



ANAIIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. XII (2011)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

«Tão súditos são da Coroa portuguesa unidos como separados»: sublevação seiscentista dos monges beneditinos no Brasil

Jorge Victor de Araújo Souza 

Como Citar | How to Cite

Souza, Jorge Victor de Araújo. 2011. «“Tão súditos são da Coroa portuguesa unidos como separados”: sublevação seiscentista dos monges beneditinos no Brasil». *Anais de História de Além-Mar* XII: 235-258. <https://doi.org/10.57759/aham2011.37231>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.^a de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2011. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2011. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

«TÃO SÚDITOS SÃO DA COROA PORTUGUESA UNIDOS COMO SEPARADOS»: SUBLEVAÇÃO SEISCENTISTA DOS MONGES BENEDITINOS NO BRASIL

por

JORGE VICTOR DE ARAÚJO SOUZA *

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

Pierre BOURDIEU, *Razões práticas: sobre a teoria da ação*, Campinas, São Paulo, Papirus, 1996, p. 141.

No contexto seiscentista houve uma tensão crescente na Congregação Beneditina Portuguesa. Apesar de alguns membros das elites locais mais antigas no Brasil terem suportado a parte mais onerosa da instalação da ordem nas principais capitanias a partir do final do século XVI, inclusive com doação de engenhos e escravaria, a participação de seus parentes no governo das casas beneditinas era mínima, pois as eleições de abades eram realizadas em Tibães. Por motivos diversos, que iam da ação de redes clientelares, com interferência de leigos nas eleições, ao envio para o Brasil de *personae non gratae* nos mosteiros portugueses, as autoridades religiosas da província, sobretudo os abades provinciais, eram oriundos de Portugal. No jogo de mobilidade na carreira eclesiástica, tal conjuntura era francamente desfavo-

* Universidade Severino Sombra. Pós-doutorando em História na Universidade Federal Fluminense. Bolsista PDJ-CNPq.

rável aos «filhos do Brasil», como eram então denominados monges que «tomavam hábito» no Novo Mundo.

Uma parte da família monástica no Brasil articulou um movimento autonomista, contando com a ajuda de abades, autoridades seculares e religiosos de outras ordens. A principal intenção era o controle da distribuição de poder. Estava em jogo a autoridade sobre posições hierárquicas dentro da ordem, nomeadamente a eleição dos abades e de seus auxiliares.

Até o momento, com exceção de Evaldo Cabral de Mello, o caso dos «monges rebeldes» teve pouca atenção e foi interpretado como um fato isolado, próprio do campo religioso e apenas fruto da cobiça de frades disjuntos¹. Cruzando informações de documentação depositada em instituições relativamente menos usadas para pesquisas sobre o Brasil, como o Arquivo Distrital de Braga e a Biblioteca da Ajuda, dentre outras, demonstrei o quanto o movimento autonomista dos monges fazia parte de tensões entre poderes que extrapolavam localismos, e o quanto o mesmo estava inserido em lógicas de mercês e pagamentos de serviços, próprias de uma sociedade com estratégias de mobilidade e hierarquias de Antigo Regime.

O século XVII foi recorrentemente destacado pela historiografia como um período de crises econômicas e sociais². Em tal contexto, Portugal não ficou isolado. O período para os portugueses «inicia-se» em 1578, com a morte do rei D. Sebastião em Alcácer Quibir e «termina» em 1668, com a assinatura do tratado de paz com a Espanha, o que desencadeou profun-

¹ Evaldo Cabral de Mello não mostrou grande interesse pelos monges e suas trajetórias, assim como os desdobramentos de tais rivalidades, pois não era esse seu objetivo principal. Cf. Evaldo Cabral de MELLO, *A Fronda dos Mazombos. Nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*, São Paulo, Editora 34, 2003.

² Para um panorama geral sobre as crises no período, ver Geoffrey PARKER e Lesley M. SMITH (ed.), *The General Crisis of the Seventh Century*, London and New York, Routledge, 1997. Para Hugh Trevor-Roper, «a crise geral do século XVII» foi antes de tudo uma crise das relações entre o Estado e a sociedade. Trevor-Roper atribui como possíveis causas de parcela significativa desta crise as disputas religiosas originadas pelas Reformas protestante e católica. Cf. Hugh TREVOR-ROPER, *A crise do século XVII: religião, reforma e mudança social*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2007. No caso da Inglaterra, Christopher Hill mapeou a preponderante presença da Bíblia inglesa nas revoluções do século XVII, através de constantes reapropriações. Hill pesquisou o papel de passagens bíblicas em homilias do período elisabetano e concluiu que existia uma grande presença de citações referentes a Davi, nas quais se aponta que um «rebelde é pior que o pior dos príncipes». Christopher HILL, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 88. O estudo de Hill demonstrou a importância das questões religiosas nas convulsões que assolaram o século XVII e como eram rearticuladas as hierarquias sociais a partir de um discurso bíblico. No caso de uma monarquia católica, como a espanhola, José Antonio Maravall, não obstante sua interpretação teleológica da sociedade do século XVII, considerou que este período estava dominado por uma crise aguda. Para Maravall, a «cultura do Barroco» foi uma resposta a esta situação. José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Editora Ariel, 1986, p. 55.

das fidelidades e rivalidades³. Nos desdobramentos do que se denominou Restauração portuguesa, portanto a partir de 1640, pulularam rebeliões, motins, distúrbios nos domínios do vasto império: expulsão de jesuítas em São Paulo, em 1640, motim contra o governador do Rio de Janeiro, em 1644, guerra contra os holandeses, a partir de 1645, e deposição do governador em Pernambuco, em 1666⁴, somente para recordar exemplos das «perturbações» mais conhecidas e estudadas pela historiografia brasileira.

Para o historiador José Pedro Paiva, a cisão do campo religioso em Portugal estava intrinsecamente vinculada aos contextos de 1580 e 1640⁵. Nessas configurações mais amplas se insere a «rebelião dos monges», movimento relevante, pois no período «as rivalidades claustrais operavam como um potente elemento de instabilidade colonial», de acordo com Evaldo Cabral de Mello⁶. Apesar de configuração tão ampla, recuperarei as micro-conflitualidades ao focar a atuação dos religiosos envolvidos e as relações estabelecidas. Para tal, lançarei mão de narrativas detalhadas capazes de redesenhar as trajetórias dos agentes.

«O primeiro filho do Brasil»

Em 1662, frei Diogo da Paixão Rangel alcançou o cargo de abade provincial, nomeando, logo em seguida, frei Ignácio da Purificação como visitador. O monge que detinha tal cargo agia como os olhos e ouvidos do superior, fiscalizando os demais mosteiros, o que lhe concedia liberdade para transitar pelas capitanias. Frei Ignácio foi enviado para o Rio de Janeiro, onde deveria encontrar-se com um parente, abade daquele cenóbio, frei Leão de São Bento, para juntos planejarem um modo de conseguir a autonomia da província beneditina do Brasil em relação à cabeça da Congregação, em Portugal. Por interposição do conde de Óbidos, do qual era amigo⁷, frei Leão

³ Rafael Valladares, ao contrário de uma parte da historiografia lusa, crê que a guerra aos holandeses contribuiu para aproximar os súditos no Brasil da coroa dos Habsburgos. Além disto, ainda no contexto restauracionista, o autor ressalta que os jesuítas foram de imediato a favor da proclamação de D. João IV, porque os padres almejavam recuperar suas posições junto ao novo monarca. A reconfiguração política em Portugal provocou diversas crises de autoridade em todo o império. No Rio de Janeiro, por exemplo, Salvador Correa de Sá, até então uma liderança poderosa, ficou sob a suspeita de «filipista», provocando sublevações na capitania. Cf. Rafael VALLADARES RAMÍREZ, «El Brasil y las Indias españolas durante a sublevación de Portugal (1640-1668)», *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 14, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 151-172.

⁴ Luciano FIGUEIREDO, *Rebeliões no Brasil colônia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005, p. 21.

⁵ José Pedro PAIVA, «A Igreja e o poder», in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 136.

⁶ E. C. MELLO, *A Fronda dos Mazombos*, cit., p. 227.

⁷ Os traços desta amizade podem ser notados nas formas de tratamento exibidas na correspondência de 7 de abril de 1664, quando o conde, morando na Bahia, pediu ao abade

conseguiu entrar em contato com Pedro de Melo, governador da capitania do Rio de Janeiro, para que este garantisse a viagem de frei Ignácio para Portugal⁸.

