

Isabel dos Guimarães Sá

*Quando o rico
se faz pobre:
Misericórdias,
caridade
e poder
no império
português
1500-1800*



C o l e c ç ã o O u t r a s M a r g e n s

Título: *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias,
Caridade e Poder no Império Português, 1500-1800*

Autor: Isabel dos Guimarães Sá

© Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses
Reservados todos os direitos de acordo com a legislação em vigor

Capa: Fernando Felgueiras

Revisão: Francisco Paiva Boléo

Fotocomposição e fotolito: Atelier de Imagem, Publicações e Artes Gráficas, Lda.

Impressão e acabamento: Gráfica Maiadouro, S. A.

1.ª edição: Junho de 1997

ISBN: 972-8325-16-9

Depósito legal: 113 018/97

CNCDP – Catalogação na Fonte

Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império português, 1500-1800 / Isabel dos Guimarães Sá; Stuart Woolf (pref.); Francisco Paiva Boléo (rev.); – Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. – 320 p; 24 cm. – (Outras Margens). – ISBN-972.8325.16.9; Depósito Legal – 113 018/97

PREFÁCIO

Ideologias e práticas de caridade na Europa ocidental do Antigo Regime

Na *longa duração*, pode ser traçado um processo de evolução dos sistemas de caridade na Europa ocidental desde a Idade Média ao Estado Assistencial. Na verdade, até há bem pouco tempo existia a tendência para interpretar a história da caridade como se esta se movesse numa direcção única, quase teleologicamente predestinada a exemplificar o percurso do progresso racional, culminando na transformação da qualidade arbitrária da caridade, dependente da vontade dos doadores, para o direito à assistência garantido através de medidas globais do Estado Assistencial. Hoje em dia a historiografia tornou-se mais cautelosa. Não apenas porque se alargou e se aprofundou a investigação de arquivo sobre a história da pobreza e caridade, mas também porque a revisão radical das abordagens conceptuais, que tem caracterizado o debate histórico dos últimos anos, transformou inevitavelmente os pressupostos interpretativos e as modalidades e formas de leitura da documentação. A história institucional adquiriu um conteúdo social, pelo que as instituições de caridade são estudadas enquanto arenas cruciais nas lutas pelo poder entre diferentes elites rivais a nível local. Os pobres deixaram de ser tratados como uma massa anónima e passiva, para se transformarem em objecto da história por direito próprio, estudados através da sua inserção em conjunturas económicas, ciclos familiares, ciclos de vida e das suas capacidades negociais. A própria crise do Estado Assistencial, que revelou problemas imprevistos e até agora não resolvidos nas relações entre a assistência (quer seja descrita como caridade ou como segurança social) e o mercado de trabalho, levantou necessariamente dúvidas sobre a visão mais optimista da história dos sistemas de caridade, que se baseava no progresso racional desembocando na avaliação objectiva e imparcial das necessidades dos indivíduos carenciados.

Continua, contudo, a ser possível identificar um processo geral de evolução. Em traços gerais, as práticas de caridade na Europa, através dos séculos, podem agrupar-se em duas grandes categorias: as que têm lugar no interior das instituições e as que são praticadas no exterior¹. Toma-se quase desnecessário observar que esta divisão nunca foi absoluta. Muitas instituições, talvez a grande maioria, foram multifuncionais, quer por força da mensagem original da caridade cristã, que por definição era indiscriminada, quer devido àquilo que é, aos olhos de hoje, uma confusão de objectivos, instituída legalmente através dos actos de fundação ou acrescentada ao longo do tempo, em resposta a pressões sociais, económicas ou ideológicas. Os próprios termos «hospício» e «hospital» são reveladores da indefinição e da multiplicidade das funções destas instituições: refúgios cristãos para peregrinos e viajantes, estabelecimentos públicos ou privados para tratar os incapazes ou indesejados, instituições municipais para curar os doentes. Só no decurso do século XIX os hospitais adquiriram definitivamente a sua actual especificidade funcional, relegando incidentalmente (ou talvez intencionalmente) os hospícios para o serviço dos desenraizados e excluídos nas margens da sociedade. Até então — sendo a forma disso mais expressiva o *hospital geral* dos séculos XVII e XVIII — os hospitais aceitaram um espectro alargado de indivíduos, desde os temporariamente doentes aos «incuráveis», desde as crianças abandonadas aos velhos, desde os mendigos saudáveis aos loucos, mas também forneceram assistência farmacêutica e médica aos pobres da cidade que continuavam a habitar nas suas casas. De forma semelhante, organizações como as corporações de ofícios ou as confrarias não só providenciavam serviços variados de assistência externa para aqueles pelos quais aceitavam responsabilizar-se, desde apoio material e mesmo financeiro durante a doença até à organização de enterros, como também internavam os «seus» doentes ou incapacitados em hospitais.

¹ *Nota da tradutora:* No original «institutional and outward forms of charity». Por «institucional» entende-se a caridade praticada no interior de instituições (hospitais, recolhimentos, etc.) e «outward» as formas de ajuda praticadas quer a domicílio quer em espaços públicos (visitas a pobres em suas casas; distribuições de esmolas, etc.). Esta segunda forma não prescinde necessariamente de uma organização institucional, apesar de poder ser objecto preferencial de iniciativas individuais. No entanto, do ponto de vista do receptor, apresenta a particularidade de prescindir do seu internamento num edifício. Doravante traduz-se «outward charity» por caridade externa.

Esta classificação estrutural genérica em categorias distintas fornece uma chave de leitura (mas de modo algum a única ou a mais significativa) para as várias tendências reformistas radicais, que em conjunturas específicas atravessaram a Europa ocidental para além das suas fronteiras específicas. Textos e medidas legislativas foram traduzidos, reimpressos e repetidamente comentados. Instituições específicas adquiriram reputações que muitas vezes ultrapassaram a realidade das suas funções efectivas ou até da sua eficácia à medida que foram adquirindo o papel de modelos a seguir noutros países.

A obra *De Subventionem Pauperum* de Juan Luis Vives, publicada nos inícios do século XVI, ao insistir na ética do trabalho como forma de reforçar a distinção entre os pobres autênticos e os mendigos preguiçosos e desonestos que exploravam a caridade cristã para não trabalharem, forneceu argumentos intelectuais e morais para um controle municipal estrito da assistência externa. O missionário jesuíta Padre Guévarre, em finais do século XVII, sintetizou nos seus sermões o desejo de construção de uma sociedade bem ordenada, preconizando a reclusão dos pobres, quer «verdadeiros» ou não, nos *hospitais gerais*; escritores e políticos, como Lodovico Rici e Frederick Eden, desde o fim do Iluminismo mais tardio às monarquias constitucionais, racionalizaram a virtual abolição da caridade externa ainda de forma mais intransigente, até que a nova *Poor Law* inglesa de 1834 forneceu um modelo que polarizou os debates e as políticas sociais de toda a Europa ocidental pelo menos durante uma geração. Comum a todos estes três períodos foi a insistência no trabalho, a pressão no sentido de encorajar, e até de forçar, pelo menos os fisicamente capazes a integrarem-se no mercado de trabalho. A regulamentação da caridade desde os inícios do período moderno até ao século XIX constituiu, portanto, de igual modo (embora não exclusivamente), uma resposta ao desenvolvimento do capitalismo².

O que é notável é que a caridade tivesse tido, nesses momentos particulares da sua história, a capacidade de atrair o empenhamento das elites locais, funcionários do governo central e autoridades eclesiásticas, com uma força de atracção que é análoga à das ideologias do século XX. Seria simplista explicar a capacidade dessas propostas na definição dos parâmetros de um debate e no envolvimento das admi-

² S. Woolf, *The Poor in Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Londres e Nova Iorque, Methuen, 1986; idem, «The poor and how to relieve them: the Restoration debate on poverty in Italy and Europe» in J. Davis e P. Ginsborg (editores), *Society and Politics in the Age of the Risorgimento*, Londres, 1991.

nistrações e elites em políticas e iniciativas dispendiosas unicamente em termos da influência das ideias nas sociedades. A sua capacidade em influenciar a opinião pública deve ser associada a uma mudança de atitudes colectivas que os escritos de Vives, Guévarre e Rici transmitiram de forma suficientemente eficaz para encorajar a repetição da mensagem original «autêntica» numa infinidade de formas escritas e orais, desde a tradução ou o plágio até aos lugares-comuns conformistas e às medidas reformadoras, potenciando portanto a sua difusão posterior. Neste sentido, é possível abordar os textos destes autores, tal como a nova *Poor Law*, como padronizações de aspirações de mudança radical veiculadas em momentos cruciais da história da caridade, vista numa perspectiva de *longa duração*.

Se se podem identificar rupturas na história da caridade, certamente a mais importante descontinuidade reside entre uma tradição multissecular de responsabilidades locais e o Estado Assistencial. A diferença radical entre caridade e assistência social é convencional e correctamente identificada como mudança estrutural de uma concessão para um direito. As origens intelectuais da assistência social podem ser procuradas na Revolução Francesa e, ainda mais explicitamente, em 1848, com a reivindicação do direito ao trabalho e, consequentemente, face à sua inexistência, do direito à subsistência — uma afirmação de princípio que inverteu a lógica tradicional da ética de trabalho capitalista e que é hoje de novo de uma perturbante actualidade. Em termos de política social, as primeiras medidas para a construção do Estado Assistencial podem ser datadas da legislação precoce de Bismarck dos anos 80 do século XIX. Foram introduzidas lentamente e de forma fragmentária nos países da Europa ocidental até à segunda guerra mundial, tornando-se virtualmente universais na Europa somente depois de 1945 através do seu papel central nas ideologias e nas práticas dos programas políticos tanto da social-democracia como do comunismo.

As características fundamentais de todos os sistemas de caridade na Europa foram, por um lado, a sua motivação intrinsecamente religiosa e, por outro, a sua estrutura essencialmente local. Não há grande necessidade de desenvolver a primeira característica. Tanto a *raison d'être* como a própria prática da caridade, nas suas múltiplas manifestações, derivaram de um carácter religioso que mantiveram, tanto na Europa católica como protestante. Na verdade, seria possível interpretar as vagas periódicas de reformas radicais e de reestruturação dos sistemas de caridade como tentativas ideológicas por parte das sociedades capitalistas no sentido de

reconciliar as duras necessidades do mercado com a inerentemente dissipadora ética da caridade cristã. A motivação religiosa nunca chegou a desaparecer, e continuou (até ao presente) a constituir a força motriz das actividades voluntárias de caridade, mesmo quando as autoridades laicas mantinham dispositivos de controle sobre elas e os estados introduziam esquemas de segurança social.

Quaisquer que sejam as bases ideológicas, as proclamações e as regulamentações introduzidas pelos governos centrais, a organização e as práticas de caridade permaneceram firmemente sob a responsabilidade e debaixo do controle de uma determinada cidade, vila ou paróquia. Embora a Igreja, por razões religiosas e pragmáticas, tivesse mantido um papel de liderança e uma forte presença nas actividades caritativas por toda a Europa do período moderno, cada vez mais as autoridades laicas e os indivíduos reunidos em corporações ou confrarias, se envolveram directamente na estruturação material e nos custos da assistência. Mesmo onde a rede de instituições de caridade voluntária era densa e bem financiada, as autoridades locais tinham de se envolver inevitavelmente nas conjunturas de crise económica, quando o número de pobres residentes aumentava drasticamente, por vezes triplicando. E mais ainda, quando ocorria uma sequência de más colheitas e os camponeses se refugiavam nas cidades para fugir à fome. Os sistemas de caridade continuaram necessariamente a ser organizados a nível local não apenas devido à inadequação dos meios de transporte até finais do século XIX; havia uma necessidade urgente de responder às necessidades daqueles que dependiam da assistência, uma vez que sem intervenção muitos poderiam morrer de fome, frio ou falta de abrigo.

No entanto, tão importante como a pressão logística sobre as administrações locais no sentido de dar resposta a necessidades periódicas e incontroláveis de assistência, o exercício da caridade estava provavelmente ainda mais enraizado no contexto local pelas oportunidades que oferecia para a afirmação social e o prestígio das famílias pertencentes às elites locais e das corporações a que muitos desses indivíduos pertenciam. Os principais recursos das instituições de caridade, tanto materiais como simbólicos, constituíam um terreno particularmente fértil, uma afirmação de estatuto no *cursus honorum* dessas famílias, e estavam por isso mesmo intimamente, mesmo simbioticamente, ligados às vicissitudes das políticas municipais³.

³ S. Cavallo, *Charity and Power in early modern Italy*, Cambridge, 1995.

Este carácter profundamente local da assistência foi destruído pelo Estado Assistencial. As autoridades municipais e as elites urbanas perderam responsabilidade ou controle directo à medida que a localidade se foi transformando numa mera unidade distributiva de financiamentos decididos pelo governo a nível nacional. Quando muito, poder-se-ia argumentar que existe um elemento de continuidade no poder de selecção que os oficiais locais mantiveram relativamente à distribuição desses recursos. Antes do Estado Assistencial, a única limitação ao poder das instituições de caridade eram as autoridades judiciais que, na prática, raramente o exerciam, agindo apenas em casos de abuso grave, de apropriação dos recursos de caridade ou ainda face a conflitos excepcionalmente agudos entre famílias ou grupos rivais. Para todos os efeitos, os administradores de instituições e serviços de caridade, sempre membros de famílias locais pertencentes às elites, possuíam autoridade absoluta para decidir se os suplicantes eram merecedores ou não, e, em caso afirmativo, qual o tipo e os limites do auxílio que lhes devia ser atribuído. De forma semelhante, os funcionários do Estado Assistencial, assalariados de colarinho branco, mantiveram importantes áreas de arbítrio no que toca às decisões sobre direitos, categorias e níveis de apoio a atribuir a desempregados, famílias monoparentais, idosos, inválidos ou outros grupos para os quais se planificaram esquemas de segurança social. Em termos tributários das propostas de Foucault, essa margem de manobra constitui um elemento intrínseco da distribuição desigual de poder nas relações sociais interpessoais, o que explica a sua continuidade através dos séculos. No entanto, a diferença estrutural entre caridade e segurança social mantém-se, devido precisamente ao deslocamento na própria base do relacionamento social, do laço de caridade personalizado para uma avaliação da necessidade de assistência burocraticamente regulamentada.

Estas breves anotações servem como marcos muito gerais das mudanças de direcção na história da caridade vista a longo termo na Europa ocidental. No entanto, a sua inadequação é por demais evidente, precisamente devido à sua generalidade. Se as mudanças entre os dois pólos da caridade — institucionalizada e externa — podem de facto ser observadas no tempo, as diferenças na geografia política da Europa foram provavelmente sempre relevantes. A “caridade legal”, ou a obrigação de habitantes de uma determinada localidade de pagar impostos locais para a manutenção dos pobres, foi uma característica sobretudo da Inglaterra, mas foi comum noutros

estados do noroeste da Europa, como a Dinamarca ou os Países Baixos, pelo menos até aos anos 30 do século XIX. Nessas circunstâncias, a distinção entre caridade institucional e externa foi não só uma resposta ao problema de escolher os pobres e desencorajar o seu aumento numérico, como uma forma mais personalizada e estratégica de avaliação de custos e oportunidades. Nas sociedades do sul da Europa, como a Itália central ou Portugal, as misericórdias incorporaram funções múltiplas que tinham evoluído no resto da Europa, pelo menos no século XVIII, para uma especialização imperfeita de funções no quadro de redes urbanas de instituições de caridade.

As misericórdias foram talvez a expressão mais significativa do impulso religioso da Europa nos inícios do período moderno e continuariam a sê-lo nas sociedades da Contra-Reforma. Talvez possam ser consideradas como representantes não assumidas de um contra-modelo face ao restritivo e discriminatório modelo de caridade cívica proposto por Vives. Como todas as instituições de caridade, as misericórdias também praticavam a selecção de pobres a auxiliar; no entanto, no espectro das suas responsabilidades e no papel central que a religiosidade mantinha na sua acção, manifestaram uma continuidade relativamente à caridade cristã dos séculos anteriores. Nas comunas e cidades-estado da Itália central, constituíram a expressão colectiva do voluntariado cívico. Em Portugal, provavelmente o estado mais unificado da Europa moderna, não surpreende o facto de as misericórdias terem obtido o patrocínio régio em parceria com as elites locais.

Sem o patrocínio régio as misericórdias não se poderiam ter estabelecido no Império Português. O estudo de Isabel dos Guimarães Sá é altamente inovador, um trabalho pioneiro na sua abordagem deliberadamente comparativa destinada a perspectivar as implicações dessa transplantação na transformação dos objectivos e das práticas das misericórdias nos contextos profundamente variados do Império Português.

Stuart Woolf

PREÂMBULO

«... nesta irmandade entra a maior nobreza de Portugal e da gente da sorte inferior os mais limpos e todos acodem ao serviço dos pobres e exercício de todas as obras de misericórdia...»

BPADE, *Excellências da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia...*, [p. 4].

«Na quinta-feira de Endoenças à uma hora depois do meio-dia, estarão doze pobres, vestidos e calçados de novo, e terão jantado à custa da Casa, ou se lhes dará o dinheiro para que jantem, e sentados no banco dos irmãos da Mesa que está na Igreja mas não na cátedra do Provedor, sairão de casa do despacho, ou da sacristia, o provedor acompanhado dos doze conselheiros da Mesa, diante cada um deles com sua toalha ao ombro, e nas mãos cada um seu jarro, prato e bacia para o ofício do lava-pés, e chegados ao lugar onde os pobres hão-de estar, virá o capelão da casa revestido dizer o Evangelho, que se fará com muita solenidade; e ali tomará o provedor uma toalha com que se cingirá, que lhe dará o escrivão; e acabado o Evangelho se porá de joelhos diante dos pobres, e cada irmão da Mesa lançará água, e a toalha assim como o provedor for lavando, e lhos beijará com as mais cerimónias que até agora neste acto se usou...»

BPADE, *Compromisso da Misericórdia de Évora*, 1651, cap. 28.

Este trabalho é o resultado de quatro anos de investigação no contexto de pós-doutoramento na universidade portuguesa. Iniciado em 1992 a partir de um projecto financiado pela CNCDP intitulado «As Misericórdias nos territórios ultramarinos sob administração portuguesa 1500-1800», obedeceu inicialmente a dois objectivos específicos: o de verificar as adaptações locais de um modelo metropolitano e o de estudar o problema da discriminação racial no Império português à luz da prática assistencial das Misericórdias. Não era um assunto novo,

uma vez que já Charles Boxer tinha desfeito quaisquer dúvidas que pudessem legitimar a subsistência do senso comum relativa à ausência de racismo no colonialismo português (Boxer, 1963, 1965).

O desenrolar destes dois vectores de investigação trouxe algumas surpresas. No que respeita ao primeiro problema — as diferenças entre as diversas Misericórdias — fui-me apercebendo de que as variações locais eram afinal pouco relevantes em relação ao modelo metropolitano, e que as Misericórdias, mau grado diferenças de base social e outras relativas a detalhes da orgânica institucional, eram muito semelhantes entre si. Se a questão da comparação entre Misericórdias me parece hoje um falso problema, e que praticamente não abordo no livro, o mesmo não se passou relativamente à «questão racial». No entanto, a abordagem do racismo português feita por Charles Boxer situava-se num contexto de resposta à situação política e militar de Portugal nos anos 60 e 70; seria absurdo fazê-la da mesma forma, partindo de pressupostos idênticos e limitando-me a acrescentar informação à que este autor tinha reunido. Depressa verifiquei que a caridade praticada pelas Misericórdias se fazia no interior dos grupos sociais que integravam as elites coloniais e que era sobretudo no interior desses grupos que se faziam discriminações. Os grupos externos à sociedade colonial não faziam parte do jogo assistencial, porquanto estavam fora de uma relação de dominação em que os personagens influentes, poderosos ou ricos eram obrigados a relacionar-se com indivíduos do seu meio menos favorecidos social e economicamente. Os grupos autóctones — no caso de Goa — ou os escravos importados, no caso do Brasil, só eram incorporados na sequência da sua imprescindibilidade às sociedades coloniais e foram mantidos à margem dos serviços assistenciais até ao século XVIII. Por outro lado, e mercê de informações que fui obtendo na bibliografia e fontes, ser branco não era um facto biológico nem constitui uma variável contínua, uma vez que as elites coloniais se construíram com base na miscigenação, mercê de uma emigração portuguesa feminina restrita. Dessa forma, também a questão da discriminação racial foi abandonada: achei-a desadequada face ao verdadeiro objecto do meu trabalho, que era afinal o estudo da assistência enquanto dispositivo legítimo do poder nas sociedades pré-industriais.

Individualizado o objecto do meu trabalho, cabe agora explicitar alguns dos pressupostos pelos quais me regi ao analisar a assistência enquanto parte integrante das relações de poder. Seria inútil considerar a assistência aos pobres no Antigo Regime através dos nossos conceitos actuais: a caridade não se regia pela ideia de que os

indivíduos têm direito a determinadas condições materiais de existência ou de que os ricos tinham deveres para com os pobres. Fazia parte de uma relação tripartida, que envolvia os doadores, os receptores e Deus. Quem dava considerava-se, por mais rico e poderoso que fosse, como pobre aos olhos de Deus a quem teria inevitavelmente de prestar contas. O acto de dar, por sua vez, não envolvia apenas os ricos: generalizava-se a todos os que estivessem na situação de prescindir de algum bem material e, sobretudo, que quisessem servir os outros. Na sociedade do dom, dar era um acto acessível a todos, e não envolvia apenas bens materiais mas sobretudo serviço. Servir constituía uma das lógicas da vida em sociedade e era comum a todos, ricos e pobres. O acto de dar não se regia por critérios económicos uma vez que não era forçosamente proporcional aos meios de fortuna do doador. O acto de receber, por outro lado, também não se pautava necessariamente pela pobreza do receptor: aceitava-se ajuda em nome de um estatuto social perdido ou em nome de valores como a honra no caso das mulheres. À partida, a caridade era acessível a todos: todos podiam dar e todos podiam receber. Do ponto de vista estritamente teórico a caridade baralhava as hierarquias e as desigualdades económicas e sociais; no entanto, para que as pudesse reafirmar em seguida era necessário que fosse protagonizada pelos grupos dominantes. Ao nível dos recursos, as Misericórdias tinham o papel de reunir e gerir os bens disponibilizados através da generosidade de particulares e desempenhavam uma acção decisiva na integração social dos indivíduos uma vez que institucionalizavam a pertença à sociedade colonial; a Coroa patrocinava as Misericórdias de molde a conceder-lhes um papel predominante entre as instituições locais. Por outro lado, os serviços de caridade prestados pelos irmãos da Misericórdia recorriam frequentemente a dispositivos de inversão da ordem social, recorrendo a rituais de simulação através dos quais os ricos se transformavam momentaneamente em pobres. A caridade cumpria uma valiosa função legitimadora: daí que os rituais de inversão «onde o rico se fazia pobre e o pobre se fazia rico» tivessem uma importância fundamental, desde que se situassem no plano simbólico, isto é, não actuassem continuamente sobre as clivagens de fortuna e poder existentes. No entanto, se por um lado a caridade era acessível a todos, era fundamental que os grupos dominantes tivessem o controle da assistência, e nas colónias esse papel era reforçado pela necessidade de fazer sentir a presença da Coroa e dos seus representantes. Na impossibilidade de controlar as organizações locais, a

Coroa procurou exercer uma tutela constante sobre as Misericórdias e dar-lhes um protagonismo que era contendido por outras instituições.

Organizei o texto da seguinte forma: o capítulo 1 analisa a assistência em Portugal na transição da Idade Média para o período moderno, no qual pretendi sugerir que a Igreja não detinha o controle da caridade, entregue em larga medida à acção laica. No capítulo 2 procurei inserir as Misericórdias nas mudanças verificadas na assistência ao longo do período moderno em Portugal, sem perder de vista os fortes traços de continuidade face ao período medieval e analisar a construção de um quase monopólio assistencial das Misericórdias. No terceiro capítulo abordo aspectos de funcionamento orgânico das Misericórdias, consideradas como um todo relativamente homogéneo e prescindindo de variações de pormenor. Só no capítulo 4 se inicia o estudo das Misericórdias em territórios colonizados: começo pelos Açores, com um estudo de caso de âmbito limitado mercê da insuficiente documentação encontrada, mas que no entanto ilustra algumas das questões que pretendi abordar. O capítulo 5 aborda a Misericórdia de Goa, com um forte cariz centralizador em relação às outras Misericórdias do Estado da Índia. Finalmente, o capítulo 6 aborda alguns aspectos da Misericórdia da Bahia de S. Salvador. No entanto, os estudos de caso não constituem monografias exaustivas das Misericórdias abordadas e estou consciente de que traduzem nalgumas matérias um conhecimento insuficiente das subtilezas administrativas e dos contextos específicos das zonas a que se reportam.

Gostaria de terminar esta breve introdução constatando que a reflexão sobre muitos dos assuntos que abordo é ainda incipiente. Sem pretender desculpar-me das falhas do livro — das quais sou inteiramente responsável — considero-o sobretudo como o resultado de um esforço de resistência contra a burocratização dos professores universitários, impossibilitados de fazer investigação séria a seguir ao doutoramento. Espero que mau grado as falhas documentais e as insuficiências da análise nele evidenciadas constitua um bom contributo para a abordagem da assistência nas sociedades tradicionais portuguesas.

Para terminar, gostaria de expressar o meu reconhecimento:

Ao Prof. Chaudhuri, consultor do projecto, e ao Prof. Stuart Woolf, seu co-responsável;

À Dr.^a Marta Lobo, da Universidade do Minho, que tornou possível uma estadia no Instituto Universitário Europeu no ano lectivo de 1993-1994;

PREÂMBULO

Nos Açores, à Dr.^a Mariana Mesquita, directora da Biblioteca Pública e Arquivo de Angra do Heroísmo, e à Dr.^a Vanda Belém;

No Brasil, à Professora Maria Luísa Marcílio (Universidade de S. Paulo), à Dr.^a Neusa Esteves (directora do arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia) e à Dr.^a Rute Cruz, responsável por vinte meses de levantamento de fontes;

Ao grupo de jovens licenciadas que apoiou a investigação: Ana Fernandes Pinto, Paula Gonçalves, Inês Versos, Cristina Dias e Ondina Oliveira;

A Nuno Gonçalo Monteiro, Ângela Barreto Xavier, Abdool Karim Vakil e Francisco Bethencourt pela leitura de originais.

Dedico o livro aos meus sobrinhos Afonso e Vasco.

NORMAS

As citações bibliográficas foram incorporadas no texto; somente as referências que considere extensas foram relegadas para notas. Nestas, as datas são referidas entre parêntesis recto sempre que possível. Os sublinhados são todos da minha responsabilidade.

ABREVIATURAS

- AA *Arquivo dos Açores*, 15 vols., Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1980-1984.
- ADS António Delgado da Silva, *Colecção da Legislação Portuguesa, desde a ultima copilação das Ordenações*, Lisboa, Tipografia Maigrense, 5 vols., 1826-1830.
- AHSCMP Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto
- AHU Arquivo Histórico Ultramarino
- ANRJ Arquivo Nacional, Rio de Janeiro
- ANTT Arquivo Nacional da Torre do Tombo
- APO-CR Arquivo Português Oriental, 6 fascs., ed. Cunha Rivara
- ASCMB Arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia, Salvador
- ASCMG Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Guimarães
- ASCMP Arquivo da Santa Casa da Misericórdia do Porto
- BNL Biblioteca Nacional de Lisboa
- BNRJ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
- BPAAH Biblioteca Pública e Arquivo de Angra do Heroísmo
- BPADE Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora
- DMP *Documentação para a História das Missões do Padroado Portugêus do Oriente. Índia*, 12 vols., ed. António da Silva Rêgo, Lisboa, 1947.
- DNL Duarte Nunes do Lião, *Leis extravagantes e repertório das Ordenações*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

ABREVIATURAS

- DRI *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções...*, ed. de Pato, Raymundo António de Bulhão; Rêgo, António da Silva, 10 vols., Lisboa, Academia Real das Ciências-Imprensa Nacional, 1880-1982.
- GP Gabriel Pereira, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, parte II, Évora, Tip. Ec. José de Oliveira, 1887.
- HAG Historical Archives of Goa
- JAS José Justino de Andrade e Silva, *Collecção Chronologica de Legislação Portuguesa compilada e anotada*, 10 vols., Lisboa, Imprensa de J. J. A. Silva, 1854-1859.
- MMA *Monumenta Missionaria Africana*, 15 vols., Lisboa, Agência Geral do Ultramar-Academia Portuguesa de História, 1952-1988, ed. por António Brásio.

Introdução

O que mudou na assistência em Portugal com a fundação e rápida expansão das Misericórdias? O presente capítulo pretende precisar os aspectos das Misericórdias que surgem na continuação da assistência medieval. Só a partir de uma ideia clara acerca da assistência em Portugal nos finais da Idade Média se podem efectivamente delimitar os aspectos inovadores das Misericórdias.

Quando confrontados com a questão da centralização ou padronização da assistência em Portugal nos finais do século XV — da qual a fundação do Hospital de Todos-os-Santos e da Misericórdia de Lisboa servem de paradigmas — historiadores e senso comum optam por afirmar mais ou menos explicitamente que a monarquia retirou protagonismo à Igreja nessa matéria. Pretende-se argumentar neste capítulo que a tendência reformista expressa na segunda metade do século não acabou com qualquer pretensão «monopólio» eclesiástico da assistência em Portugal. Como iremos ver em seguida, as competências da Igreja em matéria assistencial, vastíssimas no campo estritamente religioso, não diziam respeito nem à criação de estabelecimentos nem à maioria dos aspectos relacionados com a administração dos seus bens patrimoniais e da assistência neles prestada.

Panorâmica geral da assistência em Portugal no século XV: beneficiários e instituições

Antes de avançar na linha de argumentação que pretendo seguir, torna-se necessário especificar quem eram os beneficiários de caridade e de que modo eram assistidos. No século XV português vamos já encontrar os tipos de pobres que a assistência do período moderno tratará: pobres envergonhados, doentes pobres, peregrinos e mendigos, enjeitados, presos pobres e cativos, viúvas e donzelas pobres. De resto, entre os séculos XII a XIV, os testamentos contem-

plam já toda a gama de situações de pobreza que encontraremos no século XV, com excepção das «emparedadas» para as quais não se encontram referências no século XV (Pereira, 1973: 717-759). Mau grado a persistência desta «tipologia» da pobreza medieval no período moderno, podemos citar a excepção dos leprosos, que tendem a desaparecer à medida em que a própria doença se extingue progressivamente, embora reapareçam em contextos coloniais.

