Castela, nem lá se pode haver”, assim foi ordenado que “os religs. tragam as túnicas brancas debaixo das pretas de algodão grosso e q. os gibões e calções e mantas da cama sejam do mesmo” e ainda que “em lugar de estamentas trarão camisas de algodão honesto q. não seja muito delgado e no tempo do verão poderão os religs. trazer túnicas pretas de algodão grosso. O calçado será conforme a regra e como qua usamos”¹⁴⁹. Da mesma forma como a Congregação interveio em relação à alimentação, no caso da indumentária não foi diferente, privilegiou um tecido de fácil acesso na América portuguesa, o algodão.

Nota-se como é significativo ressaltar essas decisões da Congregação, aparentemente pueris, mas que na realidade da colônia revela-se um fator de grande importância, isto já é testemunhado pelo fato dessas decisões serem levadas à discussão no Capítulo geral, em Portugal. O clima quente dos trópicos e a terra “fraqua e desleixada”, enfatizados nos documentos, nada remete às “referências à boa temperança do ar (...) e terra muito salutifera”¹⁵⁰, ao contrário, o primeiro contato com o Novo Mundo não inspirou nos beneditinos, do século XVI, a “sedução que exerciam (...) os velhos motivos edênicos”¹⁵¹.

Sérgio Buarque de Holanda sugere que os portugueses, ao menos no século XVI, e no Brasil, apresentaram uma tendência geral o reduzir os motivos edênicos a dimensões verossímeis. No entanto, as percepções dos monges beneditinos foram além do que Holanda denominou de “atenuação plausível”¹⁵² da realidade. Os religiosos de São Bento não apresentaram, pelo menos, nos documentos consultados, imagens aproximadas de um Brasil edênico, ao contrário a detração da terra e do clima aparecem com frequência nos primeiros anos de implantação da Ordem na América portuguesa.

Entretanto, os religiosos, que passaram pelos primeiros obstáculos, viram com os anos as possibilidades que os Trópicos podiam oferecer a ordem beneditina no Brasil. Não apenas financeira, mas certa autonomia política e administrativa. Isto se relaciona ao pragmatismo português focado na obra de Sérgio Buarque de Holanda, além da própria ambivalên-

¹⁴⁸ *ibid.*, 166v

¹⁴⁹ *ibid.*, folha 167.

¹⁵⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 1969, p. 237-243.

¹⁵¹ *idem.*, p. 238

¹⁵² *ibid.*, p. 238.

cia presente nos discursos de época em relação à natureza dos trópicos. Antes de qualquer outra consideração, estava em jogo a permanência dos beneditinos na América portuguesa, esses empecilhos tinham que ser amenizados para o bem da Província, pois faltavam vocações e com o tempo para muitos religiosos do Reino, como salientaremos a seguir, o Brasil passou a ser uma região onde se purgava os erros e faltas que feriam a Congregação.

1.6 Voto ultramarino

Essas primeiras impressões afetaram a própria continuidade dos mosteiros visto que, poucos eram os religiosos que se apresentavam voluntariamente para atravessar o Atlântico. Quando o faziam, logo pediam para retornar.

Diante desta situação, a Congregação Portuguesa definiu o “voto ultramarino”, tal voto compelia o novo professo a, se assim lhe for solicitado, partir para o Brasil.

Em 10 de novembro de 1613, este voto é expresso em forma da profissão, juntamente com os outros votos próprios da Ordem. Nas Constituições de 1629 supõem-se a sua obrigatoriedade, expressa pelas palavras: “*marisque transitum. Ego frater ... promitto stabilitatem mean et conversionem morum meorum et obedientiam secudum Regulam sancti Benedicti et etiam transeundi mare*”¹⁵³. Segundo Linage Conde, até os beneditinos de outras congregações que passavam para a Portuguesa deviam renovar a sua profissão anterior segundo aquela fórmula¹⁵⁴. Esse compromisso assumido pelos beneditinos evoca não tanto a importância para esses religiosos de seus estabelecimentos no Brasil, mas uma preocupação, enfatizada em vários momentos das Atas, referente ao número de religiosos da Congregação dispostos em atravessar o Atlântico para promover o “bem e aumento daquela província”¹⁵⁵.

Colocamos a palavra “dispostos” para enfatizar a política da Congregação em estimular os monges para tal empreitada. Em 1575, quando apenas se fazia menção em enviar monges ao Novo Mundo, já se sublinhava que “não os forçando a isso senão querendo eles por sua vontade ir”¹⁵⁶. Em 1581, definido que a Congregação trasladaria religiosos para a América, de novo, salienta-se que “achando-se uma pessoa de qualidade vida costumes e letras se mandasse (querendo ir) com alguns religiosos de bom exemplo. E não se achando logo

¹⁵³ CONDE, A. L. *São Bento e os Beneditinos*. Madrid/São Paulo: Mandruvá/USP, 1998, p.1066.

¹⁵⁴ *idem*, p. 1061.

¹⁵⁵ Junta em Travanca, aos 4 Junho 1591, *Bezerro 1*, folha 133 v e 134.

¹⁵⁶ 2º.Cap. Geral, em Tibães, aos 13 de Fev. de 1575. *idem*, folha 35 v.

desta maneira o remetiam ao nosso Rdo. P. geral para que ele achando pessoas que tivessem as partes sobreditas as mandasse querendo elas ir”¹⁵⁷. Em 1589, encontramos “se determinou que (...) se animem os religiosos para que queiram ir lá e se lhes ponha tempo que passados dois triênios se possam tornar para o Reino”¹⁵⁸. A possibilidade dos monges retornarem ao Reino após dois triênios foi uma política adotada com o intuito de estimular os religiosos a partirem em “missão” a América Portuguesa.

Enfocar o bem da religião cristã era o argumento mais utilizado, e com certeza, entre religiosos, o mais forte:

“... propôs N. Mui Rev. Pe. Geral se seria bom que a todos e quaisquer religiosos da nossa Cong. ainda que fossem preladados ou tivessem outros quaisquer officios nela se (...) ofeceressem para ajudar esta nossa Cong. nas partes do Brasil se os aceitaria para os mandar lá tendo as partes necessárias para a tal empresa, e foi dito por todos que *o negócio era de muito serviço de Nosso Senhor em acrescentamento de nossa Cong. e que portanto parecia bem e todos que os religiosos que se ofeceressem para esta tão santa obra* ainda que tivessem carregos na Cong. ou fossem preladados (...) nosso Pe. Geral (...) os pudesse mandar pois disso *resultava tanto serviço de N. Senhor em bem e aumento da nossa Cong. nas partes do Brasil, onde tem já lançados tão bons fundamentos, como é sabido.*¹⁵⁹”

Desta forma, “visto como a jornada (entre Lx. e o Brasil) era comprida e dificultosa não se poderem mandar tantos religs.”¹⁶⁰. Ou seja, além da falta de religiosos dispostos a se deslocarem ao Novo Mundo, a distância mostrava-se como um empecilho a mais. Fez-se necessário, assim, a ereção do voto ultramarino para tentar resolver o problema da escassez de religiosos nos mosteiros do Brasil. Tal situação realça a presença forte da Congregação sobre seus membros, enfatizando o caráter comunitário da vida monástica, e trazendo à tona a preocupação de firmar seu poder e a unidade congregacional. Essa dificuldade encontrada em manter os monges no Brasil acarretará, em 1650, um movimento favorável à separação da província.

Outra medida, para tentar solucionar a escassez de religiosos, foi tomada em relação aos abades. Com as reformas dos mosteiros beneditinos promovidas por Luís Barbo, um abade não poderia ser reeleito para dirigir a mesma casa, no caso de ser novamente eleito abade seria de um outro mosteiro. Para o Brasil: “se determinou mais q. visto como as partes do Brasil estão tão remotas deste reino e dificultosamente se oferecem religs. (...) q. se haja Breve de S. Santidade para serem reeleitos os q. actualmente acabam o triênio para provinciais e

¹⁵⁷ 4º. Cap. Geral, em S. Bento de Lx., aos 29 de Set. 1581, **op. cit.** folha 60.

¹⁵⁸ Cap. Privado em S. Bento de Lx., aos 25 Nov. 1589, **op. cit.** folha 119 v.

¹⁵⁹ Junta em Travanca, aos 4 Junho 1591, **op. cit.**, folha 133 v e 134.

Abes. das mesmas casas donde acabam achando-se q. fazem bem e procedem com o zelo e exemplo q. convem”¹⁶¹. E em 1596 se determinou que respeitado para os mosteiros do Brasil; no mesmo ano se decidiu os dezesseis anos de hábito, necessários para se assumir o cargo de abade. Essas mudanças primavam uma questão fundamental a falta de religiosos que se ofereciam para trabalharem no Brasil, por isso na eleição dos abades a Congregação podia contar agora com a possibilidade de eleger jovens monges, que já estavam no Brasil, para governarem as abadias.

A Junta realizada em Tibães, outubro de 1602, é emblemática no sentido de demonstrar as dificuldades em manter os monges no Brasil, o primeiro que aparece é P. Fr. Martinho Golias que “não tinha aceitado a eleição q. nele se fizera de Abe. da Baía antes a renunciara com toda a eficácia”¹⁶², desta forma, coube ao Padre Geral e aos demais capitulares “aceitarem sua escusa e o haviam por asolto de tal cargo”¹⁶³. Um segundo religioso foi P. Fr. Luís Moreira, eleito em agosto de 1602 como companheiro para o Padre Provincial, em outubro do mesmo ano “e pedia certas condições q. repugnavam a nossas Consts. sem as quais não queria aceitar o tal cargo o haviam por absolto de tal ofício”¹⁶⁴.

Eleito Padre Provincial, também em agosto de 1602, o P. Fr. Luís de Jesus, renunciava seu cargo em função da seguinte determinação da Junta de agosto: “Mais se determinou q. visto como em um triênio se não podia perfeitamente tomar conhecimento daquela prov. do Brasil nosso Revmo. P. geral com toda a delegêcia procure haver Breve de S. S. para que o P. prov. q. de presente é eleito possa ser reeleito por outro triênio”¹⁶⁵. O P. Fr. Luís de Jesus “não aceitava nessa forma a eleição senão com declaração q. se pedisse a S. Santidade q. prorogasse o tempo de três anos em outros três. E por nosso Revmo. e mais PP. foi determinado q. não haviam de alterar o assento q. estava feito e o dito P. Fr. Luís renunciou em scriptis e nosso Revmo. lhe aceitou sua renúnciação”¹⁶⁶.

Problemas na eleição, na tarefa de enviar religiosos e na manutenção dos mesmos em seus cargos no Brasil, é evidenciado pelo caso do Abade do Mosteiro do Rio de Janeiro, P. Fr. Roberto, enviado ao Brasil para assumir a Abadia do Rio de Janeiro em 1600, cumpriu seu triênio até, por volta de 1604, quando assume p. Fr. Jorge da Santa Maria. Reelegido novamente para Abade do mosteiro do Rio Janeiro pelo ano de 1608, encontra-se o mesmo no ano se-

¹⁶⁰ Junta q. o nosso Revmo. P. geral (fr. Anselmo da Conceição) fez no most. de Refoios para as eleições e negócios do Brasil aos 15 do mês de julho de 1609, **Bezerro 1**, folha 263 v.

¹⁶¹ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600, **op. cit.**, folha 196 v.

¹⁶² Junta em Tibães aos 7 de Out. 1602, **op. cit.**, folha 222.

¹⁶³ **idem**, folha 222.

¹⁶⁴ **ibid**, folha 222 v.

¹⁶⁵ Junta em Pombeiro aos 20 de Agosto de 1602, **op. cit.**, folha 220 v.

guinte participando, em 15 de julho, da Junta realizada no mosteiro de Refoios, encontramos referencia deste fato no Dietário do Rio de Janeiro: “No primeiro ano deste segundo triênio foi ao Reino atratar como o R.^{mo} Pe. Geral sobre os negócios do Mosteiro, deixando ao seo Prior o Pe. Fr. Anselmo da Trindade, filho profeso na Bahia por Prezidente dele, voltou dentro de hum ano, e continuando o seo governo pelo espaso de sinco”¹⁶⁷. Nesta Junta:

Na mesma sessão foi chamado o P. fr. Roberto Abade q. fora eleito do most. do Rio de Jan. e o nosso Revmo. lhe pediu a causa e razão q. tivera para se vir ao reino e deixar sua Abadia e por ele foi dito q. ele não viera a esta Cong. com tenção de a deixar senão procurar assim por aquela casa como das mais da dita prov. e q. ele era contente de tornar lá com condição q. o nosso Revmo. lhe desse patente para se poder vir acabado o seu triênio e por o nosso Revmo. e mais PP. caps. foi determinado q. aceitavam suas razões e desculpas, contanto q. tornasse a continuar com a sua Abadia e q. o nosso Revmo. lhe desse patente para se vir acabado seu tempo.¹⁶⁸

Percebe-se a intenção clara de P. Fr. Roberto de voltar ao Reino e fazer cumprir uma das determinações das Juntas referentes ao religiosos que partiam para o Brasil “que passados dois triênios se possam tornar para o Reino”¹⁶⁹. Foi para garantir seu direito que P. Fr. Roberto dirigiu-se a Portugal, contudo, existem implicados, aparentemente, outros motivos. O religioso foi convocado pelos padres capitulares ao dar conta “ao q. tocava ao dinheiro o P. visitador-mor da prov. do Brasil ... para darem satisfação na dita província”¹⁷⁰, encargo dado a ele provavelmente pelo Abade Provincial. O Fr. Roberto de Jesus é eleito, em 1613, Abade Provincial, e só depois deste governo retorna ao Reino. Em 1620, é Abade do Mosteiro de Salvador Ganfei, Portugal.

Nesta mesma sessão, o Abade Provincial Roberto, também é convocado para dar o seu parecer no caso do Padre Paulo Peixoto. A crônica de Olinda revela que, pelos anos de 1604, o governador da Paraíba, André de Albuquerque, tomou-se de várias léguas de terras numa localidade chamada Tapocorá, onde os monges tinham seus currais, também nestas terras residiam vários moradores, os quais foram expulsos. Estas mesmas terras teriam sido compradas pelos religiosos do próprio André de Albuquerque, o qual posteriormente as vendeu a outros compradores. O Abade do mosteiro de Olinda, no período era Paulo Peixoto, o

¹⁶⁶ Junta em Tibães aos 7 de Out. 1602, **op. cit.**, folha 222v.

¹⁶⁷ **Dietário do Mosteiro de Nossa Senhora de Monteserrate do Rio de Janeiro da Ordem de São Bento (1590-1798)**, p. 10.

¹⁶⁸ Junta q. o nosso Revmo. P. geral (fr. Anselmo da Conceição) fez no most. de Refoios para as eleições e negócios do Brasil aos 15 do mês de julho de 1609, **Bezerro 1**, folha 263.

¹⁶⁹ Cap. Privado em S. Bento de Lx., aos 25 Nov. 1589, **op. cit.**, folha 119 v.

¹⁷⁰ Junta q. o nosso Revmo. P. geral (fr. Anselmo da Conceição) fez no most. de Refoios para as eleições e negócios do Brasil aos 15 do mês de julho de 1609, **Bezerro 1**, folha 263 v.

qual desfez a compra com o governador, mas não satisfeito procurou Dona Izabel de Albuquerque, a qual vendeu meia légua da mesma terra em Tapocorá ao preço de 400.000 reis.

Essas terras, segundo o Governador, serviriam de proteção contra índios hostis e invasões estrangeiras, por isso os beneditinos deveriam entregá-las ao governo. Esses motivos são expostos numa carta enviada por André de Albuquerque à Congregação. O Abade Paulo Peixoto é convocado, pela Congregação, a ir até Portugal responder as acusações que lhe fazia o governador da dita Capitania. Nestas questões vemos a forte mão da administração colonial sobre os monges, os governadores assumiam para si as atribuições reais do Padroado, dirigindo os caminhos das ordens religiosas nas capitanias, veremos outros exemplo dessa intervenção.

Em 1608, portanto, fr. Paulo Peixoto, que participava da Junta realizada em Refoios, Portugal, é convidado a expor sua posição sobre suas “culpas”. Sendo ouvida as palavras do acusado “e o clamor q.[que] o dito P.[Padre Paulo Peixoto] fora já castigado pelas ditas culpas pelo P. prov.[Padre Provincial] em sua visitação pelo q. nosso Revmo. e PP. definidores foram aceitos seus descargos e havido por absolto”¹⁷¹. O Padroado impunha sobre os religiosos a vontade do poder secular, a resistência a esse poder só poderia ser garantida por laços mais profundos com outros órgãos administrativos e pessoas influentes ou por um abastado patrimônio.

Estes casos explicitam a dificuldade da Congregação na manutenção das casas da América, primeiro pelas próprias diversidades impostas pelo ambiente colonial, segundo pela distância impossibilitando uma administração eficiente e, terceiro pela ausência de um projeto definitivo voltado para os mosteiros do Brasil que estimulassem os monges a participarem da consolidação dessas casas na América.

Além dos problemas decorrentes da falta de religiosos, a Congregação passa a ver os reflexos de decisões tomadas à revelia dos religiosos trasladados para a América, os quais passaram a criar uma certa identidade, em função do mesmo ambiente, mesmas necessidades e de uma autonomia frente ao Capítulo. Por outro lado, os mosteiros da América Portuguesa sofriam com decisões ineficazes. Todos esses empates terão conseqüências em meados do século XVII, um movimento entre os religiosos da Província do Brasil, buscava a separação com a Congregação de Portugal, tal movimento trataremos mais adiante.

1.7 Noviciado: a possibilidade da formação de um clero mestiço.

¹⁷¹ Junta q. o nosso Revmo. P. geral (fr. Anselmo da Conceição) fez no most. de Refoios para as eleições e negócios do Brasil aos 15 do mês de julho de 1609, **op. cit.**, folha 264.

No primeiro Capítulo Geral da Congregação Beneditina Portuguesa, em 1570, a formação do noviciado era uma preocupação fundamental para dar fôlego à instituição em fases de reforma, deste modo, os noviços deveriam ser “examinados por nosso muy Reverendo Padre Geral o qual primeiramente o avisava se he de parentes sem suspeita de sangue não limpo”¹⁷². Com as casas da América, o exame do candidato não avaliava apenas sua genealogia primando sua descendência judaica, mas seu sangue mestiço.

Antes da criação da Província (1596), na Junta de Tibães de 1592,

“Foi proposto por N. M. R. Pe. geral que era necessário haver no Brasil religiosos deputados para tomarem os noviços conforme ao Motu do Papa Sixto V e praticado o negócio na Junta se assentou que visto como nosso Cap. geral e Difinitório peal dita comissão nomeavam para examinadores dos noviços no mosteiro de S. Sebastião da Baía aos Revdos. Pes fr. Tomaz adabe do dito mosteiro e a fr. Antonio Ventura e fr. Mâncio da Cruz, e que falecendo algum deles os dous possam eleger outro. E nas partes de Pernambuco aos Rdos. Pes. fr. Bento de Rio Douro, f. Bento de Lx., e fr. Mâncio dos Mártires.”¹⁷³

A admissão ao noviciado através das casas do Brasil foi regulamentada com a criação da província, assim,

“na Junta q. se fizer no meio do triênio o Pe. Abe. prov. com três deputados q. para isso se elegerão na mesma Junta possa tomar os noviços q. tiverem as partes q. nossas Const. dispoem guardando em tudo o Breve de S. Santidade assim para os monges coristas como para com os donados e sendo caso q. no discurso do triênio alguma pessoa de qualidade e habilidade peça o hábito em tal caso o Abe. prov. com o prior e dous monges do conselho da casa da Baía o receberão guardando o sobredito”.¹⁷⁴

No entanto, a possibilidade de abrir o noviciado na América Portuguesa não remetia ao interesse da Ordem em habilitar a carreira monástica um clero nativo ou mestiço. Não só estava vedada aos mestiços, como restringida aos filhos de nobreza ou àqueles cuja entrada em religião pudesse esperar-se redundaria em proveito da mesma. Devendo ter-se que tal proveito não consistia exclusivamente no enriquecimento econômico; haja vista o que as Constituições da Congregação diziam para os que possuíssem certas aptidões, ainda que não soubessem latim. Deste modo para o Brasil:

“Ordenamos e mandamos q. não se tomem e recebam para religiosos pessoas que tenha raça de mestiço, nem outros q. não forem de gente nobre ou de q. se espera

¹⁷² 1º. Cap. Geral, em Tibães, 1570. **Bezerra 1**, folha 7v.

¹⁷³ Junta que se fez em Tibães aos 4 de Março de 1592, **idem**, folha 138v.

¹⁷⁴ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596, **op. cit.**, folha 166.

poder resultar sua entrada em proveito e bem das casas tiradas primeiro suas enfor-
mações conforme ao Breve de S. Santidade e nossas Constituições.”¹⁷⁵

Em 1602 concedeu-se a possibilidade de admitir ‘gente da terra brasileira de na-
ção’, mas só em ‘grau muito remoto, como de sexto grau’:

“Na mesma sessão propôs o nosso Revmo. se era bem q. se tomasse no Brasil gente
da terra, brasiliense de nação, e por todo os PP. foi dito e determinado q. em nenhum
modo se tomasse senão for já em grau remotissimo como do sexto grau em deante e
q. quando houvesse alguma pessoa da qual resulta algum grande proveito à prov. do
Brasil em tal caso o P. prov. de conta ao nosso Revmo.”¹⁷⁶

Esta imagem da população do Brasil reflete concepções que Mello e Souza anali-
sa, o “monstro, homem selvagem, indígena, escravo negro, degredado, colono que trazia em si
as mil faces do desconsiderado homem americano, o habitante do Brasil colonial assustava os
europeus, incapazes de captar sua especificidade”. Este “ser híbrido, multifacetado, moderno,
não poderia se relacionar com o sobrenatural senão de forma sincrética”¹⁷⁷. A formação de
um clero nativo, que deveria ser uma aspiração dos próprios religiosos, era barrada pelas con-
cepções hierarquizantes e nobiliarquias da sociedade ibérica. Tanto que os jesuítas, como sali-
enta Boxer, embora “recusassem admitir nas suas fileiras negros ou mulatos, educavam-nos
nestes colégios para entrarem no sacerdócio secular”¹⁷⁸. Assim, o clero de cor, formado neste
seminário, “eram ordenados padres seculares”, e muito raramente em ordens religiosas.

Esta situação começa a se modificar muito lentamente com o crescimento da po-
pulação mestiça. No entanto, na sua maioria eram filhos ilegítimos e esta admissível falta es-
tendia-se a todos, desta forma, ao mestiço era vedada à entrada no clero regular. Mas os mes-
tiços, filhos legítimos de pais portugueses e espanhóis, durante a União das Coroas Ibéricas,
conseguiram modificar este parecer, “a Coroa de Castela declarou em 1588 que os mestiços
podiam receber as ordens, desde que fossem filhos legítimos e que um exame minucioso pro-
vasse possuírem todas as qualificações estabelecidas pelo Concílio de Trento”¹⁷⁹. Entretanto,
até à segunda metade do século XVIII, muito pouco foram os mestiços admitidos em qualquer
das ordens religiosas.

A posição da Coroa Ibérica, Habsburgos (1580-1640) ou Braganças (após 1640),
assim como dos bispos era de concordarem “em teoria na utilidade de um clero indígena”.

¹⁷⁵ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600, *op. cit.*, folha 197v.

¹⁷⁶ Junta em Pombeiro aos 20 de Agosto de 1602, *op. cit.*, folha 219.

¹⁷⁷ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, pp. 85

¹⁷⁸ BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Martins Fonte, s.d., pp. 22

¹⁷⁹ *idem*, p. 30.

Boxer comenta que a legislação da Coroa sobre o assunto, esta de “natureza fragmentada, confusa e contraditória” e “a indiferença freqüentemente demonstrada por Roma aos problemas raciais do clero colonial; a dificuldade em fazer cumprir, [...] breves papais, constituições e decretos; os preconceitos raciais dos Peninsulares e dos crioulos em relação aos homens de cor, todos estes factores se juntaram e impediram o desenvolvimento de um clero indígena de base alargada”¹⁸⁰.

Essas barreiras impostas revelam a ordem social pensada por esses eclesiásticos do século XVI e início do XVII, como ressaltamos anteriormente para resolver problema da escassez de religiosos a Coroa elabora um decreto de 1644, no qual os religiosos que haviam cometido algum tipo de falta deveriam ser enviados as colônias, isto como uma espécie de punição, ou seja, era melhor um clero “inferior e imoral”¹⁸¹, branco, que um clero indígena, negro ou mestiço.

Os beneditinos do ultramar sofreram com o envio de religiosos que transgrediram normas da Congregação, um dos motivos do movimento separatista de 1650, e com a impossibilidade de professar indígenas, restrição comuns em muitas ordens, por exemplo, entre os jesuítas e franciscanos.

1.8 O movimento separatista da Província

As indisposições causadas, nos monges beneditinos na América, pelas decisões do Capítulo Geral referentes às práticas cotidianos dos mosteiros, ao noviciado e dificuldade em enviar mais religiosos que atendessem a demanda devido ao crescimento das casas, fizeram com que muitas decisões fossem tomadas à revelia do Capítulo, ou ainda que determinações da Congregação fossem ignoradas pela impraticabilidade em território americano.

Essas inúmeras adversidades entre os monges da América e a Congregação culminaram com um movimento que reivindicava a separação da Província Beneditina do Brasil da Congregação de Portugal. Esse movimento foi liderado Fr. Inácio da Purificação e fr. Leão de S. Bento, dois portugueses reinóis, no entanto, a grande maioria dos rebelados eram nascidos na terra, filhos de portugueses.

A principal motivação, segundo esses religiosos, era o número cada vez menor de monges que se ofereciam para trabalhar no Brasil, mesmo com o voto “maris transitum” os

¹⁸⁰ ibd, p. 32-35.

¹⁸¹ ibd, p. 23.

monges ficavam obrigados a dedicar-se a Província por um período de dois triênios, após o término deste prazo voltavam ao Reino.

Os monges declaravam que a Congregação não se mostrava interessada no desenvolvimento da Província, uma vez que deixou de enviar monges ao Novo Mundo, com o pretexto de que os religiosos corriam riscos enquanto a América portuguesa sofria com a invasão de estrangeiros. E nas vezes que religiosos desembarcavam na América diziam os monges nos documentos da época, eram escolhidos por serem “molestos à Congregação, para suprir a falta de monges no ultramar. E para adocicar-lhes a pílula amarga, davam-lhes os cargos e as dignidades da Província”¹⁸².

Os religiosos dirigiam cartas e Manifestos a Congregação, mas segundo os monges os Padres Capitulares “não se lhes dava crédito, ou melhor, não se atendia às suas reclamações”¹⁸³. Boxer lembra que em 1644, “o rei D. João IV fez circular entre os prelados portugueses que estes deveriam (...) mandar todo o clero desnecessário e indisciplinado, ou até mesmo o criminosamente condenado, que assim redimiriam os seus pecados como missionários”¹⁸⁴. Segundo Endres, ao analisar o movimento que visava à separação da Província, a Congregação, aparentemente, seguiu a orientação régia.

A principal reivindicação dos monges era poder eleger seu próprio Abade Provincial, e ter um conselho que pudesse deliberar em uma Junta os assuntos referentes à Província. O estatuto jurídico da província não lhe garantia uma autonomia semelhante à que era desfrutada pelas províncias franciscanas e carmelitas. Tal reivindicação foi atendida em 1656, com a criação de um definitório dos monges de São Bento. Esse conselho era uma peça básica na administração das ordens regulares, cabendo-lhe, junto com o Provincial, a decisão sobre os assuntos espirituais e temporais mais importantes. Embora a criação do definitório tenha dado emancipação nas decisões, suas resoluções dependiam, nas questões mais importantes, da aprovação da “Junta do Brasil”, de três em três anos convocada em Portugal, a qual se reservou o direito das eleições para os cargos da Província, propostos pelo Definitório. Isto não garantiu que a Província se aquietasse, ao contrário, houve uma divisão interna, o Abade provincial e o Abade do Rio de Janeiro, buscavam junto a Roma a separação e os Abades dos mosteiros de Salvador e Olinda apoiavam a Congregação. A Santa Sé chegou a determinar a separação, no entanto, voltou a atrás após um pedido do Abade geral da Congregação.

¹⁸² ENDRES, José Lohr. **A Ordem de São Bento no Brasil quando Província, 1582-1827**. Salvador: Ed. Benedictina, 1983, p. 99-103.

¹⁸³ **Idem**, p. 102.

¹⁸⁴ BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Martins Fonte, s.d., p. 23.

O rompimento da Província Brasileira com a Congregação portuguesa só ocorreu em 1827, quando se fundou a Congregação Beneditina Brasileira, esta compreendia 11 mosteiros, dos quais 7 eram abadias e 4 eram presidências. O número de religiosos era de aproximadamente 60, devido às proibições de abertura dos noviciados e de recebimento de monges estrangeiros. Os mosteiros eram os seguintes: Mosteiro de São Sebastião da Bahia (Abadia); Mosteiro de Nossa Senhora de Montesserate do Rio de Janeiro (Abadia); Mosteiro de Olinda (Abadia); Mosteiro da Paraíba do Norte (Abadia); Mosteiro de São Paulo (Abadia); Mosteiro de Nossa Senhora da Graça da Bahia (Abadia); Mosteiro de Nossa Senhora das Brotas da Bahia (Abadia); Mosteiro de Santos (Presidência); Mosteiro de Sorocaba (Presidência); Mosteiro de Parnaíba (Presidência); Mosteiro de Jundiá (Presidência).

Todas essas questões institucionais, levantadas até aqui, têm o intuito de demonstrar através dos documentos o processo de adequação dos beneditinos, tanto os de Portugal, quanto os da América, ao universo colonial. A partir daqui a vemos os monges convivendo com a população local, utilizando os meios que a colônia lhes ofereceu.

1.9 Considerações finais

Numa narrativa voltada para aspectos internos e institucionais buscamos caracterizar a situação dos beneditinos na América Portuguesa. Por um lado, a Congregação buscou assegurar o predomínio do Capítulo Geral frente às decisões sobre as casas da América portuguesa, assim, medidas foram tomadas no intuito de evitar a dispersão territorial e, mais do que isto, a dispersão administrativa e religiosa. Por outro, através de atos sistemáticos buscou construir meios de adesão do ambiente colonial, ou seja, criar possibilidades efetivas de vínculo entre beneditinos afastados pelo Atlântico mediante a prática religiosa e a ordenação eclesiástica.

No entanto, procuramos demonstrar neste capítulo que tal controle não evitou que decisões importantes fossem tomadas pelos religiosos do Brasil, demonstrando o surgimento de diferenças nas concepções, ações e práticas dos beneditinos do Reino e do Novo Mundo. O que ocasionou na formação de um grupo de religiosos no ultramar que tinham interesses e atribuições sociais específicas na América portuguesa e, por isso, buscavam sua autonomia.

Os beneditinos, pertencentes a uma Ordem ascética, desenvolveram no Novo Mundo atividades peculiares, uma delas foi o trato com os indígenas. Mediante sua fixação em solo brasileiro, os monges, apesar de sua vida contemplativa, receberam a incumbência de evangelizar os indígenas. Receberam essa incumbência através das cartas enviadas pelos colonos à Congregação, da Câmara, dos Governadores e do Padroado, após 1590.

Por ser uma ordem ascética, seus religiosos mantinham-se enclausurados nos mosteiros e nas propriedades dos mosteiros, apenas alguns monges tinham autorização para sair fora dos muros dos mosteiros, e eram os pregadores, os mestres, os fazendeiros, os procuradores. Seus trabalhos externos eram de atendimento as necessidades do mosteiro. Por isso, os monges compreendiam que seu papel pastoral eram cumprido através do exemplo de vida cristã que demonstravam no mosteiro.

Toda a comunidade, ao redor dessas casas, eram tocadas pelo exemplo cristão dos monges. Tornou-se uma tradição acreditar a fundação de um mosteiro constitui o cerne da formação de um núcleo urbano, dados o aumento do número de pessoas que se aproximam dessas fundações a fim de compartilhar um pouco dessa vida santificada dentro dos mosteiros. Para os religiosos em clausura, seu exemplo de vida é já sua missão. Muitas pessoas se converteriam apenas em observar as virtudes e os sacrifícios dessa comunidade cristã.

Contudo, não era isso que se esperava dos monges beneditinos na América portuguesa, a prática de evangelização deveria ser ativa, como era dos jesuítas e franciscanos, mas como adequar esse tipo de trabalho de missão com as atividades monásticas, a solução foi simples, os monges diante da necessidade de evangelização dos nativos, concordaram em assegurar que cada mosteiro teria pelos menos um monge que se dispusesse a prática missionária, contudo essa prática deveria ocorrer dentro das propriedades do mosteiro. Desta forma aldeias indígenas foram transplantadas do sertão para o interior das fazendas dos beneditinos, onde neste recinto receberiam os ensinamentos da fé católica.

Entendemos, portanto, que os monges utilizaram-se da sua aparência ascética para constituir um novo e perspicaz sistema de missão dentro de suas propriedades. Desta forma, a ordem se adequava às necessidades coloniais, mantinham suas fazendas e mosteiros servidas de indígenas, absteve-se do embate dos jesuítas e colonos sobre a questão indígena, apoiou uma elite local e ao mesmo tempo em que angariava recursos e doações dos grandes senhores de terra. Essa teia de relações tecidas pelos monges no interior da sociedade colonial, serão analisadas no próximo capítulo quando trataremos da prática missionária dos monges.

Capítulo 2- O Catolicismo com ponte entre dois mundos: as imbricações sociais e religiosas dos monges junto aos indígenas e aos colonos.

Como vimos no primeiro capítulo, os beneditinos, ao desembarcarem na América portuguesa, tiveram que se estruturar de uma forma capaz de atender às necessidades de seus mosteiros, mas principalmente a uma nova atribuição dos monges, a conversão indígena. Vimos também que a evangelização dos nativos era um atributo que colonos conferiam aos religiosos. Portanto, neste capítulo trataremos da prática missionária e sacerdotal dos beneditinos em relação aos brasílicos e aos ameríndios. Sobre os indígenas, analisaremos a posição dos beneditinos na discussão sobre a escravização indígena, enfocando a legislação de proteção à liberdade indígena e suas brechas a “guerra justa” e, portanto, ao cativo; e a atuação pastoral dos monges junto aos nativos nas aldeias, nas fazendas e nos mosteiros.

Será detalhado também neste capítulo, o trabalho pastoral voltado para os brasílicos, ou seja, a prática de atendimento religioso aos colonos, a qual envolvia a obrigação de missas, enterros e sepultamentos no solo sagrado, irmandades nas capelas das Igrejas e confissões. Isto com o intuito de, além de vislumbrar parcialmente a religiosidade colonial, identificar quem eram os colonos que buscavam auxílio espiritual dos monges. Ao longo da pesquisa observamos que os benfeitores dos mosteiros beneditinos eram as figuras mais proeminentes da sociedade colonial e estavam vinculadas à administração colonial, às grandes unidades produtoras de açúcar e, por consequência, à escravização indígena.

Os beneditinos, como cristãos, viam a necessidade de cristianizar essa população autóctone, mas entendiam também que a escravização era um meio para se chegar esse fim. Essa diferença no pensamento entre os jesuítas e os beneditinos esclarece o bom relacionamento dos monges com homens como Gabriel Soares de Souza, Salvador Côrrea de Sá, Fernão Dias Paes Leme, e também, o vultuoso montante das doações que essas figuras fizeram aos mosteiros de São Bento. Através desses laços de sociabilidade estabelecidos pelos monges podemos determinar através da sua prática missionária e de suas alianças, a política aplicada aos indígenas.

2.1 A inserção dos indígenas na sociedade ibérica.

A instalação da Ordem de São Bento na América portuguesa se deu de forma gradativa, atendendo às necessidades de expansão dos mosteiros e aos pedidos dos colonos. Essa

expansão, no entanto, só foi possível porque os beneditinos conseguiram lidar com duas questões fundamentais: o caso indígena e a estrutura social da colônia. No entanto, desde o início da ocupação das Américas, esses dois elementos estiveram presentes nos debates dentro das cortes ibéricas.

Com a conquista das Américas um novo componente precisava ser inserido na hierarquia social ibérica, os ameríndios. Para a América portuguesa, e também para a América hispânica, a gestão do contato entre europeus e indígenas, a princípio, era intermediado pela religião católica, ou seja, pelos padres, missionários e religiosos, os quais estavam envolvidos na construção de uma ordem hierárquica no Novo Mundo. Esta relação que se estabeleceu entre europeus e os “outros” desencadeou uma transformação na concepção da hierarquização e composição social, principalmente na Península Ibérica. Ou seja, os indígenas e os africanos, sob o domínio português e hispânico não poderiam ser simplesmente incorporados na sociedade europeia, mas deveriam ser agregados como membros diferenciados da mesma sociedade, o que significava incorporá-los hierarquicamente. A historiadora Laura de Mello e Souza comenta que “havia que se enquadrar os índios numa ordem política de estrutura autoritária, na qual cabia até a escravidão”¹⁸⁵.