O abade do Rio de Janeiro não informou as autoridades governativas sobre a real intenção de frei Ignácio, usando a justificativa de que o mesmo iria à metrópole a fim de ser transferido para a Ordem de Camaldoli. A estratégia traçada pelos monges contava com a obtenção de um breve papal. Ao chegar a Portugal, frei Ignácio teve uma contenda com o abade geral da Congregação e, dissimulando subordinação, passou ao Porto, sua cidade natal, onde embarcou escondido numa nau francesa com destino a Roma.

O abade provincial que deflagrou a montagem inicial da estratégia, Diogo da Paixão Rangel, era natural do Rio de Janeiro e quando leigo chamava-se Diogo de Mariz. Este monge tinha pais «nobres dos mais principais da terra». Era filho de Paula Rangel e de Diogo de Mariz, provedor da Fazenda Real. O pai de frei Diogo também era oficial da Câmara do Rio de Janeiro. Este cargo só era ocupado, segundo João Fragoso, por indivíduos do mais alto estrato social de uma determinada elite local. Ainda de acordo com o historiador, a família extensa de Antônio Mariz seria um exemplo do resultado de estratégias empreendidas pelas primeiras famílias senhoriais do Rio de Janeiro, que recorriam a casamentos entre seus membros no intuito do fortalecimento das alianças⁹.

Por parte de pai, frei Diogo descendia de Antônio de Mariz, oriundo de Barcelos, e de Isabel Velha, nascida em Ponte de Lima¹⁰. Antônio de Mariz era, assim como seu filho Diogo, provedor da Fazenda Real, e tinha o importante título de cavaleiro fidalgo. Dentre suas façanhas, garantia ter participado da tomada da fortaleza de Villegaignon, combate liderado por Mem de Sá a 15 de março de 1560, e comandado o destacamento de infantaria que tomou Cabo Frio, dando combate aos Tamoios, em 1575. Antônio de Mariz estava entre aqueles «nobres da terra» que, no intuito de angariarem mercês, alegavam que «à custa de suas fazendas e de seu sangue» conquistaram territórios¹¹. O avô de frei Diogo obteve títulos, postos e terras, mas o preço foi

no Rio de Janeiro uma colcha de penas feitas por um religioso do mosteiro de São Paulo. Carta para o padre Diogo Rangel, sobre uma colcha de penas, *Documentos Históricos*, Vol. VI, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro, 1928-1955, pp. 35-36.

⁸ *Documentos Históricos*, cit., Vol. V, p. 474.

⁹ Cf. João Luís Ribeiro FRAGOSO, «Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750)», in João Luís Ribeiro Fragoso, Carla Maria Carvalho de Almeida, e Antônio Carlos Jucá de Sampaio (org.), *Conquistadores e Negociantes: Histórias de Elites no Antigo Regime nos Trópicos. América Lusa, Séculos XVI a XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, pp. 33-120.

¹⁰ Carlos G. RHEINGANTZ, *Primeiras famílias do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVIII)*, Tomo II, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 1965, pp. 519-520.

¹¹ Em meados do século XVI, no Rio de Janeiro, alguns portugueses e seus descendentes podiam alegar este tipo de serviço prestado ao pegarem em armas contra os franceses que contrabandeavam pau-brasil e que intentavam fundar uma colônia, a denominada França Antártica.

alto, pois deu literalmente todo o seu sangue em setembro de 1584 ao morrer flechado por índios numa emboscada às margens de uma lagoa no Rio de Janeiro¹².

Do lado materno, frei Diogo era descendente de Julião Rangel de Macedo, fidalgo da casa do rei Felipe II, e de Brites Sardinha, irmã de D. Pêro Fernandes Sardinha, primeiro bispo do Brasil. Julião Rangel, por serviços prestados à Coroa, entre eles o combate aos franceses ao lado de Mem de Sá, recebeu terras no Rio de Janeiro, além de obter grande prestígio, sendo instituído por Salvador Correia de Sá no cargo de ouvidor da capitania¹³. Os avós de frei Diogo eram «conquistadores» no Rio de Janeiro quinhentista.

Frei Diogo tomou hábito no mosteiro do Rio de Janeiro em 1623. Talvez por ser filho de um senhor de engenho e, portanto, ter contato com os negócios da terra, administrou o importante engenho beneditino de Iguassu. Sua carreira eclesiástica foi pautada por destacadas ocupações. Antes de morrer no mosteiro do Rio de Janeiro, a 18 de fevereiro de 1680, foi abade de Olinda em 1650, ainda no período da «insurreição pernambucana». Estava, assim, no centro das batalhas contra os holandeses, situação que o colocou ao lado de «frei Poeira», destacada personagem do movimento separatista beneditino. Em 1662, frei Diogo era presidente do mosteiro baiano, quando foi eleito para o cargo de provincial, «sendo o primeiro filho do Brasil que ocupou essa dignidade»¹⁴.

A 22 de julho de 1664, o abade frei Francisco da Visitação, natural de Carapeços no bispado do Porto, juntamente com outros monges do mosteiro de Salvador escreveu ao papa Alexandre VII sobre as intenções dos separatistas. Informava a missiva que frei Diogo Rangel fora escolhido «com certa posição elevada de estatuto, de ministério e de sua obrigação» e que era um «ingrato traidor». Na petição, frei Francisco e seus companheiros descortinaram as estratégias de frei Diogo, inclusive o envio de frei Ignácio da Purificação à Cúria romana sem consentimento de outros superiores. No final do apelo, o monge alegou que «nessas regiões das províncias» a observância à regra e à religião ficava em risco, se tal separação de fato ocorresse¹⁵.

A mesma estratégia de dirigir uma petição ao papa foi utilizada, um mês depois, pelos monges do mosteiro de Olinda, liderados por frei Jacinto da Cunha, monge natural de Portugal. As duas petições demonstram o quanto as autoridades dos mosteiros estavam articuladas no intuito de barrar as

¹² Elysio de Oliveira BELCHIOR, *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 1965, pp. 312-315.

¹³ *Idem*, pp. 385-387.

¹⁴ «Dietário dos monges de São Bento», in *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N. S. do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927*, Rio de Janeiro, s.n., 1927, p. 137.

¹⁵ ARQUIVO DISTRITAL DE BRAGA, *Congregação de São Bento* [ADB-CSB], Cód. 37, fl. 48 (livre tradução do latim para o português).

ações dos «separatistas». Além disso, as queixas assinalam como a formação das parcialidades escapava a associações simplistas, pois as assinaturas das petições contam com monges nascidos tanto em Portugal como no Brasil.

Em 1673, frei Leão de São Bento, por conta de sua atuação, foi preso com outros doze religiosos e enviado para Portugal. Chegando a Lisboa, o monge lançou mão de suas ligações familiares e através de um irmão que tinha na Ordem Trinitária, e «de grande respeito na Corte», conseguiu ser transferido para um mosteiro da ordem cisterciense com todo o grupo considerado rebelado. No Dietário do Mosteiro da Bahia, consta que o beneditino partiu para Roma e de lá retornou para Salvador, onde «foi recebido com aplauso devido ao seu zelo e ao seu trabalho»¹⁶. No grupo preso estavam frei Ignácio da Purificação e o mais temível separatista, que em 1675 seria provincial, frei João da Ressurreição – «o Poeira». Este monge, anos antes, tinha atuado como capelão-mor em Pernambuco.

No desempenho dos religiosos sobressai a montagem de uma rede de fidelidades, inclusive através de cartas que ocultavam as intenções, omitiam informações, enfim, jogavam com a dissimulação¹⁷. Os «principais da terra», como os pais de frei Diogo, tentavam emular um comportamento reinol ao alocar um membro da família no quadro clerical. Entretanto, tais expectativas iam de encontro aos interesses das autoridades beneditinas em Portugal. Alguns monges não concordaram com a limitação imposta a sua ascensão na carreira eclesiástica.

«Merece melhor que muitos»

Em *Rubro Veio*, Evaldo Cabral de Mello afirmou: «quem melhor encarou no imaginário nativista o clérigo belicoso, de armas em punho a bater-se contra os invasores hereges, foi o beneditino pernambucano, frei João da Ressurreição»¹⁸. A carta de profissão do monge depositada no Arquivo do Mosteiro do Rio de Janeiro atesta que o religioso não era pernambucano, pois nasceu em Salvador, «filho de pais nobres»¹⁹. Um dado o liga a um dos cabeças do movimento separatista – frei Diogo da Paixão Rangel: ambos tomaram hábito, no mesmo ano, no Mosteiro do Rio de Janeiro. Os dois

¹⁶ *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia: edição diplomática*, Salvador, EDUFBA, 2009, pp. 118-119.