Os **pobres envergonhados** eram indivíduos que tinham decidido na escala social. O respeito pela hierarquia social e a necessidade de a justificar levava a que as pessoas poderosas se sentissem na obrigação de auxiliar pessoas caídas em necessidade através de uma ajuda geralmente discreta e por vezes até sigilosa. Tratava-se de evitar que os indivíduos em desgraça admitissem publicamente as suas necessidades económicas pedindo esmola: dessa forma eram ajudadas a domicílio. Em sociedades em que o estatuto tinha primazia sobre a riqueza como critério de afirmação social, a manutenção das aparências era a pedra de toque do comportamento dos indivíduos em público. Voltaremos a este aspecto detalhadamente quando falarmos dos portugueses em Goa, tal como surgem nos relatos de viagem. Era importante garantir uma aparência de estabilidade e bem-estar quando as condições materiais se revelavam precárias e flutuantes. Daí que uma das primeiras preocupações da assistência fosse acudir a uma pobreza relativa (o pobre envergonhado podia não passar fome, apenas não possuía os meios que lhe permitissem viver à altura do seu estatuto) dando-lhe preferência a uma pobreza se não «absoluta» pelo menos mais evidente. O paradoxo é apenas aparente: tratava-se apenas de proteger a ordem social, garantindo um «support system» capaz de a apoiar e reforçar. Os pobres envergonhados, definidos como indivíduos sem riqueza suficiente para manter o estatuto social respectivo, sendo no entanto impedidos de assumir publicamente a pobreza, detectam-se entre nós na Idade Média sob a forma de **merceeiros** ou **merceeiros**. Estes eram indivíduos geralmente idosos, a quem um patrono concedia por doação ou testamento recursos suficientes para assegurar a sobrevivência em troca de orações por alma do doador e seus familiares. A instituição de uma mercearia podia não recair em desconhecidos, mas revestir a forma de beneficiar «criados» ou «familiares», entendidos como pessoas fazendo parte de uma «casa», garantindo-lhes o futuro após a morte da pessoa sob cuja dependência se encontravam. Dessa forma, a instituição de mercearias integrava-se no âmbito das relações clientelares previamente estabe-

lecidas. Os merceeiros estavam encarregados de rezar pela alma do morto segundo modalidades contidas nos testamentos. Eram obrigados a assistir a um número fixo de missas por alma e a dizer umas tantas orações. Recebiam sustento destinado à sua manutenção, consistindo geralmente em comida, vestuário e eventualmente algum dinheiro. Podiam ainda receber alojamento. A bibliografia dá-nos provas da sua importância: desde as merceiras que o regente D. Pedro confirma a sua cunhada, a viúva de D. Duarte (Moreno, 1973: 674); até ao regimento do hospital dos meninos enjeitados fundado por Isabel de Aragão e Martinho, bispo da Guarda. Este último prevê a instalação de 6 a 8 pobres envergonhados no hospital, caso as rendas o permitam (Lopes, 1973: 543). O hospital de Santa Maria de Palhais, também em Santarém, dispunha de 15 merceeiros, o que pressupõe um rendimento considerável (David e Conde, 1980: 37). Mais tarde, na época moderna, persiste a figura do pobre envergonhado, doravante objecto de visitas domiciliárias semi-secretas por parte dos irmãos da Misericórdia, fazendo-se as mercearias cada vez mais raras até ao seu desaparecimento quase completo. Embora os merceeiros fossem uma figura típica da Idade Média, instituídos nos testamentos de reis e rainhas, continuaram no entanto excepcionalmente a criar-se mercearias, embora nem sempre sob essa designação: veja-se o caso de Guimarães e do Hospital de Todos-os-Santos. Quando surge o recolhimento da Misericórdia de Guimarães as suas pensionistas são merceiras, um sintoma de arcaísmo uma vez que estas tinham praticamente desaparecido no século XVII quando se faz a referida instituição¹.

As mercearias surgem geralmente ligadas às **capelas**: eram instituídas por testamento e destinavam-se a zelar pela salvação eterna da pessoa ou pessoas que as instituíam. Cabia aos vivos assistir as almas dos defuntos e rezar pela sua salvação: os laços comunitários alargavam-se assim aos antepassados, uma vez que existia uma responsabilidade colectiva face aos pecados individuais (Flynn, 1989: 12-13). As capelas geralmente tinham uma renda atribuída, que podia sustentar merceiras ou merceeiros. Materializavam-se geralmente num espaço próprio, a capela no interior da igreja junto aos restos mortais dos seus instituidores, onde merceeiros e capelães realizavam as obrigações de culto. Os bens deixados em testamento podiam também reverter a favor de hospitais e outras instituições

¹ ASCMG, doc. 131 relativo à instituição das Recolhidas da Santíssima Trindade [1653.04.20].

de assistência, constituindo muitas vezes o próprio acto de fundação. Deixavam-se bens móveis mas muitas vezes terras, cujas rendas revertiam a favor de um dado hospital. Em todas estas dádivas a contrapartida era óbvia: os beneficiados deviam zelar pela salvação das almas dos doadores, cujos testamentos eram muito concisos quanto aos fins em que os bens deviam ser aplicados: um número certo de missas, e o resto a favor dos pobres. O número, qualidade e situação desses pobres era também objecto de especificação: tal testamento revertia a favor de donzelas pobres, outro a favor de órfãos. Os bens deixados em testamento ficavam assim com a natureza de bens vinculados e as missas que pagavam deviam ser ditas «até ao fim dos tempos» ou «enquanto o mundo durar». Veremos depois os esforços que se fizeram no século XVIII para quebrar os compromissos que esses testamentos estabeleciam, tentando obter licença papal para redução do número de missas, e não nos espanta que grande parte das rendas deixadas com fins caritativos às instituições de assistência fossem rapidamente absorvidas pelos capelães.

Na Idade Média existiram vários tipos de instituições cuja distinção se revela difícil, uma vez que a hospitalidade se confundia com a assistência, numa época em que os cuidados médicos eram secundarizados relativamente aos cuidados da alma.

As **albergarias** eram destinadas a peregrinos, para quem as regras sociais prescreviam hospitalidade. Os ricos, muitas vezes, para evitar a convivência estreita com estranhos ou os distúrbios causados por pobres viajantes preferiam albergá-los em outros locais que não as suas residências.

Os **hospitais** eram dedicados ao tratamento dos doentes pobres, mas tinham muitas vezes dependências reservadas a peregrinos, ou, se não as tivessem, acolhiam-nos nas instalações para doentes. A excepção era feita para os doentes contagiosos, que deviam ser tratados separadamente. Daí a insistência que vamos encontrar nos hospitais da Idade Moderna em não admitir doenças incuráveis: é o caso, entre outros, do hospital das Caldas da Rainha².

O aspecto mais significativo da confusão entre hospitais e albergarias é o facto de estas revelarem a ausência de distinção entre a simples hospitalidade e a assistência. Para o peregrino, cuja viagem podia demorar meses ou anos, a sobrevivência era impensável sem que este vivesse à custa dos recursos alheios, dispensados tanto mais

² «Compromisso do Hospital das Caldas dado pela Rainha D. Leonor sua fundadora em 1512», *in* Correia, 1930: 38.

de boa vontade quanto as motivações dessa dependência eram em primeiro lugar religiosas. Por sua vez, peregrinos e mendigos são ainda realidades indistintas, muito embora se esboce a preocupação de distinguir aqueles que merecem esmola entre a massa de pedintes, mediante a obtenção de autorizações para mendigar. Nas Cortes de Lisboa de 1427 solicitou-se que ninguém pudesse pedir esmola sem ter obtido licença dos juizes e vereadores e que os forasteiros pedissem apenas oito dias em cada povoação (Mendes, 1973: 582). A esmola surge ainda de forma ritualizada, associada à liturgia, integrando-se em enterramentos e no quadro dos bodos, tendo importância também a cerimónia do lava-pés, um ritual de inversão da ordem social que encontraremos em algumas Misericórdias séculos mais tarde. Vagabundos e peregrinos são indistintamente acolhidos nas albergarias, geralmente durante um período de tempo limitado a três dias, podendo prolongar-se esse tempo em caso de doença. Em teoria, a albergaria estaria ligada ao acolhimento de peregrinos enquanto que o hospital se destinaria ao tratamento de doentes (Correia, 1943: 1). Na prática, no entanto, essa diferença esbate-se uma vez que quase todos estes estabelecimentos são simultaneamente uma e outra coisa. Esta indefinição parece prender-se com o estatuto económico e social do doente propriamente dito: ele é geralmente um pobre sem tecto nem família a que possa recorrer. Por outras palavras, a sua figura identifica-se com o forasteiro de que falámos há pouco. Só mais tarde é que alguns hospitais poderão separar de forma clara os espaços reservados à hospitalidade dos reservados ao tratamento de doenças, como foi o caso do Hospital das Caldas³.

A ausência de distinção entre albergarias e hospitais levou a que alguns historiadores tivessem sugerido que os cuidados médicos prestados nestes últimos fossem de reduzida importância e tivessem fraca incidência na saúde dos doentes. No entanto, para autores recentes colocou-se a questão de saber até que ponto os cuidados do corpo eram secundarizados face aos cuidados da alma nos hospitais medievais, partindo do caso de Florença, cidade pioneira no estabelecimento de grandes hospitais no Renascimento. Dessa forma sublinharam a importância de alimentar os doentes que chegavam sub-nutridos e do aumento da importância do pessoal médico nos grandes hospitais. Chamaram também a atenção para a necessidade de nos abstrairmos das formas que a medicina assumiu a partir da segunda metade do

³ *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, vol. x, 1991, gravura que acompanha o doc. 3942: 85.

século XIX, sem dúvida muito diferentes das medievais. Por outro lado, é nítida nos compromissos dos hospitais a preocupação em excluir aos doentes incuráveis ou contagiosos da massa dos doentes, e daí a fraca mortalidade que vamos encontrar no seu interior. Outra novidade introduzida foi o exame do doente por um médico antes de dar entrada no hospital. Em todo o caso, excepção feita aos que proporcionavam curas termais, os hospitais medievais e renascentistas tinham uma clientela exclusiva de pobres: os médicos e cirurgiões faziam visitas domiciliárias a pagamento e, num escalão social elevado, integravam a domesticidade dos ricos, embora fizessem a sua reputação servindo nos hospitais⁴.

Apesar da indiferenciação existente entre os estabelecimentos de assistência, existiam já hospitais especializados: os «hospitais» para estudantes nos colégios universitários; os hospitais de meninos e os estabelecimentos destinados a leprosos. Os primeiros estariam marcados pela já referida ausência de distinção entre hospitalidade e assistência: seriam uma espécie de residências destinadas a estudantes clérigos pobres. Sabemos pouco acerca destes: em todo o caso circunscreviam-se à universidade.

Os **enjeitados** são já objecto de hospitais próprios em Portugal desde o século XIII, quando se fundaram hospitais em Lisboa e Santarém. O primeiro a ser fundado foi o Hospital dos Meninos Órfãos, na Mouraria, construído por ordem de D. Beatriz, mulher de D. Afonso III. O de Santarém remonta ao primeiro quartel do século XIV e o regimento respectivo circunscreve-o aos filhos ilegítimos em risco de infanticídio, perdendo-se as almas sem baptismo das crianças e as das mães que os abandonavam (Reis, 1988: 95-98). Diz-se também que ser criança pobre não bastava para ingressar no hospital, aludindo ao elevado número de pobres existente (Lopes, 1973: 542). Outra categoria de necessitados requeria, pela natureza da sua própria doença, hospitais específicos: os **leprosos**, que as comunidades tentavam isolar do contágio de forma mais ou menos ritualizada. Os gafos eram acolhidos nas **gafarias, lazaretos ou leprosarias**, geralmente situados em locais periféricos em relação aos núcleos urbanos, fora das muralhas, insistindo-se na ausência de contacto entre leprosos e as comunidades, muito embora os perigos reais de contágio fossem reduzidos. A segregação a que deviam ser votados fez com que por vezes fossem criadas unidades económicas autónomas em que comunidades de lázaros viviam isoladas. Em

⁴ Acerca destas questões veja-se Park, 1991: 26-45.

Portugal, a segregação dos leprosos parece ter ficado aquém da verificada em outras regiões da Europa, com os gafos pobres a circularem pelo reino, enquanto que os mais ricos se podiam permitir ingressar numa gafaria sem renunciar a saídas periódicas. A distribuição geográfica das gafarias encontra-se estudada para o caso português e o seu declínio estava já bem acentuado na segunda metade do século XV (Conde, 1987: 99-170). No Porto, o local do lazareto era S. Lázaro, em cujos terrenos foi edificado um recolhimento feminino após o desaparecimento da doença, à semelhança do que aconteceu em muitas gafarias europeias⁵.

A assistência aos **presos** prende-se com a própria estrutura do encarceramento: este era geralmente limitado ao período anterior ao julgamento, a que se seguia eventualmente um degredo, mutilação ou morte. Durante o tempo em que permanecia na prisão o indivíduo devia ser alimentado e tratado na doença; no entanto, as autoridades locais não forneciam estes serviços gratuitamente. Daí que o indivíduo devesse pagar o seu sustento ou ser apoiado pela família respectiva. De resto, o encarceramento podia não isolar o preso da comunidade: apesar de lhe serem postos ferros, o recinto da prisão era mais ou menos aberto. Este sistema deixava sem apoio os presos pobres, a que a caridade tinha de prover. No entanto na documentação portuguesa medieval os presos pobres são pouco mencionados, se compararmos com as menções que a eles encontramos a partir do século XVI. Em contrapartida, aparece a figura do **cativo**, o indivíduo à mercê do Infiel, primeiro na Península Ibérica e depois no Norte de África, a partir do início do envolvimento português em Marrocos. A retenção de indivíduos nas mãos dos árabes colocava uma questão de importância capital: a necessidade de preservar o cristão da religião e do modo de vida islâmicos, pelo que se tornava necessário providenciar o resgate respectivo, procedendo à angariação de fundos em caso de insuficiência económica por parte da família da vítima. Vários membros da Casa de Avis contemplaram o resgate de cativos nos seus testamentos, entre os quais o infante D. Fernando, antes de partir para Tânger⁶. A Ordem dos Trinitários, chegada a Portugal em 1207, dedicava-se especificamente a reunir

⁵ J. A. Pinto Ferreira, *Recolhimento de órfãos de Nossa Senhora da Esperança (fundado na cidade do Porto no século XVIII)*, Porto, Câmara Municipal, s.d., pp. 13-14.

⁶ Ainda no século XV, os testamentos de D. Afonso V, de D. Joana, de D. João II e D. Fernando. Cf. António Caetano de Sousa, *Provas da história genealógica da Casa Real portuguesa*, t. 2, 1.ª parte, 1947: 10, 41 e 206; t. 1, livro 3, 1946: 204 (testamento do infante D. Fernando).

fundos e a negociar o resgate dos cativos, acção para a qual sempre pretendeu obter o privilégio exclusivo, apesar da resistência dos monarcas portugueses. Essa pretensão sofreu vicissitudes várias, mercê da «nacionalização» dos resgates no reinado de D. Afonso V, contra a qual a Ordem se debateu⁷; no entanto o problema só se resolveu no reinado de D. Sebastião, apesar de uma bula papal de 1498 ter entregue à Ordem a administração dos resgates (Ferro, 1980: 648).

As **mulheres** surgem também como beneficiárias da assistência a partir do momento em que o seu estado matrimonial as coloca numa situação de vulnerabilidade. Estão neste caso as viúvas pobres e as donzelas sem bens que lhes permitam tomar estado. Pouco sabemos em relação à situação das viúvas em Portugal: a documentação sugere que podiam sobreviver na condição de merceeiras. Em relação às donzelas, os testamentos passaram a reservar-lhes bens para a constituição de dotes de casamento. Também aqui, tal como no caso dos pobres envergonhados, a situação de pobreza não tem a ver com o limiar de sobrevivência mas com a manutenção de um estatuto social. Assim se explica que nos primeiros testamentos régios, a preocupação inicial é de prover ao futuro das mulheres que fazem parte da casa, geralmente filhas de «criados», e só o testamento de D. João II atribuía dotes a órfãs sem especificar critérios clientelares⁸.

As **confrarias ou irmandades** constituíram uma inovação medieval. Tinham como objectivo principal satisfazer necessidades de culto, que se consubstanciavam através da erecção de uma capela no interior de uma igreja. É difícil transmitir a extrema variedade das actividades das confrarias na Europa tardomedieval: organização de procissões de penitentes com ou sem autoflagelação, auxílio a pobres envergonhados, assistência espiritual a condenados, socorro a pobres doentes, distribuição de esmolas, participação em ofícios de culto com cantoria, etc. (Henderson, 1994: 34-36). O objectivo último de todas elas, porém, resumia-se num só: a salvação das almas dos indivíduos nelas envolvidos, mortos ou vivos, homens ou mulheres, ricos ou pobres. Os indivíduos que faziam parte da confraria realizavam as operações colectivas necessárias à salvação das

⁷ Sobre a «nacionalização» dos resgates de cativos no reinado de D. Afonso V, cf. Alberto, 1994: 76-80, que constitui o mais recente trabalho sobre o assunto.

⁸ *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel composta por Damião de Góis, nova edição conforme a 1.ª de 1566*, 1949, parte I, cap. I: «Em que se trata do fallecimento del Rey Dom Ioão, e declaram algumas clausulas de seu testamento.»

almas dos membros e suas famílias, por exemplo através da organização de enterros dos confrades segundo os formalismos da época. Secundariamente ao objectivo da salvação das almas, podiam funcionar também como estruturas destinadas ao auxílio mútuo, como por exemplo ajudando as viúvas e órfãos dos confrades. O direito canónico impôs regras minuciosas a estas associações⁹, uma vez que não devemos esquecer que eram essencialmente associações de devoção. Representavam um território importante: o da religiosidade popular, que a Igreja não podia deixar de tentar controlar. Alguns historiadores chamaram a atenção para o perigo de estudar as confrarias fora das estruturas canónicas (Barnes, 1991: 603-611). No entanto, nem sempre as confrarias foram instituições voltadas para dentro, beneficiando apenas os que nelas estavam integrados, funcionando em circuito fechado. Muitas delas votaram-se a fins específicos, administrando hospitais ou assistindo um grupo determinado de necessitados: pobres envergonhados, crianças desamparadas, presos, etc. No entanto, em caso de necessidade, eram logicamente os membros os primeiros beneficiados: as fronteiras entre a auto-assistência e o auxílio a terceiros eram forçosamente fluidas, uma vez que a confraria representava antes de mais um grupo de interesses e constituía uma comunidade que tenderia em primeiro lugar a assegurar a sobrevivência dos seus membros. Em Portugal, existe uma importante bibliografia sobre confrarias medievais, que exploraremos adiante quando tratarmos da questão.

Várias observações nos são sugeridas pelo panorama da assistência medieval portuguesa. A Idade Média, embora com as ambivalências que Geremek e Pullan sublinharam, operou uma sacralização da pobreza que haveria de estruturar o processo de salvação da alma e por conseguinte a assistência. A santificação da pobreza retirava à assistência a possibilidade de operar escolhas e seleccionar os receptores de serviços: a caridade era indiscriminada, faziam-se esmolas colectivas à porta dos conventos e outras instituições e a figura do pobre confundia-se com a do peregrino. Essa sacralização não foi isenta de ambiguidades e oscilações, que tenderam a encarar o pobre ora com desconfiança ora como uma imagem de Cristo (Geremek, 1995 [1986]: 35-48; Pullan, 1978: 997-1008). A visão do pobre como eleito do reino dos céus, começou a sofrer alguns reveses já num contexto de crise demográfica e estava destinada a sobreviver na Idade Moderna, se bem que severamente

⁹ Cf. entrada «Confréries» *in* Naz, vol. 1, 1937: 128-176.

reduzida por circunstâncias e opiniões contrárias, pelo menos no resto da Europa.

No entanto, a sacralização da assistência nem sempre implicava relações de desigualdade económica e social entre doadores e receptores de serviços: a par de instituições criadas por ricos fundadores e da doação exibicionista de esmolas, praticava-se a assistência entre «iguais» nas confrarias, ou ainda, como no caso inglês, através de festas em que o lucro da venda de cerveja revertia a favor de um dos presentes caído em necessidade (Bennett, 1992: 19-41). Embora não exista nada de semelhante no caso português, não podemos ignorar a importância que a entreatada informal, sem enquadramento institucional, materializada pelas redes de vizinhança, de parentesco ou clientelares, revestia nesta época, embora não seja documentável por falta de fontes.

Igreja e assistência na Idade Média

A importância da Igreja em matéria assistencial decorria de dois aspectos: em primeiro lugar do conjunto de crenças em torno da salvação da alma e, em segundo lugar, em estreita relação com o primeiro aspecto, das normas que o direito canónico estabeleceu relativamente a fundações assistenciais: Estes dois aspectos foram obviamente o produto de uma evolução histórica, efectuada sobretudo na Baixa Idade Média, cujas etapas foram sobejamente estudadas pelos especialistas na matéria (Mollat, 1978; Imbert, 1947). Mas no século XV, os dados estavam lançados e a assistência estruturava-se agora sob esquemas estabelecidos, como adiante veremos.

No que respeita à salvação da alma, e dentro de uma abordagem esquemática, temos de ter em conta que era em prol da sua própria salvação que os testadores fundavam hospitais, e a obrigação de missas vinculava a maior parte dos bens destinados às ditas «fundações pias»; por outro lado, a preocupação com a vida eterna estabelecia um elo entre os indivíduos que se prolongava para além da morte, uma vez que cabia aos vivos rezar pelos mortos.

Em primeiro lugar, segundo o modelo dual, o indivíduo compunha-se de corpo e alma, sendo a segunda mais valorizada do que o primeiro, porque passível de eternidade. Daí que os aspectos relacionados com a salvação da alma relegassem para segundo plano ou até culpabilizassem o bem-estar material, este estreitamente ligado ao corpo. Os pobres, pelo facto de serem desprovidos de riqueza,

encontravam-se mais perto do céu e as analogias doutrinárias vinculavam bem os privilégios de que beneficiavam em matéria espiritual. Por outro lado, o modelo inicial da comunidade cristã, exemplificado por Cristo e os seus apóstolos, era também ele baseado na pobreza e marcou de forma acentuada a história da Igreja ao fornecer um exemplo a seguir às Ordens Mendicantes. O ideal de pobreza voluntária desenvolvido pelos franciscanos, colocou a santidade ao alcance daqueles que estivessem dispostos a renunciar à riqueza. Outra forma de escolher a pobreza era a peregrinação, pela qual o indivíduo abandonava casa e família, e transformava o peregrino numa figura sagrada. Mas, mesmo para aqueles que não recusassem por completo os bens materiais, a salvação da alma passava pelos pobres. A Idade Média codificou essa atitude ao valorizar as obras de misericórdia na segunda metade do século XII (Mollat, 1978: 118-121). Estas forneceram um vocabulário da caridade aos fiéis agrupados em confrarias, numa influência que nos países católicos se prolongou até ao século XVIII. No entanto, a dádiva de esmolas continuou a ser a forma mais generalizada, porque pública e portanto visível, de prestar assistência aos pobres: a distribuição de esmolas, quer individual quer colectiva, era prática corrente à porta dos mosteiros e dos ricos. Desta forma temos uma assistência institucional — prestada nas confrarias e nos hospitais — e uma caridade sem instituições, de indivíduo a indivíduo, esta mais difícil de estudar porquanto raras vezes aparece documentada.

O direito canónico, por seu turno, reflectiu a importância conferida à salvação da alma em todos os serviços de assistência, na medida em que os hospitais se transformaram rapidamente em edifícios com duas componentes em estreita simbiose: a componente ligada ao corpo, materializada nas casas, camas, objectos e consumíveis disponibilizados aos pobres, e a componente ligada à alma, formada logicamente pelos serviços prestados pelo clero: missa e os sacramentos da confissão e extrema-unção. Estes serviços requeriam infra-estruturas que, pela sua natureza, cabiam ao foro eclesiástico. Eram elas a capela com seu altar ou igreja própria, torre sineira e cemitério, que vamos encontrar em muitos estabelecimentos hospitalares. A própria estrutura arquitectónica hospitalar é religiosa na medida em que as plantas das enfermarias são muitas vezes concebidas à semelhança das naves das igrejas, com altares visíveis das camas dos doentes. Por outro lado, quando o hospital é formado por vários edifícios, os seus elementos são os mesmos dos conventos de clausura: pátio interior ou claustro (onde se encontra muitas

vezes o cemitério), igreja e campanário. Daí que o direito canónico tivesse regulamentado as competências jurídicas em matéria hospitalar, decorrente do carácter eminentemente religioso que a assistência assumia, mas apenas nos casos em que se verificava a presença dos elementos arquitectónicos referidos¹⁰.

Há ainda um terceiro aspecto que reflecte o carácter religioso que a assistência assumiu desde a Idade Média: o facto de o modelo de vida comunitária dentro dos estabelecimentos de assistência se basear largamente no modelo clausural. Como sublinhou Michel Mollat, a maior parte dos estatutos hospitalares teve na regra de Santo Agostinho a sua fonte comum, e as casas hospitalares contribuíram para a difusão entre os leigos de várias formas de espiritualidade nascidas no meio monástico, religioso ou canónico (1982: 4 e 12). Algumas das componentes do modelo monástico irão estar presentes nos estabelecimentos de assistência desde a gafaria medieval até ao recolhimento seiscentista: proibição de abandonar o edifício sem autorização, uso de hábito (no caso dos gafos, roupa própria) e horários definidos segundo uma lógica norteada pelas necessidades quotidianas de culto.

No entanto, e como tentaremos demonstrar para o caso português, as competências da Igreja não tinham a ver com a criação e fiscalização de confrarias nem com a criação e gestão das estruturas assistenciais.

No caso das confrarias, Roma esperou pelo Concílio de Trento para regulamentar as competências dos bispos no que toca à aprovação dos estatutos e às visitas das confrarias, doravante submetidas à autoridade episcopal. As confrarias medievais, como sublinhou A. Beirante, não estavam submetidas à autoridade eclesiástica (1990: 1 e 9), o que as transforma em instituições religiosas apenas pelo seu carácter devocional, sem que esse aspecto lhes confira carácter canónico. Aspectos ligados à constituição de parentescos de substituição tendentes a conferir força a grupos de indivíduos que não a poderiam obter isoladamente (por exemplo artesãos) e a inserir indivíduos no tecido social urbano foram justamente sublinhados por Gervase Rosser (1993: 1127-1143). Entre nós, sugeriu-se que as confrarias tiveram um papel importante na estruturação social do território, sendo anteriores à criação de paróquias (J. C. Lopes, 1993: 12-14), ou referiu-se o seu papel complementar em relação à instituição concelhia. Para Maria Helena da

¹⁰ Para o esclarecimento destas questões cf. Imbert, 1947: 58-114.

Cruz Coelho, a organização interna do oficialato das confrarias era decalcada do modelo concelhio e a pertença a uma ou mais irmandades uma forma de aliar poder religioso ao poder civil (1992: 163 e 182). Assim se compreende que muitas delas obrigassem todos os vizinhos a integrá-las ou que regulamentassem as relações entre os indivíduos, penalizando o insulto (uma delas chega a especificá-los no compromisso) e a agressão física (J. C. Lopes, 1993: 23). Ao mesmo tempo, instauravam-se rituais comunitários como o jantar anual — nalguns casos bodo aos pobres — ou fixavam-se regras aos enterros. A maior parte dos compromissos obrigava os irmãos a acompanhar os últimos momentos dos confrades moribundos e proceder ao velório e enterramento. A analogia entre a morte e a pobreza encontra-se patente no facto de algumas confrarias sentarem pobres à mesa em substituição dos confrades mortos (Coelho, 1992: 20).

A entreajuda e ajuda aos pobres podem ser encaradas dentro deste ponto de vista da organização da vida social das comunidades. Algumas confrarias chegam a exercer direito de vingança de uma afronta cometida por um dos irmãos, chegando a ajudar um confrade homicida (Beirante, 1990: 20-22). Será também dentro desse espírito de ajuda mútua que algumas confrarias organizam o apoio dos seus confrades em viagens de peregrinação¹¹.

Curiosamente, em Portugal, as confrarias não existem apenas nos meios urbanos: a confraria de lavradores de Torres Novas, a de ovelheiros de Viana do Alentejo reuniram indivíduos estritamente ligados a uma economia rural, o que poderia decorrer da função estruturante da vida social de que falámos há pouco. É de resto igualmente reveladora a desconfiança com que os compromissos de algumas confrarias encaram a intervenção dos poderosos na sua gestão. O compromisso do Hospital dos Meninos de Santarém veta expressamente aos cavaleiros e fidalgos a interferência nos assuntos do hospital e circunscreve a administração aos homens bons do concelho, encarregando o bispo de Lisboa de fazer cumprir esta determinação (Lopes, 1973: 543). A confraria do hospital de Angra especificava no seu compromisso que os fidalgos não seriam mordomos mas apenas confrades¹². Noutros casos os compromissos excluem as autoridades eclesiásticas como no caso da confraria de S. Pedro de Miragaia, em cujo hospital o abade da igreja não podia colocar cai-

¹¹ «Compromisso da confraria de Jerusalém», in Gusmão, parte I, 1958: 166-170.

¹² «Compromisso do Hospital de Angra [1492]», in Afonso, 1970: 8.

xas de esmolos¹³. Outro caso é o da confraria dos lavradores de Torres Novas na qual as autoridades paroquiais não podiam interferir (J. C. Lopes, 1993: 17).

Muitas confrarias possuíam um hospital anexo, quer fundado a expensas do seu próprio património quer porque recebiam de um particular o encargo de gerir um hospital fundado por este. Torna-se difícil saber em muitos casos se a confraria precede ou decorre da presença de um hospital ou albergaria em torno do qual se organiza. Nalguns casos a fundação da albergaria é anterior à confraria, como foi o caso de Viana do Alentejo (Tavares, 1987: 66).

Em Portugal, as confrarias proliferaram nos últimos anos do século XII, num momento em que as ordens monásticas demonstravam escasas preocupações relativamente à pobreza, como sugeriu José Mattoso (1985 vol. I: 409; 1973: 668-670). Será necessário esperar pela difusão das Ordens Mendicantes, para ver renascer de forma eficaz o ideal de assistência aos pobres. Não nos espanta portanto que um dos poucos mosteiros ligados à criação de confrarias seja o convento de S. Domingos de Guimarães, que assegurava o culto na confraria do mesmo nome situada na sua vizinhança imediata (Marques, 1984: 65).

A tradição medieval de confrarias em Portugal explica a adesão que mais tarde as Misericórdias receberão por parte das populações locais, e dá-se um fenómeno curioso: algumas confrarias locais vão acoplar-se às Misericórdias, com as quais acabam por se fundir. É o caso das numerosas confrarias e hospitais com a invocação do Espírito Santo nos Açores (Lima, 1985: 159). Noutros locais, manifesta-se uma acesa competição entre confrarias já existentes com o objectivo de se constituírem em Misericórdias, com duas irmandades a lutarem entre si como foi o caso de Viana do Castelo (Serra, 1993: 3-4).

De acordo com a bibliografia de que ora se faz uma síntese, resalta o facto de os estabelecimentos assistenciais terem origem em doações privadas, e de serem geridos por instituições da Igreja apenas nos casos em que os seus fundadores faziam parte da hierarquia eclesiástica. Embora se pudessem multiplicar os exemplos, citaremos apenas alguns casos: as gafarias, entre as quais avulta a de Santarém, fundada por iniciativa dos próprios leprosos (Conde, 1987: 127); os hospitais de Lisboa anteriores a 1479, data da bula que autoriza a sua fusão, são quase todos de fundação laica¹⁴; os hospitais dos ofícios de

¹³ «Regimento do Hospital do Espírito Santo», in Barros, 1991: 26 e seguintes.

¹⁴ Bula de Sisto IV, *Ex debitis sollicitudinibus* [1479.08.14]. Cf. Abranches, 1895: 283; cf. Nogueira, 1934: 75-125.

Lisboa passarão inclusivamente a incorporar o Hospital de Todos-os-Santos (Caetano, 1943: XL). Apenas no caso dos senhorios eclesiásticos, como por exemplo o de Braga, vemos os arcebispos com papel importante na fundação das unidades assistenciais. D. Diogo de Sousa, na primeira década do século XVI, reúne algumas rendas de albergarias, da gafaria e de confrarias para fundar o hospital de S. Marcos. No entanto, aquilo que poderia ser à primeira vista uma gestão hospitalar exclusivamente episcopal, é na verdade uma cooperação com as autoridades laicas, uma vez que o arcebispo entrega a administração do novo hospital à câmara (Ferreira, 1930: 376).

A criação de hospitais fazia-se quase sempre por testamento e a salvação da alma era uma vez mais a preocupação prioritária. A maior parte dos doadores fundava estabelecimentos de reduzida capacidade, destinados a pobres ou peregrinos, com instalações sumárias, reduzidas a uma ou duas divisões com os respectivos leitos, mantendo um hospitaleiro, destinado a zelar pelos indivíduos acolhidos. Os hospitais ou albergarias eram mantidos através de dotações em património, constituídas por terras e casas. Era aqui que geralmente intervinha a figura do administrador e os bens dos hospitais eram muito cobiçados, tanto mais que não existia registo de propriedade nem se apresentavam contas a nenhuma autoridade superior.

A gestão dos hospitais era também ela quase sempre feita por leigos. Em Portugal, as excepções a esta regra parece terem sido a hospitalidade beneditina, sobretudo na zona norte (Marques, 1989: 35), cuja regra previa a criação de instalações próprias para acolher viandantes e as fundações de dignidades eclesiásticas. O rei D. João I, na concordata que fez com o clero em 1427, afirmava expressamente que a administração dos hospitais e albergarias lhe pertencia, desde que tivessem sido fundados e fossem administrados por leigos¹⁵. Regra geral encontramos as câmaras a gerir grande número de hospitais¹⁶ ou as confrarias, desde aquelas em que se associava um grupo profissional — caso da confraria de S. Pedro de Miragaia que reunia gente ligada ao mar¹⁷ — até às confrarias de base associativa alargada à generalidade da população. Assiste-se também em finais do século a uma tendência para as câmaras absorverem a adminis-

¹⁵ *Ordenações Filipinas*, Liv. 2, Tít. VII, art. 39.

