

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI

Programa de Pós-Graduação em História

Hugo Garin do Nascimento Lima

**MEMÓRIA E EXEMPLARIDADE NO DIETÁRIO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO
DA BAHIA (ca. 1720 – ca. 1815)**

São João del-Rei

2022

Hugo Garin do Nascimento Lima

**MEMÓRIA E EXEMPLARIDADE NO DIETÁRIO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO
DA BAHIA (ca. 1720 – ca. 1815)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História.

Linha de Pesquisa: Cultura e Identidade.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Francisco
Albuquerque de Miranda.

São João del-Rei

2022

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L732m Lima, Hugo Garin do Nascimento.
Memória e exemplaridade no Dietário do Mosteiro de
São Bento da Bahia (ca. 1720 - ca. 1815) / Hugo
Garin do Nascimento Lima ; orientador Luiz Francisco
Albuquerque de Miranda. -- São João del-Rei, 2022.
90 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
História) -- Universidade Federal de São João del
Rei, 2022.

1. História Cultural. 2. Beneditinos. 3. Memória.
4. Exemplaridade. 5. Virtude. I. Miranda, Luiz
Francisco Albuquerque de , orient. II. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

OUTROS Nº 779 / 2022 - PGHIS (13.19)

Nº do Protocolo: 23122.014151/2022-88

São João del-Rei-MG, 12 de abril de 2022.

Este exemplar da dissertação "MEMÓRIA E EXEMPLARIDADE NO DIETÁRIO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO (ca. 1720 - ca.1815)", de Hugo Garin do Nascimento Lima, corresponde à redação final aprovada pela banca examinadora em 11 de abril de 2022, composta pelos professores doutores Luiz Francisco Albuquerque de Miranda, UFSJ- orientador, Victor Murilo Maia Fragoso, FSBRJ, examinador externo, e Danilo José Zioni Ferretti, UFSJ - examinador interno.

(Assinado digitalmente em 12/04/2022 10:47)

DANILO JOSE ZIONI FERRETTI
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DECIS (12.13)
Matrícula: 2486230

(Assinado digitalmente em 12/04/2022 15:03)

LUIZ FRANCISCO ALBUQUERQUE DE MIRANDA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DECIS (12.13)
Matrícula: 1673656

(Assinado digitalmente em 12/04/2022 17:00)

VICTOR MURILO MAIA FRAGOSO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 767.886.877-49

Para verificar a autenticidade deste documento entre em
<https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **779**, ano:
2022, tipo: **OUTROS**, data de emissão: **12/04/2022** e o código de verificação: **6c0781955c**

Apesar da ausência, estará sempre viva na minha memória:

Maria Zelma Garin (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A Deus que me permitiu chegar até este ponto.

Aos meus pais, Jorge e Katharyna, que sempre me apoiaram.

À minha família que sempre esteve presente.

A minha companheira Graziela Marques de Souza Carvalho e sua família pelo apoio, suporte e os almoços de domingo.

A CAPES que me concedeu a bolsa de pesquisa que foi muito útil neste trabalho.

Aos monges beneditinos do Mosteiro de São Bento da Bahia, na pessoa do Dr. Dom Gregório Paixão, OSB, D.D. bispo diocesano de Petrópolis, e do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, na pessoa do Dr. Dom Mauro Maia Fragoso, OSB.

Ao Prof. Dr. Luiz Francisco Albuquerque de Miranda, meu orientador, pela paciência enorme.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei: Prof. Dr. Danilo José Zioni Ferretti, Prof^a. Dr^a. Maria Leônia Chaves de Resende, Prof^a. Dr^a. Silvia Maria Jardim Brugger, que lecionaram para mim neste percurso.

Aos colegas da turma de mestrado de 2019: Ana Luzia, Cathia, Gabriel, Gustavo, Hugo, Luís, Luiz Filipe, Rhonnel, Samuel e Tayane.

Aos amigos Abgar Campos Tirado, Filipe Mariano e Ms. Lucas Rodrigues.

«Tu que passas, pensa nos teus passos, e dos teus passos, pensa no último passo».

Jorge Mario Bergoglio, Papa Francisco (02.11.2021)

RESUMO

Com o estabelecimento da Ordem de São Bento na América portuguesa em fins do século XVI, abriu-se a possibilidade de experiências religiosas vivenciadas por esses monges. O primeiro lugar de estabelecimento desses monges cenobitas do outro lado do Atlântico foi na cidade de Salvador. Lá diversos religiosos desenvolveram suas vidas. Daqueles que faleceram na casa beneditina soteropolitana, as ações, as características, os exemplos e as virtudes foram registradas, conforme determinados critérios e normas de escrita e referências, no *Dietário das vidas e mortes dos monges q' faleceraõ neste Mosteiro de S. Sebastião da Bahia da Ordem do Principe dos Patriarchas S. Bento*. O manuscrito chegou até o presente. Um texto que preserva a memória que essa comunidade construiu para si mediante as representações dessas vidas que servem de exemplo aos monges, sendo lido todo jantar. Aborda-se o texto tendo como referência o conceito de Memória, propondo as seguintes questões: Quem lembra? O que lembra? Por que lembra?

Palavras-chave: História Cultural. Beneditinos. Memória. Exemplaridade. Virtude.

ABSTRACT

With the establishment of the Order of Saint Benedict in Portuguese America at the end of the 16th century, the possibility of religious experiences lived by these monks opened up. The first place of establishment of these cenobite monks on the other side of the Atlantic was in Salvador (Bahia). There religious developed their lives. Of those who died in the Soteropolitan Benedictine house, the actions, characteristics, examples and virtues were recorded, according to certain norms of writing and references, in the *Dietário das vidas e mortes dos monges q' faleceraõ neste Mosteiro de S. Sebastião da Bahia da Ordem do Principe dos Patriarchas S. Bento*. The manuscript has reached the present. A text that preserves the memory that this community built for themselves through the representations of their lives that serve as an example to the monks, being read every dinner. Here are proposed the questions: Who remembers? What do you remember? Why do you remember?

Key words: Cultural History. Benedictines. Memory. Exemple. Virtue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 11
CAPÍTULO I – OS MONGES BENEDITINOS: DO VELHO AO NOVO MUNDO.....	p. 20
1.1. A Ordem de São Bento.....	p. 21
1.1.1. “Houve um homem, Bento de nome e por graça”.....	p. 21
1.1.2. “Beneditinização” dos mosteiros no século IX.....	p. 25
1.1.3. Novas ordens monásticas (séculos X-XII).....	p. 26
1.2. A Igreja e a Monarquia portuguesa na Época Moderna.....	p. 29
1.3. Congregação dos Monges Negros de S. Bento dos Reinos de Portugal.....	p. 35
CAPÍTULO II – NO DIETÁRIO, UMA ORIENTAÇÃO DA MEMÓRIA.....	p. 39
2.1. Da presença monástica na América Portuguesa: Salvador.....	p. 39
2.2. Do Dietário.....	p. 42
2.2.1. O que é um Dietário?.....	p. 42
2.2.2. Quem são os autores?.....	p. 46
2.2.3. Qual a datação do texto?.....	p. 49
2.2.4. O que lembraram? Como lembraram?.....	p. 55
CAPÍTULO III – POR ENTRE VIRTUDES E EXEMPLOS.....	p. 62
3.1. Das virtudes como memória.....	p. 64
3.1.1. Obediência.....	p. 65
3.1.2. Humildade.....	p. 67
3.1.3. Combate à ociosidade.....	p. 70
3.2. Dos cargos como memória.....	p. 73
3.2.1. Prelados: o abade.....	p. 73
3.2.2. Pregadores–Confessores.....	p. 75

3.2.3. Músicos.....	p. 80
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p. 83
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p. 85

INTRODUÇÃO

Ente memorioso imbuído de expectativas, o homem, ao narrar-se como história, apazigua os acontecimentos, inscrevendo-os em espaços e tempos que ordena por eixos de sentido. Como ele sabe que só com o esquecimento a morte se transforma em definitivo nada, o diálogo com os signos da ausência é uma re-presentificação, mediante a qual, ao darem futuros ao passado, os vivos estão a afiançar um futuro para si próprios.

Fernando Catroga

Os sinos tocam. Em seus hábitos caminham de suas celas para o coro da igreja. Lá eles cantam louvores para o seu Deus e Lhe suplicam seu auxílio para Ele os socorrer nas suas necessidades. Cumprem com seus atos as promessas de estabilidade, conversão dos costumes e obediência, numa vida contemplativa (mas de modo algum ociosa ou sem atividade). Homens que almejam viver um grande e elevado ideal. Pelo que vale gastar a vida? Vivem do trabalho, da oração e da leitura. Repetem durante o dia sua caminhada constante entre os seus trabalhos manuais e intelectuais e suas orações. Entre os muros há uma percepção de tempo sagrado diferente do tempo profano, marcado pelos ritmos dos ciclos naturais, do calendário litúrgico e das normas da *Regra* de São Bento.

Homens e mulheres cristãos, desde o século IV, optam por uma vida afastada das cidades: os monges e monjas. Animam-se por um ato de renúncia ao convívio social e prazeres da vida para abraçar e buscar de todo o coração o desejo de Deus. Em recolhimento e solidão, viviam a dedicação ao sagrado, em obediência e humildade, aos exercícios espirituais (com objetivo de autoconhecimento, controle dos impulsos humanos por via da mortificação e orações, além do silêncio), aos atos virtuosos, à castidade e à vida celibatária, à contemplação e/ou meditação (leitura ou a repetição mental de leituras efetuadas por outros) e trabalho manual e intelectual. Ato deliberado de escolha por uma vida de serviço religioso. Alguns nomes ressoam nas igrejas, figuram nos altares e adornam quais pedras preciosas esse ideal: Antão, Pacômio, Basílio, Agostinho, Martinho e Bento.

Bento foi o abade de Montecassino e homem de história notável. O homem Bento morreu, mas suas ideias presentes em sua *Regra* se espalharam pela Europa e atravessaram o oceano Atlântico. Elas traziam em si ideias simples de organização da vida individual do

monge e da comunitária do mosteiro, qual convite à retomada de um caminho certo para alcançar as glórias do Céu.

Nove filhos de São Bento chegaram à cidade de Salvador na Bahia, no ano de 1582. Os religiosos da Congregação Beneditina Portuguesa vieram habitar a América. Esses homens estabeleceram contatos com a sociedade colonial e constituíram, ao longo dos séculos, uma rede de contatos com as autoridades e extratos sociais da colônia, além de patrimônio de bens imóveis, móveis e semoventes. Sua atuação não pode ser ignorada e sua presença se faz até o presente. Em Salvador, a Abadia de São Sebastião foi a casa mãe dos mosteiros da Província Beneditina do Brasil. No cotidiano monástico, um elemento aparece: a memória. Na oração está a memória dos atos do seu Deus, identificados na vida terrena do Cristo e na imitação de suas virtudes pelos exemplos dos santos. O culto divino é um memorial. No trabalho eles procuram exercitar e trazer à memória as virtudes, o conjunto de ações ditadas pela moral, pelo costume e pelas regras. Por fim, nas leituras se encontram com os registros dos que os precederam, o exemplo dos mortos se faz presente. Dos homens que lá viveram a vocação ao monaquismo foi deixado registro de seus nomes e seus atos. Sua memória permanece no livro do *Dietário das vidas e mortes dos monges q' falecerão neste Mosteiro de S. Sebastião da Bahia da Ordem do Principe dos Patriarchas S. Bento*, um conjunto de relatos de vida e morte dos religiosos, que os beneditinos chamam de necrológios, escrito por monges dietaristas, que cobre desde o ano de 1582 até 1815, em seu primeiro volume.

Este trabalho é sobre o fazer memória: lembrança, registro e representação. Se debruça sobre o registro, a marca ou o traço deixados em um texto. Qual memória os monges criaram para si nos necrológios dos que faleceram na Abadia de São Sebastião da cidade de Salvador da Bahia? Qual mensagem essas histórias de vida procuravam transmitir para a comunidade? E quais os elementos que eles mobilizaram para construir a representação de si próprios, enquanto comunidade? Ou seja, examina-se a forma da memória presente no *Dietário* do Mosteiro de São Bento da Bahia, como essa memória estrutura uma experiência coletiva de vida monástica e a representação que os monges produziram de si, projetando um modelo de exemplaridade.

A História Cultural ajuda a refletir sobre a forma como as sociedades se pensam e organizam, se enriquecem e desenvolvem. Ela busca estudar os objetos da cultura como uma importante instância de compreensão do mundo social e dos processos históricos. O antropólogo Clifford Geertz (*apud* BURKE, 2005, p. 52) define cultura como

um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida.

Deste modo, um dos interesses da História Cultural, num dos aspectos estudados é a forma como indivíduos ou grupos concebem o mundo: as representações. Importante referência, o historiador francês Roger Chartier propõe superar uma história que caracteriza como mais segura de uma “objetividade das estruturas” em detrimento de uma “subjetividade das representações”. No estudo das representações há a necessidade de

considerar os esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção como verdadeiras “instituições sociais”, incorporando sob forma de representações coletivas as divisões da organização social [...], mas também considerar, corolariamente, estas representações coletivas como as matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social (CHARTIER, 1991, p. 183).

Tal conceito de grande relevância permite compreender

de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõe uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (*Ibidem*).

Em outras palavras, o entendimento do conceito de representações como a forma como os grupos e indivíduos estipulam a sua visão, percepção e orientação no mundo, como concebem sua existência do mundo social, abre uma importante área de interesse no estudo de como os indivíduos pensam a sua história e identificam os grupos aos quais pertencem. Nesta pesquisa, tentaremos articular memória e representação, propondo pensar a memória expressa como representação, como filtro de orientação e identificação de um grupo.

A memória, entendida corriqueiramente, como a capacidade individual de recordação de um fato passado, para as ciências humanas e sociais, se reveste de significativo conteúdo na formulação do sociólogo francês Maurice Halbwachs, em *A memória coletiva*. Mais do que indicar a capacidade individual de lembrança, aponta para um processo complexo de recordação baseado no testemunho individual, primeiramente, e, depois, no dos outros

(HALBWACHS, 2003, p. 29). Além disso, tal lembrança passa por um filtro coletivo de representações que vem por preencher lacunas e reforçar ou confirmar a lembrança do eu. Tal quadro de referências do ato de memorar, ou seja, lembrar, passa pelo filtro de referências do presente, pois “essas lembranças [do passado] se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente” (*Ibidem*).

Dessa forma, Halbwachs (*Ibidem*, p. 32) considera que essa forma relacional de recordação, do testemunho do eu em relação ao do outro, modifica a forma como se lembra do que se lembra, pois para além da atitude individual há uma memória coletiva, da qual os indivíduos inseridos em grupo também participam e, no grupo, ela ganha significado e significância (*Ibidem*, p. 33.41-42.51). Assim, há distinção entre memória individual e memória coletiva, para Halbwachs (*Ibidem*, p. 71-72), como uma relação entre ambas, mas sem confundi-las. O sociólogo também apresenta a distinção entre memória autobiográfica e memória histórica, propondo diferenciar a história individual, com seus marcadores próprios de tempo, e a história, com seus regimes de temporalidade marcados pelos processos históricos.

A respeito das considerações de Halbwachs, diz Michel Pollak (1989, p. 4-5):

a memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada. [...] A sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que a memória é um fenômeno construído. [...] Quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes.

A memória não é a lembrança pura de um acontecimento ou de um amontoado sobreposto de memórias pessoais de diversas pessoas, mas processo complexo de formulação e reformulação mediante as exigências do presente. Pollak (*Ibidem*, p. 7) afirma que “cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização”. Fernando Catroga (2015, p. 11), seguindo os apontamentos de Halbwachs, entende que

na experiência vivida, a memória individual é formada pela coexistência, tensional e nem sempre pacífica, de várias memórias (pessoais, familiares, grupais regionais, nacionais etc.) em permanente construção, devido à incessante mudança do presente em passado e às alterações ocorridas no campo das *re-presentações* (ou *re-presentificações*) do pretérito.

Mediante a relação estabelecida entre o sujeito e os outros nos processos da memória é sua característica a seletividade já que ela

não pode ser encarada como um armazém inerte, onde, por ocasional e arbitrária acumulação, se recolhem os acontecimentos vividos por cada indivíduo [...]. Bem pelo contrário. Ela é retenção afetiva e “quente” dos “traços” inscritos na tensão tridimensional do tempo que permanentemente a tece (*Ibidem*, p. 16-17).

Essa seletividade remete aos interesses e situações do presente que evoca uma forma de organizar a recordação dos eventos do passado no presente, pois as percepções do passado são elaboradas e reelaboradas no presente vivido. Isto significa o modo como o presente vê o passado, seus acontecimentos e ações, ao mesmo tempo que projeta para o futuro. Jacques Le Goff (2013, p. 195), ao tratar da relação passado/presente, entende que “a realidade da percepção e divisão do tempo em função de um antes e um depois não se limita, em nível individual ou coletivo, à oposição presente/passado: devemos acrescentar-lhes uma terceira dimensão, o futuro”. Nessa relação entre passado e presente é preciso entender que “nadamos no passado como peixes na água e não podemos escapar” (*Ibidem*, p. 203).

A memória também é uma forma de “presença no espírito do homem, de uma coisa ausente, ou melhor, é *presença da ausência*” (CATROGA, 2015 p. 17). Catroga (*Ibidem*, p. 23-24) apresenta isso da seguinte forma:

Como acreditar que a recordação seja voz verdadeira do pretérito e como não perceber que é ela quem dá futuros ao passado, numa actividade de *re-presentificação* que, se não for praticada, será devorada pela corrupção do tempo? A memória poderá desempenhar a sua função social através de liturgias próprias, centradas em suscitações que só os *traços-vestígios* do que já não existe são capazes de provocar. Portanto, o seu conteúdo é inseparável não só das expectativas em relação ao futuro, como dos seus campos de objectivação – linguagem, imagens, relíquias, lugares, escrita, monumentos – e dos ritos que o reproduzem e transmitem, o que mostra que ela nunca se desenvolverá sem a presença de registros interiores (traços) que, do exterior, os suportes materiais, sociais e simbólicos podem reavivar.

Tal reflexão é fundamental ao indicar a existência de elementos de evocação de fatos socialmente significativos do passado, existência que dá vida ao que já não está presente, resgatando-o da morte do esquecimento. Ao evocar algo específico do passado, tal elemento se faz presente.

Outro aspecto importante do assunto a se ressaltar é o que Pierre Nora (1993, p. 21-22) define como “lugar de memória”:

são lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material [...] só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional [...] só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança.

Assim, o estudo da memória

implica preliminarmente a análise de sua função. A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra [...] em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, nações, etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p. 9).

Isso evoca os conceitos de Le Goff (2013, p. 485-486) de monumento “herança do passado” e “tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação”, podendo ser “uma obra comemorativa de arquitetura ou de escultura”, como “um monumento funerário destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte”. Ainda de forma particular, “o monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos”. Catroga (2015, p. 25) completa que a interpretação do monumento “só será *re-suscitadora* de memórias se não se limitar à perspectiva gnosiológica e “fria” (típica da leitura patrimonial, museológica e historiográfica) e se for afagada na partilha com outros”.

Para Pollak (1989, p. 5), há uma relação entre memória e identidade, entendido enquanto que “a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros”. Tal se dá enquanto que a memória atue na construção desse sentimento como

a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico;

finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados (1989, p. 5).

Catroga (2015, p. 6) chama atenção para a relação da memória com a identidade que se repete tanto por evitar o esquecimento como pela interiorização do conteúdo:

em nome de uma história (“era uma vez”), ou de um patrimônio comum (espiritual e/ou material), ela insere os indivíduos em cadeias de *filiação identitária*, *distinguindo-os e diferenciando-os* em relação a *outros*, e exige-lhes, em nome da inefável identidade do *eu* – ipseidade suposta como o actuante omnipresente em todas as fases da vida – ou da perenidade do grupo, deveres e lealdades endógenas. O seu efeito tende a traduzir-se numa *mensagem*, ou melhor, tende a interiorizar-se como *norma*. [...]. A necessidade contínua de se “continuar a narrar” o acontecido através da mesma narrativa, a fim de, contra a amnésia, se manter e transmitir viva a presença do que passou.

Uma observação relevante a se considerar é a utilização do termo identidade, conforme apresentado por Rogers Brubaker e Frederick Cooper (2018), incorre em problemas, pois seu uso sinaliza um amplo espectro de situações que tornam imprecisos o que se pretende apontar, portanto, faz necessário o recurso a uso de outros termos mais precisos. Aqui, identidade, seguindo Brubaker e Cooper (*Ibidem*, p. 291), aparece como sinônimo de “identificação” e “categorização”, enquanto “performados por identificadores e categorizadores específicos”, e “autocompreensão”, enquanto “um termo disposicional que designa [...] o senso de quem a pessoa é, de sua localização social, e de como uma pessoa está preparada para agir”.

Portanto, o conceito de memória, de acordo com Halbwachs, Catroga, Pollak, Nora e Le Goff, se constitui como uma forma de recuperação, no presente, dos acontecimentos e personagens do passado a partir do referencial individual e coletivo. Essa relação passado/presente condiciona a forma como a memória constituída opera sua manutenção. A operação pressupõe a lembrança, o esquecimento, o silêncio, a omissão, o acréscimo e a modificação. As demandas do presente indicam formas de recuperação do passado. Ou ainda, de outra forma, o quanto de passado fica no presente e o quanto de presente fica no passado. Para compreender os conflitos, as transformações ou a manutenção da memória em dado grupo cabe perguntar e responder: Quem lembra? O que lembra? Por que lembra? Assim, convém tentar compreender como a memória se expressa enquanto representação, ou seja, como elemento de estruturação do mundo social, de demarcação temporal e de identificação, ou, em outro registro, como conjunto de estratégias de significações capaz de orientar a ação do grupo.

Com essas lentes, ao pensar os monges da Bahia é relevante entender a memória monástica enquanto representação da comunidade sobre aspectos relevantes da sua vida. Ao estudar a exemplaridade e a rememoração nos necrológios cabe refletir que, entre os muros do Mosteiro, os monges ouviam a antiga lição: ao entardecer da vida, o homem deve fazer aquele caminho sem volta através do véu que separa a vida da morte. Constantemente lembra-se da sentença final para a qual todos se encaminham: lembra-te que és pó e ao pó voltarás. Contudo, a morte mata o homem? Em algum momento do dia, o leitor tomará o livro às mãos e em voz alta lerá os atos dos que faleceram. Como se pode afirmar que a morte alcança todos os seres humanos se ainda ecoa na voz dos homens vivos os atos dos homens mortos? Talvez isso pareça estranho, mas a morte elimina a vida biológica, mas para a memória somente o esquecimento é capaz de apagar os que se foram. No anúncio das palavras, a mente se enche de vida nos hábitos e nos atos rememorados, afinal, as palavras ensinam e convidam os irmãos. Ora, os homens desejam fazerem-se lembrar para que o esquecimento não os trague para a morte. Na memória, os mortos caminham em meio aos vivos e os tocam, emocionam, inspiram, enfim, se fazem presentes.

De modo significativo, cabe fazer uma importante pontuação. Considerando este um trabalho sobre a memória que procura apresentar a representação de algo ou alguém para um grupo como um fato relevante que orienta no tempo e no espaço a ação do mesmo, é imprescindível considerar que os monges beneditinos ainda residem após na Abadia de São Sebastião, no largo de São Bento, no bairro da Barroquinha, em Salvador, na Bahia. Isto significa que estes homens aos quais este trabalho faz referência não são simplesmente nomes no papel ou objetos do trabalho do historiador, mas seres humanos que viveram em nossa terra que tiveram seu tempo de consciência em uma existência (com os elementos que o compreendem) e edificaram a casa, espiritual e material, onde os beneditinos soteropolitanos habitam no presente e sendo deles irmãos embora já falecidos. Assim, é relevante deixar evidente todo o respeito pela vida desses religiosos como convém à ética no exercício do ofício do historiador.

De modo a facilitar a leitura e entendimento das fontes e dos livros da bibliografia, algumas decisões metodológicas e de escrita foram assumidas. Primeiramente, os textos do *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia*, *Constituições da Congregação Beneditina Portuguesa*, *Cerimonial da Congregação da Beneditina Portuguesa* e *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* foram transcritos de forma a modernizar a grafia das palavras, exceto quando isso interfere no entendimento ou quando há dúvidas da grafia ou

significado, tendo em vista que são textos produzidos entre o século XVI e XVIII; os nomes próprios de pessoas e lugares e a pontuação das frases foram mantidos como no original. Por fim, os textos da bibliografia que estavam em espanhol ou em latim foram traduzidos livremente pelo autor de modo a permitir o entendimento.

CAPÍTULO I – OS MONGES BENEDITINOS: DO VELHO AO NOVO MUNDO

O cristianismo é uma religião de historiador. Outros sistemas religiosos fundaram suas crenças e ritos sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano; como Livros sagrados, os cristãos têm livros de história, e suas liturgias comemoram, como os episódios da vida terrestre de um Deus, os faustos da Igreja e dos santos. Histórico, o cristianismo o é ainda de outra maneira, talvez mais profunda: colocado a Queda e o Juízo, o destino da humanidade afigura-se, a seus olhos, uma longa aventura, da qual cada vida individual, cada “peregrinação” particular, apresenta, por sua vez, o reflexo; é nessa duração, portanto dentro da história, que se desenrola, eixo central de toda meditação cristã, o grande drama do Pecado e da Redenção. Nossa arte, nossos monumentos literários estão carregados dos ecos do passado, nossos homens de ação trazem incessantemente na boca suas lições, reais ou supostas.