¹⁷ Um exemplo de como frei Diogo da Paixão Rangel se correspondia bem com as autoridades governativas e contava com certos favores pode ser visto na carta enviada da Bahia por Francisco Barreto, a 18 de janeiro de 1659. Francisco Barreto informava que inclusas iriam uma provisão para um «encomendado» de frei Diogo e também uma lista de postos que vagavam na Bahia. *Documentos Históricos*, cit., Vol. V, pp. 103-104.

¹⁸ E. C. MELLO, *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1997, p. 234.

¹⁹ ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO, *Cartas de profissão*, Álbum I, carta n.º 19, 1624.

entraram na ordem e professaram no mesmo dia. Foram, portanto, companheiros de noviciado. O quanto o primeiro contato dos monges neste espaço pesou nas tramas do movimento separatista não é possível estabelecer, mas é preciso ressaltar a importância dos vínculos constituídos em locais de sociabilidade como os noviciados e também o fato de os dois se reencontrarem em Pernambuco anos mais tarde, em plena época das lutas pela restauração da capitania. No ano em que tomaram hábito, o Mosteiro do Rio de Janeiro recebia notícias da ocupação do de Salvador pelos holandeses. Dados sobre tal religioso são pouco conhecidos; o que é interessante destacar é sua «carreira paralela» aos claustros.

A 7 de outubro de 1645, o nome de frei João da Ressurreição aparece na lista de eclesiásticos que participaram da aclamação do governador nas preparações para a derradeira guerra aos holandeses. Nesse momento, sua posição é apresentada como «Capelão-mor das estâncias e infantaria da empresa da liberdade»²⁰. Sobre frei João, o conhecido cronista da «Insurreição Pernambucana», o beneditino frei Rafael de Jesus teceu linhas bastante elogiosas em seu *Castrioto Lusitano*. Através de informações desta coletânea de panegíricos, fica-se a par que frei João foi escolhido pelo provincial para acompanhar o abade de Olinda, frei Anselmo da Trindade, que ocupava o engenho Mussurepe. Frei Rafael afirma que os dois religiosos não tiveram muitas complicações, até ao início da chamada insurreição, quando os monges foram expulsos de suas terras. Quem os abrigou com «agrado e respeito» foi ninguém menos que um dos líderes da Restauração Pernambucana, João Fernandes Vieira. A ele, frei João juraria lealdade em combate, intenção que em geral transborda na retórica dos relatos sobre a guerra. A acreditar no relato de frei Rafael de Jesus, o beneditino comportou-se exemplarmente em campo de batalha, fazendo cumprir seu juramento e dando exemplos de conduta, como na ocasião em que foi ferido na perna e no pé por duas munições²¹. Nesta situação, era o primeiro que «acodia a confessar como sacerdote, a ferir como soldado e animar como capitão»²². Seu grito de guerra originou o peculiar apelido «frei Poeira». Durante os embates animava a tropa gritando: «tende a Deus no coração e a tudo mais vá numa nuvem de poeira»²³.

Mas foi frei Manuel Calado quem deu os melhores detalhes da atuação do beneditino, porque, segundo o autor do *Valeroso Lucideno*, padre frei João

²⁰ Manuel CALADO, *O Valeroso Lucideno*, Vol. II, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 92.

²¹ Rafael de JESUS, OSB, *Castrioto Lusitano ou História da Guerra entre o Brasil e a Hollanda*, Paris, s.n., 1894, p. 306.

²² Domingos Loreto COUTO, OSB, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, p. 296.

²³ Gonçalves de Mello observou que o primeiro a utilizar a alcunha «O Poeira» para denominar frei João foi o cronista beneditino frei Bernardo da Encarnação, no início do século XVIII. José Antônio Gonçalves de MELLO, «O Mosteiro de São Bento e seus cronistas», in *Benedictinos em Olinda, 400 anos*, São Paulo, SAMBRA, 1986, p. 34.

«merece melhor que muitos»²⁴. A narrativa de Calado é tida como uma das mais importantes da Insurreição Pernambucana, porque foi escrita no calor dos embates. A obra foi publicada em 1648, mas sua divulgação só foi permitida em 1667²⁵. Segundo Calado, foi o abade frei Anselmo quem subornou um holandês com quatro caixas de açúcar, conseguindo assim sair do arrecife e se abrigar no mato junto com outros beneditinos, dentre eles frei João.

Não obstante os típicos excessos contidos no gênero de escrita dedicado aos feitos de guerra, é necessário observar a relevância, em uma sociedade com relações regidas por uma economia da mercê, de se ter os atos narrados como o que segue:

E não é bem que passe por alto o padre frei João da Ressurreição Religioso da Ordem de São Bento, o qual nos mais perigosos, e arriscados lugares acudia a confessar os feridos com tão pouco temor da morte como se fora de bronze. Não é isto desdourar o zelo, e caridade dos dois padres da Companhia Francisco de Avelar e João de Mendonça, os quais neste dia fizeram sua obrigação com muito fervor: porém entre todos os Sacerdotes o que mais se esmerou, arriscou, e trabalhou foi o dito padre João. E isto é tão claro como a luz do dia²⁶.

No trecho citado há uma exaltação não só dos atos individuais de um clérigo belicoso, mas da própria Ordem de São Bento, em comparação com a Companhia de Jesus, através do cotejamento da atuação de seus membros.

De acordo com a narrativa do *Castrioto Lusitano*, frei João teve importante papel no desfecho da guerra aos holandeses, indo pessoalmente a Lisboa dar a notícia da vitória ao soberano, em 1654. Um acidente com a nau que levava André Vidal de Negreiros fez com que frei João da Ressurreição, que seguia em outra embarcação, adiantasse em um dia a tão esperada notícia.

Frei João da Ressurreição não escapou à lógica que regia as trocas e relações no Antigo Regime, baseada em serviços e recompensas. O monge havia prestado um dos serviços mais aquilatados em períodos de conflitos – o militar²⁷ – e queria colher as benesses de seus esforços, pois tinha reputação o bastante. Um comportamento como o do beneditino se coaduna com lógicas vinculares baseadas em promessas de premiações, pois, como destacou Ronald Raminelli: «as trajetórias individuais permitem vislumbrar a dinâmica entre serviços e recompensas entre centro e periferias no mundo ibérico»²⁸.

²⁴ M. CALADO, op. cit., p. 9.

²⁵ Ronald RAMINELLI, «Frei Manuel Calado», in Ronaldo Vainfas (dir.), *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2000, pp. 248-249.

²⁶ M. CALADO, op. cit., p. 135.

²⁷ Nuno Gonçalo MONTEIRO, «O “ethos” nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social», *Almanack Brasiliense*, Vol. 2, Nov. 2005, p. 10 [Consultado a 31/09/2012]. Disponível em http://www.almanack.usp.br/PDFS/2/02_forum_1.pdf

²⁸ Ronald RAMINELLI, *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassalos e governo a distância*, São Paulo, Alameda, 2008, p. 31.

Que mercê aguardava um religioso de São Bento? Domingos Loreto Couto, que no seu *Desagravos do Brasil* dedicou algumas linhas a seu irmão de hábito, afirma desconhecer se os serviços de frei João foram remunerados com alguma mercê²⁹. Frei João da Ressurreição estava preocupado com sua família além dos muros do mosteiro. Seu pedido, acompanhando uma lógica comum de auxílio à parentela, foi para suas duas sobrinhas: a 23 de abril de 1655, pouco tempo depois de seus «feitos», o religioso solicitou mercês para «bem casar» as duas. Para angariar tais prêmios, frei João recordou seus feitos. Afirmava ter servido a João Fernandes Vieira entre novembro de 1645 e fevereiro de 1654, tendo sido ferido na perna em um embate na ilha de Itamaracá e levado uma «pelourada» no peito no Forte das Cinco Pontas. Além disso, dizia que estivera envolvido em um ataque a patacho inimigo em 1646, quando foram mortos muitos holandeses, nas duas guerras dos Guararapes entre 1648 e 1649, e em companhia do mestre de campo André Vidal de Negreiros, na Paraíba³⁰.

Após a guerra holandesa, os principais cargos disputados estavam na África portuguesa, mais precisamente as ocupações civis e religiosas em Angola³¹. Atuando em território africano, com cerca de quarenta anos, estava frei João da Ressurreição, devidamente agraciado com o posto de capelão-mor das tropas de João Fernandes Vieira, que governou Angola entre 1658 e 1661³². A experiência que o religioso adquiriu nas batalhas de Pernambuco foi aproveitada em outro território do império. O nome do beneditino é citado na junta de guerra que se reuniu a 9 de setembro de 1658, na cidade de São Paulo da Assunção, e no ano seguinte, no dia 12 de março, na mesma cidade, ficou assinalado que o monge dera razões e informações «muito verdadeiras» para se declarar guerra ao rei do Congo³³. A face do império contava com o deslocamento de homens como frei João.