¹⁶ Na vila da **Castanheira** (Pereira, 1971: 54); na gafaria de **Cacilhas** (Raposo; Aparício, 1989: 40); no hospital dos Inocentes de **Santarém** (Lopes, 1973: 543). A Norte, em **Guimarães** e **Braga**, são as câmaras que gerem as gafarias locais (Marques, 1989: 65).

¹⁷ «Regimento do Hospital do Espírito Santo», in Barros, 1991: 26 e seguintes.

tração dos hospitais das confrarias, embora ainda insuficientemente documentada (Marques, 1989: 53).

No entanto, a administração de hospitais por leigos deparava com uma limitação importante: era impossível, por determinação do direito canónico, desviar os bens deixados em benefício da alma aos hospitais por particulares para outros fins que não aqueles que o doador ou testador tinham estabelecido. Havia duas formas que podiam fazer ultrapassar o problema: o desconhecimento dos textos de fundação — que as autoridades laicas invocarão com frequência — ou, quando a situação o exigia, obter autorização papal para aplicar os bens dos hospitais a outros fins. Este último aspecto explica que a alegada reforma dos hospitais levada a cabo por D. João II tenha sido precedida de um esforço diplomático junto de Roma para obter autorização para fundir pequenas unidades assistenciais em estruturas hospitalares de grande porte, como foi o caso do Hospital de Todos-os-Santos. Mas, na maior parte dos casos, a vontade dos testadores era obliterada pela má gestão dos hospitais e albergarias que atingiu o seu auge no século XV, sendo a regra a apropriação indevida dos bens por parte dos administradores (Braga, 1991: 175-190).

A confirmar-se o reduzido papel da Igreja na gestão das instituições assistenciais nos finais da Idade Média, mudam por completo as premissas da interpretação até hoje corrente sobre a «laicização» da assistência à pobreza efectuada com a criação e difusão das Misericórdias e com a padronização hospitalar. Em vez de uma pretensa concorrência entre a Igreja e a monarquia teríamos antes uma tradição administrativa *laica* das instituições assistenciais, mas sobretudo *local*, que os reis tentam aproximar da esfera central num processo que se desenrola desde meados do século XV. Quanto aos moldes em que essa centralização se desenvolve e aos resultados que produziu, trata-se de problemas a que só as duas centúrias seguintes darão resposta. Todavia o processo que haveria de alterar o quadro exclusivamente local e fragmentário da assistência foi posto em marcha a partir da segunda metade do século.

A intervenção régia e senhorial nas instituições de assistência

A frequência com que os testamentos e doações instituía pequenos hospitais e albergarias levou a que um sem-número de instituições se formasse em todo o território português.

No entanto, a ausência de poder central levava a que não existisse controle sobre a administração dos bens dessas instituições e se negligenciassem os serviços de assistência para que tinham sido criadas. Dessa forma, muitos particulares lançavam mão dos rendimentos e utilizavam-nos em benefício próprio. Esta situação, de resto, foi comum à generalidade das regiões europeias: por toda a parte se encontram ecos da degradação da gestão das instituições. Degradação que pode constituir de resto apenas uma tomada de consciência da má gestão existente: situações que anteriormente passariam despercebidas eram agora tidas como pouco aceitáveis.

A Coroa portuguesa procurou melhorar a situação de má gestão hospitalar. Por um lado, reconheceu que muitos hospitais não dispunham de rendimentos suficientes para sobreviverem e funcionarem; por outro era mais fácil gerir um número mais reduzido de instituições sob o controle directo do rei.

A intervenção da monarquia portuguesa em matéria hospitalar contou com duas grandes vertentes: a criação de uma fiscalização e as iniciativas régias em matéria hospitalar. Analisá-las-emos em separado.

A fiscalização régia e senhorial

A intervenção régia nas instituições de assistência parece ter-se pautado pela necessidade de preservar o património destas, tentando impedir que fossem mal administradas e que os seus administradores desviassem os seus bens em proveito próprio. Daí que a preocupação fundamental fosse o tombamento de propriedades e rendas, logo seguido pelo regulamento. No sentido de indagar se as disposições testamentárias dos instituidores estavam a ser cumpridas, verificava-se se ainda existiam os documentos de fundação ou se existia compromisso. Tentava-se obrigar também os responsáveis por essas instituições a elaborarem livros de receita e despesa e apresentarem contas superiormente. A protecção do património podia também efectuar-se procurando reunir hospitais pequenos inviáveis em unidades maiores. Fê-lo o infante D. Henrique em Tomar ao reduzir para quatro os catorze hospitais aí existentes (Dinis, 1973: 354). Tentou também D. Duarte obter do papa o que D. João II conseguirá mais tarde: reunião dos hospitais de Lisboa e autoridade para empreender acção semelhante nas restantes cidades do reino (Nunes, 1973:

686-687)¹⁸. O Regimento das albergarias e hospitais de Évora dado por D. Afonso V em 1470 preconiza a reunião das unidades inviáveis em unidades maiores e revela a preocupação em fazer cumprir as vontades dos testadores, o que equivalia a cercear a cobiça dos particulares e o desvio das respectivas rendas¹⁹. Santarém é outro caso em que a iniciativa régia visa reorganizar a rede hospitalar: desde 1436 que os seus hospitais eram fiscalizados por um único provedor e o monarca supervisionava as suas rendas e estatutos. Ainda no século XV, o hospital de Jesus Cristo incorporou todos os hospitais da vila, à excepção do de S. Lázaro (Silva, 1987: 199-203).

Esse esforço culminará com D. Manuel II, que nomeará provedores de capelas e hospitais, encarregados de velar pela feitura dos livros de tombo e dos regimentos ou compromissos nas comarcas respectivas. O facto é que grande parte dos tombos e compromissos que chegaram até nós têm indicação de terem sido feitos perante notário e em presença do juiz dos resíduos ou provedor das capelas e hospitais. Esta acção inicia-se com directrizes régias dadas por altura de 1498. Estão neste caso a confraria e hospital do Espírito Santo de Angra (Afonso, 1970: 4), a gafaria de Viana (Viana, 1956: 159) e a confraria de S. Domingos de Guimarães (Marques, 1984: 84). Outra preocupação consistia em nomear novos administradores para os hospitais existentes, que encontramos ao longo de todo o século XV. Mas aqui torna-se necessário definir a intenção dos monarcas ao colocarem pessoas da sua confiança: longe de se tratar de um esforço de centralização por parte do Estado, conceito de resto discutível no que respeita ao período em causa, esta acção ganha sentido no quadro do reforço do poder senhorial. Dentro dessa linha, entendem-se melhor as advertências do infante D. Pedro no Livro da Virtuosa Benfeitoria ao observar que os príncipes beneficiavam os amigos ao concederem-lhes a administração de hospitais (*in* Costa, 1940: 86), ou a ambiguidade detectada por Maria José Lagos Trindade, ao referir que os monarcas pretendiam favorecer ou obsequiar particulares (1973: 885). Do mesmo modo se torna natu-

¹⁸ A já referida bula *Ex debitis solitudinis* foi obtida por instâncias de D. João II ainda no reinado do pai. Em 1485 Inocêncio VIII concedia a bula *Injunctum nobis*, em que autorizava a reunião de pequenos hospitais num só hospital grande em todas as terras do reino. Já no reinado de D. Manuel, em 1501, idêntica bula de Alexandre VI, *Gerentes in Desideris*, reiterava o conteúdo expresso nesta última (Cf. Abranches, 1895: 48 e 53).

¹⁹ Publicado por Gusmão, vol. 1, 1958: 176-183.

ral que não sejam só os monarcas a exigir tombos de propriedades dos hospitais. A regulamentação «centralizante» da administração dos estabelecimentos de assistência foi comum aos chefes das grandes casas senhoriais do reino, por sua vez ligados ao rei por laços próximos de parentesco. A rainha viúva de D. João II, de resto a maior fortuna do reino a seguir à do rei (Sousa, vol. 1, 1992: 321), ordena tombos de hospitais nos territórios da sua alçada. O tomo dos bens do hospital de Sintra, vila pertencente ao património da rainha é, conforme se afirma no seu preâmbulo, feito por mandado expresso desta (S. Carvalho, 1989: 58). Outro caso é o da infanta D. Beatriz, mãe de D. Manuel relativamente à gafaria de Cacilhas (Raposo; Aparício, 1989: 73-74). O processo de centralização assume assim a forma de um melhoramento da gestão de património, não só ao nível da monarquia como das casas senhoriais que lhe estão próximas, cujos frutos se destinam a um bem supremo: a salvação da alma. É indubitavelmente com D. Manuel I que chegamos ao cume de todo este processo, na primeira e segunda década do século XVI. É destes vinte anos que datam os regimentos dos hospitais de que falaremos adiante, o próprio compromisso da Misericórdia de Lisboa de 1516 e o fundamental Regimento das Capelas e Hospitais de 1514 que fixam as alterações entretanto produzidas na assistência em Portugal. Este último representa o corolário das iniciativas régias em matéria assistencial: inclui ao mesmo tempo um regimento da fiscalização dos oficiais régios sobre a gestão de capelas, albergarias, hospitais, gafarias e confrarias e um regulamento geral que todos os hospitais do reino deviam seguir. Trataremos aqui unicamente a vertente regulamentadora da fiscalização, uma vez que a secção hospitalar é devedora da tradição régia de compromissos hospitalares, consubstanciada nos regimentos do Hospital de Todos-os-Santos de 1506 e o do Hospital das Caldas de 1512, de que adiante falaremos.

O Regimento das Capelas e Hospitais abria, como era hábito neste período, com uma dissertação sobre o valor das obras de misericórdia, e é interessante verificar a ordem pela qual se nomeiam as diferentes instituições: em primeiro lugar as capelas, pela importância que detinham na salvação das almas dos defuntos e por constituírem a principal fonte de recursos para missas e serviços de assistência. Insistia-se sobre a escrituração, a vigilância recíproca exercida pelos administradores sobre os dinheiros arrecadados, etc. Definiam-se também as competências laicas face às da Igreja no título 38. Os prelados tinham a sua esfera de influência limitada aos

aspectos estritamente cultuais — supervisão das missas e controle sobre alfaias sacras — excepto no caso em que a fundação do estabelecimento fosse feita «sob autoridade e consentimento» dos arcebispos. Nestes casos podiam tomar contas aos administradores, fazer reparar os bens e podiam «constranger» mordomos e confrades, isto é, teriam autoridade sobre eles. No entanto, fazia-se uma ressalva: no caso de deverem demandar leigos por causa de bens ou dívidas, o processo seria levado ao juízo laico e não eclesiástico. Mas era relativamente aos testamentos que se estabelecia uma vigilância apertada, no sentido de os contadores das comarcas terem deles conhecimento e verificarem se a vontade dos testadores estava a ser cumprida. De notar que a fiscalização dos testamentos se regia, como de resto em todo o período medieval, pelo princípio de que a vontade do testador era soberana e incontornável. Em síntese, as competências dos contadores eram as seguintes: fiscalização da administração dos estabelecimentos assistenciais (capelas, hospitais, confrarias, mercearias, gafarias); fiscalização dos testamentos; arrecadação dos resíduos para o tesouro régio; fiscalização das contas dos órfãos; supervisão de obras públicas; arrecadação das terças régias.

Concentremos a atenção um pouco mais de perto sobre as primeiras fundações que podemos considerar *modernas* tanto pelas alterações que testemunham em relação ao período medieval como pela sua permanência institucional: só com o marquês de Pombal se fariam as primeiras tentativas no sentido de as modificar. Temos então os hospitais de Todos-os-Santos e das Caldas e a Misericórdia de Lisboa.

Os novos hospitais

O primeiro grande momento do reagrupamento das instituições de assistência é protagonizado pela criação do Hospital de Todos-os-Santos de Lisboa, que juntou dezenas de hospitais (cerca de 43) de Lisboa e arredores. Chamou-se hospital de Todos-os-Santos precisamente porque juntava instituições cujos nomes invocavam uma quantidade apreciável de santos diferentes. A sua designação completa — Hospital Real de Todos-os-Santos — não deixa dúvidas quanto ao interesse que a Coroa tinha em patrocinar a assistência. A própria localização do hospital, junto ao Rossio, traduziu uma escolha política na medida em que conferia maior visibilidade à figura do rei.

Tratou-se de um processo complicado, porque, como vimos, D. João II teve de obter licenças papais para agregar essas instituições, decorrentes das competências do direito canônico em matéria hospitalar. A construção do edifício iniciou-se em 1492 e terminou em 1504, havendo nele duzentas camas. Localizava-se em pleno centro da cidade (junto ao Rossio), sofreu várias desventuras entre incêndios e terremotos. Finalmente, o terremoto de 1755 extinguiu o edifício original, e o hospital sobreviveu como Hospital de S. José graças à apropriação de edifícios da então extinta Companhia de Jesus.

A criação do Hospital das Caldas reveste-se também de algum significado, embora não tenha origem em nenhum esforço de reagrupamento: fundado pela rainha D. Leonor, a sua construção foi iniciada em 1485, abriu ao público em 1488 e foi terminado em 1500. Este hospital evidenciava também uma manifesta tendência para a laicização da assistência, bem como para o afastamento dos poderosos da sua gestão, uma vez que o seu provedor não devia ser frade, nem comendador, nem pessoa poderosa acima da categoria de cavaleiro.

Os dois hospitais poderiam ter constituído fundações hospitalares análogas às centenas de instituições que tinham sido criadas até então. À primeira vista, a diferença parece residir apenas na dimensão: ambos introduziam uma nova escala nas dimensões e capacidade dos hospitais. Tanto um como outro dispunham de um número de leitos elevado para a época, principalmente quando comparado com o dos hospitais medievais. Por estatuto, o hospital das Caldas tinha cem camas e o de Todos-os-Santos duzentas, enquanto o maior hospital medieval, o da Rainha Santa, em Coimbra, tinha apenas trinta. Os dois hospitais são comparáveis na medida em que partilham as mesmas preocupações e atitudes face à assistência, embora o Hospital das Caldas seja um caso particular. Trata-se de um hospital termal, e como tal aberto durante um período circunscrito (de Abril a Setembro) e inserido num meio rural. Sobrevivia à custa das rendas pagas nas terras vizinhas pertencentes à rainha (Aldeia Galega e Óbidos), possuindo uma estrutura de cobrança adstrita ao hospital. Enquanto o hospital de Todos-os-Santos se destinava exclusivamente a pobres, como se depreende aliás dos seus parágrafos iniciais, o das Caldas destinava-se a pobres e ricos, a que prestava um acolhimento diferenciado: 60 camas para pobres, 20 para pessoas «mais honradas» e religiosos e 20 para peregrinos, servidores e escravos, com distinção entre o aparelho das camas res-

pectivas. Uma vez mais essa especificidade decorria do facto de se tratar de um hospital termal. No entanto, do ponto de vista assistencial e administrativo ambos os hospitais consolidavam uma série de alterações significativas, pelo menos ao nível das intenções expressas nos compromissos respectivos²⁰.

Do ponto de vista da organização interna, eram unidades complexas. Vejamos o elevado número de lugares previstos nos compromissos:

	Todos-os-Santos	Caldas
Serviços religiosos	4	5
Serviços administrativos	9	3
Serviços médicos ou afins	23	7
Serviços domésticos	19*	13*
Totais	55	28

* O Hospital de Todos-os-Santos incluía 6 escravos e o das Caldas 9

No entanto, é no aspecto assistencial que os dois hospitais se demarcam definitivamente dos estabelecimentos medievais. Operavam definitivamente a distinção entre espaços reservados à hospitalidade a forasteiros e indivíduos sem tecto e os dedicados à cura de doentes. Individualiza-se a enfermaria face à «casa dos pedintes» ou «casa dos peregrinos». Alteração tanto mais significativa quanto o pessoal que servia na parte de hospedaria era específico. O tempo durante o qual os viajantes podiam usar da hospitalidade era reduzido para uma noite e um dia, e não três como era hábito nos hospitais medievais.

A assistência ao corpo, efectuada segundo os parâmetros da medicina da época, assumia uma importância que não detinha nos hospitais medievais portugueses. Qualquer um destes hospitais possuía uma estrutura médica complexa, com a presença de médicos, cirurgiões, boticários, sangradores e enfermeiros. O Hospital de Todos-os-Santos constituiu-se inclusivamente como lugar de aprendizagem de cirurgia. Nenhum doente era admitido sem ser observado pelo médico, em conjunto com o provedor ou um representante deste último. Nenhum deles admitia doentes incuráveis e regiam-se pelo princípio da elevada rotatividade: os doentes deviam

²⁰ «Compromisso do Hospital das Caldas...», in Correia, 1930: 107-265; «Regimento do Hospital de Todos-os-Santos», in Correia, 1946.

dar lugar aos recém-chegados e desocupar as enfermarias. Valorizava-se a limpeza como contributo fundamental da saúde dos doentes; a referência aos «bons cheiros», obtidos através de preparados especiais, é tema recorrente no compromisso do Hospital de Todos-os-Santos. Este último compromisso previa que o transporte de doentes mortos nas enfermarias não fosse presenciado pelos outros doentes: eram levados pelas traseiras dos compartimentos individuais dos doentes (isolados por cortinados, conforme era hábito na época) para a igreja, onde também davam entrada pela parte de trás.

Não obstante a medicalização da assistência patente em ambos os compromissos, a cura das almas continuou a ocupar o primeiro plano nas atitudes para com os doentes, embora não seja de excluir que se tenham verificado melhorias ao nível organizativo. Essa importância, de resto, é bem patente pelo facto de as estruturas religiosas e a cura das almas serem as primeiras matérias a serem tratadas em ambos os compromissos. As preocupações religiosas têm maior incidência no compromisso do Hospital das Caldas: faz-se o inventário minucioso das alfaias de culto, por exemplo. No entanto, os dois compromissos observam regras comuns: os doentes que se recusassem a confessar-se e comungar depois de serem admitidos eram expulsos; faziam testamento, que no caso do Hospital de Todos-os-Santos era obrigatório; diziam-se missas pelas almas dos membros da família real, e os doentes eram exortados a rezar por eles, o que transformava na prática as igrejas de ambos os hospitais em capelas reais.

É significativo que ambos os hospitais tenham sido objecto de uma atenção continuada por parte da Casa Real portuguesa: nenhum deles é uma criação testamentária e tanto D. João II como D. Leonor puderam dedicar-lhes atenção em vida. Por exemplo, através da dotação a ambas as instituições de compromissos específicos, o que significava uma diferença relativamente aos pouco conhecidos ou inexistentes regulamentos dos hospitais medievais. Os compromissos do Hospital das Caldas e o de Todos-os-Santos constituem documentos notáveis: mesmo considerando a hipótese plausível de terem sido copiados directamente de outros hospitais, acompanhavam a modernidade no que toca à administração hospitalar e cuidados médicos. Quanto ao hospital das Caldas, é importante notar que este préexiste à própria povoação das Caldas da Rainha, cujo aparecimento decorre da presença do hospital. Situado em terras que integravam o património da rainha, foi governado por ela e, depois da sua morte, os provedores conservaram jurisdição real na vila. A marca da autoridade da rainha, permanecia ainda no

século XVII: narra-se que o provedor na visita diária do hospital e em outras ocasiões públicas levava a mesma bengala que D. Leonor trazia em ocasiões semelhantes²¹. Por outro lado, o facto de os reis considerarem os hospitais como obra sua, justifica as recomendações à continuação da obra do hospital de Todos-os-Santos feitas por D. João II no seu testamento. D. Manuel deixou a sua roupa interior e de cama ao hospital de Todos-os-Santos, um gesto cujo significado simbólico não podemos deixar de considerar, uma vez que atesta a relação pessoal estabelecida entre o rei e o hospital: «Item leixo ao meu sprital de Todos-os-Santos de Lisboa, toda a minha roupa de cama que ficar ao tempo de meu falecimento, convem a saber colchoens, colchas, cobertores, lençoes, fronhas dalmofadas, e de traviseiros, e traviseiros, e toalhas, e toda outra roupa de linho, e asy todas as minhas camizas, e asy esparames e arquilhas»²².

O Regimento das Capelas e Hospitais introduzia vários elementos inovadores no que diz respeito à gestão de hospitais e que copiam directamente os compromissos hospitalares que acabámos de mencionar. Em primeiro lugar, postula uma separação entre a figura do doente e a do peregrino, agora em espaços definidos, sendo o tempo máximo de permanência do viandante equivalente a um dia e uma noite. Apenas se considera a eventualidade de o peregrino necessitar de cuidados médicos, cuja regulamentação é de resto a outra grande novidade do documento, que os equipara em importância aos cuidados da alma. Encontramos a mesma ressalva que referimos para os hospitais florentinos: exclusão de doentes incuráveis, depois de exame médico obrigatório. Tal como em Florença, a apresentação dos doentes era voluntária e submetida à apreciação conjunta de administradores e pessoal médico. Os hospitais deviam ser objecto de uma presença contínua e regular tanto dos administradores como do pessoal médico, com uma a duas visitas diárias pela manhã e tarde. Mas o que nos espanta no regimento é a sua intenção normalizadora: feita a ressalva de nem todos os hospitais disporem de recursos para o pôr em prática, aconselha-se que se cumpra em todos os hospitais do reino na medida das rendas disponíveis.

²¹ Francisco Santa Maria, *O Céu aberto na Terra. História das Sagradas congregações dos cônegos seculares de S. Jorge em Alca de Venesa e de S. João Evangelista em Portugal*, Lisboa, Off. de Manuel Lopes Ferreyra, 1697: 547-548.

²² Sousa, vol. 2, 1.ª parte, 1947: 409.

A fundação da Misericórdia de Lisboa

O ano da fundação da Misericórdia de Lisboa é o mesmo da chegada de Vasco da Gama à Índia. Surge assim num momento especial na história portuguesa, o reinado de D. Manuel I, momento de ouro pelo que efectivamente significou: a concretização do projecto de D. João II e o conseqüente enriquecimento da Coroa portuguesa. A iniciativa de fundação da Misericórdia coube, segundo a historiografia portuguesa tradicional, à acção conjunta da rainha D. Leonor, viúva de D. João II, e do espanhol Frei Miguel de Contreiras, supostamente seu confessor, numa ocasião em que D. Manuel se encontrava ausente em Castela. O papel de cada um dos fundadores foi valorizado de forma flutuante pelos historiadores, sem que nenhum deles tenha de facto apresentado evidência definitiva do primado de um sobre o outro. Retenhamos apenas que a primeira Misericórdia — a de Lisboa — surgiu no ano em que os portugueses chegaram à Índia e que D. Manuel aderiu imediatamente à presumível iniciativa de sua irmã D. Leonor. Comprovamos as cartas que escreveu às municipalidades e os emissários que mandou com o propósito de estimular a criação de Misericórdias em território nacional. O sucesso das Misericórdias é um facto inegável: cem anos depois existia um número infindável de Misericórdias não apenas em Portugal continental mas nos espaços onde se fazia sentir a presença portuguesa.

Tal como o estilo manuelino faria a transição entre a Idade Média e a Idade Moderna no que respeita à arquitectura, estabelecendo uma ponte entre o gótico tardio e o renascimento, as Misericórdias seguiam ainda as atitudes para com a pobreza que caracterizam a Idade Média ao mesmo tempo que respondiam às necessidades de uma monarquia em afirmação, que ultrapassava rapidamente as fronteiras peninsulares para se estender aos Arquipélagos Atlânticos, África, Ásia e Brasil. As Misericórdias acompanharam desde o início a expansão portuguesa e transformar-se-iam, como sugeriu Charles Boxer, num dos pilares da sociedade portuguesa colonial (1981 [1969]: 263). Dessa forma, o processo de expansão das Misericórdias desenvolver-se-á em simultâneo nos territórios do continente, ilhas atlânticas e territórios asiáticos e americanos.

A contribuição real de Frei Miguel Contreiras para a criação da Misericórdia de Lisboa é desconhecida. De concreto, sabemos muito pouco acerca desta figura: era castelhano e pertencia à Ordem da Trindade que, como sabemos, se especializava no resgate de cati-

vos. De qualquer forma, a acreditar nos documentos posteriores em quase noventa anos à criação da Misericórdia de Lisboa publicados por Magalhães Basto, a memória do frade tinha desaparecido quase por completo nos anos imediatamente anteriores ao início da dominação espanhola, isto é, menos de cem anos passados sobre a fundação da Misericórdia de Lisboa, a ponto de os Trinitários terem levantado um processo destinado a fazer figurar a imagem do frade nas bandeiras da confraria, procurando ressuscitar a memória de Contreiras através de depoimentos de testemunhas. Cabe a Magalhães Basto a primeira tentativa de desconstrução da figura de Contreiras, chamando a atenção para o lapso de tempo ocorrido entre a sua vida e as informações disponíveis acerca dele²³. A reabilitação de Contreiras surge assim como o resultado de uma luta da Ordem no sentido de conquistar ou reconquistar influência na irmandade, manifestando-se no plano simbólico pela introdução ou reposição de Contreiras entre as figuras históricas que figuravam na bandeira da confraria. Durante o domínio espanhol continuou a valorização da figura de Contreiras: um alvará de 1627 obrigava a que em todas as bandeiras das Misericórdias, e não apenas na de Lisboa, figurassem o retrato e as iniciais F.M.I., dando visibilidade explícita à figura do pretense instituidor²⁴. Esse documento parece fazer culminar todo um processo e representa de facto a vitória das pressões da irmandade no sentido de reabilitar ou *inventar* a figura de Contreiras. A verdade acerca do papel efectivo de Contreiras no processo de fundação da irmandade aparece como secundária nesse processo de construção histórica levado a cabo pelos Trinitários, bem como tecnicamente difícil de verificar para um historiador contemporâneo. À construção da imagem de Contreiras na década de 70, pode não ser também de todo alheia a luta que a Ordem da Trindade travava no sentido de que lhe fosse reconhecida a sua pretensão central: a de ser mandatária régia exclusiva para efectuar o resgate dos cativos em África.

Percebe-se também a acção de propaganda feita pelos Trinitários em relação à Misericórdia: a confraria entrava em concorrência com a Ordem na medida em que tinha competência e autoridade para proceder a resgates, limitando severamente a sua esfera de influência. Ao legitimar a acção de Contreiras na fundação das Mise-

²³ Basto, vol. 1, 1934: 59-99; transcrição do «Auto do Inquérito da Ordem da Santíssima Trindade», pp. 518-534.

²⁴ JAS, vol. 4: 178 [1627.04.26].

ricórdias, chegando a sugerir uma instrumentalização da vontade da rainha, a Ordem da Trindade adquiria o direito de reservar para si o exclusivo daquele que era o motivo sobre o qual se baseava a sua própria existência desde tempos medievais: o resgate de prisioneiros de guerra religiosa, questão cujos trâmites trataremos separadamente no capítulo segundo.

A assistência antes e depois das Misericórdias: elementos de continuidade e mudança

As Misericórdias significavam, antes de mais, a persistência do vocabulário medieval da caridade, expresso na formulação das catorze obras de misericórdia, sete espirituais e as outras corporais, que algumas figuras da monarquia portuguesa comprovadamente incorporaram na sua religiosidade, como o rei D. Duarte ou D. Leonor. Antes de mais, as obras corporais definiam quem tinha direito a ser auxiliado e como: matar a fome e a sede aos pobres, vestir os nus, sustentar os encarcerados, albergar peregrinos, enterrar os mortos, resgatar os cativos, etc. Embora a importância textual da enunciação das obras de misericórdia se tenha diluído a partir do século XVII, estas não deixaram de ter uma função estruturante no primeiro século das Misericórdias. Algumas das actividades que propunham continuaram a ser fundamentais na vida destas confrarias, como os enterros ou o tratamento de doentes; justificaram outras actividades que foram aparecendo mais tarde como a administração de recolhimentos femininos. O certo é que qualquer serviço de assistência podia ser enquadrado no espírito das obras de misericórdia. Estas garantiram assim um vasto leque de serviços assistenciais às Misericórdias que detinham competências que podemos considerar universais para a época a que se reportam: desde limpar as prisões até à gestão hospitalar, passando por dar guarida a peregrinos ou enterrar os cadáveres dos pobres. Mas seria erróneo considerar as Misericórdias como parte de um plano da Coroa, uma vez que se desenvolveram segundo lógicas de afirmação local autónomas e dentro de um espírito que era fortemente devedor da tradição medieval. As Misericórdias continuaram a tradição da caridade individual: os seus irmãos continuaram a desenvolver relações pessoais com os beneficiários da irmandade a quem distribuíam esmolas por vezes do seu próprio bolso; os

testadores continuaram a deixar legados em prol da sua felicidade eterna, usando os pobres como intermediários no resgate das almas respectivas.

Por outro lado, as Misericórdias enquadraram processos de mudança que são generalizados ao Ocidente Europeu. O processo de reagrupamento de instituições, por exemplo, que os investigadores conhecem pelo nome de «incorporações». Em Portugal, é inseparável da centralização do poder real: as Misericórdias, sob protecção régia, tenderam progressivamente a administrar os hospitais que até então estavam sob a alçada dos municípios, num processo que se arrastou até meados do século XVII. Como vimos, não se tratou de «espoliar» a Igreja em matéria assistencial, mas tão-só de continuar uma tradição laica de socorro aos pobres. Não que a transferência de hospitais para a alçada das Misericórdias tivesse sido imediata ou linear: nalguns casos significativos, algumas ordens religiosas administraram instituições, sobretudo ao longo do século XVI. No entanto, a tendência foi para mesmo nesses casos se ter operado uma transferência administrativa para as Misericórdias. Digamos que foram as Misericórdias a protagonizar as mudanças no panorama geral da assistência em Portugal. Como e porquê, é assunto que reservamos para o segundo capítulo.

Visão geral da assistência no século XVI: as grandes reformas europeias

No século XVI, num contexto em que as cidades começaram a sofrer a pressão de uma população crescente e de um afluxo de mendigos, assiste-se a uma reacção generalizada por parte das elites no sentido de «disciplinar» a caridade privada centralizando-a nas autoridades locais que operariam as distinções necessárias a impor regras ao grupo dos mendigos¹. A obra do espanhol Juan Luis Vives, *De Subventionem Pauperum*, publicada em Bruges no ano de 1526, é justamente citada como o modelo teórico das reformas da assistência, não só pela influência que teve em autores posteriores, como pelo facto de ter ido ao encontro do ambiente que se vivia em muitas cidades europeias. A publicação da obra precedeu ou acompanhou numerosas tentativas de reforma da caridade levadas a cabo por parte das autoridades urbanas, através das quais se tentava pôr cobro à mendicidade indisciplinada, recenseando e munindo os pedintes de autorizações para mendigar. No entanto, por detrás das tendências reformistas, que se concentram nas décadas de 20 e de 30 do século, estava um fenómeno que dificilmente podia passar despercebido aos homens cultos ou poderosos: o aumento do número de pobres e em particular a sua crescente concentração urbana. Não cabe aqui explicar a explosão da pobreza nos inícios do século XVI: retenhamos apenas que a assistência se reorganiza de molde a dar resposta a uma pressão cada vez maior dos pobres sobre os ricos e sobre as instituições locais. Em consequência, a caridade assumiu um carácter disciplinar que conservará e apurará em toda a Europa, independentemente das preferências religiosas das suas diversas regiões.