Marc Bloch

O ano de 1582. Cidade de Salvador da Bahia. Nove homens em seus hábitos de cor preta desembarcam no porto da capital portuguesa da América. Para eles, estava reservado o direito de se instalarem na Ermida de São Sebastião. Trabalho e orações os aguardavam nesse Novo Mundo. Os claustros dos mosteiros da Congregação Beneditina Portuguesa se abriram para enviar seus filhos para a empreitada de edificar uma nova casa. Eram os primeiros monges da Ordem de São Bento que atravessavam o oceano para se instalarem na América.

Eles eram herdeiros de uma longa tradição religiosa e espiritual, orientada pelo *Opus Dei*. Seu fundador e legislador, o qual chamam de Nosso Pai São Bento, foi um abade que nasceu por volta do longínquo ano de 480 e faleceu em 547. Com uma vida repleta de feitos extraordinários, conforme o relato de São Gregório Magno (2002; DIAS, 1996), fruto da proximidade com Deus. O impacto da vida de Bento, quando vivo, foi bastante limitado e não foi o primeiro monge na Europa. Viveu de modo simples, dedicado à ascese, e morreu na Abadia de Monte Cassino. Seus restos mortais repousaram na região da Península Itálica, mas a memória de seus feitos e palavras permanece, até o presente. Este, talvez, seja seu maior milagre: seu único texto conhecido é a *Regra dos monges*, uma norma de vida monástica dirigida aos seus mosteiros e discípulos, texto que atravessou séculos e fronteiras, sobrevivendo às constantes reformas, sendo lido e interpretado no desejo de retorno ao

significado primeiro da experiência monástica beneditina (DIAS, 2011). A história beneditina é potencialmente a história da circulação, apropriação e repercussão desse texto. A *Regra* foi baliza para as formas de organização e atuação dos monges, formas de compreensão. Seguidores a *Regra* de São Bento, os primeiros beneditinos chegaram à Bahia no século XVI, no alvorecer da época moderna, enviados pela Congregação Beneditina Portuguesa. Sua atuação se inscreveu não somente no campo religioso do cristianismo católico tridentino, mas também nos ditames do poder imperial metropolitano português, numa intrincada rede de competências e jurisdições daquilo que se chamou de padroado. De igual modo, sua presença no espaço colonial não era despropositada, mas atendia aos interesses da Monarquia Católica dos Habsburgo.

1.1. A Ordem de São Bento

1.1.1. “Houve um homem, Bento de nome e por graça”

Por volta do ano de 593, escreveu o Papa São Gregório Magno (540-604) no seu II *Livro dos diálogos*:

Houve um homem, Bento de nome e por graça, cuja vida é digna de veneração e cujo coração já na infância era maduro. Adiantando-se à idade pela profundidade das atitudes, não se deixou levar pelos prazeres, mas ainda peregrino nesta vida desprezou o mundo com tudo aquilo que nele floresce, considerando-o estéril, embora nele pudesse gozar plenamente (GREGÓRIO MAGNO, 2002, p. 7).

Este homem, chamado de “homem de Deus”, era o abade São Bento. Ele e sua irmã gêmea Escolástica nasceram em Núrcia, na região da Úmbria, por volta do ano de 480. O único relato de sua vida conhecido é o escrito do Papa Gregório. É uma narrativa marcada por eventos fantásticos desde sua juventude, na qual aparecem embates constantes com o demônio. Foi paternal para com seus monges. Na juventude, o jovem Bento, filho de uma família rica e nobre, abandona tudo para se dedicar às virtudes e à santidade. No início de sua vida monástica, habitou na igreja de São Pedro, em Enfide, junto com sua ama de leite (GREGÓRIO MAGNO, 2011, p. 9). Depois, seguiu para a solidão (anacóritica) na gruta de Subiaco, período que foi vestido com o hábito monástico pelo monge Romano, que o iniciou e ajudou (*Ibidem*, p. 11). Vencidas as tentações da carne, Bento atingiu a maturidade espiritual (*Ibidem*, p. 15). Após uma experiência desastrosa ao ser superior de uma comunidade monástica, que o tentou matar (*Ibidem*, p. 17-19), ele começou a ter ao redor de si discípulos,

os mais conhecidos São Plácido e São Mauro, que instruiu na vida monástica. Construiu doze mosteiros, para os quais nomeou os superiores (*Ibidem*, p. 23). Depois de certo conflito com o invejoso Florêncio, a quem desagradava a fama de Bento, o santo se retirou para fundar a abadia de Monte Cassino (por volta de 529), no lugar do templo do deus Apolo. Sua proximidade com o divino, segundo Gregório, se manifestou em impressionantes milagres – a cura do leproso e a ressurreição do menino – e lutas diretas com o demônio. O santo residiu no Mosteiro de Monte Cassino até 547, quando de seu falecimento, caracterizado por Gregório como exemplo de morrer na graça:

Seis dias antes de morrer, fez com que abrissem o seu sepulcro. Foi então subitamente tomado por uma febre alta, que começou a prostrá-lo implacavelmente. Como aquele mal o debilitava cada vez mais, no sexto dia pediu aos discípulos que o levassem ao oratório, onde se fortificou para a grande passagem com o viático do Corpo e do Sangue de nosso Senhor. Os monges seguravam-lhe os membros trêmulos e ele com as mãos levantadas ao céu, rezando em pé, deu seu último suspiro (*Ibidem*, p. 109).

O *II Livro dos diálogos* pertence ao gênero literário dos escritos em forma de diálogos entre um narrador e um interlocutor que faz o papel do ouvinte e interrompe a narrativa com questionamentos. Trata-se de “um gênero de biografia exemplar em que se mostra como uns homens de Deus viveram na sequência e à imitação de notáveis figuras da Bíblia motivando, com seu exemplo, o teor de vida dos monges e de todos aqueles que buscam a perfeição cristã”, logo não é uma “biografia à maneira moderna, positivista ou científica”, mas uma hagiografia (DIAS, 1996, p. 9). No livro, o interlocutor Pedro expressa a interferência seguinte:

O que dizes é estupendo e maravilhoso. De fato, na água que brota da rocha, eu reconheço Moisés; no ferro que emerge do fundo do lago, Eliseu; em Mauro, que caminha sobre as águas, Pedro; no corvo, que obedece a Bento, Elias; no lamento pela sorte do inimigo, Davi. Este homem foi verdadeiramente cheio do espírito de todos os justos (GREGÓRIO MAGNO, 2011, p. 37).

Assim, conforme a passagem acima, a vida do santo aparece como uma figuração de passagens da Bíblia. O relatado desenha “uma figura poliédrica, que realiza na Igreja os desígnios de Deus e actualiza, de forma concreta, na sua vida, os exemplos do homem bíblico de ontem feito modelo do homem crente de hoje e sempre” (DIAS, 1996, p. 10).

Para além da hagiografia, os séculos V e VI, foi um momento de turbulências causadas pelo fim do Império Romano do Ocidente, em 476, marcado pela

insegurança, combinada à falta de espécimes monetários e à ausência de manutenção seguida da destruição progressiva da rede de estradas romanas [...] e o quase desaparecimento do grande comércio [...]. A produção realiza-se, doravante, em uma escala cada vez mais local, o que acentua ainda mais o declínio das trocas [...]. As cidades, não menos emblemáticas da civilização romana, conhecem um profundo declínio (BASCHET, 2006, p. 54-55).

De fato, ocorreu uma deterioração das estruturas do Império romano do Ocidente, que desapareceu e, com ele, sua estrutura fiscal (*Ibidem*, p. 52) surgindo um conjunto de regiões sem relação entre si. Os reinos germânicos, mesmo quando levavam mais longe a conquista, não superaram essa regionalização (*Ibidem*, p. 53). O conjunto dos povos germânicos tem como característica do poder de ser um rei “protegido por uma corte ligada a ele por um laço pessoal de fidelidade” (*Ibidem*, p. 53). Algum deles, como os visigodos, ostrogodos e vândalos, eram cristãos arianos, doutrina considerada herética pelo concílio de Niceia de 325. Outros se converterão do paganismo ao cristianismo niceno como Clóvis, rei dos francos, “que percebe muito bem a força adquirida pelos bispos de seu reino [...]. A escolha de Clóvis lhe permite estar em acordo com as populações e o clero de seu reino e obter assim o apoio dos bispos para seus empreendimentos militares contra os visigodos arianos” (*Ibidem*, p. 61). A Igreja, entre os séculos V a VI, se organizava, por um lado, em um conjunto de dioceses e seus bispos que “captam em seu benefício o que subsiste das estruturas urbanas romanas, de modo que ao passo que seu prestígio cresce” e o bispo se constitui como “a principal autoridade urbana, concentrando em si poderes religiosos e políticos” (*Ibidem*, p. 63).

Por outro lado desponta na Europa, no século V, o monaquismo trazido do Oriente, ou por “João Cassiano (360-435) [que] chega a Marselha com a ideia de aclimatar a experiência dos eremitas do deserto egípcio” (*Ibidem*, p. 65-66), ou por um grupo de monges que tiveram experiência com o monaquismo basiliano (PAIXÃO, 2011). Por que homens e mulheres optaram por essa vida de reclusão e afastamento? Garcia Colombás (2004, p. 36-39) indica algumas possíveis explicações: primeiro, uma reação contra um afrouxamento da vida cristã após certa expansão da Igreja; segundo, os monges são os herdeiros daqueles que foram perseguidos e se refugiaram no deserto; e terceiro, a vida monástica fornecia uma forma de martírio incruento, pois as perseguições já não mais ocorriam. Dias (2011, p. 104-105), seguindo Colombás, pensa em uma necessidade do transcendente e da proximidade com Deus, o desejo de fuga do mundo a partir da rejeição às facilidades urbanas para vivenciar a ascese ou a vida comunitária inspirada no ideal primitivo da comunidade de Jerusalém. Concordando com essa definição, André Vauchez afirma que, para o caso do monaquismo

medieval, o monge era conduzido à vocação “pelo desejo de Deus e da pátria celeste”, conduzido “pela prece litúrgica, ele se esforçava por juntar sua voz aos coros dos anjos; pela prática da ascese e da mortificação, procurava levar uma vida angelical, longe dos prazeres e das tentações deste mundo” (LEQUERC *apud* VAUCHEZ, 1995, p. 39). Jérôme Baschet retoma Colombás ao afirmar que “se os primeiros discípulos de Cristo eram uma elite cuja escolha árdua podia ser vista como sinal de eleição divina, a partir de agora, em uma sociedade tornada inteiramente cristã, alguns se perguntam se a qualidade de cristão é uma garantia suficiente para alcançar a salvação” (BASCHET, 2006, p. 66). Assim, o afastamento das coisas mundanas em detrimento de uma “exigência de uma escola mais rude impõe-se: esta será o mosteiro, lugar de estudo e de prece, de mortificação de si mesmo pela obediência alienante ao abade, pela penitência e privação” (*Ibidem*, p. 67).

O modo de vivência beneditina “repartiu harmoniosamente o trabalho manual, o trabalho intelectual e a atividade mais propriamente espiritual na utilização do tempo dos monges”, com forte inclinação para a moderação, o legislador “concilia a necessária autoridade do abade com a doçura e a fraternidade que facilitam a obediência, ordena a simplicidade, mas sem exagero nem no ascetismo nem no despojamento” (LE GOFF, 2005, p. 117). Apesar da fama de Bento, Baschet (2006, p. 66) afirma que a experiência beneditina é uma entre outras experiências monásticas: “sem dúvida é Gregório, o Grande, o verdadeiro inventor da figura de Bento, de quem ele conta a vida e os milagres no livro II de seus *Diálogos*, em 594, preparando assim a origem mais tardia do movimento monástico que será chamado beneditino”. De qualquer modo, segundo Le Goff (2005, p. 117), São Bento marcou profundamente a Idade Média:

Primeiro porque viria a ser familiar às pessoas da Idade Média graças a Gregório Magno que dedicou uma parte de sua obra *Diálogos* aos seus milagres – os quais iriam conhecer extraordinário favor durante a Idade Média. [...] Também e sobretudo porque São Bento – graças à regra que provavelmente escreveu, que seguramente inspirou o que desde o século VII é colocada sob seu nome – foi o verdadeiro fundador do [monaquismo] ocidental. Não ignorando e muito menos desprezando a tradição monástica oriental. [...] Deste modo mostrará ao monasticismo beneditino – que conhece imenso sucesso no Ocidente dos séculos VI a XI e, mais tarde, coexiste com outras famílias monásticas – a tripla via da exploração econômica, da atividade intelectual e artística e do ascetismo espiritual. Depois dele, os mosteiros serão centros de produção, locais de redação e iluminação de manuscritos, núcleos de difusão religiosa.

A *Regra*, saliente-se, só se tornou importante “no tempo de Carlos Magno, graças à ação dinamizadora de S. Bento de Aniane (†821)” (DIAS, 2011, p. 108).

1.1.2. “Beneditinização” dos mosteiros no século IX

A *Regra* de São Bento é uma instrução de vida que compreende 73 capítulos que regem a conduta do monge, a disposição das funções no mosteiro, o uso dos recursos materiais do mosteiro e a organização da rotina de leitura, trabalho e orações. A *Regra* elege como o mais elevado estilo de vida para a experiência monástica a vida comunitária em um mosteiro, chamada cenobítica. O monge beneditino vive sob a *Regra* e o governo do abade, professando os votos de obediência, conversão dos costumes e estabilidade. O abade é uma figura de grande importância, o pai espiritual dos monges, o que faz às vezes do Cristo e deve ser obedecido. Age para com a comunidade monástica com a ternura de um pai e a severidade de juiz, dupla caracterização de fundamental importância, como se verá adiante. Ele também distribui as funções entre os monges e ordena a vida comunitária. O abade São Bento deixou um único texto de orientação: a *Regra*.

Segundo Dias (2011, p. 108-110), é nebuloso precisar o processo de difusão da *Regra* de São Bento pela Europa: a Abadia de Monte Cassino foi destruída pouco depois da morte de Bento, em 577, só sendo reconstruída a partir de 717 por Petronax e Willibald. Sabe-se da importância das ações de São Bonifácio (672-754) na região da Alemanha, onde ocorre a fundação de mosteiros sob a *Regra* de São Bento, e de Vilfrido de York e Bento Bispo Baducing na Grã-Bretanha do século VII.

A “família beneditina” (um conjunto de mosteiros que se norteiam pela mesma regra) só se consolidou a partir de São Bento de Aniane, Carlos Magno e Luís, o Piedoso, por volta do século IX, num processo de “beneditinização” denominado reforma anianense. O monge Bento de Aniane (ca. 750-821) começou como eremita e terminou por proceder na vida religiosa diretamente sob a *Regra* de São Bento, que apontava como síntese das outras. Ele e seus discípulos fundaram um mosteiro na Aquitânia, confiado ao imperador (*Ibidem*, p. 113). Tinha contato com figuras influentes na corte, como o monge Alcuíno de York, de quem tinha apoio em sua obra e atuação, e do abade de Fulda, Rabano Mauro, com quem se correspondeu sobre o letramento no mosteiro. No reinado de Luís, o Piedoso, chegou a morar próximo da corte para que o rei pudesse ouvir suas pregações (*Ibidem*, p. 114-115). A ação de Bento de

Aniane e o papel dos clérigos e monges, do século IX, está no centro do renascimento carolíngio, com os mosteiros atuando fortemente

no domínio do pensamento, do livro e da liturgia que o renascimento carolíngio conhece seus sucessos mais duradouros. [...]. De fato, o objetivo principal dos letrados carolíngios é o de ler e difundir os textos fundamentais do cristianismo. [...]. [Nos seus *scriptoria*.] onde os monges se dedicam às cópias dos manuscritos trabalham agora em equipes, partilhando entre si as diversas seções de uma mesma obra, a produção de livros aumenta de modo considerável [...]. O essencial dessas obras responde à necessidade do culto cristão, mas outras, menos numerosas, é verdade, pertencem à literatura latina clássica (BASCHET, 2006, p. 74-75).

Por três sínodos imperiais ocorridos em Aix-la-Chapelle, entre 816-819: “as decisões sobre o renovamento do monaquismo foram preparadas por Bento de Aniane, aprovadas nos sínodos e promulgadas pelo rei no ano de 817 através do célebre “Capitulare Monasticum”” (DIAS, 2011, p. 115), de modo que todos deveriam se adequar a determinação. Segundo Dias (*Ibidem*, p. 116), “a centralização não era, de facto, característica da *Regra* de São Bento”. Como resultado do processo, apesar de ter sido “tolhida a autonomia dos mosteiros”, “foi útil de longa duração”, garantindo “consistência ao monaquismo”. Com o fim do sistema de “regula mixta”, ou seja, de em um mesmo mosteiro serem adotadas diferentes regras de vida, o monaquismo na Europa ocidental, no século IX, torna-se, em verdade, “beneditino”.

Depois da morte de S. Bento de Aniane, “o monaquismo carolíngio entrou em decadência com o desmoronamento do império carolíngio, o aparecimento do feudalismo, as invasões dos muçulmanos a sul e dos normandos a norte” (*Ibidem*, p. 118), tendo permanecido muitos mosteiros na mão do poder laico, sem autonomia de escolha de seus abades. Até o fim do século IX, os mosteiros sofreram com assaltos e as invasões normandas e muçulmanas.

1.1.3. Novas ordens monásticas (séculos X-XII)

No contexto dos séculos X-XII, ocorre o processo histórico denominado “reforma gregoriana”, um processo de fortalecimento do poder eclesiástico. Por volta do século X, o poder papal era fraco, sujeito aos soberanos do Sacro Império Romano Germânico e os bispos enquadrados dentro da ação dos senhores laicos, com o risco da Igreja ser absorvida por estes (BASCHET, 2006, p. 184). A reforma visava liberar a Igreja do controle dos leigos reforçando a centralidade da autoridade papal (afirmando o seu poder temporal e espiritual) e

o fortalecimento da distinção entre os clérigos e os leigos. No período da reforma desponta com vigor novas formas de vivência monástica.

Primeiramente, no século X, no Mosteiro de Cluny

fundado em 910, graças a uma doação de Guilherme, duque da Aquitânia e conde de Mâcon, o mosteiro borguinhão adota a Regra beneditina e sua vocação é levar a cabo uma reforma das práticas monásticas, muitas vezes além das prescrições de São Bento. [...]. O mosteiro dedicado a São Pedro e a São Paulo é posto sob a proteção direta do papa e se beneficia, em 998, de uma isenção total perante o bispo, que é, em seguida, estendida a todos os estabelecimentos dependentes de Cluny (1097) (*Ibidem*, p. 184-185).

A autonomia de Cluny aponta para uma solução do problema da interferência externa. Além disso, essa abadia constituiu uma rede de casas religiosas sob influência de seu abade, garantindo uma extensa ação da sua autoridade e dos seus costumes, contudo sem ser “uma verdadeira ordem religiosa, pois não há nem organização em províncias nem instâncias colegiadas de direção” (*Ibidem*, p. 184-185). Para essa relação entre mosteiros, utilizava-se o termo “Igreja de Cluny” indicativo da “unidade jurídica dos mosteiros afiliados a Cluny”, que “formava como que uma igreja local, não inserida em qualquer igreja diocesana; englobava, por isso, todos os mosteiros beneditinos governados por priores sujeitos à jurisdição do abade de Cluny” (DIAS, 2011, p. 124). Tal rede atingiu seu apogeu entre os séculos X e XII. O modelo de Cluny pode ser reconhecido

pela celebração e esplendor da Liturgia, que se caracterizava o mosteiro cluniacense, com um grande sentimento escatológico, na medida em que no mosteiro, pela liturgia, se pretendia viver a vida celeste. [...]. Cluny tornou-se um centro de mediadores do divino e, por isso, lugar privilegiado para encontrar intercessores e medianeiros junto de Deus e dos seus santos (*Ibidem*, p. 124-125).

Além dos monges de Cluny, após o século X, outros grupos monásticos não seguem a Regra de São Bento surgem. Porém quem rivalizou diretamente com os cluniacenses foi a Ordem Cisterciense, os monges brancos. Os cistercienses se impõem grande sobriedade,

enfim, os cistercienses recusam possuir igrejas e receber dízimos, por respeito à função própria aos seculares, e afirmam que os monges devem sobreviver graças ao seu próprio labor (suscitando, assim, o horror dos cluniacenses, que julgavam tal atividade degradante e incompatível com o dever da prece). É verdade que os cistercienses logo recorrem aos irmãos conversos, leigos encarregados de tarefas produtivas, mas, ao menos, conservam a ideia de uma exploração direta de seus domínios mais do que um recurso ao quadro senhorial (BASCHET, 2006, p. 189-190).

Quanto à espiritualidade monástica, após o ano 1000, André Vauchez (1995, p. 33) faz referência à divisão em ordens da sociedade entre “os *oratores*, que rezam; os *bellatores*, que combatem; e os *laboratores*, que trabalham”. Sob tal representação do mundo social, cabe aos religiosos monásticos a dedicação à prece, enquanto entendidos como “comunidades de homens e mulheres que praticavam juntos o cristianismo em um grau de perfeição inacessível ao comum dos fiéis” (VAUCHEZ, 1995, p. 34). O espaço do claustro do mosteiro era, não apenas simbolicamente, entendido como “o lugar por excelência onde Deus era adorado” (*Ibidem*, p. 36). Nesse período, principalmente em Cluny a liturgia, os ofícios divinos, as súplicas e as preces são multiplicadas com suas antífonas, com canto, com o saltério, com as missas votivas e súplicas pelos fiéis finados (*Ibidem*, p. 36-38). Em Cluny, aparece “correntes de preces entre os mosteiros, que comunicavam seus obituários, fazendo figurar neles os nomes dos monges que tinham morrido nas abadias associadas, para que fossem lembrados em suas orações” (*Ibidem*, p. 38). O culto dos santos também era estimulado, com leituras sobre eles nas lições dos ofícios (*Ibidem*, p. 38). Quanto a essa ritualística e simbolismo, explica Vauchez (*Ibidem*, p. 39),

o monge se servia dela primeiramente contra si mesmo, para combater as tentações e sobretudo a *acedia*, lassidão espiritual que ameaça precipuamente aqueles que aspiram à perfeição. Seguindo com virilidade o caminho estreito da observância regular, ele podia entretanto evitar as armadilhas do “inimigo antigo”, isto é, o Demônio. Restava-lhe então travar o combate cotidiano, que consistia em arrancar, pela prece, o maior número de almas possível à danação e ao fogo eterno.

Dessas preces, bens religiosos de alto valor da esfera do sagrado e da intercessão dos monges junto a Deus vêm em contrapartida vultosas doações das diversas autoridades.

Para viver de forma plena essa vida de constante proximidade do sagrado, as ocupações materiais poderiam se tornar uma distração, surge a figura dos leigos que viviam dentro dos mosteiros, figura inexistente na *Regra* de São Bento, que “na comunidade cluniacense visava liberar os monges das atividades fabris do cotidiano, a fim de que esses pudessem dedicar maior tempo ao Ofício Divino, enquanto os conversos executavam as tarefas domésticas” (FRAGOSO, 2015, p. 80). Essa categoria de religioso, conforme hipótese de Dias (2011, p. 127),

nasceu dentro daquilo que se chamava a “*família*” do mosteiro, ou seja, a clientela de leigos, solteiros ou casados, que trabalhavam como empregados dos mosteiros. [...]. Não faziam profissão como os monges propriamente ditos, mas emitiam promessa de vida

comum nas mãos do abade. Distinguiam-se até pelo hábito e eram barbados “*barbati*”, isto é, usavam barbas compridas, não tendo a formação intelectual dos monges.

As novas ordens religiosas enriqueceram o quadro do monaquismo, mas há alguns problemas que entre os séculos XIII e XVI, prejudicaram a vida dos mosteiros: “a intromissão dos leigos”, senhores locais; embora, desde o período carolíngio, “a posse e a fundação dos mosteiros eram um dos atributos do soberano” e, “a partir do século X, sobre as ruínas do Império carolíngio retomaram para si, com todas as outras, essa prerrogativa real” ao mandar-se erguer mosteiros por duques e condes (VAUCHEZ, 1995, p. 33). Os abades comendatários eram designados pela autoridade real ou papal (FRAGOSO, 2015, p. 80-81), interferiram na vida religiosa e na exploração das claustras, surgidas no século XIII: “a partilha dos bens dos mosteiros entre a mesa abacial, com dois terços, e a mesa conventual com apenas um terço” (DIAS, 1993, p. 96), fez com que, muitos se dedicassem as rendas das abadias, negligenciando os deveres da função de abade descritos na *Regra* de São Bento (DIAS, 1993, p. 139-142; FRAGOSO, 2015, p. 80-81).