Havia a possibilidade de o religioso se tornar um sarabaíta, um monge que vivia sem nenhuma regra, ou mesmo um errante, um girovago, algo que iria contra os preceitos de São Bento? A quem frei João da Ressurreição devia mais obediência: a algum abade da Congregação ou ao capitão-mor? A estabilidade prometida à Congregação da Ordem Beneditina ficava comprometida mediante um pacto que garantia ao monarca súditos leais em terras distantes e que abrangia o território ultramarino? São algumas questões suscitadas pela condição *sui generis* de frei João e de outros cape-

²⁹ D. L. COUTO, op. cit., p. 296.

³⁰ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Cód. 83 (Mercês Gerais, 1654-1661), fl. 88.

³¹ Luiz Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 303.

³² J. A. G. de MELLO, *João Fernandes Vieira, mestre de campo do terço de infantaria de Pernambuco*, Vol. 2, Recife, Universidade do Recife, 1956, p. 170.

³³ *Monumenta Missionaria Africana*, Vol. XII, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1981, pp. 172-175; pp. 233-230.

lões do clero regular. É bem possível que estas apreensões perturbassem as autoridades beneditinas da Congregação em Portugal, pois destacavam a ambiguidade dos religiosos: vassalos do rei e «de suas Religiões» ao mesmo tempo. É importante salientar que no século XVII, principalmente no período da Restauração portuguesa, configurou-se um preeminente espaço de contato social nos campos de batalha, onde valores como «lealdade», «coragem» e «companheirismo» poderiam posteriormente ser revertidos em benesses³⁴.

Em 1672, dez anos após o início da trama articulada por três monges, a Congregação tinha novo motivo para temer a separação de sua província do Brasil. Desta vez o principal articulador era o ex-capelão frei João da Ressurreição. Na tentativa de conter o movimento, o provincial frei Baltazar Pinto, nascido em Portugal e «filho de pais nobres», doutor em Teologia, qualificador do Santo Ofício e examinador de três ordens militares, pediu ao governador-geral Afonso Furtado de Mendonça que «não convinha que partisse religioso algum dela [Bahia] para as capitanias de Pernambuco, Rio de Janeiro e Espírito Santo»³⁵. O auxílio do braço secular estava presente na ordem expedida por Afonso Furtado para que os mestres de embarcações não permitissem o tráfego de monges de São Bento sem a devida autorização de frei Baltazar³⁶. Foi articulado um cordão de isolamento para dificultar a comunicação dos «amotinados». Contudo, o auxílio do governador não foi suficiente.

O governador-geral recebeu do próprio rei ordens sobre como proceder no caso. A 30 de dezembro de 1672, o monarca afirmou que possuía informações passadas pelo abade-geral da Congregação de que o «provincial do Brasil» havia prendido o provincial eleito no reino, assim impedindo a posse de abades em Pernambuco e Rio de Janeiro. A ordem passada ao governador era para restituir imediatamente o provincial eleito pela Congregação e os demais abades³⁷.

Novamente a Coroa interferia nos assuntos dos religiosos, neste caso com pedido e assentimento dos mesmos. A intervenção dos seculares estava prevista no principal corpo jurídico que regia a sociedade naquele momento: as *Ordenações do Reino*. Em seu Livro II, as *Ordenações* versam «Da ajuda do braço secular». Não há nenhuma linha que justifique uma intervenção direta dos seculares quando o assunto era entre os próprios clérigos e suas crises de

³⁴ Exemplar dos vínculos em campos de batalha é o caso de João de Lencastre, que, entre outros embates, esteve na Batalha do Ameixal, onde travou contato com homens que acabaram ocupando cargos na administração do império português e que formaram importantes nós em sua rede social, com importantes ganhos de prestígio até mesmo quando se tornou governador do Brasil, no final do século. Maria de Fátima GOUVÊA, «Conexões imperiais: oficiais régios no Brasil e Angola (c. 1680-1730)», in Maria Fernanda Bicalho, e Vera Lúcia Amaral Ferlini (org.), *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português, séculos XVI a XIX*, São Paulo, Alameda, 2005, p. 193.

³⁵ *Documentos Históricos*, cit., Vol. IV, p. 216.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Idem*, Vol. LXVII, pp. 131-132.

autoridade, pelo menos não de forma específica. No entanto, de uma forma geral, o Título VIII inicia-se com uma justificativa que, em determinada instância, poderia ser acionada por um religioso que se sentisse preterido no processo de sucessão de uma abadia³⁸. Passadas as bulhas conventuais, os agentes da Coroa eram cobrados pelos clérigos restabelecidos que deixassem o espaço claustral e obedecessem aos privilégios da vida eclesiástica.

Frei João da Ressurreição foi o «provincial do Brasil» que prendeu o «provincial eleito no reino». O monge «rebelado» impedia a posse de abades no Rio de Janeiro e em Pernambuco, expondo uma das principais intenções do movimento separatista: o controle dos cargos, principalmente o de abade. É preciso atentar para o fato de que o domínio destes postos levava ao controle de fazendas, engenhos, cabeças de gado, imensa escravaria e outros bens de natureza diversa. Este controle de cargos é onde repousa o poder temporal da Igreja e se vincula a uma lógica também econômica³⁹. O monopólio do conjunto de cargos faz com que a Igreja se comporte como uma redistribuidora de bens intangíveis e materiais. É esse foco de poder que assegura a perpetuação da própria instituição⁴⁰. Não era uma disputa qualquer.

De acordo com esta lógica, eram traçadas estratégias para a ocupação dos cargos clericais. Um recurso foi acionado com frequência e é perceptível em uma reclamação da Junta de Tibães, a 20 de julho de 1798, tempo muito distante dos acontecimentos evocados neste artigo; porém, apresenta aspecto mais explícito do que está presente em várias outras queixas. Os reclamantes afirmavam que diversos religiosos na província contavam com poderes locais para angariarem posições nos mosteiros, e que desta forma os religiosos camuflavam «a falha de merecimentos e de virtudes»⁴¹. Nesse trecho aparece um ponto presente também na queixa da Câmara da Bahia, em 1736, quando, para alocar seus filhos na Ordem de São Bento, os principais da terra acionaram suas ligações clientelares para conseguirem as devidas licenças⁴². O acionamento da rede de parentesco e de amizade era um recurso usual dentro de lógicas típicas de uma sociedade de Antigo Regime, atingindo instituições que privilegiavam o mérito em seu discurso, como a Igreja. Meritocracia, que, ao menos em tese, deveria apoiar-se em um conjunto de diferentes qualidades, como se percebe no documento citado: decoro «ao público», «as leis», «a própria honra» e «créditos». Esperava-se

³⁸ *Código Phillipino ou ordenações do reino de Portugal*, Livro II, Rio de Janeiro, Tipografia do Instituto Filomático, 1870, Título VIII, p. 1335.

³⁹ P. BOURDIEU, op. cit., p. 195.

⁴⁰ *Idem*, p. 196.

⁴¹ ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DA BAHIA, Cód 242, Junta do Mosteiro de Tibães, 20 de julho de 1798, ff. 27-47.

⁴² AHU, *Conselho Ultramarino*, Bahia, Cx. 58, Doc. 32, «Aviso do secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Antônio Guedes Pereira ao Conselheiro do Conselho Ultramarino, José Carvalho de Abreu, a ordenar que consulte o que parecer da representação dos oficiais da Câmara da Bahia, a pedirem que os religiosos, especialmente os de São Bento, não aceitem noviços filhos deste reino», Lisboa, 24 de novembro de 1736.

que os pretendentes aos cargos possuísem estas «virtudes». Nem sempre era o caso.

Em outra carta de Afonso Furtado de Castro, desta vez dirigida ao governador do Rio de Janeiro, a 11 de julho de 1673, os efeitos provocados por frei João e sua parcialidade são explícitos⁴³. Saindo de Pernambuco e chegando a Salvador, acompanhado de monges de sua confiança (o documento não especifica quantos), frei João se recolheu ao Colégio da Companhia de Jesus, afirmando ter um breve de Sua Santidade.