Novas instituições de assistência, inexistentes até ao século XVI na Europa do Sul, foram criadas num contexto de Contra-Reforma:

¹ Para os aspectos relacionados com as mudanças da assistência no início do período moderno, cf. Jutte, 1994, que constitui a mais recente obra de síntese sobre o assunto.

instituições que visavam a reabilitação social e moral dos indivíduos a que eram destinadas. O catolicismo agressivo saído do Concílio de Trento juntou ao auxílio material e espiritual proporcionado pela assistência a preocupação em corrigir comportamentos desviantes. Surgem instituições votadas à tutela da honra feminina (os recolhimentos femininos). Tratava-se de garantir que certas mulheres — com a reputação em perigo ou até danificada — pudessem reintegrar o corpo social consoante as regras vigentes. As donzelas seriam fechadas no recolhimento onde seriam educadas e ficariam ao abrigo das tentações do mundo até aparecer um pretendente que ao casar as tirasse da instituição enquanto mulheres honradas; as mulheres perdidas operariam a sua reciclagem através de uma vida purificada por regras de tipo conventual em vigor nessas instituições. Surgiram também instituições em que os pobres pedintes eram obrigados a trabalhar e constringidos a cumprir obrigações religiosas no quadro da vida fechada de um hospital: trata-se do *renfermement* francês (em inglês *confinement*) que se observa por toda a Europa, tanto protestante como católica, e se saldou por um fracasso generalizado (Jutte, 1994: 169-177). Em Portugal, os recolhimentos foram frequentes, mas não há indícios de *renfermement*: as directrizes disciplinadoras no que toca aos pedintes incidem não no seu enclausuramento mas na exportação para os novos territórios através do degredo. Segundo Timothy Coates, Portugal desenvolveu muito antes da Inglaterra e da França um sistema penal em que os criminosos eram utilizados como colonizadores (1993: 8). Os territórios ultramarinos constituíam uma válvula de escape para os presos, pobres e vagabundos do país, quer através de penas de degredo quer de embarque mais ou menos voluntário como soldados, num Império que se debatia com problemas de falta de gente. A assinalar também que algumas fontes documentam a ideia, para nós bastante estranha, de que a guerra regenerava os criminosos². De ressaltar que a vontade de tornar úteis indivíduos que não exerciam qualquer actividade é a mesma que se verifica no resto da Europa, apenas se direccionam pobres e vagabundos para os novos espaços além-mar como potenciais militares ou colonizadores. Não obstante a ausência de referências ao *renfermement* em Portugal, as fontes do século XVI atestam a mesma escalada da vagabundagem e mendicidade que esteve na origem das grandes reformas europeias da assistência. Várias leis revelam a

² DRI, vol. 4: 235 [1617.04.13].

preocupação das autoridades em diminuir o número de pedintes e vadios. Com D. João III deliberou-se sobre o degredo para o Brasil dos vadios de Lisboa, culpados de pequenos furtos, e concedeu-se autoridade para os corregedores do crime os poderem prender³. D. Catarina de Bragança, em carta de 16 de Novembro de 1558, proíbia as pessoas capazes de pedir esmola; aqueles que não pudessem trabalhar tinham as suas áreas de peditório circunscritas às zonas de onde eram naturais ou onde viviam; fora deste espaço, deviam obter uma autorização junto dos oficiais locais. Quinzenalmente, estalagens, albergarias e hospitais seriam inspeccionados pelas justiças em busca de pedintes não autorizados⁴. É no entanto em 1570 que se formaliza a acção de corregedores e juizes do crime em matéria de detecção e repressão de vagabundos. À semelhança do resto da Europa, e pelo menos em teoria, pedir esmola passou a ser possível apenas com autorização das autoridades⁵. Em contrapartida, criou-se a figura do pedidor profissionalizado, que recebe muitas vezes a designação de *mamposteiro*, autorizado a pedir para conventos ou para obras de caridade, munido de licenças e provido de privilégios, como veremos adiante a propósito do resgate de cativos.

Se existem vários pontos de contacto entre as linhas gerais de mudança da assistência e o caso português, a diferença mais significativa, para além da já referida ausência de *renferment*, parece ser a importância assumida por um tipo específico de confrarias, as Misericórdias. Nos seus inícios as Misericórdias pareciam confrarias iguais a tantas outras. A Misericórdia de Lisboa não foi muito diferente das outras confrarias medievais, funcionando numa capela da principal igreja de Lisboa, a Sé. O mesmo se pode dizer de muitas Misericórdias fundadas no resto do reino: Évora, Porto, entre tantas outras. Este aspecto reforça o carácter devocional das confrarias, cujas primeiras instalações coincidem com os locais reservados ao culto: a capela assinala o espaço reservado numa igreja a um determinado santo ou santos, mas sobretudo delimita um grupo de fiéis que se instituem como devotos desses mesmos santos. Só mais tarde as Misericórdias adquiririam igrejas próprias, em que o tradicional capítulo seria substituído pela sala da Mesa ou pela «casa do

³ DNL, p. 4, tit. 22, l. 13, 176v [1536.05.06]; p. 1, tit. x, lei 3, fl. 32 [1545.02.01].

⁴ DNL, p. 4, tit. 13, l. 4, 157-158v.

⁵ *Leys e Provisões que el rey dom Sebastiam nosso Senhor fez depois que começou a governar*, Lisboa, Francisco Correa, 1570, pp. 172-175 [1570.06.02]; *Ordenações Filipinas*, liv. 5, tit. 104.

despacho» ou «consistório». Um momento significativo na história da Misericórdia de Lisboa é a publicação do respectivo compromisso em 1516: talvez não fosse o primeiro, conforme o sugeriram vários autores (Basto, vol. 1, 1934: 103; Ribeiro, 1902: 146), mas foi a primeira vez em Portugal que uma confraria usou a então recente invenção da imprensa para divulgar o seu regulamento. Este facto testemunha por si só a importância que a confraria já detinha e não cessou de aumentar ao longo do século XVI. De confraria da *corte*, a Misericórdia passou a fazer parte das instituições locais das povoações onde a língua do poder era o português. As circunstâncias do crescimento da rede de Misericórdias e a sua importância como ministradoras de assistência são analisadas em seguida: conforme tentarei demonstrar, as Misericórdias assumirão o carácter de um enquadramento da caridade privada em parâmetros definidos pela Coroa.

A afirmação das Misericórdias

«Vimos também ordenar
 ha misericórdia sancta,
 cousa tanto de louvar,
 que nõ sey quem nã sespanta
 de mais cedo nom se achar:
 soccorre a encarcerados,
 e conforta os justicados,
 a pobres da de comer,
 muytos ajuda a soster,
 os mortos sam soterrados.»
*Garcia de Resende*⁶

Celebrava desta forma Garcia de Resende, no elogio das maravilhas da época que Portugal atravessava, a fundação da Misericórdia de Lisboa e é significativa a consciência que o autor tinha da novidade que a Misericórdia representava. Sem pretender generalizar, parece provável que a Misericórdia enquanto sinal de mudança e instituição *nova* tenha sido percebida enquanto tal pelos contemporâneos. Foi-o seguramente pelos viajantes estrangeiros que visitaram o Oriente português nos finais do século XVI

⁶ In *Crónica de D. João II e Miscelânea*, 1973: 362.

e no século XVII, como veremos no capítulo referente à Misericórdia de Goa.

Se a iniciativa da fundação da primeira Misericórdia coube, pelo menos aparentemente, à rainha D. Leonor, o certo é que D. Manuel I, nos dois anos seguintes — 1499 e 1500 — escrevia cartas às câmaras municipais do reino exortando-as a seguir o exemplo de Lisboa⁷. A expansão das Misericórdias surge assim como produto de uma vontade política clara, tendente a dotar o reino de instituições, se não totalmente homogeneizadas, pelo menos obedecendo a um padrão comum, fornecido pelo compromisso da Misericórdia de Lisboa. As Misericórdias não se pretendiam idênticas à de Lisboa: era evidente, pela importância política que a cidade adquirira, que existiriam diferenças nas Misericórdias de povoações de menor importância. No entanto, criavam-se instituições comparáveis e facilitava-se o diálogo entre o poder local e o rei. A facilidade com que as autoridades locais aderiam à sugestão, para além de resultar das dinâmicas locais de luta por esferas de influência, prendia-se com vantagens de vária ordem, formalizadas pelos privilégios que o rei concedera à Misericórdia de Lisboa e que as populações locais foram progressivamente solicitando aos monarcas.

Por detrás do interesse e da protecção do rei estava uma intenção nítida de estender as incorporações de instituições de assistência a todos os núcleos urbanos do país. Enquanto confrarias laicas de protecção régia, as Misericórdias podiam escrever ao rei, pelo que estabeleceram um diálogo constante com as chancelarias régias, passando a constituir-se em interlocutoras do poder central. Essa relação directa explica talvez que se tenham transformado nos instrumentos privilegiados das reunificações de instituições hospitalares. Fique bem claro que não inauguraram as incorporações (veja-se o exemplo do Hospital de Todos-os-Santos), e provavelmente não existiu uma estratégia concertada no sentido de as fazer liderar esse movimento. Mas o certo é que em 1521, por exemplo, D. Manuel ordena que os antigos hospitais municipais de várias cidades passem para a posse das Misericórdias. Com reverses, oscilações e algumas excepções, as Misericórdias acabaram por gerir todas as gran-

⁷ BNL, Reservados, ms. 238, n. 2: «Notificação da Vila de Montemor-o-Novo participando a fundação de uma confraria em Lisboa para cumprimento das obras de Misericórdia...» [1500.11.13]; «Carta d'el rei D. Manuel à Câmara da Cidade do Porto em 14 de Março de 1499» in JAS, vol. 2: 318.

des instituições hospitalares do país e colónias pelo menos em determinados períodos. Apenas algumas ordens religiosas parecem ter-lhes feito concorrência no período que vai desde o século XVI à primeira metade do século XVIII.

Se por um lado os traços de continuidade das Misericórdias relativamente à Idade Média são evidentes, por outro inauguram uma inovação fundamental: a de uma assistência simultaneamente modelada pelo poder régio e controlada pelos poderes locais. Os particulares continuaram a fundar hospitais por iniciativa própria e a distribuir recursos pelos pobres; no entanto, as acções privadas passaram a ser enquadradas por instituições que dependiam directamente do rei, fundadas à semelhança do modelo lisboeta. É significativa a extrema variedade das Misericórdias e dos contextos em que operaram: a pedra de toque de todo o sistema reside no *enquadramento*, isto é, no facto de os interesses locais passarem a ser enquadrados pelo poder central. Não há memória de uma comunidade que se tenha oposto à fundação de uma Misericórdia: pelo contrário, parece ter havido casos em que as confrarias locais pré-existentes competiram pela transformação respectiva em Misericórdia. Podemos apontar pelo menos o caso de Viana, em que duas confrarias entram em conflito ao pretenderem apropriar-se do nome e dos privilégios inerentes à Misericórdia (Serra, 1993: 3-4). Esta comunidade de interesses locais e centrais convoca uma abordagem da questão do absolutismo: William Beik sugeriu a ideia de uma *partnership* entre nobreza e realeza em vez de uma oposição (1985: 335-339). Segundo esta visão do absolutismo, este surge como uma negociação ou partilha de poderes, em vez de um esmagamento dos interesses locais por parte do poder central. Seria o resultado de reajustamentos mútuos entre poder central e local, através do qual as elites locais legitimariam a sua supremacia. No caso português, pelo menos no que respeita às Misericórdias, tudo indica que Beik parece ter razão. Em todo o caso, o traço fundamental da assistência aos pobres através das Misericórdias parece ser a homogeneização, independentemente das habituais controvérsias entre centralização e localismo. Uma rede de instituições semelhantes, embora funcionando de modo autónomo, tendo no poder real um interlocutor privilegiado. A Idade Moderna em matéria de assistência em Portugal inaugura-se assim sob a égide de uma *partnership* entre o rei e os poderes locais, que se prolongará até ao século XVIII. No entanto, essa associação de interesse mútuo convoca um parceiro sem voz, o grupo dos pobres, que rei e poder manifestam pro-

teger e ajudar. Em benefício das suas almas, num quadro de continuidade em relação à Idade Média, mas legitimando a preponderância de uma confraria sobre as outras, que tende a absorver os recursos económicos e simbólicos mais importantes para o exercício do poder. Daí que a inevitável associação entre câmaras e Misericórdias portuguesas seja uma constante dos trabalhos sobre o assunto desde que Charles Boxer a enunciou a propósito do Império Português (1981 [1969]: 263-282).

Relativamente ao século XVI, o traço de evolução mais significativo parece ser sem dúvida a tendência para transformar as Misericórdias em confrarias privilegiadas relativamente a todas as outras, o que acabaria por criar uma situação de monopólio da assistência. O sistema dos monopólios era de resto o modo normal de conceber a actividade económica, e o monopólio régio o modo como os reis entenderam a empresa colonial. Não nos espantará portanto que o sistema se aplicasse à assistência por simples analogia. Referiremos, de resto, com algum detalhe a luta travada pelos Trinitários no sentido de ser esta Ordem a única a empreender resgates no Norte de África. No entanto, antes de prosseguirmos, uma ressalva surge como indispensável: o monopólio de serviços de assistência, estreitamente ligado à angariação de recursos de caridade, foi, tal como aqueles que diziam respeito a actividades estritamente económicas, sempre posto em causa por sectores de concorrência potencial.

Como se formou esse monopólio e em que contexto? Se os reis podiam ter intuítos centralizadores na forma como privilegiaram as Misericórdias, o certo é que não encontraram oposição: apenas no século XVIII parece terem sido criadas alternativas à assistência ministrada pelas Misericórdias através das ainda pouco estudadas Ordens Terceiras. Sinal efectivo da supremacia das Misericórdias sobre as outras confrarias, a visibilidade de que estas usufruíam nas procissões locais, que competia apenas com a das ordens religiosas e esmagava a concorrência das confrarias paroquiais, despojadas de funções assistenciais significativas. Em suma, as Misericórdias tinham uma projecção local alargada a toda a comunidade (mesmo que representassem apenas a sua elite) enquanto as outras confrarias representavam apenas os membros de determinada paróquia ou um grupo social (mesteres ou clérigos, por exemplo), ou seja, grupos geográfica, social e politicamente menos representativos (Sá, 1996: 55-60).

Não me deterei aqui sobre a importância do privilégio nas sociedades pré-industriais: trata-se de um dos problemas sobre os quais a

historiografia portuguesa se tem debruçado nos últimos anos. Era corrente instituições e indivíduos solicitarem e obterem junto do rei situações de excepção que os isentassem de obrigações a que seriam solicitados, ou obterem mercês que lhes criassem situações vantajosas. No entanto, a maior parte dos privilégios visava eliminar a concorrência entre instituições ou indivíduos e colocar à partida as entidades em situações favoráveis do ponto de vista das actividades que desenvolviam. Neste quadro, as Misericórdias constituem um campo privilegiado de análise: veremos como os privilégios que a Coroa lhes concedeu lhes criaram uma situação de quase monopólio da assistência em Portugal e colónias. Embora boa parte dos privilégios visassem eliminar a concorrência entre instituições, o elevado número de privilégios concedidos, a desorganização administrativa e o «overlapping» de benesses fazia com que os conflitos estalassem, e grande parte dos privilégios não passasse do papel. Tudo o que acabámos de referir é demonstrado no caso específico dos privilégios concedidos às Misericórdias.

Observando com atenção os privilégios concedidos, três características se tornam nítidas ao olhar do historiador: o seu número elevado, a sua diversidade e a importância-chave que iriam revestir na própria dinâmica evolutiva das Misericórdias. Grande parte deles foram concedidos pelo rei nos anos subsequentes à fundação da Misericórdia de Lisboa: fazem parte de alvarás datados ainda de 1498, 1499 e 1500. Surgem assim com uma função estruturante da própria confraria e são igualmente testemunho da intencionalidade política da sua fundação. Conforme era normal na época, dada a própria natureza da acção do rei em matéria legislativa, foram confirmados e reconfirmados em datas posteriores, quase sempre aquando das sucessões régias. Basear-me-ei na lista desses privilégios tal como se encontram enunciados no compromisso de 1516, que reuniu as regalias outorgadas à Misericórdia de Lisboa até essa data no seu último capítulo. Outras determinações régias complementares não incluídas neste compromisso serão ainda referidas, nomeadamente as que foram objecto de traslado nos livros de privilégios da Misericórdia de Évora, e dada a circunstância particular de terem sido publicadas⁸. É a cidade de Lisboa que constitui o modelo para o resto do reino, embora as Misericórdias de província pudessem obter algumas prerrogativas específicas. O caso de Évora é bem

⁸ *Do compromisso da Confraria da Sancta Casa da Misericórdia de Lisboa fundada pela rainha D. Leonor de Lancastre, impresso em 1516, in Correia, 1929. Cf. GP, parte II.*

significativo: a proximidade da cidade em relação ao poder régio no século XVI atesta uma grande intimidade entre as figuras da Casa Real e a irmandade da Misericórdia. O caso do cardeal Infante D. Henrique, antigo arcebispo da cidade, comprova-o profusamente. O mesmo se pode dizer em relação a Vila Viçosa no tempo após a Restauração: a casa dos Duques de Bragança mantém na prática a tutela da Misericórdia local. No entanto, e apesar das especificidades locais decorrentes do diálogo contínuo entre as Misericórdias e as instituições régias, retenhamos o facto essencial de a Misericórdia de Lisboa ter sido o guia das suas congéneres em matéria de privilégios.

Esses privilégios pertencem a três ordens de regalias: vantagens económicas e sociais para os irmãos que faziam parte do principal corpo de decisão da confraria — a Mesa; condições preferenciais para o exercício de actividades assistenciais; privilégios no que toca à angariação de recursos.

Os irmãos da Mesa estavam isentos de todos os ofícios e cargos concelhios obrigatórios, tais como o de almotacé. Os seus bens estavam também a coberto de possíveis exacções forçadas, como as consignadas pelo direito de aposentadoria ou alguns impostos: «E bem assim queremos que lhes não sejam tomadas suas casas de morada, adegas nem estrebarias para nelas pousarem nenhuma pessoa que sejam salvo por nosso especial mandado. E outrossim queremos que sejam escusos de pagarem em nenhuma peitas, finitas, talhas, pedidos nem empréstimos que para nos nem para o concelho forem, nem sejam lançados por nenhuma guisa que seja, o ano ou mês em que assim forem oficiais, nem lhes tomem roupa de cama para aposentadoria, nem nenhuma outras cousas do seu contra suas vontades⁹.» Outro privilégio ainda garantia que os irmãos da Misericórdia não pudessem ser constrangidos pelas autoridades municipais a integrarem as procissões contra sua vontade¹⁰. Estes eram sem dúvida os privilégios que tinham mais incidência na vida dos confrades, nomeadamente ao nível do respectivo estatuto social e político no seio da comunidade; os seguintes, como veremos, prendiam-se com as possibilidades de acção da Misericórdia como confraria. No entanto, é necessário sublinhar que as isenções concehlias diziam respeito apenas aos irmãos que faziam parte do órgão de chefia da confraria — a Mesa — que incluíam o provedor, o

⁹ *Do compromisso... 1516*, in Correia, 1929: 42.

¹⁰ «Carta régia de 15 de Fevereiro de 1499», in GP, parte II: 68.

escrivão, o tesoureiro e os mordomos. No entanto, a composição da Mesa mudava anualmente em resultado de um complexo processo eleitoral indirecto.

Os pedidores de esmola das Misericórdias foram igualmente beneficiados com privilégios, embora apenas no que diz respeito a algumas regalias. Vamos ainda encontrar isenção dos exercícios das ordenanças em algumas confrarias: em Évora o número de irmãos isentos deste serviço, entre mesários e pedidores, ascendia a quarenta e um¹¹. A Coroa ir-se-á queixar, em 1625, do elevado número de pessoas que tinham privilégios a coberto dos cargos de pedidores de esmolos e procurou restringi-los, uma vez que eles diminuam o espectro de recrutamento de indivíduos necessários ao exercício das funções municipais¹².

O compromisso de 1516, pela quantidade e qualidade dos privilégios que outorgava em matéria de assistência a **presos**, concedia à Misericórdia de Lisboa, na prática, competência exclusiva para a assistência no interior das prisões, o que equivale a dizer que desencorajava a constituição de confrarias especializadas na assistência a presos, cuja existência se verifica em outros países do Sul da Europa (Flynn, 1989: 62-64). Pelo teor desses privilégios ressalta que a Misericórdia era totalmente responsável pelos presos, desde o apoio logístico à condução e desfecho do processo-crime, a culminar com um eventual degredo que se pretendia o mais rápido possível: os irmãos da Misericórdia tinham autorização para entrar nas cadeias, visitar os presos e limpar as mesmas; os presos do rol da Misericórdia, ou seja, aqueles que a confraria tinha decidido apoiar, eram julgados, e quando degredados embarcavam em primeiro lugar, no sentido de abreviar custas de processos e estadias na prisão. Embarcavam também sem serem retidos devido ao não pagamento das custas do processo; os seus processos eram acelerados de modo a que as audiências tivessem rapidamente lugar; a Misericórdia tinha um procurador de causas próprio para tratar das causas dos presos que tinha a seu cargo, que devia ser ouvido antes de todos os outros procuradores.

Também em Lisboa não se poderia formar nenhuma confraria especificamente destinada a recolher as ossadas dos **executados pela justiça**, uma vez que a Misericórdia estava autorizada a enterrar os restos mortais respectivos. Com uma discriminação: a

¹¹ GP, parte II: 186 [1528.11.24].

¹² JAS, vol. 3: 136 [1625.02.20].

Misericórdia procedia ao enterro dos enforcados *para sempre*, sem direito a chão sagrado, «dentro do muro e cerca da dita força» enquanto que os outros restos seriam trazidos para o cemitério da confraria. Os privilégios relacionados com assistência a presos e a enterros de executados de justiça, fazem parte dos privilégios emitidos nos dois primeiros anos da Misericórdia de Lisboa (GP, parte II: 67 e 69).

Alguns autores mencionaram uma prerrogativa das Misericórdias que consistia em salvar o padecente, caso a corda que o ia enforçar se partisse — aí o sentenciado ficava sob a manta de Misericórdia da confraria. A tradição popular conservou algumas histórias em que o carrasco por intervenção da Misericórdia falsificava o enforcamento do réu de modo a que este escapasse com vida, transitando para o hospital, no mais das vezes pertença da Misericórdia. Não sabemos se de facto ocorreram, mas o certo é que em 1617 uma carta régia exortava as Misericórdias a não retardarem as execuções sem justo motivo¹³. Enquadrando esta prerrogativa num contexto mais geral, é interessante a interpretação proposta por van Dulmen, a propósito das execuções de condenados na Alemanha: o facto de serem presenciadas pela comunidade conferia a esta última poder de controle sobre as práticas da justiça. Esse poder manifestava-se através da penalização do carrasco quando este falhava o golpe do machado ou quando a força se partia: podia ser vaiado e inclusivamente apedrejado. Por outro lado, essas falhas davam azo a que a multidão se sentisse autorizada a pedir a suspensão da pena de morte ao justicado. Por outras palavras, tratava-se de uma luta aberta, reduzida ao plano simbólico, entre o povo e as autoridades (van Dulmen, 1990: 107-118). Dentro desta perspectiva, e voltando ao caso português, a associação entre Misericórdias e pena de morte, justifica-se não só por a confraria deter o «monopólio» do acompanhamento de presos ao local da execução mas enquadra-se dentro do espírito de «misericórdia» que presidia aos objectivos da irmandade.

Por outro lado, numa época em que o movimento das incorporações ainda não tinha transferido os hospitais para a administração das Misericórdias, o compromisso afirmava a possibilidade de fazer recolher os seus pobres em hospitais locais, naqueles lugares em que as Misericórdias não dispusessem de casas próprias para recolher os pobres doentes desamparados, o que lhe concedia potencialidades

¹³ JAS, vol. 2: 255 [1617.09.27].

significativas no sentido de fazer assistir os doentes e pobres que ajudava¹⁴.

Mais importante do que criar condições favoráveis à actividade das Misericórdias em certos sectores da assistência, foi sem dúvida o facto de a Coroa ter feito claramente a escolha de negar às restantes confrarias a possibilidade de desenvolver funções assistenciais significativas. O compromisso proibia os peditórios para presos, envergonhados e entrevados a não ser à Misericórdia, sob pena de um mês de cadeia¹⁵. Este privilégio constituía uma forma de beneficiar a Misericórdia do ponto de vista económico e de cercear as possibilidades de acção assistencial das restantes confrarias. E é mais tarde, em 1593, que somos surpreendidos por um documento do Cardeal Arquiduque Alberto da Áustria, que confirma de forma inequívoca essa quase exclusão completa. Trata-se de um texto impresso, o que não deixa de ser significativo uma vez que só eram dados à estampa os documentos régios cuja difusão se pretendia mais incisiva. O Cardeal proibia às confrarias tanto o exercício das obras de caridade como o acompanhamento de enterros com a solemnidade que as Misericórdias podiam garantir, uma vez que estavam autorizadas a deter todo o equipamento necessário. Constava de tumbas próprias, vestes, bandeiras e outras insígnias. Reconhecia-se que as outras confrarias não dispunham de meios para executar esses serviços e gabava-se a centralização de recursos: «as quaes [esmolas] juntas todas na repartição & distribuição desta Santa Casa são de tanto efeito, e divididas pollas mais confrarias o não podem ser». O documento, que se referia apenas à cidade de Lisboa, considerava apenas duas excepções, relativas a confrarias de nações estrangeiras: a dos «estrelins», confraria de alemães designada por esse nome por se situar na Estrela, e Nossa Senhora do Loreto dos italianos, uma vez que eram detentoras de bulas apostólicas¹⁶. O cerceamento das confrarias em matéria de angariação de esmolas continuou no século XVII, embora de forma atenuada, a avaliar pelo conteúdo de uma provisão régia de 1648 dirigida ao mamposteiro-

¹⁴ Em Janeiro de 1500 o rei ordenava que esta disposição fosse cumprida relativamente à Misericórdia de Évora estipulando que a multa revertesse a favor dos cativos. GP, parte II: 70.

¹⁵ *Do compromisso... 1516*, in Correia, 1929: cap. XXI, p. 45; alvará de 1499.02.16, in GP, parte II: 68, reforçado em 1517.06.06, in GP, parte II: 143 e em 1599.02.15, Biblioteca Nacional, Reservados, ms. 5, n. 3, doc. 2.

¹⁶ BPADE, *Fundo da Misericórdia, Livro dos Privilégios do Hospital, 1500-1816*: 18-18v [1593.06.30].

-mor da redenção dos cativos da cidade e comarca do Porto: «... hei por bem, e vos mando, que não consintais que confraria alguma das que ouiver nas cidades, vilas e lugares de vossa comarca excepto as do Santissimo Sacramento; e cazas de Misericórdia, que estas livremente poderão pedir, tire esmola para sy e lhe mandareis noteficar que as não pessão, e fazendo o contrario prendereis as pessoas que as pedirem com cayxinhas, ou sem ellas & tomareis os livros das ditas confrarias, e os provereis e tomareis tudo o que tiverem tirado pera a dita redenção dos captivos [...] porém podereis dar licença às ditas confrarias que tirem esmollas pera ellas contanto que em cada hu anno des que tiverem a dita licença, dem pera a dita redenção dois cruzados...»¹⁷. Não admira portanto que as numerosas confrarias paroquiais que continuaram a existir e se criaram por todo o território depois da criação das Misericórdias se limitassem a aspectos devocionais, de representação social e ao empréstimo de dinheiro a juros. Só no século XVIII as restantes confrarias começaram a competir de forma séria com as Misericórdias: temos o caso das Ordens Terceiras ou as tentativas no sentido de pôr em causa as prerrogativas das Misericórdias locais. Quando muito, as confrarias exerceriam uma assistência voltada para os seus irmãos e famílias respectivas, enquanto que as Misericórdias baseavam a sua acção na relação entre as elites locais e a massa dos pobres que geralmente não integravam o número de irmãos. O agravamento da competição entre as Misericórdias e as restantes confrarias locais ao longo do século XVIII é particularmente nítido nos casos coloniais estudados.

A obtenção de recursos também foi facilitada através de privilégios como os seguintes: os irmãos da Misericórdia gozavam de precedência no açougue local, geralmente da alçada municipal, para abastecimento de carne aos hospitais e aos presos. Desta forma os mordomos podiam não apenas encurtar tempos de espera, mas também ter direito a uma primeira escolha. Ficavam com quatro quintos dos panos falsos achados na cidade para ajuda das suas despesas; o outro quinto seria queimado, num gesto de evidente carácter simbólico, uma vez que a destruição de bens era reduzida a uma pequena proporção do conjunto. A dádiva de panos não era acidental: trata-se de criar condições ao exercício da obra de Misericórdia

¹⁷ BNL, *Regimento dos mamposteiros mores dos cativos*, ms. 10517. Trata-se de uma cópia manuscrita de 1713, procedente do Porto, do regimento de D. Sebastião de 1560 e inclui igualmente outros documentos relativos a mamposteiros.

que consistia em vestir os nus, numa época em que os pobres se vestiam de farrapos.

Que tipo de esmolas concediam os reis às Misericórdias? Em primeiro lugar, concessões em dinheiro: encontramos-las desde Marrocos à Índia. Misericórdias de praças como Ceuta, Safim e Mazagão, entre muitas outras, receberam dinheiro do rei. O quadro 1 constitui uma tentativa de sistematização, a título meramente ilustrativo, de algumas concessões régias às Misericórdias (ver anexo 1). Muito significativamente estas esmolas régias foram concedidas sobretudo ao longo da primeira metade do século XVI, e conservavam todos os aspectos inerentes à esmola de tipo medieval. As esmolas do rei tinham um carácter individual que se sobrepunha a uma natureza administrativa. Dessa forma os montantes eram geralmente variáveis de Misericórdia para Misericórdia, porque se baseavam na soberana generosidade do rei, embora a periodicidade da esmola fosse, em princípio, anual, mantendo-se as quantias estabelecidas na primeira doação. A regularidade dos pagamentos parece ter sido deficiente, a avaliar pelo tom queixoso com que provedores e irmãos lamentaram a falta de pagamento das mesmas. Apenas na cidade de Goa as esmolas assumiram um carácter semanal — a Misericórdia distribuía a denominada «esmola das sextas-feiras», em nome do rei, o que concedia visibilidade à monarquia num território onde, pela sua distância relativamente à metrópole, era necessário fazer sentir de alguma forma a presença da figura do monarca (DMP, vol. 2: 47). Geralmente estes dinheiros eram pagos pela Fazenda Real, mas podiam também assumir a forma de um imposto aplicado às Misericórdias. Neste caso, a norma foi a concessão dos dízimos sobre a venda das aves de capoeira e produtos derivados, as chamadas *miunças*, que encontramos na Madeira, Açores e no Brasil até ao século XVIII. Em segundo lugar, açúcar: cabia ao Hospital de Todos-os-Santos funcionar como placa giratória, distribuindo-o por outras instituições (Salgado, 1986a: 16). As concessões de açúcar foram correntes para todo o Norte de África, mas parecem circunscrever-se ao século XVI (ver anexo 1). A esta concessão talvez não fosse estranho o valor deste produto na medicina da época, bem como o lucro que a sua venda podia proporcionar. No entanto, a generosidade do rei podia ainda ser solicitada e obtida sob a forma de retábulos ou outros objectos necessários ao culto.

No entanto, o maior serviço que a coroa prestou às Misericórdias do ponto de vista económico foi criar-lhes condições para que se transformassem nas principais beneficiárias dos legados testa-

mentários, proporcionando-lhes condições administrativas para uma cobrança efectiva desses bens. Estão neste caso as ordens para os tabeliães e juizes darem conhecimento às Misericórdias num prazo relativamente curto das verbas de testamentos onde eram contempladas¹⁸. No entanto, o principal benefício que as Misericórdias receberam foi o monopólio de esquifes e tumbas, que as transformou nas maiores produtoras de funerais com os benefícios correspondentes: prestígio, angariação de esmolas e «atenções» dos testadores. Mesmo quando a Misericórdia cedia uma das suas tumbas para um enterro efectuado por outra entidade, fazia-o mediante autorização e uma taxa de aluguer. Este monopólio dos enterros, como lhe chamou Russell-Wood a propósito da Misericórdia da Bahia, foi das últimas regalias conseguidas pelas Misericórdias, uma vez que remonta aos últimos vinte anos do século XVI (1968: 212-213). No entanto, se nas Misericórdias do Brasil e na de Goa se confirma efectivamente esse exclusivo, bem como os conflitos com ordens religiosas e irmandades dele decorrentes, está ainda insuficientemente documentado para o território nacional.

Resta a hipótese a verificar se as «esmolas» concedidas pelo rei se diluíam naquilo que foi sem dúvida a maior fonte de constituição de património das Misericórdias: as heranças. Em continuidade relativamente aos tempos medievais, os indivíduos deixavam sempre uma parte dos seus bens para financiar a cura das suas almas, através de missas ou da caridade aos pobres, instrumentos privilegiados para alcançar a felicidade eterna. O próprio direito sucessório privilegiava os bens de alma: os indivíduos dispunham de uma parte significativa do seu património, a *terça*, correspondente *grosso modo* à terça parte dos bens, cujo destino ficava inteiramente ao arbítrio do testador. Podia fazer reverter esses bens a favor de terceiros, dos seus próprios parentes, ou instituir legados pios, isto é, destinar esses bens à sua alma. Por outro lado, o direito sucessório entendia como herdeiros «forçados» apenas os ascendentes e descendentes directos, o que possibilitava aos indivíduos deserdarem parentes colaterais e instituírem as suas almas como herdeiras universais, estipulando nos testamentos os serviços religiosos e as obras de caridade a prestar através dos rendimentos desses patrimónios. Estas regras significavam uma acumulação de propriedade significativa por parte das ordens religiosas e confrarias, que se comprometiam a cumprir as obrigações religiosas e os servi-

¹⁸ Alvarás de D. Manuel, in GP, parte II: 110 [1514.10.27] e 182 [1518.04.17].