As ordens mendicantes, criadas após o século XII, não partilhavam com os monges nem da espiritualidade fundada em rigorosa ascese nem do ideal de afastamento do mundo, atuando principalmente junto às cidades (DIAS, 1993, p. 142). E os reformadores protestantes da Renascença não mediriam palavras ao criticar a prática da vida religiosa, ocorrendo em regiões protestantes a supressão ou “protestantização” dos mosteiros (*Ibidem*, p. 142-143).

A solução para alguns dos problemas espirituais dos mosteiros foi a formação das congregações em vistas de reavivar a vida espiritual dos mosteiros, sob forte influência da *devotio moderna*, afastando os leigos. Como exemplo desse tipo de iniciativa, temos a Congregação de Bursfeld organizada após o Concílio de Constança (1414-1418) (*Idem*, 2011, p. 144), ou ainda a de Santa Justina de Pádua e a de São Bento de Valladolid. No caso desta última, o mosteiro da cidade se torna cabeça da reforma dos mosteiros de Castela no final do século XV. Serão os monges de Valladolid que ajudaram na reforma dos mosteiros portugueses e na organização da Congregação Beneditina Portuguesa.

1.2. A Igreja e a Monarquia portuguesa na Época Moderna

A monarquia portuguesa constituiu, ao longo de séculos, um grande império colonial. O Império português se estendeu desde a América até a Ásia, desde Salvador, na Bahia, até Goa (Índia) e Macau (China), passando por possessões na costa da África, como Angola. Seu

controle sobre os locais em que se encontrava variou no tempo e no espaço, podendo ser mais forte em alguns lugares e fracos ou inexistente em outros. No espaço da América Portuguesa, seu controle se fez presente nas capitânicas que criou, com a presença da Igreja.

As monarquias europeias, entre os séculos XV e XVIII, teriam um caráter de sacralidade, se inscrevendo numa importante teia de “entidades simbólicas e funções” que levariam a uma legitimação do rei no campo religioso (LADURIE, 1994, p. 10-11). Contudo, um dos elementos mais importantes é o clientelismo expresso numa “rede piramidal de relações deferentes”, organizada com “a senhoria na base, monarquia no topo”, configurando uma rede de submissão que se estende desde o rei até o mais baixo dos súditos (*Ibidem*, p. 15). Na organização da administração, há um enorme número de cargos que são parcelas do poder cedidas pelo rei na forma de dádivas ou vendidas a particulares. Há também os arrendamentos de parcelas de direitos de monopólios monárquicos (*Ibidem*, p. 26-29). As relações com suas clientelas ao longo do tecido do reino – entre elas a Igreja e suas Ordens – podem ser compreendidas melhor quando atentamos para o conceito de “monarquia corporativa” de Antonio Hespanha. Havia se estruturado desde a Idade Média a concepção da sociedade de forma corporativa, na qual haveria uma “organização supra-individual, dotada de entidade diferente da das partes, prosseguindo fins próprios e auto-organizada ou auto-regida em função desses fins” (HESPANHA, 1994, p. 289). A concepção corporativa da sociedade advinha do pensamento medieval que compreendia a existência “de uma ordem universal (*cosmos*), abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objetivo último que o pensamento cristão identificava como sendo o próprio criador”, assim sendo, “cada parte do todo cooperava de forma diferente na realização do destino cósmico” (*Ibidem*, p. 299). Ao governo cabia a manutenção da ordem para que cada parte desse corpo cumprisse perfeitamente sua função. Trata-se de um

ideal de ordenação política da sociedade de acordo com aquilo que se entendia ser a sua estratificação natural, pois tal facto levava ao estabelecimento de estatutos diferentes, cada um dos quais equivalente a uma função social a que a tradição-natureza incumbia essa função (*Ibidem*, p. 308).

Eram três os “estatutos” ou “ordens” fundamentais: *bellatores*, *oratores* e *laboratores*; porém, na Idade Moderna esta divisão não era suficiente para enquadrar a totalidade da sociedade, mas ela ainda se manterá como convenção e legitimação de certos grupos nas instâncias do poder, entre eles o clero secular e regular.

A palavra Igreja é um termo polissêmico, que ganhou significados simbólicos importantes durante a Idade Média, para designar “a comunidade dos fiéis”. Posteriormente, agrega a significação do “edifício onde se reúnem os fiéis e onde se desenrola o culto” e, por fim, passa a designar também o conjunto dos clérigos: o grupo, o lugar e os guias do cristianismo. Uma fé que se revela por “uma fidelidade prática, manifestada por atos, palavras e gestos”, não escolhida, porque “é-se cristão porque se nasce no cristianismo” (BASCHET, 2006, p. 167-168). A Igreja é, provavelmente, a mais importante instituição dessa sociedade corporativa que atravessa a Idade Média e a Idade Moderna, pois ela fornece os elementos e filtros pelos quais os homens compreendem o mundo que os cerca:

a comunhão cristã é a única dimensão da vida social que abarca o conjunto das pessoas, famílias, populações, territórios e instituições. A paróquia é a unidade em que se alicerça a vida coletiva, em regime de senhoria rural ou espaço urbano. Do nascimento à morte, cada um dos momentos da vida dos indivíduos é enquadrado rigorosamente pelas regras da Igreja, conferindo-lhes forma e sentido. [...] Seria absolutamente ilusório pretender distinguir as autoridades políticas, moral, espiritual e intelectual isolando uma instância que os tempos modernos viriam a definir como a religião ou a esfera religiosa. Afetada por mil falhas e fraturas, permeada de tensões e contestações, a Igreja surge como a instituição total da vida social (SCHAUB in FRAGOSO, GOUVÊA, 2019, p. 110-111).

Embora a caracterização como “instituição total” talvez seja exagerada, a Igreja tinha relevância, tendo em vista que os indivíduos constituíam um público litúrgico, pois era dentro do conjunto de práticas e crenças religiosas que a pessoa nascia, vivia e morria (PRADO JÚNIOR, 1992, p. 328). Na Igreja, os fiéis suplicavam aos Céus e esperavam os dons de Deus. O que implica, ao mesmo tempo, na aceitação da realização da vontade de Deus e, por outro lado, em enorme intolerância e intransigência com o heterodoxo e diferente. Na monarquia de Portugal, a Igreja era formada por múltiplos organismos e pessoas com pretensões e atuações que não eram em tudo coincidentes e muito menos cooperantes. Constituída como “um corpo pluricelular, encerrando diversos grupos e indivíduos com uma cultura heteróclita, uma formação moral e religiosa muito diferenciada, uma origem social profundamente diversificada e que competiam entre si por recursos” (PAIVA in AZEVEDO, 2000, p. 135).

Apesar de ser um dos pilares da sociedade corporativa, a Igreja, a partir do século XVI, teve sua autoridade questionada, dividindo o rebanho cristão no Ocidente, tendo como gatilho o momento em que o monge agostiniano Martinho Lutero fixou suas 95 teses na porta da Igreja de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517. A Reforma Protestante gerou uma forte

reação católica de Contrarreforma a partir do longo Concílio eclesiástico reunido na cidade Trento entre 1545 e 1563. Os objetivos da Contrarreforma católica eram dois: “a reconquista pelas armas dos territórios passados para o campo da Reforma” e conversão das “massas protestantes por uma série completa de meios: missões, fundação de colégios e universidades, coações diversas, tentativas para sufocar a religião adversa” (DELUMEAU, 1989, p. 164-165), ou seja, o objetivo final era a eliminação do protestantismo. O Concílio de Trento foi uma reunião de bispos convocadas pela Santa Sé com o objetivo de apresentar uma resposta ao protestantismo no nível intelectual e pastoral: o desenvolvimento da “noção de mérito”, frente à “justificação apenas pela fé”; a reafirmação do culto das relíquias e das imagens; a reafirmação da doutrina dos sete sacramentos, com a afirmação da presença real de Jesus Cristo no sacramento da Eucaristia; a negação do acesso à Bíblia e da Missa em língua vernacular; o estímulo ao sacramento da Confissão mediante a criação do confessorário; a multiplicação das dioceses como a reconstrução de igrejas, seminários, universidades e colégios (*Ibidem*, p. 169-172).

No Portugal da Contrarreforma, o poder da coroa intervir no domínio da Igreja se expressava no padroado, exercido no mundo colonial e em parte do Reino, que garantia algumas prerrogativas, “como uma combinação de direitos, privilégios e deveres” (BOXER, 2007, p. 98). Poder concedido pelos papas mediante bulas e títulos ao rei, como o de grão-mestre da Ordem de Cristo (HORNAERT, 2008, p. 163). Poder concretizado no *ius praesentandi*, “o direito de ‘provisão’ de bispados, paróquias, cargos eclesiásticos em geral, em troca do financiamento das atividades eclesiásticas” (*Ibidem*, p. 34-36). Especificamente, o padroado compreendia o direito dos reis portugueses de

(a) construir e permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, conventos e ermidas no âmbito de seus respectivos padroados; (b) apresentar à Santa Sé uma pequena lista de candidatos adequados a todos os arcebispados, bispados e cargos eclesiásticos de categoria inferior aos bispos pertinentes; (c) administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas, e vetar bulas e breves papais que não fossem primeiramente autorizadas pela chancelaria das respectivas Coroas. (BOXER, 2007, p. 99-100).

Na maior parte dos séculos XVII e XVIII, as atribuições administrativas do padroado contavam como a orientação da Mesa de Consciência e Ordens, um departamento estatal de controle religioso (PAIVA *in* AZEVEDO, 2000, p. 164). Esse órgão tinha como atribuição “se ocupar com os assuntos eclesiásticos, bens de defuntos e ausentes, e com os negócios das Ordens Militares” (PRADO JÚNIOR, 1992, p. 304).

O padroado implicava na administração das rendas da Igreja, provenientes dos “emolumentos por atos religiosos”, da desobriga e dos dízimos (*Ibidem*, p. 332). Os dízimos eram um imposto eclesiástico, equivalente a 10% da renda bruta em espécie do dizimeiro (*Ibidem*, p. 322). No caso da América portuguesa, o “dinheiro da colônia vai ao Reino, a Ordem de Cristo recebe o privilégio de cobrar os dízimos eclesiásticos das possessões ultramarinas [...]. No percurso de volta, o dinheiro volta parcelado em forma de numerosos modos de privilégios, emanados do rei para sustentar o culto” (HORNAERT, 2008, p. 39). Na verdade, a Coroa tinha a obrigação de manter o clero mediante o pagamento das cômguas (PRADO JÚNIOR, 1992, p. 332).

E este mútuo apoio entre a Igreja e o Estado era visto como algo essencial, quer para a acção evangelizadora, quer para a própria dominação e preservação política dessas áreas por parte da Coroa. A acção de cooperação foi decisiva na missionação e sustentação da presença portuguesa nessas regiões (PAIVA *in* AZEVEDO, 2000, p. 142).

Sobre as missões, o padroado regulou algumas questões: (1) “nenhum clérigo partia de Portugal para o Brasil sem autorização explícita do rei”, uma “audiência particular com juramento de fidelidade” e o uso de “exclusivamente comboios portugueses”; (2) “as mesmas formalidades estavam em vigor em relação aos missionários estrangeiros”; (3) “os bispos não podiam corresponder-se diretamente com Roma e só podiam encontrar-se com o papa por ocasião da visita *ad limina*” (HORNAERT, 2008, p. 36-38). Isso significava uma instrumentalização da Igreja por parte da monarquia, até porque os missionários dependiam do pagamento feito pela fazenda real e atuavam na expansão das fronteiras territoriais, resultando que do ponto de vista da Coroa portuguesa, colonizar era ampliar o povo de Deus. Logo, o rei atuava quase como chefe da Igreja, pois seu poder a submetia diretamente (*Ibidem*).

O discurso da evangelização, melhor expressão da acção missionária ligada ao padroado, era universalista, pois fazia referência a uma pregação destinada a todas as pessoas de todos os lugares. Partia da premissa da urgência da audição sobre a salvação e dava continuidade e não contestava as violências do sistema colonial português (*Ibidem*, p. 24-27). Contudo, é preciso frisar que a evangelização e a colonização não eram empreendimentos separados, mas um único processo. O discurso da evangelização é assumido por Portugal como uma missão divina de realizar o “reino de Deus por Portugal” (*Ibidem*, p. 23-24). Porém, apesar das intenções de piedade cristã, para a Coroa “o avanço dos missionários significava, as mais das vezes, uma consolidação da influência lusa numa área já contactada,

ou a criação de novas zonas de expansão do império, ou pelo menos dos circuitos mercantis” (OLIVEIRA E COSTA *in* AZEVEDO, 2000, p. 275). Ao construir o Reino de Deus, Portugal se aproveitava para expandir o seu Império. De modo específico, a função das missões foi

promover a conversão, excitar o arrependimento e a penitência, então a sua ação foi globalmente bem sucedida. [...]. A missão foi, sem dúvida, um instrumento educativo de transmissão de modelos de vida e de conduta conformes com a ética cristã, um canal de instigação de uma série de devoções e de enraizamento de formas de piedade conformes com os vectores definidos no Concílio de Trento (PAIVA *in* AZEVEDO, 2000, p. 250).

A disposição geográfica da Igreja se distribuía por circunscrições territoriais distintas com atribuições específicas e com cargos próprios, porém de forma hierarquizada. Conforme Paiva (*in* AZEVEDO, 2000, p. 187. 189): (1) a província eclesiástica “aglutinadoras de várias dioceses que se submetiam à tutela dos arcebispos”; (2) a diocese ou bispado que era composta de uma máquina administrativa a serviço do bispo diocesano; “era seccionado em vários segmentos, desde a célula-base — a freguesia ou paróquia — até às divisões criadas com o objetivo de melhorar a eficácia da ação pastoral, judicial e económica dos prelados”; (3) “há ainda que tomar em consideração que havia territórios que estavam isentos da jurisdição de qualquer bispo (tinham a designação canónica de *nullius diocesis*)”; (4) as freguesias, no interior das dioceses, “constituíam unidades com alguma coerência para efeitos da realização de visitas pastorais, ou do exercício de jurisdições delegadas do bispo”; (5) por fim, as paróquias “que se caracterizava por congregar à volta de uma igreja e do seu pároco, sob o patrocínio de um orago particular, uma comunidade de fiéis que de vários modos se ligavam a esse espaço sagrado”. Essas dioceses do Império português não eram todas iguais, pois havia entre elas uma hierarquia derivada da dignidade pessoal do ocupante do bispado.

A figura máxima da hierarquia eclesiástica era o bispo, um administrador do patrimônio e das almas dentro de sua jurisdição. Além do quadro da hierarquia eclesiástica e do clero secular havia as ordens religiosas estabelecidas em Portugal. Os beneditinos, assim, estão ligados a esse braço da Igreja; embora fora da hierarquia dos bispos, em alguma medida estão a ela ligada (não no âmbito da administração de seus bens e vida espiritual). Os religiosos portugueses, de modo geral, eram caracterizados como indivíduos dedicados “a oração, a meditação, o estudo, a docência, a assistência (a pobres, doentes, cativos, órfãos) e a missionação”, tanto no Reino como nas longínquas paragens do império ultramarino”; na dedicação à sua vocação e as exigências das ordens religiosas eram “uns mais devotos, outros mais letrados, uns vivendo experiências solitárias, outros partilhando uma regra da vida

comunitária, uns mais cumpridores da sua vocação, outros menos dedicados, uns mais ricos, outros mais pobres” (PAIVA *in* AZEVEDO, 2000, p. 201). Dentre elas estavam os beneditinos com seus mosteiros nas zonas rurais desde muito tempo em Portugal, contudo de forma não organizada em um grupo coeso, mas em uma constelação de mosteiros, que mediante os problemas que passaram no fim da Idade Média foram reunidos em uma Congregação.

1.3. Congregação dos Monges Negros de S. Bento dos Reinos de Portugal

A presença beneditina no território de Portugal inicia-se no século XI, na época da reconquista, com monges enviados supostamente pelo abade de Cluny, Hugo, o Grande. Eles disseminaram a *Regra* de São Bento segundo o espírito cluniacense que, no processo da beneditinização na Península, foi tomando espaço da Regra de São Frutuoso e da Regra de Santo Isidoro, estabelecendo o rito romano em detrimento dos ritos locais (DIAS, 2011, p. 158). Com ação em alguns poucos mosteiros, os monges de Cluny permaneceram ao norte da Península (SOUZA, 2011; PAIVA *in* AZEVEDO, 2000, p. 203). Os mosteiros beneditinos são “anteriores à fundação da monarquia portuguesa”, com “um importante papel na fixação da população e desenvolvimento agrário do norte de Portugal” (DURÃES, 2003, p. 276). Nos séculos XIV e XV, as abadias portuguesas entraram em crise decorrente da ação dos abades comendatários e da gradativa queda da influência de Cluny. Observa-se “a falta de vocações e à má administração das suas casas de tal modo que muitas delas ficarão voltadas ao abandono sendo mais tarde extintas ou transformadas em Igrejas paroquiais” (*Ibidem*, p. 276-277). Desde o início, os religiosos foram vistos como intercessores e receberam doações que permitiram a acumulação de patrimônio, tornando-se grandes senhores de terra. O interesse dos abades comendatários pelas rendas abaciais levou ao relaxamento da disciplina monástica. Com sua negligência, os monges “vegetavam, por isso, na miséria, sem disciplina nem ideal, com os mosteiros a cair em ruínas” (DIAS, 2011, p. 161). Este estado de coisas demandava uma reforma tanto administrativa como espiritual.

No século XVI, “no rescaldo de toda a ação disciplinadora do Concílio de Trento”, os movimentos reformistas, pugnando pelo regresso ao espírito evangélico de austeridade e pobreza, contribuíram para o aparecimento das novas ordens religiosas e a necessidade de reforma das mais antigas (DURÃES, 2003, p. 277). O processo de reforma dos mosteiros portugueses, conforme narra Dias (2011, p. 160-161), começou quando, mediante a

decadência das abadias portuguesas, o abade comendatário de Santo Tirso, Dom António Silva pediu dois monges da abadia de Monserrat para atuarem em seu mosteiro, os frades Pedro de Chaves e Plácido Vilalobos, em 1558. Contudo Pedro das Chaves desistiu e retornou para seu mosteiro frente à resistência do Cardeal D. Henrique à reforma geral. Plácido permaneceu. Em 1562, o rei D. Sebastião recebeu do papa Pio IV o padroado sobre os mosteiros beneditinos. Assim, D. Henrique pediu à Congregação de Valladolid monges para realizar visitas nos mosteiros portugueses, sendo enviados os frades Allonso de Zorilla e Juan de Guzmán, que convenceram o rei e o cardeal a pedir uma bula de reforma. Esta é emitida em 1566, a *In eminenti*. Então, estabelece-se o fim dos abades vitalícios em detrimento dos abades trienais e a extinção dos mosteiros que resistissem à reforma. “Entre 1566-67, ficava instituída a Congregação dos Monges Negros de S. Bento dos Reinos de Portugal ou *Congregatio Monachorum Nigrorum Ordinis Sancti Martini Tibanensis Regnorum Portugalliae*, como, oficialmente, a designam as Constituições de 1629” (*Ibidem*, p. 167-168).

Instaurou-se uma forma centralizada de administração, tendo como casa-mãe o Mosteiro de São Martinho de Tibães. Para além dos abades com mandato de três anos, ficava instituído um Abade Geral e um Capítulo Geral (para eleição dos abades trienais locais) e a caracterização do voto de estabilidade para a Congregação, não para o mosteiro de profissão (*Ibidem*, p. 168-169). Dada a resistência dos abades comendatários no sentido de garantir seus direitos, a implantação das medidas demandou um processo longo. Durante a União Ibérica (1580-1640), no período filipino, é enviada a primeira missão de fundação na América portuguesa, em 1581: São Sebastião de São Salvador da Bahia. A partir desta casa foram fundadas as outras casas beneditinas luso-americanas.

Os religiosos que pretendiam ingressar na Ordem de São Bento, em Portugal, passavam por rigorosos critérios de seleção como, “ser descendente de ‘famílias graves’ e comprovar a ‘pureza de sangue’” (SOUZA, 2017, p. 253), além de revelar “qualidades e aptidões fundamentais para o bom funcionamento da vida conventual e cumprimento da *Regra Beneditina*”, tais como: “saber latim, [...] ter dotes para o canto e a música” (DURÃES, 2003, p. 281). Uma vez admitidos, a formação era exigente, conforme as normas da Congregação Beneditina Portuguesa: “deveria iniciar-se a partir dos quinze anos como ordenavam as Constituições [...]. A maioria dos noviços ingressava entre os quinze e os vinte anos” (*Ibidem*, p. 284). Essa formação principiava por “‘um ano de provação’ onde, através da oração e sacrifício, se avaliavam as verdadeiras intenções religiosas ao mesmo tempo que se dava início ao conhecimento da *Regra Beneditina* e [os noviços] estudavam as

Constituições”. Posteriormente, seguiam para a profissão dos votos e a tomada de hábito, por fim, passavam por

um período de seis anos ao longo dos quais deviam preparar, em primeiro lugar para tomarem as ordens menores, segundo para a promoção a subdiácono, em seguida a diácono para finalmente acenderem ao sacerdócio quando atingissem vinte e cinco anos de idade e nunca menos de sete anos de posse do hábito beneditino. Ao longo destes seis anos deveriam aperfeiçoar os conhecimentos de latim, canto, órgão ou outro instrumento musical existente no convento devendo para isso ter aulas diárias com os mestres nomeados pelo Abade (*Ibidem*, p. 285).

Nas ordens religiosas havia uma insistência na “melhor preparação dos seus membros, tanto do ponto de vista acadêmico, como moral e espiritual, movimento que claramente se acentuou a partir do Concílio de Trento” (PAIVA *in* AZEVEDO, 2000, p. 205). Embora nem todas as vocações “incluíam não só monges destinados ao sacerdócio e ao ofício coral, mas também donatos, conversos ou irmãos leigos, mais dados aos serviços e oficinas e outros trabalhos manuais, como tudo está estabelecido nas *Constituições*” (DIAS, 2011, p. 179). A partir de Trento, busca-se maior participação na vida urbana, com monges se dedicando mais ao trabalho intelectual em seus colégios e na Universidade de Coimbra, como também na prática da pregação (*Ibidem*, p. 177). Os membros da Ordem de São Bento em Portugal poderiam ser classificados como “jovens, letrados e ilustres” (DURÃES, 2003, p. 286), no caso do Reino, predominantemente, “oriundos de zonas rurais das Dioceses de Braga e Porto, no norte de Portugal” (*Ibidem*, p. 288) e “de famílias abastadas e de gente da nobreza rural sobretudo do Entre Douro e Minho” (DIAS, 2011, p. 179), embora houvesse também monges provenientes de origens mais modestas (PAIVA *in* AZEVEDO, 2000, p. 207; SOUZA, 2017, p. 254; DURÃES, 2003, p. 282-284). Houve um expressivo contingente de ingressos de noviços no Reino entre os séculos XVII-XIX. No século XVII, a admissão “começara timidamente [...] para a partir do triênio de 1655-57 até o início do século XIX se verificar um recrutamento extraordinário”, até pela necessidade de povoamento dos novos mosteiros fundados a partir do século XVII (DURÃES, 2003, p. 287). Porém, na metade do século XVIII, ocorre uma crise do monaquismo beneditino português “que coincide com as interferências da autoridade régia na vida interna das comunidades religiosas”. Contudo, ao fim do período pombalino “os Beneditinos [se] recuperaram introduzindo reformas através de diversas medidas de racionalização de obrigações religiosas e de dinamização econômica, educacional e cultural” (*Ibidem*, p. 289).

Os religiosos atravessaram o Oceano Atlântico e aportaram na América, um empreendimento pioneiro. Cabe saber qual o interesse da Ordem de São Bento na nova fronteira missionária, como eles vieram vivenciar o *ora et labora* em um lugar completamente diferente.

CAPÍTULO II – NO DIETÁRIO, UMA ORIENTAÇÃO DA MEMÓRIA

Assim vivendo como verdadeiro religioso caminhava com tranquilidade para a morte; ele a esperava com resignação e com aquela segurança que anima o virtuoso: esta finalmente chegou com a velhice, que foi a sua principal moléstia, a sua aproximação não o alterou, tão convencido estava ele de sua certeza, e tão penetrado das misericórdias do Senhor que dizendo um religioso três dias antes de sua morte que chamasse o médico, e ele lhe respondeu; são estas suas formais palavras: “Não há mais nada senão eu e Deus e como eu estou conforme a sua vontade tudo mais é peta”.

Frei José de Jesus Maria Sampaio, Dietário, 1810.

No fim do século XVI, os moradores da cidade de Salvador assistiram o desembarque dos religiosos de São Bento vindos de Portugal. Após um processo de investigação da Congregação Beneditina Portuguesa conduzido por frei Pedro. Para tal, foram necessárias as provisões emitidas pelo Padroado e a autorização do bispo D. Antônio Barreiros, do governador Lourenço da Veiga e dos membros do Senado da Câmara. Nove senhores passaram para a América: os freis Antônio Ventura, Pedro Ferraz, João Porcalho, Plácido da Esperança, Manoel de Mesquita, José, Francisco, João e Bento (Dietário, fº3rº). A doação para a sua instalação foi feita por Francisco Affonso Condestaure e sua esposa que entregaram a ermida de São Sebastião e os terrenos próximos, processo oficializado com a escritura datada de 1587 (TAVARES, 2007, p. 42-43). Das constantes doações de benfeitores, receberam “terras, casas, animais de criação, escravos, utensílios e esmolas em moeda corrente”, que foram úteis para ampliação de “seus rendimentos beneficiando-se de arrendamentos, aluguéis, compras e vendas, assim como produzindo nas fazendas produtos para comercialização: cana-de-açúcar, gado, alimentos de subsistência, entre outros de menor valor para venda” (*Ibidem*, p. 45-46). Na sua casa monástica, eles produziram algo muito útil para sua própria manutenção: um registro da memória sobre si mesmos e para si em seu Dietário.