Desta forma, o que se pretende colocar é que para os eclesiásticos do período colonial, os africanos, os indígenas, os asiáticos não se diferiam em sua natureza humana, havia uma única humanidade. Ou seja, a Igreja cristã, mediante a tradição criacionista, compreende que existe uma unidade da humanidade, e tenta explicar as diferenças entre as populações sem se vincular ao racionalismo (termo do século XIX). Nos séculos XV e XVI, estava em circulação o conceito de servidão natural de Aristóteles¹⁸⁶, mas que para os eclesiásticos este conceito remetia-se simplesmente a habilidade de certos homens para governar, e de outros para servir, o que não sugeria, segundo a interpretação dos doutores da Igreja, que existissem humanidades diferentes. O “diferente”, o “outro”, eram incorporados como subordinados, mas não excluídos. “A ‘cor’ e a ascendência”¹⁸⁷ definia o lugar social, mesmo que em posição inferiorizada, mas numa escala hierárquica.

Para Boxer a “pureza de sangue”, tão cara aos ibéricos, “originalmente destinada como barreira religiosa e racial contra pessoas de origem ‘moura’ (i. e., muçulmana) e judaica, foi rapidamente alargada para incluir os negros de África, devido à sua associação com a

¹⁸⁵ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p.65.

¹⁸⁶ “Lewis Hanke chamou atenção para a circulação no século XVI das concepções de ‘servidão natural’, de Aristóteles...” (LIMA, Carlos A. M. *Um pai amoroso os espera: sobre mestiçagem e hibridismo nas Américas Ibéricas*. IN: GEBRAN; LIMA; SEDA; MOURA (org.). **Desigualdades**. Rio de Janeiro : LESC, 2003.p.57)

escravatura de bens e, com o decorrer do tempo, a quase todos os não europeus”¹⁸⁸. O autor também ressalta que essa “pigmentocracia”¹⁸⁹ estava “baseada na convicção da superioridade racial, moral, intelectual dos brancos tal como os seus sucessores holandeses, ingleses e franceses”¹⁹⁰.

Está concepção também esta presente, segundo o mesmo autor entre os religiosos, os quais estariam “convencidos de que possuíam a única chave para a salvação neste mundo e no outro”, estavam, portanto, “predispostos a considerar-se os portadores não só de uma religião superior, como de uma cultura superior”¹⁹¹. Esses religiosos estariam, portanto, encarregados de ensinar os povos não-cristãos a fé católica. Sendo assim, os indígenas deveriam ser encaixados neste molde social, de acordo com as conveniências da Coroa, da Igreja e dos colonos.

Morse, em seu trabalho **Espelho de Próspero**, ressalta que eram duas as instituições responsáveis pela estrutura social, a Igreja como “um corpo místico” e o Estado como “corpo político e moral”. Nessas instituições os seres humanos podiam assim ser considerados dentro de uma perspectiva ao mesmo tempo cristã e ‘natural’, o que significava que os pagãos e os infiéis eram também capazes de associações políticas”¹⁹². É imprescindível lembrar que Morse afirma isto referindo-se aos séculos XV e XVI quando estava se conformando o Estado Moderno, o qual tomava forma de Monarquia Nacional, e que exigiu uma centralização e unificação administrativa, a formação de uma burocracia, a unificação de pesos e medidas, a regulamentação jurídica e imposição da justiça real para os conflitos sociais que se desenvolviam¹⁹³. Esse Estado continuava sendo a expressão da hegemonia da nobreza falida, advinda da Idade Média que, através da reorganização estatal, reforçou sua posição.

A esse respeito, é conveniente citar Perry Anderson, um dos estudiosos do tema:

Durante toda a fase inicial da época moderna, a classe dominante – econômica e politicamente – era, portanto, a mesma da época medieval: a aristocracia feudal. Essa nobreza passou por profundas metamorfoses nos séculos que se seguiram ao fim da Idade Média; mas desde o princípio até o final da história do absolutismo, nunca foi desalojada do poder político [...]. Essencialmente, o absolutismo, era apenas isto: um aparelho de dominação feudal recolocado e reforçado, destinado a sujeitar as massas

¹⁸⁷ LIMA, Carlos A. M. *Um pai amoroso os espera: sobre mestiçagem e hibridismo nas Américas Ibéricas*. IN: GEBRAN; LIMA; SEDA; MOURA (org.). **Desigualdades**. Rio de Janeiro : LESC, 2003, p.58.

¹⁸⁸ BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Martins Fonte, s.d., p.53.

¹⁸⁹ Expressão apropriada por Boxer de Magnor Morner. (BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Martins Fonte, s.d., p.53.)

¹⁹⁰ **idem**, p.53.

¹⁹¹ **ibid.**, p.55.

¹⁹² **ibid.**, p.43.

¹⁹³ BURCKARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**. Brasília: EDUNB, 1991. “O Estado como obra de arte”.

camponesas à sua posição social tradicional... Em outras palavras, o Estado Absolutista nunca foi árbitro entre a aristocracia e a burguesia, e menos ainda um instrumento da burguesia nascente contra a aristocracia: ele era a nova carapaça política de uma nobreza atemorizada¹⁹⁴.

Em outras palavras, pode-se dizer que no período compreendido entre os séculos XV ao XVIII, nas sociedades da Europa Ocidental, realizou-se em um processo de gradativa centralização de poderes, com o qual identificamos a formação dos Estados Modernos. Esta nova forma de Estado buscava articular setores sociais distintos, com seus respectivos interesses, dentre os quais podemos destacar a burguesia mercantil que necessitava do poder real forte para efetivar uma política econômica que garantisse as suas possibilidades de expansão. E também a aristocracia que se defrontando com dificuldades de obtenção de rendas, encontrou na Monarquia centralizada novas formas para manutenção de seus privilégios econômicos e sociais.

Esses elementos que balizaram o processo de consolidação de um poder monárquico e de uma sociedade estamental estão presentes entre os religiosos ibéricos do século XVI, pois vigorava no clero a concepção tomista de sociedade. Ou seja, a visão de que “o universo surge como uma ‘hierarquia de ordens’, como uma ‘organização cuidadosamente escalonada’, e em que a Igreja, exemplarmente, define-se como o ‘corpo místico’ de Deus”¹⁹⁵, atendia a “exigência de conciliar uma racionalidade para um estado moderno com as reivindicações de uma ordem ecumênica mundial, ou de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de ‘incorporar’ povos não cristãos à civilização européia”¹⁹⁶. O surgimento do Estado moderno exigia pelo menos a fachada de uniformidade de crença. Nota-se isto já em 1492, quando os judeus espanhóis foram forçados a escolher entre serem batizados cristãos ou banidos dos domínios dos reis Fernando e Isabel; os mouros enfrentaram a mesma escolha em Castela, em 1520, e em Aragão, em 1526¹⁹⁷. Nas Américas, os autóctones também tiveram que passar pelo mesmo tipo de situação.

A partir do começo do século XV, os povos não-cristãos passaram a sentir a pressão da sua assimilação ao corpo da Cristandade. Essa assimilação trouxe conflitos sociais, que serão refletidos no século XVII na cultura do Barroco, que contribuiu para conservar e fortalecer a ordem da sociedade tradicional. Baseou-se em um regime de privilégios coroado pela

¹⁹⁴ ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo, Brasiliense, 1985, p.18.

¹⁹⁵ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**. São Paulo: USP; Campinas: UNICAMP, 1994, pp.94.

¹⁹⁶ MORSE, Richard. **O espelho de Próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp.42

¹⁹⁷ BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. **In:** BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: A América Latina Colonial**1. 2ed. São Paulo/Editora da Universidade de São Paulo; Brasília/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p.521.

forma de governo da monarquia absolutista estamental. O ideal de conservação é o que rege a sociedade barroca que se preocupa essencialmente em “manter as coisas na sua ordem”, e é nesse contexto que o absolutismo monárquico aparece para impedir as grandes mudanças sociais e políticas, privilegiando a ordem estamental vigente¹⁹⁸.

Já o Barroco, enquanto arte, utilizado no espaço sagrado de uma cidade, pode ser entendido como elemento inculcador de temor religioso e de hierarquia social, a partir da distribuição de elementos arquitetônicos imponentes num meio rústico como o da Colônia. A cultura do Barroco, em sua concepção, promovia a abertura para a participação dos novos elementos nessa sociedade, paradoxalmente o novo é condenado pelos autores barrocos como algo prejudicial, sendo, no entanto, louvado pelos mesmos nas áreas onde a novidade não representa uma ameaça para a estrutura social vigente, como, por exemplo, na pintura ou arquitetura.

O Barroco foi sim uma espécie de restauração medievalizante, na medida em que procurou restabelecer uma forma de sociedade que já estava se desfazendo¹⁹⁹. Assim, a vida religiosa e a Igreja tiveram um papel decisivo na formação do Barroco, mas também a monarquia e o complexo de interesses senhoriais que ela atende foram de grande importância no desenvolvimento do mesmo²⁰⁰.

Tal como na Metrópole, os religiosos do Brasil contribuíram grandemente para o barroco religioso do seu tempo. E algumas particularidades de que o estilo ali se revestiu, notou-se a transplantação das maneiras específicas do próprio Portugal. Por exemplo, a tendência para uma concepção unitária da fachada dos edifícios, de modo que o frontão se enquadra no conjunto simplesmente como o seu remate superior – algo de muito comum em todo o Nordeste, como na igreja de São Bento de Olinda, da segunda metade do século XVIII, quando também proliferava no Norte português.

Foi um beneditino o iniciador da pintura religiosa monumental do Rio, Frei Ricardo, que viveu uns trinta anos no seu mosteiro de S. Bento, onde ao morrer (em 1700) deixava a herança a seu futuro sucessor José de Oliveira Rosa, que decorou a Igreja com temas como *A Visão de S. Bernardo e Santa Bárbara*²⁰¹. O Barroco das Igrejas dos mosteiros beneditinos revelam este caráter de inclusão do “outro” na sociedade colonial. Imagens talhadas de animais da fauna da América, de homens com aparência de indígenas, tudo detalhadamente

¹⁹⁸ MARAVALL, José Antonio. **A cultura do Barroco**: Análise de uma Estrutura Histórica. São Paulo : editora da Universidade de São Paulo, 1997, p. 222.

¹⁹⁹ **Idem.** p. 225.

²⁰⁰ **Ibd.** p. 48-49

²⁰¹ CONDE, A. L. **São Bento e os Beneditinos**. Madrid/São Paulo: Mandruvá/USP, 1998, p. 1067.

organizado com o escopo de traduzir a ordem hierarquia do universo, partindo de Deus, e regulando a sociedade humana.

Cabe perguntar, portanto, qual foi o significado da construção desses monumentos para os colonos, mestiços, índios e escravos que viviam na América portuguesa? Até que ponto Igreja e Estado construíram conjuntamente a dominação simbólica sobre o “gentio”? De que maneira transparecem, através do Barroco, os elementos de dominação político-institucional no universo colonial?

O Barroco nas igrejas beneditinas é um exemplo dessa discussão, tanto que o mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo foi construído pelo braço dos índios de Fernão Dias Paes Leme, “que naquelle tempo erão muytos os indios subordinados ás administrações, pelos antigos os virem buscar pelos sertões dezertos, em que os *colhião e recolhião tanto para o gremio da Igreja, como para se servirem delles*”²⁰². Durante longas décadas, entre os séculos XVI e XVII, os beneditinos não se envolveram ativamente nas discussões sobre a questão indígena, a não ser para legitimar a busca no sertão, a exploração da mão-de-obra e a escravidão, especialmente nas fazendas. Essa legitimação deu-se por meio de uma prática meramente contemplativa, com o auxílio da catequese da desobriga, restrita aos rituais próprios da Igreja Católica - comunhão, batismo, confissão anual, celebração de casamentos, etc. - sem possibilitar uma reflexão sobre os problemas enfrentados pelos índios, não edificando uma Igreja capaz de ser contestadora dessa escravidão, isto era o que os diferia, no discurso, com a atitude dos jesuítas.

O problema da escravidão envolvendo os povos indígenas esteve presente nas Américas desde os primeiros tempos da conquista. No caso da América portuguesa, a trajetória do contato entre europeus e indígenas se deu, a princípio, pelo corte e exportação do pau-brasil, à medida que esta madeira foi se esgotando no litoral, os europeus passaram a recorrer aos índios para obtê-la. A participação indígena era conseguida através do escambo, porém este sistema começou a declinar quando os índios começaram a desinteressar-se ou direcionar-se para artigos mais caros em troca do pau-brasil. Passaram, assim, à escravidão, principalmente com estabelecimento das donatárias e a implementação da cultura da cana-de-açúcar, a qual necessitava de abundante mão-de-obra. Assim, a escravidão indígena foi um regime que acompanhou a passagem da extração do pau-brasil para o cultivo da cana, crescendo juntamente com a indústria açucareira entre 1540 a 1570²⁰³.

²⁰² **Dietário do Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo**, p.30.

²⁰³ SCHWARTZ, Stuart B., **Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

Para acomodar a escravidão e a relação com os ameríndios e os africanos, usou-se a “guerra justa” para conformar esses povos dentro da hierarquia sem, contudo inscrever-se na perspectiva de exclusão, de inferioridade natural. Tal política, contudo era contestada por membros do próprio clero, Boxer cita o caso do frade dominicano de origem portuguesa, Fernando Oliveira que renegado “se fez clérigo itinerante” e em “sua *Arte da Guerra do Mar* (1555), dedicava todo um capítulo à violenta denúncia do tráfico português de escravos da África Ocidental. Declarava, sem rodeios, que não existia uma ‘guerra justa’ contra muçulmanos, judeus ou pagãos que nunca tinham sido cristãos batizados e que estavam prontos a traficar pacificamente com os Portugueses”²⁰⁴.

No discurso montado para indígenas e africanos, era sempre ressaltado que é melhor ser escravo e cristão que livre e pagão. Boxer salienta que

“... a atitude da Igreja face à escravatura dos negros era ... permissiva. A série de bulas papais autorizando e encorajando a expansão portuguesa, promulgadas a pedido dessa Coroa entre 1452 e 1456, deu aos Portugueses uma vasta latitude no que se refere à subjugação e escravização de quaisquer povos pagãos que encontrassem, se estes fossem ‘inimigos do nome de Cristo’(...) Assim, se a Igreja tolerava - ou advogava - a barreira entre as raças e se não punha objeções à ‘legítima’ escravização dos negros africanos não batizados, não havia qualquer razão para que os leigos tivessem escrúpulos ou dúvidas sobre tais assuntos.”²⁰⁵

Desta forma, como salienta Boxer “tanto católicos como protestantes encontravam ampla justificação no Velho Testamento e, em certa medida, no Novo, para a escravatura como instituição”²⁰⁶. Na tradição cristã, a escravidão aparece associada com a idéia de pecado, e a função do senhor seria a de exemplo, que pudesse levar a conversão, o que implica na inclusão do escravo à família.

Fica evidenciado, por essas práticas, que o objetivo principal dos religiosos era levar, rapidamente, os índios à adoção de valores católicos, como fizeram as mais diversas ordens desde a chegada dos portugueses, no século XVI. Contudo, a idéia central que prevaleceu na Igreja Católica, foi a de sempre buscar a integração das populações indígenas à sociedade envolvente. Na prática, a realidade era completamente diferente, como já tivemos oportunidade de verificar: os beneditinos impulsionavam os índios para o trabalho nas fazendas dos religiosos e dos colonos. O projeto era civilizar os índios, para torná-los uma mão-de-obra eficiente para as fazendas, mediante se necessário à escravização.

²⁰⁴ BOXER, C.R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Martins Fonte, s.d., p.47-48.

²⁰⁵ *idem*, p. 13,45.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 50.

A legislação em torno da liberdade indígena Na legislação portuguesa dos séculos XVI e XVII, os missionários aparecem como defensores naturais da liberdade dos índios contra a escravização e violências praticadas pelos colonos. A Coroa portuguesa, por outro lado, só se manifestou sobre tal assunto em 1570, quando Dom Sebastião instituiu a chamada “guerra justa”, única ocasião nas quais se poderiam escravizar indígenas. A captura era legitimada em duas circunstâncias: “guerra justa” com prévia licença do rei ou governador e por prevenção da antropofagia contra portugueses ou índios aprisionados. Assim, que cativasse um índio deveria registrá-lo nos Livros das Provedorias no prazo de dois meses, sob pena de ter que libertá-los.

Com a união das coroas ibéricas, Filipe II, em 1595, revogou a lei Sebastiana, ordenando que em nenhum caso os índios fossem capturados, e determinando a libertação de todos os indígenas cativos. Contudo, com exceção de que, se o próprio rei ordenasse uma guerra, os nativos seriam cativados, porém num prazo de no máximo dez anos.

Na América espanhola, a posição da Coroa em favor de uma política antiescravista foi imposta através de várias leis, que apesar de não serem cumpridas serviram ao intuito de determinar a vontade régia. Nas Índias os nativos já pagavam tributo, em espécie ou em trabalho, para seus dominadores, no caso dos Impérios Asteca e Inca, ou seja, a estrutura da tributação foi mantida pelos espanhóis. Já no Brasil a realidade era outra, os índios não tinham um Estado organizado com tributação em forma de trabalho e, mesmo porque, na América portuguesa implantou-se a indústria açucareira, a qual por sua demanda de mão-de-obra, tinha a escravidão como parte integrante do processo dessa cultura de extensão²⁰⁷.

A escravidão indígena remetia a três interesses distintos: o da Coroa, dos jesuítas e dos colonizadores. Os colonizadores necessitavam do trabalho indígena nas lavouras do Brasil e nas minas da América espanhola. Os jesuítas buscavam através de todo aparato moral e ideológico deixar os índios sob sua tutela para prover-lhes com ensino cristão, ‘civilizando-os’ aos moldes europeus. A Coroa tinha que arbitrar estas duas opiniões baseando-se em seus próprios objetivos. Ideologicamente, os Habsburgo concordavam com os jesuítas, que os índios eram livres e não podiam ser escravizados, porém suas colônias dependiam do trabalho escravo dos nativos para se desenvolverem trazendo lucro à empreitada ibérica.

A política indianista dos Habsburgo que julgava livres todos os índios e não permitia a escravização “injusta” destes, acabou por gerar grandes conflitos com os colonos brasileiros, para os quais o trabalho índio era altamente necessário. A hostilidade contra os pa-

²⁰⁷ SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade na Brasil colonial**. A Suprema Corte na Bahia e seus juizes: 1609-1751. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 100.

dres culminava com a expulsão dos mesmos, como aconteceu com os jesuítas em Pernambuco em 1599. Diante desse quadro de conflito nas relações entre colonos e indígenas, o qual exigia a intervenção do poder político, duas práticas precisam ser analisadas: a escravização, por um lado e por outro, a redução e repartição por outro.

Os Reis Católicos no início da colonização do Novo Mundo já definiu o estatuto dos indígenas, homens livres, súditos de Castela, portanto, sua escravização era um crime a liberdade individual. Em 1537, o Papa Paulo III deferia que os índios eram livres e passíveis de se tornarem cristãos. Alguns anos mais tarde, em 1542, Carlos V tem que reiterar as proibições anteriores quanto a escravização indígena, reafirmando que os nativos eram vassalos da Coroa de Castela.

Em 1605, Filipe III confirma o decreto anterior, reafirmando a liberdade dos índios e as restrições são impostas ao uso de sua força de trabalho. Os colonos brasileiros viam na *encomienda* espanhola o modelo de sistema que desejavam no Brasil, mas a Coroa, que já vinha se esforçando por reduzir o poder das *encomiendas* na América espanhola não estava de acordo com isso²⁰⁸.

Quatro anos mais tarde, em 1609, um grande passo dado pela Coroa para afirmar sua autoridade quanto ao destino dos índios. Endurece a legislação, confirmado e exigindo a liberdade dos autóctones. E, corrobora o princípio de obrigatoriedade de remuneração do trabalho dos índios, inclusive pelos religiosos. Todas as causas entre indígenas e colonos seriam trazidas a um juiz privativo, com alçada no cível até dez cruzados e trinta dias de prisão. E, ainda determinou que os documentos que legitimavam a escravidão dos índios perderiam qualquer valor judicial²⁰⁹.

O Tribunal da Relação da Bahia, recém chegado no Brasil seria encarregado de garantir a aplicação dessa lei e de punir os que a violassem. É claro que os colonos não gostaram muito disso, e suas reações foram violentas. A Relação acabou por se revelar um instrumento do governo real e passou a ser considerada como uma ameaça à classe dos senhores de engenho em geral.

Os mesmos brasileiros que queriam a *encomienda*, agora insistiam em afirmar que a América espanhola era diferente do Brasil, não se aplicando na colônia portuguesa as mesmas situações que nos domínios espanhóis. Com o apoio do próprio governador, Diogo de Menezes, e através de uma “barreira de papéis” os colonos conseguem um abrandamento da lei.

²⁰⁸ ibd., p. 102.

²⁰⁹ Ibid., p.102.

Depois de receber fortes protestos contra a lei de 1609, da parte do governador da Bahia e da Câmara de São Paulo, a Coroa elaborou um regimento que em parte rescindia a lei de 1609. Em 1611, Felipe III expediu a nova lei, embora os índios devessem ainda ser livres e, a sua venda continuasse proibida, o regimento permitia que os índios fossem utilizados em serviços pessoais, estabelecia critérios para que a guerra pudesse ser considerada “justa” e permitia expedições pacíficas para resgatar índios que estivessem cativos de tribos inimigas. Assim toda a espécie de brechas continuava a permitir a captura e a posse dos índios.

Para Schwartz, embora cuidadosamente fraseada e apoiada em controles legais, a lei de 1611 representou um passo atrás e uma volta ao *status quo* anterior a 1609. No Brasil, as reclamações locais forçaram a Coroa a modificar sua política. A Relação, a quem foi dado o principal papel na imposição da lei de 1611, aparentemente não fez grande uso de seus poderes nessa área.

A Coroa sabia muito bem que a base da economia brasileira era o açúcar, e que a produção deste dependia diretamente dos colonos, portanto seria melhor evitar maiores conflitos. A atitude dos Habsburgo em permitir a escravização indígena sob certas “condições”, deve ser entendida pelo viés econômico, pois o Brasil era o maior produtor de açúcar no início do século XVII e nas terras pertencentes a Portugal, apesar do ardente desejo da Coroa, ainda não tinha minas de metais e pedras preciosas como outra fonte de recursos. Ainda mais pelo fato de que, como comenta Fragoso, o açúcar tem seu preço duplicado entre 1550 até fins do século XVI²¹⁰.

A atuação da Coroa, não se limitava a legislar contra a escravização dos índios, promulgavam-se medidas alternativas à escravização, na tentativa de garantir o trabalho nativo. Na lei de 1611, a intenção era tornar atrativa para os índios a descida do sertão, fixando-os em aldeamentos em áreas próximas e acessíveis aos colonos.

Esses aldeamentos seriam governados por capitães escolhidos “entre indivíduos seculares, casados, cristãos-velhos, de moral irrepreensível e, se possível, ricos e de boa linhagem”. Esse capitão exerceria suas funções por três anos, cabendo a ele a descida ao sertão procurando convencer os indígenas a se refugiarem nas aldeias. O trato com os indígenas cabia aos religiosos que desceriam junto para persuadirem os nativos. Nas aldeias os capitães dirimiam também as questões entre os próprios índios e entre índios e colonos. A organização religiosa era fundamental nas aldeias, um sacerdote português instruía e assistia espiritual-

²¹⁰ FRAGOSO, João. A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (Séculos XVI e XVII). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Antigo**

mente a todos os aldeados. Em 1653, um alvará acabou com os capitães de aldeias, deixando o governo das mesmas aos chefes indígenas, isto porque a voluntariedade para a descida dos índios do sertão, expressa em diversas leis, não era respeitada.

No alvará joanino de 1547, aparece uma outra forma de exploração dos índios: é que estes eram dados em “administração” aos colonos. A “administração” ou tutela na prática levou diretamente ao trabalho forçado dos índios.

Durante os séculos XVI e XVII, a população indígena sofreu um grande decréscimo populacional devido às epidemias de varíola e sarampo, o que é claro dizimou milhares de índios debilitados pela ausência de defesa imunológica contra as doenças européias. Aliado a isso a fome, a guerra e o excesso de trabalho também contribuíram para esse declínio populacional.

Além desta catástrofe demográfica, a legislação antiescravista e a resistência dos nativos à escravidão, em todas as suas formas – fugas, guerras, recusar-se a trabalhar e até a criação de um culto à ‘Santidade’- levam os colonos a buscarem alternativas para suprir a demanda crescente de mão-de-obra na indústria açucareira. Ao mesmo tempo, a troca de cativos indígenas entre as capitânicas era escassa em função de não haver uma rede mercantil formada e capaz de fornecer em grande escala e constantemente os cativos. O trato de escravos nativos esbarrava na “esfera mais dinâmica do capital mercantil (investido no negócio negreiro), na rede fiscal da Coroa (acoplado ao tráfico atlântico africano), na política imperial metropolitana (fundada na exploração complementar na América e da África portuguesa) e no aparelho ideológico de Estado (que privilegiava a evangelização dos índios)”²¹¹. Portanto, com todos esses entraves fizeram que o braço nativo fosse substituído, não em todo suplantado e nem em todas as áreas, pelo africano.

Esse resumo rápido que fizemos da legislação em relação aos indígenas nos auxilia a compreender o calor das discussões no momento em que os beneditinos se expandiam pela colônia em prestígio e posses. Não é desnecessário ponderar que este crescimento patrimonial se deve a uma posição muito específica desses religiosos frente às questões levantadas acima. Os monges se omitiam de expor suas opiniões abertamente, não se envolviam nas discussões em relação aos ameríndios, por isso foi necessário buscar a expressão da velada posição dos beneditinos nas suas práticas, nos seus laços sociais e em poucos trechos das fontes, como o já citado do *Dietário de São Paulo*, o qual revela em palavras o que as ações confir-

Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p.87.

mam, a defesa da escravidão como uma prática social e como um meio de salvação cristã aos nativos.

Até este momento do texto expomos o pensamento religioso dos séculos XVI e XVII em relação à sociedade ultramarina e ibérica e, à incorporação social dos povos conquistados. Ressaltamos também a posição das coroas ibéricas mediante a análise da legislação, o papel dos religiosos e dos colonos nas discussões referentes à escravidão indígena e, por fim, observamos que os beneditinos eram a favor da escravidão. A partir de agora a prática dos monges, nas fazendas e nos mosteiros, frente aos nativos, será detalhada, particularizando algumas regiões onde o elemento indígena ainda resistia com vigor e trechos das fontes, os quais são poucos e creio que citei todos das fontes que tive em mãos, que relatam a vivência dos monges junto aos indígenas.

2.3 Os beneditinos e os indígenas

Ao remeterem a Congregação Beneditina Portuguesa à solicitação de que alguns monges fossem enviados a América para edificar mosteiro, os colonos expuseram que esses religiosos deveriam partir dispostos a “converter a gentilidade”²¹². Em resposta a Congregação decidiu por enviar religiosos visto o “muito fruto espiritual q. disso se espera q. haja nas ditas partes por esse ser nosso principal intento de salvar as almas das tais”²¹³. No entanto, como vimos no primeiro capítulo, esta obrigação de converter os nativos e a realidade diversa da colônia foram os maiores empecilhos na relação entre os beneditinos do ultramar e do Reino.

Por ser uma ordem ascética, voltada para o claustro, dificilmente poderíamos pensar em monges fundando aldeamentos ou reduções. O trabalho pastoral de um asceta se dá nas propriedades de sua Ordem. Na América portuguesa, os monges desenvolviam seu labor evangelizador nos mosteiros e nas fazendas, isto através da pregação e do exemplo, como ressaltamos no capítulo anterior.

Sendo assim, como as outras ordens religiosas presentes no Novo Mundo, o contato com os nativos se deu através de doações da mão-de-obra cativa e da pregação em aldeias. Os beneditinos receberam suas primeiras “peças” juntamente com as primeiras doações, a exemplo de Gabriel Soares de Souza que fez do Abade do Mosteiro da Bahia, fr. Antonio Ventura, seu testamenteiro, deixando por herança suas propriedades, incluindo os “índios fo-

²¹¹ ALENCASTRO, Luis Felipe. **O Trato dos Viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 127.

²¹² 4º. Cap. Geral, em S. Bento de Lx., aos 29 de Set. 1581, **Bezerro 1**, folha 60.

ros”²¹⁴. Outra forma de contato eram as visitas dos religiosos às aldeias, para os beneditinos estas visitas ocorriam mediante um pedido expresso do Governador da Capitania, ou seja, não era algo corriqueiro no cotidiano dos monges.

Para lidar com essa situação, a Congregação determina que em cada mosteiro do Brasil deviria haver pelo menos um monge, se mais não fosse possível, que soubesse “a língua da terra”, para “poder confessar e doutrinar a doutrina a gente dela”²¹⁵. E na maioria dos mosteiros esse número não aumentou, em cada Dietário, documento que relata em sua segunda parte – a primeira é uma crônica da fundação do mosteiro – a vida dos monges falecidos, havia sempre um religioso apenas encarregado da conversão dos ameríndios, somente um sacerdote para administrar os sacramentos aos índios.

A obra de catequese dos índios ficou praticamente sob a responsabilidade de apenas um monge²¹⁶, visto que os demais religiosos passaram a se aventurar nas diversas atividades que a necessidade colonial apresentava. O monge evangelista²¹⁷ quase não contava com a ajuda de outros religiosos da Ordem, que preferiam permanecer no mosteiro, deixando a responsabilidade da catequese sob os cuidados daquele, o que dá margem para pensar que nem todos os índios sob a tutela dos beneditinos receberam de maneira persuasiva a fé católica, mesmo que as fontes relatem o contrário.

Vamos analisar a atuação dos beneditinos junto aos ameríndios em três ambientes distintos: nas aldeias, nas propriedades dos mosteiros e na sociedade, fora do claustro. Como já comentamos anteriormente, a trabalho em aldeias localizadas fora no âmbito das propriedades da Ordem, era esporádico e mediante um pedido expresso de uma autoridade colonial²¹⁸. Os beneditinos procuraram desde o início de sua implantação nas vilas e cidades coloniais enfatizar que os monges não se dispunham em fazer as mesmas obras das ordens missionárias²¹⁹. Por isso, os beneditinos praticavam a visita às aldeias com dois intuitos específicos, atender a uma solicitação do Governador e com isso obter favores junto à administração da capitania, e buscar nas aldeias indígenas interessados em se agregar nas propriedades da Ordem, mediante um ofício, um salário e atendimento espiritual.

Nos documentos analisados existem poucas referências às aldeias. No livro do Tombo do mosteiro da Bahia, existe um documento no qual os beneditinos apresentam uma

²¹³ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596, **Idem**, folha 167.

²¹⁴ Testamento de Gabriel Soares de Souza (1584). **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de Salvador**, p. 397.

²¹⁵ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596, **Bezerro 1**, folha 167.

²¹⁶ **Crônica do mosteiro de São Bento da Paraíba**, p. 120.

²¹⁷ **Idem**, p. 122.

²¹⁸ **Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda**, p. 37.

²¹⁹ Sesmaria de seis legoas da terra... **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de Salvador**, p. 308.

petição ao Governador da Capitania da Bahia, requerendo a sesmaria de “seis legoas de terra em quadra no Sertam desta Capitania da Cidade da Bahia nos limites da Serra de Jurarâ”, estas terras seriam para “seus gados de Cuias [cujas] Criasoins [criações]”, esses religiosos “se sustentão”, isto “*por serem Religiozos que não Vivem de esmollas e naò terem terras bastante para apotentarem os ditos gados e pêra fazerem suas roças e mais Beñs feitorias dos fructos das quais se sustentaô e tenhaô as Couzas neesarias para o hornato do Custo divino e administração dos Sacramentos aos fieis Christam*”²²⁰.

Além de salientarem como se fazia necessário à sesmaria destas terras para o sustento da comunidade monástica, a petição ressaltava como os beneditinos estiveram solícitos para promover o “aumento e comservação deste estado”, tendo em vista “o muito serviço que neste estado fazem a nosso Senhor Jezu Christo Suas *Continuas pregações como com asistirem nas aldeas emtendendo na nova Conversam do gentio a nosa sancta feê*”²²¹. Portanto, atender a uma requisição da administração colonial criava alianças com indivíduos influentes e favorecia uma relação de troca de “serviços” prestados.

As inúmeras alianças que os beneditinos fizeram, principalmente com os governadores das capitanias, senhores de engenhos e fazendeiros locais, para a obtenção do “sucesso” na catequese dos povos indígenas, abre suspeitas quanto aos objetivos da missão, os quais seriam mais econômicos que pastorais. Ao lidar com os grandes males sociais, tais como a guerra, a escravidão e a desigualdade social, a Igreja descobre ambigüidades convenientes no evangelho e isto lhe permite violar o espírito da Bíblia e aliar-se ao prestígio e ao poder. O objetivo principal de qualquer Igreja é propor a sua doutrina ou a sua mensagem religiosa. Porém, dependendo da correlação de forças, simplesmente ela pode vir a se preocupar com questões relativas à defesa de seus próprios interesses. Esta parece vir a ser a tarefa principal dos beneditinos.

Os beneditinos com freqüência solicitavam ajuda financeira para os projetos de catequização da população indígena. Os religiosos defendiam a catequese como única forma de salvar os índios da exploração dos brancos e integrá-los definitivamente, por meio da religião, à sociedade.

Deve-se sempre ter em mente que os missionários beneditinos tinham os objetivos de fazer os descimentos dos índios a uma fazenda, da qual os monges legalmente passavam a ser proprietários. O centro das atividades religiosas dos beneditinos eram as fazendas, local de alto investimento financeiro, de propriedade exclusiva da própria Ordem Beneditina. Nesse

²²⁰ **Idem**, p.308

²²¹ *ibid.*

sentido, a Ordem de São Bento buscava, por meio da catequese indígena, uma nova base de sustentação econômica, como também espiritual.

Notamos o mesmo tipo de associação entre os monges e o Governador da Paraíba. O mosteiro fundado em 1595 não prosperou a princípio, isto provavelmente é devido ao ataque que os potiguares promoveram a cidade no ano de 1596. Somente em junho de 1599 o capitão-mor Feliciano Coelho consegue fomentar um acordo de paz com os potiguares. Nas Atas do Capítulos Gerais, em 1600, quando se aprova a povoação da casa da Paraíba, aparece a expressão “por ser lançado o gentio fora”²²². Por estar à casa abandonada, o governador solicitou ao mosteiro de Olinda que enviasse monges para ocupá-la.

O motivo do pedido do Governador Feliciano Coelho era “por então se achar a terra sem outros P. Pes. q. ensinassem a doutrina Christam aos moradores e Índios por se terem ausentado os Religiosos Capuchos ausentando o seo Convto., e por cauza dos Pe. Pes. da Companhia serem despejados por ordem de S. Mage.”²²³, assim o governador apela aos beneditinos, que ainda tinham casa na Paraíba apesar de abandonada. Ou seja, neste momento de conflito entre colonos e jesuítas, os últimos são expulsos de algumas vilas, assim outras ordens assumiam o trabalho pastoral nas aldeias. Na falta de religiosos missionários, os beneditinos eram convocados, em função do Padroado e de certos laços com os órgãos governativos, a assumirem mais uma vez essa atividade atípica. Ao se instalarem em definitivo na Paraíba, no mesmo ano de 1599, os padres voltam à presença do governador numa nova petição “acerca do sitio e casas que ficaram do Pe. Vigário Joam Vaz Salem...”²²⁴. Isto remete novamente aos acordos velados entre os religiosos e as autoridades coloniais.

Outra referência à aldeia é apresentada no Dietário do mosteiro do Rio de Janeiro. Existe um relato a respeito do Ir. Donado Fr. Antonio de S. Bento nascido em Lisboa, e professor na Bahia, o qual “no seos princípios se ocupou este Irmão na administração dos Índios das aldeias pertencentes ao Mosteiro da Paraíba, e ainda depois que as Religiões largarão esta administração, por querer o Ordinário visitar as aldeias, rezidio algum tempo na chamada do Mereri onde doutrinava o gentio, com grande inteligência da sua lingua”²²⁵. O Fr. Antonio foi conventual na Bahia e depois no Rio de Janeiro aonde veio a falecer em 1658. Na Crônica do mosteiro de Paraíba, o cronista refere-se a essas aldeias, salientando que:

²²² Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600, **Bezerro 1**, folha 198.

²²³ **Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda**, p. 37.

²²⁴ O vigário da Paraíba, Joam Vaz Salem, foi condenado pela Inquisição por, segundo as denúncias, ter “idéias judaicas”, era atravessador, mascate, negociante de escravos comerciante de gado, proprietário de casas e fazendas, descobridor de uma pedreira, além de acumular o cargo de vigário. Foi justamente dos bens do vigário, confiscados pela Inquisição, que os beneditinos fazem a petição. **Crônica do Mosteiro de São Bento da Paraíba**, p. 35.

“mansa e pacificamente viviam os religiosos, gozação de geral aceitação e estima pela prontidão com que acudiam e socorriam corporal e espiritualmente aos pobre e enfermos, e pelos serviços, que continuavam a prestar aos índios a cuja civilização e direção se haviam dedicado, desde que chegaram à Paraíba, criando na Jacoca e Utinga duas aldeias para os melhor os doutrinaram”²²⁶.