ços de caridade a que a propriedade estava vinculada. Os privilégios e o prestígio de que as Misericórdias usufruíam nos séculos XVI e XVII transformaram-nas nas herdeiras preferenciais de bens de alma. Se considerarmos que a grande fatia do património das Misericórdias provinha de doações testamentárias, as concessões do rei teriam assim um significado simbólico, que atestava a relação entre os monarcas e as Misericórdias, que se pretendia o mais próxima possível. Tratava-se assim de um acto de manutenção de um relacionamento de patrocínio e nesta linha justifica-se que o rei não renovasse automaticamente estas concessões. Evidentemente que não pretendo aqui subvalorizar a importância que as doações régias poderiam ter tido a nível pontual nas finanças desta ou aquela Misericórdia menos rica ou mais jovem e portanto menos estruturada, mas apenas enfatizar o significado destas doações nas dinâmicas políticas da época.

Relação de patrocínio tanto mais evidente porquanto os reis figuravam eles próprios como irmãos da Misericórdia: o rei D. Manuel e sua irmã D. Leonor figuram como irmãos da Misericórdia de Évora no ano da sua fundação, em 1499 (Gusmão, 1958, parte I: 107). Um século mais tarde, em 1598, ano da morte de Filipe II, o seu sucessor aceita imediatamente a partir de Madrid o convite para integrar a irmandade (GP, parte II: 268-269). Noutros casos, vemos a figura régia intervir na escolha das chefias dentro da irmandade, num processo ambíguo entre a fiscalização e a ingerência no processo eleitoral. Um caso como este ocorre em Évora ainda no século XVI, num tempo em que ainda vinham longe as acusações sistemáticas de fraudes eleitorais nas Misericórdias¹⁹.

Uma das fontes de rendimento das Misericórdias relacionadas com heranças era a procuradoria dos defuntos, que consistia em efectuar contactos entre os falecidos no Império e os seus potenciais ou declarados herdeiros, através de correspondência entre as Misericórdias interessadas, usando como *pivots* as Misericórdias mais importantes como a de Goa e a de Lisboa. No fim das averiguações e trâmites burocráticos necessários, os herdeiros habilitavam-se à herança, e os bens eram-lhes remetidos do ultramar, num processo geralmente moroso e ineficaz. As Misericórdias lucravam não apenas uma percentagem sobre o total da herança, como também beneficiavam dos bens em depósito, passíveis de serem utilizados em

¹⁹ GP, parte II: 265-266 [anos de 1590 e 1591]: quatro documentos resultantes de correspondência com o arquiduque Alberto de Áustria.

benefício próprio nas despesas da confraria ou em empréstimos a juro.

Cabe fazer uma apreciação final sobre o teor destes privilégios: não só o de remeterem frequentemente para outras instituições, intimadas a respeitá-los, mas ainda o facto de fazerem funcionar as Misericórdias em estreita conexão com os municípios: a isenção dos treze irmãos da Mesa dos cargos concelhios é quase o reconhecimento da complementaridade entre as duas instituições.

Curiosamente, tal como a enunciação das obras de misericórdia, a lista dos privilégios também desapareceu no segundo compromisso publicado da Misericórdia de Lisboa em 1600. Uma vez que as edições impressas se destinavam a uma divulgação geral das regras da Misericórdia de Lisboa, o mais provável é que a coroa não estivesse interessada em divulgar alguns privilégios nas Misericórdias de província, pelas apetências que estes privilégios suscitavam a nível local. Por outro lado, mesmo a Misericórdia de Lisboa submetia muitos destes privilégios a confirmação régia, por vezes com alterações no sentido de os alargar às restantes Misericórdias do reino uma vez que o conjunto de privilégios concedidos à Misericórdia de Lisboa se tornou objecto das pretensões de todas as Misericórdias, quer metropolitanas quer coloniais (ver anexo 2). Se inicialmente estas irmandades solicitam privilégios específicos ao rei, a partir da segunda metade do século passam a requerer que lhes sejam outorgados na sua globalidade. As chancelarias régias estão repletas de alvarás de confirmação de privilégios dados a centenas de Misericórdias. Também aqui ocorre um paralelo com o que se verificava ao nível dos concelhos: as cidades coloniais obtinham privilégios iguais aos de Lisboa, Évora ou Porto. De resto, no caso das Misericórdias, a data da confirmação de privilégios é muitas vezes a primeira data oficial da existência de uma nova confraria, o que comprova a importância dos privilégios na expansão destas irmandades nos territórios portugueses. É significativo também que a Coroa esperasse que lhe fossem solicitados os privilégios: não se concediam automaticamente a partir da criação de uma Misericórdia, o que releva da posição do rei como concesso de graça. Por vezes, era necessário solicitar a sua renovação, embora a partir do século XVII surjam cada vez mais como concessões definitivas. No entanto os privilégios das Misericórdias em regra não necessitavam de reconfirmação pelos monarcas sucessivos, ao contrário dos benefícios estritamente económicos que o monarca concedia a título de esmola «pessoal». Estes tinham geralmente validade limitada e as

Misericórdias eram obrigadas a solicitar a sua renovação quando expiravam.

A protecção régia é tanto mais importante na história das Misericórdias porquanto se sabe que os dignitários portugueses presentes numa das últimas sessões do Concílio de Trento tentaram salvaguardar prerrogativas dos reis portugueses em matéria de protecção directa a certas confrarias — as Misericórdias estavam naturalmente incluídas —, o que efectivamente obtiveram (Paleotti, 1931: 431). Desta forma as confrarias sob protecção régia ficavam isentas das regras que visavam controlar o número de confrarias bem como as suas actividades: os bispos podiam aceitar ou recusar a formação de novas confrarias; aprovavam os compromissos respectivos e tanto as confrarias como os hospitais ficavam sujeitos a visitação episcopal²⁰. Este episódio da participação portuguesa no Concílio criou uma situação em que os reis portugueses dificilmente poderiam ser postos em causa pela Santa Sé relativamente às Misericórdias. A seguir ao Concílio, afirmou-se em Portugal o fosso entre confrarias eclesiásticas e laicas, e as Ordenações Filipinas distinguem claramente entre umas e outras²¹. A acrescentar ao seu carácter laico, as Misericórdias beneficiavam da protecção régia oficial. No entanto, a independência das Misericórdias face à autoridade episcopal não era total, embora os direitos dos prelados não chocassem de facto com as prerrogativas das Misericórdias. Havia licenças que só os prelados podiam conceder, como a autorização para construir novos altares ou para levar o santíssimo sacramento aos hospitais. Por outro lado, embora o prelado não pudesse visitar igrejas e hospitais das Misericórdias no que dizia respeito ao temporal, tinha direito de vistoria sobre o espiritual, o que na prática se reduzia à inspecção dos altares e objectos de culto.

Fica no entanto a pergunta: será que a protecção régia explica por si só o sucesso das Misericórdias e a sua expansão colonial? Sem dúvida que se tornaria muito difícil de explicar sem o crescendo de benesses que os reis lhes concederam. No entanto, como sabemos, o privilégio era a regra, e existiam outras instituições, tanto laicas como religiosas, a usufruírem de privilégios. Seria tam-

²⁰ Josepho Alberigo, et al., *Concilium Oecumenicorum Decreta, Concilium Tridentinum — 1545-1563*, Bolonha, Istituto per le Scienze Religiose, 1962, Sessio XXII, «De Reformatione», Canon VIII, p. 716.

²¹ *Ord. Filipinas*, liv. 1, tit. 62, § 39-43.

bém interessante verificar que lugar ocupam as Misericórdias na graduação de privilégios de instituições. No entanto, sabemos que os privilégios eram mais fáceis de conceder do que de aplicar, e o jogo de forças existente a nível local levava a que muitas vezes não passassem de letra morta. Teremos ocasião de voltar a este assunto. Mas, com ou sem eficácia, os privilégios não parecem ser inteiramente responsáveis pelo sucesso da irmandade: a sua expansão deve-se ao facto de terem instituído um referente comum no que toca à associação de indivíduos com fins assistenciais. Por outro lado, um dos principais factores de sucesso das Misericórdias consistiu na autonomia própria de cada Misericórdia: não estava debaixo da autoridade de nenhuma outra (nem da de Lisboa, cujas regras tinham um valor exemplificativo), podia seguir as suas próprias normas, desde que inspiradas no compromisso de Lisboa. A autoridade máxima de cada Misericórdia, o provedor, não prestava contas a nenhuma instância que não ao rei através dos provedores das comarcas²². Muito mais importante do que isso, era uma instituição autónoma face ao poder municipal e face ao poder eclesiástico: os bispos não podiam interferir na vida da irmandade. Dessa forma, as Misericórdias transformaram-se num elemento fundamental do poder local que se passou a basear em Portugal na trilogia câmara-bispo-Misericórdia. A única entidade a que as Misericórdias prestavam contas era ao rei e essa prerrogativa conferia-lhes uma grande autonomia no quadro da vida política local. Muito depois de os reis estimularem a criação de novas Misericórdias, em qualquer parte do mundo, um português sabia como organizar serviços de assistência através de uma confraria ou como integrar as já existentes. Muitos dos fundadores de Misericórdias tinham já experiência como irmãos nas suas terras de origem e mais não faziam do que utilizar uma linguagem que conheciam, com as necessárias adaptações às particularidades locais. Seria de espantar que o fizessem de outro modo, se tivermos em conta que era lógico que os impérios reproduzissem os modelos das metrópoles. Tal como os colonos ingleses da América seguiram o modelo das *Poor Laws*, transformando o «county» na principal unidade ministradora de assistência e o morador no subsidiador da assistência aos pobres que tinham de ser residentes nessa circunscrição, os portugueses seguiram um modelo baseado na constituição de elites própria de uma cultura católica, adaptando uma linguagem

²² ANTT, *Chanc. de D. Filipe I, Doações*, liv. 27: 175 [1593.11.27].

que herdaram da Idade Média²³. O século XVI iniciou a construção de um modelo baseado no diálogo entre o poder central e as instituições locais, com uma fraca ingerência da Igreja que lhe vinha da Idade Média e o Concílio de Trento confirmou. Um modelo em que a contribuição da população para o financiamento da assistência era indirecta e voluntária: ao pagamento de impostos, este directo e obrigatório, substituíam-se o legado testamentário, feito segundo as escolhas e os desejos do doador dentro das possibilidades da lei. Em ambos os casos o poder central teve um papel apagado ao nível do financiamento da assistência, que passava a ser suportada pelos indivíduos possidentes de cada comunidade. O interessante é verificar a homegeneidade do modelo português, uma vez que qualquer colono português podia reconhecer e usar a mesma linguagem assistencial em qualquer território sob administração portuguesa.

A questão da concorrência: os casos da Ordem da Trindade e da administração de hospitais

A questão dos Trinitários

Quando se aborda o problema dos privilégios e a questão da sua sobreposição em instituições diferentes que os reclamam para si, merece atenção especial o percurso da Ordem da Trindade, na sua luta pela obtenção do exclusivo dos resgates de cativos no Norte de África. Duas razões nos levam a considerá-lo: em primeiro lugar, o resgate de cativos figura entre as sete obras de misericórdia corporais e as Misericórdias estavam bem colocadas à partida para o efectuar. Por outro lado, a questão prende-se com o assunto que nos ocupa neste livro, que é a assistência nos territórios sob administração portuguesa. O certo é que não foi a Misericórdia a colidir com os direitos estabelecidos desde o século XII pela Ordem da Trindade em matéria de resgate de cativos, mas sim a monarquia. Passamos a fazer um breve historial da questão.

A Ordem da Trindade, estabelecida em finais do século XII, estabeleceu-se em Portugal no reinado de D. Dinis, tendo-se espe-

²³ Sobre a assistência nas colónias inglesas do Norte da América, cf. Coll, 1972: 128-158.

cializado no resgate de cristãos em posse dos árabes. A sua acção circunscrevia-se naturalmente aos cativos portugueses, sendo os resgates negociados no sul do reino, no sul da Península e até no Norte de África. Fontes pouco fidedignas atribuem-lhe milhares de resgates entre os séculos XIII e XIV²⁴. Com o início das campanhas de África, é natural que a Ordem tivesse redobrado a sua actividade nessa matéria. No entanto, tal não aconteceu: D. Afonso V procurou retirar competências aos Trinitários através do *Regimento da rendição dos captivos christãos* de 1454-1455. Era o seguinte o programa de actuação nele descrito: existiriam três mamosteiros em cada correição e seriam colocadas caixas de esmolas em todas as igrejas com alguma importância, isto é, desde que fossem paróquias. Muito curiosamente, o documento abria com considerações acerca da importância das obras de misericórdia para ganhar o céu: «Porquanto a ley evangelica e [ilg] manda e encomenda muito aos fieis xpãos per salvação de suas almas conprir as sete obras de misericordia as quaees em o dia do grande e temeroso juizo por nosso s.or Jhu Xpo nos ham de ser demandadas se as conprimos e fazemos misericordia com nossos proximos e se achar que asy as conprimos nos sera largamente remunerado por ho dito s.or Jhu Xpo...». Mais adiante, referia-se que «... todas as sete obras de misericórdia se conprem em remir e tirar de cativos os fiees xpãos que som cativos em poder de mouros inimigos da santa fé catolica...»²⁵. O resgate de cativos era entre todas as obras de misericórdia a mais importante, uma vez que incluía todas as outras: os cativos passavam fome e sede, necessitando por isso de assistência corporal e de assistência espiritual, uma vez que a convivência com árabes punha em perigo a sua fé. Em seguida pedia-se a opinião dos bispos portugueses e transcreviam-se as suas cartas. Vários aspectos nos chamam a atenção nas respostas dos bispos: para além do parentesco que alguns deles mantinham com o rei, vários encontravam-se ausentes do reino ou assinam as suas cartas de lugares muito afastados das dioceses respectivas. O contexto das cartas é nitidamente o ambiente

²⁴ Frei Jerónimo de S. José, *História Chronologica da esclarecida Ordem da SS. Trindade, redempção de cativos, da provincia de Portugal...*, t. I, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, pp. 247 e 290. Três razões nos levam a não levar muito a sério o número de resgates declarado na obra: o autor é um trinitário empenhado na propaganda da sua Ordem; escreve em finais do século XVIII reportando-se aos séculos XIII e XIV; nesta época as preocupações quantitativistas eram ainda reduzidas.

²⁵ BNL, Reservados, caixa 203, doc. 19 (cópia do séc. XIX), fl. 1.

absentista do alto clero antes da Reforma Católica: na carta do bispo de Braga, este desaconselha vivamente que fossem colocadas caixas de esmolas nas igrejas do seu arcebispado, uma vez que as paróquias se situavam em lugares ermos e os párocos não tinham lá residência, limitando-se a dizer a missa aos domingos. Chamava o arcebispo a atenção para o perigo de roubo das caixas, no que foi secundado pelo bispo do Porto²⁶; todos os outros aceitaram sem reservas a proposta do rei e do seu conselho. No entanto, o aspecto fundamental do documento é referir apenas de passagem o papel dos Trinitários na angariação de recursos e nos próprios resgates, fazendo-lhes apenas uma breve menção, e deixando aberta a possibilidade de ser outra entidade a fazê-los. Em 1461 temos notícia de que se fez um contrato entre o rei e a Ordem no sentido de serem os funcionários régios a tratar dos resgates, pelo menos em vida de D. Afonso V, mediante o pagamento de vinte e cinco mil réis anuais à Ordem²⁷. É a partir da morte do rei que se iniciam os trabalhos dos Trinitários no sentido de recuperar prerrogativas perdidas, uma vez que D. João II se recusou a revogar o acordo e este se manteve em vigor até D. João III, que morreu sem formalizar a restituição dos resgates à Ordem. Para esta estava em jogo não apenas conservar o objetivo que justificava a sua existência desde o início, mas também a sua principal fonte de rendimento. Finalmente D. Sebastião assinou novo contrato com a Ordem, confirmado por alvará de 7 de Junho de 1561. Era o seguinte o seu conteúdo: mantinha-se a estrutura de pedidores entretanto criada pela Coroa, que continuava com a angariação de fundos para os resgates a seu cargo, nomeadamente através da determinação expressa em muitas leis de que as multas revertessem em parte para os cativos. A Ordem continuava a poder pedir esmolas para os seus conventos, embora recebesse da Coroa uma compensação de oitenta mil réis destinada à manutenção de dois deles. Os privilégios da Ordem reservavam-se para a parte dos resgates propriamente ditos: quando fosse necessário empreender uma viagem para comprar prisioneiros, os funcionários régios tinham de ser acompanhados por dois trinitários — nunca religiosos de outras ordens — e as decisões relativas aos resgates seriam tomadas em conjunto. No caso de ser

²⁶ *Idem*, fls. 4v.-6v; fl. 3.

²⁷ Contrato transcrito em Frei Jerónimo de S. José, *História Chronologica...*, pp. 292-295.

necessária uma estadia prolongada no Norte de África, seria assegurada igualmente por um trinitário. A Ordem da Trindade conservava ainda outra prerrogativa não menos importante enquanto fornecedora de capital social: a de ser ela a acolher os cativos à chegada a Portugal, fazendo procissão solene e albergando-os nos seus conventos de onde saíam para as suas terras de origem²⁸. É significativa a cronologia do desenvolvimento da questão: um ano antes de D. Sebastião assinar este contrato tinha saído o novo regimento dos mamposteiros-mores e menores²⁹ o que comprova que enquanto decorriam as negociações, a que não deve ter sido estranha alguma pressão da cúria romana a quem a Ordem vinha recorrendo para solucionar o problema, a Coroa tentava reformular o exercício da actividade dos mamposteiros. A orgânica do resgate dos cativos nos territórios portugueses passava a ser a seguinte: existiriam mamposteiros-mores nos arcebispados, bispados, ilhas, Índia e Brasil; cada mamposteiro-mor devia escolher um mamposteiro menor nas igrejas, ermidas, mosteiros e freguesias nas cidades, vilas e lugares de suas comarcas. O mamposteiro-mor andaria sempre acompanhado de um escrivão e, uma vez por ano, devia arrecadar os dinheiros dos mealheiros, dos peditórios dos mamposteiros pequenos e das multas que revertiam a favor de cativos. Deviam entregar na corte, ao tesoureiro-mor da Redenção, o dinheiro junto anualmente. A provedoria-mor dos cativos estava sob a alçada da Mesa de Consciência e Ordens. Outras funções cabiam aos mamposteiros-mores no sentido de maximizar os proventos da recolha de fundos: indagariam localmente se existiam escrituras notariais de testamento que contemplasssem os cativos; zelariam para que as pessoas que falecessem sem herdeiros deixassem para os cativos o que estava estabelecido no primeiro livro das Ordenações; indagariam se havia capelas que tivessem obrigações pertencentes a cativos e certificar-se-iam de que em todas as igrejas e capelas houvesse arcas seguras junto das capelas-mores. Outra novidade do regimento era o facto de ter em conta de forma bastante explícita os territórios além-mar: far-se-iam peditórios nos navios para o que existiriam mealheiros nos mesmos. O regimento estipulava ainda como se pro-

²⁸ Vários documentos relacionados com o contrato encontram-se publicados. Cf. JAS, vol. 6: 130-40 [1642].

²⁹ BNL, reservados n. 3588v., «Regimento dos mamposteiros mores, e dos menores» [1560.05.11].

cessava a escolha de mamosteiros no ultramar: na Índia os mamosteiros-mores seriam nomeados pelo vice-rei e em África seriam escolhidos pelo mamosteiro-mor da redenção dos cativos de Lisboa.

Os mamosteiros menores usufruíam de uma carta de privilégios que incluía regalias de espectro alargado, desde isenção de transportar castelos nas procissões, isenções de cargos concelhios, de requisições de bens em caso de guerra, de conceder aposentadorias ou de contribuir para levas de presos ou pagar qualquer outra finta. Seriam os mamosteiros-mores a exercer vigilância sobre a eficácia destes privilégios, inteirando-se nas suas visitas anuais se alguém os punha em causa ou os bloqueava.

As competências dos mamosteiros menores eram as seguintes: pediriam nas igrejas e ermidas e lançariam o dinheiro nas arcas aí existentes, podendo pedir em freguesias alheias; andariam a pedir pelas eiras e lagares vendendo os produtos passados três meses e guardando o dinheiro para o entregar aos mamosteiros-mores. Ficariam com o décimo de todo o dinheiro das esmolas que juntassem no momento da sua entrega ao mamosteiro-mor e tinham a quarta parte na venda dos géneros³⁰.

As condições de exercício do cargo de mamosteiro menor devem ter sido muito aliciantes para os seus detentores: além de ser uma actividade remunerada à percentagem, detinham um vasto leque de privilégios que lhes criava uma situação de excepção no quadro concelhio. É significativo o facto de serem pagos, o que nenhuma Misericórdia garantia aos seus irmãos. Nestas confrarias, em que os membros se arrogavam um estatuto social elevado, os cargos remunerados eram apanágio dos funcionários de estatuto subalterno, que surgem designados nas fontes por «serventes do azul», alusão ao seu uniforme obrigatório. Tarefas árduas e consumidoras de tempo, como a de escrivão, mordomo ou tesoureiro das Misericórdias, por mais trabalho que dessem, eram sempre efectuadas a título gratuito.

As competências das Misericórdias parecem ter sido confusas em matéria de resgates, exceptuando o caso asiático, em que a Misericórdia de Goa assumia claramente a função de providenciar o resgate de prisioneiros. As restantes Misericórdias limitavam-se a reunir fundos por altura dos resgates e a remetê-los à Coroa. Assim, em

³⁰ Cf. BNL, reservados n. 3588v., «Regimento dos mamosteiros mores, e dos menores» [1560.05.11].

1639, por ocasião da organização de um resgate geral, uma carta régia mandava apurar quantos cativos tinha obrigação de resgatar cada Misericórdia e quanto importava o dinheiro dessas esmolas no resgate geral³¹. Uma vez que não há notícia de que as Misericórdias fizessem peditórios públicos para cativos, é de esperar que a carta régia se referisse apenas àquelas que tinham sido contempladas com legados testamentários que destinavam verbas para o seu resgate.

Pouco sabemos acerca dos resgates que decorreram no período de quase cem anos durante o qual os Trinitários não se puderam encarregar deles. Mas é significativo que Frei Jerónimo de S. José, o autor setecentista da história da Ordem, nos aponte a Misericórdia como agente dos resgates entre 1498 e 1505, pela mão de Frei Miguel Contreiras, o que parece sintomático da concorrência entre a Misericórdia e a Ordem. A seguir ao contrato com D. Sebastião a Ordem encarregou-se efectivamente dos resgates, embora de forma irregular, com hiatos consoante as vicissitudes políticas próprias de cada conjuntura. No entanto, chegado o século XVIII, a Ordem da Trindade confessa a sua incapacidade para cercear a acção dos negociantes particulares em matéria de resgates, uma vez que estes tinham autorizações régias que a Ordem não conseguia fazer revogar. O terremoto de Lisboa deu a machadada final nos resgates da Ordem e o marquês de Pombal foi acusado de favorecer particulares. De notar que a preocupação com o resgate de cativos se projectava para além do salvamento de indivíduos e da sua fé, uma vez que o resgate se estendia às imagens sacras em poder dos árabes, o que vem confirmar o carácter religioso desta modalidade de assistência. Em Lisboa, a Ordem chamava a atenção para o resultado das negociações em África de várias formas: mandando imprimir as listas de prisioneiros resgatados e fazendo procissão solene no momento do desembarque, cobrindo o trajecto entre o porto e a igreja de S. Paulo³². Os prisioneiros, depois de hospedados pela Ordem três dias seguidos, seguiam para as suas terras, munidos de alguma esmola e passaporte para a viagem.

Como a generalidade dos serviços de assistência, o resgate de cativos era selectivo, e a escolha seria tanto mais necessária quanto maior fosse o desnível entre os recursos disponíveis e o número de prisioneiros a resgatar. Assim, em 1627 um alvará dirigido à cidade do Porto estabelecia uma graduatória entre os indivíduos: seriam primeiro libertados os da cidade, em seguida os do termo e em último lugar os da

³¹ JAS, vol. 5: 197 [1639.09.28].

³² Frei Jerónimo de S. José, *op. cit.*, t. I, p. 355; t. II, pp. 500-536, 279, 305 e 438.

comarca³³. Mas no que toca aos cativos o principal critério consistia em resgatar mulheres e crianças em primeiro lugar, embora em 1642 se mencionem os soldados e marinheiros, cuja necessidade se tomava ainda mais premente num contexto de guerra³⁴.

Ordens religiosas que administraram hospitais

Várias ordens religiosas administraram hospitais, quer no Reino quer nos territórios ultramarinos: a ordem de S. João Evangelista, a de S. João de Deus, as ordens de S. Francisco e S. Domingos e os jesuítas, estes últimos num contexto de missão.

Os cônegos de S. João Evangelista

O percurso desta ordem na administração dos hospitais portugueses é narrado em finais do século XVII por um seu cronista, Francisco de Santa Maria, a que nos passamos a reportar, embora com as habituais reservas que é legítimo colocar a este tipo de fontes. A Ordem parece ter beneficiado dos favores de D. João III, que entregou vários hospitais à sua administração: os das Caldas e de Coimbra, o de Todos-os-Santos, por ela governado durante 34 anos, o de Nosso Senhor Jesus Cristo de Santarém, S. André de Montemor-o-Novo, Espírito Santo de Évora, os hospitais do Vimieiro e Castanheira. A pedido do duque de Bragança, D. Teodósio, administravam mais dois hospitais: o de Portel e o de Arraiolos. No entanto após a morte do rei, em 1563, a Ordem solicitou a renúncia das administrações a D. Catarina, que obteve para a maior parte dos hospitais administrados, tendo conservado apenas os de Coimbra, Caldas e os hospitais da Casa de Bragança³⁵. O Hospital das Caldas foi o que permaneceu mais tempo ligado a esta ordem religiosa, porquanto apenas cessou a sua administração em 1775 por intervenção de Pombal³⁶. Parece deduzir-se pelo débil interesse em admi-

³³ JAS, vol. 4: 175 [1627.03.16].

³⁴ JAS, vol. 6: 156-157 [1642.08.08].

³⁵ Francisco Santa Maria, *O Céu aberto na Terra. História das Sagradas congregações dos cônegos seculares de S. Jorge em Alca de Venesa e de S. João Evangelista em Portugal*, Lisboa, Off. de Manuel Lopes Ferreyra, 1697, pp. 279-286.

³⁶ Jorge de S. Paulo, *Antiguidades das Caldas da Rainha e do tempo da rainha D. Leonor* (revisão, prefácio e notas de Fernando da Silva Correia), Caldas da Rainha, [s.e.], 1959, p. VIII.

nistrar hospitais que o cronista da Ordem sugere, que esta actividade era pouco ambicionada pelas ordens religiosas, sempre prontas a solicitarem autorizações para erigirem novos mosteiros. Se tivermos em mente a concorrência que as Ordens fizeram entre si no que toca ao resgate de cativos ou até à própria missionação, não podemos deixar de constatar o reduzido interesse pela administração hospitalar. O mesmo Francisco de Santa Maria justifica a aceitação das administrações propostas por D. João III com base na promessa do rei em beneficiar um colégio que pretendiam fundar em Coimbra³⁷.

Os hospitalários de S. João de Deus

Tal como a Ordem da Trindade, com vocação para o resgate de cativos, a ordem de S. João de Deus era uma instituição com um objectivo específico, neste caso a criação e gestão de hospitais. Nascida ao longo do século XVI na cidade de Granada, mercê da acção de S. João de Deus, homem de origem portuguesa e percurso um tanto bizarro, foi das poucas ordens religiosas com vocação hospitalar que operaram em Portugal na época moderna. No contexto da guerra da Restauração, foi-lhe concedida a administração dos hospitais das praças de Elvas, Olivença e Campo Maior, recomendando o rei a cura dos soldados e feridos na província do Alentejo³⁸. No entanto, a maior área de influência desta Ordem parece ter sido constituída pelos hospitais que administrava no Índico desde a década de 80 do século XVII, com os hospitais das praças de Moçambique³⁹, Baçaim, Diu e Damão. Neste último caso a administração foi retirada à Misericórdia local⁴⁰.

Excepcionalmente aparecem ainda outras Ordens como os franciscanos no Hospital de Colombo; os jesuítas parecem ter tido também um papel a desempenhar nos centros missionários, em áreas distantes do poder régio (Abeyasinghe, 1966: 217). Veremos a acesa concorrência que mantiveram com a Misericórdia de Goa pelo exercício da assistência.

³⁷ Francisco Santa Maria, *op. cit.*, p. 281.

³⁸ BNL, ms. 201, n. 162, *Provisão sobre a isenção da décima para o hospital em favor dos religiosos da Ordem de S. João de Deus* [1645.05.04] (cópia do séc. XVIII).

³⁹ Cf. Andrade, 1958: 77-89.

⁴⁰ BNL, F3085, *Rellação do Cathalogo dos Conventos e Hospitais que tem na India Oriental a Relligião de S. João de Deos: quem foram seus fundadores, e o anno em que foy fundado cada hum dos ditos conventos*, pp. 371-372v.

Apesar das excepções que acabámos de apontar, a preferência da monarquia pelas Misericórdias no tocante à administração de hospitais foi uma constante. Esta tinha por detrás razões prementes de ordem financeira: enquanto as Misericórdias possuíam recursos próprios que suportavam os encargos dos hospitais, as ordens religiosas tinham de ser inteiramente sustentadas pela fazenda régia. Reconheceu-o de resto o rei: depois de ter considerado a hipótese de dar os hospitais de protecção régia do Oriente aos jesuítas, retrocedeu, constatando o encargo financeiro que representaria o seu financiamento, uma vez que cairiam totalmente sobre a fazenda real caso as Misericórdias se desobrigassem deles⁴¹.

O século XVII: afirmação da importância local das Misericórdias

O século XVII trouxe continuidade às Misericórdias enquanto órgãos de poder local e em muitos aspectos reforçou a autonomia de muitas delas que viram aprovados os seus compromissos específicos (ver anexo 3). É importante assinalar que estava implícito na actuação de muitas Misericórdias interpretar, alterar e adaptar os compromissos de Lisboa: comprovam-no os livros de actas, em que explícita ou implicitamente se agia de acordo com a dinâmica local. Esta flexibilidade, que o compromisso de 1618 permitia, reforça a importância de as comunidades terem lutado pela aprovação de compromissos próprios: fizeram-no quase todas as vilas e cidades importantes do reino e colónias, com algumas excepções tais como a de S. Salvador da Bahia. O que levou a esta diferenciação das regras? Em primeiro lugar, o património das Misericórdias constituía-se à medida que iam aparecendo legados e ao sabor dos vínculos que estes instituíam. A constituição de legados obedecia à popularidade que alguns serviços recebiam em detrimento de outros: as dotações para expostos são raras, enquanto que os legados para dotes de casamento são os mais frequentes. Havia outras preferências dos testadores, como a beneficiação de hospitais ou os legados a favor de presos. A Misericórdia do Porto, por exemplo, edificou um hospital inteiramente novo à custa de um único instituidor, D. Lopo de Almeida, de quem o hospital tomou o nome (Basto, vol. 2, 1964: 182-188). Quando não havia bens destinados a deter-

⁴¹ DRI, vol. 1: 21-22 [1605.02.28]; 155-157 [1607.12.11].

minada obra de misericórdia a assistência à categoria de pobres que lhe estava adstrita atrofiava-se. Por outro lado, nem todas as Misericórdias podiam administrar o mesmo tipo de estabelecimentos de assistência ou possuí-los de envergadura equivalente aos dos grandes centros populacionais. Capítulos como o que regulamentava o recolhimento de donzelas em Lisboa no compromisso de 1618 não faziam sentido em vilas pequenas. Mas por detrás de todos os compromissos específicos, parece estar uma nítida vontade de afirmação por parte dos poderes locais, mais do que qualquer diferenciação das regras do exercício da caridade, de resto sempre secundarizadas face ao desejo de prestígio social dos seus membros. O facto é que os compromissos locais não se afastam muito uns dos outros: por exemplo, seria vão tentar distinguir diferenças de vulto entre o compromisso da Misericórdia de Guimarães e o de Braga ou entre o de Óbidos e de Torres Vedras.