Era prática comum os conventos e mosteiros acolherem refugiados, mas é assinalável que os dois inacianos que receberam os beneditinos tenham sido os padres João da Costa e Jacinto de Carvalhais. Os dois jesuítas estiveram envolvidos, em 1663, na expulsão do visitador italiano Jacinto de Magistris, em episódio conhecido como «jacintada». Os ânimos dos inacianos que estavam no Brasil ficavam tensos quando se tratava da visita de um representante da ordem, visto quase sempre como um intruso que nada sabia das agruras vividas nos trópicos. O visitador tocou em assunto delicado – a maneira como era realizada a administração das fazendas e demais fontes de rendas da ordem. Além disso, Magistris responsabilizou os padres nascidos no Brasil pela intrusão de pessoas leigas nos negócios da Companhia⁴⁴.

João da Costa e Jacinto de Carvalhais, entre outros, expulsaram o visitador, para «escândalo das religiões». Portanto, os dois eram, no mínimo, homens acostumados a contendas envolvendo «parcialidades» e ao que parece estavam a favor dos intentos de frei João da Ressurreição⁴⁵. Na Bahia, o beneditino podia contar com o apoio de jesuítas, enquanto aguardava notícias de Roma.

Os companheiros de frei João, frei Ignácio e frei Leão de São Bento regressaram da Santa Sé trazendo um breve papal e reforçando a separação. O próprio governador teve de ir, em pessoa, ao mosteiro, tentar aplacar os ânimos e garantir a posse do abade provincial, frei Pedro do Espírito Santo, natural de Lisboa. A 11 de outubro de 1673, o rei ordenou o envio para a metrópole de frei João da Ressurreição, frei Inácio da Purificação e do ex-abade do Mosteiro do Rio de Janeiro, frei Leão de São Bento, para que respondessem às acusações fora da província do Brasil⁴⁶. Sobre frei Diogo da Paixão Rangel, também articulador, não havia referências. A 28 de agosto

⁴³ *Documentos Históricos*, cit., Vol. VI, p. 254.

⁴⁴ Dauril ALDEN, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*, California, Stanford University Press, 1996, pp. 250-252.

⁴⁵ Cf. Serafim LEITE, SJ, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo VII, Porto, Tipografia Porto Médico, 1938, pp. 46-47; Carlos Ziller CAMENIETZKI, «O Paraíso proibido. A censura à Chronica de Simão de Vasconcelos em 1663», in Luis Millones Figueroa, e Domingo Ledezma (ed.), *El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2005, pp. 109-133; *Documentos Históricos*, cit., Vol. VI, pp. 275-278.

⁴⁶ *Documentos Históricos*, cit., Vol. LXVII, p. 78.

de 1674, o rei proibia os religiosos do Brasil de passarem ao reino sem a devida autorização dos prelados e do governo⁴⁷.

A trajetória de frei João da Ressurreição auxilia na reflexão sobre as disputas pelo poder além das cercas monásticas. Sua experiência na Restauração pernambucana, quando angariou prêmios por seus serviços, deve ser levada em consideração para melhor entendimento de seu afã no movimento «separatista» beneditino. Frei João teve uma vivência que exigia tomadas de decisão extremamente importantes e a capacidade de tecer estratégias. Afinal, em momentos de crise, o religioso ocupou duas posições de uma sociedade trinitária, atuando ao mesmo tempo como *oratore* e *belatore*. Em sua trajetória conviveu estreitamente com os «principais da terra», como João Fernandes Vieira e, como se sabe pelo relato de frei Rafael de Jesus, esteve na corte, dando uma importante notícia ao rei. Frei João acreditava que deveria ser devidamente recompensado por seu «passado de glórias». Acreditava que merecia privilégios, assim como todos os que «julgavam haver merecido a gratidão imorredoura da Coroa por um êxito que alegavam alcançado à custa do seu sangue, vidas e fazendas»⁴⁸. Voltar ao Brasil e, após ser capelão-mor em Angola, ocupar um posto simples em sua ordem religiosa, não estava em sua expectativa. No entanto, as situações de guerra em que o religioso se envolveu anteriormente já não existiam mais. Não há nenhuma referência a frei João entre o período em que esteve ao lado de João Fernandes Vieira, em Angola, e o início de suas contestações junto à Congregação, o que sugere um possível período de ostracismo. Ele necessitou cavar oportunidades para ocupar a posição de que se julgava merecedor e encontrou o ensejo em um movimento articulado anos antes por seu companheiro de noviciado, frei Diogo. Os demais envolvidos na questão, como dito, eram oriundos de determinadas elites locais, como o próprio frei Diogo da Paixão Rangel. No caso deste religioso, e outros envolvidos na querela, deve-se levar em consideração que eram descendentes dos ditos «principais da terra», herdando determinado *habitus*, forjado por disputas locais que visavam uma posição de destaque na sociedade.

«Para quietação dos súditos»

Em diversas ocasiões, a repreensão do monarca aos «rebeldes» não funcionou. Precisamente a 6 de fevereiro de 1675, o Conselho Ultramarino ficou diante de uma consulta em que o rei ordenou particular atenção. Tratava-se de contenda entre monges beneditinos. De um lado, o dom abade-geral da «Religião de São Bento no Reino de Portugal e Província do Brasil» alegava que em determinado Capítulo Geral tinham sido eleitos prelados

⁴⁷ Documento disponível em http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verobra.php?id_obra=63, p. 367 (consultado a 17/08/2012).

⁴⁸ E. C. MELLO, *Rubro Veio*, cit., p. 129.

de acordo com as leis de sua religião, mas «receava que alguns religiosos revoltosos levados de paixão sem atenderem a obediência queiram impugnar a tal posse de que pode resultar inquietação e perverter-se a obediência monástica». Aventando a possibilidade de uma intervenção do poder secular, o abade pedia ao rei que ordenasse aos governadores da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro que ajudassem a conservar a «paz e quietação» dos claustros. Do outro lado da disputa, sendo provincial do Brasil, estava frei João da Ressurreição, alegando que era prelado legítimo por conta da determinação do papa e que fora expulso «com violência de armas», forçado, portanto, a ir à corte com treze monges em 1673⁴⁹. Segundo frei João, as autoridades beneditinas em Portugal elegiam monges incompetentes, quando havia na província sujeitos capazes de governar as casas monásticas.

O Conselho votava pela neutralidade na altercação entre os religiosos, pois não queria ficar comprometido com nenhuma das parcialidades e julgava que seculares não deviam intervir em negócios de clérigos. Não era a mesma a opinião de Salvador Correa de Sá, para quem a «cabeça desta Religião assim em Portugal como no Brasil» era o abade-geral que se encontrava em Portugal, e sugeria ao rei escrever aos governadores para «quietação de seus súditos». Salvador Correa ainda propunha a formação de uma junta de religiosos letrados de outras «religiões», pois considerava os beneditinos muito arrogantes, o que dificultava qualquer negociação com esses religiosos⁵⁰. A posição do conselheiro Salvador Correa de Sá e Benevides explica-se em parte pela antipatia que tinha por amotinados, já que ele fora vítima de uma situação semelhante no Rio de Janeiro, em 1660, e pela pendenga judicial que mantinha com os beneditinos pelos bens de sua prima Vitória de Sá, que só terminaria em 1678. Além disto, ao condenar atitudes de religiosos rebeldes, Salvador Correa tentava reforçar sua imagem de bom vassalo, uma reputação de que muito necessitava.

Em Portugal, frei Jerônimo de Santiago, abade-geral da Congregação entre 1672 e 1685, esforçou-se por impedir que a província de São Bento do Brasil não se separasse da Congregação⁵¹. Quem escreveu os elogios *post mortem* de frei Jerônimo no século XVIII qualificou os monges favoráveis a separação de «Americanos», sugerindo uma possível parcialidade baseada na origem dos envolvidos.

O «remédio» indicado pelas autoridades religiosas para sanar suas que-relas expõe questões que iam além dos dispositivos disciplinadores internos.

⁴⁹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Bahia, Cx. 22, Doc. 2630, f. 393v-394, «Consulta do Conselho Ultramarino sobre os requerimentos de dom abade-geral da religião de São Bento e provincial do Brasil, relativos à eleição dos prelados ser às vezes mal aceite pelos religiosos», Lisboa, 6 de fevereiro de 1675.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ Frei Thomaz de AQUINO, *Elogios dos Reverendíssimos Padres DD. Abbades Geraes da Congregação Benedictina do Reino de Portugal e Principado do Brasil*, Porto, Oficina de Francisco Mendes Lima, 1767, p. 243.

Nesse sentido, cabe atentar para o trecho final do relatório do visitador frei Martinho da Conceição, escrito a 3 de novembro de 1679.