2.1. Da presença monástica na América Portuguesa: Salvador

A presença dos chamados monges negros na América se fez sentir, primeiramente, na Bahia. Em 13 de fevereiro de 1575, no Capítulo Geral de Tibães foi determinado que “tão logo el-rei desejasse que tanto na Índia como no Brasil, ou em outras partes, houvesse mosteiros da Ordem Beneditina, o padre geral mandaria os religiosos” (SENNA *in* PAIXÃO, 2011, p. 108); Souza (2011, p. 51) identifica o interesse na “conversão dos gentios e da existência de devotos do patriarca”. Desta forma, foi enviado, enquanto procurador, para a América o Frei Pedro de São Bento Ferraz para investigar um lugar para realizar a fundação e com uma autorização para pedir esmolas. Com a chegada de Frei Pedro, tanto o bispo de Salvador quanto os oficiais da Câmara entenderam que o empreendimento só poderia ocorrer dentro das permissões expedidas pelo Padroado, garantindo que os monges pudessem se estabelecer na ermida de São Sebastião. Uma vez estabelecidas as permissões, a Congregação enviou o Frei Antonio Ventura, como fundador, e oito companheiros. Os religiosos empreenderam a construção do seu patrimônio com trabalho e com ajuda de doações de esmolas e terras por parte dos moradores (TAVARES, 2007, p. 118). Assim, como o *Dietário* (fº6vº) do Mosteiro indica, antes da virada do século já havia edificação para estabelecimento do Mosteiro, bem como de patrimônio para o sustentar. Conforme Luna (1947, p. 18), “tão grande impulso tomou em pouco tempo essa fundação que, três anos depois, no Capítulo Geral da Congregação de 1584, foi elevada à categoria de abadia e o padre Frei Antônio Ventura eleito seu primeiro abade”. Após a fundação da Bahia, outros mosteiros foram fundados na América, sem ordem expressa da Congregação, como os de Olinda (1586), Rio de Janeiro (1590) e São Paulo (1598). Com o Capítulo Geral de Tibães em 5 de maio de 1596 “começou uma apreciação dos negócios no Brasil, no sentido de tomar decisões em relação aos seus conventos” (*Ibidem*, p. 18). Em 22 de agosto de 1596, foi reunida a junta no Mosteiro de Santa Maria do Pombeiro, onde “os padres definidores, juntamente com o Padre-Geral, redigiram as primeiras constituições para a Ordem de São Bento da Província do Brasil, que passou a se constituir em corpo jurídico” (TAVARES, 2007, p. 115). Desta feita, foi criada a Província do Brasil, tendo os mosteiros luso-americanos sido “incorporados como Província dependente da Congregação de Portugal” (*Idem*, 2004, p. 19), “tanto o abade provincial e os das abadias, como os monges para os outros cargos importantes da Província, eram eleitos nos Capítulos Gerais da Congregação por um triênio, findo o qual eram eleitos outros monges” (LUNA, 1947, p. 19). Posteriormente, em 1612, por Breve Apostólico, foi definido que o Provincial teria os privilégios de abade, porém sem ser abade de abadia, mantendo residência em Salvador (*Ibidem*, p. 20). Outra questão era o baixo número de religiosos dos mosteiros na América. Uma solução foi o estabelecimento do “voto ultramarino”. Tal voto compelia o

novo professo, caso se escolhesse professar esse voto, pois era facultativo, se assim lhe for solicitado poderia partir tanto de Portugal para o Brasil ou quanto do Brasil para Portugal, possível apenas porque o voto de estabilidade dos monges portugueses era relativo à Congregação e não ao mosteiro do professo (TAVARES, 2004, p. 25). O pouco tempo das fundações na América e o baixo número de religiosos limitava a possibilidade de eleições abaciais trienais conforme estabelecido pelas Constituições, já que era proibido o mesmo religioso ocupar consecutivamente mais de um mandato. Para solucionar o problema, foi pedida permissão, por breve papal, de que os abades e provinciais pudessem ser reeleitos para ocuparem novamente seus cargos (*Ibidem*, p. 27). O que demonstra algumas peculiaridades jurídicas na administração das casas religiosas da América em relação as do Reino.

Parte significativa do patrimônio adquirido pelos monges da Bahia foi posto a perder em 8 de maio de 1624 quando os holandeses invadiram Salvador e ocuparam a cidade por um ano com “um exército de aproximadamente 4 mil homens” (*Ibidem*). Os invasores utilizaram o mosteiro como “alojamento das suas tropas e quartel-general” (*Ibidem*). Na memória dos religiosos esse período foi marcado como uma invasão de “uma infernal mistura de Luteranos e Calvinistas” cuja obra principal “foi o total estrago dos templos sagrados, aos quais depois de roubados, e saqueados os arrasaram, deixando tudo assolado, e destruído” (Dietário, fº8rº; fº8vº). Os beneditinos se refugiaram nas fazendas do Recôncavo. E, após a expulsão dos invasores, novamente reergueram a edificação, mantendo o processo de expansão numérica de membros.

Na segunda metade do século XVIII, verifica-se a decadência dos mosteiros mediante as ações do Marques de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo. Carvalho e Melo proibiu, em 1762, ingressos nos noviciados das ordens religiosas no Reino e domínios ultramarinos (LUNA, 1949, p. 103), decisão revogada em 1769 (SENNA *in* PAIXÃO, 2011, p. 116-117). As ações de Pombal levaram a Ordem ao “declínio, com perda de prestígio social”, somente se recuperado, relativamente, após as revogações das proibições “no início do século XIX, [...] sendo os noviciados reabertos” (SENNA *in* PAIXÃO, 2011, p. 116-117). Contudo, conforme Luna (1949, p. 103), ainda que durante o reinado de Dona Maria I a situação do ingresso nos noviciados fosse revisada, tendo sido autorizado, ocorreram outros fechamentos e recuos posteriormente que diminuíram os ingressos desde o quarto cartel do século XVIII até 1835, quando de fato os noviciados foram reabertos, até o outro fechamento de 1855.

Souza (2011, p. 54) aponta que os beneditinos na América, quando de sua chegada no período filipino, “prestavam, portanto, serviços a uma nova dinastia em Portugal e auxiliavam na reafirmação da identidade católica preponderante no período de imbricamento das Coroas”. Cristiane Tavares (2007, p. 16-17) indica uma relação, não sem conflitos, de ascetismo e missão, de modo que “por meio de Suas orações, e Sacrifícios, os beneditinos são inseridos na sociedade colonial”. Conforme a historiadora, o Senado da Câmara de Salvador esperava que os seus “exercícios ascéticos” tivessem por fim o bem das almas, o progresso da colônia e a sacralização do espaço colonial. Convém lembrar, com Francisco Senna (*in* PAIXÃO, 2011, p. 112), que a cidade de Salvador, sede do Governo-Geral no fim do século XVI e início do XVII, tinha uma população composta de “nativos indígenas, aldeões evangelizados, as primeiras remessas de escravos africanos, a elite da administração portuguesa, o clero e os colonos insubordinados perante a lei e a justiça de Portugal”. Segundo o registro do *Dietário* (f^o2r; f^o2v^o), os beneditinos estavam na América para que “nesta quarta parte do mundo se empregassem nos exercícios de virtude, e piedade, assim como estavam fazendo em toda Europa na sucessão de tantos séculos com grande utilidade da Igreja Católica e adiantamento espiritual das almas”. Este “adiantamento espiritual das almas” parece significar que, entre os colonos, os religiosos se constituíssem como um grupo inspirador das virtudes cristãs, como se tivessem efeitos espirituais muito concretos: é como se impulsionassem, influenciassem ou iniciassem um processo de reforma interior dos cristãos. Tavares (2004, p. 21) afirma que “para os beneditinos a evangelização promovida pelo monge se dava pelo exemplo [na] exibição concreta de virtudes”, estimulando os fiéis à prática cristã, aparentemente, num grande processo de cristianização. Tal padrão de “exercícios de virtude e piedade” balizada pelas normas estabelecidas pela *Regra* de São Bento.

2.2. Do Dietário

2.2.1. O que é um Dietário?

Tal palavra pode soar estranha, que talvez alguns pensem se trata de algo relacionado com a alimentação, está ligada ao relativo ao dia a dia, diário, cotidiano. Conforme explica Dias (2005, p. 199), designa um

livro em que cada mosteiro devia exarar as notícias da natureza política, civil e econômica; do físico, meteorológico e médico; do moral, eclesiástico e monástico; do literário, ciência

e artes. Foi determinada a sua existência pelas Constituições (Const. 3, nº 79, livro 2) e urgida pelos Abades Gerais Fr. Manuel da Esperança Teles em 1795 e logo por Fr. Manuel de Santa Rita Vasconcelos. Em cada mosteiro devia haver o monge dietarista.

Para Chartier (1998, p. 12), dentro de um projeto de história da leitura para entender os usos de um texto,

a tarefa do historiador é, então, a de reconstruir as variações que diferenciam os “espaços legíveis” - isto é, os textos nas suas formas discursiva e materiais – e as que governam as circunstâncias de sua efetuação – ou seja, as leituras compreendidas como práticas concretas e como procedimentos de interpretação.

Nas *Constituições da Ordem de Sam Bento destes reynos de Portugal* (1590, p. 126-127), publicada em 1590, no capítulo 38, que trata “dos officios e missas que se há de dizer pelos monges defuntos de nossa ordem e pelos benfeitores dela”, diz:

E porque haja memória dos religiosos, e o tempo que viveram e quando morreram e o que fizeram, e as virtudes que nela se conheceram, e se tiveram letras, prelaças ou dignidades e coisas de memória, e lembranças, e donde foram filhos e outras coisas desta qualidade, ordenamos que haja em todos os mosteiros um livro, que esteja no depósito, em que tudo isto se escreva, assim como cada religioso for falecido, em que se faça menção de tudo isto, e o que mais edifique. O que se encomenda a uma pessoa douta, que saiba bem notar, e escrever por boa ordem: e isto se manda aos prelados sob pena de suspensão por dois meses.

Ou seja, aqui não é somente uma explicação, mas há uma primeira definição do uso do *Dietário*: um meio de preservação da memória ou de perpetuação da memória. Ali estão contidos, em cada necrológio, as datas de sua vida, seus atos, seus cargos, seu conhecimento. E mais ainda há uma ordem de que seja anotado em um livro por pessoa letrada com boa escrita. Segundo Le Goff (2013, p. 408), o culto cristão tem um caráter memorial: a repetição cíclica de festas ao longo do ano litúrgico, bem como, no dia a dia, a Eucaristia, entendida como memorial da Paixão de Cristo: “em nível mais ‘popular’, cristalizou-se sobretudo nos santos e nos mortos”, ou seja, pessoas tidas como referência entre os que já faleceram. Significativamente, esse culto da memória dos mortos, segundo o historiador francês, remonta aos “*libri memoriales* (chamados, a partir do século XVII, unicamente de necrológios ou obituários), nos quais estavam inscritas as pessoas, vivas e, sobretudo, mortas; a maioria era de benfeitores da comunidade, de quem ela queria guardar memória e por quem rezava” *Ibidem*, p. 409). Ainda Chartier (1998, p. 13) recorda que “deve-se levar em conta, também, que a leitura é sempre uma prática encarnada em gestos, em espaços, em hábitos”. Numa

outra definição do uso do *Dietário*, Barreto (2017, p. 194), ao investigar a leitura e a escrita no Mosteiro de São Bento da Bahia no século XIX, indicou que era “lido durante as refeições, no espaço do refeitório”, sendo assim, ele não é somente um arquivo, mas um texto que está dentro da vida cotidiana do mosteiro. Há mais coisas que são possíveis comentar sobre esse uso do texto, começando pela *Regra* de São Bento que no capítulo 38 diz: “Às mesas dos irmãos não deve faltar leitura; nem deve ler aí quem quer que, por acaso, se apodere do livro, mas sim o que vai ler durante toda a semana, a começar do domingo. [...]. Faça-se o máximo silêncio de modo que não se ouça nenhum cochicho ou voz, a não ser a do que está lendo” (BENTO, 2017, p. 153-154). Essa maneira de leitura, conforme Chartier (1998, p. 16-17), que muito se diferencia do hábito contemporâneo de leitura mental, deve ser observada com interesse, pois configura

a leitura em voz alta, em sua dupla função: comunicar o texto aos que não o sabem decifrar, mas também cimentar as formas de sociabilidade imbricadas igualmente em símbolos de privacidade – a intimidade familiar, a convivência mundana, a convivência letrada. [...]. Ainda nos séculos XVI e XVII, a leitura implícita do texto, literário ou não, constituía-se numa oralização, e seu “leitor” aparecia como o ouvinte de uma palavra lida. Dirigida tanto ao ouvido quanto ao olho, a obra brinca com formas e procedimentos aptos a submeter o texto às exigências da performance oral.

Assim, pode-se apontar para o modelo de uma prática de leitura monástico-beneditina: comunitária, ouvir a leitura, ler com boa e inteligível voz são duplamente importantes. Tal *Regra* formulada no século V se explicita nos beneditinos portugueses, sob a perspectiva do *Ceremonial da congregação dos monges negros da Ordem do Patriarcha São Bento do Reyno de Portugal*, publicado em 1647, no qual há uma explicação com mais exatidão dessa leitura aplicada ao *Dietário*. No Livro III, Título V, Das cerimônias e dos oficiais do refeitório, capítulo II – das cerimônias do leitor da mesa, nº 3-4, afirma-se: “Ao jantar se lerá em primeiro lugar a Bíblia; em segundo lugar as nossas crônicas, ou *flos sanctorum* e outros livros semelhantes [...]. Assim mesmo no dia de nossos defuntos e nos dias seguintes feita a primeira pausa da Bíblia se lerão as vidas dos monges que naquela casa faleceram” (CEREMONIAL, 1647, p. 205). Aqui o *Dietário* é uma forma de memorial dos falecidos, num contexto literário que inclui o texto da Bíblia e hagiografias (identificada pelo gênero de *flos sanctorum*), todos passíveis de leitura durante a refeição do jantar no refeitório.

Esses documentos referenciais da Congregação Beneditina Portuguesa permitem formar uma imagem de parte do contexto do *Dietario das vidas e mortes dos monges, q' faleceraõ neste Mosteiro de S. Sebastiaõ da Bahia da Ordem do Principe dos Patriarchas S.*

Bento. O manuscrito, que compreende um volume único, apresenta notícias dos religiosos que remetem as datas entre 1581 e 1815. Para critérios metodológicos, aqui se considera o *Dietário* enquanto o texto e seu conteúdo, sem analisar suas características morfológicas ou caligráficas. Note-se que se trata de prática de leitura em voz alta para ser acompanhada em silêncio, sem debate, comentário, explicações ou dúvidas que possam ser esclarecidas no momento de uso do livro. Não é texto para leitura corrida, pois se lê no refeitório apenas um trecho como lembrança daqueles religiosos por ocasião de seus aniversários de falecimento. Aparentemente pode-se dizer que o texto, no momento em que está sendo ouvido, é para ser outra camada de refeição, de forma que a leitura é individualmente absorvida e digerida.

Essa relação importante diretamente ligada ao trato com o *Dietário* é a do leitor e a do ouvinte. Conquanto que o leitor, evidentemente, deve ser alfabetizado, o ouvinte pode ser colocado nas categorias dos chamados monges de coro e irmãos donatos. O monge do coro era diferente do irmão donato, pois enquanto aquele se dedicava aos atos litúrgicos e tinha uma formação educacional distinta, o segundo estava ligado ao mundo do trabalho, podendo ser liberado dos atos conventuais para se dedicar às suas atribuições (CONSTITUIÇÕES, 1590, p. 172-177; SOUZA, 2007). Assim, conforme os registros do *Dietário*, entre 1581 e 1815, sem contabilizar os monges que passaram pela Bahia que não faleceram e não foram registrados em Salvador, os monges do coro sempre foram mais numerosos, sendo identificados apenas 22 irmãos donatos e 242 padres (há outros indivíduos registrados no texto que não estão nessas categorias). Assim, durante o período de 1581 e 1815, a maioria dos religiosos que ali passaram eram letrados e, por serem padres, podiam estabelecer laços de sociabilidade com a elite local, inclusive por meio da administração dos sacramentos e dos exercícios religiosos.

As leituras estavam inseridas em um cotidiano no qual o tempo e a conduta estavam bem regulamentados. Conforme Luna (1947, p. 74-76), a vida cotidiana dos mosteiros da Congregação se desenrolava com um levantar ao meio da noite (por volta das 2 horas da madrugada), prosseguindo com a oração do ofício canônico e do ofício de Nossa Senhora. Em mosteiros com menos de 20 monges dizia-se três missas (matinal, prima e a maior ou de terça; para mosteiros com menos de 10 religiosos havia menos exigências), três vezes por dia se dedicava a oração mental, *lectio divina* duas vezes na sala do capítulo e havia um conjunto de exercícios espirituais que deviam ser realizados (silêncio, recreio 1 vez por mês, conversa por 15 minutos por dia, jejum e abstinência, “capítulo de culpa” e o uso da autoflagelação). Uma

vida cercada, em certa medida, de livros e leituras, nos ofícios na Igreja, no estudo particular, na leitura recreativa e mesmo nas refeições.

Mas, o que o próprio *Dietário* diz de si próprio? Autoidentifica-se como “uma breve notícia da vida, e da morte de cada um destes Monges em particular, para que se não perca de todo a memória de uns Monges, que tanto se empregaram no serviço de Deus e adiantamento das almas” (Dietário, f^o4r^o). Por que lembrar? Para o(s) autor(es) do texto, as informações nele contidas “para nós devia ser de saudosa memória para o agradecimento, e as suas louváveis ações fazerem-se recomendáveis a nossa lembrança para o exemplo” (Dietário, f^o4v^o). Mediante essas considerações é enriquecedor observar esse texto sob três perspectivas: a primeira é a de Catroga (2015, p. 23-24) que classifica a memória como uma ausência da presença que por meio de vestígios evoca por meio de “liturgias próprias” para ao presente um fato passado, em outras palavras, fazer memória, o que é válido para pessoas como para ideais; a segunda é a de Le Goff (2013, p. 486) que apontaria para o texto como um monumento, pois teria como característica um registro que se pretende permanecer (ou perpetuar) como um legado; e, por fim, conforme Nora (1993, p. 21-22), o texto e sua leitura como lugar de memória, ou seja, um objeto e/ou espaço que por meio de um ritual que se revestem de significado, que concentrando a atenção neles para o ato de lembrar e, para além disto, para o “adiantamento espiritual” de quem ouve ou lê os exemplos nele contidos.

2.2.2. *Quem são os autores?*

É fundamental saber que no texto do documento há um crédito de parte do seu conteúdo a duas pessoas: “E as [notícias] que hoje se consertavam (?) das mais antigas se devem ao inconsiderável desvelo do Muito Reverendíssimo Padre Mestre Frei José de Jesus Maria e do Muito Reverendíssimo Padre Ex-abade Frei Bernardo da Encarnação” (Dietário, f^o4v^o). Esses dois nomes não elucidam a autoria do conteúdo inteiro do texto, mas de uma parte significativa dele.

Para escrever esse tipo de documento devia ser uma pessoa “douta, que saiba bem notar, e escrever por boa ordem”, assim, uma dimensão que se pode pensar é a formação dos religiosos, visto que a boa escrita é um critério necessário para ser dietarista, conforme os estatutos da Congregação. Infelizmente, o Plano e Regulamento dos Estudos para a Congregação de São Bento de Portugal, de 1789, não compreende o período de vida dos dois primeiros dietaristas, mas dá uma ideia do plano formativo da Ordem de São Bento na

Província do Brasil. As casas de estudo da Ordem na América se localizavam na Bahia, no Rio de Janeiro e Olinda (LUNA, 1947, p. 69), seguindo os planos de estudo da Universidade de Coimbra. O processo formativo da Congregação, conforme Luna (*Ibidem*, p. 61), se iniciava na admissão para o monge, pois se exigia que o candidato soubesse ler, escrever, contar e conhecer o latim. O candidato era avaliado por três professores, embora pudesse ser dispensado do conhecimento de latim caso pertencesse “a famílias ilustres” ou que possuísse “habilidades musicais” (SOUZA, 2007, p. 67). Conforme Luna (1947, p. 61-65), a princípio, o noviço fazia um curso de humanidades de dois anos que compreendia estudos de latinidade, grego, hebraico, retórica, história universal e antiguidades profanas. Em seguida, haveria o processo de três anos de estudos da filosofia: no 1º ano estudava história literária da filosofia, lógica, ontologia, aritmética e álgebra elementar, no 2º ano, geometria, cálculo e física geral, no 3º ano, física particular, história natural, pneumatologia e ética; por fim, os estudos de teologia em quatro anos – no 1º ano, história literária da teologia, história sagrada, antiguidades sagradas e história eclesiástica, no 2º ano, teologia isagógica e teologia dogmático-teórica, no 3º ano, teologia dogmático-prática e, no 4º ano, teologia disciplinar e teologia exegética. Os beneditinos portugueses no Reino ou no Ultramar tinham a prerrogativa concedida pelo Papa Clemente VIII de receberem o grau de mestre em filosofia e teologia, desde que cumprissem os planos de estudo da Universidade de Coimbra e as formalidades do ato de conclusões magnas e exame privado (*Ibidem*, p. 71).

O que é possível falar sobre os freis José de Jesus Maria e Bernardo da Encarnação? Para responder essa questão é necessário explicar que para além dos religiosos cujos nomes são diretamente indicados no texto do *Dietário*, foi preciso comparar e parear as informações fornecidas pelo *Catálogo dos bispos, gerais, provinciais, abades e mais cargos da Ordem de São Bento no Brasil (1582-1975)*, organizado pelo monge beneditino Dom José Lohr Endres, em 1976. No *Catálogo* (ENDRES, 1976, p. 105-106), apresenta-se uma lista dos cronistas da Província do Brasil, conquanto que os autores nomeados do *Dietário* ocuparam esse cargo, porém eles poderiam ser apenas cronistas ou dietaristas do Mosteiro, não sendo cronistas da Província. No *Dietário*, há a indicação de que ao menos os Freis José de Jesus Maria e Bernardo da Encarnação exerceram ambas funções ao mesmo tempo, ou seja, escreviam o *Dietário* no momento em que se tornavam cronistas da Província do Brasil.

Uma vez estabelecidas essas questões metodológicas, faz-se preciso traçar algum esboço biográfico dos dois primeiros autores do texto. Obviamente, é uma informação limitada sobre a autoria, mas é uma tentativa de alguma brecha que permite passar dos textos

normativos da Congregação para alguma forma chegar mais próximo desses sujeitos históricos.

Frei Jesus de José Maria (Dietário, f^o70v^o; f^o71r^o; f^o71v^o) nasceu na vila de Cairú, na Bahia, de pais nobres; no *Dietário* não há data de nascimento, Endres (1976, p. 284) indica que o ano de seu nascimento foi 1666. Esteve em Buenos Aires para ser ordenado sacerdote, ao retornar para o território luso-americano, permaneceu algum tempo no Rio de Janeiro para estudar filosofia e teologia na abadia fluminense, lá ele lecionou primeiro numa cátedra de Filosofia e depois numa cátedra de Teologia. Este religioso foi

o primeiro cronista, que deu princípio a Crônica da Província, revolvendo com muito trabalho os cartórios dos Mosteiros, pra descobrir as notícias de sua fundação e as vidas dos primeiros monges que nele faleceram; neste Mosteiro [da Bahia] escreveu as vidas, e as mortes dos primeiros quarenta e quatro, que nele morreram (Dietário, f^o71r^o).

Essa nomeação como cronista da Província se deu pela Junta de Tibães, em 27 de fevereiro de 1720 (ENDRES, 1976, p. 105), permanecendo na função até a nomeação de Frei Ruperto de Jesus em 3 de agosto de 1728 (que apesar de ter sua vida relatada no *Dietário* do Mosteiro de Salvador, não é identificado como um dos autores do texto). Ao que o *Dietário* indica na mesma época que esteve na função de cronista da Província também exerceu a função de dietarista redigindo os necrológios dos primeiros 44 monges falecidos. Ele ocupou os cargos de companheiro e secretário do provincial e abade de Pernambuco, fez missão fora do Mosteiro “por terra”, ou seja, fora dos muros e propriedades da abadia soteropolitana (Dietário, f^o71r^o). Faleceu de “um estupor” (Dietário, f^o71r^o), na fazenda da Ilha Grande, em 14 de fevereiro de 1729, sendo enterrado no Convento dos Franciscanos de Penedo, o centésimo trigésimo quarto monge falecido na Bahia.