É também significativo o facto de o grande momento de confirmação de compromissos locais se situar em pleno domínio espanhol, entre as décadas de 20 e 30 (ver anexo 3).

A autonomia local teve como contrapartida lógica um aumento da ingerência régia nas Misericórdias. Não que os reis tentassem interferir nos complicados processos internos das diferentes confrarias: geralmente faziam-no apenas nos casos em que a própria irmandade o solicitava. No entanto, no Estado da Índia, lançavam mão repetidas vezes do património móvel que muitas Misericórdias mantinham em custódia. Os livros de actas estão cheios de pedidos de financiamento mais ou menos agressivos por parte dos reis e vice-reis: veja-se a espoliação da Misericórdia de Goa ao longo do século XVII para a defesa militar dos pontos do Império que os holandeses atacavam. A ingerência do poder central limitou-se na maior parte dos casos a perpetrar empréstimos forçados, que de resto os próprios membros faziam demasiadas vezes: apropriar-se, ainda que a título provisório, dos fundos das confrarias. Como resultado da apropriação de fundos das Misericórdias por parte dos seus membros, as Misericórdias entraram num processo de declínio no século XVIII. Manifestou-se por crescentes dificuldades económicas e sobretudo pelo descrédito consubstanciado no decréscimo de testamentos revertendo a favor das Misericórdias, impedindo a renovação dos patrimónios respectivos⁴².

⁴² Sobre o decréscimo de legados, cf. Abreu, 1990: 49 e Barreira, 1995: 89.

O século XVIII: dívidas, corrupção e decadência

O século XVIII marca uma crise nas Misericórdias, que vivem dificuldades internas notórias: o agravamento das condições em que o poder é exercido no interior de cada confraria, manifestado através do complicado processo eleitoral. Processo que não nos espanta pela novidade — os casos de fraude existem para os séculos XVI e XVII — mas pela frequência. Pior ainda: se antes todos pareciam querer o cargo de provedor, e se desdobravam em estratégias para obter a supremacia estável de um grupo sobre os outros (por exemplo, fazendo recair a escolha do provedor sistematicamente em representantes de determinadas famílias ou facções), agora o problema em muitas Misericórdias parece ser encontrar alguém disposto a assumir o cargo. Ser provedor significa agora gerir dívidas e créditos malparados. Dívidas que provêm na maior parte das vezes dos próprios membros, que vinham lançando mão dos fundos da confraria para acudir às próprias despesas: veja-se o exemplo das grandes casas senhoriais portuguesas (Monteiro, 1992: 267). Por toda a parte imperam as suspeitas de corrupção e as dificuldades económicas. A perda de bem-estar económico é apenas um aspecto de uma perda bem mais significativa: o desaparecimento do crédito social das Misericórdias. São agora instituições desprestigiadas, minadas pela suspeita de apropriação de capitais e pelo descrédito dos seus membros.

A ruína das Misericórdias no século XVIII não teve a ver apenas com créditos malparados: a acumulação de obrigações de missa por alma dos benfeitores, aos milhares por ano em várias das Misericórdias estudadas, inviabilizava o pagamento de capelães. Para salvar os seus orçamentos e evitar o pagamento a baixo preço das missas, uma vez que a inflação tinha depreciado os rendimentos dos bens a elas vinculados, por todas as Misericórdias se assiste a um esforço no sentido de efectuar a redução do seu número e de lhes estipular um valor fixo, o que só se tornava possível através de autorização papal.

A decadência das Misericórdias espelha no entanto um contexto em que era notório o prenúncio de mudanças nas atitudes para com a assistência, nomeadamente na sua vertente espiritual. As leis de Pombal começam a pôr em causa a supremacia das almas sobre os corpos, quando se começa a observar que poucas terras em Portugal pertenciam aos vivos: «... e se chegará ao caso de serem as

almas do outro mundo senhoras de todos os Prédios destes Reinos...»⁴³. A estratégia perseguida pelas leis de Pombal foi clara: alterar as leis sucessórias no sentido de limitar a parcela de bens disponível para bens de alma⁴⁴. As capelas vagas, ou seja, aquelas instituídas por famílias extintas à data da lei, foram incorporadas nos bens da Coroa e vendidas em hasta pública no reinado de D. Maria, embora fossem então consideradas de valor insignificante⁴⁵. Os rendimentos das confrarias passaram a ser avaliados com vista à cobrança da décima (Vieira, 1994: 92). Em suma: a «causa pública» passou a ter precedência sobre as causas pias. Outros tempos também para as Misericórdias: em lugar da eleição anual do provedor, multiplicam-se os exemplos da sua nomeação régia, mantendo por vezes o mesmo provedor em exercício anos a fio. Por outro lado, manifesta-se a tendência que irá continuar nos inícios do século XIX para constituir hospitais militares independentes das Misericórdias e subvencionados pelo Estado enquanto hospitais tradicionalmente a cargo de ordens religiosas, como o das Caldas da Rainha, sob a administração dos cônegos de S. João Evangelista, passaram para a alçada régia⁴⁶. A cura de soldados tinha constituído uma das importantes atribuições das Misericórdias, mediante contratos efectuados entre estas e os monarcas⁴⁷. O empréstimo a juro praticado pelas Misericórdias foi regulamentado e severamente restringido, passando a Mesa do Desembargo do Paço a controlar a aprovação dos pedidos de empréstimo⁴⁸. A lei de 1769 estipulava que só se podia dispor de um terço da terça a favor de obra pias, nunca excedendo a quantia de quatrocentos mil réis, fazendo excepção aos legados a favor de Misericórdias, expostos, dotes de órfãs, escolas e seminários; nesses casos, o limite subia para oitocentos mil réis⁴⁹. O hospital das Caldas foi retirado aos cônegos de S. João Evangelista; o mais significativo é que a lei que o ordena proíbe daí em diante a esmola diária repartida à sua porta, por estimular a vadiagem e o ócio⁵⁰. Num contexto posterior à criação da

⁴³ ADS, vol. 2: 425 [1769.09.09].

⁴⁴ ADS, vol. 2: 256-260 [1766.06.25].

⁴⁵ ADS, vol. 3: 35-42 [1775.05.23] e ADS, vol. 3: 118 [1777.01.21].

⁴⁶ ADS, vol. 2: 827 [1774.08.30]; vol. 4: 420-444 [1797.08.07]; vol. 3: 15-33 [1775.04.20].

⁴⁷ Para o caso de Vila Viçosa, cf. Araújo, 1995.

⁴⁸ ADS, vol. 2: 352-354 [1768.06.22].

⁴⁹ ADS, vol. 2: 419-430 [1769.09.09].

⁵⁰ ADS, vol. 3: 27-28 [1775.04.20].

Intendência da Polícia em 1760, a mendicidade era agora um assunto do Estado e não das instituições locais e multiplicaram-se as leis relativas à repressão da vadiagem. É nesse sentido também que devemos entender a extinção dos mamposteiros dos cativos, num contexto de hostilidade face à caridade individual simbolizada pela dádiva de esmolas⁵¹.

Algumas destas leis só podiam ter um efeito traumático sobre hábitos instituídos há séculos, principalmente as relativas à desamortização (comprovam-no as emendas e reajustamentos de que foram objecto no próprio reinado de D. José), e parecem ter tido pouca continuidade no reinado de D. Maria, no qual, em contrapartida, toda a atenção se concentra na estruturação da Intendência da Polícia.

As alterações preconizadas em finais de Setecentos estão ainda por estudar e encontram-se fora do âmbito deste trabalho, cujos limites cronológicos pretenderam evitar os prenúncios de alterações nas atitudes perante a assistência trazidos pelo Iluminismo. Apesar de tentar valorizar aspectos de continuidade, foram notórios alguns elementos de mudança, que deixaram mais dúvidas do que certezas: conhecemos o conteúdo das leis pombalinas mas ignoramos a extensão da sua aplicação.

⁵¹ ADS, vol. 3: 66-69 [1775.12.04].

CAPÍTULO 3

Linhas gerais de actuação das Misericórdias

A organização interna das Misericórdias

Compromissos, acórdãos e correspondência régia

O estudo dos compromissos das confrarias com o objectivo de discernir o respectivo *modus operandi* é naturalmente discutível. Servem apenas como declaração de intenções, e por vezes adaptam-se mal a esta função: muitas confrarias decalcavam os seus compromissos de outras pré-existentes e limitavam-se a fazer com que o conteúdo dos capítulos fosse de molde a obter a homologação das autoridades. Dessa forma, os compromissos serão analisados apenas como textos normativos uma vez que as realidades os contradiziam frequentemente. Se por um lado o seu valor para conhecer a realidade efectiva das confrarias pode ser reduzido, o mesmo não se passa com as atitudes que revelam relativamente aos membros e aos comportamentos que estes deviam assumir.

Merecem particular atenção os compromissos publicados da Misericórdia de Lisboa, pelo papel primordial que esta teve na configuração dos regulamentos de todas as outras. O primeiro compromisso publicado da Misericórdia de Lisboa, o de 1516, sofreu reformas quase constantes, algumas delas consubstanciadas na publicação de um novo compromisso em 1600, que remete no entanto para um compromisso reformado de 1577. Esta versão teria no entanto vida curta: o novo compromisso de 1618 é publicado em 1619, em pleno domínio filipino, e desta vez destinando-se a vigorar até ao século XIX, sendo objecto de várias edições.

Consideraremos apenas os três compromissos referidos, uma vez que a publicação lhes assegurou uma maior difusão, embora saibamos que as Misericórdias locais faziam treslados de manuscritos do compromisso de Lisboa. Deixaremos aqui as controvérsias em torno dos compromissos que não foram objecto de publicação, e que resultaram das reformas constantes que se operaram até à publicação do compromisso de 1618, que podemos considerar como o *definitivo*, não apenas em função da sua durabilidade mas também pela sua

flexibilidade. A verdade é que este último compromisso considerava a possibilidade de se proceder a alterações dos seus capítulos, desde que não tocassem em matérias consideradas interditas, como por exemplo acrescentar o *numerus clausus* de irmãos, ou admitir irmãos não qualificados, entre outras (Comp. de 1619, cap. 14, 25-26). Dessa forma, tratava-se de um modelo relativamente flexível. A forma através da qual as Misericórdias podiam elaborar elas mesmas as suas regras, consistia quer na modificação dos capítulos dos compromissos em Mesa (as reuniões bi-semanais do corpo directivo das Misericórdias) segundo trâmites que apuraremos em seguida, ou na elaboração de um compromisso próprio, sujeito a aprovação régia. Algumas confrarias começaram a elaborar os seus compromissos próprios antes do compromisso de 1618: foi o caso de Goa e de Évora. No século XVII, a existência destes compromissos das Misericórdias locais generalizou-se, tendo já sido detectados em várias Misericórdias do país e territórios ultramarinos, não sendo de excluir que a lista se venha a alargar ainda mais (ver anexo 3). No entanto, se estas últimas confrarias elaboram compromissos próprios, a maior parte das Misericórdias limitou-se a aceitar os compromissos sucessivos de Lisboa.

Para obterem o direito às suas próprias regras, bem como para poderem usufruir de todos os privilégios da Misericórdia de Lisboa, as Misericórdias precisavam de se corresponder com o poder real. Daí que na maior parte dos arquivos das Misericórdias de província se encontrem documentos emanados pela chancelaria régia. De resto, como se referiu, o poder real era o único a quem as Misericórdias prestavam contas. Em muitos arquivos de Santas Casas existem os livros do registo ou os livros de acórdãos, precisamente aqueles onde se registavam as cartas e alvarás régios e que as confrarias zelavam ciosamente, uma vez que justificavam os privilégios e garantiam os direitos da confraria. Entre a documentação régia existente nos arquivos das Misericórdias é na maior parte dos casos impossível encontrar os documentos da fundação. Nalguns casos perderam-se, noutros o processo de formação antecedeu a própria aprovação régia da confraria. Esse processo parece ter seguido os seguintes trâmites (evidentemente variáveis de caso para caso): os habitantes locais fundavam uma confraria (chegam a aparecer ligados à Misericórdia local antes dela existir), demoravam algum tempo a solicitar a sua homologação ao poder central, que por sua vez podia atrasar o processo, geralmente protagonizado pela preocupação fundamental por parte das Misericórdias em requererem os

privilégios inerentes à sua congénere de Lisboa. Finalmente, aparecia o documento régio que confirmava esses privilégios e a partir desse momento a nova Misericórdia tinha existência oficialmente reconhecida. Este processo tem uma consequência fundamental para o historiador: a de tornar qualquer esforço em determinar a data exacta de cada fundação numa tarefa de resultados escassos e numa perda de tempo. Por questões de economia de investigação torna-se mais lógico precisar com segurança o momento em que determinada Misericórdia já existe. Em contrapartida, enterra-se o velho problema da controvérsia entre autores relativa à fundação de Misericórdias, que tanto incomodou Goodolphim e Silva Correia (Goodolphim, 1897: 85-419; Correia, 1944a: 581-588).

Símbolos da confraria

As Misericórdias, como qualquer instituição da época, tinham naturalmente os seus símbolos: o escudo e a bandeira.

O escudo era formado por uma coroa real mais os sete castelos. Pode-se encontrar este escudo hoje em algumas igrejas bem como edifícios antigos de hospitais. Mais do que um emblema próprio das Misericórdias, o escudo representa a protecção régia de que as confrarias usufruíam, uma vez que apropriava os símbolos da monarquia portuguesa.

A bandeira ou estandarte (usada nas cerimónias da Misericórdia, tais como procissões, enterros e acompanhamentos de pade-centes), geralmente tinha representações específicas em cada uma das duas faces. Na face posterior representavam geralmente o Descimento da Cruz e na face anterior representavam a Virgem da Misericórdia. O tema da virgem cobrindo todos com o seu manto é corrente na pintura e escultura italianas antes e durante o Renascimento e representa a intercessão de Maria junto de Cristo seu filho em favor da humanidade pecadora. As bandeiras foram objecto de normalização no reinado de Filipe II, em consequência da campanha trinitária que referimos no capítulo dois, passando a representar obrigatoriamente Frei Miguel Contreiras identificado através das iniciais F.M.I. (Frei Miguel Instituidor) inscritas na borda do hábito¹. Todas cabiam debaixo do manto da Virgem: nobres ao lado direito, entre os quais os membros da família real ao tempo de D. Manuel I — entre os quais se incluía naturalmente a rainha fundadora — e à

¹ JAS, vol. 4: 178 [1627.04.26].

esquerda altas dignidades eclesiásticas. Curiosamente, os pobres, a quem as obras corporais de misericórdia se destinavam em primeiro lugar, ocupam um espaço modesto, em tamanho e composição, na maior parte destas bandeiras. Este facto revela bem o carácter elitista que será uma constante das Misericórdias. No entanto, em algumas Misericórdias como a de Aveiro, existiam bandeiras diversas consoante a utilização a que se destinavam. A bandeira procesional, usada em ocasiões solenes, adequava-se às normas do alvará de Filipe II, enquanto outra, que era utilizada nos funerais de pobres, seguia uma lógica representacional diferente, representando um número elevado de pobres, alguns deles agrilhoados, simbolizando a assistência aos presos (Barreira, 1995: 68-73).

O estudo iconográfico das bandeiras das Misericórdias, de que devem existir várias dezenas por todo o país encontra-se ainda por fazer; a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa exibiu recentemente algumas delas numa exposição dedicada à Virgem da Misericórdia².

Linhas gerais de evolução dos compromissos da Misericórdia de Lisboa

Antes de passar à análise dos aspectos organizacionais da confraria convém definir, em traços largos, as principais diferenças entre os três compromissos de Lisboa — 1516, 1577 (na edição de 1600) e 1618 (primeira edição em 1619) — uma vez que representam traços de evolução da assistência em Portugal. Repetiremos no entanto alguns aspectos que serão objecto de análise mais detalhada quando falarmos das obrigações dos irmãos, cargos de chefia e formas de assistência prestada. No entanto julgamos útil sintetizá-los para obter um visão de conjunto, que se poderia diluir numa análise detalhada.

Depois de uma leitura atenta dos três compromissos ressalta em primeiro lugar a existência de elementos doutrinários que desaparecem já no segundo regulamento: a lista das catorze obras de misericórdia e as citações do Novo Testamento encontram-se presentes apenas em 1516. Se no primeiro compromisso é bem evidente um maior sentido da espiritualidade, no segundo e terceiro ganha expressão a vertente burocrática da confraria, com a enumeração de um número crescente de cargos respeitantes à sua organização

² *Mater Misericordiae. Simbolismo e Representação da Virgem da Misericórdia*, Lisboa, Livros Horizonte, 1995 (catálogo).

interna. Esta burocratização tem expressão evidente ao nível do próprio tamanho dos compromissos: 21 capítulos no primeiro, 38 no segundo e 41 no terceiro. É patente não apenas uma complexificação crescente das regras impostas aos irmãos como também dos próprios serviços que a confraria ministrava. O compromisso de 1516 mencionava apenas doentes, presos e pobres envergonhados, destinando igualmente um capítulo ao acompanhamento dos condenados da justiça; o de 1577 incluía detalhes sobre a ajuda a prestar a um leque cada vez maior de beneficiários. Incluíam, para além das categorias previstas no compromisso de 1516, a administração do Hospital de Santa Ana, dotes a órfãs, contribuição para resgate de cativos e assistência a crianças desamparadas. Refere-se também uma botica, que podia ser pertença da irmandade. O compromisso de 1618 conservou estes serviços, acrescentando um mordomo para providenciar os negócios respeitantes às cartas que chegavam da Índia; referia-se já a um recolhimento de donzelas; ao hospital de Nossa Senhora do Amparo; à provisão de merceiras e à administração do hospital de Todos-os-Santos. Aspectos como a gestão de património passam a ser melhor definidos, no que diz respeito à aceitação de heranças e gestão de dinheiros. As prioridades assistenciais são também diferentes: o compromisso de 1516 considerava em primeiro lugar os enterros dos confrades logo no capítulo terceiro, enquanto os compromissos seguintes dedicam uma atenção crescente a serviços de assistência dos quais os irmãos não eram os principais beneficiários.

O compromisso de 1577 testemunha também uma sociedade com regras de exclusão de minorias cada vez mais rígidas: se em 1516 a confraria se destinava a todos os indivíduos baptizados, agora circunscreve-se aos cristãos velhos, mediante apresentação de provas genealógicas. Por outro lado, desaparece o capítulo XXI, que em 1516 resumia todos os privilégios de que a confraria beneficiava até à data.

Ao nível dos órgãos da confraria, a grande novidade do compromisso de 1618 é a criação de um conselho consultivo que delibera em assuntos importantes, o Definitório ou Junta, constituído por dez a vinte irmãos eleitos anualmente. Podiam-se-lhes juntar um a dois teólogos, incluídos nesse número ou acrescentados a ele. Tratava-se de um conselho de seniores: eram qualificados para definidores ou adjuntos homens com larga experiência nos assuntos da confraria, se possível tendo exercido o cargo de mesários, e de instrução superior, preferencialmente doutores em leis ou cânones. A importância do

Definitório, para além da tomada de decisões importantes, prendia-se com o facto de as alterações ao compromisso não poderem ser efectuadas sem a presença conjunta de mesários e definidores.

A organização das Misericórdias: composição social e chefias

O recrutamento de confrades: regras de admissão

Regra geral insiste-se muito no facto de as Misericórdias excluírem da sua composição indivíduos de sangue judeu, mouro ou qualquer outra raça desde o compromisso de 1577. No entanto, desde a primeira hora que a confraria se destinava apenas a integrar aqueles que tinham recebido «a água do baptismo». As novas directrizes promulgadas no último quartel do século XVI e reforçadas até à publicação do compromisso de 1618 participavam de um ambiente geral que consistiu na construção da figura do cristão-novo como «estrangeiro interno» (Foa, 1993: 59-70). Várias leis ajudaram a reforçar a proibição de integrar cristãos-novos e a constituir uma «fase de transição», permitindo aos judeus continuar a fazer parte da irmandade, com a ressalva de não poderem ser eleitos para cargos, o que atesta a intenção de retirar poder a este grupo e proibir a sua admissão como irmãos no futuro. É igualmente célebre na história das Misericórdias o momento em que o marquês de Pombal escreve uma ordem a mandar rasurar nos compromissos a cláusula que proibia a admissão de cristãos-novos, razão porque nos arquivos destas confrarias se encontram exemplares com a nota de que aquelas linhas foram obliteradas em cumprimento do alvará de 1773³.

No panorama geral das confrarias existentes, ressalta o facto de as Misericórdias serem confrarias *de e para* homens. Nalgumas Misericórdias as mulheres foram admitidas apenas no período que antecede a divulgação do compromisso de 1577. Regra geral, embora na Bahia se designem por irmãs as mulheres e filhas dos confrades, designando mais a pertença à família do irmão do que à confraria, as mulheres não tinham o estatuto de membros. Embora nas sociedades do Antigo Regime apenas as viúvas adquirissem competências próprias dos homens, não estava prevista qualquer participação da

³ ADS, vol. 2: 672-678 [1773.05.25, § 5].

mulher nas Misericórdias na ausência do chefe de família. Assim, não se tornavam membros, nem colaboravam nunca nas actividades da confraria: apenas tinham direito ao enterro que a Misericórdia proporcionava às famílias dos defuntos, e isto se entretanto não tivessem recasado com um homem que não fosse irmão da confraria. As Misericórdias não tinham também o carácter cívico das confrarias que encontramos no Renascimento Italiano, destinadas a agregar e educar nas virtudes familiares e políticas adolescentes e jovens do sexo masculino. A idade mínima para entrar na confraria eram os 25 anos, idade prevista na lei para o fim do poder do *pater familias* e portanto para a obtenção da maioridade, o que circunscreve a pertença à confraria aos adultos do sexo masculino. Homens *sui juris*, portanto. A exclusão das mulheres é eloquente por dois motivos: por um lado reforça a especificidade das Misericórdias porquanto existiam confrarias que admitiam mulheres; por outro confirma o peso político da confraria nas comunidades, que analisaremos em seguida.

As condições de acesso não se limitavam no entanto ao sexo e idade: a verdade é que nem todos os homens adultos podiam integrar a confraria. Os compromissos estipulam uma série de condições de admissão que faziam com que os irmãos tivessem de saber ler e escrever e possuir tempo livre para se dedicarem aos afazeres próprios da confraria. O caso dos artesãos é bem significativo: deviam possuir oficina própria e portanto deter a categoria de mestre. Estava assim excluída a grande massa dos iletrados e assalariados, o que à partida afastava os indivíduos mais pobres ou menos influentes. Estes, supostamente, podiam integrar confrarias de nível inferior, as de mesteres ou as paroquiais. É importante frisar que, a nível local, as Misericórdias ocupavam o primeiro lugar na hierarquia associativa. Trabalhos recentes têm sublinhado o carácter aristocrático das Misericórdias e a rotatividade entre os cargos da câmara e os da Misericórdia a nível local⁴. Não que nas pequenas comunidades as Misericórdias não integrassem analfabetos ou trabalhadores sem o grau de mestre: a regra parece ter sido incluir, dentro da oferta local, os indivíduos com capital social suficiente para integrar a confraria. No entanto, como adiante veremos, ao nível do poder de decisão dentro da própria confraria salvaguardava-se a supremacia dos indivíduos mais qualificados à luz das hierarquias em vigor.

As Misericórdias eram universos masculinos, até porque certas actividades da confraria, tais como visitar prisões e hospitais, eram

⁴ Sobral, 1990: 351-373; Santos, 1993: 345-369.

actividades que na época dificilmente seriam levadas a cabo por mulheres. De início, houve algumas confrarias que contavam com mulheres entre os seus membros, mas estas foram rapidamente eliminadas do «rol de irmãos». Dois exemplos: o da Misericórdia de Évora, que conta com elementos femininos no dia em que foi formalmente inaugurada, com pompa e circunstância, contando com a presença da família real, frequentemente a residir no seu paço da cidade de Évora. No entanto, e depois desse acontecimento de carácter quase mundano, as mulheres desaparecem: dá ideia que apenas figuraram na lista de honra da primeira cerimónia.

Outro caso, como veremos no capítulo seguinte, é o da Misericórdia de Angra, na Ilha Terceira, em que depois de receber o novo compromisso de 1577 proveniente de Lisboa, os irmãos reconhecem a impossibilidade de continuar a ter mulheres entre os membros da confraria.

Antes de admitirem um novo irmão, as Misericórdias deveriam inquirir sobre a probidade moral do candidato. Uma característica da evolução dos compromissos foi uma crescente exigência de requisitos aos irmãos, e no compromisso de 1618 prescrevia-se a limpeza de sangue, o que acompanha uma crescente ostracização das minorias em Portugal.

Embora os compromissos pudessem prescrever as mesmas regras de admissão, na prática, estas variavam de lugar para lugar. Na Misericórdia da Vila da Praia, na ilha Terceira, por exemplo, os irmãos eram obrigados a dar algum dinheiro no momento de entrada (segundo a sua qualidade e possibilidades económicas, mas fixando contudo uma quota mínima). Noutras, como na de Angra, pagava-se uma certa quantidade de trigo ou seu equivalente em dinheiro por ano.

Foi uma constante nas regras de admissão das Misericórdias a separação entre irmãos nobres (de 1.^a qualidade ou maiores) e irmãos de 2.^a qualidade ou menores (mestres artesãos e mercadores) e a prática das confrarias garantia sempre a supremacia aos irmãos nobres. Nas vilas pequenas, em que a base de recrutamento dos irmãos era mais estreita, o nível de exigência relativamente à ocupação e à categoria sócio-profissional dos membros baixava, admitindo-se como irmãos menores artesãos ainda no nível de oficiais, pescadores e até lavradores não proprietários.

No momento de entrada, os irmãos faziam um juramento, e deveria ser-lhes lido o compromisso. O juramento consistia geralmente em comprometerem-se a cumprir este último ou muito sim-

plesmente em jurarem obediência ao provedor, obrigando-se a cumprir todas as tarefas que por ele fossem ordenadas.

No entanto, as coisas nem sempre eram pacíficas dentro da irmandade: havia querelas públicas e privadas que se exprimiam no seu interior. Nuns casos, havia negligência face aos deveres da confraria: as obrigações mínimas como comparecer nos dias de presença obrigatória de toda a irmandade ou acompanhar os irmãos defuntos eram desrespeitadas pelos irmãos. Noutros havia desobediência pura e simples, quando os irmãos se recusavam a desempenhar tarefas atribuídas pelo provedor e Mesa. Nesses casos era preciso expulsar irmãos, principalmente aqueles que deixavam ficar mal a irmandade dando escândalo público. Em caso de conflitos entre irmãos, estes podiam exprimir-se publicamente através de palavras ásperas e exaltadas, por exemplo no momento de uma procissão. Os irmãos expulsos recebiam a designação de «riscados», uma vez que os seus registos nos livros da irmandade — os livros onde eram apontados os nomes dos membros novos — eram obliterados com riscos de tinta. Na maior parte dos casos esses irmãos expulsos eram integrados novamente, a pedido dos próprios. Geralmente essa readmissão era solicitada quando a Mesa em exercício no momento da expulsão tinha cessado funções. Este facto revela bem a importância social de pertencer à Misericórdia, bem como uma certa capacidade de ultrapassar discórdias e conflitos, uma vez que os factos que estavam por trás das expulsões nem sempre eram resultado apenas de intrigas e jogos de poder no interior da confraria. O mais das vezes tinham uma expressão pública que atingia graus de violência elevados. No entanto, essa capacidade de ultrapassar conflitos podia ser uma mera alteração de contexto: depois de alguns anos, era natural que alguns dos intervenientes no conflito tivessem morrido ou que a conjuntura de poder no seio da confraria tivesse mudado em favor dos dissidentes. De notar que às vezes havia expulsões colectivas da irmandade: vários irmãos em conjunto lesavam a irmandade por palavras e actos, que reagia invocando o seu bom nome. Numa sociedade em que as aparências detinham uma importância fundamental, a reputação da irmandade era sempre a razão principal invocada no momento das expulsões, individuais ou colectivas. No entanto, perdoar ofensas era uma das obras de misericórdia espirituais e as irmandades puseram-na em prática, pelo menos na aparência, relativamente aos seus membros mal comportados.

Cada irmandade tinha um número fixo de irmãos de cada categoria estipulado no compromisso (geralmente em partes iguais).

Completado esse número, só se podia entrar para a confraria em substituição de um irmão morto ou riscado, da mesma qualidade para a qual o candidato pretendia entrar. No entanto, a existência de muitos irmãos impossibilitados de participar na vida da confraria por velhice, invalidez ou simplesmente por ausência — num país de forte emigração e num Império em que a mobilidade de pessoas era a regra — constituíram sempre um problema para a irmandade, que não podia excluir muitos destes indivíduos devido ao seu elevado estatuto social. Não nos devemos esquecer de que muitos deles negligenciavam os deveres da irmandade e faltavam sistematicamente. Os compromissos estipulavam geralmente que os irmãos em falta deviam ser expulsos depois de lhes terem sido feitas três admoestações. No entanto, o elevado estatuto social ou o prestígio de alguns desses irmãos invalidava a hipótese de os excluir da confraria. Para além do crescimento demográfico, essa presença de irmãos «não activos» pode igualmente estar na base de uma necessidade de aumentar o número de irmãos que se verifica de compromisso para compromisso, de molde a obter uma população capaz de operar na confraria.

No entanto, sendo a Misericórdia uma confraria destinada às elites, o número de irmãos tinha de ser limitado, uma vez que dificilmente poderiam ter o mesmo papel político se não se operassem discriminações no seio das comunidades. O quadro 1 pretende sintetizar a informação relativa ao número de irmãos tal como aparece explicitada em alguns compromissos. Em primeiro lugar, há a constatar uma adequação do número de irmãos ao tamanho da população local: cidades como Lisboa, Macau e Goa tiveram o máximo de irmãos verificado, equivalente a 600; as cidades de importância média 250 a 300, enquanto as vilas registavam 100 a 200 irmãos nas suas Misericórdias. É significativo também que algumas delas reservassem uma quota para letrados, necessários para conferir prestígio às irmandades bem como defender do ponto de vista legal os seus interesses. A adequação do número de irmãos à população parece ser um facto, se exceptuarmos o caso de Macau, onde é pouco provável que existisse uma base de recrutamento proporcional ao elevado número registado de 600 irmãos, que tinham ainda a particularidade de serem todos de primeira categoria, dada a inexistência de irmãos mecânicos. Neste caso, a Misericórdia reuniria os cidadãos de origem portuguesa num bloco comum, o que se justificava tendo em conta a especificidade da presença portuguesa na zona, tal como surge caracterizada por Boxer (1965: 67-70).

Quadro 1

Número de irmãos prescrito nos compromissos

Ano	Lugar	Total de irmãos	Referência
1516	Lisboa	100	Correia, 1929: 12
1577	Lisboa	600	Comp., 1600: 2
1609	Guimarães	150	Comp., 104 ⁵
1619	Lisboa	600+20 ⁶	Comp., 1619: 3
1620	Coimbra	200 ⁷	Comp., 1830: 1
1627	Torres Vedras	120	Comp., 1743: 3
1627	Macau	300 ⁸	Comp., cap. 2
1628	Braga	220+36 ⁹	Comp., 1857: 7
1633	Óbidos	140	Comp., 1633: 1v.
1634	Goa	600	Comp., 1634: 1
1636	Guimarães	170	Comp., 1858: 4
1644	Macau	600 ¹⁰	
1646	Porto	250	Comp., 1717: 4
1651 c.	Évora	300+10 ¹¹	Comp., 1651: 1
1654	St. ^a Maria Feira	80	(Silva, 1995: 360)
1693(?)	Penafiel	140	Comp., cap. 1

O número reduzido de irmãos surge como um processo de construção histórica: a uma tendência inicial em admitir um número crescente de membros seguem-se instruções da coroa no sentido de limitar o número de irmãos por Misericórdia. Algumas delas receberam ordens régias para o reduzir progressivamente até ao *numerus*

⁵ Este compromisso foi publicado na obra de Alfredo Dias Pinheiro *A Misericórdia de Guimarães. Apontamentos para a sua história*, Guimarães, Tipografia Minerva Vimaranesense, 1931, pp. 103-128.

⁶ Vinte letrados.