Temos a indicação, portanto, de onde se localizavam essas aldeias, a princípio fora das propriedades por terem sido estabelecidas pelo poder secular, com o direito dos religiosos de explorarem os recursos da área onde a aldeia se localizava e o trabalho dos indígenas aldeados. Até que estas aldeias passaram a mão de outro administrador, no entanto, na fazenda de Meriri, os religiosos já mantinham indígenas em uma aldeia dentro da propriedade. As fontes indicam que o intuito maior dos religiosos em fazer pregações nas aldeias indígenas era prestar um dever a administração colonial, em troca de “favores”, e também era convencer os indígenas a se estabelecerem nas propriedades da Ordem.

No mesmo Dietário do mosteiro do Rio de Janeiro essa prática é salientada de forma explícita. O Pe. Fr. Fernando, natural de Pernambuco, e professo na Bahia, foi transferido para o Mosteiro do Rio de Janeiro e incumbido de governar a fazenda dos Campos dos Goitacazes. Passaram, não por acaso, a sua responsabilidade também as fazendas do Governador da Capitania Salvador Correa de Sá. O redator do Dietário cita uma carta do Pe. Fernando ao P. Fr. Bento da Cruz, Padre Provincial, datada de 1º de dezembro de 1656, na qual “lhe da noticia de huma aldeia que fundava da outra parte do Rio Par.^{ba} para recolher os Índios chamados Sabory o descerão do certão para se batizarem”²²⁷. Tudo indica que o batismo tornara uma imposição costumeira para submeter os índios aos brancos. A catequese da desobriga, sempre primou por estabelecer relações de cordialidade e obediência às autoridades constituídas, usando vários mecanismos, entre os quais o batismo, quando a população indígena era “convidada” a se integrar ao conjunto da sociedade por meio desse sacramento.

Esta carta relata “hum raro exemplo de huma filha conduzio a seos ombro em jornada de doiz mezes a sua mãe q. parecia ter 200 annos, quem sustentava com o comer q. primeiro lhe mastigava e foi batizada pelo dº Pe. antes de morer e se crismou Scholastica”²²⁸. Assim o discurso que prevaleceu na Ordem beneditina foi o de convencer as populações indígenas a integrar-se à sociedade envolvente, através, entre outras meios, da evangelização e da educação profissional, para torná-los trabalhadores ‘úteis’ dentro da estrutura da sociedade colonial.

²²⁵ Dietário do Mosteiro de São Bento da cidade do Rio de Janeiro, folha 226.

²²⁶ Crônica do Mosteiro de São Bento da Paraíba, p. 123-124.

²²⁷ Dietário do Mosteiro de São Bento da cidade do Rio de Janeiro, folha 228.

Muitos adultos se dirigiam também às propriedades beneditinas, permanecendo sob a tutela dos religiosos por dois a três meses. Esse era o momento utilizado pelos religiosos para se familiarizarem e aprenderem, principalmente, a falar as línguas nativas. Dessa forma conseguiam traduzir e ensinar-lhes as orações, para que esses fossem, numa linguagem mais contemporânea, agentes multiplicadores em suas comunidades. Além disso, no período em que os índios se "hospedavam" na fazenda, serviam como mão-de-obra nas dependências da ordem. As condições dos índios, sob o controle dos missionários beneditinos, em suas dependências, não era nada diferente das condições dos índios que trabalhavam para os fazendeiros da região.

Segundo a documentação, os beneditinos mantinham os índios em seus estabelecimentos como qualquer outro fazendeiro, porém, havia uma grande diferença, afirma os religiosos, os leigos pagam mal, quando pagam, o salário ajustado, e eles em vez de dinheiro dão-lhes um calção e uma blusa que seria de propriedade do índio enquanto esse permanecesse no trabalho. Os religiosos também buscavam convencer os pais nas comunidades indígenas a consentirem que os padres levassem as crianças para os mosteiros e fazendas, com o discurso de serem lá educados nos moldes cristãos.

Ao se instalarem nas aldeias esses indígenas, em regime de trabalho compulsório, conviviam com outra realidade, ver nas fazendas índios escravos, adquiridos por compras, doações, resgates, descimentos. Dentro das fazendas, portanto, havia os nativos que tinham mobilidade nas fazendas e os outros mantidos cativos, mediante a legislação vigente, por dez anos.

Na documentação não há nenhuma descrição que revele que houvesse um tratamento diferenciado entre uns e outros. Todos cumpriam suas obrigações religiosas e laborais da mesma maneira, com a diferença que uns possuíam uma liberdade vigiada e outros um cativeiro com um fim pré-determinado. Essa é uma diferença fundamental para o cativeiro indígena e o cativeiro africano nas propriedades dos beneditinos. Para os beneditinos, a escravidão indígena era um meio legal para integrar essa população à sociedade. Já com relação aos africanos era um meio de, mesmo sendo mantidos na escravidão, salvação espiritual pela aceitação do catolicismo, mas que não era sinônimo de liberdade.

Como a escravização indígena, no período filipino, recebeu uma legislação mais dura, na documentação analisada não há nenhuma menção de compra ou venda de escravos nativos. Por outro lado, os monges recebiam os indígenas cativos juntamente com a doação de

²²⁸ **idem**, folha 228.

propriedades. No Livro do Tombo da Bahia temos o registro da doação de Gabriel Soares de Souza, no qual ele doa ao mosteiro de Salvador uma “fazenda de Rais como escravos bois de carro e egoas e outros moveis e *hindios forros*”²²⁹. Neste fragmento, o Padre Frei Antonio Ventura, testamenteiro de Gabriel Soares, recebe por patrimônio do mosteiro “hindios forros”, os quais trabalhavam na fazenda do cronista. No testamento de Manuel Nunes Paiva, 1622, os beneditinos receberam, junto com outros bens, três escravos, entre os cativos, o “negro da terra Lourenço”. Num outro testamento de Maria Rioz de Oliveira, esta deixava ao mosteiro de Salvador, um lote de “escravos do gentio da terra pardoz”, perfazendo um total de 300 mil reis só em escravos, fora os demais bens doados.

Portanto, sabe-se que os religiosos de São Bento adquiriam cativos indígenas através da atuação em algumas expedições de resgate e descimento nas aldeias do sertão, através das doações e, possivelmente, da compra de cativos, apesar de não haver no livro do Tombo e nas crônicas, documentos que comprovem a compra, mas apenas que relatem o trabalho dos indígenas nas propriedades dos beneditinos.

Nas fazendas, segundo os documentos, inicialmente construíram barracões e deram início a um trabalho de evangelização, inserindo entre os índios as celebrações e os sacramentos. As crianças indígenas recebiam aulas de alfabetização, e instrução na prática dos trabalhos rurais como: lavoura, criação de gado e vários serviços domésticos. Alguns meninos índios, que se destacavam nas aulas teóricas, eram enviados aos mosteiros onde recebiam um ensino primário, educação cívica, a aulas de carpintaria e jardinagem, numa escola fundada dentro dos mosteiros. Esses jovens prestavam serviços aos monges.

As redações sobre como eram realizados os trabalhos de catequese entre os índios, em momento algum, há qualquer menção aos conflitos entre índios e os missionários, e muito menos, entre índios e não-índios. Percebemos que esse conflito era a todo o momento escamoteado, tendo-se a impressão de uma convivência tranqüila, pacífica e harmoniosa. Em resumo, por essas crônicas, percebe-se, por parte do missionário, uma tentativa de mostrar uma sociedade destituída de conflitos e contradições entre a população indígena, os senhores de engenho e fazendeiros, os missionários e outros agentes ali presentes.

Uma descrição pacífica e conciliadora voltada para a salvação dos índios mediante a pregação do cristianismo, do trabalho e da inserção do nativo á sociedade circundante. Isso é ensinar-lhes um ofício para servirem de mão-de-obra principalmente aos religiosos, usando a ideologia da salvação, cuja principal função era de torná-los dóceis.

²²⁹ Testamento de Gabriel Soares de Souza. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade do Salvador**, p.290-291.

Podemos concluir, até aqui, com os documentos que, em primeiro lugar, o próprio Estado procurou meios de conciliar dentro da legislação a escravização mediante a brecha da “guerra justa”, e a Igreja, representada, neste caso, pela Ordem de São Bento compreendiam a escravidão e o trabalho compulsório eram caminhos para a conversão religiosa e salvação dos ameríndios.

Casos como estes, se não são desconhecidos, são tratados como irrelevantes pela historiografia, visto que só há poucos anos a documentação das fazendas beneditinas tem sido analisada, um exemplo desse enfoque parcial é o estudo de Maria T. Celestino de Almeida, *Metamorfozes indígenas*²³⁰, nas páginas desse livro à ligação entre os monges e administração de aldeias são apontadas, mas um estudo aprofundado merece ser feito. Esta conjuntura permite pensar nas implicações deste relacionamento, mas, como no caso das aldeias, as informações são poucas, esses elementos lançam luz sobre um dos campos de atuação dos monges beneditinos na América Portuguesa.

A importância de salientar essa presença indígena nas propriedades dos beneditinos é a de, primeiro, comprovar o envolvimento desses religiosos com os ameríndios, seja pela pregação nas aldeias, seja pelo trabalho das fazendas e mosteiros de forma compulsória ou escrava; segundo, demonstrar que o braço indígena contribuiu para a consolidação patrimonial da Ordem Beneditina no Brasil e que o esplendor da arte barroca das igrejas dos mosteiros foi esculpido por ameríndios e também africanos.

Em suma, ao contrário dos jesuítas que viam a escravidão dos nativos como uma violência à liberdade desses povos, os beneditinos, acreditavam que retirando os indígenas de suas aldeias, dos sertões, e os trazendo para o convívio dos cristãos, isto facilitaria a aprendizado catequético e possibilitaria a inclusão do indígena na sociedade colonial, moldando-lhes o caráter e os costumes, ou seja, civilizando-os. Esta posição se assemelha muito com a dos jesuítas quando se trata da escravidão africana.

Se levarmos em conta que para a instituição escravista, poderíamos sugerir que para os beneditinos a escravidão indígena e africana são comparativamente semelhantes, no meio, mas não no fim, já que para os indígenas, teoricamente, esse cativeiro teria um término. Para os jesuítas a africana seria necessária, enquanto dos indígenas um ato de supressão da liberdade. No entanto, se nos discurso frente aos indígenas os jesuítas são diferentes, nos atos praticados nas fazendas dos religiosos das duas ordens, o trabalho indígena existia e mantinha o sustento e possibilitava o crescimento patrimonial de beneditinos, jesuítas e demais ordens

²³⁰ ALMEIDA, Maria T. Celestino de. **Metamorfozes Indígenas**: Identidade e cultura nas aldeias indígenas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

religiosas. Segundo Hoornaert, a sujeição dos índios, ou seja, reduzi-los a um regime de servidão e obrigá-los assim a aceitar a fé cristã²³¹, foi uma tese defendida pelos jesuítas, sustentada por Nóbrega e Anchieta. “Os jesuítas sempre se opuseram à forma de escravidão pura e simples adotada pelos colonos portugueses, todavia, apregoavam uma liberdade controlada para os índios”²³². A diferença maior entre as ordens se fazia principalmente nas relações dos colonos.

Os jesuítas desde a chegada na colônia iniciaram a criação das missões e reduções, e a partir daí surgiram também os conflitos entre colonos e missionários. Enquanto os primeiros defendiam a escravização dos nativos, os últimos insistiam em afirmar a sua liberdade. Os beneditinos se mostraram através da análise dos documentos muito próximos, neste caso, aos interesses dos colonos. Isto demonstra que os monges, com maleabilidade e conforme as necessidades do momento, souberam ora atender aos pedidos de religiosos nas aldeias – mediante o Padroado e sem se envolverem em desavenças, haja vista que um aldeamento implicava para o colono em contar com o trabalho indígena pago e por apenas dois meses, segundo lei de 1595 – e, ora legitimar a posição dos colonos em relação à escravização dos indígenas, sem com isso deixar de demonstrar seu alinhamento político, que por consequência era o mesmo das pessoas mais influentes e abastadas da colônia.

Percebemos, assim, que os beneditinos em relação aos indígenas, estiveram num plano claramente voltado para admissão dessa população nativa, isto se estes estivessem dispostos a adotar os dogmas católicos, política essa de toda a Igreja. Os indígenas eram homens, primitivos culturalmente, mas capazes de viver em sociedade. Sua inclusão na hierarquia social poderia ser adquirida através da escravidão, com o intuito final de se poder confundir um indígena convertido com um fervoroso católico europeu, a exemplo da indígena Paraguaçu, ou Catarina Álvares.

2.3.1 Paraguaçu: exemplo de indígena convertido, inclusão do nativo na sociedade ou evocação à mestiçagem?

O mais significativo caso, de contato entre os monges e os ameríndios, é o da índia Paraguaçu, “Catherina Álvares”, mulher do português Diogo Álvares, o Caramuru. Paraguaçu, com a morte de seu marido, herda um terço dos bens do mesmo, deste patrimônio fez

²³¹ HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil**. v1. Petrópolis: Vozes, 1979, p.212.

²³² **idem**, p. 212.

doação aos padres de São Bento, da “Capella e ermida de nosa senhora da Graça que está situada na povouçam de Villa velha com toda a prata e do serviço de sua caza”, assim como “fazia doaçam da terra que está junto e ao redor da dita ermida que ella ouve por p.^{te}”²³³. Os termos da doação foram ditados ao Tabelião, com a ajuda de algumas pessoas, entre elas o padre jesuíta “Luis da Gráa”, pois “a dita doadora por fallar pella Lingoa da terra”, não era entendida pelo oficial. A doação e suas condições foram pela “d^a testadora” confirmada e outorgada “por asenos que o Tabelião entendia”²³⁴. Catarina, nos termos apresentados nos documentos, apesar de falar a língua da terra, foi representada como membro da mais nobre sociedade colonial baiana. Em sua casa recebeu os padres e o tabelião, ditou os termos de sua doação, e estabeleceu as obrigações a que ficavam submetidos os beneditinos para com ela e seus descendentes.

A doadora definiu que pela doação por ela feita, os religiosos ficavam “obrigados p^a sempre cada hum mês lhe dizerem ou mandarem dizer na dita ermida huma misa rezada com seu responso sobre a cova e sipultura depois de sua morte para todo sempre (...) he em dia de nossa senhora do o lhe diram na dita ermida misa cantada e no oitavario dos defuntos outra misa cantada de requiem com seu responso sobre a cova para sempre”²³⁵. A solicitação feita por Paraguaçu de ser enterrada dentro na Igreja destaca um privilégio de poucos.

João José Reis ao analisar aspectos da atitude frente à morte que deu origem ao movimento denominado Cemiterada, no século XIX, destaca que “o local de sepultura era um aspecto importante da identidade do morto. Falar de funeral incluía sempre dizer quem era o morto, quando tinha morrido e onde fora enterrado”²³⁶. E ainda, o autor salienta o fato de que a concessão de jazigos perpétuos freqüentemente recompensava doações feitas ao templo. Assim também as missas de obrigação constituíam um privilégio dos doadores mais importante, entre eles os que possibilitaram as primeiras fundações sendo designados, segundo os documentos, protetores. Assim era o caso de Catarina.

Sobre a capela cedida em doação, consta que Diogo Álvares ao socorreu um navio naufragado no litoral da Bahia, tenha recolhido uma imagem de Nossa Senhora da Graça e levado a presença de Paraguaçu, a qual reconheceu a imagem como sendo uma mulher que lhe aparecerá em sonhos poucos dias antes do naufrágio do citado navio. Foi para essa ima-

²³³ Trezlado de Doaçam da Igreja de Nossa Senhora da Graça... **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade do Salvador**, p. 87.

²³⁴ **idem**, p. 88.

²³⁵ **Ibd.**, p. 87.

²³⁶ 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.190.

gem erguida a ermida recebida em doação pelos beneditinos. Essa história, recorrente nas biografias da índia Paraguaçu, reveste-a de uma espiritualidade muito serena e profunda²³⁷.

Na escritura de doação, a religiosidade de Catarina também transparece. Entre as condições para a doação, Paraguaçu pedia aos padres que os objetos de prata fossem utilizados para que “façam hum Lampadário para servir na d^a hermida e assim hum relicário para se meterem humas reliquias que ella doadora tem”²³⁸. Catarina Álvares aparece-nos como um exemplo da aspiração dos religiosos para os autóctones, um catolicismo sem mácula das antigas crenças indígenas, levando os nativos até a práticas tão européias quanta a busca e conservação de relíquias de santos. Essa passagem revela a orientação religiosa dos eclesiásticos, o catolicismo era a porta de inclusão ao mundo ibérico, os indígenas eram conclamados a participarem da sociedade abandonando suas práticas pagãs e adotando a fé católica.

Entrecruzam-se duas posições dos beneditinos demonstradas nos documentos, primeira a necessidade de trazer o indígena para o convívio junto com os cristãos, facilitando a conversão e sua inclusão social. Através do tratamento dado a Paraguaçu supõe-se que o casamento entre europeus e ameríndios estejam entre os projetos de inserção social defendidos pelos beneditinos aos ameríndios. Ou seja, a miscigenação seria uma possibilidade de ajustar a população nativa nos quadros hierárquicos da sociedade ibérica. Como demonstram outros documentos contidos no livro do tombo do mosteiro da Bahia, o relacionamento entre os monges e a descendência de Diogo Álvares e Catarina perpetuou-se, pois há registro de compra e venda de terras, doações com pedidos de missas e sepultamentos.

Assim sendo, a observação dessas relações de troca, torna possível levantar essa questão, mas não cabe a essa pesquisa respondê-la, pois as fontes utilizadas, remetem a esses relacionamentos com mestiços, mas não identifica a posição explícita dos monges, a não ser que esses laços existiram e se perpetuaram por gerações.

Essa religiosidade demonstrada pela doadora Catarina Álvares é uma ponte de ligação com o universo religioso da colônia. Se desde o início desse capítulo destacamos o envolvimento dos beneditinos com os indígenas através da religião, essa como porta para a inserção social, a partir deste momento, olharemos, ainda através da religião, para a outra parte desta sociedade, os brasílicos e sua religiosidade.

²³⁷ Trezlado de Doaçam da Igreja de Nossa Senhora da Graça... **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade do Salvador**, p. 87.

²³⁸ **idem**, p. 87.

2.4 .Atendimento espiritual aos colonos, mas quais colonos?

A religiosidade vivida por portugueses se manifestava em diferentes momentos de sua vida, o que demonstrava a necessidade daqueles homens de praticar em sua vivência atos que mostrassem sua fé. Mesmo nos locais mais ermos da América portuguesa, colonizadores exigiam a presença de um edifício eclesiástico – igreja ou capela – onde pudessem receber pasto espiritual adequado.

Inicialmente, é importante atentar para o fato de que, numa sociedade característica do Antigo Regime, o “homem religioso” tinha em sua crença um de seus alicerces, fator que desempenhava papel fundamental na ordenação da vivência diária.

De fato, as mentalidades dominantes do Antigo Regime concebiam a vida como uma liturgia, uma encenação permanente dos mesmos gestos e atitudes tomados pelos antepassados, num mundo que permanecia encantado, dominado por forças misteriosas, que somente práticas mágicas poderiam manipular. Resultado do predomínio de uma cultura majoritariamente oral, que apagava a distância entre o passado e o presente, essa perspectiva situava a religião como instrumento quase exclusivo para estabelecer as identidades e para interpretar a realidade, transformando-se assim, em questão vital, em nome da qual se matava e morria²³⁹.

A fé era um elemento fundamental do cotidiano que se expressava nas mais diversas formas possíveis, sendo uma delas a sacralização do território. Os portugueses quinhentistas necessitavam da religiosidade para justificar e amparar suas ações. Essa necessidade de praticar a religiosidade demonstra como os colonizadores tinham em sua fé um sustentáculo primordial na sua vivência. Premissa que se enquadra na concepção de “homem religioso” gestada por Mircea Eliade.

Segundo esse autor, que buscou estudar “as dimensões específicas da experiência religiosa”²⁴⁰ na história da humanidade, o homem religioso percebia o cosmo sacralizado, que equivalia “ao poder, e em última análise, à realidade por excelência”²⁴¹. Portanto, os homens observavam o mundo ao seu redor como manifestação divina. Essa maneira de o homem religioso atentar para a realidade pode ser observada na forma como ele apreende o território que o circunda. Para ele, o “espaço não é homogêneo” e sim marcado por rupturas e feixes que se localizam através de um ponto central. Esse ponto é estabelecido pela religiosidade que define os limites entre o espaço profano e aquele sagrado, como uma igreja, por exemplo. O local sacro marca onde se fixa e se manifesta à fé e é necessário para dar ao homem religio-

²³⁹ VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil colonial** (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 200, p.45.

²⁴⁰ ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 22.

²⁴¹ Idem, p. 18.

so referências espaciais. Ao mesmo tempo, esse espaço propicia a comunicação entre o homem e as divindades que participam de sua crença. Pensando que, neste caso, Eliade está se referindo a vidas religiosas marcadas pelo mito, a religiosidade contém traços disto quando humaniza o sagrado no cotidiano. Nesse sentido, a sacralização da terra desconhecida e a construção de espaços sagrados trazem sentido ao novo território para aqueles que vivem num mundo em que a religião é uma das principais ferramentas para um melhor entendimento da realidade circundante.

No Novo Mundo, a religião também desempenhava um papel fundamental como linguagem comum que proporcionava inserção, exclusão e formação de laços de solidariedade. Também, era por meio da religiosidade que se percebia, entendia-se, explicava-se e buscava-se proteção no cotidiano. “Do mais piegas papa-hóstias ao mais irreverente libertino agnóstico, cristalizavam-se diferentes tipos de vivências e práticas privadas tendo a religião como centro”. O caráter central da religião marcava a vivência da maioria, praticando com maior ou menor intensidade as normas estipuladas pela Igreja, tinham na religiosidade um suporte durante sua existência.

Tal perspectiva transparece no texto **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu**²⁴², no qual o autor demonstra que, em diferentes contextos, o homem colonial expressava seu sentimento religioso de diversas maneiras, seja blasfemando das pias imagens, seja praticando feitiços, seja buscando relíquias em terras tropicais. Para melhor esclarecer esse panorama religioso colonial, Mott elaborou uma classificação em que agrupou os cristãos em diferentes conjuntos. Nestes se notam:

“católicos praticantes autênticos, que aceitavam convictamente os dogmas e ensinamentos impostos pela hierarquia eclesiástica, refletindo, em suas variadas práticas exteriores de piedade, os sentimentos mais profundos de sua fé na revelação cristã; católicos praticantes superficiais, que cumpriam apenas os rituais e deveres religiosos obrigatórios, mais como encenação social do que convicção interior; católicos displicentes, que evitavam os sacramentos e demais cerimônias sacras não por convicção ideológica, mas por indiferença e descaso espiritual, muitas vezes incluindo em seu cotidiano ‘sincretismos’ heterodoxos; pseudocatólicos, boa parte dos cristãos-novos, animistas, libertinos e ateus que apenas por conveniência e camuflagem, para evitar a repressão inquisitorial, freqüentava os rituais impostos e controlados pela hierarquia eclesiástica mas que mantinham secretamente crenças heterodoxas ou sincréticas”²⁴³.

²⁴² MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v.1, p.175.

²⁴³ Mott, Luis. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In. SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1, p. 175.

Nessa classificação, é possível perceber que a religião está, mesmo para os mais afastados da prática católica oficial, no seio da experiência cotidiana.

Enquanto Mott ressalta a centralidade do sentimento religioso entre a população colonial, incluindo também aqueles que praticavam ações supostamente desviantes do que impunha a oficialidade eclesiástica, outros autores debruçam-se exclusivamente sobre os casos que se afastam da prática religiosa imposta pela Igreja.

Laura de Mello e Souza, em seu livro **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**, ao atentar para a especificidade da religião praticada no Novo Mundo, utiliza como principal fonte de análise documentos produzidos pela inquisição. Os colonos trouxeram da Península Ibérica, crenças, comportamentos e ritos populares que no Novo Mundo grassaram e se mesclaram com as culturas indígena e africana. Laura de Mello e Souza entende que esses “traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se, pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial”²⁴⁴. Essa especificidade da religião católica praticada na colônia - o culto dos santos, o número excessivo de capelas, o aspecto teatral da religião, o que se convencionou chamar de ‘exterioridade’ e de ‘ignorância religiosa’²⁴⁵. Já, Thales de Azevedo, entende a Igreja Católica como um veículo de incorporação de indivíduos à sociedade, era indispensável “ser católico”, ainda que apenas exteriormente.

No entanto, mais importante do que a sobrevivência das crenças nos ritos de fertilidade, bruxas, vampiros, mau-olhado, conjuros e presságios, é a aceitação geral do catolicismo como elemento dominante nas crenças rituais e práticas religiosas. Mesmo se debruçando sobre os casos em que se destacam as atitudes contrárias aos dogmas estabelecidos, a autora também aponta que “a religião, seus símbolos e dogmas ocupavam espaço considerável nas preocupações cotidianas do homem colonial”. Como um elemento de grande preocupação, as relações que se estabeleciam entre o devoto e a religião se baseavam em trocas, originando “economia religiosa do *toma-lá-dá-cá*”²⁴⁶. Essas trocas ocorriam entre os fiéis e as divindades católicas personalizadas nos santos, quando os homens buscavam por meio de promessas obter as graças desejadas. O intercâmbio entre os moradores da terra e os habitantes do céu se dava de maneiras muitas vezes tumultuadas.

Os santos inspiravam sentimentos complexos e, muitas vezes, contraditórios nos devotos, ou fervor e adulação, ou ódio e rancor. Os xingamentos à Virgem e os ‘maus tratos’ cometidos contra imagens de santos eram uma constante no cotidiano religioso da colônia.

²⁴⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 97.

²⁴⁵ *idem*, p.100.

²⁴⁶ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p.115.

Luiz Mott conta que os devotos não atendidos em suas preces, por vezes colocavam seus santos de devoção de castigo, trancando-os em baús escuros ou os virando de cabeça para baixo, até que estes resolvessem atender os pedidos feitos²⁴⁷.

Essas atitudes, carregadas de sentimentos contraditórios, demonstram a intimidade da população com a religião vivida a partir das experiências cotidianas. Neste sentido, a religiosidade praticada pelos colonos dava sentido à realidade, ou seja, a religião era a lente pelo qual o homem enxerga e interpretava o mundo à sua volta. O catolicismo, seus símbolos e dogmas ordenavam a vivência diária.

Esta especificidade da religião católica praticada na colônia não passou despercebida dos religiosos de São Bento e, vai ser avaliada, recusada ou apoiada pelos beneditinos. Mas não somente as práticas religiosas foram avaliadas, mas também os próprios colonos. A visão que os beneditinos tinham dos colonos que viviam na América foi sofrendo alterações com o passar do tempo, mas a princípio, a imagem do homem colonial, vinculada ao ambiente em que este vivia, formulou “atributos demoníacos” que “coloriram o Brasil desde o seu descobrimento”²⁴⁸.

As representações lascivas, indolentes, rudes do homem colonial ocuparam um espaço considerável no imaginário europeu sobre a colônia americana, tanto que refletiu em uma das resoluções curiosas da Congregação para seus monges do ultramar, pois visto a “informação q. temos *do humor da gente do Brasil* e por *convir assim à gravidade de nosso Hábito e religião* q. nenhum relig. da dita prov. assim prelado como súbdito vá as cidades e vilas senão acompanhado dous e dous quer vá a pé quer a cavalo nem lugares pertos das ditas cidades e vilas nem a outras partes salvo se for tão longe q. gastem jornadas na caminho”²⁴⁹. A “gente do Brasil”, não se referia aos indígenas, mas brancos do núcleo urbano, a população circundante dos mosteiros. Portanto, a que estavam querendo referir ao usar o termo humor? No que o “humor” dos brasileiros representava perigo ao hábito monástico? Quais as características de “humor” da gente do Brasil? Promiscuidade, violência, bestialidade, devassidão?

Estas apreciações refletem as concepções de vida promiscua que os europeus teriam adotado quando trasladados para o ultramar. Esse “humor da gente do Brasil” foi causa de preocupação entre os beneditinos do Reino, exatamente a que eles estavam se referindo, é complicado apontar, no entanto, essa visão sobre os colonos acarretou certos cuidados rela-

²⁴⁷ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v.1, p.175.

²⁴⁸ **idem**, p. 204.

²⁴⁹ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600, **Bezerro 1**, folha 197v.

cionados com o sacramento da confissão, este realizado mediante certas normas, envolvendo idade do confessor e sexo do confesso.

Desta forma, a Congregação definia “q. não sejam confessores do povo e particularmente de mulheres senão os Abes. priores e pregadores e os q. passarem de quarenta anos para cima”²⁵⁰. Para confessar homens, “poderão ser eleitos os q. tiverem partes para isso ainda que não cheguem a quarenta anos. E encarregamos muito a consciência aos padres provs.”²⁵¹. Em relação à confissão, a igreja estava interessada em controlar seus fiéis, tanto, que cada pároco era obrigado a fazer o "rol dos confessados", listando todos os nomes, sobrenomes e os lugares onde viviam, rua por rua, casa por casa, inclusive fazendas e sítios. Este sacramento tornou-se obrigatório e entrou definitivamente no cotidiano colonial nos costumes do povo brasileiro. Com a intenção de evitar algumas armadilhas que pudessem ocorrer no confessorário e, para instruir melhor os padres na difícil arte de perdoar os pecadores, foram elaborados vários manuais do confessor para orientar a forma de melhor entrarem nos detalhes da vida pregressa do penitente.

Portanto, a representação que os beneditinos faziam dos colonos reflete as concepções européias desse homem colonial, haja vista que os monges beneditinos eram oriundos de famílias abastadas da sociedade ibérica. Contudo, a convivência com as práticas religiosas coloniais fez com que o mosteiro participasse, fizesse parte dessa religiosidade exteriorizada e sincrética. Já os colonos passaram a serem representados nos documentos como piedosos em função da ajuda prestada os monges nos momentos de necessidade. Assim, a intervenção desses religiosos na religiosidade popular apresenta-se nos sepultamentos na Igreja, irmandades vinculadas às capelas laterais da Igreja do mosteiro, aspectos referentes ao noviciado.

2.5 Irmandades

Outra característica marcante da religiosidade popular encontra nas associações leigas, que congregavam homens com interesses comuns. Criadas com a finalidade de cultuar um orago, têm sua origem na Europa durante a Idade Média. Como formas organizacionais voluntárias, surgiram para atender a seus sócios dando-lhes “as benesses e a segurança indispensáveis para os tempos de doença e invalidez e, no extremo, garantia seu próprio sepultamento”²⁵².

²⁵⁰ **idem**, folha 197v

²⁵¹ **ibid**, folha 197v.

²⁵² BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986, p. 13.

Em Portugal, a origem das associações leigas data do século XIII, confrarias²⁵³ lusitanas que prestavam auxílio mútuo²⁵⁴. Com a expansão marítima ocorreu a difusão da religião e das formas de organização ibéricas pelos quatro cantos do mundo. Em terras coloniais, a instituição do Padroado tornou lenta e precária a implantação do aparato religioso. Tal situação favoreceu a criação intensa de associações leigas, pois os colonos tomavam para si muitas das funções que deveriam desempenhar o Estado português e a Igreja. Eram as confrarias as principais responsáveis por zelar pelos atos litúrgicos, por difundir as devoções e por atender espiritualmente os fiéis. Eram as confrarias que construíram igrejas, pagavam sacerdotes e cobravam de seus associados a frequência aos atos litúrgicos, às procissões e às festas religiosas.

Dessa maneira, “durante o período colonial, a Igreja do Brasil teve um caráter predominantemente leigo, por força da instituição do Padroado. Os leigos participavam ativamente na construção das igrejas, nos atos do culto e na promoção das devoções”²⁵⁵. Formadas à sombra das populações, as confrarias disseminaram-se na América portuguesa principalmente durante o século XVIII, demonstrando a importância das devoções para a população colonial. Porém, mesmo que inspiradas nas suas congêneres portuguesas, “as irmandades criadas no Brasil apresentam um perfil bem espacial”²⁵⁶. Isso porque na sociedade colonial a divisão pautava-se principalmente na cor e na raça de seus membros.

Ao ter o fator racial um dos principais elementos diferenciadores, a sociedade colonial dividia-se e agrupava-se de acordo com esse critério. Dessa forma, é possível traçar uma tipologia geral das associações leigas: escravos e africanos pertenciam às irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Elesbão e Santa Efigência, São Benedito, Nossa Senhora das Mercês; oficiais mecânicos – como carpinteiros –, músicos e artífices em geral se associavam principalmente nas de São José e Santa Cecília; pardos e mulatos geralmente presentes nas irmandades de São Gonçalo, de Nossa Senhora do Guadalupe e de Nossa Senhora do Livramento. Os potentados, em sua maioria, se associavam às Santas Casas de Misericórdias, às Ordens Terceiras e às irmandades do Santíssimo Sacramento.

²⁵³ As associações leigas possuíam diferenças entre si dependendo da nomenclatura (Ordem Terceira, Santa Casa de Misericórdia, Irmandade) e dos estatutos que as regiam, porém se usará o termo confrarias como sinônimo de associações leigas de modo geral.

²⁵⁴ RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos**: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1755). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 9-10. Segundo o autor, existem relatos sobre a existência de irmandades dedicadas à Santa Maria da Misericórdia, datados de 1230. A fundação da Confraria dos Homens Bons se deu em 1297, enquanto a Irmandade da Imaculada Conceição de Sintra foi fundada em 1346.

²⁵⁵ HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na América Latina**: História da Igreja no Brasil. v 1. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 234.

²⁵⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.136.

Como se formavam de modo a representar e a atender os diferentes grupos sociais, as confrarias acabavam por mapear a sociedade na qual surgiam. Nos grandes núcleos urbanos, existiam as associações destinadas a atender os mais diversos segmentos desde escravos até oficiais mecânicos enquanto, em pequenas povoações, seu número tendia a ser reduzido. Isto pode ser exemplificado nas diferenças encontradas entre a variedade de associações leigas de dois núcleos urbanos. Em Salvador, devido ao grande número de sua população, os oficiais mecânicos organizaram suas próprias confrarias. Enquanto, em São Paulo, esse mesmo grupo estava presente em diferentes organizações, pois não tinha o número de homens suficiente para formar sua própria associação²⁵⁷.

Além de se configurar de acordo com os grupos sociais, as confrarias desempenhavam um importante papel na constituição de laços de solidariedade entre seus membros. Nessa perspectiva, como sugere Carlos Lima, “a sociedade colonial era uma sociedade corporativa ... aquela na qual o acesso a atividades e bens econômicos é função da pertinência a grupos e não tarefa de indivíduos”²⁵⁸. Pertencer a um grupo era fundamental para a ascensão e notoriedade na sociedade colonial. Formar solidariedades que extrapolassem o âmbito familiar era necessário para a boa vivência. Isto porque “todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados nas confrarias, e quem estivesse fora delas seria olhado com desconfiança, privado do convívio social, quase um apátria dentro dos grupos que se reuniam em associações, tentando estabelecer alguma ordem e organização”²⁵⁹. Organizações de importância central para compreender a vivência religiosa e as sociabilidades entre essa população, as confrarias nos dizem muito sobre a sociedade na qual emergiram.

Ao se associar a uma confraria, os homens de antanho buscavam ampliar seus laços de sociabilidade para fora do âmbito familiar. No entanto, a principal função da pertinência a irmandades, do ponto de vista de seus membros, era o sepultamento. Não era a única, mas era a que eles expressavam como sendo a principal²⁶⁰. Jacque Revel dedicou um capítulo ao estudo das comunidades de artes e ofício da França, onde constata que os homens do Antigo Regime, por meio das atividades religiosas e culturais de uma confraria, associavam-se “a

²⁵⁷ FLEXOR, Maria Helena Ochi. Os oficiais mecânicos em duas regiões brasileiras: Salvador e São Paulo. In: UNIVERSITAS. Salvador, n. 37, jul/set. 1986, p. 46-47.

²⁵⁸ LIMA, Carlos Alberto Medeiros. **Trabalho, negócios e escravidão**. Artífices no Rio de Janeiro: 1790-1808. Dissertação de mestrado. UFRJ: Rio de Janeiro, 1993, p. 268. Outra obra do mesmo autor que se trata da Irmandade do Rosário em Curitiba é MOURA, Ana Maria da Silva e LIMA, Carlos A. M. **Devoção e incorporação**. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa. Curitiba: Peregrina, 2002.

²⁵⁹ SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Editora Nacional, 1978, p. 37.