Quanto ao Frei Bernardo da Encarnação (Dietário, f^o 110r^o; f^o110v^o; f^o111r^o; f^o111v^o), o necrológio apresenta, também, algumas notícias biográficas. Nasceu na cidade do Porto, em Portugal, de pais nobres, em 1685, conforme Endres (1976, p. 171), tal ano não consta no *Dietário*. Ele professou seus votos na Abadia do Rio de Janeiro, onde fez seus estudos e dedicou à pregação na cidade do Rio de Janeiro e seus arredores e “pregava com aceitação, concluindo seus sermões, com doutrinas morais, e conducentes para o aproveitamento dos ouvintes” (Dietário, f^o110v^o). Chegou a ser nomeado como vigário da Freguesia da Conceição, na vila de São Vicente, e neste exercício “não só exercitava as obrigações de pároco vigilante na administração dos sacramentos, mas também as de pais, fazendo muita esmola aos necessitados, patrocinado aos desvalidos, e edificando a todos com o seu exemplo,

e com seu reto procedimento” (Dietário, f^o110v^o). Foi eleito abade do Mosteiro da Paraíba e Olinda e presidente do Mosteiro de Salvador, foi nesse momento que surgiram alguns questionamentos que o levaram para Portugal. Ao retornar, o nomearam como cronista-mor da Província em 19 de março de 1746, terceiro a ocupar o posto, permanecendo no cargo até a nomeação de Frei Mateus da Encarnação Pinna), em 28 de maio de 1757 (ENDRES, 1976, p. 105). Assim, Frei Bernardo da Encarnação

continuou em escrever as vidas dos monges, que faleceram nesta Casa, principiando pela vida de Frei Paulo do Espírito Santo, que foi o quadragésimo quarto falecido neste Mosteiro [...], ele chegou até o número de duzentos e dezessete, a custa de muito trabalho e muito desvelo em descobrir notícias antigas, umas adquiridas por tradução, outras pela incansável aplicação à leitura de muitos livros velhos e papéis antigos, tanto deste, como de outros Mosteiros da Província (Dietário, f^o111r^o; f^o 111v^o).

Conforme o relato de sua vida, se aplicava em exercícios de piedade e faleceu em 17 de julho de 1766 “contando mais de oitenta anos de idade, e mais de sessenta de religião” (Dietário, f^o111v^o).

2.2.3. Qual a datação do texto?

Cabe saber que o *Dietário* da Bahia possui “154 fólhos escritos, em sua maioria, no recto e no verso, em tinta preta metalográfica, por vezes já descorada, e mais 32 fólhos finais que não apresentam escrita” (LOSE, 2009, p. 36). Escrito por pessoas diferentes, no processo de transcrição do original para uma edição diplomática, foram identificados ao menos 5 scriptores diferentes (*Ibidem*, p. 47-49), ou seja, 5 “mãos”, grafias, estilos de escrita diferentes – eis os “editores do livro”.

Apesar da fundação do Mosteiro soteropolitano datar de 1581, as informações a respeito dos dois redatores conhecidos mostram que viveram por volta de meados do século XVII e meados de XVIII, ocupando ambos o lugar de cronista da Província e, provavelmente, de autores do *Dietário* entre o período de 1720 e 1757 (não sendo identificável os responsáveis pela atualização do texto entre 1728 e 1746, bem como dos posteriores dietaristas), escrevendo 217 necrológios num total de 289, ou seja, 75% do material disponível, indicando ser esse o principal recorte temporal do texto e seu contexto. Contudo, cabe um alerta: isso não implica dizer que 75% do texto são originalmente da pena desses dois homens ou que não há nada nele de algum material mais antigo. Eles provavelmente

também utilizaram relatos anteriores que foram agregados à redação que conhecemos, ou seja, dados retirados em fontes cartoriais e/ou de relatos escritos ou orais anteriores (desde 1582 ou um pouco anterior a fundação até o presente dos cronistas). Outra questão possível de especulação é que após esses dois religiosos, outros podem ter interferido diretamente no texto disponível. Endres (1976, p. 284), tratando da *Crônica do Mosteiro de Olinda*, diz que Frei José de Jesus Maria “deixou alguns escritos sobre os quais se baseia o *Dietário da Bahia*”, o que pode indicar que houve uma elaboração posterior produzida a partir do texto que esse religioso escreveu. Pode-se pensar, por hipótese, em três instâncias: a documentação cartorial e relatos, a elaboração dos cronistas e uma interpolação na redação final do texto. Ainda assim, distinguir esses momentos de produção textual é muito difícil, embora haja indícios no próprio texto. Uma interpolação aparece no verso do fôlio 8 e rosto do 9, quando se trata da reedificação do Mosteiro depois da invasão holandesa de 1624: “Reedificando o Convento continuaram os monges nos costumados exercícios, aumentando-se cada vez mais a regular observância pelo maior número de religiosos e maior adiantamento da casa, e assim tem perseverado, até este presente ano de 1776”. Por essa passagem é possível supor que o texto continuou sendo elaborado depois da pena de Frei José de Jesus Maria, porque embora o trecho esteja entre os necrológios do 4º e do 5º monges falecidos, o trecho refere-se a uma situação de 1776 quando Frei José de Jesus Maria e Frei Bernardo da Encarnação já eram falecidos.

Esses religiosos habitavam o interior do império português de meados do século XVII e XVIII, uma monarquia restaurada que teve que lidar com transformações importantes no Ultramar (SOUZA, 2006). No contexto, à condução da Igreja, desde o século XVI, estava Contrarreforma. Conforme Hornaert (2008, p. 172), “quando se realizou o Concílio de Trento, houve um grande apelo para que o movimento de Reforma nas diversas Igrejas fosse assumido e liderado pelo episcopado”, assim, cabia ao bispo implementar as reformas dos cânones de Trento em sua diocese. Delumeau (1989, p. 172) indica que a Igreja, no período do século XVI, “multiplicou as dioceses [...], construiu ou reconstruiu igrejas, criou sobretudo seminários, universidades e colégios e utilizou a infatigável dedicação das ordens religiosas”. Porém, a criação das dioceses foi pequena e espaçada no Brasil. Isso é perceptível quando se identifica as localizações das sedes dos bispados e a data de suas criações. Lembrem-se as dioceses que foram criadas até a Independência, no início do século XIX: Bahia (1551), Pernambuco (1676), Rio de Janeiro (1676), Maranhão (1677), Pará (1719), Mariana (1745) e São Paulo (1745). É nítido que “a extensão dessas dioceses era muito

ampla, dando poucas condições a seus prelados para exercerem suas obrigações pastorais” (HORNAERT, 2008, p. 173). Ainda assim, “alguns bispos decidiram tomar a peito a reforma tridentina quer com visitas pastorais, quer tentando a criação de seminários ou a realização de sínodos diocesanos” (*Ibidem*, p. 176). A maior parte dessas ações ocorreram só no século XVIII. Outra questão das dioceses luso-americanas eram as “longas vacâncias entre um bispo e outro, quer por razões políticas que retardavam a nomeação do sucessor, quer porque diversos bispos tomavam posse por procuração, vindo às dioceses bem mais tarde” (*Ibidem*, p. 173). Um exemplo é o bispado da Bahia que ficou longos períodos sem bispo residente entre 1649 e 1683 (*Ibidem*, p. 173). O início do século XVIII constitui um momento muito importante para a vida do bispado da Bahia, conforme Feitler e Souza (*in* SOUZA; MARQUES; SILVA, 2016, p. 129-162), pois no ano de 1676 foi elevado à dignidade de Arcebispado tendo como dioceses sufragâneas Rio de Janeiro, Pernambuco, São Tomé e Angola, ou seja, o arcebispo da Sé de Salvador se tornou influente no Atlântico Sul. Nessas circunstâncias, as elites de Salvador se afirmaram como a cabeça desse espaço imperial. Garantiram o prestígio dos prelados da Sé arquiépiscopal, tanto por meio de obras da Catedral como na construção do Palácio Episcopal. O principal bispo desse período, Dom Sebastião Monteiro da Vide, governou por 21 anos e tendo “sólida formação jurídica, planejou inicialmente a realização de um concílio provincial. Dada porém a ausência do bispo do Rio de Janeiro, contentou-se com um sínodo diocesano onde se promulgaram as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia” (HORNAERT, 2008, p. 177), que substituíram as Constituições do arcebispado de Lisboa e aplicou as definições da reforma católica de Trento. À luz do *Dietário* a única referência direta do envolvimento beneditino com as *Constituições Primeiras* está no necrológio de Frei Manoel do Nascimento (+1725) que foi examinador sinodal de Dom Sebastião Monteiro da Vide (*Dietário*, fº68rº).

Quanto à situação da abadia soteropolitana, pode-se afirmar que apesar da invasão holandesa em 1624, teve uma recuperação nas décadas seguintes. Segundo Senna (*in* PAIXÃO, 2011, p. 115-116), o “apogeu da Província Brasileira da Ordem de São Bento [...] ocorreu na segunda metade do século XVII, quando a comunidade alcançou, em média, o significativo número de sessenta religiosos, reflexo de sua grandiosa prosperidade”. Porém, na segunda metade do século XVII, o governo da Província por reinóis se tornou um problema que gerava insatisfação e levou a movimentos de autonomia e separação, com a exigência de que os religiosos luso-americanos pudessem decidir no Brasil, independente da Congregação, assuntos do seu interesse (TAVARES, 2007, p. 66). Ainda assim, a primeira

metade do século XVIII constituiu o auge da ação das ordens religiosas no período colonial como “uma fase de grande expansão e poder econômico”, visto que “as casas e os conventos dos religiosos situavam-se em todos os principais centros de população, exceção feita do território das Minas Gerais, onde houve restrições por parte da Coroa” (HORNAERT, 2008, p. 220). Luna (1947, p. 22), por sua vez, acredita que o século XVIII representa o apogeu da Província Beneditina do Brasil com “sete abadias e quatro presidências, cheias de vida e muito observantes da Regra do Santo Patriarca”. No ano de 1778, no Mosteiro de Salvador havia 38 religiosos, de um total de 131 na Província, conforme Dias (2011, p. 241), em referência às notícias apresentadas por Frei Francisco dos Serafins Saraiva. Os beneditinos da Província até mesmo projetaram maiores expansões no século XVIII, com as “tentativas de fundação de outras casas na Vila de Paranaguá, no Paraná, e em Minas Gerais”; no caso de Minas Gerais, “por solicitação expressa dos moradores locais, feita ao Rei D. João V, em 1716, houve proposta de estabelecimento beneditino em três regiões: Ribeira do Carmo, Vila Real e Rio das Mortes”, porém não ocorreram por impedimentos legais da presença do clero regular na região (OLIVERA HERNÁNDEZ, 2009, p. 46). Contudo, na segunda metade do século XVIII, a partir do governo de Dom José I, há sinais de crise na vida religiosa, motivada, por um lado, pelas ações do Marques de Pombal, influenciado pelo laicismo de ideias iluministas que trouxeram “grande desprestígio da vida religiosa, principalmente da vida conventual e monástica”, ocasionando “um esvaziamento gradativo dos conventos” com a “proibição para o ingresso de novos candidatos, e [...] o êxodo frequente dos religiosos já professos, que não encontravam na opinião pública o antigo apoio” (HORNAERT, 2008, p. 221-222). Para além desse fator, há uma identificação de uma decadência da vida religiosa nas ordens masculinas sob “diversos aspectos, entre os quais a procura de bem-estar e comodismo por parte dos religiosos, chegando até certa ostentação nos conventos, o relaxamento da disciplina eclesiástica, o mundanismo, a fuga da vida comum, os privilégios e exceções à observância regular” (*Ibidem*, p. 222).

Sobre o trabalho desses dois dietaristas conhecidos e demais não citados diretamente, deixamos algumas pontuações. Ambos se empenharam na investigação do passado: “revolvendo com muito trabalho os cartórios dos Mosteiros, para descobrir as notícias de sua fundação, e as vidas dos primeiros Monges, que nele faleceram” (Dietário, fº71rº) e ainda “adquiridas por tradução [tradição?]; outras pela incansável aplicação a leitura de muitos livros velhos e papéis antigos, tanto deste, como de outros Mosteiros da Província” (Dietário,

f^o111v^o). Apesar dessa referência, Dias (2011, p. 235) adverte que há de ler os relatos dos *Dietários* dos mosteiros da Província do Brasil com desconfiança:

Não sendo completas nem absolutas, as actas dos Capítulos Gerais e suas Juntas dão-nos uma informação oficial, factual e juridicamente válida, que, ao contrário das Crónicas e «Dietários» dos mosteiros, não se baseiam em critérios de vã glória nem reivindicam títulos de primazia e antiguidade. Pelo contrário, vão escrevendo e relatando as tomadas de posição e as soluções avançadas para projectos exequíveis ou para situações concretas. Os Capítulos Gerais e as Juntas dos Beneditinos portugueses eram reuniões de administração e governação ao ritmo dos problemas da vida monacal.

De fato, não se pode ter olhos inocentes para o texto quanto ao seu conteúdo e ao que ele afirma, porque a memória presente no *Dietário* é, como podemos entender segundo Catroga (2015, p. 23-24), o produto de uma tensão do presente como o passado e com o futuro, no seu contexto de produção. No geral, ao longo do texto há um tom elogioso, pois aparentemente este é o objetivo deste tipo de texto. Aqui, pode-se ponderar, por exemplo: no necrológio de Frei Luís de Souza (+1684), quinquagésimo primeiro monge falecido, afirma-se que “como nesses tempos corria a fama das virtudes, em que florescia esta Província, a qual os Padres da Congregação dava o título de Santa” (*Dietário*, f^o30r^o), texto escrito, possivelmente, por Frei Bernardo da Encarnação, entre 1746 e 1757, e, contudo, Dias (2011, p. 238-239) qualifica o período entre meados do século XVII e XVIII como marcado por problemas de “indisciplina e relaxamentos”, conforme relatório do provincial Frei Bernardo de Braga ao Padre Geral. Isso não significa necessariamente que o *Dietário* falsificasse ou dissimulasse no relato a situação, mas, considerando as discussões teóricas sobre a memória, cada documento é produção objetivando uma finalidade específica, assim cada autor pode construir sua elaboração com lembranças, esquecimentos e ênfases diferentes, como um pintor que pode produzir um quadro dando ênfase nos objetos de sua escolha com as cores que deseja. Outro exemplo disso é a tentativa de separação da Província da Congregação, por volta da década de 1670, neste caso, o dietarista ou dietaristas, optam pela questão dos sediciosos que pretendiam conseguir pleitear em Roma uma autorização para que os cargos de prelados da Província fossem também ocupados por nascidos na América. Frei João da Ressurreição de Oliveira, chamado de “o Poeira”, conforme Endres (1976, p. 259), costumava dizer: “Tende a Deus nos corações e o mais tudo se vá numa poeira”), organizou e enviou uma embaixada para Roma, com Frei Leão de São Bento e Frei Inácio da Purificação, a ter com o Papa Clemente X e pedir a autonomia (DIAS, 2011, p. 239). Conseguiu um Breve Apostólico, em 16 de julho de 1672, que operou a autonomia da Província e nomeou um Provincial Apostólico, o primeiro

foi Frei João da Ressurreição (ENDRES, 1976, p. 259), e chegaram a celebrar 4 Capítulos Gerais na América, nos anos de 1679, 1681, 1685 e 1688 (DIAS, 2011, p. 240). Contudo, o preço foi caro, pois o Príncipe Regente Dom Pedro II ordenou a prisão de Frei João da Ressurreição, Frei Leão de São Bento, Frei Inácio da Purificação e 10 companheiros por decreto de 11 de outubro de 1673. No *Dietário* da Bahia, tal atitude dos religiosos é elogiada. Frei Inácio da Purificação (+1682) (Dietário, f^o28v^o; f^o29r^o), quadragésimo sétimo falecido, era natural da cidade do Porto e professo religioso no Mosteiro da Bahia, numa viagem a Portugal foi capturado e feito escravo pelos mouros do qual foi feito resgate, após estada em Portugal retornou para Salvador; quando se envolveu nas questões da separação da Província:

Era muito amante da sua Província; e por ela padeceu muitos trabalhos Na mesma quinta [da barra de Santo Antônio, que o próprio construiu] foi preso por decreto real a requerimento dos Padres da Província [Congregação?], e para Lisboa remetido pelo crime, que lhe formaram de separador da Província; porém nenhum trabalho foi capaz de lhe diminuir a sua constância, antes animava aos Monges, que o acompanharam na prisão, a não desistirem de por em liberdade a sua Província. Chegado a Lisboa, vendo que a causa da Província tinha corrido a revelia por falta de Procurador, se partiu para Roma, em Companhia do muito Reverendíssimo Padre Frei Leão de São Bento, aonde conseguiram o breve, para que os filhos da Província fossem Prelados nela; porque antes deste tempo os Monges da congregação, é que a vinham governar. Nestas viagens tão bem dilatadas padeceu este Religioso muitos desgostos [sic], muitas contradições, e muitos trabalhos. (Dietário, f^o29r^o).

Ou seja, seu comportamento, aos olhos do dietarista em seu necrológio, foi positivo e revestido de objetivos muito válidos, conforme a expressão “em prêmio dos seus vultados merecimentos” (Dietário, f^o29r^o) usada para designar o desejo que fosse prelado da Província. Foi o segundo provincial nomeado pelo capítulo e morreu em 13 de dezembro de 1682. Sobre Frei Leão de São Bento (Dietário, f^o30r^o; f^o30v^o; f^o31r^o), quinquagésimo segundo monge falecido, sabe-se que era natural da cidade do Porto e professo na Bahia, os elogios do texto sobre sua pessoa compreendem a “prontidão, obediência, e humildade, com que satisfazia a todas as suas obrigações, e pelo grande gosto, com que levava, e sofria as mortificações” (Dietário, f^o30r^o). Seu envolvimento com a separação é descrito com as seguintes palavras:

Sua Província, e a razão, eram muito amadas para ele, e não levando a bem que viessem governá-la os Padres da congregação alcançou hum breve Apostólico para que os filhos dela fossem os seus Prelados; não lhe faltou que padecer por esta diligência; porque a Requerimento dos Padres da Congregação foi preso para Lisboa por um decreto real junto com mais 12 religiosos; porém chegando a barra de Lisboa, teve ocasião de avisar a um seu

Irmão Religioso Trino [Trinitário?] de grande respeito na Corte, o qual a toda pressa conseguiu novo decreto, no qual se determinava, que os Religiosos presos fossem para o Mosteiro da Ordem de Cister, para de lá serem ouvidos, pouco depois chegaram os nossos Monges do Mosteiro de Lisboa com grilhões e algemas acompanhados do Ministro de Justiça para os levarem em ferros para o dito Mosteiro; mas apresentando-lhe o Padre Frei Leão o breve encontrado os deixou confusos, e admirados. [...]. Daquela Corte [depois de liberto e após estada num mosteiro cisterciense] partiu para Roma, e de Roma para este Mosteiro, aonde foi recebido com aplauso devido ao seu zelo, e ao seu trabalho. Foi o 4º Provincial eleito pela Província, e um dos mais cuidadosos no seu aumento espiritual, e temporal (Dietário, fº30vº).

Faleceu em 12 de janeiro de 1688. Fato curioso é que Frei Leão de São Bento e Inácio da Purificação eram ambos naturais do Porto, no Reino, bem como o Frei Bernardo da Encarnação, que provavelmente escreveu os necrológios de ambos, e professo em mosteiro na América, o que não significa uma relação direta. Assim, é prudente considerar que não basta somente retirar a camada dos elogios das virtudes para chegar até um tipo de solo histórico factual neutro, pois o interesse não é uma história política da Ordem de São Bento no Brasil, mas a história da memória que obriga desbravar o texto filtrando os elementos que fornecem coerência da narrativa.

2.2.4. *O que lembraram? Como lembraram?*

O formato do texto segue o padrão de apresentar, primeiramente, alguma notícia da fundação do Mosteiro e em seguida uma lista de cada necrológio dos religiosos, seguindo certa ordem: (1) a numeração da ordem de falecimento; (2) o nome, (3) o local de nascimento e filiação, (4) o mosteiro de profissão religiosa, (5) a vida com suas virtudes e cargos, um histórico, (6) a causa mortis, (7) a data de falecimento com referência ao nome do abade no momento. O *Dietário* (fº4vº) aponta que tinha a função de rememoração, exemplaridade e imitação: “ser de saudosa memória para o agradecimento, e as suas louváveis ações fazerem-se recomendáveis a nossa lembrança para o exemplo”. Porém, o texto explicita que nem tudo está registrado por motivo de perda, desleixo ou esquecimento, como também por razões sobrenaturais:

porém esta falta se pode atribuir ou as hostilidades dos Holandeses, quando invadiram esta terra, ou porque os nossos Monges antigos, as ações heroicas, mais se empenhavam em executá-las, do que em escrevê-las e poderá ser que melhor fortuna logrem sepultada com

suas cinzas, do que por mal explicadas, perderem a glória com que deviam ser aplaudidas (Dietário, f^o4v^o).

Essa justificativa é interessante, pois já apresenta uma orientação positiva onde mesmo o esquecimento aponta para um passado de boas ações realizadas. As suposições positivas frente o desconhecimento de informações, ocorrem, por exemplo, no necrológio de Frei Paulo do Espírito Santo:

O quadragésimo quarto foi o Padre Frei Paulo do Espírito Santo do qual não se descobriu outra notícia da sua vida senão o seu nome na pedra da sepultura, é queixa sem remédio lamentar este descuido. Foi religioso sacerdote, podemos inferir chegou a ser admitido a estes estados tão perfeitos, porque o não desmerecia o seu procedimento. Faleceu em 12 de agosto de 1680 (Dietário, f^o28r^o).

E ainda no necrológio de Padre Frei João Baptista: “O quadragésimo sexto, foi o Padre Frei João Baptista. As suas memórias estão sepultadas com as suas cinzas; por que não se descobriu notícia alguma da sua vida, que supomos havia de ser ajustada ao estado de religioso e de sacerdote. Faleceu em 13 de abril de 1682” (Dietário, f^o28v^o). Em ambos os casos, pressupõe-se uma conduta “ajustada” do falecido à vida religiosa e a *Regra*, apesar o desconhecimento de informações sobre, de modo a formar uma representação positiva dos membros da comunidade. Talvez essa estratégia discursiva esteja a apontar de forma indireta para uma releitura de um trecho do Sermão da Montanha que diz:

Guardai-vos de praticar a vossa justiça diante dos homens para serdes vistos por eles. Do contrário, não recebereis recompensa, junto ao vosso Pai que está nos céus. [...]. Tu, porém, quando deres esmola, não saiba tua mão esquerda o que faz tua direita, para que tua esmola fique em segredo; o teu Pai, que vê no segredo, te recompensará (Mt 6, 1.4).

A narrativa da fundação - fólhos f^o01r^o até o f^o4v^o - se coloca como um prólogo ou uma caracterização do contexto no qual os monges viveram. Contudo, aqui interessa mais esse trecho como referência de compreensão de uma representação (CHARTIER, 1991), enquanto idealização e identificação do grupo (BRUBAKER; COOPER, 2018). Assim, é importante observar os qualificativos mobilizados na construção narrativa.

Esses religiosos, conforme a fonte, vieram para a América para que se “empregassem nos exercícios de virtude e piedade, assim como estavam fazendo em toda Europa na sucessão dos séculos com grande utilidade da Igreja Católica e adiantamento espiritual das almas” (Dietário, f^o2r^o; f^o2v^o). De fato, o mosteiro se constitui como espaço de exercícios que conduzem à salvação das almas dos membros da comunidade, pois, como diz a *Regra*,

cingidos, pois, os rins com fé e a observância das boas ações, guiados pelo Evangelho, trilhem os seus caminhos para que mereçamos ver aquele que nos chamou para o seu reino. Se queremos habitar na tenda desse reino, é preciso correr pelo caminho das boas obras, de outra forma nunca se há de chegar lá (BENTO, 2017, p. 61).

Assim, a memória do *Dietário* identifica os primeiros monges que chegaram em 1581 como “aqueles mensageiros do Senhor, sem outra providência, mais que a divina, na qual traziam toda a sua esperança” (Dietário f^o3r^o; f^o3v^o). Esse termo de identificação, “mensageiros do Senhor”, é muito significativo, pois remete ao profeta Isaías, em trecho entendido pelos cristãos como referência messiânica: “como são belos, sobre os montes, os pés do mensageiro que anuncia a paz, do que proclama boas novas e anuncia a salvação” (Is 52, 7). Por um lado, haja aqui uma referência ao elemento missionário da colonização. Por outro lado, há nessa representação uma ligação com a ideia de Providência Divina, ou seja, com uma

concepção de um Deus que cuida, atentamente, dos seres humanos a ponto de enviar ao mundo seu Filho [...]. No contexto do medievo, são Tomás de Aquino considerava que o bem, isto é, a ordenação do que existe para o reto fim, derivava tanto da vontade humana quanto da inteligência divina. Assim, segundo ele, Deus interviria, diretamente, apenas para determinar a finalidade das coisas, cabendo ao espírito humano, portador da capacidade racional do discernimento, concretizar esses fins no âmbito do mundo criado (BUARQUE, 2011, p. 143-144).