⁷ Tinham sido aumentados para 300 à data desta edição do compromisso (1830).

⁸ Sem irmãos mecânicos, dada a sua inexistência na cidade.

⁹ Letrados e beneficiados destinados a servir como provedores e nos *melhores lugares* da casa.

¹⁰ Por alvará régio de 1644.01.13, com menção da igualdade numérica entre a Misericórdia desta cidade e a de Lisboa (ANTT, *Chanc. de D. João IV*, liv. 16: 156).

¹¹ Os irmãos suplementares eram letrados.

clausus determinado pelo rei¹². Dessa forma, o grupo que integra as Misericórdias concide regra geral com os indivíduos que detêm o poder no espaço político considerado. Um número reduzido de indivíduos, geralmente pertencentes às famílias mais influentes a nível local: grandes proprietários rurais à escala local residentes fora do núcleo urbano como no caso de Mértola, donos das marinhas como em Setúbal, membros da nobreza local como em Guimarães¹³. As grandes famílias locais, mesmo quando ausentes na corte, certificavam-se da sua representação na Mesa da Misericórdia (Zagalo, 1918: 107). No que respeita à presença dos irmãos de menor condição, com peso político muito inferior, ela justifica-se na medida em que estes representavam uma facção próxima do poder, com a função de executar as tarefas consideradas menos dignas dos irmãos nobres, tais como limpar cadeias ou abastecer os hospitais. Pertenciam geralmente às elites do artesanato urbano: a condição essencial de admissão na confraria era não deverem trabalhar por suas mãos, o que em teoria obrigava ao escalão de mestre com oficina própria. Embora a lógica que presidia a esta regra fosse poderem acudir às tarefas da irmandade, espelha-se aqui igualmente a repulsa pelo trabalho manual que encontramos no Antigo Regime, apesar de as tarefas reservadas aos irmãos de segunda categoria na Misericórdia incluírem os trabalhos considerados mais baixos. O facto é que os grupos de mordomos (irmãos encarregados de tarefas como visitas a pobres, ou às cadeias) eram geralmente constituídos por pares formados por um irmão nobre e outro oficial, o que leva a pensar que este último tinha por função assessorar, ou mesmo *servir* o irmão nobre.

A proximidade das elites que formam as Misericórdias relativamente ao poder não significa que as Misericórdias o partilhem apenas com as câmaras. Embora Boxer tenha definido as câmaras e as Misericórdias como pilares do poder local, é um facto que nem sempre as câmaras o são na realidade. Se nalguns casos o poder é essencialmente municipal e os vereadores da câmara coincidem com o cargo de mesários da Misericórdia, noutros casos surge o cabido episcopal a ocupar os lugares-chave na direcção da confraria como em Braga; noutras cidades, como em Elvas, o bispo serve sistema-

¹² Casos da Misericórdia do **Funchal**, 8 de Junho de 1605 (ANTT, *Chancelaria de D. Filipe II, Privilégios*, Livro 1: 85-85v.); da de **Ponta Delgada** em 10 de Maio de 1613 (ANTT, *Chancelaria de D. Filipe II, Doações*, Livro 29: 82) e da Misericórdia da Vila de **Santa Cruz** (Madeira) em 19 de Dezembro de 1614 (ANTT, *Chancelaria de D. Filipe II, Doações*, Livro 37: 17v.).

¹³ Santos, 1993: 364; Abreu, 1990: 129; Costa, 1993: 28-30.

ticamente como provedor, enquanto em Alcobaça a Misericórdia mede forças com a Ordem de Cister. Quando a base de recrutamento da câmara e da Misericórdia era a mesma, não se verificava uma acumulação mas sim uma alternância entre o cargo de vereador e o de mesário, que aliás a própria lei desencorajava, ao isentar os irmãos da Mesa dos cargos concelhios¹⁴.

Regra geral, enquanto instituições oligárquicas, as Misericórdias nem sempre integravam plenamente todos os membros das elites locais. Quando a salvaguarda de interesses de determinados grupos o exigia, a inclusão de membros de elites concorrentes fazia-se a custo ou estes ocupavam lugar inferior na hierarquização interna da confraria. Como exemplos do primeiro caso temos a Misericórdia de Ponta Delgada em que os oficiais de nomeação régia, como os juizes de fora e os corregedores, não são admitidos em regra como irmãos porque perturbam o jogo de forças local; do segundo, o exemplo dos negociantes de grosso cabedal do Porto que só na segunda metade do século XVIII deixam de ser admitidos como irmãos de segunda qualidade para passar a integrar o grupo dos irmãos nobres¹⁵.

As obrigações dos irmãos

Em primeiro lugar deviam cumprir dias de presença obrigatória na irmandade: esses dias eram não só actos em que as Misericórdias encenavam publicamente a sua presença na sociedade local, mas também momentos em que se faziam as escolhas das chefias, uma vez que reuniam a irmandade em bloco. Factor importante, especialmente tendo em conta que a pertença à confraria podia estender-se por um território relativamente vasto, no caso dos proprietários que habitavam as zonas rurais. O número de dias obrigatórios variou de compromisso para compromisso, tendo tendência a aumentar: três em 1516, quatro em 1577 e cinco em 1618. A importância ritual destes dias obrigatórios em que a irmandade devia comparecer em peso, deve ser sublinhada: o dia 2 de Julho celebrava a visitação da Virgem a Santa Isabel e era o dia da irmandade. Nele tinha início o processo eleitoral que se concluía no dia seguinte. Outro dia fulcral era a procissão de Endoenças, na quinta-feira

¹⁴ Boxer, 1981 [1969]: 263-282; Ferreira, 1940; Gama, 1954: 153-162; Zagalo, 1918: 62 e 77-84; Abreu, 1990: 148-149; Costa, 1993: 31.

¹⁵ Rodrigues, 1992: 129; AHSCMP, *Livro 7 das Lembranças*: 263 [1767.03.18].

santa, em que os confrades visitavam as igrejas em que Cristo crucificado estava exposto. Era uma procissão de penitentes e conservava alguns elementos próprios dos cortejos de auto-flagelantes medievais. Aparece regulamentada na maior parte dos compromissos das Misericórdias portuguesas, que mencionam por vezes os objectos de auto-flagelação. No quadro dessa procissão integrava-se também a cerimónia do lava-pés. Ao que tudo indica, a sua importância ritual tem maior incidência no sul do país: o compromisso de Évora incluía um capítulo específico sobre a cerimónia, que se efectuava na igreja antes da saída da procissão. Os pobres, em número de doze, sentavam-se no lugar dos mesários, excepto na cátedra do provedor que permanecia vazia. Cada mesário teria o seu jarro e bacia, lançando água sobre os pés dos pobres, mas cabia ao provedor lavá-los e beijá-los. A cerimónia era precedida pela leitura do Evangelho pelo capelão da casa e no final o escrivão deitava água sobre as mãos do provedor. Embora nenhum dos compromissos das Misericórdias a norte do Tejo regulamente esta cerimónia, as bacias de lava-pés, objectos de ourivesaria em prata, figuram no espólio da Misericórdia do Porto¹⁶. O terceiro dia obrigatório era o dia de Todos-os-Santos, em que a confraria fazia procissão solene para ir retirar os *ossos da forca*, ou seja, dava sepultura aos restos mortais dos condenados de justiça (*Comp. de 1516, in Correia, 1929: 13*). O compromisso de 1577 acrescentou a estes dias obrigatórios o dia de S. Martinho, o santo que cortou o manto ao meio para o dividir com um pobre. Em 1618, por razões que se prendiam com a fixação de um dia para eleger os membros do recém-criado Definitório, acrescentou-se o dia de S. Lourenço, a 10 de Agosto, cerca de um mês depois de estar instalada a nova Mesa.

Para além desses dias fixos, os irmãos eram geralmente obrigados a acompanhar os enterros de confrades, de que eram avisados ao som de campainha: alguém percorria a localidade a tocar um sino chamando os irmãos. Quando os livros de actas assinalam o não cumprimento das obrigações, mostram-se particularmente sensíveis em assinalar a falta aos enterros dos confrades, o que se compreende porque se encontrava em causa a solidariedade do grupo.

Obrigações menos gerais eram constituídas pelas tarefas assistenciais e administrativas que deviam ser distribuídas pelos irmãos:

¹⁶ Cf. Dias, 1993: 569-583; BPADE, 68: cap. 28 [cerca de 1651]; *Tesouros artísticos da Misericórdia do Porto*, Porto, Ed. da Santa Casa da Misericórdia do Porto-CNCDEP, 1995 (catálogo de exposição): 135 e 138.

os confrades escolhidos deviam em princípio exercê-las durante um mês, no fim do qual seriam substituídos. No entanto, essas tarefas tendiam a ser distribuídas entre os treze irmãos da Mesa.

Corpos directivos e funcionamento das chefias

A Misericórdia era regida por um sub-grupo de irmãos, em número de treze, que reunia todas as quartas (ou quintas) e domingos, formando a **Mesa**. A Mesa era presidida pela figura principal da autoridade dentro da Misericórdia — o **provedor**. Este representava a autoridade máxima dentro da confraria, por exemplo tinha poder para mandar calar os outros irmãos nas reuniões. A segunda figura em importância era o **escrivão** (encarregado de toda a escrita da confraria). Os outros cargos de importância dentro da Misericórdia que geralmente recaíam em membros da Mesa eram o **tesoureiro**, responsável por toda a escrita que envolvesse receita e despesa, apresentando as suas contas em Mesa; outros dois seriam o **mordomo da capela** (encarregado de sincronizar e organizar as missas na capela, bem como zelar pelas alfaias de culto) e o **mordomo da bolsa** (figura próxima do tesoureiro, provavelmente anterior a este e com as mesmas atribuições). Os dois lugares principais — provedor e **escrivão** — eram obviamente pertencentes a irmãos nobres (e aos membros do clero entre eles), muito embora os irmãos de segunda categoria também estivessem presentes, numa proporção de 6 contra 7 — desta forma ficava salvaguardada a maioria dos irmãos nobres caso fosse preciso formar bloco. O número 13 era também importante pelo seu valor simbólico, uma vez que reproduzia o número de presenças na Última Ceia de Cristo, a quem o compromisso de 1600 dizia que os membros da Mesa deviam imitar.

Os compromissos variaram na enunciação dos cargos dos mesários mas mantiveram sempre as seguintes regras:

a) 1 provedor + 1 **escrivão** (que o substituíam em caso de necessidade) + 11 mesários. Era geralmente nestes 11 que eram recrutados os outros cargos da Misericórdia.

b) Por outro lado, sendo o provedor um irmão nobre, os outros seriam 6 nobres e 6 oficiais mecânicos;

c) o processo de eleição foi sempre o mesmo: a irmandade reunia em bloco, elegia 10 eleitores — cinco nobres e cinco mecânicos, que aos pares (um nobre + um não-nobre) faziam uma lista com os nomes dos mesários, designando expressamente o provedor. Essas

cinco listas eram depois abertas pela Mesa do ano anterior que contava os votos (os do provedor eram contados separadamente).

Os membros da Mesa eram desta forma eleitos por sufrágio indirecto: a irmandade escolhia um corpo de eleitores, entre irmãos nobres e não-nobres, que posteriormente elegia os irmãos da Mesa. A eleição dos definidores fazia-se no dia de S. Lourenço à tarde, dia 10 de Agosto, ficando os vinte definidores eleitos em exercício durante um ano completo. O texto do compromisso não é no entanto claro relativamente ao processo eleitoral: sabemos que a irmandade se devia juntar novamente em peso para a eleição, mas ignoramos se o processo eleitoral se repetia nos mesmos moldes de eleição indirecta (*Comp. de 1619*, cap. 14, fl. 24).

Serviços e instituições de caridade

As obras de misericórdia

Qualquer acto de misericórdia é por natureza exercido entre indivíduos em situação de desigualdade e inconcebível entre pessoas que se insiram em determinado contexto da mesma forma. O cumprimento das catorze obras de misericórdia, que constituíam a essência do exercício da caridade entre os católicos, obrigava a que os membros da confraria se relacionassem com indivíduos exteriores ao grupo. Como sublinhou Laurinda Abreu na sua monografia sobre a Misericórdia de Setúbal, era a assistência a não-membros o principal traço distintivo das Misericórdias relativamente às outras confrarias. Enquanto estas últimas prestavam assistência aos membros e suas famílias e organizavam o culto ao santo padroeiro, canalizando a atenção exclusivamente para o interior do grupo, as Misericórdias eram obrigadas a relacionar-se com o exterior (Abreu, 1990: 159).

A vocação externa das Misericórdias não excluía a auto-assistência entre os membros do grupo: enterravam-se os irmãos e suas viúvas, assim como filhos em idade adulta (de preferência legítimos), ou fornecia-se assistência a domicílio, geralmente secreta, caso os irmãos se incluíssem na categoria de pobres envergonhados; garantiam-se dotes a órfãs de irmãos. É de certa forma previsível que muitas das Misericórdias tivessem dado precedência aos seus membros na canalização de recursos e serviços: sabemos de que forma as instituições eram vulneráveis aos laços de solidariedade de grupo, principalmente aos laços familiares, especialmente fortes nos

sistemas de família complexa. No entanto, no que toca aos enterros de irmãos, apenas a família estritamente nuclear tinha acesso aos funerais organizados pela irmandade: a mulher ou viúva de irmão, desde que não casasse novamente com um elemento exterior à irmandade, e os filhos, embora não toda a descendência do casal. Os compromissos eram claros: apenas os menores com idade superior a dezoito anos e inferior a vinte e cinco tinham direito a ser enterrados pela irmandade. Eram desta forma contemplados apenas os filhos numa faixa etária estreita, compreendida entre o fim da adolescência e a idade em que se podiam candidatar a irmãos da confraria. Com outra ressalva ainda: aqueles que tivessem a idade prescrita mas já não estivessem sob o pátrio poder perdiam o direito a serem enterrados como família.

No entanto, e prescindindo daquilo que sabemos ou que intuimos acerca da actuação das Misericórdias, formalmente estas existiam para prestar assistência aos necessitados, segundo princípios claramente definidos através das catorze obras de misericórdia. A enunciação destas últimas, juntamente com os dez mandamentos e os pecados mortais, era justamente um dos primeiros ensinamentos do catecismo. Atentemos agora no conteúdo destas últimas, tal como são expressas no compromisso de 1516, embora tenham posteriormente desaparecido do texto dos compromissos. Dividiam-se em sete espirituais e sete corporais, a saber:

Espirituais:

- 1.^a: ensinar os simples
- 2.^a: dar bom conselho a quem o pede
- 3.^a: castigar com caridade os que erram
- 4.^a: consolar os tristes desconsolados
- 5.^a: perdoar a quem nos errou
- 6.^a: sofrer as injúrias com paciência
- 7.^a: rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos

Corporais:

- 1.^a: remir os cativos e visitar os presos
- 2.^a: curar os enfermos
- 3.^a: cobrir os nus
- 4.^a: dar de comer aos famintos
- 5.^a: dar de beber a quem tem sede
- 6.^a: dar pousada aos peregrinos e pobres
- 7.^a: enterrar os mortos

Embora a razão de ser das Misericórdias residisse no exercício destas catorze obras, é óbvio que não se dedicava a mesma atenção a todas elas. Algumas, como a maior parte das espirituais, não tinham qualquer peso nas actividades assistenciais da confraria, embora os irmãos as pudessem praticar privadamente em maior ou menor grau. A enunciação das obras de misericórdia era um mero item do catecismo, como os pecados mortais ou os dez mandamentos. Não nos espanta portanto que algumas obras como a 1.^a espiritual (ensinar os simples) tivessem tido um alcance reduzido na actuação das Misericórdias: nenhuma se dedicou ao ensino religioso ou civil, criando escolas de letras ou doutrina. Estas últimas continuaram geralmente a cargo dos bispos. Na melhor das hipóteses os confrades limitaram-se a evidenciar a sua preocupação pelo estado de ignorância dos pobres que assistiam em matéria de doutrina. Foi o caso da Casa da Roda do Porto, em que os administradores incluíam entre os comportamentos de negligência das amas relativamente aos expostos o facto de não os terem ensinado a rezar.

Entre as obras espirituais apenas a sétima (rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos) era praticada de uma forma sistemática, uma vez que as Misericórdias deviam os seus avultados patrimónios à necessidade de salvar as almas dos defuntos. Doações e testamentos prescreviam missas por alma em troca dos bens deixados à Misericórdia. As missas constituíam um dos principais sorvedouros de dinheiro: era necessário pagar aos numerosos capelães que oficiavam os serviços por alma. Daí que as Misericórdias geralmente verificassem se deviam aceitar determinado legado ou não: reservavam-se o direito de recusar legados se estes estivessem onerados por muitas dívidas ou por um número de encargos de missas superior aos recursos disponibilizados. Por outro lado, qualquer confrade morto ou mesmo qualquer pobre enterrado por *amor de Deus* tinha direito a missas por conta da imandade, variando o seu número e preço em função da categoria social do defunto.

Outras obras de misericórdia, como por exemplo fazer a paz entre inimigos — o corolário da 5.^a e 6.^a obras espirituais — faziam parte dos compromissos muito embora o texto pudesse ressaltar que a Misericórdia não se devia intrometer em assuntos de justiça¹⁷.

¹⁷ *Comp. de Lisboa*, 1619: cap. 38, p. 52; *Compromisso da Misericórdia do Porto*, Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia, 1717 [1646], cap. 33, p. 60.

Se as obras espirituais de misericórdia tinham pouco eco nas actividades assistenciais da confraria (exceptuando a sétima, como vimos), o mesmo não se passava com as corporais. A cada obra corporal correspondeu um serviço específico das Misericórdias, quando não uma instituição.

A 1.^a obra de misericórdia corporal incluía duas acções complementares: remir os cativos e visitar os presos. As Misericórdias recolhiam dinheiro destinado a remir cativos do Norte de África, nomeadamente através de legados pios, embora o seu papel se limitasse à sua entrega aos mamosteiros régios. Depois de a Ordem da Trindade obter o monopólio dos resgates, as Misericórdias parece terem-se limitado a disponibilizar o dinheiro proveniente de legados para cativos que lhe eram deixados em testamento para o financiamento dos resgates gerais, para os quais se procedia à colecta de dinheiro em todo o reino. Só no Oriente o resgate de cativos constituía uma das actividades formais da Misericórdia de Goa. As Misericórdias realizavam toda uma série de tarefas relativamente aos presos: davam andamento ao processo judicial, pagando as respectivas custas, alimentavam, vestiam e visitavam o réu na prisão (efectuando limpezas da cadeia nalguns casos) e providenciavam o degredo, caso a sentença o ordenasse. A assistência espiritual também estava a seu cargo: os capelães das Misericórdias diziam missas aos presos, aos domingos e dias santos, para além de os confessarem e lhes ministrarem a extrema-unção. Uma vez que as cadeias não tinham capela no seu interior, o sistema habitualmente utilizado era construir uma capela do outro lado da rua em frente a uma janela da prisão, de onde os presos assistiam à missa. Este sistema, como veremos, encontra-se na generalidade dos territórios sob administração portuguesa e informamos tanto sobre o carácter religioso da assistência como sobre a natureza do encarceramento, em que o isolamento do preso face à comunidade não era total, uma vez que a abertura de janelas nos edifícios promovia a comunicação com o exterior.

A 2.^a obra dizia respeito à cura dos enfermos e ajuda a explicar o facto de as Misericórdias se terem transformado nas principais gestoras de hospitais em todo o reino. Antes do século XIX os hospitais portugueses eram geralmente destinados à população pobre, salvo raras excepções, como os hospitais termais e as curas de sífilis, frequentados igualmente pelos ricos. Estes quando adoeciam tendiam a receber assistência em casa. Quanto aos partos, as únicas mulheres que davam à luz nos hospitais eram as mães solteiras que não tinham acesso aos serviços de parteiras. Vimos já que as

Misericórdias absorveram o movimento das incorporações, transformando-se nas instituições com a maior quantidade de hospitais administrados, sem que tivessem o exclusivo dessa actividade.

Grande parte dos hospitais locais era administrada pelas Misericórdias: uma gama vasta de tipos de estabelecimentos que iam desde o hospital a que podemos chamar geral, até instituições especializadas como a antiga leprosaria municipal, de origem medieval na maior parte das vezes. Outras vezes ocupavam-se das crianças abandonadas em hospitais próprios ou no quadro do *hospital geral*, caso existisse ou não contrato com a municipalidade local relativamente aos expostos.

Em muitas cidades as Misericórdias monopolizaram a rede hospitalar local, apropriando-se cumulativamente de grande parte dos hospitais existentes, quer por via da incorporação ou da criação de novos estabelecimentos. Era importante controlar vários hospitais no mesmo aglomerado populacional, uma vez que estes funcionavam de forma interactiva: era possível e recomendável fazer transitar doentes entre os diferentes estabelecimentos conforme a idade, o tipo de doença e o estado de saúde do indivíduo.

A 3.^a obra (cobrir os nus) implicava que as Misericórdias fizessem circular vestuário entre os pobres: quando estes morriam no hospital, a roupa que traziam ficava para a Misericórdia, que a vendia ou distribuía por outros pobres. Relembra-se a pobreza material das sociedades do Antigo Regime, em que as peças de vestuário eram sucessivamente aproveitadas e recicladas. Quando a Misericórdia acudia aos enjeitados, providenciava também roupas para as crianças. A 4.^a e 5.^a obras de misericórdia (dar de comer aos famintos e dar de beber a quem tem sede) estavam implícitas nas anteriores: alojar os pobres nos hospitais significava alimentá-los sem outra contrapartida além de herdar as roupas ou farrapos que estes traziam no corpo. Quanto à 6.^a obra (dar pousada aos peregrinos e pobres), os hospitais mantiveram num primeiro momento a função medieval de hospedarem viajantes, como é o caso do de Évora no século XVI¹⁸. Num contexto pós-medieval a figura do peregrino perdeu progressivamente importância, embora muitas Misericórdias passassem guias de transporte, que asseguravam transporte de umas povoações para as outras e alojamento aos peregrinos ou simples viajantes.

¹⁸ BPADE, *Fundo da Misericórdia*, «Registos de entrada no hospital e falecimentos, 1554-1562».

Estas «cartas de guia» também podiam ser emitidas com o objectivo de assegurar o transporte de doentes até ao hospital mais próximo. Eram passadas sobretudo por aquelas Misericórdias que não dispunham de estruturas hospitalares, como foi o caso da de Montemor-o-Velho (Silva, 1996: 87-88).

Relativamente à sétima obra corporal (enterrar os mortos), além de organizarem enterros com pompa e circunstância para os membros e suas famílias, as Misericórdias enterravam pobres, quer os defuntos dos hospitais quer os presos das cadeias, e também as pessoas que apareciam mortas nos locais públicos. A grande maioria destas últimas era constituída por cadáveres de crianças que a população depositava nas ruas, mas acontecia em menor número a Misericórdia local ter de se ocupar dos adultos mortos que morriam na rua sem que ninguém os reclamasse, como acontecia em Braga (Sá, 1993: 99).

Outros serviços, como por exemplo dotar as órfãs pobres, não se encontram explícitos nas obras de misericórdia, o que não impediu que estas os desempenhassem, o que demonstra a interpretação livre que a irmandade fazia das mesmas, adaptando-as às preocupações da época. A preocupação com as órfãs é uma constante em todas as Misericórdias e a dotação a favor das donzelas pobres uma das favoritas entre os testadores. Praticamente todas receberam legados destinados a favorecer o casamento de mulheres pobres, e algumas Misericórdias, como a da Bahia, chegaram a desempenhar um importante papel no mercado matrimonial local contribuindo para o casamento de um assinalável número de mulheres. Entre 1710 e 1720 a Misericórdia da Bahia concedeu 833 dotes (Russell-Wood, 1968: 193).

Embora a existência das Misericórdias se justificasse através do exercício da caridade, é um facto inegável a baixa proporção dos seus rendimentos empregada em serviços de assistência aos pobres propriamente ditos. Parte dos recursos disponíveis era gasta a pagar aos capelães pelas missas que rezavam, outra parte era emprestada a juros e ainda havia gastos elevados com despesas de ostentação, relacionadas com o culto religioso (procissões, alfaias religiosas) ou com a construção e melhoria de instalações (igrejas e capelas). Trata-se de um paradoxo apenas aparente, num contexto em que a alma continuava a ter primado sobre o corpo e a intenção subjacente à disponibilização de recursos para a caridade, mesmo nos casos em que os corpos eram contemplados, era sempre a de contribuir para a felicidade eterna do doador.

Desta forma, e à semelhança do que acontecia por toda a Europa, os recursos da caridade eram reduzidos face à procura de

serviços de assistência. Eram limitados por dois motivos: nunca seriam suficientes para uma população pobre com a envergadura que esta assumia nas sociedades do Antigo Regime; por outro lado, a própria natureza das instituições de caridade levava a que estas só aplicassem parte dos seus recursos no socorro dos necessitados. Daí que a caridade no Antigo Regime envolvesse escolhas, ou seja, uma selecção dos que eram contemplados com auxílio, e se tivessem estabelecido regras de selecção. Essas regras, embora variáveis, diziam respeito a critérios de naturalidade, residência, idade, filiação legítima, sexo, bom comportamento e limpeza de sangue. Os critérios de natureza geográfica (naturalidade e residência) seguiam a lógica da pertença à população urbana: os moradores da cidade (dentro das muralhas ou intramuros) tinham precedência sobre todos os outros indivíduos, seguidos pelos de extramuros, depois os do termo e em último lugar os forasteiros.

De notar que estes critérios não eram sempre aplicados em simultâneo. A sua aplicabilidade dependia da natureza do serviço ou do recurso solicitado: se a idade tinha importância para casar uma rapariga, deixava de a ter quando se tratava de admitir um preso no rol ou dar entrada a um doente no hospital. O mesmo se pode dizer da filiação legítima e do bom comportamento, que favoreciam a concessão de um dote de casamento mas não tinham peso no acesso a outros serviços.

Apesar de existirem regras fixadas por escrito ou consignadas pelo uso relativamente à selecção de beneficiados, esses critérios de selecção podiam passar para segundo plano quando existia uma relação do tipo patrocínio, se entendermos esta última como uma relação baseada na desigualdade entre duas pessoas, em que quem dá não tem hipótese de retribuir de forma equivalente ao que recebeu. Daí que fosse fundamental para o acesso à caridade o conhecimento pessoal e a recomendação dos poderosos, o que implicava logicamente relações de subserviência. A assistência não era entendida como um direito inerente ao indivíduo mas dependia da relação estabelecida entre os que disponibilizavam recursos e os que os solicitavam (Cavallo, 1990: 65-98). Daí que este tipo de assistência implicasse uma extensão de relações clientelares à esfera institucional e que a atitude dos pobres fosse necessariamente de subserviência relativamente àqueles que detinham influência nas instituições. Poderíamos dar inúmeros exemplos: o irmão nobre da Misericórdia que favorecia os seus protegidos de modo a que estes fossem ajudados em primeiro lugar ou fazia ingressar nas instituições que a

Misericórdia controlava pessoas que não teriam direito a assistência — por exemplo, indivíduos provenientes das suas propriedades rurais. Em Goa ou na Bahia a tentação dos senhores de escravos foi sempre de os fazerem curar à custa do hospital dos pobres, o que, diga-se em abono da verdade, os regulamentos dos hospitais contrariavam. Por outro lado, a concessão de um serviço ou de um recurso da caridade a um desconhecido era tomada em função da impressão favorável ou desfavorável que este conseguia suscitar por parte das pessoas que geriam as instituições. O peso das concessões que obedeciam a lógicas infra-institucionais, fluuava de acordo com as circunstâncias e o grau de influência de determinados personagens. Existia naturalmente uma relação de forças entre a vontade de fazer cumprir as regras de selecção existentes e a influência que determinado indivíduo ou grupo detinha em determinado momento.

Nos casos em que, mesmo depois de feita uma selecção, o número de interessados continuava a ser superior aos recursos disponíveis, podia-se recorrer a um sorteio — era o caso das órfãs que concorriam aos dotes disponíveis pela Misericórdia do Porto, em que se atribuía a crianças a tarefa de extrair as petições de uma caixa¹⁹.

A assistência às crianças

As crianças, pelo peso que detinham nas populações do Antigo Regime, constituíam o grupo etário que mais pressão exercia sobre os recursos da caridade. As competências das Misericórdias na assistência à infância foram as mais diversas e cobriram um leque de situações muito variado.

A assistência às crianças colocava um problema fulcral, inerente às situações em que as crianças necessitavam de auxílio e ao próprio estatuto jurídico das mesmas. Por exemplo, existia uma ambiguidade entre as crianças expostas e as crianças ditas desamparadas: as primeiras não tinham pais conhecidos e segundo a lei portuguesa encontravam-se a cargo das câmaras. As segundas eram crianças cujo contexto familiar se tinha desintegrado e precisavam de assistência. Encontravam-se geralmente numa ou em várias situações deste género: de pais conhecidos (não necessariamente casais legítimos) mas sem dinheiro para pagar o aleitamento a uma ama; um ou os dois progenitores tinham morrido; crianças de rua sem enquadramento familiar. Os compromissos admitiram geralmente a sua

¹⁹ *Compromisso da Misericórdia do Porto*: cap. 28, pp. 48-52.

obrigação em ajudar crianças desamparadas mas tentaram logicamente salvaguardar o facto de não possuírem a obrigação legal de acudir aos expostos. O que se justificava aliás não só em matéria de competência legal específica das câmaras mas também pelo facto de os expostos serem em número notavelmente superior às crianças cujo enquadramento familiar era insuficiente para a respectiva sobrevivência. Creio que as Misericórdias nunca resolveram completamente o problema das confusões inerentes à ambiguidade existente entre as diferentes categorias de crianças que necessitavam de assistência. Por exemplo, não podiam evitar ter de arcar com as despesas dos numerosos cadáveres de crianças que eram abandonados nas cidades e que provavelmente correspondiam a expostos (foi o caso de Braga, como vimos), nem podiam impedir que os pais das crianças a quem recusavam ajuda material as abandonassem. O problema agravou-se a partir do momento em que as câmaras transferiram para algumas Misericórdias responsabilidades na criação de expostos, continuando a financiá-la; noutras casos conseguiram mesmo eximir-se ao pagamento.

O processo que conduziu a que algumas Misericórdias se tivessem substituído às câmaras na criação de expostos assumiu várias formas e pode enquadrar-se num dos seguintes modelos:

1 — Existe um hospital local cujas rendas são aplicadas à criação de expostos e dessa forma a câmara exime-se das responsabilidades que lhe competem por lei. Foi o caso de Évora, onde as rendas do antigo lazareto medieval, incorporado na Misericórdia em 1567 se destinavam a expostos (GP, parte II: 253-254). Com a retracção das mesmas e o avolumar dos expostos ao longo do período moderno a situação tornou-se insustentável: atestam-no as numerosas queixas que a Misericórdia dirigiu ao rei (GP, parte II: 364). Outro caso, ligeiramente diferente, foi o de Santarém, em que existia um hospital de meninos de origem medieval, que, depois de incorporado no Hospital de Jesus Cristo, passou à Misericórdia que absorveu as obrigações relativas a expostos (Reis, 1988: 102-122).

2 — A câmara, por contrato com a Misericórdia, assegura a manutenção financeira dos serviços a expostos, enquanto a confraria lhes assegura assistência. Estes contratos vigoraram em algumas das cidades de maior envergadura como Lisboa, Porto e Coimbra, desde 1635, 1689 e 1708 respectivamente (Sá, 1987: 46-47).

3 — Outra modalidade, mais rara e de menor alcance, é a que provém da existência de um legado substancial para expostos, a partir do qual a Misericórdia presta assistência às crianças, sem que a

câmara cesse exclusivamente de o fazer. Tudo aponta para que em Tavira se tenha verificado um caso deste tipo (Anica, 1983: 28).

4 — Finalmente, houve vilas em que as despesas com expostos foram assumidas conjuntamente pela câmara e Misericórdia com resultados conflituais devidos à falta de pagamento por parte das câmaras (Abreu, 1990: 77-78).