²⁶⁰ MOURA, Ana Maria da Silva e LIMA, Carlos A. M. **Devoção e incorporação**. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa. Curitiba: Peregrina, 2002.

uma comunidade moral [...] constitutiva de uma forma de sociabilidade poderosa e visível em toda a sociedade²⁶¹ da época. Essas associações auxiliavam no cotidiano desses homens, pois elas eram imutáveis, mas utilizavam “estratégias de expansão ou de defesa nas quais a corporação não é um fim, mas um meio²⁶². Ao ajudarem os homens a enfrentarem as agruras do cotidiano, essas associações se tornavam um expediente para alcançar certos objetivos, sejam econômicos, sejam sociais, pois “a forma corporativa como tal garantiria a socialização das vontades individuais²⁶³.. Nesse sentido, Revel nos traz uma nova forma de compreender as associações leigas, pois, antes de ser uma forma associativa desvinculada dos problemas postos durante uma existência, elas respondem e se remodelam para atender às expectativas de seus associados.

Pensando nessa premissa dada por Revel, as irmandades da América portuguesa podem ser observadas como entidades capazes de mudanças e de elaboração de estratégias de sobrevivência e resposta à mudança no contexto em que se inserem. Em resposta ao meio social no qual são erigidas, possibilitam aos seus membros, por meio da solidariedade, atingir certos desejos.

As confrarias de toda a América portuguesa nos provam que, como afirma Revel, “os homens [do Antigo Regime] só existem no seio de coletividades orgânicas²⁶⁴” que possam lhes prover certas garantias, tanto sociais quanto orgânicas. Essa premissa remete ao conceito formulado por Hespanha de redes clientelares, nas quais “o mundo político numa rede de relações em que o fator fidelidade pessoal sobrepunha ao fator político-jurídico que caracteriza as relações administrativas formais”. Portanto, “o caráter informal do domínio português derivava [...] da capacidade de auto-organização de grupos como a Igreja (ou certos corpos eclesiais, como os jesuítas, os dominicanos, ou os franciscanos) ou o grupo dos mercadores e dos aventureiros²⁶⁵. Tal fato vem reforçar a sugestão de que pertencer a um grupo era fundamental para a inserção econômica e política na sociedade colonial.

As irmandades, portanto, faziam parte da construção social daquele momento. A primeira referência a irmandades nos documentos data do ano de 1581, quando os beneditinos partiram para a América com a promessa dos colonos de serem partícipes da irmandade do mosteiro. As igrejas dos mosteiros beneditinos hospedavam várias irmandades que colocavam seus santos nos altares colaterais.

²⁶¹ REVEL, Jacques. **A invenção da sociedade**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 191.

²⁶² Idem, p. 193.

²⁶³ Ibid, p. 191.

²⁶⁴ Ibid, p. 185.

No mosteiro de São Paulo havia a irmandade de Nossa Senhora do Pilar, a qual pagou cinquenta mil reis por uma Capela na Igreja e mais cem mil reis a Sacristia. A Irmandade como “era grande e rica conservava também um capellão”, o qual era um religioso do mosteiro. O capellão era pago pela irmandade, “trinta e dous mil reis cada anno”, pela missa que todos os sábados dizia pelos Irmãos vivos ou falecidos desta Irmandade, “cantando no fim da ladainha de N. Snra”. No que se refere à organização econômica temos que as irmandades possuíam várias fontes de renda: taxas de admissão, contribuições e esmolas pedidas aos irmãos, os anuais, as doações dos benfeitores, os aluguéis de propriedades e terras.

Cada irmandade das igrejas dos mosteiros tinha sua cova, onde enterrava seus membros, no entanto, ao ficarem prontas às capelas laterais, algumas forma adquiridas pelas irmandades, passando os irmãos a ser enterrados no recinto da suas respectivas capelas. A Irmandade de Nossa Senhora do Pilar comprou o solo da capela, o qual foi dividido em sepulturas, “com suas campas, para os Irmãos, que falecessem, e quizessem neste lugar o seu jazigo”. Ficava a Irmandade com a obrigação de mandar rezar, por todos os que falecessem, quinze missas. O número de missas rezadas pelas almas dos irmãos mortos variava de dois a cinquenta, e era indício da situação financeira das irmandades; as mais ricas estabeleciam um número maior de sufrágios.

No Rio de Janeiro, a irmandade de Nossa Senhora da Conceição, representada por Aleixo Manuel doou a ermida, de mesma invocação, aos fundadores do mosteiro. É possível que a irmandade continuasse sua devoção até, pelo menos, o ano de 1602, quando a invocação da Padroeira da Igreja foi modificada. Sendo retomada a irmandade em 1689, quando o Capitão Manoel Fernandes franco comprou por seiscentos mil reis a capela com a invocação de Nossa Senhora da Conceição, ficando responsável pelos seus ornamentos. Aos vendedores estipulavam-se as obrigações de “dizerem duas missas cada semana com seus responsos, uma alma do comprador e outra pela alma de sua mulher”. A capela possuía muitos ornamentos, vistos ainda hoje na Igreja, o que denota a riqueza da Irmandade.

Uma das mais antigas irmandades do mosteiro é a de São Lourenço. A capela foi vendida aos irmãos pelo preço de mil cruzados e mais um “negro do gentio da Guiné”. Os irmãos se comprometiam a gastar “tudo o que sobejar do gasto da festa todos os anos em ornatos e fábricas da dita capela”, por outro lado, os monges “cediam o domínio que tinham sob a dita ermida e trespassavam a dita Irmandade e seus irmãos, para que usem e se possam en-

²⁶⁵ HESPANHA, Antonio Manuel. Estruturas político-administrativas do Império Português. Disponível em: <<http://www.hespanha.net/antoniomanuelhespanha/id5.html>> Acesso em 12 de ago. 2006. p.35.

terror nela dos arcos dela para dentro”. Cabia ainda os beneditinos a obrigação de celebrar aos domingos uma missa com responso aos irmãos de São Lourenço.

Segundo Mateus Rocha, no relatório trienal do Abade Frei Bento da Cruz (1648-1652), existia na Igreja do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro as irmandades de Nossa Senhora do Monserrate; de Santa Catarina, de Santo Amaro, São Brás, São Lourenço. Os membros dessas irmandades, como sugere Mateus Rocha mediante a análise do documento intitulado Dívidas das Confrarias dos Estados de 1652 e 1657, faziam parte das mesmas com uma contribuição ao Mosteiro²⁶⁶.

No Livro do Tombo do mosteiro de São Bento da Bahia, em testamento de 1622, Manuel Nunez Paiva deixa “cem mil reis” em esmola aos Padres de São Bento e ainda “outro sem que digam em misas”. As missas se diriam no mosteiro de São Bento, onde seria enterrado, e “no mesmo mosteyro se faram os meoz officios pellos ditos Padres de quem sou Irmão”²⁶⁷. No testamento de Gabriel Soares de Souza, de 1584, também temos a menção de o mesmo fazer parte da irmandade do mosteiro, entre outras.

Numa admirável introdução do seu testamento, Gabriel Soares, evoca o “glorioso Padre Sam Bento de cuja hordem sou hirmão”, o “santisimo Padre São Francisco, e ao Senhor Sam Domingos de cujas hordeñs sou hirmão a muntos Annos”, e ao BemaVenturado Sam Alberto da ordem da Madre de Deus do Carmo em Cujá hirmandade entrei”, além da Virgem Maria, por ser devoto de “seu Santo Rozario”²⁶⁸. Não somente neste caso, mas de modo geral, aqueles que tinham condições pagavam por um grande número de missas, por acompanhamento de irmandades diversas, por participação de pobres e párocos nos cortejos fúnebres. Homens de prestígio e fortuna patrocinavam, via testamento, grandes cerimônias nos seus enterros.

A construção das Capelas nos altares laterais, bem equipados e ornamentados, revela a importância deste espaço enquanto símbolo de prestígio, de vivência religiosa e social. Antônia Aparecida Quintão comenta que a participação em uma irmandade tinha uma importância fundamental para o colono, e também para a escravaria, pois representava ser reconhecido como parte de um corpo social.

Através das confrarias e irmandades, os brancos, os mestiços e os negros livres e escravos organizavam-se para compor um universo litúrgico que, por meio de diferentes sig-

²⁶⁶ ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** (1590-1990). Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p.140.

²⁶⁷ Testamento de Manuel Nunes Paiva – 1622. **Livro Velho do Tombo de Mosteiro de São Bento de Salvador**, p.104.

²⁶⁸ Testamento de Gabriel Soares de Souza – 1584. **op. cit.**, p. 288.

nos (por exemplo, a ordem de aparição numa procissão), espelhasse a sociedade sonhada por cada grupo. Londoño ressalta que para algumas camadas sociais, como a dos negros livres e a dos escravos, a festa religiosa abria o único tempo onde elas podiam afirmar uma identidade própria, o que no cotidiano lhes era negado.

Nas associações vinculadas aos mosteiros beneditinos prevalecia a hierarquia social, a irmandades eram erigidas por brancos e, somente no século XIX os documentos fazem menção a uma irmandade negra no mosteiro do Rio de Janeiro. Na documentação atinente ao mosteiro de São Paulo, também há referência à constituição de uma irmandade de negros e pardos apenas no século XVIII, pois:

como os pardos e pretos não tivessem ainda estabelecido outras mais Irmandades, que pelo tempo adiante forão formando, como hoje é constante na sua mesma Igreja da Irmandade de N. Snra. do Rozario desta Cidade; tomavão estes sobre sy, e por sua devoção o quererem todos os annos festejar a Snra. dos Remédios neste Mosteyro como Irmandade, o que assim se sojeytarão por fazerem livro de compromisso; *porem, como esta gente, ou pela escravidão e poucas posses, ou pela pouca constancia e devoção, perderam por algum tempo o fervor*, que no principio adquiriam, tornando por algumas vezes a reedificar o seo zello, como ao presente, e de novo se está vendo no louvor, o festejo, que fazem à Virgem Santa Snra. dos Remédios, nestes presentes annos, julga-se não perderá jamais a Snra. os seus louvoires, por continuar a Irmandade hoje nos escravos, e servos, do Mosteyro com mais firmeza e devoção, que aquelles primeiros²⁶⁹.

Fica, portanto, expresso no documento que antes do século XVIII, nas casas beneditinas do sul não houve fundação de irmandades negras. Esta citação revela uma percepção dos beneditinos frente aos escravos, quando se relaciona a religião, ao indicarem que a irmandade não cumpria com sua obrigação em função ou da escravidão, ou da falta de recursos, ou “pela pouca constancia e devoção”. Sobre a escravaria da Ordem, trataremos na terceiro capítulo.

Dessa maneira, percebe-se que as irmandades das igrejas dos mosteiros beneditinos congregavam homens, na sua maioria brancos, dos extratos mais elevados da sociedade colonial. Portanto, estabelecer uma irmandade nos altares laterais da igreja da Ordem de São Bento, qualificava socialmente os seus participantes e, ao mesmo tempo, promovia laços de solidariedade entre seus membros.

Outro aspecto que as irmandades ajudam a desvendar na sociedade colonial, envolve as concepções sobre a morte, afinal um dos objetivos em se filiar a uma irmandade, além de angariar alianças sociais, era garantir um enterro cristão. Isto envolve o cortejo, a

sepultura, o enterro, as missas pós-morte, tudo garantido por um testamento ou as anuidades pagas as irmandades.

2.6 A hora da morte

As devoções como elemento fundamental da experiência religiosa do passado, proporcionadora da construção de laços de solidariedade, via irmandade, também desempenhavam importante papel nas concepções vigentes a respeito do além-mundo na América portuguesa. Para os cristãos do século XVI, a morte representava uma passagem para o outro mundo. A alma poderia ser encaminhada para diferentes instâncias, as quais poderiam ser a tríade: Inferno, Purgatório e o Paraíso. Nessa perspectiva, a hora da morte era entendida, segundo Ariès, como o Juízo Final para o indivíduo²⁷⁰, o que representava o momento crucial para a salvação da alma. Neste julgamento cabiam três possíveis sentenças: a perdição eterna, a purgação ou a salvação.

A sentença seria promulgada mediante a análise da vida do cristão. Quem fosse condenado ao Inferno, nada poderia mais fazer, nem mesmo o auxílio dos vivos, preces e orações, poderiam livrar a alma dessa condenação eterna. Já o Paraíso era uma porta estreita, somente quem tivesse vivido dentro dos cânones da Igreja e tivesse sido um cristão irrepreensível teria a recompensado de adentrar os portões da morada dos justos. Porém, o Purgatório era a instância que enchia de esperanças aos piedosos cristãos de pagarem pelos pecados cometidos e terem a chance de ascenderem ao Paraíso. Portanto, o Purgatório era um local de passagem das almas, as quais tanto poderiam ir ao Céu quanto ao Inferno. O que desencadearia esse processo de passagem eram as ações tomadas pelos homens antes da morte²⁷¹.

Uma das maneiras de garantir uma boa morte era redigir um testamento, definindo de antemão aspectos como o cortejo, o local da sepultura, a mortalha, a distribuição das esmolas, os sufrágios. Essas medidas garantiam ao moribundo uma passagem segura para o Além. Após a morte, eram de suma importância os atos litúrgicos para a encomendação da alma, como a missa de corpo presente.

Entre os sufrágios elencados nos documentos, as missas em intenção da alma do falecido ganhavam destaque, pois a crença era de que as missas abreviariam a passagem pelo

²⁶⁹ Para o registro e Dietário do Mosteiro. **In: Mosteiro de São Bento - São Paulo**. São Paulo: Cia. Antarctica Paulista, 1988, p. 35.

²⁷⁰ ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 30.

²⁷¹ LE GOFF, J. **O Nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993, p. 26

Purgatório. Essas missas eram solicitadas, na sua maioria, em testamentos ou em escrituras de doação, de compra ou venda aos religiosos de São Bento.

2. 7 Missas

Entre os vários sufrágios requisitados nos testamentos, destaca-se a celebração de missas. Estas não eram solicitadas somente em intenção do testador, para sua alma. Na maioria dos casos, o moribundo escolhia entre a corte celeste aqueles santos que desejava homenagear, oferecendo missas para os quais era devoto. O cronista Gabriel Soares de Souza pediu em seu testamento missas dedicadas à sua alma, “a honra dos gozos de nosa senhora, a honra dos sincos passos dollorozos da Madre de Deus e a honra dos sinco mistérios Gloriosos da Madre de Deus ... a honra das sinco chagas de nos Senhor Jesus Christo ... a honra dos Prazeres que se contemplam no Rozario de Nosa Senhora”²⁷². Essas escolhas não ocorriam de maneira aleatória e deixavam transparecer aspectos referentes às relações sociais estabelecidas durante a vida e, ao mesmo tempo, constam-nos um pouco sobre a trajetória individual do defunto.

A utilização dessas relações era recorrente, pois a existência do Purgatório, como espaço intermediário, possibilitava o uso de laços de solidariedade, entre mortos e vivos, como forma de abreviar a purgação. “Os sufrágios pelos mortos supõem a formação de longas solidariedades de um lado e de outro da morte, relações estreitas entre vivos e defuntos, a existência, entre uns e outros, de instituições de ligação que pagam os sufrágios – como os testamentos – ou fazem deles prática obrigatória – como as confrarias”²⁷³. Nessa perspectiva, a trama da salvação comportava uma grande complexidade que envolvia vivos e mortos em prol de um objetivo comum: a salvação.

As missas celebradas logo após o falecimento tinham suma importância entre os sufrágios purificadores da alma e apareciam em primeiro lugar nos legados pios dos testamentos. A crença de que a celebração de missas em intenção da alma do falecido abreviava a passagem pelo Purgatório, implicava o gasto, pela maioria dos testadores, de grandes somas para a realização desse ato litúrgico. A centralidade das missas nos ritos funerários é fato inconteste, pois elas “exerceram um verdadeiro fascínio na sensibilidade dos devotos que lhe atribuíam um poder purificador”²⁷⁴.

²⁷² Testamento de Gabriel Soares de Souza (1584). **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de Salvador**, p. 397.

²⁷³ LE GOFF, J. **O Nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993, p. 26.

²⁷⁴ **Idem**, p. 362.

Essa preferência pela missa, como sufrágio, pode ser compreendida na própria história do Purgatório, pois, desde o século XIII, ela se destacava como um dos meios mais eficientes de libertar almas da purgação. Isso porque era o momento em que “o Cristo ora, e o seu sangue são as esmolas”²⁷⁵. Essa concepção dá sentido à principal finalidade das associações leigas: cuidar dos ritos fúnebres de seus associados. Na historiografia, os autores são unânimes em declarar que um dos principais motivos que animavam os fiéis para a filiação a essas entidades consistia na garantia de um sepultamento cristão, em solo sagrado²⁷⁶.

O pedido de missas em documentos de doações, compra ou venda de bens ou imóveis, revela outra característica da religiosidade colonial. Ao receberem uma doação de terrenos ou casas, os monges assumiam a obrigação de celebrar anualmente determinado número de Ofícios de Defuntos e de Missas em favor dos doadores. Nos mosteiros beneditinos havia dois tipos de missas de obrigação. O primeiro era aquele estabelecido pelas Constituições da Congregação Beneditina de Portugal, as chamadas missas conventuais realizadas diariamente nos ofícios monásticos. E, havia também as missas de solenidades e festas principais do ano litúrgico, acrescidas de várias festas dos santos venerados nas igrejas dos mosteiros, cujas missas eram cantadas, até com sermões.

O segundo tipo de missas de obrigação era aquelas que estavam vinculadas às doações denominadas remuneratórias e onerosas, uma prática que provinha da Idade Média. Essas obrigações eram temporárias ou perpétuas. As missas desta última categoria podiam ser diárias, semanais, mensais ou anuais, por alma dos doadores ou doadoras, e por vezes também pela alma de algum de seus parentes mais próximos.

Na Crônica de Olinda data de 1597 a compra de um sítio, com uma olaria, de Gaspar Figueira, os religiosos do mosteiro ficaram obrigados a “dizerem no d^o seo Convento desde o dia q. no sitio tiverem, Igreja p^a dizerem Missa huma Missa cada semana p^a sempre com Hum responso no cabo della pela tenção delles vendedores...”²⁷⁷. O Capitão-mor Godinho, em 1598, ao doar terras em Jagoaribe para o Mosteiro de Olinda, solicitou que os religio-

²⁷⁵ *Ibd.*, p. 362.

²⁷⁶ MOURA, Ana Maria da Silva e LIMA, Carlos A. M. **Devoção e incorporação**. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa. Curitiba: Peregrina, 2002; SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Editora Nacional, 1978; RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos**: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1755). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981; REIS, João José. **A morte é uma festa**. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo : Companhia das Letras, 1991 e SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

²⁷⁷ **Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda** (1592-1763). Pernambuco: Imprensa Oficial, 1940, p. 39.

sos fizessem “dois officios de nove lições, dois trintarios de missas por sua alma e de sua mulher, e mais setenta missas rezadas por cada um”.

Na Bahia, Catarina Álvares ao fazer doação da Ermida de Nossa Senhora da Graça, em 1587, solicitava aos padres a obrigação de “p^a sempre cada hum mês lhe dizerem ou mandarem dizer na dita hermida huma *misa rezada* com seu responso *sobre a cova e sipultura* depois de sua morte para todo sempre (...) he em dia de nossa senhora do o lhe diram na dita hermida *misa cantada* e no oitavario dos defuntos outra *misa cantada de requiem* com seu responso sobre a cova para sempre”²⁷⁸.

Sobre a capela cedida em doação, consta que Diogo Álvares ao socorreu um navio naufragado no litoral da Bahia, tenha recolhido uma imagem de Nossa Senhora da Graça e levado a presença de Paraguaçu, a qual reconheceu a imagem como sendo uma mulher que lhe aparecerá em sonhos poucos dias antes do naufrágio do citado navio. Foi para essa imagem erguida a ermida recebida em doação pelos beneditinos. Essa história, recorrente nas biografias da índia Paraguaçu, reveste-a de uma espiritualidade muito serena e profunda.

Na escritura de doação, a religiosidade de Catarina também transparece. Entre as condições para a doação, Paraguaçu pedia aos padres que os objetos de prata fossem utilizados para que “façam hum Lampadário para servir na d^a hermida e asim hum relicário para se meterem humas reliquias que ella doadora tem”²⁷⁹. Catarina Álvares aparece-nos como um exemplo da aspiração dos religiosos para os autóctones, um catolicismo sem mácula das antigas crenças indígenas, levando os nativos até a práticas tão européias quanta a busca e conservação de reliquias de santos. Essa passagem revela a orientação religiosa dos eclesiásticos, o catolicismo era a porta de inclusão ao mundo ibérico, os indígenas eram conclamados a participarem da sociedade abandonando suas práticas pagãs e adotando a fé católica.

Entrecruzam-se duas posições dos beneditinos demonstradas nos documentos, primeira a necessidade de trazer o indígena para o convívio junto com os cristãos, facilitando a conversão e sua inclusão social. Através do tratamento dado a Paraguaçu supõe-se que o casamento entre europeus e ameríndios estejam entre os projetos de inserção social defendidos pelos beneditinos aos ameríndios. Ou seja, a miscigenação seria uma possibilidade de ajustar a população nativa nos quadros hierárquicos da sociedade ibérica. Como demonstram outros documentos contidos no Livro do Tombo do mosteiro da Bahia, o relacionamento entre os monges e a descendência de Diogo Álvares e Catarina perpetuou-se, pois há registro de

²⁷⁸ **idem**, p. 87.

²⁷⁹ Traslado de Doação da Igreja de Nossa Senhora da Graça. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade do Salvador**, p. 87.

compra e venda de terras, doações com pedidos de missas e sepultamentos. Assim sendo, a observação dessas relações de troca, torna possível identificar as instituições, pessoas e práticas o mosteiro quer eternizar relações, ou alianças, e nesse caso com os mestiços.

Sob o auspício das doações, Gabriel Soares, para garantir o sucesso de sua empreitada fúnebre, assenta algumas “obrigações”, as quais são:

“... me enterrarão no habito de Sam Bento (...) meu corpo sera enterrado em Sam Bento da dita Cidade na Capella mor onde se porá huma campa com hum letreiro que diga aqui Jaz hum pecador (...) farmehao no mosteiro de Sam Bento ... três officios de nove liçoins em três dias ... e em cada officios destes me dirão Sinco missas rezadas ... Nos outros dias Seguintes me dirão em três dias arejo Sinco misas cada dia ... Me dirão na mesma Caza acabados os officios mais Sento e Sincoenta misas Rezadas, e quinze Cantadas ...”²⁸⁰.

Outra garantia para uma passagem rápida pelo Purgatório era encomendar uma grande quantidade de missas, no entanto, poucos tinham tantos recursos para isso, neste caso, as irmandades supriam essa necessidade, ao definir o número de missas rezadas por cada membro ao falecer.

No Dietário do Mosteiro do Rio de Janeiro, em 1596, ao confirmar por Escritura Pública a “doação da dita Ermida com toda a sua fabrica e outros mais bens”, Aleixo Manuel e sua esposa Francisca da Costa, ressaltam a obrigação dos religiosos “de se lhes cantar todos os annos em dia da mesma Senr.^a huma missa solene com sermão pelas almas”²⁸¹. As almas do Purgatório foram lembradas pelos doadores, o qual solicitou missas em benefício daquelas almas que expiavam os pecados. Clamando pelas almas atormentadas, Aleixo e sua esposa, demonstravam confiar na solidariedade entre os mortos e esperavam receber auxílio destes para abreviar sua purgação. Desta forma, aumentavam suas chances de salvar suas almas, pois poderiam, também, ser vistos como benfeitores pela corte celeste.

Essas missas solicitadas pelos colonos, mediante o contato com os monges seja por doações, por compra e venda de imóveis, revela uma concepção sobre o destino da alma após a morte do corpo físico. O purgatório, que surgiu como demonstra Le Goff no século XIII, era o local para onde “seguia a maioria das almas salvas do Inferno, mas não suficien-

²⁸⁰ Testamento de Gabriel Soares de Souza –1584. **Livro Velho do Tombo de Mosteiro de São Bento de Salvador**, p. 290-292.

²⁸¹ **Dietário do Mosteiro de Nossa Senhora de Monteserrate do Rio de Janeiro da Ordem de São Bento (1590-1798)**, p. 4.

temente puras para entrar de imediato na glória do Paraíso”²⁸². Para diminuir o tempo de purgação, orações e missas eram os mecanismos utilizados.

A “comunicação entre vivos e mortos, por meio de orações e missas dirigidas às almas do Purgatório”, reforçava “o poder de mediação da Igreja entre vivos e mortos e vivos e santos”, e promovia “a cumplicidade dos fiéis no esforço da salvação”²⁸³. Portanto, os colonos mais abastados, zelosos ou duvidosos em relação ao destino de suas almas, deixavam importâncias em dinheiro, ou bens materiais, para a celebração de missas *post-mortem*. Assim, as missas fúnebres, como salienta Reis, eram um aspecto importante da economia material e simbólica da Igreja, a qual recomendava enfaticamente a suas ovelhas que proovessem sua devoção, deixando em testamento quantas missas pudessem pagar²⁸⁴.

Nessa perspectiva, a crença no Purgatório demanda sufrágios dos vivos, o que fortalece a Igreja e seus clérigos responsáveis pelos atos religiosos que garantiriam um período breve de purgação para a alma e sua ascensão ao Céu. Por isso, as missas celebradas após o falecimento tinham tanta importância. Existiam outros sacramentos que preparavam o moribundo para a morte, como a penitência, a eucaristia e a extrema-unção. No entanto, a missa se destaca por estar vinculada à própria história da crença no Purgatório. Desde o século XIII, o sufrágio da missa apresentava-se como o meio mais eficaz de tirar uma alma do Purgatório.

Desta forma, as missas solicitadas pelos colonos em testamentos, ou definidas pela Irmandade, são também objeto de troca entre religiosos e colonos, ao mesmo tempo em que promoveram laços que envolveram instituições, vivos e mortos em prol da salvação das almas.

2.8 A morte, o cortejo e o sepultamento: momentos de integração social.

A morte, como ressalta o título do livro de João José Reis, é uma festa, não apenas pelo seu aspecto exterior, o cortejo, os músicos, sinos, os pobres, etc., mas para os monges, este é de fato um momento de alegria, o fim de uma fase, início de uma vida junto à divindade. Na ocorrência do falecimento de um monge, a sociedade é convidada a participar deste momento, neste dia o claustro é aberto para o cortejo, o mosteiro abre-se à sociedade. Em 1686, ao falecer o Geral da Congregação Beneditina fizeram-se solenes exéquias no mosteiro de São Paulo, para as quais foram convidadas “toda a nobreza e clerezia da villa”. Na campa

²⁸² 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. 203.

²⁸³ **idem**, p. 203.

²⁸⁴ **ibid**, p. 205.

da sepultura de monges falecidos, uma das frases utilizadas para expressar o sentimento frente à morte é “sem dor”.

Neste sentido, os colonos imbuídos de uma visão aristocratizante da sociedade, viam na ligação com os beneditinos, membros de uma ordem tradicional, uma forma de conquistar prestígio na sociedade local. Algumas destas doações descem a detalhes referentes aos funerais e missas que se deviam celebrar em favor dos doadores depois das respectivas mortes. É o caso de Gabriel Soares, ao qual descreve minuciosamente como quer seu funeral:

“Acompanhará o meu corpo, se falecer nesta cidade, o Cabido a quem se dará a esmola costumada, e os Padres de São Bento levarão de oferta um porco e seis almu-des [cerca de 191,64 litros] de vinho e cinco cruzados. Acompanhar-me-ão dois pobres, com cada um sua tocha ou círios nas mãos, e darão de aluguer à confraria donde forem, um cruzado de cada um e cada pobre levarem dois tostões. Não dobrarão os sinos por mim e somente se farão sinais que se fazem por um pobre quando morre [...] e não me farão pompa nem huà somente me porão hum panno preto no chão com dous Brancos cubertos de preto, e em cada hum Sinco Vellas aSezas”²⁸⁵

Essas informações ressaltam o que Reis definiu de “o funeral barroco”, o qual se caracterizava pela pompa: o luxo dos caixões, dos panos funerários, a quantidade de velas queimadas, o número de participantes no cortejo – de padres, pobres, confrarias, músicos, autoridades, convidados –, a solenidade e o número das missas de corpo presente, a decoração da igreja, o prestígio do local escolhido para sepultura²⁸⁶.

Isto é demonstrado nos termos usados nos testamentos, em especial no caso já citado de Gabriel Soares, no qual o testador destaca que o “enterrarão no habito de Sam Bento (...) meu corpo sera enterrado em Sam Bento da dita Cidade na Capella mor onde se porá humma campa com hum letreiro que diga aqui Jaz hum pecador”²⁸⁷. Segundo Philipe Ariès essas placas traduziam a vontade de individualizar o lugar da sepultura e de perpetuar nesse local a lembrança do defunto, mas esse não era o único meio. Os defuntos descreviam em seus testamentos como gostariam que se realizasse seu cortejo fúnebre e os serviços religiosos perpétuos para a salvação da alma²⁸⁸.

A solicitação feita por Gabriel Soares de Souza o de ser enterrado dentro na Igreja, e mais especialmente na Capela mor, destaca um privilégio de poucos. Reis ao analisar aspectos da atitude frente à morte que deu origem ao movimento denominado Cemiterada, no século XIX, destaca que “O local de sepultura era um aspecto importante da identidade do

²⁸⁵ Testamento de Gabriel Soares de Souza –1584. **Livro Velho do Tombo de Mosteiro de São Bento de Salvador**, p. 289-290.

²⁸⁶ REIS, João José. **op. cit.**, p. 74.

²⁸⁷ Testamento de Gabriel Soares de Souza –1584. **idem**, p. 289.

morto. Falar de funeral incluía sempre dizer quem era o morto, quando tinha morrido e onde fora enterrado²⁸⁹. E ainda, o autor salienta o fato de que “A concessão de jazigos perpétuos freqüentemente recompensava doações feitas ao templo. Assim foi com os fundadores de capelas (...) Muitas vezes, ao privilegio de sepultura perpétua se juntava o de enterro próximo ao alta-mor”²⁹⁰.

Desta forma, assim como as missas de obrigação, temos esta concessão da sepultura e enterro “das grades para dentro” constituindo privilégio dos doadores mais importantes, entre eles os que possibilitaram as primeiras fundações sendo designados, segundo os documentos, protetores com é caso referente ao Mosteiro de São Paulo. No ano de 1650, Fernão Dias Paes Leme, “homem muyto distincto, e abastado de bens”, vendo “a pequenhês do Mosteyro, o aperto em que estavam os monges, e pouco comodo que tinhão”, dirigiu-se, segundo o Dietário de Mosteiro de São Paulo, aos religiosos dizendo que “queria elle fazer sua nova Igreja”, para que “mais commodamente podessem louvar a Deos”, isto mediante a “obrigação de ser elle o Protector della, e ter na Capella mayor uma sepultura para sy, e duas mais para seos descendentes se enterrarem enquanto existir o Mosteyro”²⁹¹. Outro exemplo é, quando, em 1597, Gaspar Figueira e sua mulher venderam aos padres uma Olaria ao mosteiro de Olinda, estes solicitaram, além das missas, “hua sepultura em q. elles vendedores se enterassem na Igreja q. se fizer no dº sitio das grades da Capela Mor pª bxº, onde elles vendedores quizessem”²⁹².

Desta forma, esta concessão da sepultura e enterro “das grades para dentro” constituindo privilégio dos doadores mais importante, entre eles os que possibilitaram as primeiras fundações sendo designados, segundo os documentos, protetores. No entanto, essa prática de privilegiar com sepulturas os doadores parece ter excedido o habitual nos mosteiros beneditinos na América. Na Junta realizada no Mosteiro de Pombeiro, em 22 agosto de 1596, os Padres Definidores determinam “a todos os prelados da prov. do Brasil pela obediência e *de lhe ser muito estranhado na visitação* não deixem enterrar das grades para dentro senão pessoas graves e q. o mereçam o q. comunicarão com os pp. do conselho da tal casa para q. o façam”²⁹³. O enterro nas igrejas era um evento tradicional, contudo, na sociedade colonial isto

²⁸⁸ ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 37.

²⁸⁹ REIS, João José. **op. cit.**, p.190.

²⁹⁰ **idem**, p.183.

²⁹¹ Para o registro e Dietário do Mosteiro. In: **Mosteiro de São Bento - São Paulo**. São Paulo: Cia. Antarctica Paulista, 1988, p. 30.

²⁹² **Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda (1592-1763)**. Pernambuco: Imprensa Oficial, 1940, p. 40.

²⁹³ Junta realizada no Mosteiro de Pombeiro, em 22 agosto de 1596, **Bezerro 1**, folha 167.

reforçava a posição social de uma elite que procurava firma-se enquanto detentora de poder local.

Aqui encontramos alguns elementos que nos ajudarão a entender o simbolismo presente nas trocas entre colonos e religiosos. A princípio, o caráter puramente religioso, mas, por trás disso, está a lógica do prestígio presente nas relações sociais ibéricas e coloniais. Título, honrarias, privilégios, aproximavam o agraciado do centro do poder, distinguindo-o entre seus pares. São sobre esses valores que estão fundados os colonos que se deslocaram ao Brasil, e esses valores darão o tom das relações sociais.

Desta forma, como salienta Torres-Londoño, por trás de uma capela que vingava estava um grupo de colonos interessados em ser enterrados como cristãos, um senhor de engenho preocupado com a salvação de sua alma, ou um bandeirante que queira ter reconhecido o seu arraial junto às instâncias do poder colonial²⁹⁴.

2.9 *Apontamentos finais*

Neste capítulo expomos a correlação entre dois mundos distintos, o dos indígenas e o dos brasílicos, interligados pela conquista, domínio e exploração. A religião aparece como uma ponte que liga esses dois universos através de um discurso humanitário e cristão. O discurso da Igreja católica visava congregar no seio da sociedade e da igreja as diferenças sociais, diluindo-as através de um modelo social altamente hierarquizado.

Os beneditinos, representantes de uma ordem europeia tradicional, encontram na América uma sociedade em construção, com inúmeros conflitos latentes. Para se integrarem a essa nova realidade, tiveram que formular estratégias institucionais, que vimos no primeiro capítulo, e estratégias sociais que esboçamos neste capítulo. Ao se disponibilizarem ao atendimento à população autóctone, isto em função da própria necessidade do ambiente colonial, criaram alianças fundamentais com personagens influentes na colônia. Esses laços sociais se perpetuaram através das doações e, por conseqüências, das obrigações que os monges ficavam comprometidos, missas, ofícios e sepulturas perpétuas.

Em suma, os beneditinos ao fundarem casas na América Portuguesa enfrentaram inúmeras dificuldades para fazer com que estas prosperassem. O contato com os indígenas, com a terra quente dos trópicos, com uma população carente de recursos materiais, com um modo de vida, de subsistência diferente do vivido em Portugal, desencadeia um processo de

²⁹⁴ TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia e Comunidade na Brasil**: Perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997, p. 53.

mudança, o qual será responsável pelo sucesso, pela prosperidade dos mosteiros beneditinos no Novo Mundo.

Por outro lado, a associação dos brasílicos aos institutos de São Bento reafirmava a posição desses colonos, já que suas irmandades eram destinadas à elite. O associado reafirmava seu poderio na região e garantia benesses fornecidas pela Ordem por gerações distintas. Essa situação também aumentava os laços de solidariedade familiares e as sociabilidades, uma vez que grande parte da família estava inserida nas associações.

Deste modo, os beneditinos se mostraram através da análise dos documentos muito próximos aos interesses coloniais. Este contato profícuo com os colonos mais abastados demonstra seu alinhamento político, e identifica com que pessoas e instituições os beneditinos se relacionavam. Esta investigação procurou caracterizar o projeto de sociedade pensando pelos beneditinos para o ambiente colonial.

A documentação analisada para compor esta pesquisa revela mais do que aspectos da sociedade colonial ligados à religiosidade popular e a organização social: sepultamento nas igrejas, irmandades, devoções populares. Trazem em seu bojo, através das doações e benefícios concedidos aos monges, a construção do patrimônio dos beneditinos. Partir da construção do patrimônio abre possibilidades para compreender a amplitude dessa relação e a importância da mesma para o sucesso da implementação dos mosteiros beneditinos no Novo Mundo. A análise da construção do patrimônio dos beneditinos será o principal tema tratado no capítulo seguinte, primando por assinalar a projeção material desencadeada por essa relação entre a comunidade monástica e a população local.

Capítulo 3: As alianças sociais, a constituição do patrimônio e as atividades desenvolvidas nas propriedades da ordem.

Comenta, D. Joaquim Grangeiro de Luna, um estudioso da própria ordem beneditina, o seguinte:

“Quem se der ao trabalho de pesquisar nos arquivos dos mosteiros do Brasil a atuação dos monges beneditinos nas suas fazendas, verá que não foi de pouca monta a contribuição que eles, com a cultura das terras e cura das almas entre o pessoal das suas lavouras e catequese de índios da vizinhança, prestaram não só ao bem das almas, como também ao progresso material dessas regiões em que se achavam situadas, e mesmo ao bem do país em geral”.²⁹⁵

Quando Luna faz menção às atividades dos monges beneditinos no Brasil, ele demonstra como se desenvolvia a vida contemplativa no claustro e a vida pastoral junto à população. Podemos notar que os beneditinos acentuaram seu trabalho em dois locais: nos mosteiros fundados nas vilas e nas fazendas. Tal situação permite uma análise do campo de atuação desses religiosos e, ainda compreender a influência, a contribuição e a assimilação dos frutos que geraram a convivência com os colonos, indígenas e africanos. Portanto, termos duas vertentes de abordagem, a primeira inicia-se com a fundação do primeiro mosteiro em Salvador, e segue acompanhando as posteriores fundações dos mosteiros. A segunda, recorrente e complementar da primeira, é a constituição dos primeiros núcleos produtores desses religiosos, a fazenda, onde se encontra uma interação e adaptação ao mundo colonial e à sua eclética população.