Aos olhos do dietarista, a relação do Mosteiro com os habitantes de Salvador, desde sua fundação pelos “mensageiros do Senhor”, se estabeleceu com base numa pastoral que visava e tinha sua força na liturgia, os sermões, as confissões e, também as virtudes e os exemplos, tendo por finalidade a honra de Deus e salvação das almas, “o fim único que os trazia a estabelecer nesta quarta parte do mundo uma religião tão nobre, como esclarecida” (Dietário, f^o3v^o; f^o4r^o). Tal finalidade era reconhecida pelos habitantes de Salvador e exercida pelos religiosos “porque naqueles poucos monges de que se ordenava a Comunidade, viram, e admiraram a observância da regra, e estatutos, a perfeição de culto, e das cerimônias, a frequência dos púlpitos, e confessionários, e finalmente o exemplo nas ações, e nas virtudes” (Dietário, f^o3v^o; f^o4r^o). Para atingir tal finalidade, era fundamental as qualidades distintivas dos religiosos:

Do seu princípio tem este Mosteiro florescido em suas letras, e virtudes, porque sempre teve mestres que com as suas letras acreditaram as cadeiras, pregadores que com a sua eloquência desempenharam os púlpitos, e confessores, que com as suas instruções edificaram os penitentes. No Coro cantando os divinos officios com tanta devoção,

compostura, e decência, que parecia um antecipado ensaio, com que se preparavam na terra, para acompanharem os Coros dos Anjos da Glória (Dietário, f^o3v^o; f^o4r^o).

Essa afirmação das qualidades dos religiosos é fundamental e se repetirá novamente em outras partes do *Dietário*, por exemplo, no necrológio do 91^o falecido, Frei Gaspar das Neves (1708), ex-província: “É certo que todos aqueles que professaram a vida religiosa estão obrigados a procurarem ser perfeitos e adiantarem-se nas virtudes caminhando do bem para o melhor, este celestial ditame, pela mercê de Deus e vemos praticado neste Mosteiro desde o princípio” (Dietário, f^o48r^o). Ou ainda, como no caso do necrológio do 168^o falecido, Frei Raimundo de São Miguel (1746), que apresenta a importância do exemplo:

Como nesta casa ordinariamente assistiam os nossos Reverendíssimos provinciais, e muitos religiosos autorizados, todos eles empenhados, em que as funções religiosas, principalmente as do coro, e alta se fizessem com exemplo e edificação dos seculares, buscavam sujeitos prendados, a quem dessem o hábito de monges, para que este Mosteiro tivesse religiosos que sustentassem o esplendor, com que sempre florescera do seu princípio (Dietário, f^o86v^o).

Essa perspectiva da exemplaridade é um elemento fundamental na estruturação da memória do Mosteiro, porque o objetivo principal do *Dietário* é a preservação dessa lembrança como inspiração das virtudes que se deve imitar e, por meio dessas virtudes, permitir a estabilidade da comunidade e sua manutenção. Vide o necrológio do primeiro monge identificado como falecido no Mosteiro de Salvador: Frei Antônio Ventura, seu fundador. Durante a narrativa de sua vida, ao relatar que ele já era idoso e estava próximo de morrer, aponta uma espécie de testamento ou último discurso ou advertência:

Elegeu por seu Prior ao padre Frei Pedro Ferraz e presentes os mais religiosos, lhes representou a importância do negócio, a que vieram, e o trabalho, de que estavam encarregados, e como era fundar um Convento, que Deus os tinha trazido a salvamento as terras tão distantes, e os tinha posto em um lugar tão suficiente e acomodado para o seu intento; que eles tinham achado pela mercê do mesmo Senhor, as vontades dos moradores prontas para os ajudarem, agora da sua parte lhes podia empenhar-se com todas as suas forças, primeiramente no serviço de Deus, e ao depois no trabalho da Religião, para qual estavam, destinados. E finalmente lhes advertia, que a exemplaridade de suas vidas podia ser melhor atrativo, tanto das esmolas para fundar o Mosteiro, como de Patrimônio para sustentação dos Monges. Estes e outros paternais avisos, e saudáveis conselhos receberam os súditos com as lágrimas nos olhos, e com o respeito devido a um prelado cheio de zelo da honra de Deus e adiantamento da sua Religião (Dietário, f^o5r^o; f^o5v^o).

Sob uma ótica da Providência Divina que os conduz na sua missão, advertia que da parte dos monges sua colaboração consistia em exercer o “serviço de Deus”, “o trabalho da Religião” e a “exemplaridade de suas vidas” que podia ter como efeito a atração de esmolas que os ajudasse na fundação. Assim, a exemplaridade é também um meio de adquirir recursos para a estabilidade e a consolidação global do Mosteiro, ou seja, entende-se que é uma forma de garantir sua permanência e contribuir para o “adiantamento” da religião, pois assim o exercício da virtude se faz atraente aos habitantes e engrandece a representação que existe sobre o Mosteiro, consolidando sua presença na frente à sociedade. Nas proposições de Olivera Hernández (2009, p. 63), a historiadora articula as doações e esmolas com uma ligação ao interesse espiritual de intercessão pelos mortos mediante a celebração de missas, da salvação, do agradecimento por graça recebida e por suplicas pelos falecidos, de qualquer forma, uma relação de intercessão. Essa mediação entre o mundo dos vivos e o Reino de Deus, conforme Baeta Neves (apud TAVARES, 2007, p. 36) se dava porque

“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”. Tendo em vista esta consideração, para os beneditinos a evangelização promovida pelo monge se dava pelo exemplo, ou seja, “a exibição concreta de virtudes”, estimulando os fiéis à prática cristã.

Isso considerando que havia uma necessidade de afirmar essa condição de prestígio dos monges (TAVARES, 2007, p. 38), ou seja, visava-se posicionar socialmente essa fundação. Os monges tinham em mente a importância do caminho das virtudes, um caminho para a salvação, mas também pretendiam alicerçar sua relação com os colonos. Na relação de interdependência entre religiosos e colonos, os beneditinos ofereciam o exemplo capaz de possibilitar o alimento espiritual para a salvação, e os colonos respondiam com doações e esmolas, meios que possibilitavam a estabilidade para esses indivíduos e reconhecimento do papel social da religião. Uma interdependência definida pelo dietarista como obra da Providência Divina. Por isso é relatado que “zelando a honra de Deus, e a observância regular a custa de muito trabalho, por mar, e por terra tem conseguido uma atenção muito distinta para esta Província entre os seculares por verem a paz nos Mosteiros e exemplaridade nos religiosos” (Dietário, f^o9r^o). Sob a ótica dos monges, os seculares construíam dos religiosos uma imagem espiritualmente positiva ao notarem seus modos de vida.

Porém, uma vez estabelecida essa relação calcada no exemplo, faz-se necessário destacar os elementos que compõe essa exemplaridade. No necrológio do 278º monge falecido, Frei José de Jesus Maria Sampaio (1810) há a seguinte pontuação:

Tem sido muitos monges falecidos nesta casa que foram sempre com sua [vida?] uma escola de virtudes religiosas; que deixaram por suas mortes mais bem fundadas [nas?] almas esperanças da sua salvação eterna, e que serviam com suas prendas em quanto puderam a Mãe de quem eram filhos (Dietário, fº145rº).

Esse termo “escola de virtudes religiosas” remete diretamente ao termo da *Regra* “escola de serviço do Senhor”. Na *Regra*, exige-se dos monges e dos que aspiram a essa forma de vida uma conduta específica. Bento inicia o texto com um prólogo no qual apresenta algumas dessas exigências: a “escuta”, a disposição interna de atenção ao que é dito e a “obediência” (BENTO, 2017, p. 59). Deve-se ter em mente que a vida religiosa é diferente da vida civil e é preciso adequar o modo de agir. Desse modo, o tema da obediência é repetido com insistência no texto como um impositivo requisito: “devemos obedecer-lhe em todo tempo, usando de seus dons a nós concedidos” (*Ibidem*, p. 59). O lugar escolhido para viver e efetivar a profissão de fé é o mosteiro, lugar privilegiado “através do qual fosse realizada a peregrinação para a cidade de Deus” (OLIVERA HERNÁNDEZ, 2009, p. 55), que São Bento constitui como “uma escola de serviço do Senhor” (BENTO, 2017, p. 65), lugar do exercício das ações boas obras:

Devemos, pois, constituir uma escola de serviço do Senhor. Nesta instituição esperamos nada estabelecer de áspero ou de pesado. Mas se aparecer alguma coisa pouco mais rigorosa, ditada por motivo de equidade, para emenda dos vícios ou conservação da caridade, não fuja logo, tomado de pavor, do caminho da salvação, que nunca se abre senão por penoso início (BENTO, 2017, p. 65).

Considerando as virtudes da *Regra* é possível visualizar as virtudes no *Dietário*, pois este é um suporte privilegiado de registro das ações dos monges beneditinos de Salvador que “militam sob uma Regra e um abade” (BENTO, 2017, p. 67). Considerando dois elementos fundamentais quanto à ocupação e quanto às virtudes propriamente ditas. Essas disposições da *Regra* de São Bento deveriam se constituir como a matriz formativa sobre o qual o religioso deve ser moldado, por isso devia ser elemento de instrução e regulamento para os votos, necessitando ser lida constantemente em algum momento do dia em comunidade. Contudo, esse aspecto teórico não dispensa o exemplo, que só pode ser apresentado mediante casos concretos da vivência individual e coletiva da comunidade monástica. Assim, o *Dietário*

também é lido com frequência, pois é fundamental para a interiorização da matriz formativa dos religiosos.

CAPÍTULO III - POR ENTRE VIRTUDES E EXEMPLOS

[...] Há o zelo bom que separa os vícios e conduz a Deus e à vida eterna. Exerçam, portanto, os monges este zelo com amor ardentíssimo, isto é, antecipem-se uns aos outros em honra. Tolerem pacientissimamente suas fraquezas, quer do corpo quer morais; rivalizem em prestar mútua obediência; ninguém procure aquilo que julga útil para si, mas, principalmente, o que o é para o outro; ponham em ação castamente a caridade fraterna. Temam a Deus com amor. Amem ao seu Abade com sincera e humilde caridade. Nada anteponham a Cristo, que nos conduza juntos para a vida eterna.

Capítulo 72, Regra de São Bento

No necrológio de Frei Pedro de Jesus (1661), o dietarista faz a seguinte consideração sobre a vocação:

os meios, que Deus escolhe para trazer ao caminho da perfeição as criaturas remidas com o seu precioso sangue, são tão admiráveis, que deixam ao entendimento humano não só confundindo, mas sim totalmente obrigado a reverenciar, e temer com um justo e devido respeito à incompreensível elevação dos seus altíssimos juízos (Dietário, f^o17r^o).

A segunda parte do *Dietário*, após a parte do relato de fundação, dispõe diretamente sobre os necrológicos: as vocações e as vivências religiosas de cada indivíduo. Daqueles indivíduos que estão descritos na fonte, é possível fazer uma cartografia de suas virtudes, daquelas que foram possíveis apreender, elencando as características que os dietaristas identificaram nas vidas religiosas como louváveis: afabilidade, afastar o amor próprio ou desprezo de si próprio, agilidade, amadurecimento, amizade, amor à virtude, ânimo intrépido, arrependimento, austeridade, autocontrole, benignidade, brandura, caridade, castidade, compostura, constância, cuidado, decência, decoro, desapego, desinteresse das honras do mundo, diligência, docilidade, evitar a ociosidade, fidelidade, honestidade, humildade, inteligência, justiça, misericórdia, modéstia, não murmurar, obediência, observância, paciência, penitência, perseverança, piedade, pobreza, pontualidade, préstimo, prontidão, prudência, pureza, recolhimento, resignação, resolução, retidão, sagacidade, serviço, ser amigo da paz, ser expedito, ser franco, ser pertinente, ser político, ser sisudo, severidade, silêncio, sinceridade, singleza, solicitude, solidão, temperança, ter temor de Deus, verdade, vigilância e zelo.

Porém, o texto não se limita às virtudes exemplares. Em alguns casos, o *Dietário* identifica características reprováveis na vida de determinados indivíduos, geralmente relacionados à insubordinação e ao abandono do hábito. Um exemplo é o Padre Pregador Frei José de Santo Antônio que era natural de Matozinhos e professo no Mosteiro da Bahia, foi um pregador “com grande satisfação, e louvores dos ouvintes” (*Dietário*, f^o66v^o), porém, estando no Rio de Janeiro

por ocasião de alguns desgostos, deixando o hábito, se fez apostata; e foi assistir na vila de Cairú, aonde por um ofício vil adquiria o necessário para passar a vida; porém não se dando por seguro, se meteu ao interior do sertão aonde acometido de uma [febre?] maligna acabou a vida tendo setenta e três anos de idade. Faleceu no ano de 1725 e nele chegou a notícia triste de sua vida, e morte (*Dietário*, f^o67r^o).

Outro exemplo é do Padre Pregador Frei Caetano de São José, natural de Salvador e professo do Mosteiro da Bahia. Estudou no Rio de Janeiro e viveu como religioso em Salvador, contudo,

vencido de uma tentação ausentou-se do Mosteiro, e nunca mais se soube dele, até que passados muitos anos chegou a esta casa a triste notícia de que morrera nas partes do Maranhão, aonde viveu perto de trinta anos junto de um rio, adquirindo alguma coisa para sustentar-se pelo ofício de barqueiro (*Dietário*, f^o84r^o).

Por vezes, a história da vida era fora do comum, os vícios dos que não haviam abandonado o Mosteiro também foram anunciados. Apresentam-se também características pessoais que não eram bem vistas, como a questão da tenacidade de Padre Mestre Dom Abade Frei Manoel do Sacramento (1807): “[...] foi mais erro do seu entendimento que da vontade, um escrúpulo demasiado o fazia embaraçado, que degenerou algumas vezes em tenacidade defeito ordinário dos escrupulosos.” (*Dietário*, f^o140v^o; f^o141r^o). Lamenta-se, em outro exemplo, o zelo “colérico” excessivo do Padre Pregador Jubilado Frei Tomás de Aquino Gama (1811):

Este religioso nada apresenta de singular na sua vida senão um gênio forte, que ele chamara zelo; mas que não era senão efeito de um humor colérico, melancólico que o fazia obrar, por este motivo era pouco amado dos religiosos os que detestavam não a sua pessoa, mas os seus transportes violentos e talvez por esta causa foi pouco empregado nos cargos da religião (*Dietário*, f^o148v^o; f^o149r^o).

Por outro lado, também há situações de retorno de religiosos que haviam abandonado o Mosteiro e casos de regeneração. Como o Padre Frei Bento Viegas (1626), de origem não especificada, professo na Congregação, um exemplo de arrependimento, penitência e emenda

dos erros. Na Bahia, viveu “degradado pelas suas desordens e como nelas perseverasse, lhe tiraram o hábito, e o despediram da Religião” (Dietário, fº9rº). Atuou alguns anos apenas como sacerdote em Taparica, mas corrigido de seus defeitos, retornou a ser monge e

com as lágrimas, que chorava e como com as penitências, que fazia, dava pública satisfação aos homens do escândalo, que lhes tinha causado, e procurava de Deus o perdão das culpas, com que o tinham ofendido; assim arrependido foi dar a sua conta no Tribunal divino no mês de Janeiro de 1626 (Dietário, fº9rº; fº9vº).

O necrológio de Frei Pedro de Jesus apresenta um caso exemplar muito significativo (Dietário, fº17rº; fº17vº; fº18rº; fº18vº; fº19rº; fº19vº). Descrito de forma genérica como natural das Ilhas, professou seus votos em Salvador. No ofício de alferes teve uma queda que o deixou muito ferido e, ao recuperar a saúde, tomou a resolução de ser monge. Porém, abandonou a vida monástica por duas vezes. Na segunda, vez de forma mais grave, teimou em não desejando mais retornar. Mas, arrependeu-se, e tentou voltar uma terceira vez e foi recusado. Mediante a negativa, “se fez prostrar da parte de fora da portaria, aonde esteve três dias com suas noites” (Dietário, fº 17vº), o que levou alguns religiosos, compadecidos de sua situação, interceder por ele junto ao prelado. Este, por fim, que o mandou entrar e “trabalhar para a horta com os escravos; com grande gosto aceitou esta prova do seu espírito; assistiu por alguns meses em companhia dos pretos, sem que deles se distinguisse no trabalho, e no sustento” (Dietário, fº18rº). Assim, conseguiu conquistar dos religiosos e do prelado a possibilidade de ingresso definitivo no Mosteiro, visto que “se despira do amor próprio” (Dietário, fº18rº), e passou a viver uma vida de penitência, com muitas devoções, orações e disciplinas (como o uso do cilício). Em sua velhice aumentou os atos de piedade e virtude de tal modo que, após a sua morte em 17 de abril de 1661, de sua vida tão acertada os religiosos companheiros quiseram ver sinais de algum tipo de santidade, como narra o dietarista que

as pobres alfaias que se acharam na sua cela, se repartiram entre os religiosos como precioso espólio de um varão virtuoso. Conta-se, que uma enferma já ungida, tendo notícia da morte deste religioso, mandara pedir ao Mosteiro alguma cousa, de que ele tivesse usado em vida, e chegando-lhe as mãos umas contas por onde ele rezava, lançando-as no pescoço recuperara saúde, e ainda vivera por alguns anos (Dietário, fº19vº).

3.1. Das virtudes como memória

Uma forma de lembrar-se das ações e exemplos dos indivíduos é saudar suas virtudes, sua exemplaridade, valorizando o caminho de quem agiu de modo louvável. No necrológio de

Frei José de Jesus Maria Sampaio (1810) anuncia-se que a virtude “não consiste em não ter paixões, mas em sabê-las mortificar, e que [em] muitas ações dos santos nem todos foram” (Dietário, fº147vº). Sob o filtro de tradições filosóficas e espirituais do cristianismo, encontra-se com uma referência ao conceito de virtude presente em Aristóteles que, conforme Almeida (2007, p. 32),

define a paixão (páthos) como o que move, o que impulsiona o homem para a ação (práxis). Na lista das paixões figuram sensações que são acompanhadas de dor ou de prazer. Podem ser consideradas, portanto, como o que internamente guia o agir humano, estando intimamente relacionadas com a moralidade, com a virtude (areté) ou com o vício (kakia) que cada agente apresenta. [...]. O homem cuja vontade lhe permite dominar suas paixões e escolher agir bem é considerado, pois, virtuoso ou bom. Enquanto aquele que se deixa levar por esses “impulsos” internos é vicioso (kakós) ou moralmente mal. [...] Que influem diretamente no desenvolvimento da virtude moral do cidadão e no alcance do fim último do homem: a eudaimonia.

Deste modo, elementos como a obediência, a humildade, a paciência e o combate ao ócio, se constituem como aspectos de uma ascese enquanto combate das paixões e exercício da virtude, na escola de serviço do Senhor e da vida monástica, no caso do Mosteiro de Salvador. Vejamos os exemplos mais expressivos das principais virtudes presentes nos necrológios do *Dietário*.

3.1.1. Obediência

Um bom ponto inicial é ter um olhar curioso sobre um momento muito específico da simbologia da vida monástica: a profissão. O monge que assume a vida beneditina como ideal deve viver como a *Regra* de São Bento determina e se esforçar para converter seu modo de viver ao esperado para o seu estado monástico de vida. Por isso, o religioso firma um compromisso com Deus, compromisso religioso de dedicação total a Deus, e com a comunidade, pois passa a participar da vida do mosteiro com os irmãos. Esses compromissos são expressos em três votos emitidos após o processo de discernimento do candidato: “no oratório, diante de todos, prometa o que vai ser recebido a sua estabilidade e conversação de seus costumes, e a obediência, diante de Deus e de seus Santos” (BENTO, 2017, p. 195). A obediência deve ser total; os costumes do século devem ser abandonados em favor dos exercícios espirituais e dos costumes monásticos; a presença na e pertença a comunidade deveram ser permanentes.

Tendo em perspectiva a consagração pública desse compromisso perpétuo, os parâmetros da ação monástica presentes no texto da *Regra* de São Bento são mais compreensíveis. Exige-se dos monges e dos que aspiram a essa forma de vida uma conduta específica. Bento inicia a *Regra* com um prólogo no qual apresenta algumas dessas exigências: a “escuta”, a disposição interna de atenção ao que é dito e a “obediência” (*Ibidem*, p. 59). Desse modo, o tema da obediência é repetido com insistência no texto como um impositivo requisito: “devemos obedecer-lhe em todo tempo, usando de seus dons a nós concedidos” (*Ibidem*, p. 59). O lugar escolhido para viver e efetivar a profissão é o mosteiro, lugar do exercício das ações virtuosas que edificam a comunidade. Espera-se a obediência do monge ao abade, ainda que o procedimento do abade seja reprovável: “obedecer em tudo às ordens do Abade, mesmo que este, o que não aconteça, proceda de outra forma, lembrando-se do preceito do Senhor: ‘Fazei o que dizem, não o que fazem’” (*Ibidem*, p. 85). O termo utilizado é “obediência sem demora”, indicando que os religiosos

abandonando imediatamente seus interesses e renunciando à própria vontade, desocupando logo as mãos e deixando inacabado o que faziam, seguem com seus atos, tendo os passos já dispostos para a obediência a voz de quem ordena. E como que num só momento, ambas as coisas – a ordem recém-dada do mestre e a perfeita obediência do discípulo – são realizadas simultânea e rapidamente, na prontidão do temor de Deus (*Ibidem*, p. 87).

Do capítulo 5 da *Regra* de São Bento, vislumbra-se que a obediência é um ato de imediato acatamento das ordens e da vontade do superior, que faz às vezes do Cristo (*Ibidem*, p. 71), ou seja, para ser obediente é necessária uma prontidão imediata para o que é ordenado. Para além de uma obediência imediata, que seja de boa vontade para que tenha méritos aos olhos de Deus (*Ibidem*, p. 89). É importante apontar de que forma o abade deve considerar os demais monges do mosteiro ao designar tarefas:

reger as almas e servir temperamentos de muitos; a este com carinho, àquele, porém com repreensões, a outro com persuasões segundo a maneira de ser ou a inteligência de cada um, de tal modo se conforme e se adapte a todos, que não somente não venha a sofrer perdas no rebanho que lhe foi confiado, mas também se alegre com o aumento da boa grei (*Ibidem*, p. 75).

No *Dietário*, um dos monges que se destaca por sua obediência é o Frei Antônio Ventura (1591) que no empreendimento da fundação na Bahia, quando escolhido para ser fundador pelos padres da Congregação, foi obediente, apesar de sua idade avançada: “ele fiado nos acertos da obediência, sem repugnância se encarregou dos trabalhos, que sabia, o esperavam por mar e por terra vencidos” (*Dietário*, f°5r°). De igual forma, Frei Urbano

(1602), também fundador, agia “obedecendo com prontidão, ao que lhe era mandado” (Dietário, fº7rº). Outro exemplo, não só de obediência, mas de outras qualidades, quase de santidade, foi Frei Agostinho da Piedade (1661) que exercitava a obediência da seguinte forma: “a sua vontade era a dos prelados, aos quais sempre obedeceu gostoso e diligentemente” (Dietário, fº16vº). Por fim, há o caso do Frei Antônio da Esperança (1663) que

a humildade, e a obediência deste Monge lhe prepararam um caminho suave para viver até a morte sem trabalhos nem desgosto que lhe perturbassem a paz, e a quietação interior de sua Alma, sempre foi pronto em obedecer, e diligente em executar o que lhe mandavam sem inquirir os motivos, averiguar as causas ou oferecer desculpas (Dietário, fº22rº).

Entre os irmãos donatos, há o caso do Frei Miguel do Paraíso (1649), que era um leigo com função de pedreiro que exercia com muito “zelo e adiantamento das obras, não faltando a cumprir com suas obrigações”, sendo “humilde, e pronto em servir a qualquer monge em particular sem muito interesse do que obedecer” (Dietário, fº14rº).

Para Colombás (1954, p. 110), pela obediência, dentro da ascese, o monge assume a renúncia total da própria vontade, uma abnegação necessária para a vida monástica. Com a renúncia de si próprio, frutifica “a verdadeira ascese que esvazia ao homem de si mesmo, de seu orgulho, de sua sensualidade, de seu egoísmo sobre todas as formas possíveis” (*Ibidem*, p. 109). Bento (2017, p. 89) afirmou que “se o discípulo obedecer de má vontade e se murmurar, mesmo que não com a boca, mas só no coração, ainda que cumpra a ordem, não será mais o seu ato aceito por Deus, que vê seu coração murmurar”. Mediante isso, essa virtude constitui a vitória do religioso no caminho da vida monástica, pois tal obediência não é apenas um acatamento do ordenado, mas um desejo de realizá-lo sem contradição, dentro da perspectiva de que se obedece a Deus na pessoa dos superiores.