Digo que se V. Rma. e essa Congregação quiser conservar a Província: não use com os filhos dela de brandura, nem lhes faça favor algum, porque as faltas de castigos nos desaforos passados motivou as alterações presentes; e dos favores que os gerais lhes formaram, e formam razões para lhes desobedecerem, e assim ou V. Rma., e a Congregação se empenhe por esta vez em tornar a Província no Estado em que os nossos antigos governaram ou largue mão dela; porque sendo de lá os prelados, mais dez, menos dez anos, se há de arruinar no temporal, e espiritual, e melhor lhe perdesse estando separada que estando sujeita, porque então será sua a culpa e estando sujeita será afronta nossa⁵².

«Remédio» amargo era o que propunha o visitador beneditino. Sua opinião emergia de uma cultura política extremamente preocupada com o controle da rebelião⁵³. Seguindo os padrões em vigor no império português, as instituições religiosas dever-se-iam manter sob obediência da cabeça da ordem.

Houve uma modificação na maneira como a província era administrada «pelos antigos» monges. Nos discursos, surgiram expressões como «filhos dela» e «prelados de lá». Na opinião dos que exigiam o retorno ao antigo modo de governar, a província do Brasil era administrada por sujeitos incapazes de conduzir os bens espirituais e temporais, o que levaria à ruína a própria reputação da Congregação Beneditina.

O esforço empreendido pelas autoridades monásticas do reino era no intuito de se «conservar a Província». Uma comunidade religiosa que surgiu em meio a um movimento de reforma necessitava, segundo o visitador, ser reformada ou abandonada, argumento que justificava o esforço empreendido pelo centro português para negar a separação de sua província além-mar.

O comportamento autonomista dos monges, presente desde a década de 50 do século XVII, aflorou, principalmente, na década de 80. Neste período todos os mosteiros estavam sob o controle de uma autoridade escolhida no Brasil. A 17 de maio de 1681, o Conselho Ultramarino novamente demonstrou preocupação com o assunto. Segundo o parecer, o assunto era mais de ordem espiritual do que outra coisa, não tendo o rei com o que se preocupar, já que, até o momento, não havia violência. Por isso, o caso deveria ser analisado pelo núncio. Opinião contrária tinha o procurador da Coroa, para quem a separação das províncias trazia inconvenientes ao Estado e a Deus⁵⁴. Interessante é o fato de o movimento dos monges ser entendido como uma

⁵² ADB-CSB, Cód. 37, fl. 61v.

⁵³ Sobre a questão da rebelião na cultura política do Antigo Regime, de uma maneira generalizada, ver Rosario VILLARI, «O rebelde», in Rosario Villari (dir.), *O Homem Barroco*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 97-114.

⁵⁴ AHU, *Conselho Ultramarino*, Cód. 48, fl. 34, «Sobre a separação que pretendem os monges de São Bento do Brasil entre aquela província e a de Portugal», Lisboa, 17 de maio de 1681.

separação, e a assertiva de que os envolvidos eram vassalos do rei, devendo, portanto, obedecer às suas leis. O caso não era entendido pelo procurador como algo apenas da esfera espiritual, mas como uma questão que deveria preocupar a Coroa, justamente pela necessidade de uma rigorosa definição de jurisdições.

O argumento do Conselho, em consonância com o do desembargador do Paço, era que a divisão das províncias entre os religiosos do patriarca São Bento dizia respeito apenas à esfera eclesiástica, e que a Coroa não se deveria preocupar com tal estado de coisas porque: «[os religiosos] tão súbditos são da Coroa Real unidos como separados»⁵⁵. Ainda de acordo com a linha defendida pelo Conselho, caberia então a Roma, através de seu representante, decidir a conveniência da dita separação.

As disputas dos beneditinos foram debatidas na instância que cuidava das questões entre a Santa Sé e os diversos poderes clericais do reino e seu império, a Nunciatura Apostólica de Lisboa⁵⁶. Neste local, entre março e abril de 1681, foi lido o memorial feito por frei João de Santana de Sousa, então procurador-geral da província do Brasil e vinculado por parentesco aos «principais da terra» do Rio de Janeiro, inclusive Salvador Correia de Sá. Frei João reivindicava a separação da província do Brasil e, entre outros argumentos, alegava que para ela só eram enviados pelos abades-gerais monges que haviam sido penitenciados pelas autoridades monásticas⁵⁷.

O oponente de frei João Santana era o doutor Emanuel de Azevedo Pais, procurador da Congregação em Portugal, que buscou, logo de início, desqualificar a autoridade do procurador da província do Brasil, afirmando que «não passava de um rebelado da Religião»; além disto, informava que no Brasil havia poucos monges, reunidos em cinco casas, e que não havia apoio da governança para o movimento de separação, pois o próprio governador da Bahia, Afonso Furtado de Mendonça, havia desarmado frei João da Ressurreição e seus seguidores.

Para confirmar as queixas e declarações dos procuradores, o núncio papal ouviu dez testemunhas de cada parcialidade. As declarações das testemunhas devem ser analisadas como mostras de apreensão dos próprios procuradores das parcialidades.

Na documentação arrolada pelo núncio papal, não há um desfecho para os embates entre as duas grandes parcialidades. É, no entanto, significativa a presença de um grande número de religiosos que se expressaram contra a «separação da Província», indicando o quanto tal assunto estava na pauta das preocupações vigentes dos religiosos no reino.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ No pontificado de Gregório XIII (1572-1585) foram especificadas as competências das nunciaturas. Os titulares possuíam investidura de dignidade episcopal e agiam como os olhos e ouvidos de Roma.

⁵⁷ BIBLIOTECA DA AJUDA, Cód. 47-8-10, f. 330-998, *Decreta S. Congregationis Episcoporum, et Regularium. Negocis, et Consultationibus Preposita Ad Regulares Lusitanea Pertinentia*, Tomo VI, p. 336.

Em 1689 ainda havia vestígios das contendas entre os eleitos no capítulo de Salvador e os que estavam em Portugal. O encarregado da Coroa em matéria de petições, analisando a queixa de um frade vindo do Brasil sem licença de seu prelado, a 9 de fevereiro, salientou: «mais me dão que fazer no discurso do tempo negócios de frades do que os de todas as outras pessoas»⁵⁸. De acordo com o parecer, o monge saiu do Brasil, dizendo acompanhar três moças, «por piedade e honestidade», mas seus intentos eram de parcialidades. O documento termina observando que o rei tivera prévio conhecimento das artimanhas deste religioso e de seus comparsas. A resposta do rei foi dada no mês seguinte, precisamente a 12 de março. D. Pedro II informou ao governador Matias da Cunha que suas repetidas ordens para a execução do breve papal «sobre a união da Congregação de São Bento dessa Província do Brasil e deste Reino» não se fizeram cumprir, e que os monges frei Roberto e frei Bento estavam desobedecendo ao abade-geral, instalado em Tibães⁵⁹. Frei Roberto, citado na carta do rei, era frei Ruperto de Jesus, que naquele momento era abade em Salvador. O citado frei Bento da Vitória era ex-abade do Mosteiro do Rio de Janeiro, que governara entre 1682 e 1685. Neste, como em documentos anteriores, as bulhas motivadas por alguns monges que queriam eleger os seus abades não eram vistas como algo pequeno e de menor importância. A constante interferência da Coroa demonstra-o claramente.

Pelo menos desde começos do século XVII, a ocorrência de problemas nas eleições de cargos religiosos não constituía uma novidade em Portugal, como deixam entrever as determinações régias de 16 de agosto de 1608. Felipe III (1598-1621) dizia estar informado de que seculares se intrometiam nas eleições dos religiosos. O monarca considerava tal comportamento um grande inconveniente, que contribuía para as inquietações claustrais. Por isso, estipulava uma rígida punição aos que fizessem uso da prática de suborno de votos, «de qualquer condição e qualidade que seja», inclusive com possível degredo para África⁶⁰. A determinação deixa perceber que a prática de favorecimentos ia do encontro aos «Estatutos das Religiões». Muitos anos depois, a 24 de outubro de 1697, a Câmara do Porto queixava-se de que a perfeição do estado religioso estava ameaçada por prelados estrangeiros e que o rei deveria permitir em tais cargos somente prelados naturais do reino, argumentando que o conhecimento dos súditos era fundamental na distribuição de privilégios⁶¹. A ocupação de cargos religiosos ocasionava sérias disputas.

⁵⁸ BIBLIOTECA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, *Manuscritos*, Cód. 457 (1590-1633), f. 59, «Sobre a petição de um frade que vindo do Brasil com licença de seu prelado, procedeu o nuncio contra ele», Lisboa, 9 de fevereiro de 1689.

⁵⁹ *Documentos Históricos*, cit., Vol. LXVIII, pp. 200-201.

⁶⁰ José Justino de Andrade SILVA, *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*, Lisboa, J. J. A. Silva, 1854, p. 245.