Tendo em vista o que foi colocado acima, neste capítulo enfocaremos as formas de aquisição de recursos dos mosteiros e as atividades realizadas pelos monges nas áreas doadas ou compradas. Podemos entender foram três maneira de aquisição de recursos: Côngruas régias, recursos enviados pela Congregação e doações e esmolas da população colonial. Por outro lado, neste capítulo também investigaremos quem eram os doadores, o que eles representavam para a sociedade colonial e sua influência política, econômica e social.

As alianças formadas pelos beneditinos se perpetuam através de uma dívida firmada com alguns benfeitores dos mosteiros, os quais faziam doações mediante prévias condições, como sepultamentos na capela da Igreja, missas, entre outros pedidos que vimos

²⁹⁵ LUNA, Joaquim G. **Os monges beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1941, p. 81-82

no capítulo anterior. Essas condições estabelecidas ligavam os monges aos seus benfeitores, criando laços que iam muito além do aspecto espiritual. Nos deteremos nas aproximações entre os colonos e monges mediante as doações e suas condições, ou seja, as trocas entre o mosteiro e a sociedade no campo material.

Na análise da construção do patrimônio dos beneditinos primamos por assinalar a importância dessa relação entre a comunidade monástica e a população local. Com a análise dos bens e propriedades dos monges pode-se compreender a amplitude dessa relação e a importância da mesma para o sucesso da implementação dos mosteiros beneditinos no Novo Mundo. Por outro lado, uma estimativa do patrimônio dos beneditinos no Brasil reflete menos sua projeção patrimonial e mais uma “troca” entre os monges e a população.

Quando utilizamos o termo “troca”, estamos pensando que as interações sociais, as quais diferem no tempo e no espaço, podem ser reconhecidas porque exprimem valores, conceitos e crenças dos participantes de uma dada sociedade. Assim, essas “trocas” promovidas no interior da sociedade colonial podem ser entendidas, utilizando a proposta de Marcel Mauss.

No **Ensaio sobre a dádiva**, Mauss destaca a noção de “aliança”. O argumento é que a dádiva produz a aliança, tanto as alianças matrimoniais como as políticas, religiosas, econômicas²⁹⁶. Para Mauss a dádiva incluía “não só presentes como também visitas, festas, comunhões, esmolas, heranças” e, até mesmo os tributos como uma forma de dádiva²⁹⁷. Note-se que as trocas não são só materiais: a circulação pode implicar prestações de valores espirituais, que se evidencia nos sacrifícios, nas dádivas de palavras das rezas.

A tese que Mauss trabalha no **Ensaio** é de que a vida é um constante dar e receber, onde dar e retribuir são obrigações. “No presente recebido e trocado, cria uma obrigação, é o fato de que a coisa recebida não é inerte”²⁹⁸. Nesse sistema, “ao receber alguém estou me fazendo anfitrião, mas também crio, teórica e conceitualmente, a possibilidade de vir a ser hóspede deste que hoje é meu hóspede”²⁹⁹. A mesma troca que me faz anfitrião, faz-me também um hóspede potencial. Isto ocorre porque “dar e receber” implica não só uma troca mate-

²⁹⁶ As pesquisas posteriores de vários antropólogos revelaram a amplitude das noções de dádiva e de aliança. Entre eles, Lévi-Strauss (1949) fez dessas noções o fundamento das estruturas elementares do parentesco; P. Clastres (1978), da sociedade contra o Estado, e, muito modestamente, Lanna (1995) da dívida divina, implícita em relações de compadrio e patronagem no Brasil.

²⁹⁷ LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. In: **Revista Sociologia e Política**. Curitiba: UFPR, n.14, jun. 2000, p. 173-194. Outro autor que faz uma análise da contribuição de Mauss para a sociologia é CAILLÉ, Alain. **Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos**. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13 n. 38 São Paulo Oct. 1998.

²⁹⁸ **idem**, p. 173-194.

²⁹⁹ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo : Edusp.

rial, mas também uma troca espiritual, uma comunicação entre almas. A dádiva aproxima criando laços que se estabelecem a partir da obrigação em retribuir³⁰⁰.

Isto não aconteceria se ao receber uma dádiva, no mesmo instante a retribuísse, o que não criaria vínculo, não há mais a obrigações em retribuir, portanto, não se cria à aliança. A dádiva que gera a aliança é aquela que cria vínculos de longo prazo, como as doações, testamento e contratos, ou ainda aquela que é constantemente reforçada através da troca. Mauss refere-se à sociabilidade criada pela dádiva como contrato “que se faz sob a forma de presentes”³⁰¹. Ou seja, não existe dádiva sem a expectativa de retribuição e, ao mesmo tempo gera laços de sociabilidade que são renovados a todo instante.

Mauss aponta ainda para outra questão essencial, a troca gera valores sociais, e expressam a hierarquia nas esferas sociais. Daí a importância entendermos como as trocas são concebidas e praticadas nos diferentes tempos e lugares, pois como são socialmente construídas, tomam formas variadas nas prerrogativas que dizem respeito a privilégios e obrigações³⁰².

Esses pontos levantados na obra do sociólogo balizaram a problemática do trabalho, a qual é argüir com que instituições, pessoas e práticas o mosteiro, a partir de sua posição específica, refúgio de ascetas nos trópicos, quer eternizar relações, ou alianças. Neste sentido, percebemos que a observação das relações de troca entre mosteiro e sociedade, torna possível notar os laços sociais formados pelos monges nas localidades onde fundaram mosteiro e importância material dessas alianças para os beneditinos.

Portanto, percebe-se o quanto é vital para compreender a trajetória beneditina no Brasil, seus primeiros anos em terras americanas, momento em que as doações foram se sucedendo, formando um considerável patrimônio compondo-se de casas e prédios, terras arrendadas, fazendas com engenhos de açúcar, escravos, olarias, terras com plantações diversas, e também criações de animais. Assim, os monges integraram-se à sociedade colonial adotando meios específicos das terras brasileiras de arrecadar recursos, o que possibilitou a sustentação das comunidades beneditinas na América Portuguesa.

Sobre este assunto, Hoornaert salienta que as ordens regulares “receberam apoio do Padroado, mas tentaram tornar-se mais independente, criando suas próprias fontes de renda na forma de fazendas, plantações, criação de gado, engenhos de açúcar e escravos, geralmente

³⁰⁰ LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. In: **Revista Sociologia e Política**. Curitiba: UFPR, n.14, jun. 2000, p. 173-194.

³⁰¹ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo : Edusp, p. 41.

obtidos por doação, herança ou promessas dos fiéis³⁰³”. A construção desse patrimônio para o autor está vinculada a posição “das três ordens ‘clássicas’” – beneditinos, carmelitas e franciscanos – ao “identificar-se com anseios, interesses e projetos dos colonizadores³⁰⁴”.

Os beneditinos tiveram forte ligação com indivíduos vinculados a órgãos governativos da Coroa, isto lhes trouxe a possibilidade de contar com os “favores” desses indivíduos influentes. Não está em vista apenas a facilidade de angariar recursos e terras para o novo mosteiro, mas um ajuste político para os monges e de prestígio para os favorecedores de benfeitorias aos beneditinos. Neste sentido, podemos identificar através dessa comunicação entre o poder temporal da colônia e o poder espiritual dos religiosos, um discurso imbricado de um projeto de sociedade ao qual os beneditinos estavam comprometidos.

Esta mesma perspectiva tem Ana de Lurdes R. da Costa quando comenta que “as ordens religiosas no Brasil estabeleceram um forte vínculo com os governantes, os ricos da cidade e os proprietários de terra, os quais garantiam o sustento material dos monges e seu conseqüente enriquecimento³⁰⁵”. Em relação aos beneditinos afirma que o apoio inicial na manutenção dos monges “principalmente através da concessão de terras, quer seja por moradores ou do governo, representado pelas câmaras, tornou-se praticamente uma condição básica para a fundação dos mosteiros no Brasil. Foram exatamente essas doações iniciais que constituíram o cerne para a formação do patrimônio dos beneditinos nas respectivas vilas e cidades brasileiras³⁰⁶”.

Deste modo, os beneditinos se mostraram através da análise dos documentos muito próximos aos interesses coloniais. Este contato profícuo com os colonos mais abastados demonstra seu alinhamento político, e identifica com que pessoas e instituições os beneditinos se relacionavam. A vinculação com órgãos governativos da Coroa possibilitou a consolidação das casas na América portuguesa.

³⁰² LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. In: **Revista Sociologia e Política**. Curitiba: UFPR, n.14, jun. 2000, p. 173-194.

³⁰³ HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslei (org.). **História da América Latina: A América Latina Colonial**1. 2ed. São Paulo/Editora da Universidade de São Paulo; Brasília/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p.561.

³⁰⁴ **idem**, p.562.

³⁰⁵ COSTA, Ana de Lurdes Ribeiro da. **Salvador, século XVIII: O papel da ordem religiosa dos beneditinos no processo de crescimento urbano**. Tese de Doutorado. Universidade Politécnica de Catalunya. Barcelona: Março/2003, p.38. Disponível em: http://www.tdx.cesca.es/TESIS_UPC/AVAILABLE/TDX-1019104-163925//01Alrc01de07.pdf

³⁰⁶ **Idem**, p. 170.

3.1 Aquisição de recursos através do Padroado e da Congregação

Como explanado anteriormente, os beneditinos vieram a América Portuguesa mediante a uma decisão da Congregação. Por isso, os monges, ao que indica a documentação, no início de seu estabelecimento no Brasil não recebiam a ordinária real. Somente em 1596 temos menção nas Atas de recursos enviados pela Coroa aos mosteiros beneditinos, como fica expresso neste trecho: “Mandamos q. as ordinárias que Elrei N. Sr. dá para as casas da nossa prov. do Brasil se arrecadem inteiramente pelo procurador geral da tal prov. para lhas mandar ou dispende pela ordem q. da dita prov. lhe for dada”³⁰⁷. O que nos faz pensar que somente em início dos anos 90 do século XVI, os beneditinos foram incluídos na fazenda real, além das várias referências nas Atas ao fato de que as “casas do Brasil não teem rendas e se sustentam só com as esmolos q. lhes dão e com as esmolos das pregações e Missas”³⁰⁸.

Em **Tratado descritivo do Brasil**, de 1587, Gabriel Soares de Souza, nos informa da situação do mosteiro dos beneditinos na Bahia, “o qual se mantém de esmolos 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...”³⁰⁹. O autor do *Tratado* foi um dos membros do Senado da Câmara que assinaram a licença para o estabelecimento do mosteiro na Bahia, e mais, havia em 1584, antes de sua viagem ao Reino, feito seu testamento deixando como herdeiros sua mulher e aos padres beneditinos. Desta forma, a menção dos monges por Gabriel Soares de Souza, não foi por acaso e nem sem conhecimento de causa. O que corrobora a hipótese de que a princípio os monges estavam apenas vinculados à sua Congregação e na dependência de captar recursos para a sustentação das casas, daí sua manutenção através das “esmollas”³¹⁰.

O dízimo cobrado pela Coroa era condição para propagar a fé, construir igrejas, pagar as despesas do culto religioso e sustentar os eclesiásticos seculares através da cômputa, remuneração que deveria ser suficiente para a sobrevivência. Os jesuítas eram financiados pela Coroa, enquanto as demais ordens dependiam de sua fabrica e de ordinárias, auxílios para comprar hóstias, vinho e combustível para as lâmpadas das missas³¹¹.

Com o crescimento do patrimônio religioso, a Coroa intensificou a cobrança dos dízimos eclesiásticos a todas as ordens. Até então estavam isentas de pagar os referentes aos

³⁰⁷ Junta no Most. de Pombeiro, 22 Agosto 1596. **Bezerro 1**, folha 166 v.

³⁰⁸ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600. **idem**, folha 196 v.

³⁰⁹ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil**. São Paulo, s.e., 1971, p. 138.

³¹⁰ **Idem**, p. 138.

³¹¹ FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em Nome do Rei**: Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar/ Garamond, 1999, p.55-56.

bens doados, aos frutos de suas hortas, ao gado e às terras não-cultivados³¹². A Igreja secular era dominada pelo Estado através do Padroado régio, isto é, os cargos eclesiásticos, ainda que eleitos, eram submetidos pelo Rei à aprovação do Papa³¹³. O clero regular, representado pelas ordens, não se submetiam a tal interferência por causa da isenção pontifica³¹⁴.

Por outro lado, além do Padroado, os mosteiros beneditinos brasileiros eram dependentes da Congregação Portuguesa, a qual deveria zelar pela prosperidade de seus estabelecimentos na América. Tinha, portanto, a incumbência de garantir recursos para suprimir certas carências na sua vida material de seus religiosos no Novo Mundo. Desta forma, através de várias determinações, a Congregação procurou contornar problemas e inconvenientes na prática da vida monástica na colônia.

Mediante a própria tradição monástica, um mosteiro deveria equilibrar seu tempo entre oração e trabalho, o famoso *ora et labora*. Isto remete ao desenvolvimento do próprio monacato ainda no oriente³¹⁵. Para o ramo beneditino desde a implantação de Congregações, principalmente no século XV, os mosteiros organizados em províncias, reunidos sob a jurisdição do Padre Geral, passaram a contar, além das rendas de suas propriedades, por vez insuficientes, com a ajuda financeira da Congregação, a qual repassava a cada mosteiro membro

³¹² *idem*, p.56.

³¹³ HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslei (org.). **História da América Latina: A América Latina Colonial**1. 2ed. São Paulo/Editora da Universidade de São Paulo; Brasília/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p.565.

³¹⁴ *idem*, p.569.

³¹⁵ O monaquismo cristão surgido em fins do século III, no período de dominação romana no Egito, traz no bojo aspectos religiosos, políticos, econômicos e culturais. Um dos princípios fundamentais de uma vida reclusa é afastar-se do mundo para aproximar-se de Deus. No entanto, essa clausura não acontece totalmente, um dos problemas enfrentados por esses primeiros monges do deserto foi justamente conciliar a vida ascética ao provimento das necessidades materiais. Trabalhos manuais no fabrico de cestas e outros artefatos vendidos nas cidades eram o meio para arrecadar recursos. Para compreendemos a importância do aspecto econômico para o monaquismo, citamos a inovação promovida pelos mosteiros pacomianos (primeira fundação em 323, por São Pacômio 292-?), os quais eram formados por vários edifícios ou casas, construídos dentro de muralhas, encontravam-se dentro desse recinto uma igreja, um refeitório, uma cozinha, uma hospedaria e uma biblioteca. Cada edifício, com um grupo de 20 à 40 monges obedientes ao seu prepósito, caracterizava-se pelo tipo de trabalho realizado; padaria, trabalhos manuais com lã, agricultura, enfermaria, sapataria, carpintaria, entre outros³¹⁵. Esta forma de organização interna remonta, segundo Ramón Teja (**Monacato e História Social: Los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano**. In: *Emperadores, obispos, monjes, mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.) uma aldeia egípcia, facilitando o desenvolvimento econômico do mosteiro e a união pessoal dos monges, articulada com a origem parecida dos mesmos e a língua copta falada pela maioria. Para alguns autores as fundações pacomianas representavam para os camponeses, que recorriam aos mosteiros, como uma nova forma de cooperação econômica, pois os produtos produzidos nos mesmos eram comercializados nas grandes cidades como Alexandria, garantindo a subsistência (Citação feita por Ramón Teja de ROUSSEAU, Ph. **Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt**. Berkeley: University of California Press, 1985,pg. 6ss.). Este aspecto econômico, organizado por São Pacômio, possibilitou o desenvolvimento dos mosteiros tornando-os prósperos, autosuficientes, trazendo estabilidade e abrindo o caminho para novos inovadores do monacato. É este um dos fatores que possibilitaram que a cultura monástica, fenômeno tardio dentro do cristianismo, ganhasse força durante todo o período tardo-antigo, atravessando a Idade Média como conservador e propagador da cultu-

um certo valor que deveria ser utilizado para suprir as necessidades dos monges. Assim também aconteceu com a Congregação lusa em relação aos mosteiros brasileiros.

Em 1587, encontramos a seguinte referência: “se determinou que se fizesse repartição pelas casas que tivessem mais possibilidades para pagarem as dívidas que se deviam a pessoas diversas, e para os padres que vão para o Brasil= 60.000rs. (...) e os cem mil rs. de que se hão de prover os pp. que vão para o Brasil ...”³¹⁶. No entanto, como colocado anteriormente, esta importância era para suprir necessidades, e não cobria todas as despesas das casas. Na Junta celebrada em Pombeiro no ano de 1600, por exemplo, assentou-se que “visto como os PP. Dom Abades eleitos novamente para Pernanbuco e Rio de Jan. estão faltos de livros q. nosso Revmo. P. geral do dinheiro da Cong. lhes dê ajuda para os comprarem”³¹⁷. Ou seja, os recursos enviados de Portugal eram para despesas extras, livros e viagens. Isto porque a Congregação Portuguesa havia se estabelecido há poucos anos e, os mosteiros que faziam parte dela, na sua maioria, provinham de *comendas*³¹⁸. Ou seja, grande parte de seu patrimônio foi dilapidado, não somente em função dos abades comendatários, mas também das dificuldades administrativas que vinham enfrentando, de uma forma geral, as instituições religiosas regulares desde os séculos XIV e XV.

Em suma, devido, primeiro, ao fato de que os monges que se estabeleceram na América não terem, a princípio, a seu dispor as cômmodas régias, e segundo de que os recursos enviados pela Congregação serem insuficientes para a manutenção das casas, os beneditinos contavam, para a implantação e sustentação de suas comunidades, das esmolas, das doações e do desenvolvimento de suas fazendas. Portanto, o sustento de uma ordem religiosa dependia também de sua fábrica, isto é, do organismo que administrava o patrimônio e os rendimentos de uma paróquia e zelava pela conservação de seus bens móveis e imóveis.

3.2 As esmolas

ra greco-romana e, entrasse a Época Moderna promovendo reformas que dariam novo ânimo ao monaquismo.

³¹⁶ 6º. Cap. Geral, em Tibães, aos 29 Set. 1587, **Bezerra 1**, folha 101 v.

³¹⁷ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600, **idem**, folha 196 v.

³¹⁸ “A forma comum de aplicação do sistema consistia em substituir o abade por um superior titular, ausente, que podia ser bispos ou outro prelado, mas posteriormente era muitas vezes um leigo; o ofício era vitalício. Tal titular gozava pelo menos das rendas anuais que antes eram atribuídas ao superior da casa, mas um titular sem escrúpulos podia tirar muito mais, levando a casa à ruína financeira. Em alguns casos, que constituem exceções, o abade titular se transformava em verdadeiro pesadelo para a comunidade, deixando sem alimentos ou maltratados os monges.” (Nova História da Igreja. v2, p.470.)

Um dos recursos mais comuns aos religiosos eram as esmolas. Por não serem de uma ordem mendicante, as esmolas recolhidas pelos monges beneditinos eram voltadas para a manutenção das casas, e não com um intento espiritual específico, por exemplo, destinada aos cristãos da Terra Santa. Portanto, podemos identificar dois tipos de esmolas, as vinculadas às missas, pregações, e outros ofícios realizados pelos religiosos, o chamado “pé-de-altar”³¹⁹. E um segundo tipo, mais característicos das ordens mendicantes, o pedido de esmolas nas ruas e casas. Gabriel Soares de Souza ao citar o mosteiro beneditino da Bahia, comenta que a casa “se mantêm de esmolas que pedem os frades pelas fazendas dos moradores”³²⁰.

O que chama a atenção da Congregação nas esmolas concedidas pelos colonos, não é seu escopo, mas a maneira como eram obtidas pelos religiosos na América Portuguesa. Religiosos estes, entendidos de uma forma geral, na qual incluímos os beneditinos. Pois, o pedido de recursos de forma direta nas fazendas e casas dos moradores era um hábito correto e necessário para os eclesiásticos, ou seja, não causava espanto ou recriminação por parte dos colonos ou dos próprios religiosos.

O recolhimento de esmolas com alforjes pelas ruas, era um ato participante do cotidiano colonial, mas no Reino, entre os membros da Congregação, era uma atividade que rompia com as características da Ordem. Assim, em 1601, o Capítulo geral considera que “...mandar religs. com alforje pelas ruas a pedir esmolas como mendicantes cousa tão fora de nossos costumes e institutos o q. visto pelo nosso Revmo. P. e PP. definidores se determinou se mandasse com censuras ao dito P. fr. Cipriano Abe. de S. Bento de Pernanbuco não ... peça nem mande pedir esmolas senão como até agora se costumou”³²¹.

A prática recebeu censuras, mas a dificuldade na sobrevivência pelas “magras cõngruas”, e pela “soma arrecadada na administração dos sacramentos, o chamado ‘pé de altar’”³²², ocasionava com que os religiosos dependessem da generosidade dos colonos. Os eclesiásticos eram condicionados a aceitarem a ajuda dos senhores de engenho, dos fazendeiros e das irmandades. E também, a falta de recursos, os conduzia à prática de atividades lucrativas, como o comércio ou agricultura³²³. Os beneditinos também ficaram sujeito a tal dependência e, posto que as contribuições voluntárias eram insuficientes para o sustento, igualmente, pode-se perceber que os monges procuraram se adequar à realidade colonial, tornando-se

³¹⁹ TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia e Comunidade na Brasil**: Perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997, p. 65.

³²⁰ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil**. São Paulo, s.e., 1971, pPP. 138.

³²¹ Junta de Tibães, aos 4 de Julho de 1601. **Bezerro 1**, folha 202 v.

³²² TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia e Comunidade na Brasil**: Perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997, p. 84.

³²³ **idem**, p. 84.

proprietários de fazendas de gado de engenhos e dedicando-se também a lavoura de mantimentos, atividades subsidiárias que serviam como complemento da indústria do açúcar.

Tendo em vista sua importância e a maneira como estava sendo arrecada na América Portuguesa, as esmolas, ou pé-de-altar, passaram a ser uma preocupação da Congregação, desta forma, em Pombeiro aos 12 de Janeiro de 1600, foram formulados alguns meios de controlar e distribuir as contribuições dos fiéis.

“...primeiramente atentando como as nossas casas do Brasil não teem rendas e se sustentam só com as esmolas q. lhes dão e com as esmolas das pregações e Missas mandamos e ordenamos q. os PP. pregadores da prov. do Brasil assim prelados como súbditos tragam as esmolas q. lhe derem pelas pregações à comunidade e se escrevam em livro e sendo dinheiro se entregará aos depositários e sendo outra coisa aos oficiais da casa para q. se de todo tire o *vício da propriedade* e os PP. Dom Abes. terão respeito da fazerem algumas caridades aos PP. pregadores assim para livros como para outras cousas q. tiverem necessidade o q. mandamos cumpram uns e outros em virtude da santa obediência e *debaixo das penas postas em nossas Consts. aos proprietários.*”³²⁴

Neste primeiro trecho selecionado, a fundamental preocupação, a princípio, é com o *vício de propriedade*. Este vício remete ao voto de pobreza, no entanto, o termo “voto de pobreza” foi derivado da prática ascética dos mosteiros, e na Regra de São Bento não aparece esta expressão. Foi cunhada, provavelmente no século XIII, a partir das preocupações levantadas por São Francisco de Assis. Desta forma, o voto de pobreza, juntamente como o de obediência e castidade, passa a representar a condição de um religioso frente à Igreja e a sociedade.

Fazer "voto de pobreza" significa abdicar de todas as propriedades particulares e viver apenas com os recursos destinados pela Igreja. O religioso fica por este voto, obrigado a não dispor das coisas como se lhe pertencessem, ou seja, faz uso de bens concedidos, e cujo uso o superior, em qualquer momento, pode suspender. O que se deseja do religioso é o desapego aos bens materiais, as dignidades eclesiásticas, aos cargos e ofícios, pretende-se com isto o cultivo da humildade e do intuito que move um cenóbio, a vida em comum.

No Capítulo 33, da Regra de São Bento, intitulado “Se os monges devem possuir alguma coisa de próprio”, temos o seguinte:

“Especialmente este vício deve ser cortado do mosteiro pela raiz; ninguém ouse dar ou receber alguma coisa sem ordem do Abade, nem ter nada de próprio, nada absolutamente, nem livro, nem tabuinhas, nem estilete, absolutamente nada, já que não lhes é lícito dispor (livremente) nem do próprio corpo nem da (própria) vontade; porém, todas as coisas necessárias devem esperar do pai do mosteiro, e não seja lícito a

³²⁴ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600. **Bezerro 1**, folha 197.

ninguém possuir o que o Abade não tiver dado ou permitido. Seja tudo comum a todos, como está escrito, nem diga nem tenha alguém a presunção de achar que alguma coisa lhe pertence. Se for surpreendido alguém a deleitar-se com este péssimo vício, seja admoestado primeira e segunda vez, se não se emendar, seja submetido à correção.”³²⁵

Deve-se ressaltar que o voto de pobreza pode ser entendido de duas formas distintas, principalmente a partir das discussões promovidas dentro do ramo franciscano. Na primeira interpretação, o voto abarca, não apenas os membros do clero, mas a Ordem religiosa, e alguns mais radicais incluíam a Igreja de uma forma geral. Uma segunda interpretação considera o voto apenas aplicado aos religiosos, e não as instituições, assim a Igreja como as ordens monásticas, ficam excluídas da necessidade do voto. Isto fica explicitado em 1517, quando o papa Leão X dividiu os franciscanos em dois ramos distintos e independentes, cada qual com seu próprio ministro, seu capítulo e suas próprias províncias: os conventuais, dispensados pelo papa do voto de pobreza, podiam possuir propriedades, como as ordens monásticas; e os observantes, "irmãos de obediência estrita", mantinham o voto³²⁶.

O sentido desta especial preocupação da Congregação em “cortar pela raiz” o “vício de propriedade”, pode ser entendido como mais uma forma de manter o controle sobre as casas do ultramar. Por isso,

“Outrosim mandamos q. todas as Missas [às] casas vierem se entreguem ao sacristão e nenhum tome para si esmolos de Missas. E porq. os religs. tenham alguma esmola para suas necessidades ordenamos q. os PP. conventuais na semana q. estiverem vagos possam dizer uma Missa por si e os PP. pregadores tragam à comunidade. E assim uns e outros *trarão o dinheiro ao depósito* e o gastarão com benção do prelado debaixo das penas dos proprietários. *E o sacristão terá uma arquinha na sacristia fechada com duas chaves na qual meterá logo o dinheiro das esmolos assim de Missas como de outras cousas* q. a Igreja vier (...) uma das chaves terá ele e outra estará na casa do depósito. *E terá um livro onde escreva todas as esmolos q. vierem* o q. lhe mandamos cumpra em virtude da santa obediência e sob pena de privação de seu officio”³²⁷.

“E terá um livro onde escreva todas as esmolos”, era um meio de regular, controlar, estabelecer vínculos entre seus membros do Brasil e a Congregação. Assim, “mandamos e ordenamos a todos os prelados das nossas casas da prov. do Brasil tenham arqua de depósito com três chaves, uma delas terá o prelado e as duas dous religs. como se costuma em nossa Cong. onde se meta todo o dinheiro assim de esmolos de Missas e pregações como de

³²⁵ **A Regra de São Bento**: latim-português/tradução e notas de D. João Evangelista Enout. –3 ed., rev. – Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 2003, p. 85.

³²⁶ PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p. 132.

³²⁷ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600. **Bezerro 1**, folha 197.

outras cousas”³²⁸. No entanto, também era necessário delegar funções conforme as disposições vigentes nos mosteiros lusos, assim “haja oficiais nas casas, recebedores, mordomo celeiros como se costuma na nossa Cong. e estes receberão e gastarão conforme a nosso costume e não os prelados aos quais se tomarão as contas ordinárias como nossas Consts. dispõem, o q. mandamos aos prelados o guardem e façam guardar com pena de privação de seus cargos por seis meses”³²⁹.

Os prelados não estavam autorizados a dispor das esmolas, havia responsáveis por essa função; podemos entender com isso, que no Brasil, isto não vinha acontecendo. Por que? A falta de religiosos seria uma resposta possível, na medida em que um mesmo religioso poderia assumir vários cargos, mas podemos sugerir que o prelado tendo um contato direto com a população mediante seu encargo tivesse maior acesso a esses recursos, assim como, maior possibilidade de negociar com os colonos devido à proximidade e aos laços criados. Nem mesmo o Abade provincial tinha privilégios neste aspecto, a Congregação defendia que “assim o P. Abe. prov. como o P. seu companheiro ajudarão com suas pregações e Missas as casas onde residirem considerando q. não teem elas outra renda q. as esmolas q. pelas pregações e Missas adquirem”³³⁰. As esmolas refletem um meio de comunicação, entre os monges e a sociedade colonial, na sua forma mais elementar, uma esmola precisa o lugar de quem dá e de quem a recebe.

Esse aspecto das esmolas nos mostra, primeiro, que a realidade colonial trouxe novas práticas aos beneditinos, os quais passaram a interpretar as situações conforme as circunstâncias se apresentavam, assim percebemos o início das divergências de conceitos e concepções entre os beneditinos afastados pelo Atlântico. Por outro lado, conseguimos perceber com isto a posição e a visão da Congregação sobre suas casas e religiosos na América e, muito mais do que isto, é possível identificar a forma como as práticas culturais, atividades cotidianas, a religiosidade popular eram concebidas pelos monges do Reino e também do ultramar. Num segundo momento as esmolas demonstram os laços de sociabilidade criados entre os monges e os colonos, os quais em poucos anos fundaram várias casas, compraram terrenos, imóveis, fazendas, escravos, etc., isto com a colaboração generosa dos colonos.

3.3 As Doações

³²⁸ Congregação em Pombeiro aos 12 Jan. 1600. *idem*, folha 197.

³²⁹ *ibd*, folha 197.

³³⁰ Junta em Pombeiro aos 20 de Agosto de 1602. *ibd*, folha 220.

O meio principal, fundamental, de aquisição de bens das Ordens religiosas eram as doações. Em relação aos mosteiros beneditinos, destaco a importância dessas doações em terras e imóveis para o núcleo urbano, a maneira como os religiosos utilizaram essas propriedades doadas e compradas para arrecadar recursos e quais os ramos de atividades os monges se envolveram.

A partir dessas considerações buscaremos remontar uma pequena parte da rede de relações que os beneditinos estabeleceram no Brasil, por isso tivemos que fazer escolhas selecionando as primeiras e mais importantes doações, haja vista que, essas doações determinaram a localização do patrimônio territorial dos beneditinos e concentraram, na sua maioria, na mesma área as doações que se seguiram³³¹. Essas doações, por outro lado, destacam que o volumoso patrimônio adquirido advém do fato que o propósito dos beneditinos se identificavam com os anseios e interesses dos colonizadores portugueses³³².

Dentro a análise do patrimônio dos beneditinos, temos os trabalhos de Ana de Lurdes Ribeiro da Costa³³³ e Fania Fridman³³⁴, as quais apontam elementos para uma pesquisa direcionada ao estudo da aquisição e uso de propriedades pelos religiosos de São Bento. Um estudo direcionado para Salvador e outro para o Rio de Janeiro, respectivamente. Os mosteiros de São Paulo, Paraíba e Olinda, faremos um análise do patrimônio baseando-nos nas Crônicas dos respectivos mosteiros.

3.3.1 As principais doações

Para uma ordem religiosa a doação principal é a do terreno onde serão construídos o mosteiro e a Igreja, esta primeira doação estimulou as outras que se seguiram na mesma região, ou então, possibilitou que outro benfeitor ofertasse uma área maior. Em muitos casos os próprios religioso buscavam um terreno propício ao “recolhimento monástico”³³⁵.

Quanto à localização espacial dos mosteiros beneditinos na América portuguesa, ao analisar os documentos que se referem a isto notamos que a escolha do local está

³³¹ COSTA, Ana de Lurdes Ribeiro da. **Salvador, século XVIII: O papel da ordem religiosa dos beneditinos no processo de crescimento urbano**. Tese de Doutorado. Universidade Politécnica de Catalunha. Barcelona: Março/2003, p. 174. Disponível em: http://www.tdx.cesca.es/TESIS_UPC/AVAILABLE/TDX-1019104-163925//01Alrc01de07.pdf

³³² *Idem*, p. 127.

³³³ COSTA, Ana de Lurdes Ribeiro da. **Salvador, século XVIII: O papel da ordem religiosa dos beneditinos no processo de crescimento urbano**. Tese de Doutorado. Universidade Politécnica de Catalunha. Barcelona: Março/2003. Disponível em: http://www.tdx.cesca.es/TESIS_UPC/AVAILABLE/TDX-1019104-163925//01Alrc01de07.pdf

³³⁴ FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do Rei**: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar/ Garamond. 1999.

³³⁵ **Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**, folha 9.

vinculando a três aspectos: a fundação tradicional dos mosteiros em locais distantes de povoações, a fundação mediante as prescrições da Congregação Beneditina de Portugal e, para o caso da América portuguesa, a fundação em locais doados pelos colonos nas intermediações da cidade, ou seja, dentro do núcleo urbano.

Em relação ao primeiro aspecto, desde o princípio do monaquismo cristão no século III, o lugar de fundação de um mosteiro respeita a lógica de uma vida ascética, ou seja, o homem que deixa sua família, seus bens, sua sociedade e, dirige-se a uma comunidade monástica busca afastar-se de tudo que deixou para trás. A própria palavra monge origina-se de *monos*, ou seja, só. Uma solidão que implica em isolamento do mundo circundante, do pecado, o que por si só é uma forma de autoflagelação, condicionante da vida ascética composta de orações, exercícios espirituais, com o objetivo de dominar o corpo, os desejos humanos pela penitência³³⁶. Em função dessa tradição, os locais para a fundação de mosteiros deveriam respeitar essa condição principal, um espaço adequado, porém afastado, distante da cidade.

Em função desse mesmo critério, os mosteiros passaram com o tempo a ter também uma função social, além da religiosa, a de proteção das fronteiras, o que respeitava o isolamento e contribuía na defesa de territórios afastados servindo ainda, em função sua estrutura física, de fortaleza militar³³⁷. Algumas ordens no Brasil serviram a um propósito parecido, principalmente a Companhia de Jesus, formando aldeamentos que protegiam os índios aldeados dos colonos, garantia à conquista das áreas interiores, pacificavam os indígenas do sertão e constituíam pequenos vilarejos que deram origem a cidades, como é o caso afamado de Colônia do Sacramento³³⁸.

No entanto, no século XVI, as adequações referentes ao local de fundação dos mosteiros refletem transformações na própria estrutura das ordens religiosas, caracterizadas pela manutenção do espírito monástico, entretanto, com uma organização que capacitasse seus membros a sair do claustro para o mundo³³⁹. Os beneditinos portugueses, envolvidos nesse ambiente de reforma da instituição, são levados, pela primeira vez desde de a fundação de Monte Casino por São Bento, a sair do reduto da Europa para atravessarem o Atlântico em busca de “aumentar a Religião”³⁴⁰ junto a seus fiéis colonos americanos.

³³⁶ COLOMBAS, G. M. **La Tradición Beneditina**. Ensayo histórico VI. Los siglos XV y XVI. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1996, p.243-247.

³³⁷ **Idem**, p. 253.

³³⁸ HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina**: História da Igreja no Brasil. v1. Petrópolis: Vozes, 1979, p.112.

³³⁹ DAVIDSON, N. S. **A Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fonte, 1991, pp.36-37.

³⁴⁰ Congregação em Tibães aos 12 Nov. 1599. **Bezerro 1**, folha 193.

Na América portuguesa, outros elementos foram levados em conta: a estrutura física das cidades coloniais portuguesa, os perigos de ataques tanto de grupos indígenas quanto de invasores europeus e a distância que poderia comprometer o controle espiritual das casas, deixando sem punição as faltas cometidas pelos religiosos. E, para solucionar essas dificuldades na fundação de mosteiros, a Congregação “determinou que no Brasil se continue a Cong. conforme ao que se puder fazer contanto que seja em povoação grande”³⁴¹. Aparentemente contraditório ao que inicialmente colocamos sobre os locais para a fundação de mosteiros, entretanto a realidade colonial incutiu nos religiosos a necessidade de se adequar ao novo meio. Isolamento sim, mas com as cautelas indispensáveis.

Notamos que a escolha do local primava pelo local doado e suas conveniências para a comunidade monástica; pelas das normas da Congregação e pelo afastamento do centro social da cidade. Desta forma, firmado o local de fundação se seguiam à construção do mosteiro e da Igreja. A distribuição de terras na Colônia, que não obedecia às regras impostas pela Metrópole, era arbitrária quanto à localização e, com o solo abundante, havia falta de rigor na sua divisão³⁴².