3.1.2. Humildade

No caminho ou no conselho de São Bento, uma vez atendida a disposição inicial de obediência total, o santo propõe uma via espiritual para a “elevação” da alma que deve ser percorrido com disposição e que conduzem, na concepção beneditina, à “caridade de Deus que, quando perfeita, afasta o temor” (BENTO, 2017, p. 101). Este itinerário é composto por uma escada da humildade de 12 graus (*Ibidem*, p. 93-101), a saber: (01) a lembrança constante das ordenanças de Deus e a sua obediência por temor de Deus; (02) abnegação da

própria vontade; (03) obediência total ao superior; (04) na obediência, exercitar a paciência e a perseverança perante as situações difíceis e adversas; (05) confissão das faltas aos superiores; (06) estar “o monge contente com o que há de mais vil com a situação mais extrema”, enquanto a dificuldade do trabalho e das situações, e que “se considere mau e indigno operário”, para evitar a vaidade e o orgulho; (07) humilhação pessoal ou o rebaixamento pessoal; (08) obediência à *Regra* e observância do exemplo dos outros monges; (09) silêncio, que para além da guarda da língua, está a necessidade de calar (não falar, rir ou emitir qualquer juízo); (10) não ser fácil ao riso; (11) “quando falar faça-o o monge suavemente e sem riso, humildemente e com gravidade, com poucas e razoáveis palavras e não em alta voz”; (12) em tudo o que fazer faça o monge com humildade, sem espírito de soberba, sendo recolhido e contrito de seus pecados. Portanto, seguindo Colombás (1954, p. 113), nota-se a exigência da *Regra* de “a renúncia em grau heroico”, num processo intenso de abnegação e entrega.

No necrológio de Frei José da Trindade Roxa (1806), que se fez monge aos 20 anos de idade, é relatado a seguinte indicação de sua atitude: “mais procurava abater-se, do que levantar-se” (Dietário, f^o141v^o). É possível lembrar aqui da referência bíblica ao sonho do Patriarca Jacó, que tem a visão da escada por onde sobem e descem anjos aos céus, que na *Regra*, no capítulo 7, é referência à humildade que o monge deve exercitar: “essa descida e subida, sem dúvida, outra coisa não significa, para nós senão que pela exaltação se desce e pela humildade se sobe. Essa escada ereta é a nossa vida no mundo, a qual é elevada ao céu pelo Senhor, se nosso coração se humilha” (BENTO, 2017, p. 93). A conduta do Frei José corresponde assim ao sétimo grau da humildade, relativo ao rebaixamento pessoal.

Dos dois primeiros graus da humildade há a obediência aos preceitos divinos e a renúncia de si próprio. Exemplo dessa conduta aparece no necrológio do Padre Ex-Provincial Frei Manoel do Espírito Santo (1736), pois foi um religioso que “logo do seu noviciado se empenhou em apartar de si todo o afeto a cousas terrenas, despedindo-se do amor próprio, e só cuidadoso na observância dos preceitos Divinos, e votos da profissão” (Dietário, f^o82r^o). Outro exemplo é o do Padre Pregador Jubilado Frei Raimundo de São Miguel (1746) que

nos seus primeiros anos admitido alguns divertimentos que suposto não fossem pecaminosos, não eram permitidos ao seu estado, ao depois, o chorou até a morte, como se fossem horrendos delitos. Foi admirável a reforma dos seus costumes, e a emenda da sua vida. Despiu-se do amor próprio e desapropriou-se, de quanto tinha, em quanto podia descobrir a mais leve sombra da vaidade (Dietário, f^o87r^o).

Outra manifestação da humildade é a paciência, o quarto grau, essa capacidade de resistir às contrariedades das injustiças e dificuldades impostas pelos outros ou as circunstâncias da vida, o que também aponta para a perseverança naquilo que se decidiu, como relata o necrológio de Frei Anselmo da Anunciação (1705), pois a “prudência deste religioso, a paz interior em que vivia, o bom ânimo, com que suportava qualquer casualidade, que se oferecia, lhe alargaram a vida, e aumentaram as virtudes” (Dietário, fº46vº). Porém, a maior parte das ocorrências de paciência no *Dietário* está ligada à resistência e à resignação frente a alguma doença, sendo este um fator expiatório e de merecimento. O Frei Alexandre da Encarnação (1635) quando adoece se mostra paciente, pois “foi sempre padecendo, e penando; aproveitaram porém os Religiosos, servindo-lhe de exemplo à constância, e a paciência, com que sustentou por muitos anos os lastimosos efeitos de uma incurável, e trabalhosa moléstia, mostrando-se sempre alegre” (Dietário fº10vº).

A paciência não se manifesta como apenas no suportar a adversidade, mas também manter o ânimo disposto, não entristecer ou se deprimir, ou seja, implica não apenas em manifestação exterior de lástima, mas principalmente na disposição interior de aceitação do ocorrido. E ainda o Frei Plácido da Cruz (1642), relacionando a aceitação da própria situação com o suportá-la, apresentava que “contando já muitos anos de idade, para coroa dos seus virtuosos exercícios, foi acometido de umas grandes dores de cabeça, as quais tolerou com grande paciência; com uma resignação de perfeito Religioso acabou a vida” (Dietário, fº13rº). Mediante as dificuldades com os outros, Frei José da Madre de Deus (1785) viveu de forma que “não se soube que este Religioso dissesse algumas palavras, que ofendessem ou molestassem a seu próximo e lhe dava ocasião para isto tudo dissimulava com prudência; e paciência” (Dietário, fº122rº)

A respeito da observância da *Regra* e dos votos religiosos, oitavo grau da humildade, os exemplos são abundantes, mas um deles é muito significativo: o do Padre Ex-provincial Doutor Ruperto de Jesus (1708). Já tinha atitudes virtuosas desde sua formação inicial junto aos pais e aos padres da Companhia de Jesus em Recife, sendo descrito como “modesto, composto, humildade, fugia da ociosidade, sempre solícito, e na observância regular sempre pronto” (Dietário, fº48vº). Foi qualificador do Tribunal do Santo Ofício (colocou no Mosteiro a imagem de São Pedro Mártir) e pregador, mas quando nomeado como Visitador da Província “visitou todos os Mosteiros da Província zelando a honra de Deus e a observância da Regra” (Dietário, fº50vº).

No que diz respeito aos graus 9º, 10º, 11º e 12º, novamente Padre Ex-Abade Frei José da Trindade Roxa (1806) foi exemplar no silêncio e no falar, pois tinha um comportamento contido e sério:

sua conduta era irrepreensível, não abulava a ninguém, e dizia as verdades ainda as mais duras (mas só quando era perguntado) aqueles que pediam o seu parecer. Foi bom amigo, seu caráter era afável, mas sisudo; sua linguagem era franca, mas (se...ra) [severa?], seu gênio era delicado mas sofredor; tinha inteireza, verdade; probidade; enfim era um perfeito religioso (Dietário, fº142rº).

Neste indivíduo são característicos esses pares que caracterizavam sua personalidade, oscilando dentro do esquema do amor e da justiça, um aspecto mais flexível e outro mais rigoroso, algo valoroso.

Por fim, é relevante essa interconexão entre a humildade e a obediência. Dois elementos que se conectam no caminho traçado por Bento de Núrcia de tal forma que o atendimento das ordens dos superiores e as disposições internas de obedecer caminham juntos. O *Dietário* apresenta, como nos casos citados, exemplos que ilustram esse caminho na escada da humildade, indivíduos que por ela subiram e progrediram nas determinações da vida religiosa. Exemplos que puderam servir de modelo aos leitores do texto, pois eles já trilhavam ou tentavam trilhar esse mesmo percurso.

3.1.3. Combate à ociosidade

Para o abade Bento de Núrcia, o mosteiro deveria ser uma unidade autossustentável, com propriedade e patrimônio suficiente, mediante o trabalho dos religiosos sob a organização do abade. Porém, o grande inimigo do trabalho, que é gravemente condenado, é o ócio. Sobre o ócio, a *Regra* de São Bento adverte: “a ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a *Lectio divina*” (BENTO, 2017, p. 173). De modo a averiguar a disciplina sobre o assunto, encarrega os mais velhos de fiscalizar a ocupação dos monges para conferir se há, “por acaso, algum irmão tomado de acédia, que se entrega ao ócio ou às conversas, e não está aplicado à leitura e não somente é inútil a si próprio como também distrai os outros” (*Ibidem*, p. 175). Essa dinâmica de trabalho e leituras, de dividir o tempo do monge em oração, leitura e trabalho é fundamental conforme apresenta a *Regra*. Se os religiosos necessitarem, “pessoalmente, em colher os produtos da terra, não se entristeçam por isso, porque então são

verdadeiros monges se vivem do trabalho de suas mãos, como também os nossos Pais e os Apóstolos” (*Ibidem*, p. 175). Nas condições do Mosteiro da Bahia, deve-se considerar a presença dos escravizados e dos irmãos donatos, o que certamente isentaria os monges de executar muitos trabalhos manuais, contudo, ainda assim deveriam cumprir com suas obrigações relativas às suas funções.

Nas recomendações de São Bento talvez expressem uma releitura da *Segunda carta de São Paulo aos Tessalonicenses*:

Bem sabeis como deveis imitar-nos. Não vivemos de maneira desordenada em vosso meio, nem recebemos de graça o pão que comemos; antes, no esforço e na fadiga, de noite e de dia, trabalhamos para não sermos pesados a nenhum de vós. Não porque não tivéssemos direito a isso; mas foi para vos dar exemplo a ser imitado. Quando estávamos entre vós, já vos demos esta regra: quem não quer trabalhar também não há de comer. Ora, ouvimos dizer que alguns dentre vós levam via à-toa, muito atarefados sem nada fazer (1Ts 3, 7-11).

Lembramos que desde a Idade Média se associa o ócio ao pecado da acídia e ao demônio do meio-dia. Cunha e Moreira (2020) citam diretamente Evágrio Pôntico (345-399), importante monge oriental, que fez referência ao personagem demoníaco:

O demônio da acídia, que também é chamado de ‘demônio do meio-dia’, é o mais pesado de todos; ele ataca o monge por volta da quarta hora. Primeiro, faz com que o sol pareça lento para se mover, ou imóvel, e o dia parece estar a cinquenta horas de distância. (...). Além disso, isso inspira aversão pelo lugar onde ele está, pelo seu estado de vida, pelo trabalho manual e, além disso, pela ideia de que a caridade desapareceu entre irmãos, que não há ninguém para consolá-lo. E se há alguém que, naqueles dias, entristeceu o monge, o diabo também usa isso para aumentar sua aversão. Ele então o leva a desejar outros lugares, onde ele pode encontrar facilmente o que precisa e exercer uma ocupação menos dolorosa, que produz mais; ele acrescenta que agradar ao Senhor não é uma questão de lugar: em todos os lugares, diz-se, a divindade pode ser adorada. Ele acrescenta a isso a memória de seus entes queridos e de sua existência anterior, ele representa para ele como é longa a duração da vida, colocando diante de seus olhos as fadigas do ascetismo; e, como dizem, se levanta com todas as forças para que o monge abandone sua cela e fuja do seu estado (PÔNTICO *apud* CUNHA; MOREIRA, 2020, p. 4).

De igual forma, outros monges importantes condenaram a questão da acídia como João Cassiano e Gregório Magno.

O ócio poderia ser o inimigo que colocaria todo um empreendimento a perder pela negligência. O *Dietário* faz várias referências ao tema. Nessa temática pareceu importante ao dietarista saudar as condutas dos Freis João Gondim (1683) e Bernardo de Santa Maria

(1683), que são respectivamente o quadragésimo nono e quinquagésimo monges falecidos. Sobre Frei João Gondim, relata o *Dietário* (f°29v°):

na virtude, e humildade estabeleceu este Religioso a conduta da sua vida, aborrecia o ócio o vício capital princípio de muitas desordens: os seus pensamentos sempre foram humildes e só desejava obedecer, e servir, e assim passou toda a sua vida, sem que aspirasse outra cousa, sempre frequentou o coro, e mais atos conventuais, e muito mais na velhice.

Quanto ao Frei Bernardo de Santa Maria, usava “o tempo, que lhe restava das obrigações Religiosas o gastava na lição e livros espirituais, tanto para se adiantar nas virtudes como para evitar a ociosidade, oficina de abominações” (*Dietário*, f°29v°). Outro caso memorável de luta contra a ociosidade é o do Frei João de Cristo (1688) que, conforme o texto, “era de tal sorte inimigo da ociosidade que não sofria gastar tempo, que não fosse bem empregado” (*Dietário*, f°32r°). Merece lembrança também o Padre Pregador Frei Bento da Vitória (1704), que sendo “um dos muitos religiosos, que neste Mosteiro desempenharam a obrigação, em que os pôs o estado da vida Monacal, foi este Monge; porque logo dos seus princípios fechou as portas a ociosidade; e cuidou no adiantamento das virtudes” (*Dietário*, f°45v°).

Quanto a situação dos irmãos donatos, Frei Manoel de São Bento (?) é um caso a parte classificado como “um dos que Deus escolheu para confusão dos fortes” (*Dietário*, f°93v°). Ele era natural de Travanca e tinha o ofício de sapateiro no Colégio Beneditino de Braga. Aos 45 anos, decidiu se tornar religioso leigo, se estabelecendo no Mosteiro da Bahia, vindo “para esta terra não a buscar as riquezas temporais, mas sim a casa de Deus para salvar a sua alma”, estando “recolhido na Religião considerando-se já separado do mundo, que sempre aborrecera, dava a Deus repetidas graças pelo trazer ao estado que desejava” (*Dietário*, f°93r°; f°93v°). Sua ocupação era bem ordenada de modo que “tinha as horas repartidas, de sorte que não lhe faltava o tempo para as suas obrigações, nem subejava [?] para estar ocioso, como sucede a todos, que sabem repartir” (*Dietário*, f°93v°). Com o avanço da idade optou por uma vida mais contemplativa de oração e penitência, próximo da morte, com grandes dificuldades de locomoção, suportou pacientemente as dificuldades sem se queixar, vindo a falecer, em data não estabelecida, aos 78 anos de idade.

Em todos os relatos as críticas à ociosidade são bastante pesadas e apontam para uma necessidade de se exercer bem as funções, trabalhos e obrigações designados. Combatendo a ociosidade empregou eficazmente seu tempo; uma boa referência ao bom uso do tempo é o salmo 90: “ensina-nos a contar nossos dias, para que tenhamos coração sábio” (Sl 90, 12).

De forma geral, o monge empenha-se no tempo em atividades que possam garantir, um adiantamento, em outras palavras, um crescimento nas virtudes cristãs que leve a realização última da vida monástica: a salvação. Assim temos como principais referências das virtudes exemplares e dignas de memória a obediência, a humildade, a paciência e o combate a ociosidade.

3.2. Dos cargos como memória

3.2.1. Prelados: o abade

Por preladados aqui se entende a figura do abade, mesmo o Padre-Geral e o Provincial, pois eles acumulavam em si a dignidade de abade, ainda que em um nível de governo diferente. É preciso atenção para a informação de que no governo dos mosteiros da Congregação Beneditina Portuguesa, conforme Tavares (2007, p. 166-167), além do abade, que governa a abadia (mosteiro com mais de doze monges que detinha patrimônio suficiente para sua estabilidade), havia o priorado (mosteiro com menos de 5 monges, dependente financeiramente de uma abadia, governados por um prior) e a presidência (governadas por presidentes, que eram mosteiros sem título de abadia com mais de 5 monges); para o caso do presidente, este também poderia designar o abade trienal depois de transcorrido seu mandato, mas que ainda governa enquanto o seu sucessor não toma posse. De modo geral, o abade é a figura de liderança e governo dentro da abadia, é o ponto central da comunidade. No território do mosteiro, ele governa tudo e todos, regendo tanto os bens materiais como os bens simbólicos, supervisionando questões relativas ao oratório e à disciplina. De forma precisa, o abade ordena o mosteiro, sem ele o mosteiro não funciona. Sobre ele, a *Regra* dispõe que “faz às vezes do Cristo”. Logo, “o abade nada deve ensinar, determinar ou ordenar, que seja, contrário ao preceito do Senhor” e, da mesma forma, “lembre-se sempre o abade de que da sua doutrina e da obediência dos discípulos, de ambas essas coisas, será feita apreciação no tremendo juízo de Deus” (BENTO, 2017, p. 71). No seu proceder, o abade deve ser constantemente prudente, agindo conforme as circunstâncias para ser mais eficaz no trato com a comunidade:

deve presidir a seus discípulos usando de uma dupla doutrina, isto é, apresente as coisas boas e santas, mais pelas ações quando que pelas palavras, de modo que aos discípulos capazes de entendê-las proponha os mandamentos do Senhor por meio de palavras, e aos

outros duros de coração e aos mais simples mostre os preceitos divinos pelas próprias ações (*Ibidem*, p. 71).

Ou seja, o exemplo e a palavra ordenadora são seus instrumentos de governo e disciplina. Sua função é dispor as atividades e as funções de cada um, devendo, assim, considerar as nuances das situações e sujeitos (*Ibidem*, p. 75). Em contrapartida, da parte dos monges, deve o abade ser sempre obedecido. Tal obediência, como já foi exposto, constitui princípio geral daquele que quer ingressar na vida monástica. A característica dessa obediência é a submissão completa da vontade, a abnegação do próprio desejo, pois assim seria a vontade de Deus, “pois o que é feito sem a permissão do pai espiritual será reputado como presunção e vanglória e não como digno de recompensa. Portanto, tudo deve ser feito com a vontade do Abade” (*Ibidem*, p. 179).

Colombás (1954, p. 86), fazendo algumas considerações sobre a *Regra* de São Bento, aponta que o abade deve ser “"douto na lei divina", casto, sóbrio, misericordioso, prudente e circunspecto; em vez disso, longe dele toda agitação, inquietação, petulância, obstinação, ciúme e suspeita”. Sobre o governo do abade, primeiramente está “o exercício da justiça social, procurar o bem da coletividade que se tem convencionado chama de bem comum” (*Ibidem*, p. 88). Assim, determina com total poder todos os detalhes da vida material do mosteiro, desde a quantidade de comida até o inventário de todos os objetos, desde estabelecer a ordem na comunidade até dispor as obrigações de cada um conforme as circunstâncias. Para além disso, seu governo é espiritual, estando sob “sua incumbência a direção da oração da comunidade”, e moral, quanto da disciplina dos religiosos desde a correção até a expulsão (*Ibidem*, p. 89). Em certo sentido, cabem aqui as considerações de Foucault (2019, p. 412) quanto à governamentalidade, que descreve as visões de governo presentes nos séculos XVI a XVIII com os três tipos de governo: “o governo de si mesmo, que diz respeito à moral; a arte de governar adequadamente uma família, que diz respeito à economia; a ciência de bem governar o Estado, que diz respeito à política”. De certa forma, o abade era visto como aquele que devia saber governar a si próprio para governar a comunidade.

O *Dietário*, também, ao longo das narrativas, recorda e saúda os elementos que caracterizam o abade exemplar. O texto, ao lembrar o percurso do Dom Abade Antônio da Silva (1707), natural de Salvador e professo em Tibães, aponta que seu interesse para vir ao Mosteiro de Salvador foi motivado pelo exemplo de constância oferecido pelos freis Leão de São Bento e Inácio da Purificação, quando da prisão destes religiosos (*Dietário*, f^o47r^o).

Caracterizado como prelado prudente e observante, veio a falecer no cargo de abade em poucos meses depois de eleito. Porém, seu curto governo corresponde, segundo o texto, ao modelo definido por São Bento: “o amor de pai, e respeito de Prelado; para os que governava com suavidade, brandura e justiça” (Dietário, fº47vº). Conquistou o amor de seus monges (BENTO, 2017, p. 227), reafirmando uma dimensão fundamental do governo temporal do abade.

Também Frei Manoel do Nascimento (1725), que foi um dos monges presos e remetidos para Portugal, é lembrado como um exemplo de bom governante monástico por estar ligado aos monges que desejavam que os filhos da Província a governassem:

o elegeram Dom Abade desta casa [...] tomou posse do lugar e cuidou em conservar o Mosteiro em paz, e sem diminuição da observância regular, mas antes se empenhava no adiantamento; animando com seu exemplo aos seus súditos a serem observantes e perfeitos. A todos tratava como pais [sic], e prelado benigno, prudente e atencioso” (Dietário, fº67vº).

Recorda-se ainda o Frei Antônio da Trindade (1734), natural do arcebispado de Braga, que foi provincial:

Pelo desvelo com que se houve nestas duas Prelazias [Brotas e Rio de Janeiro], mereceu ser elevado ao lugar de Provincial, visitando a Província deixou o nome de bom prelado pelo acerto com que se houve nas suas disposições; e pela benignidade com que tratava aos súditos por que sem faltar as obrigações de juiz, a todos amava como pai. [...] sempre os governou com prudência, retidão e inteira (Dietário, fº79vº; fº80vº).

Esses três casos apontam que na ação do abade, conforme a *Regra* (BENTO, 2017, p. 73) determina, “seja pois igual a caridade dele para com todos; que uma só disciplina seja proposta a todos, conforme os merecimentos de cada um”. Ainda a caracterização do par juiz e pai significa que “alternando as ocasiões umas com as outras, os carinhos e os rigores, mostre a severidade de um mestre e a, ternura de afeto de um pai” (BENTO, 2017, p. 75). Na memória elaborada pelo *Dietário*, seus abades, seguindo o modelo beneditino, promovem o “adiantamento” de seus monges agindo como pais amorosos e, simultaneamente, como juízes atentos ao rigor da assim conservar a disciplina. Representam assim as virtudes do bom governante entre os abades: prudência, retidão, benignidade, atenção, suavidade, brandura e justiça.

3.2.2. Pregadores – Confessores

As Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia (DA VIDE, 1719, p. 207-208) atribuem aos bispos a obrigação de pregar. Podem delegar tal função a clérigos bem instruídos e de boa reputação. A pregação é uma das determinações do Concílio de Trento, sendo importante para a manutenção da fé e salvação das almas. A licença episcopal para o exercício dessa função era estritamente necessária e, no caso das ordens religiosas, exigia-se também a aprovação do superior, passando por um processo de avaliação dos conhecimentos e de reconhecimento da vida e dos costumes do candidato a pregador (*Ibidem*, p. 208-209).

Os necrológios do *Dietário* dão notícia daqueles religiosos que se ocuparam do ofício de pregar, oferecendo elementos para o exercício do ofício e seus objetivos. O Padre Pregador Frei Plácido de Santa Ana (1753), que exerceu de forma muito proveitosa essa função, foi

ordenado de sacerdote, ouviu Teologia neste Mosteiro. E no fim dela dignamente o nomearam Pregador Urbano. Exerceu este emprego com geral aceitação, tanto nesta casa, como em Pernambuco. Quando pregava aos domingos da quaresma nesta nossa Igreja, concorria tanto povo que era necessário porem-se guardas nas portas para evitar algumas desordens que podia acontecer. Algumas vezes foi ao Sertão pregar missão; e propunha com expressões claras e valentes a doutrina Evangélica que suavemente movia aos ouvintes para as reformas das suas vidas; dias e noites inteiras gastava em ouvir confissões gerais para o que era buscado de muito longe. Reconciliava inimigos, compunha discórdias e não perdoava qualquer trabalho para conversão das almas: por muitas terras foi um fiel dispenseiro da palavra do Senhor (*Dietário*, f°98r°; f°98v°).

Um caso emblemático de pregação com taumaturgia aparece no relato de uma pregação feita pelo Padre Ex-provincial Doutor Roberto de Jesus (1708) que

no púlpito foi um digno Ministro da doutrina Evangélica, e que por isso dos seus Sermões sempre tirava o fruto que pretendia que era o aproveitamento dos seus ouvintes sendo os seus irrepreensíveis costumes e retórica mais eloquente com que os movia para onde desejava; vendo esta Cidade infestada com uma doença que o Diabo pôs o nome de Caya, subindo ao púlpito declamou com tanto espírito e fervor que em breves tempos se viu extinta aquela peste de entre as criaturas (*Dietário*, f°49v°).

Este trecho atribuindo milagres ao pregador, ou melhor, à pregação revela que o exercício da oratória sacra, sob a perspectiva do *Dietário*, vai para além da orientação na vida social e moral. Para a comunidade monástica tem uma relevância sobrenatural já que pode curar doenças quando proferida com “espírito e fervor”: “Tende fé em Deus. Em verdade vos digo, se alguém disser a esta montanha: ergue-te e lança-te ao mar, e não duvidar no coração, mas crer que o que diz se realiza, assim lhe acontecerá” (Mc 11, 22). Outro evento recordado ao se

narrar a vida desse religioso no exercício da função de pregador foi uma disputa com outro religioso:

pregando em Santa Teresa no primeiro dia da sua Igreja nova, dando-se por ofendido um religioso do Carmo de muito que ouviu exagerar as virtudes da reforma [teresiana], no dia seguinte, subindo ao púlpito intentou deslustrá-lo com alguns imprudentes dictérios; mas com confusão sua porque todos conheceram que aqueles ditos eram efeitos de inveja que não podia eclipsar (digo) de inveja de um resplendor que não podia eclipsar (Dietário, f^o49v^o).

Revela-se o sentido da pregação no contexto em tela: enquanto palavra pública dentro da dimensão do mundo religioso, o sermão comporta disputas por prestígio. O púlpito é um espaço de poder, lugar de onde se profere um discurso que tem um impacto sob aqueles que ouvem, portanto, implica em lutas pelo “resplendor” de quem fala e sobre o que fala. Temos aqui um beneditino que prega o sermão de inauguração na igreja dos Carmelitas sobre o tema da fundadora ou reformadora da Ordem do Carmo, os carmelitas descalços, Santa Teresa de Jesus. O fato incomoda o pregador “do Carmo” que abre disputa pública com o primeiro. Note-se que o dietarista busca preservar a memória a vitória simbólica do pregador da sua Ordem.