⁶¹ João Pedro RIBEIRO, *Dissertações Cronológicas e Críticas sobre a História e Jurisprudência Eclesiástica e Civil de Portugal*, Tomo I, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1810, p. 370.

Nessa altura, contando inclusive com a ajuda de parentes, os «que tomaram hábito em Portugal» podiam fazer valer suas relações e até mesmo laços de parentesco com os abades de Tibães, cerrando fileiras e impedindo aos «que tomaram hábito no Brasil» alcançarem o cargo de abade provincial, apesar de muitos serem «filhos de gente nobre, distinta e rica». Oportunidades de maior destaque na ordem estavam fechadas aos «filhos do Brasil». A ascensão na carreira eclesiástica não poderia ocorrer por essa via.

Passado o contexto de guerra, especialmente favorável à mobilidade social, os monges tiraram partido de uma crise dentro da sua própria ordem religiosa. As querelas desse novo momento acabam funcionando como um bom indicador do nível de inserção dos beneditinos no Novo Mundo. Justamente por sua rede social, seus vínculos e seus negócios se terem consolidado ao longo do período em questão, é que tal atividade foi possível.

Uma análise da cultura política da sociedade colonial não pode ser centrada exclusivamente nas lógicas discursivas, desconsiderando a atuação mais concreta de religiosos que agiram além de suas cercas monásticas. A cultura política, ou melhor, as culturas políticas do período, também foram engendradas por beneditinos em constantes negociações com outros súditos.

«Filhos do Brasil»

Entre 1672 e 1679, frei João da Ressurreição conseguiu, não sem alguns atropelos, ocupar o cargo mais alto da província beneditina do Brasil. Ele se auto-intitulou «abade provincial apostólico», fazendo referência ao breve papal, que naquela altura já tinha sido revogado por Clemente X. A partir deste posto, frei João foi estabelecendo abades em outros mosteiros, à revelia de ordens que chegavam da Congregação em Portugal. Entre 1672 e 1692, foram eleitos trinta e nove abades e presidentes nas juntas consideradas rebeldes por Tibães. Todos os mosteiros do Brasil foram governados, ao menos uma vez, por abades eleitos desta maneira no Mosteiro de Salvador.

As trajetórias dos abades provinciais, depois de frei João até o ano de 1688, quando o último não eleito por Tibães ocupou este cargo, revelam alguns pontos das redes que foram tecidas pelos monges. Dos cinco religiosos que ocuparam o cargo de abade provincial eleitos na junta beneditina no mosteiro baiano, três eram nascidos no Brasil. Ocuparam uma posição até então vedada a um «natural da terra». Como vimos, os outros dois eram monges que tinham participado do movimento separatista e que também haviam tomado hábito no Brasil, sendo portanto «filhos do Brasil», como então se designavam.

Parte significativa dos monges que ocuparam cargos de abade neste período foi qualificada como «filhos de pessoas nobres e mais distintas da terra». Entre eles, por exemplo, estava frei Cristóvão de Cristo, o abade do Rio de Janeiro entre 1685 e 1687. Outra característica das autoridades

monásticas das «juntas rebeldes» era que em algum momento de suas carreiras travaram contato com os primeiros separatistas. Os abades mais velhos, que tinham participado ativamente do movimento autonomista, morreram nesse período final de governança dos eleitos pela Junta de Salvador, sendo o último frei Leão de São Bento. Os monges que tomaram contato com estes «rebeldes» também foram morrendo na década seguinte, enfraquecendo as redes que tinham sido forjadas em situação de guerra e em vários noviciados e colégios. A configuração autonomista foi diminuindo até se dissipar na década seguinte, mesmo sem uma contundente admoestação por parte da Congregação portuguesa.

As dinâmicas das situações de conflito dependiam das diferentes configurações das capitanias. Se os mosteiros de Salvador e de Olinda parecem mais «convulsos», isto se deve ao fato de o primeiro ser «a cabeça da Congregação na Província», enquanto o segundo estava situado em uma importante área da empresa canavieira e palco de uma intensa guerra no século XVII. O Mosteiro do Rio de Janeiro foi cenário do encontro inicial de dois importantes monges «autonomistas», frei João da Ressurreição e frei Diogo da Paixão Rangel, e também serviu como campo de disputas e refúgio de vários monges. As casas beneditinas de São Paulo foram as mais periféricas em relação aos distúrbios.

Os mosteiros das capitanias estavam vinculados através das atuações de seus membros e das preocupações e ações das autoridades e elites locais. O trânsito constante de religiosos demonstra que as instituições monásticas no Brasil devem ser consideradas mais abertas do que aparentavam, estando, portanto, muito distantes de um completo isolamento social e político que geralmente se associa à ideia de *claustrum*.

Quase todos os trinta e nove monges eleitos à revelia do centro da Congregação tinham em comum o fato de haverem tomado hábito em mosteiros de diversas regiões do Brasil. Uma importante marca identitária se forjava nos noviciados. A tomada de hábito era considerada pelos religiosos como um novo nascimento, a entrada em uma nova vida.

Interpretações anteriores atribuíram ao movimento dos beneditinos um caráter nativista onde prevaleceria uma «identidade brasílica» nos atos dos envolvidos⁶². Impressão que subjaz na afirmação de Pedro Calmon, um dos poucos historiadores a darem atenção ao movimento: «Se a insurreição pernambucana, em 1645, foi a declaração da autonomia brasileira, de uma aristocracia pouco disposta a mudar de fé e soberano, a rebelião dos frades em 1671 pode estimar-se como uma reação nativista contra a disciplina

⁶² Cf. Pedro CALMON, *História do Brasil. A formação, 1600-1700*, São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre, Editora Companhia Nacional, 1941, pp. 470-471; Mário MELO, «Rebelião de frades no século XVII», *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XLII, Pernambuco, 1952, pp. 36-40. Sobre os vários usos do termo «nativismo» pela historiografia que se dedicou à América portuguesa, ver Rogério Forastieri SILVA, *Colônia e nativismo: a história como «biografia da nação»*, São Paulo, Hucitec, 1997, pp. 63-87.

d'Além-mar: tem pela primeira vez o sentido de um protesto intelectual»⁶³. Calmon ignora as disputas pelos cargos como um elemento motivador. Não encontramos na documentação consultada qualquer indício de rebeldia contra a «disciplina» ou um «protesto intelectual», como salientou o autor. A participação de articuladores como frei Diogo da Paixão Rangel, frei Ignácio da Purificação e frei Leão de São Bento demonstra que as estratégias tecidas para a autonomia da província do Brasil iam além da participação de «filhos de Pernambuco», mesmo que a guerra pela restauração tenha sido fundamental na propulsão dos intentos de secção.

Ao ajustar o foco, observando as atuações dos envolvidos, suas trajetórias, seus vínculos e as estratégias que traçaram, pude constatar que a interpretação de um suposto nativismo só se sustenta ao considerar as «tomadas de hábito». Os envolvidos eram oriundos de diversos locais, mas alguns dados parecem vinculá-los. Todos tomaram hábito em mosteiros do Brasil, mesmo os naturais de Portugal. Um grupo expressivo de envolvidos tomou hábito no mesmo período nos mosteiros de Salvador e do Rio de Janeiro. Como perfil social, parte significativa dos envolvidos é classificada na documentação como de «geração nobre, filhos de pais distintos e ricos», acompanhando a tendência geral do corpo eclesiástico dessa instituição. As contendas que envolviam religiosos demonstram o quanto a ordem estava atravessada por interesses vários, por questões comunitárias e particulares que extrapolavam preocupações meramente claustrais ou disputas teológicas.

As situações que separaram a primeira geração de monges beneditinos instalados no Brasil, no final do século XVI, da geração que criou uma celeuma ao escolher abades «filhos do Brasil», no XVII, foram suficientes para o desenvolvimento de um determinado *habitus* institucional na periferia. Na constituição deste *habitus* foram fundamentais comportamentos reiterados, percepções introjetadas e valores reinventados, sobretudo durante a fundação de casas religiosas em ambientes e espaços diferentes dos de Portugal; a inserção nas lógicas de prestação de serviços à Coroa, com atuação fora do espaço claustral, inclusive com armas em punho; os vínculos com os poderes locais; as querelas com outros vassalos – até mesmo de outras ordens religiosas; o senhorio de fazendas e engenhos; as relações com a escravidão africana e de gentio da terra; os negócios agrários com outros vassalos e instituições; a carreira eclesiástica desenvolvida ao longo da morada em mosteiros de diversas capitanias, com as devidas reinvenções hierárquicas; enfim, a tomada de hábito na «província do Brasil», como diferenciação dos religiosos que tomaram hábito no reino.