No período colonial, a paisagem urbana estava intimamente vinculada à presença dos religiosos. Cada ordem, irmandade e confraria dominava uma parcela do espaço³⁴³. Sua dominação era de base econômica – a produção agrícola, pastoril e de serviços, além do acúmulo de propriedades imobiliárias – e se expressava pela influência ideológica exercida pela religião católica.

3.3.1.1 Mosteiro de São Bento da cidade de Salvador – Bahia(1580)

A primeira casa fundada pelos beneditinos foi em Salvador, cidade que, ao findar o século XVI, já se haviam definido sua forma e suas funções essenciais. Como capital da colônia, Salvador era a sede do governo-geral, da provedoria e da ouvidoria³⁴⁴.

O governo local estava a cargo do senado da câmara, ou câmara municipal como das cidades portuguesas. Na Bahia, esse órgão era dominado por senhores de engenho e comerciantes, e em geral representava os interesses dos que se dedicavam à agricultura comerci-

³⁴¹ Cap. Privado em S. Bento de Lx., aos 25 Nov. 1589, *idem*, p. 119v.

³⁴² FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do Rei**: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar/ Garamond. 1999, p.15.

³⁴³ *idem*, p.13.

³⁴⁴ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p.79.

al e ao comércio ultramarino. As atividades econômicas principais eram, no Recôncavo, a plantação da cana-de-açúcar, a produção e exportação de açúcar e, no interior, era a pecuária³⁴⁵.

Em 1551, Salvador tornou-se a sede do bispado no Brasil e conservou essa primazia por todo o período colonial. A vida religiosa da cidade era enriquecida pela presença de ordens religiosas. Um colégio jesuíta fora fundado em 1549 e, em fins do século XVI, havia mosteiros dos franciscanos, beneditinos e carmelitas. A irmandade da Santa Casa de Misericórdia mantinha uma igreja e prestava auxílio aos pobres, doentes e abandonados³⁴⁶. Faziam parte dessa irmandade membros das famílias mais ilustres, administradores régios, senhores de engenho e comerciantes ultramarinos.

A chegada dos religiosos de São Bento na Bahia ocorreu em 1582. Os beneditinos foram instalados do sítio de São Sebastião, a primeira doação a Ordem, feita “Francisco Afonso Condestaure e sua esposa” ao representante da Congregação Beneditina, frei Pedro de São Bento, em 16 de junho de 1580³⁴⁷. Esta doação consta no **Livro Velho do Tombo** da Bahia, intitulado “Instrumento de doação entre vivos”.

Assim, instalados os monges na Bahia, o mosteiro construído é descrito pelo cronista Gabriel Soares de Souza, em o **Tratado Descritivo do Brasil**, da seguinte maneira: “*em um alto e campo largo, está situado um mosteiro de São Bento, com seu claustro, e larga oficinas, e seus dormitórios, onde se agasalham vinte religiosos que naquele mosteiro há, os quais tem sua cerca e horta com uma ribeira de água, que lhe nasce dentro, que é a que rodeia toda a cidade*”³⁴⁸.

O **Tratado** é de 1587, em 1584 o mosteiro da Bahia já havia sido elevado à abadia “visto como o dito mosteiro está já [firmado ou formado] de oficinas e tem convento”³⁴⁹, isto significa que tal casa deveria ter no mínimo 12 membros e possuir um patrimônio próprio capaz de sustentar as despesas da comunidade.

Em princípios do século XVII, o mosteiro crescia em membros, monges vindos da Europa e noviços descendentes diretos de portugueses, e em propriedades, com as doações e aquisições. Entretanto, a maior fonte de renda do mosteiro era a produção de açúcar dos dois engenhos, já em menor escala a extração da madeira e a criação de gado.

³⁴⁵ **idem.**

³⁴⁶ **Ibd.**

³⁴⁷ ENDRES, José Lohr. **A Ordem de São Bento no Brasil quando Província, 1582-1827**. Salvador: Ed. Beneditina, 1983, pp. 34-39.

³⁴⁸ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil**. São Paulo, s.e., 1971, pp. 138.

³⁴⁹ Bezzerro 1, folha 91 v.

No ano de 1624, a comunidade beneditina teve que abandonar o mosteiro devido a invasão holandesa na cidade de Salvador. Os monges se refugiaram nos seus engenhos, Lajes e São Caetano, no Recôncavo. Quando os holandeses se retiraram da cidade, os monges começaram o trabalho de reparo do mosteiro, o qual foi incendiado. Na segunda metade do século XVII, por volta de 1684, inicia-se a construção de um novo mosteiro e igreja abacial, porém dificuldades financeiras e outras circunstâncias adversas impossibilitaram o prosseguimento das obras, só parcialmente concluídas no século XIX.

O período de maior rentabilidade e crescimento patrimonial da ordem beneditina, na Bahia, foi de fins do século XVI até meados do século XVIII. Esse patrimônio iniciou-se com as seguintes doações:

- ❖ 1581 – ermida de São Sebastião pelo bispo D. Antonio Barreiros. A doação da ermida está intimamente ligada com a doação do sítio onde se localizava a ermida pelo Condestável e sua esposa. Essas primeiras doações marcam o ponto de expansão do patrimônio dos beneditinos através de outras doações e compras de áreas e casas nesta região. Portanto, esse é o núcleo de maior concentração do patrimônio territorial do mosteiro.
- ❖ 1584 – doação dos bens e propriedades em Testamento por Gabriel Soares de Souza. Essa doação correspondia a uma grande porção de terras, situada entre o Caminho da Vila Velha e o mar, correspondente a uma fazenda, com benfeitorias e escravos.
- ❖ 1586 – Capela de Nossa Senhora das Graças, juntamente com as terras a sua volta, com as dimensões de quatrocentas braças de comprimento, por Catarina Alvarez Caramuru. Em 1628, Lourenço Brito de Correa, bisneto da Catarina, fez a doação aos beneditinos das terras situadas nos arredores da capela, as quais havia recebido por herança. Essas terras constituíam uma das maiores doações recebidas pelos beneditinos.
- ❖ 1587 – doação de terras por Francisco Affonso Condestável e sua mulher, Maria Carneiro. Essas terras estavam localizadas em área vizinha à primeira doação.

Foram essas primeiras doações que permitiram a consolidação do mosteiro na Bahia e, a partir dele, novas casas foram fundadas, recebendo dos colonos as condições para a manutenção da ordem no Novo Mundo.

3.3.1.2 Mosteiro de São Bento de Olinda – Pernambuco (1586)

No fim do século XVI e início do século XVII, a capitania de Pernambuco se consolidou como o principal centro de produção e comercialização de açúcar na região

setentrional da América portuguesa³⁵⁰. A cidade de Olinda era um dos mais importantes centros comerciais da colônia.

A chegada das primeiras ordens religiosas - carmelitas, em 1580, jesuítas, em 1583, franciscanos, em 1585, e beneditinos, em 1586, foi feita também a catequização dos índios, de fundamental importância para a conquista definitiva das terras. Com o desenvolvimento de vila e o interesse despertado nos moradores em ter em suas terras monges beneditinos, a Congregação Beneditina Portuguesa decidiu que para o “bem e aumento da nossa Cong. nas partes do Brasil”³⁵¹, fosse estabelecida uma segunda casa em Olinda, Pernambuco, a qual foi fundada, em 1586, pelo Fr. João Porcalho.

Em 1592, George d’Albuquerque Coelho, governador-geral da capitania, doou “14 legoas de terra p^a fundarem Mostros [Mosteiro]”³⁵², no entanto, já havia “vários Religiozos em comunidade”³⁵³, pois assim que se estabeleceu o Mosteiro da Bahia, o Dom. Abade “despecio Religiozos p^a essa Capitania de Pernanbuco”³⁵⁴, a pedido dos moradores da cidade de Olinda.

Contudo, a localização do mosteiro e os inconvenientes da habitação fizeram com que os monges procurassem outro local, mais adequado as suas necessidades:

“Mas como o discommodo, q’ naquelle lugar tinhao os Monges da quelle tp^o p^a viverem nelle era notável, e não accomodado à saúde delles, pois dizem os nossos velhos, q’ morriam ali mtos, elhes – era prejudicial, sendo este o motivo, ou fosse outro, q’ ignoramos consta q’ vindo a esta Cide q’ então era Villa o Bispo D. Antonio Berreiros lhe pedirão os Monges os quizesse melhorar tal sitio, e lhes concedesse, e desse p^a seo Mostr^o e domicilio a ermida de N. Snra do Monte.”³⁵⁵

No entanto, neste sítio, os monges não permaneceram mais que dois anos, visto que “Pe. Fr. Remigio [abade do mosteiro] bellamte [brilhantemente]. Conheceo a insuficiencia do lugar, e sitio p^a função de Mostr^o: a falta de água, a distancia grde. p^a condução dos viveres havião incomodar mt^o huma Communide. Elle teve excellente escolha do lugar, em q’ fundou este Mostr^o”³⁵⁶. Este lugar escolhido foi um sítio denominado Olaria, adquirido os padres nas proximidades do Varadouro da Galeota, que depois foi ampliado através da aquisi-

³⁵⁰ MELLO, Evaldo Cabral de. **Olinda Restaurada** - guerra e açúcar no nordeste, 1630-1654. Rio de Janeiro: Topbooks, 2ª edição, 1998.

³⁵¹ **idem**, folha 133 v e 134.

³⁵² **Crônica do Mosteiro de São Bento da Olinda**, p. 20

³⁵³ **idem**.

³⁵⁴ **Ibd.**

³⁵⁵ **Ibd.**

³⁵⁶ **ibid.**, p. 27.

ção de mais três lotes circunvizinhos. As obras de construção do mosteiro ficaram prontas em 1599.

Entre as principais doações que propiciaram os recursos destinados para a compra da área onde ainda hoje está o mosteiro de Olinda, são as seguintes:

- ❖ 1595 – Doação feita em Lisboa pelo Capitão-mor Goerge de Albuquerque Coelho, governador da capitania de Pernambuco, de quatorze léguas de terra no rio do extremo, junto ao cabo de Santo Agostinho. Além das terras mais quinhentos cruzados para as despesas e anualmente cem cruzados de ordinária a cada monge. Concedendo-lhe, ainda, inúmeras vantagens, isenções e regalias.
- ❖ 1594 – Doação do governador Felipe Moura de chãos que vão da casa da Mouca para a Nossa Senhora do Monte.
- ❖ 1596 – Doação da Ermida de Nossa Senhora do Monte pelo Bispo Antonio Barreiros.
- ❖ 1598 – Doação de terras por Mel. Godinho, onde foi estabelecida a fazenda de Jagoa-ribe.

Em 1599, sob o governo do abade Fr. Cipriano de São Bento, iniciou-se a construção de uma nova igreja e mosteiros³⁵⁷. Os recursos advinham das fazendas dos mosteiros e das esmolas dos fiéis. Em 1630, quando os trinta monges da comunidade já habitavam a nova morada, faltando alguns detalhes na igreja abacial, tiveram que abandonar o mosteiro devido a invasão holandesa³⁵⁸. Os monges se refugiaram nas suas fazendas de Mussurepe e em Tapacará³⁵⁹. Meses depois um devoto, não identificado nas fontes, doou terras na vila de Ipojuca, um sítio longe de Olinda onde os monges viviam do produto de suas fazendas e das esmolas da população³⁶⁰. Somente em 1654, os religiosos voltaram a Olinda³⁶¹, onde encontraram em ruínas o antigo mosteiro que teve de ser reconstruído.

3.3.1.3 Mosteiro de São Bento da cidade do Rio de Janeiro

Depois da expulsão dos franceses do Rio de Janeiro pelo governador geral Mem de Sá, a cidade devido aos seus recursos econômicos naturais, à sua importância estratégica, tornou-se um centro direto de ação da metrópole, que nesta época dividiu a colônia em dois

³⁵⁷ LUNA, D. Joaquim G. de. **Os monges beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1941, p.125-128.

³⁵⁸ **Idem**, p.128.

³⁵⁹ **Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda**, p.29.

³⁶⁰ **Idem**.

³⁶¹ LUNA, D. Joaquim G. de. **Os monges beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1941, p. 128-129.

governos distintos: o das colônias do Sul, cuja sede era o próprio Rio de Janeiro, e o das colônias do Norte, com sede na Bahia³⁶². Embora tal divisão tenha sido abolida poucos anos depois (1577), o Rio de Janeiro continuou a ser a metrópole do Sul, centro de resistência contra agressões externas e ponto de irradiação³⁶³ da colonização no território fluminense.

A vida econômica da cidade, ao longo do século XVI, baseava-se primordialmente nos engenhos de açúcar, que inicialmente contaram com a mão-de-obra escrava indígena e, mais tarde, com os negros africanos de Angola³⁶⁴.

As primeiras determinações urbanas e construtivas da cidade do Rio de Janeiro tiveram origem nos primórdios do século XVI quando vencidos e expulsos os franceses, localizando Mem de Sá a cidade numa eminência, que originariamente se chamou de São Januário do Descanso e finalmente do Castelo, obedeceu aos princípios militares sempre de preferência seguidos pelos portugueses, escolhendo ponto facilmente defensável, tanto contra os inimigos de terra, os selvagens, como os que, vindo do mar, tentassem acometer a povoação³⁶⁵. No alto do morro foram construídas as primitivas fortificações, de taipa. Com o crescimento da economia e da atividade portuária, a cidade expandiu-se além do núcleo do Morro do Castelo³⁶⁶.

A importância política da cidade do Rio de Janeiro foi reconhecida através do decreto de 1608, quando foi criado o governo do Sul do Brasil. Tal projeção estava articulada à produção econômica, baseada na extração do pau-brasil e, principalmente, na monocultura do açúcar localizado nos arredores da cidade e nas regiões vizinhas, como litoral e sertão da capitania. Assinalemos que boa parte dos engenhos era de responsabilidade das ordens religiosas.

No Rio de Janeiro colonial a nobreza, era composta por fidalgos, pelos primeiros colonizadores portugueses, pelos cavaleiros d'El Rei e pelos funcionários do Estado que possuíam todas as regalias e imunidades³⁶⁷. Entre os mais graduados achavam-se os governadores, como Salvador de Sá, e os provedores da Fazenda. Os fidalgos mais ricos, que viviam da agricultura nos engenhos, fazendas e chácaras, vinham à cidade por curtas temporadas para participar de rituais civis e eclesiásticos³⁶⁸. Nos séculos XVI e XVII apenas os nobres e os religiosos, os homens bons, tomavam assento na Câmara. A Câmara não se dedicava aos melhoramentos urbanos, cabendo à população, isto é, aos foreiros, moradores ou instituições religiosas a responsabilidade pela produção de grande parte dos serviços públicos. O Governo

³⁶² FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do Rei**: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar/ Garamond. 1999, p.21.

³⁶³ **Idem**, p.21.

³⁶⁴ *ibid.*, p.17-18.

³⁶⁵ *Ibid*, 128.

³⁶⁶ *Ibid.*, 32.

³⁶⁷ *ibid.*, 18.

Geral dedicava-se apenas às obras de fortificação contra os constantes perigos de ocupação estrangeira e indígena³⁶⁹.

Em outubro de 1589, o governador geral Salvador Correa de Sá, o Velho, e “as principais pessoas desta Cidade” solicitarão [ao] Pe. Fr. Antonio Ventura lhes mandasse religiosos para nela fundarem hum Mosteiro a expensas das suas possibilidades”. Assim, em 1590, os Reverendos Padres Fr. Pedro Ferras e Fr. João Porcalho, estabeleceram casa também no Rio de Janeiro, na ermida de N. Snra. do Ó. A localização da ermida, no entanto, não agradou aos novos moradores por se achar próximo ao desembarcadouro da cidade, ocasionando muita movimentação e barulho o que se tornava um obstáculo para o recolhimento monástico.

O local cedido por Manoel de Brito, e seu filho Diogo de Brito de Lacerda, tem carta de doação em 25 de março de 1590, mas somente em 31 de janeiro de 1620, o mosteiro tem a confirmação desta doação. Nestas terras doadas havia uma ermida erguida por Aleixo Manoel, sob a invocação de N. Snra. da Conceição. Neste monte cuidou “logo os (...) Religiosos de edificar hum Mosteiro na forma que naquele tempo sua pobreza deu lugar e permitio”³⁷⁰. Somente em 1596 Aleixo Manuel confirmou com uma escritura a doação da ermida, na qual o doador solicitou missas e ofícios a sua alma, assim como uma sepultura no solo da Igreja.

O prestígio da Ordem beneditina junto aos colonos e ao mesmo tempo o almejar desses colonos pela notoriedade pública faz com que “concorrendo estes homez com tanta liberalidade em estabelecer o novo patrimônio só pelo gosto de ver nas suas terras edificando hum Mosteiro do novo Santo Patriarca”³⁷¹. Mediante o estabelecimento do mosteiro outras doações se seguiram:

- ❖ 1590 – Sesmaria concedida por Salvador Correa de Sá de duas léguas e meia no rio Inhumerim. Por não terem sido cultivadas, o Mosteiro perdeu o direito sobre elas.
- ❖ 1591 – Doação de Jorge Ferreira de uma ilha no rio Iguaçu, constituía de mais de trezentas braças de terras. Em 23 de novembro do mesmo ano, alguns dias depois dessa doação, os beneditinos compram, na mesma região, meia légua de terra de comprimento por setecentas braças de largo do próprio Jorge Ferreira. A estas duas aquisições seguiram-se várias outras, ao longo do rio Iguaçu, de um lado ao outro.

³⁶⁸ ibd.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ **Crônica do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**, folha 4.

³⁷¹ **Idem**, folha 5.

- ❖ 1593 - Foi doada, por João Fonseca aos beneditinos, a Ilha das Cobras, antiga Ilha da Madeira, em frente ao Mosteiro. Lá exploravam madeira e pedra e, a partir de 1638, passaram a aforar as terras para lavoura e pastagem.
- ❖ 1593 – Doação da Ermida de Nossa Senhora da Conceição, por Aleixo Manuel e sua mulher, e por Domingos Machado e sua mulher, com o patrimônio da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, constando de “meio légua de terra de largo ao longo d’ório e por mil e trezentas braças de comprido para o sertão, com mais vinte cabeças de gado”³⁷².
- ❖ 1596 – Doação de Marqueza Monteiro, filha de Jorge Ferreira, de meia légua de terra no rio Iguaçu. Na mesma área, em 1611, foi concedida uma sesmaria dos sobejos até o mar, em continuação à doação anterior, pelo governador Afonso de Albuquerque. As terras dos beneditinos no Iguaçu chegaram ao total de 4 a 5 léguas em quadra e, se constituíam a base da economia do mosteiro do Rio de Janeiro, com seu engenho, olaria e outras rendas.

Além dessas propriedades, em 1618, os beneditinos solicitaram à Câmara que lhes fossem concedidas vinte braças da pedreira no morro hoje conhecido como Morro da Viúva, em Botafogo, para extraírem material para a construção de sua Igreja. Nessa localidade, que na época compreendia os bairros da Carioca e de Botafogo, os beneditinos compraram e ganharam diversas propriedades³⁷³. Os bens religiosos tinham como pressuposto a necessidade de manter e construir as igrejas, além das demais despesas das ordens.

3.3.1.4 Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo

Os beneditinos vieram a Capitania de São Vicente, depois de lhes ser oferecido um sítio para o estabelecimento de um mosteiro. Desta forma, em 1593, no Capítulo Geral da Congregação Beneditina se decidiu que se aceitaria “o sítio que se oferece de S. Paulo (do Brasil)” conquanto que fosse “tomada à informação com o mestre que fez a traça e não se achando inconvenientes se edificasse o nosso mosteiro no dito sítio, e comesçassem logo as obras neste verão”³⁷⁴. Mas somente em 1598, chega na “Villa de S. Paulo, o M. [Mestre] Rdo.

³⁷² **Crônica do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**, folha 12.

³⁷³ ROCHA, Mateus Ramalho. **Igreja do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 1992, p. 71-80.

³⁷⁴ Cap. Geral da Cong. de nosso mui glorioso P. S. Bento de Portugal, no most. de S. Bento de Lx. o novo da mesma ordem, aos 9 de Maio 1593, **Bezerro 1**, folha 154v.

[Reverendo] Padre Fr. Mauro Teyxeyra natural da Villa de S. Vicente, e Monge de exemplar vida [...] muyto religioso, e abstimente, louvavel vida, e singulares costumes”³⁷⁵.

Com a chegada dos monges beneditinos à São Paulo em 1598 foi fundada uma pequena ermida, núcleo inicial da presença dos beneditinos na cidade e preparação para a formação do primeiro núcleo comunitário e a edificação do mosteiro. A Câmara Municipal doou, em 9 de maio de 1600, uma gleba de terra situada "no lugar mais ilustre da vila, depois do Colégio da Companhia" (O Colégio dos Jesuítas), em doação perpétua: "os quais chãos serão para o convento, mosteiro, ou casa do dito santo, fôrros livres e isentos de todo tributo e pensão, de hoje até o fim do mundo"³⁷⁶.

Ao fim de 1634, as obras foram concluídas e pode ser constituída a Abadia³⁷⁷, inicialmente a pequena capela foi dedicada a São Bento, mais tarde, a pedido do Governador da Capitania de São Vicente, D. Francisco de Sousa, foi alterado o patrono para Nossa Senhora de Montserrat³⁷⁸ e, em 1720, a capela passou a chamar-se de Nossa Senhora da Assunção, título que conserva até hoje.

O mosteiro inicial e a capela eram muito pequenos. Sabedor das dificuldades financeiras dos monges, Fernão Dias Pais se prontificou a ajudar financeiramente a construção de uma nova capela e ser o benemérito maior do mosteiro, em troca pediu apenas que seus restos mortais e de sua família viessem a ficar guardados na capela que ele ajudaria a erigir e, de fato, ele e sua esposa repousam perenemente na cripta do Mosteiro. Em 1650, foi lançada a pedra fundamental dessa nova construção que ficou pronta antes da morte de seu benemérito em 1681.

- ❖ 1598 – Doação da Câmara de uma faixa de terra entre o “Rio Tamandatihy e o Rio I-nhangabahú”³⁷⁹, para fundação da primeira Capela.
- ❖ 1598 – Sesmaria do Capitão-mor Jorge Correia “de uma legoa de terras”, as quais segundo a petição dos monges serviram para “patrimônio, e ajuda de sua sustentação, e subsistência, pois não tinha, nem havião inda rendas com que manter-se”³⁸⁰.
- ❖ 1600 – Doação da Câmara de “certo sítio e chãos fora desta villa partindo com Goçalo Madeira de uma banda e de outra com Jorge João e com o rio Grande que vae por bai-

³⁷⁵ **Dietário do Mosteiro de São Bento de São Paulo**, p. 20.

³⁷⁶ **Idem**, p.22.

³⁷⁷ LUNA, D. Joaquim G. de. **Os monges beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1941, p. 135.

³⁷⁸ **Dietário do Mosteiro de São Bento de São Paulo**, p. 32.

³⁷⁹ **Idem**, p. 12.

³⁸⁰ **Ibd.**

xo desta villa e um ribeirão chamado Anhangovai naquelle alto por cima de Gaspar Nunes”³⁸¹.

- ❖ 1650 – Doação de Fernão Dias Paes Leme de um “sítio distante desta cidade, légua e meia, chamado Tojucassu”, onde foi estabelecida “uma fazenda e uma olaria com Capella dedicada a São Caetano”³⁸². Além desta doação, Fernão Dias, doou uma pensão anual de oito mil réis aos monges.

O mosteiro beneditino de São Paulo teve, no início de sua fundação, dificuldades financeiras, as quais foram superadas com as doações da Câmara da cidade, tanto que o mosteiro só veio a ter o título de abadia em 1632. Como comentamos anteriormente, para receber tal título o mosteiro deveria ser capaz de sustentar-se e, contar com no mínimo 12 religiosos. Porém, só com as doações de Fernão Dias, a comunidade prosperou de fato.

3.3.1.5 *Mosteiro de São Bento da Paraíba*

Na Paraíba, a proposta de fundação do mosteiro ocorreu durante uma visita do fr. Damião da Fonseca, o qual foi convidado a ministrar a cerimônia de abertura dos trabalhos do Santo Ofício na Capitania em 1595³⁸³. Durante essa visita fr. Damião obtém a licença e um sítio do governador para fundar o mosteiro, o qual deveria ser estabelecido no prazo de dois anos. No entanto, vencido o prazo, não havia nem mosteiro e nem monges na cidade, assim, o governador, Feliciano Coelho de Carvalho, envia ao Abade do mosteiro de Olinda uma solicitação para que os beneditinos edificassem o mosteiro nas terras doadas, isto por “se achar a terra sem outros P. Pes. q. ensinassem a doutrina Christam a os moradores e Índios por se terem ausentado os Religiosos Capuchos ausentando o seo Convto., e por cauza dos Pe. Pes. da Companhia serem despejados por ordem de S. Mage.”³⁸⁴. Desta maneira a Congregação, reunida em Capítulo Geral decidiu que:

“como a terra de Paraíba era muito fértil e havia de ir em muito crescimento por ser lançado o gentio fora, e o Governador os mais moradores da terra haverem pedido relígs. nossos para naquela vila fundarem most. se determinou por todo o definitório e PP. visitantes q. se mandasse um presidente para a dita vila de vida letras e exemplo q. pudesse continuar com a casa q. lá está começada”³⁸⁵.

³⁸¹ *Ibd.*, p. 33.

³⁸² *Ibd.*, p.37.

³⁸³ SCHMALZ, Alfredo Carlos. **Aspectos da Paraíba Colonial**. UFPA: João Pessoa, 1982, p. 12.

³⁸⁴ **Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda**, p. 37.

Em 1599, chega nas terras da Paraíba fr. Anastácio e mais três monges incumbidos de desenvolver a nova e pequena comunidade. Ao se depararem com o terreno doado não o acharam “apropriado para a fundação do convento, como o sítio e casas do padre vigário João Vaz Sallem”³⁸⁶. Pedido ao governador as terras do padre e mais “alguma ordinária com que se sustentassem”, este convocou a Câmara e o povo, os quais em conjunto ofereceram aos monges “três léguas de terra no Meriri, e uma na vargem do rio parahiba da banda do norte e sul”, além do “sítio e casas do referido vigário, e bem assim cem mil Régis para a sua sustentação, e a mesma ordinária que por provisão régia recebiam os padres de São Francisco para as despesas da sacristia”³⁸⁷. Em pouco tempo, o pequeno priorado de Paraíba dependente do Mosteiro de Olinda, torna-se uma Abadia em 1600, tendo por Abade Padre frei Urbano de S. João.

As principais doações foram:

- ❖ 1595 – Doação do governador Feliciano Coelho de Carvalho de oitenta braças em quadrado no alto para a banda do sul, para a edificação do Mosteiro.
- ❖ 1596 – Doação do governador Feliciano e demais autoridades e oficiais da Fazenda dos sítios e casas do Padre João Vaz Salem. Tal padre foi condenado pela inquisição por servir de “capitão e exercer jurisdição secular”, resgatando indígenas e os vendendo como escravos; por ser “negociador e tratante, comprando e vendendo, atravessando muitas mercadorias”³⁸⁸. Os bens confiscados do vigário foram para patrimônio dos monges, compreendendo escravos, criações de gado, casas e fazendas e uma pedreira.
- ❖ 1604 – Doação de Matias Leitão de uma terra no limite norte da capitania, junto ao rio Jaquipa. Em 1611, os beneditinos conseguem em sesmarias duas léguas de terra na mesma região do governador Francisco Coelho de Carvalho.
- ❖ 1604 – Doação de Gaspar Gonçalves de “uma data de chãos de sítios” na “rua de Jesus, limite desta cidade da Paraíba”³⁸⁹, nas imediações do Colégio dos Jesuítas.
- ❖ 1611 – O Governador Francisco Coelho de Carvalho doa “huns chãos”³⁹⁰ que faziam frente para o Mosteiro, os quais “partem de uma banda com casas do concelho, a Casa da Câmara, e da outra com casas de Lopo do Barco”³⁹¹. Em troca desta doação os

³⁸⁵ Bezzerro I, folha 198.

³⁸⁶ SCHMALZ, Alfredo Carlos. **Aspectos da Paraíba Colonial**. UFPA: João Pessoa, 1982, p. 14-19.

³⁸⁷ **Crônica do Mosteiro de São Bento da Paraíba**, p.120.

³⁸⁸ SCHMALZ, Alfredo Carlos. **Aspectos da Paraíba Colonial**. UFPA: João Pessoa, 1982, p.16.

³⁸⁹ **Crônica do Mosteiro de São Bento da Paraíba**, p.121.

³⁹⁰ **Idem**, p.122.

³⁹¹ **ibid.**

monges ficavam obrigados a conceder ao governador e seus descendentes “o altar colateral da parte da Epístola para nele por a imagem de São Mamede Mártir”³⁹².

Na Crônica de Paraíba, o cronista relata que com a invasão holandesa na região, os monges fugiram para suas fazendas de Jacoca e Utinga. Seus bens foram vendidos por Gaspar Dias Ferreira, um procurador do mosteiro, o qual “apoderou-se de tudo quanto achou, e foi vendendo a diversas pessoas os escravos e gado pelo melhor preço, que pode conseguir”³⁹³. O cronista relata que ao voltarem para a Paraíba, os monges encontram o mosteiro arruinado e falido. Os religiosos tiveram que se recolher numa casa térrea de propriedade da ordem. As dimensões dessa perda, não é citada na documentação.

Mapeando as doações às casas beneditinas no Brasil, podemos caracterizar as teias de relações que se formaram entre os monges e a população que circundavam seus mosteiros, assim como, ressaltar aspectos pertinentes a cada região ou vila. Em todos os casos expostos até aqui, notamos de maneira unânime, que as doações partiam de oficiais da Câmara, Governadores, senhores de engenhos, grandes proprietários de terras e escravos, ou seja, os colonos mais abastados. Eram, portanto, essas pessoas que possibilitavam a fundação doando terras, ermidas, fazenda, escravos, animais de criação e, por vez, recursos em espécie.

Essas doações implicavam também, para os beneditinos, em certos favores religiosos ou não, os quais iam desde pedido de missas, ofícios divinos, novenários, sepultamentos no solo da Igreja, acompanhamento de velórios, até solicitação de que os monges assumissem a administração de aldeias indígenas ou que interferissem em assuntos políticos, como vimos nos capítulos anteriores.

3.4 A utilização material das propriedades dos mosteiros e as atividades desenvolvidas

Dentre todas as doações, a maior parte era de áreas de terras, nesses espaços os monges procuraram aproveitar os recursos de cada local, assim como, implantar um empreendimento que fosse rentável. Uma das atividades mais lucrativas em fins do século XVI era a produção de açúcar. Desde a plantação da cana até o fabrico do açúcar nos engenhos, estas atividades figuravam como a maior fonte de renda para os religiosos.

Os engenhos podiam classificar-se segundo três tipos de propriedade: régia, corporativa ou privada. À época da introdução do açúcar no Brasil, alguns engenhos foram cons-

³⁹² ibd.

³⁹³ ibd, p. 124-125.

truídos com recursos da Coroa³⁹⁴. Em fins do século XVI, foi arrendado a particulares, tendo a Coroa, essencialmente, abandonado o investimento direto nessa atividade, preferindo estimulá-la através da concessão de sesmarias e incentivos fiscais ou outros benefícios econômicos a investidores privados dispostos a construir suas próprias moendas³⁹⁵. Muitos engenhos da América portuguesa eram propriedades de ordens religiosas.

Na Bahia, os beneditinos, a princípio, produziam sua cana e a levavam para moer no Engenho Sergipe. Em 1591, esse engenho pertencia ao conde de Linhares e sua força de trabalho cativa ainda era predominantemente indígena. Em 1626, era propriedade dos jesuítas e acabara de sofrer um ataque dos holandeses à Bahia no ano anterior. Após 1604, os beneditinos construíram sua própria moenda. Em 1611, já forneciam cana ao Engenho Sergipe, mas por volta de 1656 começaram a instalação do Engenho São Bento dos Lajes.

Na Paraíba, os monges também começaram a produzir cana-de-açúcar em suas propriedades, mas a partir de 1643, o mosteiro tem como propriedade o engenho de Meriri. Em Olinda, o mosteiro apenas produzia a cana, veio a ter um engenho após a invasão holandesa. No Rio de Janeiro, os monges tinham um engenho até meados do século XVII, em Iguaçú, a qual era à base da economia do mosteiro. Do engenho de Iguaçú se registra que, em 1651-1652, produziu 1300 arrobas de açúcar, sendo servido por 109 escravos, 93 bois de carro e roda, duas barcas e uma canoa³⁹⁶. Dirigia cada engenho, um monge, o qual nas crônicas se denomina padre fazendeiro, o qual podia ser substituído a cada triênio, embora muitos deles tenham vivido anos seguidos na mesma função e na mesma fazenda ou engenho.

Outra atividade que angariava bons lucros era a criação de gado, uma atividade subsidiária do engenho, já que os bois eram necessários tanto nos grandes e pequenos engenhos de açúcar como nas lavouras de fumo, pois ofereciam força motriz, sebo, couro e carne em grande quantidade³⁹⁷. Também os beneditinos, e outras ordens religiosas, foram proprietários de fazendas de gado. Na Bahia, os monges tinham um rebanho de aproximadamente três mil animais no São Francisco³⁹⁸. No Rio de Janeiro, na fazenda de Campos de Goitacazes, em 1636 os monges levantaram os primeiros currais. No ano de 1652, encontram-se ali 4350 ca-

³⁹⁴ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). São Paulo/Brasília: Cia. das Letras/CNPq, 1988, p. 92.

³⁹⁵ **Idem**, p.92.

³⁹⁶ ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** (1590-1990). Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p. 88.

³⁹⁷ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). São Paulo/Brasília: Cia. das Letras/CNPq, 1988, p. 88.

³⁹⁸ **Idem**, p.88.

beças de gado vacum, distribuídas por diversos currais, servidos por 62 escravos³⁹⁹. Em São Paulo essa era base da maior parte da renda do mosteiro de São Bento, o qual possuía três fazendas, a de São Bernardo, a de São Caetano e um pasto no sul capitania, contando com aproximadamente 1800 cabeças. Estas fazendas, que também tinha plantações de subsistência, eram atendidas por 98 escravos.

Nos dois primeiros séculos da colonização, a produção econômica das propriedades dos beneditinos baseava-se nos engenhos de açúcar e de farinha e na criação de gado. A partir do século XVII, fabricou cal, com sambaquis, e tijolos nas duas olarias em Olinda e Rio de Janeiro para serem utilizados em suas construções, e que se tornaram fonte de renda significativa para os religiosos. Os mosteiros beneditinos ainda possuíam pedreiras na Bahia, na Paraíba e no Rio de Janeiro, e de suas propriedades também produziam madeira, aguardente, fumo e roças de subsistências que abasteciam as cidades. É interessante perceber o Mosteiro os movimentos da economia colonial, da base açucareira, como também as necessidades impostas pelo processo de urbanização da cidade, principalmente através o fornecimento de matérias-primas para construções, além das próprias moradias.

Todas essas atividades eram provenientes, primeiro, agroindústria açucareira, depois de uma estrutura bastante diversificada que está mesma indústria requeria. Por fim, o engenho era um subsistema espacial integrante de um sistema mais amplo que compreendia: o espaço pastoril sertanejo fornecedor de alimentos (carnes) e matérias-primas (couro) para utensílios e artesanatos; as pequenas lavouras de subsistência, que o supriam em caráter complementar de alimentos; os centros urbanos, que atuavam como catalisadores do sobretrabalho produzido na colônia para a metrópole portuguesa e supridores de créditos e mercadorias; as praças africanas, fornecedoras da mão-de-obra escrava e os centros europeus, mercados de açúcar e fornecedores de manufaturas e serviços diversos. Muito longe de estarem alheios a esta realidade, os beneditinos interagiram com ela, atribuindo a própria ordem de São Bento uma vertente colonial na América.

Contudo, as doações que os fiéis faziam os beneditinos também se constituíam de casas, as quais contribuíram para o aumento de seu patrimônio imobiliário e fonte de rendas através de seus aluguéis. No entorno das igrejas, suntuosas ou não, havia casas humildes onde viviam gente pobre. Estas casas, pertencentes aos religiosos, eram alugadas.

No Rio de Janeiro, ainda no século XVI, os jesuítas, os beneditinos, os carmelitas e as irmandades já possuíam casas para aluguel à população não nobre no coração da cidade,

³⁹⁹ ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** (1590-1990). Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p. 71.

sobretudo nas ruas Direita e da Misericórdia e no encontro dos morros do Castelo e de São Bento, além da atual Praça XV⁴⁰⁰.

Uma das doações consta no Livro do Tombo do mosteiro da Bahia, correspondente ao ano de 1632, feita por Matheus Vaz. Foram dois sobrados nas Portas de São Bento, com a obrigação de os beneditinos fazerem duas “capellas de missas”⁴⁰¹, ou seja, cem missas anuais em intenção da alma do doador. Em 1639, foi feita pelos monges da Bahia a compra de “cazas” de Francisco Álvares⁴⁰², e posteriormente, uma nova compra de “cazaz de palha” (1649) de Belquior Dias⁴⁰³. Na Bahia, os monges possuíam 21 casas, 9 sobrados e 15 térreas, das quais 15 foram doações, 5 compras e um troca.⁴⁰⁴ Em São Paulo o mosteiro tinha “16 casas de moradia, sendo apenas uma assobrada”⁴⁰⁵. No Rio de Janeiro, século XVII, a Rua dos Pescadores o mosteiro possuía diversas casas situadas de ambos os lados, os quais o mosteiro aforou ou arrendou. Tinham também casas de sobrado na rua da Prainha e na rua de São Bento, e casas térreas na Rua Direita⁴⁰⁶.