Dentre os necrológios a respeito dos pregadores também é significativo o relato sobre o Frei Bernardo de Braga (1662): [...] “dotado de prendas, como as quais serviu a Religião, e lhe adquiriu avultados créditos nas Cadeiras, e nos púlpitos; ainda se conservam alguns sermões impressos, nos quais se descobre a sua erudição, e o seu zelo” (Dietário, f^o19v^o). Ou seja, os relatos visam sempre construir uma imagem, uma representação, de grandes oradores que, por meio dessa sua ação, angariavam prestígio para o Mosteiro e para os beneditinos, dentro de uma visão de que o objetivo do sermão “não deve ser mostrar a erudição do pregador, mas exortar os ouvintes à conversão das almas e à reforma das condutas” (MASSIMI, 2005, p. 423). Salvador era um importante centro de ocorrência de pregações, conforme Massimi (*Ibidem*, p. 429). Como foi apresentado, o *Dietário* permite entrever as disputas de prestígio entre eles.

Ocorre no texto um único relato de um missionário apostólico, que não se trata exatamente de um pregador de púlpito, pois sua função era converter os habitantes do interior da colônia: Frei Matias de São Bento (1695)

querendo buscar a Deus por muitos caminhos, e servir ao próximo nas matérias mais interessantes ao bem de suas almas, alcançou um breve de Missionário Apostólico, e com

ele partiu para o sertão a pregar as verdades divinas com tanto espírito e aproveitamento dos seus moradores que em breve tempo teve a consolação de ver avultados frutos do seu desvelo, para que concorria da sua parte com exemplo, com doutrina, e obras, porque no confessionário era tão previdente, e caritativo, que não só de dia, mas também grande parte da noite nele se ocupava em ouvir de confissão ao povo, que de parte mui distante o buscava, movido da sua prudência, e virtude, conseguimos por aquelas terras o nome de bom Religioso, e de bom confessor, e de bom missionário (Dietário, fº39rº).

Segundo José Pedro Paiva (*in* AZEVEDO, 2000, p. 244), os missionários geralmente não andavam sozinhos, mas em grupos de dois a quatro indivíduos, se apresentando ao pároco local com autorizações episcopais para atuar, conclamavam o povo de onde se estabeleciam e pela pregação do sermão e demais atos objetivavam atingir o “consolo através de referências à graça e misericórdia de Deus, aos bens da glória celeste, às virtudes de certas devoções”, realizando as conversões. Ações no sertão, lugar privilegiado das missões de conversão, encaixavam muito bem no projeto de expansão da cristandade sobre novos povos e territórios, garantindo o poder da coroa com a conversão de indígenas e mestiços (PAIVA *in* AZEVEDO, 2000, p. 290). A seu modo, os beneditinos participaram, como é possível notar, desse projeto.

Fora das ações que demandavam permissões eclesiásticas, no *Dietário* é dado conta, sem muito detalhamento, da ação junto aos escravizados, como no caso do irmão donato Frei Manoel (1639), que “por sua conta corria ensinar a doutrina aos escravos, o que fazia com muita diligência todas as madrugadas, ao depois que saia de Matinas, as quais nunca faltava” (Dietário, fº11vº). Considerando que ou os beneditinos de Salvador, antes da publicação das *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, já tivessem como obrigatório essa ação, ou o dietarista do século XVIII, fundado em documentação, quis ver e relatar essa “caridade” para com os escravizados. Conforme as disposições das *Constituições primeiras* (DA VIDE, 1719, p. 3), havia a obrigação de instrução na doutrina cristã aos escravizados:

Mandamos a todas as pessoas, assim eclesiásticas como seculares, ensinem, ou façam ensinar a Doutrina Cristã à sua família e especialmente a seus escravos, que são os mais necessitados desta instrução pela sua rudeza, mandando-os à Igreja para que o Pároco lhes ensine os artigos da fé, para saberem bem crer; o Padre Nosso e Ave Maria, para saberem bem pedir; os Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja, e os pecados mortais, para saberem bem obrar; as virtudes, para que as sigam; os sete sacramentos, para que dignamente os recebam, e com eles a graça que dão, e as orações da Doutrina Cristã, para que sejam instruídos em tudo o que importa à sua salvação.

No caso do frei Manoel é interessante perceber que, fora do ambiente oficial de ensino religioso, o púlpito e o sermão, vê-se um religioso, irmão donato, que não passava pela

formação destinada ao sacerdócio, assumir as funções de “pregador” ou “evangelizador” entre os escravizados do Mosteiro. Os meios e os conteúdos não são possíveis dizer e, nesse caso, tendo que contentar-se com a genérica informação de que ele transmitia “doutrina” realizada com frequência após o ofício de Matinas. Definitivamente, as “virtudes” saudadas e recordadas pelo *Dietário* anunciam uma expectativa de intervenção cotidiana no seio das populações ao alcance do Mosteiro, no sentido de instruir e ativamente favorecer a cristianização de um meio social que, sabemos bem, estava sujeito a muitas manifestações religiosas heterodoxas ou francamente não-cristãs. Revela-se, enfim, uma “vida ativa” nada desprezível.

Quanto à administração do sacramento da confissão, vemos a tônica da prontidão e do aconselhamento na realização do desejo de salvação das almas, como no caso do Frei Matheus de Santa Ana (1790) que é identificado como um

dos mais caritativos e diligentes no cumprimento da sua obrigação do confessorário do qual acodia com muita diligência sem que nunca negasse a confissão a penitente algum, dos que lhe pediam talvez para se livrar de cair em culpa grave, em que caem os sacerdotes negligentes de administrarem este sacramento a quem lhe pede como dizendo muitos doutores, principalmente, Baruffaldo título 18, nº3 dizendo por estas palavras: O confessor pecará gravemente se recusar ouvir o penitente, quando este for obrigado a confessar. Se for um pároco, pecará contra a justiça; se for um sacerdote simples e aprovado, pecará contra a caridade. (*Dietário*, f^o124v^o).

A referência é a única na qual aparece de forma direta uma outra obra no texto, no caso, o livro *Ad rituale romanum commentaria* de Girolamo Baruffaldi ou Hieronymo Baruffaldo (1731, p. 86). Alerta-se que os padres confessores devem ter prontidão e fácil acesso, que não devem evitar ou desprezar um pecador que deseja se confessar, pois assim pecaria.

As descrições dos confessores sempre os caracterizam como homens aptos e prontos para aconselhar e redimir. Um outro aspecto desse aconselhamento, por via da caridade, encontra-se na descrição das ações de Frei Isidoro da Visitação (1632) em relação aos doentes:

era obediente, zeloso e caritativo, singularizando-se no grande cuidado, que tinha com os enfermos, aos quais repetidas vezes visitava, animando-os a sofrer constantes moléstias, que os afligiam; quando já os via agonizantes, com boas, e santas advertências os ajudava naquela hora de angústias, a deixarem resignados essa vida caduca (*Dietário*, f^o10r^o).

Convém ter em mente que a *Regra* recomenda “visitar o enfermo” e “consolar o que sofre” (BENTO, 2017, p. 81), mas não define nenhuma norma com relação a esses elementos. Quanto a esta imprecisão, lembremos a distância temporal entre os textos do *Dietário* e da *Regra*, estando o primeiro no contexto da colonização e das normatizações posteriores ao Concílio de Trento. Porém, as práticas ocorrem e são lembradas e qualificadas como contribuição para o bem espiritual dos cristãos. Esses exemplos ajudam a lançar luz sobre ações realizadas além do claustro e que parecem memoráveis para a comunidade. A “vida ativa” de pregadores, confessores e missionários é valorizada e exemplar, evidenciando operações de memória nas quais o Mosteiro se apresenta como agente dinâmico da cristianização. Enfim, ao menos alguns religiosos assumiram tarefas públicas muito consideráveis para a vida religiosa do período e se tornaram memoráveis por suas ações.

3.2.3. *Músicos*

São Bento dispôs a oração de forma que os monges se reúnem no coro durante o dia, nas horas de Vigílias, “Matinas, Prima, Terça, Sexta, Noa, Vésperas e Completas” (BENTO, 2017, p. 117), de tal forma que para cada uma dessas horas corresponde suas antífonas, hinos, salmodia, leituras ou lições e responsórios. Na disposição do santo abade, a cada semana os religiosos terão rezado os 150 salmos (*Ibidem*, p. 123). Essas chamadas Horas Canônicas poderiam ser cantadas de forma que os monges “entoem os salmos e antífonas, depois do Abade, na respectiva ordem, aqueles aos quais for ordenado” (*Ibidem*, p. 173), porém “não leiam nem cantem os irmãos segundo a ordem da comunidade, mas façam-no aqueles que edifiquem os ouvintes” (*Ibidem*, p. 155). Essa questão do canto com a finalidade da edificação dos ouvintes é bastante séria, advertida e insistida: “Não presuma cantar ou ler, a não ser quem pode desempenhar esse ofício de modo que se edifiquem os ouvintes; e seja feito com humildade, gravidade e tremor por quem o Abade tiver mandado” (*Ibidem*, p. 173). O Cerimonial da Ordem em Portugal diz a respeito do cantor-mor: “deve o Prelado encomendar este ofício a um Religioso douto, e solícito, que tenha boa voz, e seja destro ao menos no cantochão, visto nas Rubricas do Breviário, e cerimônias, pera que com sua indústria, e zelo, tudo se faça com a perfeição que a obra de Deus está pedindo” (CEREMONIAL, 1590, p. 8).

O *Dietário* encontra nas narrativas e representação das vidas dos religiosos músicos a efetivação das disposições das normas, sempre indicando a questão da edificação. No necrológio de Frei João do Deserto (1624), professo na Congregação e enviado a Província

para exercer a função de cantor, nota-se o apontamento da importância da música na vida religiosa, como principal exercício mais nobre e santo: “socorrido de uma perfeita voz exerceu por muitos anos o emprego de cantor-mor, assistindo, e frequentando o Coro com tanta alegria, e consolação de sua alma, como quem sabia, que este exercício é o mais nobre, o mais santo, e o principal, de quem professa a vida monástica” (Dietário, f^o8r^o). Quanto ao necrológio de Frei Mauro das Chagas (1629), professo da Congregação, enfatiza-se a música enquanto meio de edificação de quem a ouve, quer dos religiosos como dos de fora do claustro, significando um meio de alcançar o público externo de forma importante:

empregou-se por alguns anos no exercício de Mestre de Capela, empenhando-se em que todas as funções da Igreja, e coro, se fizessem com edificação dos religiosos, e seculares. Instruiu com grande desvelo aos monges juniores no cantochão, desejando que todos soubessem na última perfeição. A custa de seu trabalho, deixou muitos discípulos, que herdeiros de suas prendas serviram a Religião, edificando a quem os ouvia e admirava (Dietário f^o9v^o).

O caso do relato da vida de Frei Manoel de Mesquita (1639), natural de Salvador, indica a posição do músico frente a outras ocupações, elevando a música à categoria de ofício importantíssimo: “viveu como perfeito monge, exercendo ordinariamente o emprego de cantor-mor, escusando-se de outra qualquer ocupação que o pudesse divertir deste santo, e louvável exercício” (Dietário, f^o12r^o).

Uma curiosa descrição encontra-se no necrológio de Padre Frei Bento (data de falecimento desconhecida), na qual se enfatiza a beleza dos ofícios e o encantamento da música no Mosteiro, trançando-se uma comparação entre passado e presente:

Não é bem que fique em eterno esquecimento o Padre Frei Bento, natural de Portugal, a quem eu conheci perfeitamente o qual tocava charamelinha principalmente quando se contava o Te Deum nas Matinas no coro, e quando se contava o Magnificat e Benedictus, e faberdão(?) com tal instrumento tanto lustrava nosso coro neste tempo, que os religiosos de São Francisco naquelas matinas mais solenes, depois que acabavam de cantar as suas, punham-se nas janelas de suas celas para ouvirem a consonância, que fazia a dita charamelinha, e as vozes dos nossos padres (Dietário, f^o123r^o).

A recordação de um momento positivo, passado idealizado e fundamentado na lembrança pessoal (“eu conheci perfeitamente”), é colocada em contraste com os acontecimentos do presente (HALBWACHS, 2003), pois continuando esse relato há uma consideração do presente do dietarista que produz uma comparação na qual o presente ilumina o passado:

Hoje porém não haverá quem queira ouvir nosso canto porque além de estar o coro tão falto de vozes, se encomenda a dois coristas, os quais não tem vozes cheias e por isso não se ouvem os outros parece, que seguem o canto ceciliano cantando somente com as vozes do coração, pois os mais deles nem abrem as bocas quando se canta (Dietário, f^o123r^o; f^o123v^o).

A música litúrgica, segundo Costa (2018, p. 10), em especial o cantochão (o canto sem acompanhamento musical), baseava-se na compreensão de que, na tradição dos Padres da Igreja, teria a função de elevar as almas. Porém, não é a música em si o centro das atenções, mas sim as letras, logo “os interpretes devem sempre priorizar a clareza e a inteligibilidade das palavras” (COSTA, 2018, p. 13).

De forma certa, a questão da música e dos músicos chega ao presente por meio dos relatos e dos livros de partitura. Ainda assim, é perceptível que, aos redatores do *Dietário*, esse tema é muito querido e importante ao apontar para a experiência da edificação pessoal. A música era capaz de tocar não somente os religiosos, mas também os seculares. Ela era fundamental para a vida religiosa, pois viabilizava uma oração realizada de forma comunitária e pública. Temática interessante que aparece na Bíblia, no livro do *Apocalipse*, com a descrição dos santos em coro cantando as glórias do Céu, os seres celestiais entoando um “cântico novo” (Ap 5, 8-9). Mais uma vez, busca-se a aproximação das experiências religiosas terrenas com representações celestiais modelares.

Portanto, quer nas ações individuais quer na ocupação das funções, o *Dietário* aponta para a construção de uma exemplaridade que transcende o registro de uma vida. Os atributos e virtudes dos monges falecidos servem de estímulo ao exercício, por exemplo, da humildade, da obediência, da paciência e do combate à ociosidade. Aparentemente, certas construções da narrativa do *Dietário* guardam algum paralelismo com trechos da *Bíblia*, da *Regra* e das *Constituições*. Justamente, essa representação das virtudes, apropriando-se de referências da literatura e da legislação religiosa, permitem ao leitor compreender qual deve ser a conduta do bom cristão. De igual modo, os dietaristas tinham que mobilizar esses elementos para fornecer coerência e significado para seus registros, escritos para a leitura coletiva durante as refeições. Assim, são esses elementos significativos para se perceber a existência de uma experiência religiosa consistente, organizada e orientada para o grande objetivo da vida monástica e do empreendimento de fundação e manutenção do Mosteiro: a produção de um lugar propício para exercícios religiosos, para o crescimento da vida espiritual, enfim, para a salvação das almas tanto dos religiosos como dos seculares que estavam fora do claustro

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Ordem de São Bento construiu ao longo de séculos uma vasta e variada experiência religiosa. Apesar de diferentes mosteiros, todos se orientando pela mesma legislação da *Regra dos monges*, escrita pelo santo abade Bento de Núrcia. Apesar de não ser, propriamente, o fundador de uma Ordem, mas de mosteiros e legislador, desse fato parte duas questões fundamentais: (1) estudar a história dos beneditinos é estudar a difusão dessa *Regra* pela Europa e (2) estudar a história dos beneditinos é, também, estudar história da experiência religiosa tal como vivenciada. O estudo da memória beneditina em certa medida transita entre essas suas questões, pois olha para a *Regra* e para a experiência religiosa, sob a ótica das fontes, no caso a do *Dietário*. Essa difusão da *Regra* e da vida monástica é determinante para a constituição da Congregação Beneditina Portuguesa que envia esses monges para a aventura atlântica com o objetivo, conforme o registro do *Dietário*, de ali realizar exercícios espirituais que alcançassem o “adiantamento espiritual”.

Quando da chegada dos beneditinos na cidade de Salvador, no século XVI, três décadas depois da fundação da municipalidade, esses religiosos construíram toda uma experiência de vida juntamente com as paredes de pedra e argamassa, deixando registros memoriais: o *Dietário*. Um texto produzido a várias mãos ao menos desde a década de 1720 até por volta de 1815, iniciado num contexto de apogeu da Ordem de São Bento na América e terminado no contexto da crise do fechamento dos noviciados na época do reinado de Dom José. Contudo, não seria, estrito modo, correto afirmar que essa memória é exclusivamente uma produção totalmente endógena, pois os religiosos mudavam de casas ao longo de sua vida, não sendo todos provenientes da América ou de Portugal. Essa mobilidade definia uma memória beneditina soteropolitana, ou seja, uma produção beneditina na casa de Salvador por monges de origem variada. Esses autores, que podemos chamar de dietaristas, foram letrados que se empenharam nessa função de registrar. De igual modo, as Constituições da Congregação Beneditina Portuguesa teve a preocupação de pedir que nos seus mosteiros fossem registrados os falecimentos com objetivos de realização de ofícios fúnebres, mas também de leitura comunitária para que todos pudessem ouvir ao horário do jantar. Essa experiência de leitura do *Dietário*, em conjunto com a *Bíblia* e hagiografias realça que esse texto não é simples registro cartorial, mas compõem uma das leituras espirituais em vista da edificação, da rememoração e da exemplaridade.

Embora a recepção do texto aos religiosos ao longo do tempo não seja possível a partir da fonte, nota-se que os autores enfatizaram alguns elementos, identificados como virtudes, próprios de fontes que eles teriam acesso em sua vida cotidiana: a *Bíblia* e a *Regra*. Essas virtudes são as qualidades apontadas nas vidas dos indivíduos que, ao leitor e ao ouvinte, poderiam ser modelos dignos de imitação ou inspiração.

Por fim, na memória, sempre uma produção tensionada entre o passado, presente e futuro, a representação de vidas exemplares, muito úteis ao “adiantamento das almas” dos “religiosos e seculares”, se apresenta como “escola do serviço do Senhor”, conforme a *Regra*, e “escola de virtudes religiosas”, conforme o *Dietário*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes:

BARUFFALDO, Hieronymo. *Ad rituale romanum commentaria*. Veneza: Tipofraphia Balleoniana, 1731.

BENTO, Santo, ca. 480 – ca. 547. *A Regra de São Bento: latim – português*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2017.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CEREMONIAL da Congregação dos Monges Negros da Ordem do Patriarcha São Bento do Reyno de Portugal. Coimbra: Nas oficinas de Diogo Gomez de Loureyro & de Lourenço Craesbeec, 1647.

CONSTITUIÇOENS da Ordem de Sam Bento destes reynos de Portugal, recompiladas, e tiradas de muitas definições, feitas & aprovadas nos capítulos geraes, depois que se começou a reformação da ordem. Lisboa: Antonio Alvarez impressor de livros, 1590.

DA VIDE, Sebastião Monteyro. *Constituiçoens primeyras do Arcebispado da Bahia*. Lisboa: Oficina de Pacoal da Sylva impressor de sua majestade, 1719.

GREGÓRIO MAGNO, São. *A vida e os milagres de São Bento*. Salvador: Edições São Bento, 2002.

LOSE, Alicia Duhá; PAIXÃO, Gregório; OLIVEIRA, Anna Paula Sandes de; SANCHES, Gérsica Alves. *Dietário (1582-1815) do Mosteiro de São Bento da Bahia: edição diplomática*. Salvador: EDUFBA, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/5h>>.

Publicações:

ALMEIDA, Juliana Santana de. O estatuto das paixões segundo Aristóteles. *Polimatheia – Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. III, n. 3, 2007.

AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores, v. 2., 2000.

- BASCHE, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.
- BARRETO, Márcia Gabriela de Aguiar. *Ler e escrever conforme a Regra: cultura escrita e a Ordem de São Bento na Bahia do século XIX*. 2017. 272 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII. O jogo de troca*. São Paulo: Martins Fontes, v. 2, 2009.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Para além da “identidade”. *Revista Antropolítica*, Niterói, n. 45, 2. sem. 2018.
- BOXER, Charles R.. *O império ultramarino português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *O império colonial português: 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. *A igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo Companhia das Letras, 2007.
- BUARQUE, Virgínia Albuquerque de Castro. Um história moral, apologética e... moderna: a escrita católica no século XVIII ao início do século XIX. *História da Historiografia*, n. 6, mar., 2011.
- BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CATROGA, Fernando. *Memória, História e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 05, n. 11, apr., 1991.
- _____. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- COLOMBÁS, García M.. *San Benito: su vida y su regla*. Madri: La Editorial Catolica, 1954.
- _____. *El monacato primitivo*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

- COSTA, Pedro Henrique da Silva. *A prática do canto gregoriano no Mosteiro de São Bento de São Paulo*. 2018. 89 f. Monografia (Licenciatura em Música) – Instituto de Artes, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. *Quando os monges eram uma civilização... Beneditinos: espírito alma e corpo*. Porto: CITCEM e Afrontamento, 2011.
- _____. O mosteiro de Tibães e a Reforma dos Beneditinos portugueses no século XVI. *Revista de História*, Porto, v. 12, 1993.
- _____. Hagiografia e iconografia beneditinas: Os “Diálogos” do papa S. Gregório Magno. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 03, 1996.
- _____. Glossário Monástico-Beneditino. In: *Em torno dos espaços religiosos – monásticos e eclesiásticos*. Porto: IHM-UP, 2005.
- CUNHA, Leandro Melo; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Acídia e crise de sentido: uma tentativa de aproximação conceitual. *Memorandum*, Belo Horizonte, n. 37, 2020.
- DURÃES, Margarida. Para uma análise sociológica dos monges negros da Ordem de S. Bento (XVI-XIX séculos). *Cadernos do Noroeste*, 20. Série História, 3, p. 275-293, Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2003.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. 2, 1993.
- _____. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- ENDRES, José Lohr. Catálogo dos bispos, gerais, provinciais, abades e mais cargos da ordem de São Bento do Brasil (1582-1875). Salvador: Editora Beneditina Ltda, 1976.
- FAORO, Raymundo. Os donos do poder. São Paulo: Globo; Publifolha, 2000.
- FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil Colonial: 1443-1580*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2019.
- _____. *O Brasil Colonial: 1580-1720*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2, 2019.
- _____. *O Brasil Colonial: 1720-1821*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 3, 2019.

- FRAGOSO, Victor Murilo Maia. *Grafia & iconografia: Traços identitários na Escola de Serviço do Senhor*. 2015. 343 f.; Tese (Doutorado em Geografia / Gestão e Estruturação do Espaço Geográfico) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- FRAGOSO, Mauro Maia. A criação da Congregação beneditina luso-brasileira no século XVI. COLETÂNEA Rio de Janeiro Ano XIV Fascículo 27 p. 177-192 Jan./Jun. 2015.
- GOMES, João Pedro. Os portugueses de Cartagena das Índias e a Restauração. *Revista 7 mares*, Niterói, n. 5, pp. 10-27, dez, 2014.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan: Instituições e poder político – Portugal, século XVII*. Coimbra: Almedina, 1994.
- HORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época – período colonial*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- LADURIE, Emanuel Le Roy. *O Estado monárquico: França 1460-1610*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora UNICAMP, 2013.
- _____. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2005.
- LUNA, Joaquim G. de. *Os monges beneditinos no Brasil: esboço histórico*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1947.
- MASSIMI, Marina. A pregação no Brasil colonial. *Vária História*, Belo Horizonte, v. 21, n. 34, jul., 2005.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares de Memória. *Projeto de História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC*, São Paulo, n. 10, dez./93.
- OLIVERA HERNÁNDEZ, Maria Herminia. *Administração dos bens temporais do Mosteiro de São Bento da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- PAIXÃO, Gregório (org.). *O Mosteiro de São Bento da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2011.

- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 02, n. 03, 1989.
- _____. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. v. 05, n. 10, pp. 200-215, 1992.
- SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. (orgs.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016.
- SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro – século XVIII*. 2007. 187 f.; Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Faculdade de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- _____. *Para além do claustro: Uma História Social da inserção beneditina na América Portuguesa, C. 1580-1690*. 2011. 325 f.; Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.
- _____. Mosteiros de São Bento na América Portuguesa: inserção, poder e conflitos de uma família eclesiástica (séculos XVI-XVIII). *Veredas da História*, v. 10, n. 2, p. 245-264, dez., 2017.
- SOUZA, Laura de Melo e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- TAVARES, Cristiane. *Os beneditinos e a Sociedade Colonial (1580-1611)*. 2004. 90f.; Monografia (Graduação em História – Bacharelado e Licenciatura) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes – Departamento de História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.
- _____. *A cultura monástica na Colônia: os laços sociais e culturais entre os monges beneditinos e a elite colonial no século XVI (Bahia, década de 1580)*. In: I ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2005, Salvador. 2005.
- _____. *Ascetismo e Colonização: O labor missionário dos beneditinos na América Portuguesa (1580-1656)*. 2007. 170f.; Dissertação (Mestrado em História) – Curso de Mestrado em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.