A inserção nos quadros da ordem possibilitava alguma mobilidade, dando ocasião a que os sujeitos galgassem a carreira eclesiástica, podendo mesmo chegar ao cimo da hierarquia monástica – o posto de abade. Entretanto, os constrangimentos das vivências e as incoerências dos sistemas

⁶³ P. CALMON, op. cit., pp. 470-471.

normativos, incluindo a regra milenar, colaboravam para as incertezas das trajetórias.

Uma perspectiva interpretativa do movimento autonomista empreendido pelos «filhos do Brasil» é dada pelas próprias lógicas que regiam as hierarquizações no Antigo Regime. É necessário considerar as reciprocidades que moviam e criavam vínculos entre os membros de diversos grupos sociais, inclusive religiosos. Seguindo esta lógica, deve-se levar em conta a existência de bens intangíveis que eram trocados nas relações que criavam determinadas expectativas e demandas sociais. Entre estas expectativas pode-se destacar a da ocupação de uma posição de mando, denotando a possibilidade de uma ascensão dentro de determinado grupo – a luta pelo bastão citada por Bourdieu. As expectativas eram criadas a partir da junção de experiências coletivas e pessoais com «heranças imateriais»⁶⁴.

Outra condição de possibilidade do movimento separatista beneditino foi oferecida pela disposição do aparelho eclesiástico no Brasil. Analisando as fronteiras eclesiásticas no Atlântico Sul, Maria de Fátima Gouvêa constatou que somente a partir de 1675 se iniciaram as alterações para redefiní-las, num esforço de aperfeiçoamento da governabilidade dos negócios espirituais, com a criação de bispados, a elevação da Bahia a arcebispado e a criação do Tribunal da Relação Eclesiástica no mesmo território, em 1678⁶⁵. Destarte, nota-se a incipiente presença de bispos no Brasil, ampliada pela recusa do papa em instituí-los. No momento das «bulhas» provocadas pelos beneditinos, a organização eclesiástica ficava praticamente a cargo do clero regular, dando-lhe certa autonomia frente às decisões e impossibilitando a existência de sérias tensões entre religiosos seculares e regulares. Mesmo após o estabelecimento dos bispados, a situação não mudou radicalmente, já que as ordens possuíam certos privilégios que as mantinham longe do foro dos bispos.

Crises de governança numa centenária ordem religiosa põem em causa a firmeza dos laços que, de ambos os lados do Atlântico, unem os seus ramos. E, nesse contexto, surgem também opiniões muitas vezes descontraídas: «Tão súditos são da Coroa portuguesa unidos como separados»; «Nenhum conveniente nem ao serviço de Deus, nem ao Estado político a separação das Províncias daquele Estado.»

Espero ter ajudado a mostrar que a vida monástica não era tão enclausurada como estipulavam as diretrizes institucionais. As microconflitualidades colocam em xeque o estatuto de «súdito», ao interferirem com dois pilares da relação entre centro e periferia: a obediência e a autoridade. Extrapolando os espaços monásticos, as disputas pelo poder entre os religiosos desvendam mais do que meras tensões claustrais: assinalam nuances nas lógicas governativas entre relevantes espaços do império português.

⁶⁴ Sobre a noção de «herança imaterial», ver Giovanni Levi, *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

⁶⁵ M. F. GOUVÊA, op. cit., p. 183.

Fontes Manuscritas**ARQUIVO DISTRITAL DE BRAGA**

Congregação de São Bento, Cód. 37.

ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DA BAHIA

Cód. 242.

ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO

Cartas de profissão, Álbum I, carta n.º 19.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

Conselho Ultramarino, Bahia, Cx. 58, Doc. 32; Cx. 22, Doc. 2630.

Conselho Ultramarino, Cód. 48 e 83.

BIBLIOTECA DA AJUDA

Cód. 47-8-10.

BIBLIOTECA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Manuscritos, Cód. 457.

Fontes Impressas e Bibliografia

ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*, California, Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

AQUINO, Frei Thomaz de, *Elogios dos Reverendíssimos Padres DD. Abbades Geraes da Congregação Benedictina do Reino de Portugal e Principado do Brasil*, Porto, Oficina de Francisco Mendes Lima, 1767.

BELCHIOR, Elysio de Oliveira, *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 1965.

BOURDIEU, Pierre, *Razões práticas: sobre a teoria da ação*, Campinas, São Paulo, Papirus, 1996.

CALADO, Manuel, *O Valeroso Lucideno*, Vol. II, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

CALMON, Pedro, *História do Brasil. A formação, 1600-1700*, São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre, Editora Companhia Nacional, 1941.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller, «O Paraíso proibido. A censura à Chronica de Simão de Vasconcelos em 1663», in Luis Millones Figueroa e Domingo Ledezma (ed.), *El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2005, pp. 109-133.

Código Phillipino ou ordenações do reino de Portugal, Livro II, Rio de Janeiro, Tipografia do Instituto Filomático, 1870.

COUTO, Domingos Loreto do, OSB, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia: edição diplomática, Salvador, EDUFBA, 2009.

Documentos Históricos, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro, 1928-1955.

FIGUEIREDO, Luciano, *Rebeliões no Brasil colônia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro, «Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750)», in João Luís Ribeiro Fragoso, Carla Maria Carvalho de Almeida e Antônio Carlos Jucá de Sampaio (org.), *Conquistadores e Negociantes: Histórias de Elites no Antigo Regime nos Trópicos. América Lusa, Séculos XVI a XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, pp. 33-120.

GOUVÊA, Maria de Fátima, «Conexões imperiais: oficiais régios no Brasil e Angola (c. 1680-1730)», in Maria Fernanda Bicalho, e Vera Lúcia Amaral Ferlini (org.), *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português, séculos XVI a XIX*, São Paulo, Alameda, 2005, pp. 179-197.

HILL, Christopher, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

JESUS, Rafael de, OSB, *Castrioto Lusitano ou História da Guerra entre o Brasil e a Hollanda*, Paris, s.n., 1894.

LEITE, Serafim, SJ, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo VII, Porto, Tipografia Porto Médico, 1938.

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

MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1986.

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

MELLO, Evaldo Cabral de, *A Fronda dos Mazombos. Nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*, São Paulo, Editora 34, 2003.

MELLO, José Antônio Gonçalves de, *João Fernandes Vieira, mestre de campo do terço de infantaria de Pernambuco*, 2 vols., Recife, Universidade do Recife, 1956.

MELLO, José Antônio Gonçalves de, «O Mosteiro de São Bento e seus cronistas», in *Benedictinos em Olinda, 400 anos*, São Paulo, SAMBRA, 1986, pp. 27-39.

MELO, Mário, «Rebelião de frades no século XVII», *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XLII, Pernambuco, 1952, pp. 36-40.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo, «O “ethos” nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social», *Almanack Brasiliense*, Vol. 2, Nov. 2005, pp. 4-20 [Consultado a 31/09/2012]. Disponível em http://www.almanack.usp.br/PDFS/2/02_forum_1.pdf

- Monumenta Missionaria Africana*, Vol. XII, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1981.
- Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N. S. do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927*, Rio de Janeiro, s.n., 1927.
- PAIVA, José Pedro, «A Igreja e o poder», in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 135-185.
- PARKER, Geoffrey e SMITH, Lesley M. (ed.), *The General Crisis of the Seventh Century*, London and New York, Routledge, 1997.
- RAMINELLI, Ronald, «Frei Manuel Calado», in Ronaldo Vainfas (dir.), *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2000, pp. 248-249.
- RAMINELLI, Ronald, *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassallos e governo a distância*, São Paulo, Alameda, 2008.
- RHEINGANTZ, Carlos G., *Primeiras famílias do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVIII)*, Tomo II, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 1965.
- RIBEIRO, João Pedro, *Dissertações Cronológicas e Críticas sobre a História e Jurisprudência Eclesiástica e Civil de Portugal*, Tomo I, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1810.
- SILVA, José Justino de Andrade, *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*, Lisboa, J. J. A. Silva, 1854.
- SILVA, Rogério Forastieri, *Colônia e nativismo: a história como «biografia da nação»*, São Paulo, Hucitec, 1997.
- TREVOR-ROPER, Hugh, *A crise do século XVII: religião, reforma e mudança social*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.
- VALLADARES RAMÍREZ, Rafael, «El Brasil y las Indias españolas durante a sublevación de Portugal (1640-1668)», *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 14, Madrid, Universidade Complutense, 1993, pp. 151-172.
- VILLARI, Rosario, «O rebelde», in Rosario Villari (dir.), *O Homem Barroco*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 97-114.