Nota-se também que o patrimônio religioso se concentrou em regiões sempre no entorno das igrejas e paróquias. Os grandes proprietários de terras urbanas eram os jesuítas, os beneditinos, e os carmelitas. O valor dos aluguéis se tornou uma das principais fontes de renda do mosteiro já a partir de fins do século XVII, com o declínio dos lucros das fazendas e engenhos.

No entanto, percebe-se que a quantidade de terras acumuladas é maior que o número de casas, prédios e sobrados, o que levou os beneditinos ao aforamento também de suas terras, estratégia utilizada para fazê-las mais rentáveis. O acúmulo de grandes extensões territoriais levou à imposição, a partir de 1690, do foro anual de todas as terras, o que conformou uma nova forma de apropriação – o domínio útil do bem – que, como assinalamos acima, tornou-se perpétua no Brasil. O valor anual era de mil réis para cada três braças.

⁴⁰⁰ FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em Nome do Rei**: Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar/ Garamond, 1999, p.30.

⁴⁰¹ Escritura de huns chãos e cazas sitos na Vila velha. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Bahia**, p. 137.

⁴⁰² Trelado da Escritura de hús casas que ficarão a este Mosteyro, pertencentes a Franc.º Alz. **Idem**, p. 192.

⁴⁰³ Trelado da Escritura da venda que nos fez Belqior Dias das casas de palha que estam na rua de Srª da Ajuda. **Idem**, p.13.

⁴⁰⁴ COSTA, Ana de Lurdes Ribeiro da. **Salvador, século XVIII: O papel da ordem religiosa dos beneditinos no processo de crescimento urbano**. Tese de Doutorado. Universidade Politécnica de Catalunha. Barcelona: Março/2003. Disponível em: [hppt://www.tdx.cesca.es/TESIS_UPC/AVAILABLE/TDX-1019104-163925//01Alrc01de07.pdf](http://www.tdx.cesca.es/TESIS_UPC/AVAILABLE/TDX-1019104-163925//01Alrc01de07.pdf), p. 282.

⁴⁰⁵ IRMÃO, José Aleixo. **Affonso de Taunay e o Mosteiro de São Bento**. São Paulo: Editora Cupolo, 1977, p. 47.

⁴⁰⁶ ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)**. Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p. 64.

O aluguel das casas e o foro ou arrendamento das terras foram uma importante fonte de renda para os beneditinos, chegando a superar os rendimentos das fazendas e engenhos, principalmente em fins do século XVII.

Os monges beneditinos, portanto, foram grandes proprietários e administradores de terras e casas. Tanto as fazendas e engenhos quanto os imóveis urbanos, fizeram da ordem de São Bento uma das mais abastadas da América portuguesa, isto mediante, fundamentalmente, as doações e a influência dos doadores. No entanto, esse volume de terras e imóveis não se mantinham apenas pelo trabalho dos monges, os escravos foram parte integrante desse processo.

3.5 *Os escravos de São Bento*

Os monges beneditinos declaravam que “tudo quanto se possui nesta América é incerto por penderem das vidas dos escravos”⁴⁰⁷. Afirmação semelhante à que fazia o próprio padre Antônio Vieira (1608-1697), o qual entendia que o sangue, suor e lágrimas dos escravos africanos alimentavam e sustentavam o Brasil, sendo assim, não podia dispensar o trabalho forçado, sob qualquer pretexto⁴⁰⁸. Toda a economia da América Portuguesa está ancorada na mão-de-obra africana, com os escravos nasceu e cresceu o patrimônio dos senhores de engenhos e, também, dos religiosos.

Os autores que têm tratado da história dos beneditinos no Brasil encontram lacunas na documentação a respeito de seus escravos, mas é possível retratar alguns aspectos sobre a vida dos cativos dos Mosteiros e fazendas beneditinas. Os beneditinos não desconheciam a escravidão negra, já praticada em Portugal, desde o século XV. E ao se transportarem para o Brasil, aqui encontraram um sistema escravista estabelecido com mão-de-obra indígena e africana. Integrando-se ao sistema escravista, os monges utilizaram-se com familiaridade, nos documentos, a expressão “escravos da Religião”, que servia para designar os cativos a serviço dos mosteiros, e que implicaria a concepção de que os escravos dos monges não estavam a serviço de meros senhores temporais, mas ministravam aos servidores do próprio Senhor dos homens.

A referência mais antiga aos escravos no Livro Velho do Tombo do Mosteiro de Salvador é de 1584, o qual remete a doação, em Testamento, de Gabriel Soares de Souza de

⁴⁰⁷ IRMÃO, José Aleixo. **Afonso de Taunay e o Mosteiro de São Bento**. São Paulo: Editora Cupolo, 1977, p. 42.

⁴⁰⁸ BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Martins Fonte, s.d., p. 50.

“escravos e índios forros”⁴⁰⁹, sem definir procedência, idade, sexo ou quantidade. Ao longo deste período (1580 -1650), os escravos do Mosteiro foram adquiridos por doações e compras registradas no Livro do Tombo. Dadas as lacunas da documentação, não se podem dizer quantos foram adquiridos até o ano de 1650. No entanto, até o terceiro quartel do século XVII, a documentação aponta que a proveniência dos escravos do Mosteiro e fazendas era assinalada pelas denominações de “gentio da terra”⁴¹⁰ (índios) e “gentio da Guiné”⁴¹¹ (africanos).

No período inicial das fundações das casas beneditinas houve muitas doações de áreas de terras e fazendas, assim como de escravos, mas estes não são referidos. Ao se doar uma fazenda, todas as benfeitorias e escravarias também estavam inclusas como aconteceu com a doação da Gabriel Soares, citada anteriormente.

Algumas doações são registradas da seguinte forma: em 1622, o Mosteiro recebeu de Manuel Nunes Paiva a doação de três escravos, Marta do gentio de guiné, no valor 50 mil reis, o negro da terra, Lourenço, e uma negra sem registro⁴¹². No ano de 1633, em Testamento, Maria Barboza, doa aos religiosos o crioulo Simão e a negra Luzia⁴¹³. Em 1636, Antonio Borges, fez uma grande doação de escravos aos monges, “muitas pesas” de “negros e negras”, sem menção de idade e quantidade, no total ou por sexo⁴¹⁴. Na Carta de Partilha dos bens de Belchior Dias, de 1641, coube aos beneditinos, Miguel Crioulo e Miguel Crioulo carreiro⁴¹⁵. No Testamento de Maria Rioz de Oliveira, de 1645, os monges receberam três escravos, “um macho e duas fêmeas”⁴¹⁶. Alguns monges herdaram escravos, em 1639, o padre Frei Francisco Gonçalves recebeu Domingos Ramoz sete “peças de escravos”, o “negro Joam Barbado, sua mulher, Maria Zenca, Maria Angu, Maria, Gracia dos pés inchados e dois crioulinhos”⁴¹⁷.

Estas e outras doações eram incorporadas ao plantel do mosteiro, pois os monges, devido o voto de pobreza, não tinha nenhuma propriedade em benefício próprio. No entanto, havia o privilégio aos monges com mais de vinte anos de hábito tivessem um escravo, e não mais de um, a seu serviço. Já para o Mosteiro de Olinda, temos apenas uma referência a escravos, depois da invasão holandeses os monges se refugiaram em suas fazendas, “sustentando-se dos frutos da terra q’ lhes plantavão alguns escravos, q’ com sigo tinhão das Fazendas

⁴⁰⁹ Testamento de Gabriel Soares de Souza – 1584. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento de Salvador**, p. 291.

⁴¹⁰ **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento de Salvador**, p. 66,68,138,308 e318.

⁴¹¹ **Idem**, p.19,68,105,333 e 334.

⁴¹² **Ibd.** p. 103-118.

⁴¹³ **Ibd.** p.433.

⁴¹⁴ **ibid.**,p. 51-62

⁴¹⁵ **ibid.**, p. 13

⁴¹⁶ **ibid.**, p. 158-161.

⁴¹⁷ **Ibd.**, p. 51-59.

de Jagoaribe e Mossurepe”⁴¹⁸. Na Crônica da Paraíba, não há menção do número de escravos, apenas se tem notícia das três fazendas dos religiosos e da doação dos bens do vigário João Vaz de Salem, constituído de inúmeras casas, uma pedreira, fazendas e escravos⁴¹⁹.

O contingente dos escravos do Mosteiro e das fazendas de São Paulo não é apresentado no Dietário, mas na região predominava o trabalho indígena até meados do século XVII. No Dietário do mosteiro do Rio de Janeiro, também não há menções de doações de cativos africanos, apenas relata uma compra logo depois de um período de epidemia. Entre 1620 e 1621, houve uma epidemia “sarampão”, morrendo “muita gente [escravos]”. Já em 1622, o mosteiro comprou “vinte e cinco pesas de escravoz de Guiné”⁴²⁰. No ano seguinte, “com a ajuda do devoto povo [...] se compraram dezessete peças de serviço [escravos]”⁴²¹. No entanto, o Dietário do Mosteiro, não nos permitem conhecer o total de escravos existentes no Mosteiro e fazendas em períodos contínuos⁴²².

Em relação às vendas, estas eram muito raras e por razões isoladas, no período estudado, temos, no Livro do Tombo do mosteiro da Bahia, apenas duas vendas. A primeira referia um lote de “25 escravos de Guiné mais 20 bois e 42 vacas”, vendido em 1622 por “um conto de 40 mil réis”⁴²³. A outra era uma doação que havia sido questionada por um dos herdeiros do doador, tendo o herdeiro ganhado de causa, o Mosteiro foi obrigado a devolver uma parte dos bens, entre eles quarenta peças de escravos, vendido em praça pública pelo valor de 450 mil reis, no ano de 1649⁴²⁴. As fazendas dos religiosos, de uma maneira geral, mantinham um número de escravos com um crescimento constante, as vendas, no entanto, não foram registrados nas Crônicas e Dietários dos Mosteiros.

Há dois aspectos que nos chamam a atenção nos escravos do Mosteiro e fazendas. O primeiro é que o número de escravos na sede do Mosteiro era constituído quase exclusivamente por escravos “celibatários”⁴²⁵. Essa é uma constante até o final. Havia apenas duas ou três lavadeiras e duas ou três enfermeiras, para cuidar das escravas que vinham das fazendas para serem tratadas na enfermaria do Mosteiro, além da mulher do feitor. O segundo aspecto é

⁴¹⁸ Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda, p.30.

⁴¹⁹ Crônica do Mosteiro de São Bento de Paraíba, p. 120-121.

⁴²⁰ Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, p. 64.

⁴²¹ **Idem.**

⁴²² ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** (1590-1990). Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p.80-88.

⁴²³ **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento de Salvador**, p. 52-54.

⁴²⁴ **Idem**, p.439.

⁴²⁵ ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** (1590-1990). Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p.80-88.

que nos primeiros tempos os escravos adultos das fazendas e engenhos eram quase todos casados.

Esta circunstância talvez denote a preocupação moralizadora e disciplinar dos monges em promover as uniões matrimoniais de seus cativos. Daí, por certo, a tendência de se construírem senzalas que poderíamos chamar de “familiares”⁴²⁶. Os historiadores chamam a atenção para a prevalência do número de homens sobre o de mulheres entre os escravos do Brasil. Nas fazendas do Mosteiro do Rio observa-se inicialmente um equilíbrio entre escravos e escravas⁴²⁷. Mas nas fontes da segunda metade do século XVIII e todo o século XIX, o número de mulheres supera o de homens⁴²⁸.

A capacidade dos beneditinos de contar com crioulos nascidos em suas propriedades para acréscimos e reposições na mão-de-obra cativa, supostamente uma consequência de seu incentivo aos casamentos de escravos. Anotações nos registros da congregação beneditina referentes a São Paulo, Pernambuco e Rio de Janeiro também indicam a preocupação especial desses padres com a formação de famílias escravas⁴²⁹. Entre 1638 e 1650, 33 mulheres e três homens foram acrescentados à escravaria do Engenho de Laje⁴³⁰. No Livro do Tombo, em 1650, observou que “algumas já eram casadas”⁴³¹, indicando que o número grande de adições de mulheres fora deliberado para equilibrar a proporção entre os sexos e fornecer companheiras aos homens residentes no engenho. Essa era exatamente a intenção quando sete mulheres foram acrescentadas à escravaria do Engenho, em 1647-8, “para casarem com os escravos da dita fazenda”⁴³².

Os padres beneditinos sem dúvida viram na política de equilíbrio entre os sexos e famílias “estáveis”⁴³³ um meio de promover a diminuição dos pecados e melhorar a vida moral dos cativos, mas o fato de escravos casados poderem ser menos indóceis ou propensos a fugir provavelmente também não lhes passara despercebido. Os relatórios trienais, ou estados, que a Congregação dos Beneditinos do Brasil submetia a sua sede em Tibães, fornecem algumas provas da preocupação com a proporcionalidade entre os sexos e a capacidade dos enge-

⁴²⁶ PIRATININGA JÚNIOR, Luiz Gonzaga. **Dietário dos Escravos de São Bento**. São Paulo: HUCITEC; São Caetano do Sul: Prefeitura, 1991, p.70.

⁴²⁷ **Idem**, p. 66-67.

⁴²⁸ **Ibd.**

⁴²⁹ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). São Paulo/Brasília: Cia. das Letras/CNPq, 1988, p. 292.

⁴³⁰ **Idem**.

⁴³¹ **Ibd.**

⁴³² **ibid.**

⁴³³ **ibid.**

nhos de suprir parte de sua necessidade de mão-de-obra com crioulos nascidos nas propriedades.

Os registros da congregação de Olinda são particularmente esclarecedores a esse respeito. Em 1645, os dois engenhos de Mussurepe e São Bernardo apresentavam proporção equilibrada entre os sexos e grande número de crianças⁴³⁴. Em Mussurepe havia doze casais de escravos casados, 21 cativos e vinte cativas solteiros, além de 24 crianças. São Bernardo era menor, possuindo dez casais, seis homens e seis mulheres solteiros e dezoito crianças⁴³⁵. Estados posteriores atentaram para o número de cativos nascidos nas propriedades que entravam em serviço, em comparação com os que eram comprados.

Recomendavam os Visitadores que se devia por todo o empenho em promover o casamento dos escravos, sobretudo em vista da moralidade, boa conduta dos escravos e boa ordem nas fazendas⁴³⁶. Não se nota nenhuma preocupação de incentivar a procriação dos escravos fora do matrimônio para aumento do plantel. Recomendava-se que se tivesse “a mais escrupulosa vigilância sobre a conduta dos escravos, observando se os casados vivem conjugalmente e dão boa educação aos filhos”⁴³⁷.

Os gastos relativos aos escravos nas propriedades dos beneditinos são particularmente interessantes porque parecem indicar uma diferenciação nas práticas atinentes à escravaria. Os beneditinos adotaram uma postura em favor de melhores condições, que se refletiu na grande parcela das despesas referentes à alimentação, na relativamente baixa proporção com gastos com salários, devido o uso de cativos artesãos e técnicos, e na reduzida taxa de aquisições de escravos, em virtude das boas condições de vida e do crescimento natural da escravaria⁴³⁸.

Desde cedo, por medida de economia, tratou o Mosteiro de formar seus escravos nos diversos ofícios e artes, o que evidentemente trazia elevação de status para o próprio cativo. Por certo, gozavam de alguns privilégios, como na distribuição dos provimentos. É extensa a lista das especializações retiradas da documentação analisada: carpinteiros, ferreiros, sapateiros, ferradores, oleiros, alfaiates, barbeiros, tecelões, mestres-de-açúcar, Arrais, tanoeiros, banqueiros (encarregados das caldeiras no turno da noite), barqueiros, correeiros, aguardenteiros, pedreiros, marceneiros, serradores, canteiros, encadernadores, pintores (de qua-

⁴³⁴ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). São Paulo/Brasília: Cia. das Letras/CNPq, 1988, p. 292.

⁴³⁵ **Idem.**

⁴³⁶ ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** (1590-1990). Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p.80-88.

⁴³⁷ **Idem.**

dros), cirurgiões, praticantes de cirurgia, organistas, mestre-escola, maquinistas, etc. os ofícios ensinados às mulheres eram poucos: cozinheiras, fiandeiras, tecelãs, refinadeiras de açúcar, etc.

Todas essas atividades eram exercidas nas propriedades da ordem, assim como, poderiam ser ofertadas à população, uma parte dos rendimentos dos escravos eram repassados ao mosteiro. Os escravos de ganho constituíam uma modalidade de renda importante tanto para os escravos quanto para os religiosos. Esses escravos que tinham habilidade para exercer os ofícios mecânicos e serviços domésticos, também podiam ser alugados por um determinado período de tempo, que variava de dias a anos⁴³⁹.

Para os cativos das fazendas um meio de angariar recursos era a venda da produção de suas roças. No Rio de Janeiro, segundo o **Dietário**, as escravas tinham suas roças de mandioca e podiam vender a farinha que faziam. No livro do Tombo da Bahia, encontramos a seguinte passagem que data de 1636: “*em virtude da carta de sesmaria junta mostrasse mais estarem os Authores (os padres beneditinos) em pose da dita terra de mais de quarenta annos a esta p.^{te} fazendo nella curraes e roças em que tinha hum negro por nome Thomé com sua mulher e filhos do gentio de guiné...*”⁴⁴⁰. Neste caso analisado, é o escravo Thomé trabalhando na terra “fazendo nella curraes e roças”. O **Dietário** do Mosteiro do Rio de Janeiro relata que a Congregação insistia em que se desse “aos nossos escravos o dia de sábado para trabalharem nas suas roças, ainda que as semanas tenham dias santos e que lhes desse toda a terra que lhes for necessária para as suas lavouras”⁴⁴¹. Além disso, os escravos possuíam também cabeças de gado nas fazendas.

Vemos, portanto, que o cativo africano foi essencial à sobrevivência dos mosteiros beneditinos, da mesma forma como foi para toda a economia da América portuguesa. Nas abadias, os escravos africanos e também indígenas, trabalhavam nas cozinhas e nos serviços gerais de sacristia. Faziam também no transportes de mercadorias e acompanhavam os monges em pequenas viagens⁴⁴².

Nas fazendas o serviço era na lavoura, nas olarias, nas oficinas e no reparo dos edifícios. Assistiam as criações de gado, galinhas e porcos. A pesca também se constituiu numa atividade importante na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. O fato é que os monges de São

⁴³⁸ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). São Paulo/Brasília: Cia. das Letras/CNPq, 1988, p. 192.

⁴³⁹ ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** (1590-1990). Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p.80-88.

⁴⁴⁰ **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade do Salvador**, p.68.

⁴⁴¹ **Crônica do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**, folha. 56.

Bento sobrevieram à custa de seus escravos, assim como as outras ordens religiosas. O *ora et labora* foi aliviado pelo ombro escravo⁴⁴³.

Deve-se lembrar que para os beneditinos tanto africanos, quanto indígenas, mediante, teoricamente, a captura em guerra ou ameaça a população branca, eram passíveis de escravidão. Os indígenas, por um lado, eram feitos cativos para receberem a fé católica e se inserirem na sociedade ibérica, como súditos dentro de uma ordem hierárquica. Seu cativeiro tinha um prazo máximo de dez anos, segundo a legislação filipina. Por outro lado, os africanos integravam também a sociedade ibérica, mas sem direito à liberdade.

No discurso montado para indígenas e africanos, era sempre ressaltado que é melhor ser escravo e cristão que livre e pagão. Boxer salienta que

“... a atitude da Igreja face à escravatura dos negros era ... permissiva. A série de bulas papais autorizando e encorajando a expansão portuguesa, promulgadas a pedido dessa Coroa entre 1452 e 1456, deu aos Portugueses uma vasta latitude no que se refere à subjugação e escravização de quaisquer povos pagãos que encontrassem, se estes fossem ‘inimigos do nome de Cristo’(...) Assim, se a Igreja tolerava - ou advogava - a barreira entre as raças e se não punha objeções à ‘legítima’ escravização dos negros africanos não batizados, não havia qualquer razão para que os leigos tivessem escrúpulos ou dúvidas sobre tais assuntos.”⁴⁴⁴

Desta forma, como salienta Boxer “tanto católicos como protestantes encontravam ampla justificação no Velho Testamento e, em certa medida, no Novo, para a escravatura como instituição⁴⁴⁵”. Na tradição cristã, a escravidão aparece associada com a idéia de pecado, e a função do senhor seria a de exemplo, que pudesse levar a conversão, o que implica na inclusão do escravo à família. A Igreja Católica entendia a escravidão como uma instituição necessária socialmente, e nunca criticou a escravização de africanos. A Igreja, como um todo, foi no período em que perdurou a escravidão africana, mais uma rica proprietária escravocrata, e os beneditinos se incluem como qualquer outro corpo da Igreja.

Essa posição dos beneditinos, principalmente, em relação à escravização indígena, alicerçou inúmeras alianças com a administração local das capitânicas e com afamados senhores de engenho. Esse condicionamento em favor dos interesses de uma elite local beneficiou continuamente a ordem beneditina.

3.6 Os principais benfeitores.

⁴⁴² PIRATININGA JÚNIOR, Luiz Gonzaga. **Dietário dos Escravos de São Bento**. São Paulo: HUCITEC; São Caetano do Sul: Prefeitura, 1991, p.33.

⁴⁴³ **Idem**, p. 25.

⁴⁴⁴ BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Martins Fonte, s.d., p. 13,45.

⁴⁴⁵ **Idem**., p. 50.

Faremos uma apreciação sobre os maiores benfeitores da Ordem de São Bento na América Portuguesa, entre os quais consta o cronista Gabriel Soares de Sousa, o qual consideramos um paradigma para compreender os interesses de uma elite colonial, suas aspirações frente a Coroa Ibérica, o contato com os beneditinos, a relação com a terra, a natureza e os indígenas, em fim, os anseios de um grupo que dirigia a colônia, administrando-a, política e economicamente. Por isso sua obra, **Tratado Descritivo do Brasil**, e sua vida será um tópico importante para salientar quem eram esses colonos que se associavam à ordem beneditina. Outros nomes que investigaremos são o do governador Francisco de Souza, de Salvador Correia de Sá e de Fernão Dias Paes Leme.

3.6.1 *Gabriel Soares de Souza*

O pouco que se conhece de sua biografia não é suficiente para esquadrihar seus passos que o levaram de simples colono a membro do Senado da Câmara, a proprietário de terras, plantações de cana e engenhos em “Jaquerisà” e Jaguaripe, além de “bois e egoas e híndios forros e escravos”, tudo adquirido, segundo o próprio Gabriel Soares de Souza, por sua “indústria e trabalho” posto que não herdou nada de “Pay nem de Avôs”⁴⁴⁶. No entanto, o patrimônio adquirido em poucos anos de moradia na colônia deve-se, segundo Varnhagem, ao auxílio de João Coelho de Souza, irmão de Gabriel Soares, que o antecedeu na viagem para a América Portuguesa.

A respeito de João Coelho de Souza cogita-se a possibilidade de ter organizado expedições aos vales dos rios Jaguaripe e Paraguaçu, atingindo um local denominado “Sumidouro” (atualmente Paulo Afonso), de onde começa a regressar, mas acaba por falecer. Todavia, antes de morrer envia para Gabriel Soares um manuscrito “Relação do Descobrimento das Esmeraldas”⁴⁴⁷. Tendo em mãos tal roteiro, Gabriel decidiu seguir o itinerário deixando pelo seu irmão, e para isso recorre a Coroa ibérica.

Antes de partir ao Reino, em 1584, fez seu testamento para “cazo que Deus se sirva de me levar pera Si no mar ou em Espanha”⁴⁴⁸. Neste documento Gabriel Soares de Souza

⁴⁴⁶ Testamento de Gabriel Soares de Souza – 1584. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento de Salvador**, p. 291.

⁴⁴⁷ Francisco A. Varnhagem, na RIHGB (XXI,1858), transcreve documentos enviados pelo monarca português, no qual concede a Gabriel Soares de Souza o título de “capitão mor e governador da conquista e descobrimento do Rio S. Francisco e minas delle”, entre outros privilégios, no entanto o itinerário das minas apresentado por Gabriel Soares ao Rei não foi encontrado.

⁴⁴⁸ Documento: Testamento de Gabriel Soares de Souza – 1584. **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento de Salvador**, p.292.

destina todos os seus bens “ao mosteiro do glorioso Padre Sam Bento da Cidade do Salvador Bahia de todos os santos”⁴⁴⁹. Parte para Lisboa e Madrid em 1586, na ânsia de angariar auxílio e reconhecimento pela descoberta das minas de esmeraldas.

Em Madri passou um longo período, tempo que ele teria utilizado para redigir ou apenas concluir seu Tratado Descritivo do Brasil, no qual tem a pretensão de “manifestar a grandeza, fertilidade e outras grandes partes que tem a Bahia de Todos os Santos e demais Estados do Brasil, do que os reis passados tanto se descuidaram”⁴⁵⁰. Nestas áreas, segundo Soares de Souza, “não falta ferro, cobre, ouro, esmeralda, cristal e muito salitre”, a espera de “Sua Majestade mandar prover” o descobrimento dos “metais que nesta terra há”⁴⁵¹.

Em seu texto, o cronista nos conduz pela costa brasileira, estendeu-se do Rio Amazonas até o Rio da Prata. Enfocando as histórias dos tupinambás, dos tapuias, dos potiguares e de outras tribos. O que comiam, como pescavam e de que como caçavam ou combatiam, das canoas e jangadas que faziam. Fala-nos da mandioca, do milho, dos legumes, da pimenta e dos cajus, dos mamões e dos jaracatiás, dos insetos, dos anfíbios, das jibóias e dos bugios. Gabriel Soares também descreve uma história curiosa do Upupiara, o homem marinho que saltava das profundezas dos rios e abocanhava quem estivesse em suas margens. Conta o cronista que cinco escravos índios seus sumiram assim. Num outro ataque, o único que se salvou ficou tão “assombrado que esteve para morrer”⁴⁵². Segundo Schwartz, o Tratado seria um trabalho promocional que objetivava assegurar-lhe o apoio real para sua expedição no sertão do rio São Francisco.

Os rumores de que havia no sertão, ainda dominado por povos indígenas um tanto quanto hostis, minas de prata semelhantes às descobertas no México e no Peru, despertou o interesse dos colonizadores, que partiam para o interior em busca de riquezas já em meados do século XVI. Mas foi após a ligação com a Espanha que esse impulso recebeu um novo fôlego. Stuart Schwartz, no livro **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial**, sustenta que em fins do século XVI e início do XVII, a política da Coroa frente ao Brasil se encaminhou em dois sentidos por vezes contraditórios, a procura de metais preciosos e a manutenção da liberdade dos índios⁴⁵³.

⁴⁴⁹ **Idem**, p.291.

⁴⁵⁰ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil**. São Paulo: s/e., 1971, p.39.

⁴⁵¹ **Idem**, p.40.

⁴⁵² *ibid.*p.277.

⁴⁵³ **Idem**, p. 100.

Em fim, retorna em 1591 como “capitão-mor e governador da conquista e descobrimento do rio de São Francisco”⁴⁵⁴, com direitos de promover justiça e controlar a fazenda na sua jurisdição, conceder o título de fidalgo, tirar de prisões pessoas de sua conveniência, assim como lhe foram concedidos hábitos de Cristo para alguns familiares, além de recursos da fazenda real para a empreitada. Na armada em que voltou à Bahia, trouxe consigo 360 homens, quatro religiosos carmelitas e um prático de minas, contando ainda com a companhia na viagem do novo governador do Brasil, Francisco de Souza⁴⁵⁵.

Na cidade de Salvador, Francisco de Souza lhe concedeu 200 índios flecheiros das aldeias jesuítas e o autorizou a convocar voluntários e preparar armas e munições. Partiu para realizar a empreitada deixada incompleta por seu irmão, João Coelho de Souza. No entanto, teve a mesma sorte, adoeceu e faleceu a margem do rio Paraguaçu. Seus restos mortais foram conduzidos para sua sepultura perpétua na capela-mor da Igreja do Mosteiro de São Bento de Salvador⁴⁵⁶. Portugueses como Gabriel Soares de Sousa conseguiram o apoio da Coroa para se lançarem a expedições em busca de minas, mas o fracasso do primeiro demonstra que nem sempre era tão simples assim alcançar os objetivos.

3.6.2 *Francisco de Souza*

Por influência ou não de Gabriel Soares, o governador Francisco de Souza manteve profícuo contato com os religiosos de São Bento.

Em 1600, quando assumiu o governo da Capitania de São Paulo, Francisco de Souza trouxe consigo o frei Mateus da Assunção, o Pe.[Padre] Pregador Fr. Antonio de Assumpção, e o Pe. Pregador Fr. Bento da Purificação⁴⁵⁷, para que esses monges povosassem a ermida já doada antes pela população local os beneditinos baianos. Segundo o Dietário do Mosteiro de São Paulo, o novo governador “veyo a esta Capitania em descobrimento de minas de ouro, e prata, e outros metaes, mandado e conservado por todo este tempo, em que gastou

⁴⁵⁴ VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil colonial** (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 260-261.

⁴⁵⁵ Governador Geral do Brasil de 1591-1602. Enviou hostes ao litoral Norte, comandadas por Manuel Mascarenhas Homem, capitão mor de Pernambuco, e Feliciano Coelho, capitão mor da Paraíba. Fundou o povoado de Natal (1599) e por sua iniciativa assinou o tratado de paz com os potiguares. Organizou expedições ao interior em busca de ouro e pedras preciosas. Em 1598 partiu para São Paulo a fim de dirigir os esforços de pesquisa no sertão, sendo organizador das primeiras bandeiras paulistas. Faleceu em São Paulo em 1611.

⁴⁵⁶ A Biografia de Gabriel Soares de Souza foi estudada por Francisco Adolfo de Varnhagem, a qual se encontra publicada pela RIHGB, número 21, pgs. 455-469, ano 1858. Foi com base nas informações trazidas neste texto que compilamos resumidamente a biografia acima.

⁴⁵⁷ **Dietário do Mosteiro de São Bento de São Paulo**, p. 27.

bastantes, pelos Senhores Reys Felipe 2^o da Castella”⁴⁵⁸. Parece que seguindo os passos do já falecido Gabriel Soares.

Assim, ao chegar em São Paulo e definir suas intenções no governo da Capitania, passou a auxiliar com recursos a ereção de um pequeno mosteiro para o recolhimento dos monges, o qual ficou pronto em 1610. O mosteiro foi construído ao lado da ermida de São Bento, primeira doação feitas os religiosos em 1598. Esta ermida, a pedido do governador mudou de invocação, sendo agora dedicada a Nossa Senhora de Monserrate:

“como era muyto devoto de Snra. de Monserrate, quis e pedio aos religiosos, quizessem mudar a invocação da Capella de N. Pe. São Bento, em a Invocação da Snra. de Monserrate, e que tão bem a tomassemos por Padroeirado mesmo Mosteyro que de novo se edificava; e tanto por se compadecer o titulo como de outros mais Mosteyros, como o de Catalunha em Castella, tam conhecidamente pela christandade, e outros, pela Europa; como por condeçenderem com a vontade de fidalgo tam distincto, a quem viviamos tam obrigados, aceytarão o Pe. Prior Fr. Matheus de Assumpção, e os mais monges, collocando na Igreja a imagem da Senhora com o titulo, e invocação da Snra. de Monserrate”⁴⁵⁹.

Além da mudança da invocação, Francisco de Souza foi tomado como padroeiro ou também chamado protetor, ou seja, nomenclatura dada a quem despensa ajuda e recursos na construção de um mosteiro e Igreja de religiosos.

A influência e assistência do novo Governador aos monges beneditinos sente-se em outra casa da Ordem, a do Rio de Janeiro, a qual também recebeu as benevolências de Francisco de Souza, este faz o mesmo pedido os monges do Rio de Janeiro:

“Pasados algum anos, no de 1602, sendo Abb.^e e o primeiro Abb.^e, Pe. Fr. Ruperto de Jesus, mudarão os Religiozos o título da Conceição da sua padroeira pelo de Monserrate, não aos políticos mas também agradecidos asistencias do Governador D. Francisco de Souza, que depois foi Márquez das Minas, o qual alem da sua grande devoção a dita Senr.^a era muito amante da nosa Religião, e especialmente dos nosos Monges, concervando estes no altar colateral a imagem a Conceição, e dedicando-lhe annualmente os mais fervorosos cultos, em pérpetua lembrança de seus princípios, e cabal cumprimento da devoção dos primeiros doadores”⁴⁶⁰.

No Rio de Janeiro os monges foram acusados por alguns moradores de mudarem a invocação por motivos puramente políticos, tanto que alguns devotos de N. S. da Conceição construíram uma capela sob a invocação da Santa como retaliação a atitude dos monges. A mudança de invocação a pedido dos benfeitores, assim como, a construção de altar aos santos de devoção dos colonos, trazia para os mosteiros a implantação de irmandades e angariava

⁴⁵⁸ *idem*, p. 27.

⁴⁵⁹ *Ibd.*

⁴⁶⁰ *Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*, folha 5.

devotos benfeitores para a Igreja.

A boa relação com os monges também propiciava o apoio da ordem aos planos do governador para as minas do sul, que envolvia a criação de um governo separado para as capitânicas dessa região, tornando-as independentes da Bahia. Os conselhos de governo espanhóis e portugueses não aceitaram essa separação judicial, mas concordaram em designar um ouvidor próprio para a região, que, no entanto, deveria estar subordinado à Relação da Bahia⁴⁶¹. O sucesso do empreendimento de Francisco de Sousa estava também no uso de espanhóis, que já possuíam uma experiência adquirida na América espanhola.

A doação de tantos “favores” demonstra que os projetos de exploração mineral iam ao encontro das aspirações da Coroa, ou seja, era a exploração efetiva das terras americanas. Conseqüentemente, Schwartz destaca que o sucesso dos projetos mineradores reflete “tanto o interesse espanhol em novas fontes de riqueza de minérios quanto a amplitude dos poderes administrativos e judiciais que a Coroa se dispunha a conceder para obtê-las”⁴⁶².

Assim, fica claro que os colonos, mediante ambição da Coroa por minérios, buscavam, por um lado, segundo Schwartz, que a política dos Habsburgo referente aos indígenas fosse revista e, por outro, segundo Alencastro, reivindicavam privilégios e distinções nas conquistas.

3.6.3 *Fernão Dias Paes Leme*

Os engenhos de açúcar de São Vicente não tiveram o mesmo desenvolvimento que os do Nordeste. O fracasso da economia da região gerou estagnação econômica e necessidade de superação da crise, por parte da população vicentina.

Uma saída para a crise foi recorrer às expedições para o interior, que de alguma maneira pudessem ser lucrativas e, ao mesmo tempo, tentassem redinamizar a economia açucareira, não possuindo capital para importar escravos africanos, os vicentinos armaram-se à caça de populações indígenas. A princípio, a caça ao índio visava à mão-de-obra para os canaviais paulistas. Posteriormente, tornar-se-iam atividades comerciais, pois índios aprisionados poderiam ser vendidos para outras regiões da Colônia.

Com o tempo, talvez pelo incentivo do governador Francisco de Souza, os paulistas passaram a organizar bandeiras em busca de metais preciosos. De início, a atividade mine-

⁴⁶¹ SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade na Brasil colonial**. A Suprema Corte na Bahia e seus juizes: 1609-1751. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 100.

radora apenas complementava a atividade açucareira. Assim, os vicentinos desceram o atual litoral de São Paulo e do Paraná, à procura de ouro nos riachos das encostas da Serra do Mar. A pedido de Portugal, Fernão Dias Paes Leme, formou uma bandeira na tentativa de encontrar ouro. Acabou encontrando turmalinas⁴⁶³.

Nascido dos mais velhos clãs vicentinos, filho e neto de pioneiros ilustre, Fernão Dias era um dos homens mais ricos e famosos da São Paulo seiscentos, assim como, um dos mais experientes e bem-sucedidos sertanistas⁴⁶⁴. Possuía duas fazendas, uma em Parnaíba, outra em Pinheiros, nas quais seus escravos plantavam o trigo que o governo comprava para alimentar as tropas em luta contra holandeses no Nordeste⁴⁶⁵. Entre os religiosos de São Bento, era um dos homens mais “piedosos”⁴⁶⁶, por ter erguido, à sua própria custa, um novo Mosteiro.

No ano de 1650, vendo Fernão Dias “o aperto em que estavam os monges, e pouco comodo que tinham [...] pedio-lhe mesmo aos Religiosos, que para que mais commodamente podessem louvar a Deos queria elle fazer sua nova Igreja”⁴⁶⁷. Com a condição de que, por ser ele o protetor da nova Igreja, fosse feita “na Capella mayor uma sepultura para sy, e duas mais para seos descendentes”⁴⁶⁸ enquanto existisse o Mosteiro.

As construções da Igreja nova e do mosteiro foram realizadas com os índios e escravos de Fernão Dias, os quais “naquelle tempo erão muytos os indios subordinados ás administrações, pelos antigos os virem buscar pelos sertões dezertos, em que os colhião e *recolhião tanto para o gremio da Igreja, como para se servirem delles*”⁴⁶⁹. Ou seja, ao contrário dos jesuítas, não viam com maus olhos o descimento das aldeias e a escravização dos nativos. Está posição era providencial numa vila como São Paulo.

Torna-se compreensível à estima de Fernão Dias pelos beneditinos, o qual doou, ainda, uma pensão anual de oito mil réis aos monges. Com a garantia dessa renda, e o auxílio de outras pessoas, a abadia de São Paulo ampliou em muitos suas propriedades.

3.6.4 A Família Correia de Sá

⁴⁶² **Idem**, p.101.

⁴⁶³ VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil colonial** (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p.232-233.

⁴⁶⁴ **Idem**.

⁴⁶⁵ *Ibd.*

⁴⁶⁶ LUNA, D. Joaquim G. de. **Os monges beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1941, p. 72.

⁴⁶⁷ **Dietário do Mosteiro de São Bento de São Paulo**, p. 30.

⁴⁶⁸ **Idem**, p. 30.

⁴⁶⁹ *Ibd.*

Descendentes dos fundadores do Rio de Janeiro, Mem de Sá e de Estácio de Sá, Salvador Correia de Sá, seu neto Salvador Correia de Sá e Benevides e a prima deste último, D. Vitória de Sá, esposa do governador espanhol do Paraguai, D. Luis de Cespedes Xeria, foram os maiores benfeitores dos mosteiros beneditinos.

Salvador Correia de Sá foi um militar português, que ocupou por duas vezes o cargo de governador-geral do Rio de Janeiro, nos períodos de 1569-1572 e 1577-1599. Era filho de Gonçalo Correia e de Filipa de Sá, filha de Martim de Sá. Veio para o Brasil, em 1557, com o governador Mem de Sá, destacando-se como um abastado e influente proprietário de terras e engenhos no Rio de Janeiro⁴⁷⁰.

Após sua chegada ao Brasil, destacou-se na luta pela expulsão dos franceses e no desempenho do governo do Rio de Janeiro, desenvolvendo a política de povoamento, com distribuição de sesmarias e no fomento dos engenhos de açúcar, no estímulo do comércio com Buenos Aires e costa africana e na promoção de entradas pelo sertão em busca de metais preciosos. Foi na sua segunda administração que favoreceu a fundação do mosteiro beneditino com doações e esmolas.

A partir de 1603 influenciou a elaboração do regimento das minas do Brasil, vindo a ser encarregado pelo monarca da administração das minas de São Vicente. Mais tarde desanimado pelo reduzido sucesso da exploração do ouro de Aluvião e pela falta de apoio metropolitano regressou ao Reino aonde veio a morrer⁴⁷¹. Teve dois importantes engenhos de açúcar, um em Tijuca e outro na Ilha do Governador, esta última propriedade foi doada ao mosteiro de São Bento⁴⁷² na segunda metade do século XVII.

Já Salvador Correia de Sá e Benevides⁴⁷³ era filho de Martim de Sá e de D. Maria Mendoza y Benevides, neto de Salvador Correia de Sá, nasceu em 1602, em Cadiz. Chegou ao Brasil por volta de 1615, em companhia do pai. Participou de diversas expedições em busca de minas nos sertões de São Paulo e, na defesa das conquistas portuguesas contra os holandeses. Também participou na administração colonial na América Ibérica, atuando no Brasil, vice-reinado do Peru, Portugal e África⁴⁷⁴. Casou em 1631 com D. Catalina de Ugarte y Ve-

⁴⁷⁰ VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p.518

⁴⁷¹ **Idem**, p.518.

⁴⁷² ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)**. Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p 75.

⁴⁷³ BOXER, Charles R. **Salvador de Sá e a Luta Pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. São Paulo: Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p.21-23

⁴⁷⁴ **idem**, p.106,124,168,228 e 235.

lasco, viúva abastada e filha de proeminente família na América hispânica. Estreitando com essas núpcias as conexões política e econômicas com a região platina⁴⁷⁵.

Em 1637, assume o governo do Rio de Janeiro, cargo que ocuparia até 1643. Com o fim da União Ibérica, seu apoio a Restauração portuguesa foi importante, o que lhe acarretou o cargo de general das frotas do Brasil e a posição de membro do Conselho Ultramarino. Contudo, seu posto mais importante foi o de governador de Angola⁴⁷⁶, onde derrotou os holandeses, recuperando as possessões portuguesas nas regiões antes dominadas pela Holanda.

De seu afamado patrimônio, consta que seu engenho em Campos de Goitacazes era administrado por um dos religiosos do mosteiro de São Bento. Os monges foram agraciados com liberalidade pela família Sá. Porém, a relação vantajosa entre os Sá e Benevides e os beneditinos, mudou da confiança para a rivalidade no ano de 1667, ao falecer Dona Vitória de Sá. Esta, em 26 de agosto de 1667, deixou para o Mosteiro suas terras de Camorim, “onde moia o engenho d’água de São Gonçalo, e mais os escravos do gentio Guiné, crioulos, crioulas, mulatos e mulatas e mamelucos e mamelucas, e algumas gente da terra”⁴⁷⁷.

Salvador Correia de Sá e Benevides, primo de Dona Vitória, pôs questão contra o mosteiro, impugnando a validade do testamento, sob a alegação de que era o único e verdadeiro herdeiro de Dona Vitória, por lhe ser o único parente em grau mais próximo, e também porque, por lei régia, os religiosos não podiam redigir testamentos: o de Dona Vitória foi escrito por frei Leão de São Bento, Abade do Mosteiro⁴⁷⁸.

Depois de tramitar pelas instâncias normais no Brasil, o processo foi transferido para o foro do Juízo Civil da Corte de Lisboa. A pendência se encerrou por um acordo celebrado pelas duas partes no ano de 1678, reconhecendo Salvador Correia os direitos do Mosteiro⁴⁷⁹.

Apesar desse embate jurídico, os Sá foram p principais benfeitores do mosteiro do Rio de Janeiro, no entanto, a doação de D. Vitória na segunda metade do século XVII se constituiu a segunda maior fonte de renda da comunidade monástica. Cabe citar que antes deste período, em 1660, dirigentes civis e moradores se uniram contra imposições fiscais recém-criadas pelo governador. Salvador Corrêa de Sá e Benevides, que se abrigou no Mosteiro de

⁴⁷⁵ *Ibd.*, p.109-110.

⁴⁷⁶ *Ibd.*, p.259-262.

⁴⁷⁷ ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** (1590-1990). Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991, p.152.

⁴⁷⁸ *idem*, p.153.

⁴⁷⁹ *ibd.*

São Bento⁴⁸⁰. Nesta relação visceral com o poder, em 1648, os religiosos participaram do esforço de fortificação da Cidade do Rio de Janeiro, ameaçada pelos holandeses, com a doação de quatrocentos bois, muitos cavalos e muitos escravos, assim como, ofereceram auxílios, como escravos, bois e cavalos, para a expedição da armada portuguesa que foi libertar Angola em 1648.

Ao conjugar o mosteiro de São Bento da Bahia e a trajetória de alguns importantes colonos, pode-se perceber que na sociedade ibérica hierárquica, a busca de distinção social permeava caminhos diversos e complementares, desde a carreira no ultramar visando riqueza, mercês e privilégios até a transladação de instituições do Reino a fim de legitimar o lugar do colono na sociedade, e por consequência da colônia no Império. No entanto, o transplante de instituições que as monarquias ibéricas realizaram, tanto as de caráter administrativo, jurídico ou religioso, sofreram os efeitos do novo meio.

No Brasil, essas instituições conviveram com aspectos materiais novos, os quais influenciaram mudanças nessas entidades transplantadas. Neste sentido, as comunidades indígenas, a grande propriedade exportadora, a mineração, a escravidão, a ambição do lucro fácil e exploração de recursos naturais e humanos não poderiam deixar de se refletir sobre o Império colonial, seus funcionários, seus súditos e sobre os religiosos⁴⁸¹.

Em suma, este capítulo apresentou a formação inicial do patrimônio dos mosteiros beneditinos na América, sem, contudo, deixar de frisar quem eram os doadores e benfeitores da Ordem de São Bento. Essa correlação de interesses revela muito sobre a ordem e sobre os colonos que a ela se associavam. A posição dos monges frente a questões fundamentais para o período, a exemplo: a escravização indígena e o governo filipino, os aproximava de uma elite local que buscava seus interesses junto a Corte ibérica, tornando profícuas às alianças firmadas.

⁴⁸⁰ BOXER, Charles R. **Salvador de Sá e a Luta Pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. São Paulo: Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 161.

⁴⁸¹ WELHING, Arno; WELHING, Maria José. O funcionário colonial entre a sociedade e o Rei. **op. cit.**, p.142.

4. Considerações finais

Para Alencastro, somente a partir de 1580, com a União Ibérica, tentou-se colocar em prática o “exclusivo colonial” para o Império lusitano. Seria o início do “aprendizado da colonização”, quando começa a se estabelecer interdependência entre as regiões imperiais⁴⁸². Década da implantação do mosteiro beneditino na Bahia e da concessão de inúmeros privilégios a Gabriel Soares de Souza pelo fato de ter apresentado à Monarquia um possível itinerário de minas.

A Coroa portuguesa, no início da colonização, concedeu amplos poderes aos seus súditos nas conquistas, passando para a mão de particulares os encargos da exploração e manutenção das áreas sob domínio luso. No entanto, a monarquia, buscando consolidar seu império colonial e garantir que os lucros das conquistas desembocassem no Tesouro Régio, adotou a política de restringir a autonomia dos colonos submetendo-os ao Trono. Isto mediante a gestão dos órgãos administrativos das colônias, as Governadorias; a regulação da produção colonial; o arbítrio dos conflitos internos; a consolidação da Coroa como centro distribuidor de mercês e privilégios; e estandarte da expansão da fé católica.

No período filipino, com a aplicação de uma sólida malha administrativa, os colonos tiveram, por um lado, que direcionar seus interesses para comportá-los dentro do novo momento. Por outro, a busca de centralização monárquica aproximou o súdito do Trono, na medida em que os interesses de uma elite colonial passaram a ser reivindicados, garantindo-lhes certos privilégios, isto levando em consideração as peculiaridades de cada região do Império. No entanto, os colonos utilizavam-se de estratégias de ação para verem suas reivindicações atendidas.

Tais estratégias passavam pelo que Fragozo denominou de *economia do bem comum*, caracterizada por três elementos: a conquista/guerra – prática que nos trópicos se traduziria em terras e homens, a “baixo custo”, porque foram apossados das populações indígenas; a administração real – fenômeno que lhes dava, além do poder em nome *Del Rey*, outras benesses via sistema de mercês; o domínio da câmara – instituição que lhes deu a possibilidade de intervir no dia-a-dia da nova colônia⁴⁸³.

No caso da América Portuguesa essa economia do bem comum, para fins do

⁴⁸² ALENCASTRO, Luis Felipe. **O Trato dos Viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.22.

⁴⁸³ FRAGOSO, João. A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (Séculos XVI e XVII). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Antigo Regime nos Trópicos**: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p.42-43.

século XVI, irá transparecer em dois casos mais explícitos: a questão da escravização indígena e dos benefícios cedidos aos colonos que apresentassem a Coroa novas formas de exploração econômica da colônia, por exemplo, a possibilidade de descoberta de minas de metais preciosos. Sendo assim, Schwartz sustenta que em fins do século XVI e início do XVII, a política da Coroa frente ao Brasil se encaminhou em dois sentidos por vezes contraditórios, a procura de metais preciosos e a manutenção da liberdade dos índios⁴⁸⁴.

Já Alencastro sugere que a Monarquia Ibérica procurava “colonizar seus próprios colonos”, intervindo em disputas entre autoridades, colonos e clero. Desta forma, segundo o mesmo historiador, a Coroa conseguiu através de um espaço de negociação gerir as relações entre a grande autonomia das câmaras municipais, instituições eclesiásticas ou senhoriais e o poder real, o qual se beneficiava do bom andamento dos negócios coloniais.

Portanto, em fins do século XVI, o Império Português constituído por territórios dispersos em quatro continentes, tendo em Lisboa seu centro administrativo, buscava formas de integrar e controlar o comércio entre suas possessões, assim, a Coroa travava políticas para dinamizar a rede mercantil de seus territórios ultramarinos fazendo com que a colonização respondesse ao seu escopo, a exploração econômica.

Em relação às minas, Schwartz salienta que até os fins do século XVII essa busca foi em vão, mas o movimento do sertão adquiriu nova importância no período entre 1580 e 1640⁴⁸⁵. É neste contexto, portanto, que figura Gabriel Soares de Souza, o qual se aventurou na busca de minas, conseguindo grandes concessões do Monarca e, isto remete ao escopo salientado por Alencastro de explorar os potenciais da colônia.

Por outro lado, como senhor de engenho e representante desse grupo no Senado da Câmara, Soares de Souza procurou que os interesses dos grandes proprietários de terras e escravos se apoiassem no sistema político imperial português. Suas petições e pedidos de auxílio deveriam ter em vista o crescimento econômico da colônia para que pudessem influenciar a regulamentação ou não de determinadas leis⁴⁸⁶. Desta forma, senhores de engenho começaram a ocupar postos de comando nas Câmaras, no sentido de estreitar seus laços com a administração e a política imperial.

Fragoso salienta que de 1550 até fins do século XVI, o preço do açúcar mais que duplica, e assim, no auge do valor do açúcar, o enriquecimento abria o caminho para a grande

⁴⁸⁴ SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade na Brasil colonial**. A Suprema Corte na Bahia e seus juizes: 1609-1751. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 100.

⁴⁸⁵ **Idem**, p.100

propriedade, ao mesmo tempo em que facilitava o acesso a cargos políticos e municipais. Com o poder e as atribuições da Câmara em suas mãos, os senhores de engenho, homens como Gabriel Soares de Souza, podiam intervir no mercado controlando os preços e serviços. Daí, tem-se, segundo Fragoso, um mercado regulado pela política, isto em função da existência de uma hierarquia social excludente⁴⁸⁷.

Sendo assim, a sociedade colonial, representada por uma elite local, neste caso a baiana, era fundada na economia de bem comum, a qual era “resultado de jogos políticos, ou seja, de alianças que viabilizavam o acesso à câmara e às mercês do rei. A realização dessas alianças, evidentemente, tinha um custo e portanto refletia sobre a produção e o comércio coloniais”⁴⁸⁸.

Conseqüentemente, em troca de seu empenho nos interesses da Coroa e na manutenção e defesa do Império, os brasílicos, a exemplo de Soares de Souza, reivindicavam privilégios, e por outro lado, a Coroa ao retribuir seus súditos reafirma-se como centro político, econômico e social. Tais mercês régias contribuíram para reafirmação da soberania portuguesa sobre o Império Ultramarino, sobre seus súditos – reinóis e coloniais – através de concessões reais.

Mary Del Priore ressalta essa idéia ao expor que a economia de amizades e trocas clientelares era uma das marcas da monarquia portuguesa, cristalizada nesse período também na América portuguesa. Portanto, segundo a mesma autora, dar, receber e restituir eram atos que comandavam as relações sociais entre o monarca e seus súditos, provocando um contínuo reforço nos laços que os uniam, em crescente espiral de poder, subordinada a uma estratégia de ganhos simbólicos que se estruturava sob os atos de gratidão de serviços⁴⁸⁹.

Gabriel Soares de Souza, deste modo, seguiu o “receituário do Antigo Regime português, qual seja: a conquista de terras e de homens, o sistema de mercês e a câmara”⁴⁹⁰. Angariando para si prestígio, honra e privilégios. Trabalhou em favor de seus interesses, utilizando-se para isso das brechas deixadas para administração imperial, a qual baseada numa sociedade hierárquica deixava abertas às possibilidades de autonomia dos poderes locais.

⁴⁸⁶ DEL PRIORE, Mary. Deus ou Diabo nas terras do açúcar: O senhor de Engenho na América portuguesa. **In:** DEL PRIORE, Mary (org.). **Revisão do Paraíso: 500 anos e continuamos os mesmos.** Rio de Janeiro Campos, 2000, p. 28.

⁴⁸⁷ FRAGOSO, João. A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (Séculos XVI e XVII). **op. cit.** p. 48-49.

⁴⁸⁸ **Idem**, p.61.

⁴⁸⁹ DEL PRIORE, Mary. Deus ou Diabo nas terras do açúcar: O senhor de Engenho na América portuguesa. **In:** DEL PRIORE, Mary (org.). **Revisão do Paraíso: 500 anos e continuamos os mesmos.** Rio de Janeiro Campos, 2000, p. 39.

⁴⁹⁰ FRAGOSO, João. A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (Séculos XVI e XVII). **op. cit.** p. 69.

Desta forma, tal personagem destaca a política da Monarquia Ibérica, os interesses de uma elite baiana, a aspiração desses homens a uma posição privilegiada na sociedade e os mecanismos tanto da Coroa, quanto do colono, em alcançar seus objetivos mediando conflitos e jogando com as armas específicas de cada um. Portanto, através dessa “economia política de privilégios”, a Coroa criava “laços de sujeição e o sentimento de pertença” em reinóis e ultramarinos, ligando seus súditos “à estrutura política mais ampla do Império, viabilizando melhor o seu governo”⁴⁹¹.

Para os colonos, a concessão pela Coroa de ofícios e cargos civis, militares e eclesiásticos, os inseriam na “cadeia de poder e de redes de hierarquia que se estendiam desde o reino”⁴⁹², possibilitando para o Trono uma progressiva ampliação dos interesses metropolitanos mediante uma economia política de privilégios. Portanto, é em meio a esta visão aristocratizante da sociedade e do maior controle imposto durante o período filipino, que os beneditinos vão buscar imprimir seu lugar no universo colonial.

Por fim, Alencastro comenta que o “homem colonial” transferiu para o ultramar cultos e práticas religiosas que originaram confrarias e irmandades responsáveis pela assistência mortuária dos seus membros, ou seja, instituições similares às do Reino⁴⁹³. Tendo em vista estes valores é que podemos entender o pedido que chegou à Congregação Beneditina Portuguesa “de muitas pessoas das partes do Brasil” ao o Rev. Pe. Geral que “era importonado por suas cartas lhes mandasse da nossa Congregação alguns religiosos que pudessem [...] ordenar mosteiros por serem mui devotos do nosso glorioso P. S. Bento e aceitarem quase todos a irmandade da dita Ordem”⁴⁹⁴.

A transladação de religiosos de São Bento de Portugal para a América, envolve além da devoção expressada nas Atas, ainda interesses do Trono e dos colonos. Os mosteiros de tradição beneditina traziam ao Novo Mundo a cultura, a tradição portuguesa e, ao mesmo tempo, pode ser um subcentro do poder local na colônia. Esta instituição apresentou-se no ultramar como uma organização alinhada as elites locais. Ou seja, enquanto um núcleo de poder criou uma estreita relação entre colonos e autoridades coloniais.

Portanto, as fundações dos mosteiros beneditinos cumpriam, ainda que implicitamente, as necessidades dos colonos de inserção de si próprios na sociedade imperial, assim

⁴⁹¹ GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)*. In: **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)** / FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 287.

⁴⁹² GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)*. **op. cit.**, p. 288.

⁴⁹³ ALENCASTRO, Luis Felipe. **op. cit.**, 2000, p.103.

como de sua colônia no Império. Além do que a Coroa, como detentora do Padroado, fortaleceu-se como doadora de benesses aos seus súditos.

Referências Bibliográficas

FONTES CONSULTADAS:

MANUSCRITAS:

- **Bezerro 1** - Atas dos Capítulos Gerais da Congregação Beneditina de Portugal (1570-1611). - Cópias fotográficas do original conservado no Mosteiro de São Bento de Singeverga.
- **Dietário do Mosteiro de Nossa Senhora de Monteserrate do Rio de Janeiro da Ordem de São Bento** (1590-1798).

IMPRESSAS:

- **Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda** (1592-1763). Pernambuco: Imprensa Oficial, 1940.
- **Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade do Salvador** (1536-1732). Salvador: Tipografia Beneditina, 1945.
- Para o registro e Dietário do Mosteiro. In: **Mosteiro de São Bento - São Paulo**. São Paulo: Cia. Antarctica Paulista, 1988.
- **Crônica do Mosteiro da Paraíba**. In: RIHGB, n. 36, 1928.

OUTRAS FONTES:

- A Regra de São Bento**: latim-português/tradução e notas de D. João Evangelista Enout. –3 ed., rev. – Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 2003.
- CARDIM, Pe. Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- KNIVET, Anthony. **Varia Fortuna e Estranhos Fados**. São Paulo: Brasiliense, 1947.
- SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil**. São Paulo, s.e., 1971.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

- ALENCASTRO, Luis Felipe. **O Trato dos Viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria T. Celestino de. **Metamorfoses Indígenas**: Identidade e cultura nas aldeias indígenas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALVAREZ, Francisco Bolza. **Portugal no Tempo dos Filipes: Política, Cultura, Representações (1580-1668)**. Lisboa: Cosmos, 2000.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- ARMSTRONG, K. **Em Nome de Deus**: Fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos**: O Cotidiano da Administração dos bens divinos. São Paulo: EDUSP, 2004.
- AZEVEDO, Thales de. **Igreja e Estado em tensão e crise**: a conquista espiritual e o padroado na Bahia. São Paulo: Ática, 1978.

⁴⁹⁴ Bezerro 1, folha 35 v (verso)

- AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil**. Enfoques Históricos. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- BAÊTA NEVES, Luís Felipe. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**: Colonialismo e Repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
- BARBOSA, D. Marcos. **Os Beneditinos na Europa e no Brasil**. In: Coletânea II, ALMEIDA, D. Emanuel de (org.). Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1991.
- BARRETO, Luís Felipe. **Os descobrimentos e a ordem do saber**. Uma análise sociocultural. Lisboa : Gradiva, 1989.
- BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil. 1870-1930. **IN**: AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil**. Enfoques Históricos. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina I**. v1. (tradução Maria Clara Cescato), 2^o. ed..São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.
- BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. Espaço social e espaço simbólico. In: BOURDIEU. **Razões práticas**. Campinas: Papyrus, 1996.
- BORGES, Pedro. **Religiosos em Hispanoamérica**. Madrid : Editorial Mapfre, 1992.
- BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Martins Fonte, s.d.
- BOXER, Charles R. **Salvador de Sá e a Luta Pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. São Paulo: Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- BRADING, D.A. La historia natural y la civilización ameríndia. **IN**: BERNAND, Carmen (org.). **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 1994.
- CANABRAVA, Alice. **O Comércio Português no Rio da Prata (1580-1640)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CHAPPIN, Marcel. **Introdução à História da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- COLOMBAS, G. M. **San Benito**: su vida e su regla. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- COLOMBAS, G. M. **La Tradición Benectina**. Ensayo histórico VI. Los siglos XV y XVI. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1996.
- CONDE, A. L. **São Bento e os Beneditinos**. Madrid/São Paulo: Mandruvá/USP, 1998.
- COSTA, Ana de Lurdes Ribeiro da. **Salvador, século XVIII: O papel da ordem religiosa dos beneditinos no processo de crescimento urbano**. Tese de Doutorado. Universidade Politécnica de Catalunya. Barcelona: Março/2003. Disponível em: http://www.tdx.cesca.es/TESIS_UPC/AVAILABLE/TDX-1019104-163925//01Alrc01de07.pdf
- COSTA, Dalila L. P. da. **Místicos Portugueses do século XVI**. Porto: Lello & Irmão-Editores, 1986.
- DAVIDSON, N. S. **A Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fonte, 1991.
- DEL PRIORE, Mary. Deus ou Diabo nas terras do açúcar: O senhor de Engenho na América portuguesa. **In**: DEL PRIORE, Mary (org.). **Revisão do Paraíso**: 500 anos e continuamos os mesmos. Rio de Janeiro Campos, 2000.
- ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Edições Cosmos, 1977.
- ENDRES, José Lohr. **Catálogo dos bispos, gerais províncias, abades e mais cargos de Ordem de São Bento do Brasil**, 1582-1975. Salvador, 1976.
- ENDRES, José Lohr. **A Ordem de São Bento no Brasil quando Província**, 1582-1827. Salvador: Ed. Benedictina, 1983.
- FERREIRA, Roquinaldo. Dinâmica do comércio intercolonial: geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos. In: FRAGOSO, J., BICALHO M. F. & GOUVÊA M. de F. (Orgs). **O Antigo regime nos trópicos**. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FLEXOR, Maria Helena Ochi. Os oficiais mecânicos em duas regiões brasileiras: Salvador e São Paulo. In: UNIVERSITAS. Salvador, n. 37, jul/set. 1986.
- FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- FRAGOSO, João. A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (Séculos XVI e XVII). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Antigo Regime nos Trópicos**: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.
- FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do Rei**: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar/ Garamond. 1999.
- GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem**: Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo : Cia. das Letras, 1987.
- GOUVÊA, Maria de Fátima. "Poder Político e Administração na Formação do Complexo Atlântico Português (1645-1808)" IN: João Fragoso, Maria Fernanda Baptista Bicalho & Maria de Fátima Gouvêa (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos**: A Dinâmica Imperial Portuguesa (Século XVI -XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRUZINSKI, Serge. **1480-1520: A passagem do século**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. Do Barroco ao Neobarroco. Fontes coloniais dos tempos pós-modernos. O caso mexicano. IN: CHIAPPINI, Ligia; AGUIAR, Flávio Wolf. (org.). **Literatura e História na América Latina**. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1993.
- GUICCI, Guillermo. **Sem fé, lei ou rei**: Brasil 1500-1532. Rio de Janeiro : Rocco, 1993.
- HESPANHA, Antonio Manuel. A constituição do Império Português. Revisão de alguns encontros recentes. In: FRAGOSO; BICALHO; GOUVÊA (org.). **O Antigo Regime dos Trópicos**. A dinâmica Imperial Portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- HESPANHA, Antonio Manuel. **Centro e Periferia nas Estruturas Administrativas do Antigo Regime**. Disponível em:
<<http://www.hespanha.net/antoniomanuelhespanha/id5.html>> Acesso em 20 de set. 2006.
- HESPANHA, Antonio Manuel. **Estruturas político-administrativas do Império Português**. Disponível em:
<<http://www.hespanha.net/antoniomanuelhespanha/id5.html>> Acesso em 20 de set. 2006.
- HESPANHA, Antonio Manuel. **Os bens eclesiásticos na Época Moderna. Benefícios, Padroados e Comendas**. Disponível em:
<<http://www.hespanha.net/antoniomanuelhespanha/id5.html>> Acesso em 20 de set. 2006.

- HISTÓRIA DA VIDA PRIVADA NO BRASIL**, 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa. SOUZA, Laura de Mello e (org.). - São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- HOORNAERT, Eduardo. **A formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. **In: BETHELL, Leslei (org.). História da América Latina: A América Latina Colonial** 1. 2ed. São Paulo/Editora da Universidade de São Paulo; Brasília/Fundação Alexandre Gusmão, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)**. São Paulo : Brasiliense, 1982.
- HOORNAERT, Eduardo (coor.). **História Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil.. v1**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- IRMÃO, José Aleixo. **Afonso de Taunay e o Mosteiro de São Bento**. São Paulo: Editora Cupolo, 1977.
- JONGMANS, J. A reforma da Ordem Beneditina no Brasil. **IN: AZZI, Riolando. A vida religiosa no Brasil. Enfoques Históricos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. **In: Revista Sociologia e Política**. Curitiba: UFPR, n.14, jun. 2000.
- LE GOFF, J. **O Nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro: Civilização Brasileira, 1938-1950. 10v.
- LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LIMA, Carlos A. M. Um pai amoroso os espera: sobre mestiçagem e hibridismo nas Américas Ibéricas. **IN: GEBRAN; LIMA; SEDA; MOURA (org.). Desigualdades**. Rio de Janeiro : LESC, 2003.
- LIMA, Carlos A. M. Escravos da Senhora do Rosário. Irmandades negras na América Portuguesa. **In: MOURA, Ana Maria da S.; LIMA, Carlos A. M. Devoção e Incorporação. Igreja, escravos e índios na América Portuguesa**. Curitiba : Ed. Peregrina, 2002.
- LIMA, Carlos Alberto Medeiros. **Trabalho, negócios e escravidão**. Artífices no Rio de Janeiro: 1790-1808. Dissertação de mestrado. UFRJ: Rio de Janeiro, 1993.
- LUNA, D. Joaquim G. de. **Os monges beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1941.
- MARAVALL, José Antonio. **A cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica**. São Paulo : editora da Universidade de São Paulo, 1997.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas(1974), **In: Sociologia e Antropologia**. São Paulo; EDUSP, 1974.
- MEDEIROS, Maria do C. **Igreja e dominação no Brasil escravista o caso dos Oratorianos de Pernambuco – 1659-1830**. João Pessoa: Idéia, 1993.
- MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. **In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org). História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v.1.
- MULLET, Michael. **A Contra-Reforma**. Lisboa : Gradiva, 1985.
- NEVES, Guilherme Pereira das. **E Receberá Mercê - a Mesa de Consciência e Ordens e o clero no Brasil 1808-1828**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- O ANTIGO REGIME NOS TRÓPICOS: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII) / FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (orgs.)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**. São Paulo: USP; Campinas: UNICAMP, 1994.
- PHELAN, John L. **El reino milenar de los franciscanos en el nuevo mundo**. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones históricas, 1972.
- PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- PIRATININGA JÚNIOR, Luiz Gonzaga. **Dietários dos Escravos de São Bento**. São Paulo: HUCITEC; São Caetano do Sul: Prefeitura, 1991.
- PRATT, André. **Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil**. Recife : s.n., 1940.
- PRIMÉRIO, Fidélis M. de. **Capuchinhos em terras de Santa Cruz**. São Paulo: O. Carm., 1940.
- RAMIZ-GALVÃO, Benjamin Franklin. **Apontamentos históricos sobre a Ordem Beneditina em geral e em particular sobre o Mosteiro de N. S. do Monteserrate da Ordem do Patriarcha S. Bento, d'esta cidade do Rio de Janeiro**. In: RIHGB, nº XXXV, P.II, 1872.
- READ, Piers Paul. **Os Templários**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- REVEL, Jacques. **A invenção da sociedade**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL (org.). **Jogos de escala**. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo : Companhia das Letras, 1991.
- ROCHA, D. Mateus Ramalho. **Missas de obrigação**. Um problema de consciência. Texto inédito, 2000.
- ROCHA, D. Mateus Ramalho. 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: **Coletânea I**, ALMEIDA, D. Emanuel de (org.). Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990.
- ROCHA, Mateus Ramalho. **Igreja do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1992.
- ROCHA, Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)**. Rio de Janeiro: Ed. Studio HMF, 1991.
- ROWER, Basílio. **Páginas de história franciscana no Brasil**. 2 ed. Belo Horizonte: Vozes, 1957.
- RUBERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil: origem e desenvolvimento- século XVI**. V1. Santa Maria: Editora Pallotti, 1981.
- RUBERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica- século XVII**. v2. Santa Maria: Editora Pallotti, 1981.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. "Centros e Periferias no Mundo Luso-brasileiro, 1500-1808" IN: **Revista Brasileira de História**. Volume 18, Número 36, 1998.
- RUSSELL-WOOD, A J. R. **Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1755)**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- SANTOS, João Marinho. A expansão pela espada e pela cruz. In.: NOVAES, Adauto. **A Descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- SANTOS, Maria R. F. da F. dos. **Contestação e defesa: a Congregação Beneditina Brasileira no Rio de Janeiro (1830-1870)**. Niterói: UFF, 1986.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **Do Brasil Filipino ao Brasil de 1640**. São Paulo: Companhia da Editora Nacional, 1968.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **O Tempo dos Filipes no Portugal e no Brasil (1580-1668)**. Lisboa : Edições Colibri, 1994.

- SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- SCHMALZ, Alfredo Carlos. **Aspectos da Paraíba Colonial**. UFPA: João Pessoa, 1982.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade na Brasil colonial**. A Suprema Corte na Bahia e seus juízes: 1609-1751. : Editora Perspectiva, 1979.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). São Paulo/Brasília: Cia. das Letras/CNPq, 1988.
- STERN, Steve J. **Paradigmas de la conquista**: História, Historiografia y Política. s.l.: Boletim del Instituto Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, nº 6, 1992.
- SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- TAVARES, João de Lyra. **Apontamentos para a história territorial da Paraíba**. Minerva: Rio de Janeiro, 1955.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). **Paróquia e Comunidade na Brasil**: Perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997.
- VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos índios**: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- VARNHAGEM, Francisco Adolfo. Gabriel Soares de Souza. RIHGB, número 21, ano 1858, p. 455-469.
- VEIGA, Eugênio de Andrade. **Os Párocos no Brasil no Período Colonial (1500-1822)**. Salvador: Editora Cidade do Salvador, 1977.
- WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- WEHLING, Arno. O Estado no Brasil Filipino – uma perspectiva de história institucional. In: RIHGB – a. 116 / n. 426, (jan/mar) – Rio de Janeiro: o Instituto, 2005.
- WILLEKE, Venâncio. **Missões Franciscanas no Brasil (1500-1975)**. Petrópolis: Vozes, 1974.

Anexo A – VOCABULÁRIO BENEDITINO

Congregação: Mosteiros que seguem a mesma Regra monástica e a mesma Constituição votadas no Capítulo Geral e aceita por todos.

Constituição: Um conjunto de normas e regras que associados a Regra definem todos os aspectos peculiares da Congregação, desde horários, estrutura administrativa, formação dos monges, ofícios religiosos, recursos financeiros.

Capítulo Geral: Assembléia que reúne todos os abades e presidentes dos mosteiros membros da Congregação, além dos monges que compõem o Definitório, os Abades Provinciais e o Abade geral. O Capítulo Geral, para a Congregação Beneditina de Portugal acontecia de três em três anos.

Capítulo Privado: Assembléia que reúne apenas o Abade geral e os monges que compõem o Definitório. O Capítulo Privado pode ser convocado pelo Abade Geral entre um Capítulo Geral e outro.

Definitório: É um conselho composto de nove monges que auxiliam o Abade Geral no governo da Congregação.

Definidor: Conselheiro escolhido no Capítulo Geral para assessorar o Abade Geral.

Junta: Esta reunião acontece em três instâncias, na Congregação é composta pelo Abade geral, pelo Definitório e pelo Abade Provincial da Província que será tema de discussão na Junta; na Província é composta pelo Abade Provincial e os abades dos mosteiros que constituem a Província; no Mosteiro, reunião composta do Abade e os monges da comunidade no fim do triênio de cada governo para elaborar um relatório sobre o dito governo, desde os bens adquiridos e vendidos até a desobediência interna dos monges.

Junta do Brasil: reunião do Abade Geral com seu Definitório para tratar das eleições dos Abades e Presidentes da Província e de assuntos relacionados a mesma.

Presidência: mosteiro autônomo com um número de monges superior a cinco membros, mas sem título de abadia.

Abadia: casa com mais de doze monges e com patrimônio capaz de cobrir todas as despesas da comunidade.

Presidente: monge que governa uma Presidência, ou título do Abade depois de terminado seu triênio até a chegada de seu sucessor.

Prior: Substituto do Abade na ausência dele.

Subprior: Substituto do Prior quando ausente.

Priorado: mosteiro, com um número inferior a cinco monges, dependente de uma abadia por não ter recursos suficientes para sustentar a comunidade.

Abade: monge eleito para governar uma abadia. Pela Regra de São Bento o abade é vitalício, na Congregação de Portugal o abade é eleito pelo Capítulo Geral e governa por um período de três anos, são chamados de abades trienais.

Abades Comendatários: consistia em substituir o abade escolhido pela Regra por um superior titular, ausente, que podia ser bispos ou outro prelado, mas posteriormente era muitas vezes um leigo; o ofício era vitalício. Tal titular gozava pelo menos das rendas anuais que antes eram atribuídas ao superior da casa.

Província: Mosteiros de uma região.

Provincial: Abade que supervisiona a Província e faz as Visitas Canônicas prescritas pelas Constituições.

Visitadores: Padres encarregados de visitar as diferentes casas.

Corista: Monge clérigo.

Lente: Professor.

Cronista: Padre encarregado de escrever todos os acontecimentos na Província dignos de menção como também as biografias dos monges falecidos.

Noviço: Monge que passa o ano dentro da comunidade, antes de ligar-se definitivamente à Ordem pela profissão dos votos monásticos da obediência, conversão dos costumes e estabilidade no Mosteiro em que professa.

Professo: monges que já fez a profissão.

Padre Mestre (PM): padre encarregado da educação dos noviços.

Passante: Lente encarregado das repetições e sabatinas.

Pregador: Padre encarregado das pregações ao povo.

Irmão Donado: leigo que se dispõe a viver no mosteiro sem ter feito a profissão.

ANEXO B - ORGANOGRAMA DA CONGREGAÇÃO BENEDITINA DE PORTUGAL**(SÉCULO XVI)**