Embora de forma pouco homogénea, as Misericórdias ocuparam-se igualmente de órfãos. Cabe aqui precisar que se entendiam por órfãs todas as crianças desprovidas de pai e que nem todos os órfãos precisavam de ajuda material. Era órfão um rico herdeiro com mãe viva, um filho ilegítimo, pobre ou rico, com ou sem paternidade conhecida e o exposto, cuja filiação era em princípio desconhecida. Em relação aos órfãos que deviam herdar quando atingissem a maioridade, existiam cargos de magistratura próprios para assegurar a transmissão do património e a reprodução do estatuto social que lhes pertencia: os juízes e escrivães dos órfãos e os avaliadores e partidos²⁰. Em relação a estes, as competências das Misericórdias circunscreveram-se geralmente a guardar em depósito os bens em dinheiro que deveriam herdar depois de feito o respectivo inventário pelos indivíduos mencionados. Este procedimento, geralmente carregado de manobras fraudulentas, foi comum sobretudo nas Misericórdias da Ásia. No que toca à gestão de colégios para rapazes órfãos, geralmente subsidiários dos seminários, contam-se apenas algumas excepções de administrações pela Misericórdia, como foi o caso do colégio de Vila Viçosa ou o de Coimbra. Já em relação aos recolhimentos femininos, que incluíam órfãs entre as suas pensionistas, verificou-se uma maior propensão para as Misericórdias assumirem a sua gestão, muito embora tudo aponte para que fossem instituições tipicamente diocesanas. Por dois motivos: os colégios de órfãos eram na prática seminários ou funcionavam em colaboração com estes; os recolhimentos destinavam-se à salvaguarda da honra feminina e o seu espírito prendia-se com as reformas levadas a cabo após o Concílio de Trento.

²⁰ Sobre questões relacionadas com aspectos jurídicos da assistência aos órfãos em Portugal, ver Guedes (1993). Sobre juízes dos órfãos em território nacional, cf. Hespanha, 1994: 180-183.

CAPÍTULO 4

As Misericórdias dos Açores

Introdução: fontes disponíveis e problemas

O caso de estudo proposto no projecto que antecedeu o presente trabalho de investigação, a Misericórdia de Angra, enquanto parte do Império português como porto de escala, revelou-se inviável por escassez documental. Pouco resta da instituição no que respeita à assistência a doentes das naus em trânsito na viagem de retorno da Índia ou do Brasil. A única fonte que o poderia documentar, os registos do hospital do Espírito Santo, onde se iam tratar os passageiros doentes, desapareceu por completo. As fontes disponíveis para a Misericórdia de Angra, contidas em mais de cinquenta caixas no Arquivo Distrital e Biblioteca Pública da cidade, encontram-se ainda por inventariar. Todos os maços foram abertos em 1993 durante a minha estadia na Terceira e revelaram-se uma desilusão do ponto de vista do espólio documental relativo a assistência. A maior parte da documentação consistia em testamentos que incluíam legados à instituição, foros, rendas e escrituras relativas a propriedade fundiária. À ênfase colocada na propriedade não é alheio o facto de grande parte dos maços terem sido organizados em 1835 no seguimento da instauração do liberalismo. A documentação não relativa a bens materiais é escassa: as inevitáveis cartas e alvarás régios, alguns anos de receita e despesa, de resto inutilizáveis, apenas uma série documental relativa a pedidos de esmola e pouco mais: nem um livro de actas ou um registo de irmãos. A inviabilidade de uma monografia levou-me a abrir os maços também por catalogar relativos à Misericórdia da Vila da Praia existentes no mesmo arquivo. A procura averiguou-se um pouco mais compensadora uma vez que existiam vários tombos do hospital e informações sobre a composição social da irmandade. Apesar destas limitações, a documentação que resta das Misericórdias da ilha Terceira dá-nos a ideia de uma sociedade agrária, pouco aberta a contactos com o exterior. Por outro lado, confirma uma já esperada pequena dimensão institucional quando comparada com os casos também estudados da Bahia e de Goa.

Mau grado a impossibilidade de verificar o papel desempenhado pela Misericórdia de Angra ao nível da assistência no contexto do Império português asiático e americano, o estudo dos Açores não deixa de ser relevante, uma vez que constitui, como percebi mais tarde, um campo privilegiado de observação de uma experiência colonial prematura, porque iniciada ainda no século XV. Veremos de que maneira as componentes da assistência em Portugal de finais da Idade Média acerca das quais discorri no primeiro capítulo são exportadas para os Açores. Por outro lado, a contextualização económica, institucional e social da assistência no arquipélago é facilitada pela existência de fontes publicadas e estudos de investigação em abundância, *sui generis* em número e qualidade no panorama historiográfico português.

Misericórdias e assistência nos Açores: panorama geral

Quando as Misericórdias são instituídas nos Açores no seguimento da criação da Misericórdia de Lisboa, os valores da assistência no arquipélago encontravam-se definidos segundo os moldes tardo-medievais. Os notáveis locais instituíam capelas com missas anuais — naturalmente até ao fim dos tempos — e criavam mercearias para pobres envergonhados pertencentes à sua parentela ou clientela. Vejamos a referência a um testamento de um capitão donatário, entre muitos outros casos que se poderiam seleccionar, que ilustra a tipicidade da assistência nos Açores no século XVI: Rui Gonçalves da Câmara e sua mulher deixaram «largas esmolos a pobres envergonhados e vestir logo doze e dizer muitas missas, anais, capelas e trintaíros (*sic*), e algumas cantadas, em cada um ano para sempre, e que do remanescente de sua terça (a que couberam novecentos e quarenta e um mil e dezasseis réis) o seu testamenteiro tirasse cada um ano dois cativos de terra de mouros, os mais desamparados e sem remédio que achasse» (Frutuoso, liv. 4.º, vol. 2: 282-283). Outra marca da assistência nas ilhas é a preferência manifesta pela vertente espiritual da caridade: podemos apontar o exemplo de outro indivíduo que manda construir uma capela na igreja de Ponta Delgada com a aplicação de trinta moios de trigo anuais enquanto deixa ao hospital para manutenção de uma cama apenas um moio anual (Frutuoso, liv. 4.º, vol. 3: 105).

Quando se iniciam as Misericórdias no primeiro quartel do século XVI, a assistência nas ilhas estava já estruturada segundo

os moldes do século anterior. Existiam lazaretos em diversas ilhas: como exemplos podemos apontar os existentes na Terceira, S. Miguel, S. Jorge e Santa Maria, todos de gestão municipal. A câmara de St.^a Maria chegava inclusivamente a cobrar uma imposição sobre vinho e carne destinada à manutenção da sua gafaria¹. Tinham uma localização apartada dos núcleos populacionais e eram naturalmente estabelecimentos de escala reduzida: o lazareto existente perto de Vila Franca do Campo, por exemplo, assistia de 10 a 20 enfermos (Frutuoso, liv. 4.º, vol. 2: 44). Na Terceira existiam duas gafarias, uma na Praia e outra em Angra, que nos finais do século XVI sofreram um processo de especialização segundo critérios de género: por sugestão do provedor dos resíduos, o de Angra ficou para as mulheres enquanto o da Praia ficou reservado a homens². Também não é de excluir que se tratasse de lazaretos em que se fazia sentir a recessão da lepra: acerca do de Velas temos informação de que estava caído por volta de 1570. Uma das soluções para reedificar o lazareto foi precisamente a comparticipação conjunta entre a câmara local e a Misericórdia nas despesas, o que atesta a complementaridade entre as duas instituições³. Outro serviço adstrito às câmaras municipais era a criação de expostos, mas o abandono de crianças no século XVI era ainda um fenómeno de reduzida amplitude, a avaliar pela escassez de testemunhos no arquipélago.

No que toca às confrarias, embora saibamos pouco acerca das associações religiosas pré-tridentinas nos Açores, aparece bastante documentado o culto do Espírito Santo e a sua ligação às primeiras irmandades e hospitais das ilhas (Lima, 1985: 123-167; Frutuoso, liv. 4.º, vol. 2: 107). Na ilha Terceira, existiam dois hospitais do Espírito Santo, em Angra e na Praia. Quanto ao de Angra sabemos que era administrado por uma confraria do mesmo nome, que aparece *convertida* em Misericórdia em data ainda por apurar. Em todo o caso, a pré-existência de uma confraria do Espírito Santo, formalizada e com estatutos próprios, ligada à gestão do hospital do mesmo nome, fez com que o hábito de designar a confraria pelo seu nome inicial se perdesse muito lentamente. Só a partir do segundo quartel do século XVI os documentos régios referem clara-

¹ AA, vol. 3: 458-459 [1556.03.18]; vol. 4: 86-91 [1586 a 1589].

² Cf. documentos publicados por Drummond, vol. 1, 1981 [1850]: 143 [1565] e 599 [1566.04.02].

³ *Vereações de Velas*, in Pereira, 1984: 164 e 429-430.

mente a irmandade da Misericórdia. Acerca do hospital da Praia, sabemos apenas que passou para a gestão da Misericórdia local por ordem régia dada em 1521⁴, atitude que devemos enquadrar nas directrizes reformistas da Coroa no reinado de D. Manuel. A igreja desta Misericórdia conserva ainda hoje dois altares-mores, um da invocação do Espírito Santo e o outro da Misericórdia. A ligação entre o culto do Espírito Santo, que assume nas ilhas configuração própria e importância capital é igualmente documentada para outras ilhas: na Vila do Porto em Santa Maria a igreja tem a invocação simultânea do Espírito Santo e Misericórdia (Frutuoso, liv. 3.º: 71). Pedro Penteadado chamou a atenção para as tentativas conjuntas do poder régio e das autoridades eclesiásticas no sentido de reprimir os cultos profanos associados às confrarias do Espírito Santo, expressos nas corridas de touros, nos bodos aos pobres e na coroação dos imperadores (1995b: 37-38). Apesar das constituições sinodais do bispado de Angra de 1559 referirem gastos excessivos e as «superstições» com que o povo se encomendava ao Espírito Santo⁵, a tradição confraternal associada a este culto não só sobreviveu como passou inclusivamente a associar-se às Misericórdias, que compraram algumas vezes o direito de fazer impérios: aconteceu em 1523 na Misericórdia da Praia que arrematou a coroa do Espírito Santo por onze anos com o objectivo de ser ela a organizar os bodos aos pobres durante esse período de tempo⁶. Em 1665 o provedor e os conselheiros da Misericórdia de Ponta Delgada deram licença para se fazer Irmandade do Espírito Santo (Império) na Santa Casa⁷. As circunstâncias em que as Misericórdias açorianas se ocupam dos impérios parecem dar lugar à constituição de sub-irmandades destinadas a financiar as festas do Espírito Santo, com o subsequente pagamento aos foliões e distribuição de comida pelos pobres.

A formação de confrarias, anterior à fundação de Misericórdias no arquipélago, sofre a tendência geral verificada em outras regiões, com a organização de irmandades associadas à reforma tridentina do culto. Assim, quando chegamos ao século XVI, o tecido de confrarias paroquiais surpreende-nos pelo seu número: 17 na ilha de S. Miguel, 37 na Terceira e 15 no Faial num total de 69 confrarias

⁴ Drummond, vol. 1, 1981 [1850]: 523-524.

⁵ Drummond, vol. 1, 1981 [1850]: 100-101.

⁶ Drummond, vol. 1, 1981 [1850]: 524-526 [1523.05.24]; 527-529 [1523.06.01].

⁷ AA, vol. 1: 189 [1665].

da Vila do Porto⁸. No entanto, Frutuoso não refere a totalidade de confrarias existente no arquipélago; a maior parte das Misericórdias parece ter sido criada antes de finais do século XVI. À data da morte de Frutuoso, em 1591, existiam também Misericórdias nas ilhas de S. Jorge e Pico. A Misericórdia da Vila de Velas foi fundada em 1543 por trinta homens, a «maior parte deles todos da governança» e destinada a ter apenas cinquenta irmãos⁹. Também havia uma Misericórdia na ilha do Pico, na vila das Lages (AA, vol. 4: 96). Conhecemos as circunstâncias de fundação da Misericórdia de S. Sebastião na ilha Terceira, cuja criação ocorre nas instalações da câmara, em que se projecta um hospital anexo à confraria e trinta pessoas prometem uma contribuição em dinheiro para o financiamento¹⁰. A rede de Misericórdias açoriana forma-se portanto antes de finais do século XVI, com uma forte participação da iniciativa municipal, aproveitando estruturas organizativas e hospitalares de uma rede de ermidas, confrarias e hospitais do Espírito Santo pré-existentes.

Analisaremos a obra de Gaspar Frutuoso, a primeira das descrições do arquipélago e mais fácil de abordar uma vez que, ao contrário de todas as outras, não copia nenhuma obra anterior¹¹. Por outro lado é precisamente neste autor que o carácter medievalizante da assistência no arquipélago emerge com maior acuidade. A função de hospedarias dos hospitais, agora associados a portos de mar e não a estradas, surge patente a propósito da Misericórdia do Funchal que socorria pobres não apenas da ilha «mas que vem de fora, de diversas partes e navegações, ter a ela, que é rica e abastada, e piedosa escala e refúgio de todos» (livro 2.º: 117). A analogia com a Virgem de Misericórdia que acolhe todos sob o seu manto é manifesta. Da mesma forma, a Misericórdia de Angra acolhe jesuítas enquanto não arranjam alojamento e uma vez que a cidade não tinha ainda casa ou colégio da Companhia (liv. 6.º: 119 e 125). No entanto é a propósito de Ponta Delgada que o seu discurso se torna particularmente elucidativo: começa por referir esmolas diárias a pobres à porta de um mosteiro franciscano e a seguir parte para uma comparação com as Misericórdias: «Se estes mosteiros no espiritual

⁸ Sobre as Misericórdias da ilha de **S. Miguel**: liv. 4.º, vol. 2: 39 e 78; da **Terceira**: liv. 6.º: 19, 40; **Faial** e **Graciosa**: liv. 6.º: 265 e 328-330; **S. Maria**: liv. 3.º: 71.

⁹ AA, vol. 13: 121-122.

¹⁰ Documento publicado em Drummond, vol. 1, 1981 [1850]: 647 [1571.06.01].

¹¹ Sobre a influência de Frutuoso nos «cronistas» dos Açores, ver Arrimar (1983) e Matos (*in* Chagas, 1989: XVII).

ajudam muito as almas com seus sacrifícios, orações, doutrina, conselho e exemplo não menos é enobrecida e ajudada no temporal esta nobre cidade com um hospital e casa de misericórdia que junta tem, para que juntamente os irmãos da casa remem ambos os remos, e ajudem e sirvam aos enfermos e são (liv. 4.º, vol. 2: 77-78). Desenvolve em seguida a ideia de que não havia Misericórdias em mais nenhuma parte do mundo «nem mesmo em Castela» e informa que os irmãos da Misericórdia gastavam os seus bens pessoais nas obras de caridade. E não duvidava de que os «bens que nela [Misericórdia] se fazem defendem esta terra dos graves castigos, que porventura dos seus pecados merecem seus habitantes. E esta Casa de Misericórdia é boia que sustenta em peso toda esta ilha, para que se não vá ao fundo». E adiante: «Por os moradores desta cidade gastarem tão largo nesta casa e, sendo senhores, se fizerem criados e escravos dos pobres dela, lhe crescem com esta misericórdia e humildade todos os bens a montes [...]. Deus recompensa-os com prosperidade» (liv. 4.º, vol. 2: 78). Em nenhum outro autor português encontrei esta enunciação das motivações religiosas da caridade e dos rituais de inversão da hierarquia social que presidem à relação de misericórdia entre dador e receptor: a separação entre corpo e alma (assistência espiritual dos franciscanos e assistência temporal da Misericórdia); a caridade como remissão dos pecados e salvação das almas, a «bóia» que faz a ilha flutuar. Os ricos que se fazem pobres e de servidos passam a servidores, finalmente a recompensa divina, desta vez um sintoma de modernidade: Deus recompensa não apenas na vida eterna, mas na terra através da «prosperidade». No entanto, está ainda ausente em Gaspar Frutuoso o horror aos pobres que iremos observar a propósito de S. Francisco Xavier quando falarmos da assistência na Índia portuguesa. Para terminar, a referência ainda que passageira à especificidade das Misericórdias portuguesas feita por Frutuoso, em que a comparação com Castela se insere no contexto de incorporação da coroa portuguesa nos reinos de Espanha a partir de 1580.

Encontramos também em Gaspar Frutuoso observações acerca do paraíso perdido, interessantes enquanto sugerem uma noção de fartura e ausência de pobreza nos inícios da colonização do arquipélago. A ilha de S. Miguel, por exemplo, tinha perdido o paraíso em que vivia no início da sua ocupação: era tanta a fartura que não havia quem comprasse coisa alguma nem se achava pobre a que se pudesse dar uma esmola. Nos tempos presentes havia miséria e pobreza porque as pessoas queriam vestir acima das suas posses, o

que traduz uma responsabilização da mobilidade e dos desejos de ascensão social pelo fenómeno da pobreza: «E neste tempo consultam e julgam os pobres não serem quem são, se não se vestirem de seda, sendo seu tesouro de cobre, pelo que não é maravilha a grande pobreza, fome, miséria e necessidade que há neste tempo de agora nesta ilha [S. Miguel], pois não vestem os homens como podem, nem podem como vestem (liv. 4.º, vol. 2: 199-200)

A vulnerabilidade das Misericórdias insulares: guerras, piratas e terramotos

Os incidentes da vida das Misericórdias referidos por Gaspar Frutuoso manifestam a frequência com que as ilhas eram vítimas de catástrofes, e por conseguinte as suas Misericórdias: terramotos, guerras e ataques de piratas. A Misericórdia de Vila Franca do Campo tinha já sido arrasada no terramoto que destruiu a vila (liv. 4.º, vol. 2: 291-303). O ataque dos corsários franceses à vila de Machico na Madeira ocorreu no dia da Visitação da Virgem a Santa Isabel, precisamente o grande dia de festa da confraria, quando o respectivo provedor jantava com mais de vinte hóspedes à sua mesa (liv. 2.º: 81-82, 133); ou o ataque dos inimigos que «trataram mal» o altar da igreja da Misericórdia da Vila do Porto na ilha de Santa Maria em 1576 (liv. 3.º: 157). No ano seguinte a Misericórdia respectiva mandava vir do reino os objectos da igreja que os franceses tinham roubado¹². As ilhas mais perto do continente europeu sofriam com frequência os ataques de piratas: juntamente com a ilha de Porto Santo, a ilha de Santa Maria registava um elevado número de cativos, a ponto de se providenciar no reino um resgate específico para estas duas ilhas¹³. Frutuoso refere também que a Misericórdia de Vila Franca e Ponta Delgada curavam feridos da guerra entre os franceses e os espanhóis; os feridos que não cabiam no hospital desta última eram curados em casa de particulares (liv. 4.º, vol. 3: 193, 206).

Durante a primeira década de domínio filipino, a conjuntura de guerra parece ter tornado a rede de Misericórdias insuficiente no que respeita ao tratamento hospitalar, pelo que se fundaram hospitais específicos para soldados em Angra e em Ponta Delgada. Foram

¹² AA, vol. 15: 17-18 [1577.08.11].

¹³ AA, vol. 7: 335-337 [1618.06.27].

no entanto experiências de curta duração e que esbarraram com dificuldades de aprovisionamento (Meneses, 1987: 347-350).

Não foi apenas durante o século XVI que as Misericórdias açorianas se mostraram vulneráveis face a catástrofes naturais ou humanas: a Misericórdia de Velas, na ilha de S. Jorge, teve de começar tudo desde o princípio a partir do saque e destruição do arquivo respectivo pelos franceses em 1708¹⁴. Os terremotos continuaram a fazer-se temer pela população e as Misericórdias ao longo do século XVII organizavam procissões diárias durante o período em que uma sequência de tremores se fazia sentir, fazendo sair o Santo Cristo das igrejas (Monte Alverne, vol. 3: 111-112, 181-182).

A Misericórdia de Angra

Definição do território institucional

Mau grado a escassez documental relativa a esta Misericórdia, conseguem-se observar os seus passos no sentido de adquirir um espaço institucional próprio. Trata-se de um dos casos em que o território em que a confraria se move obedece a um esforço de construção maior do que observaremos nos casos de Goa e da Bahia talvez devido ao facto de, como apontámos, a assistência na ilha dispor de algumas estruturas assistenciais no momento em que se iniciam as Misericórdias. A definição do espaço de actuação da Misericórdia faz-se relativamente a várias instâncias: ao rei, à câmara, ao bispado e aos próprios oficiais de nomeação régia. Embora este sub-capítulo tenha como objecto a Misericórdia de Angra, socorrer-me-ei de outros exemplos de Misericórdias insulares: a explicação reside uma vez mais na escassez documental.

Em primeiro lugar, a construção de autonomia ocorre junto da Coroa, no sentido de obter os privilégios inerentes à Misericórdia de Lisboa. Trata-se de um dos raros casos em que os privilégios outorgados pelo rei foram concedidos numa base temporária, sendo necessário confirmá-los todos os triénios; só em 1592 a confraria obteve uma confirmação de privilégios sem prazo limite¹⁵.

¹⁴ ANTT, *Chanc. de D. João V*, liv. 92: 344 [1736.12.04].

¹⁵ ANTT, *Chanc. de D. Sebastião e D. Henrique. Privilégios*, liv. 1, fl. 93v. [1558.10.05] e fl. 65v. [1561.07.15]; *Chanc. de D. Filipe I. Privilégios*, liv. 4, fls. 11v.-12 [1592.08.08].

Relativamente à câmara temos um momento de hesitação a propósito da criação de expostos, tendo como ponto de partida o abandono de uma enjeitada, que foi objecto de uma sentença emitida pelo ouvidor da capitania. O caso passou-se da seguinte forma: os vereadores da câmara abandonaram ou fizeram abandonar uma criança no hospital do Espírito Santo. Quando os mordomos do hospital protestaram que a sua criação se fazia pelas rendas do concelho, como era costume até à data, os vereadores responderam que «quem a enjeitara e levava ao dito espiritall que bem sabia o que fazia e que a ordenação dell rey nosso senhor mandara que hos ditos enjeitados se curassem pello espiritall e albergarias e que fossem ao juiz dos órfãos por quanto a elle pertencia o tal cargo e ele mandaria o que achasse por justiça..»¹⁶. No entanto, apesar da argumentação da câmara ser válida nos termos do conteúdo da ordenação, o hospital alegou que não tinha rendas próprias para a criação de expostos e obteve sentença favorável: os expostos ficaram a cargo da câmara e o hospital da Misericórdia conseguiu demarcar-se de uma vez por todas das indefinições relativas à criação de expostos, habituais em outras regiões portuguesas. Em Angra, a responsabilidade da criação de expostos passou a recair exclusivamente sobre a câmara, sob cuja alçada se encontravam ainda nos inícios do século XIX.

Foi igualmente necessário à Misericórdia de Angra chegar a uma definição relativamente ao seu estatuto face à Sé, em cuja freguesia se situava. O facto de a Misericórdia se encontrar nos limites da paróquia episcopal deu azo a que o rei se sentisse na obrigação de compensar o respectivo vigário do dinheiro que lhe podia pertencer das ofertas e outros direitos paroquiais que a Misericórdia lhe retirava, concedendo ao primeiro uma anuidade de quatro mil réis, o que constitui caso único entre as Misericórdias que estudei¹⁷. No contexto do padroado real, cabia ao rei a responsabilidade financeira em relação à organização eclesiástica dos territórios sob a sua alçada. Dessa forma, encontramos o rei a conceder dinheiro da sua fazenda simultaneamente ao bispado de Angra e ao hospital no texto de um único documento¹⁸. Sob a designação genérica de «esmola», como sempre acontecia quando o rei dava dinheiro a uma instituição, concedia-se dinheiro para pagar ao clero da ilha, ensino

¹⁶ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1562.05.13].

¹⁷ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1559.04.09].

¹⁸ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1568.06.18].

dos pobres (a cargo da diocese), e dinheiro para as curas dos seus muitos doentes, principalmente os das armadas. Ambos os documentos revelam a indefinição de competências próprias de uns e outros, e o problema da demarcação dos direitos paroquiais face aos da Misericórdia parece ter-se arrastado, uma vez que encontramos uma certidão atestando que os capelães da Misericórdias tinham competência para fazer enterros dos pobres que assistiam. O caso é interessante tanto mais que a Misericórdia de Angra não é referida no documento, que refere o caso de um mendigo assistido pela Misericórdia de Chaves. O indivíduo, um «pobre estrangeiro», dormia num palheiro e, sem propriedade nem parentes, era assistido pela Misericórdia, que lhe prestou assistência espiritual nos últimos momentos de vida, tendo o respectivo capelão efectuado o enterro. O pároco contestou a sua autoridade para o fazer, chegando a cobrar uma pena; a Misericórdia de Chaves apelou para o rei e obteve uma sentença a seu favor¹⁹.

Mais complicado do que o processo de autonomização face à câmara e ao bispo, parece ter sido a relação da Misericórdia de Angra com os oficiais de nomeação régia²⁰. Pelo seu carácter de funcionários do rei, com poderes de fiscalização, estes cargos eram naturalmente sentidos como uma ameaça à autonomia local. Acerca das chefias das Misericórdias insulares, embora não tenhamos fontes directas, sabemos que era corrente a sobreposição de cargos num só indivíduo ao mesmo tempo, ou em momentos diversos da vida: a propósito de um membro de família importante, Francisco de Arruda da Costa, Frutuoso afirma que foi capitão-mor, juiz do mar, contador das ordenanças e provedor da Misericórdia «muitas vezes» (Frutuoso, liv. 4.º, vol. 1: 71). Santos Pereira confirmou o exercício conjunto de vários cargos pela mesma pessoa (Pereira, 1987: 93). O caso de Velas na ilha de S. Jorge, estudado por este autor, fornece um dos melhores exemplos da articulação dos cargos municipais e de nomeação régia com os cargos da Misericórdia e da orgânica funcional do exercício de funções. Um provedor da Misericórdia arremata a renda das penas do concelho durante um ano por cinco mil réis enquanto outro indivíduo se livra

¹⁹ Sentença do juiz dos feitos da Coroa de 1577.09.25; certidão emitida a 1595.04.12 a pedido do provedor dos resíduos das ilhas (BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1).

²⁰ Sobre oficiais de nomeação régia na Terceira, embora relativos ao século XVIII, veja-se Meneses, vol. 1, 1993: 261-346.

do cargo de almotacé invocando ser «dos treze da Misericórdia». A isenção de cargos municipais era também prerrogativa de alguns ofícios de nomeação régia, como o mamposteiro da rendição dos cativos. Podia ocorrer também a sobreposição no mesmo indivíduo dos cargos de mamposteiro-mor da rendição de cativos e tesoureiro das fazendas dos defuntos, ambos de nomeação régia, o que revela estarmos perante uma situação corrente noutras esferas administrativas²¹.

Em 1529 o rei escrevia ao corregedor participando que o hospital do Espírito Santo de Angra se lhe queixara de que o provedor dos resíduos queria «meter mão» nas contas do hospital, o que não podia ser, uma vez que estavam isentos por alvará régio e bula papal. As ordens do rei no sentido de resolver o problema manifestavam a prudência habitual nestes casos: o rei, sem contrariar as prerrogativas invocadas pela instituição, arranjava forma de as tornar para não prescindir da sua autoridade. O hospital apresentaria os documentos que alegara estarem na sua posse e o provedor dos resíduos ficaria impedido de lhe tomar contas. No entanto, o rei dava ordens no sentido de que o corregedor fiscalizasse ele próprio o hospital, verificando se obedeciam ao compromisso respectivo. Em 1546 ainda o problema estava por resolver, com o provedor das ilhas a tentar tomar contas à Misericórdia e o rei a proibir-lho a instâncias da confraria²². A preferência da Misericórdia pelo corregedor face ao provedor dos resíduos manifesta-se ainda em 1559, quando, a pedido da irmandade, o corregedor das ilhas dos Açores passou a deter competências jurídicas nas causas que envolvessem a Misericórdia²³. Na Vila do Porto foram os próprios mesários que solicitaram do rei que o juiz de fora de Ponta Delgada e corregedor da ilha de Santa Maria tomasse contas aos provedores todos os anos, uma vez que a sua inexistência causava descaminhos de rendas e negligência no cumprimento das obrigações de missas e cuidado dos pobres²⁴. Trata-se do único exemplo que conheço de uma Misericórdia que solicita a fiscalização régia.

Não conhecemos a razão desta preferência; o que sabemos ao certo é que as Misericórdias não queriam estar sujeitas a fiscaliza-

²¹ *Vereações de Velas*, in Pereira, 1984: 68-9 [1559.01.19]; 98 [1570.03.31]; 149-150 [1570.01.01]; 241 [1570.06.06]; 122-124 [1559.09.23] e [1559.04.10].

²² BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1529.06.21] e [1546.04.10].

²³ ANTT, *Chanc. de D. Sebastião e D. Henrique. Doações*, liv. 1, fl. 351v. [1559.06.01].

²⁴ AA, vol. 15: 21-23 [1685.11.23].

ções regulares por parte dos funcionários régios, preferindo que acontecessem apenas por ordem expressa do rei. A Misericórdia de Angra procurou eximir-se ao controle do provedor da comarca, a não ser caso o rei o ordenasse expressamente. O mesmo obteve a sua congénere da Praia no mesmo ano, em relação ao mesmo indivíduo que exercia o cargo em ambas as localidades²⁵. O facto de o rei ser obrigado a ordenar expressamente a fiscalização é-nos confirmado por umas instruções ao corregedor da comarca das ilhas dos Açores para proceder à vistoria das receitas e despesas da Misericórdia de Ponta Delgada e verificar se se cumpriam as regras respeitantes aos arrendamentos²⁶. Na Praia, os irmãos solicitaram e obtiveram do rei que o provedor dos resíduos não aforasse os bens da confraria e hospital sem que os irmãos estivessem presentes e dessem o seu consentimento²⁷.

Os reajustamentos face às directrizes centrais: o caso da recepção do compromisso de 1577

A Misericórdia de Angra é um dos casos em que se conseguem entender os reajustamentos efectuados em virtude de novas directrizes de Lisboa. Aquando da recepção do compromisso reformado de Lisboa de 1577, chamou-se a irmandade, nessa altura com 100 irmãos do «número», pelos processos habituais nessas ocasiões: *campanha tangida* e *aviso nos púlpitos* no domingo anterior. Descreveremos o processo com algum detalhe, uma vez que se trata de um bom exemplo das relações entre poder central e poder local nesta época. Em primeiro lugar, é de notar a lentidão com que as «novidades» se faziam sentir: o auto dessa assembleia-geral surge datado de 27 de Março de 1605, ou seja, 28 anos depois da aprovação do compromisso reformado de Lisboa. É interessante verificar que não houve uma aceitação do compromisso de Lisboa *ipsis verbis*: os capítulos foram analisados um a um e seleccionaram-se os itens que se deviam passar a cumprir. Assim, chegados ao capítulo sexto, relativo aos irmãos que qualificavam para eleitores, deliberaram aceitá-lo

²⁵ ANTT, *Chanc. de D. Sebastião e D. Henrique. Privilégios*, liv. 6, fl. 21 [1566.04.10] e liv. 5, fl. 104 [1566.04.02].

²⁶ ANTT, *Chanc. de D. João IV*, liv. 19, fl. 13 [1644.12.13].

²⁷ ANTT, *Chanc. de D. Sebastião e D. Henrique. Privilégios*, liv. 3, fl. 267 [1562.04.18].

excepto a partir da quinta regra para baixo, de modo a que a eleição ficasse pronta no mesmo dia e não apenas no dia seguinte como prescrevia o compromisso de Lisboa. O capítulo nono, relativo às pautas das eleições, seria observado inteiramente excepto no que respeita à transitoriedade do escrivão da Mesa para mordomo da bolsa no ano seguinte, que passaria em vez disso a servir de visitador dos enfermos entrevados. O capítulo 13, relativo às competências do provedor e mesários, cumprir-se-ia *no que fosse possível*; as regras de admissão ao rol dos presos seriam observadas conjuntamente com as impostas por um legado a eles destinado; o capítulo 22 acerca dos enterramentos dos irmãos e seus familiares seria cumprido, com excepção do ofício de três lições que não se faria. Finalmente o compromisso de Lisboa não derogava o compromisso da Misericórdia de Angra, mas juntava-se a ele, com indicação de que as matérias que tinham sido objecto de deliberação não podiam ser alteradas excepto com a presença e assentimento de toda a irmandade reunida²⁸. Três clichés das relações poder central/poder local: morosidade no processo de recepção e aplicação das directrizes centrais; prerrogativa de adaptar novas regras; não obliteração de normas anteriormente estabelecidas.

Talvez a única alteração importante que a Misericórdia de Angra passou a fazer ao seu *modus faciendi* foi a exclusão das mulheres da irmandade: a confraria não podia aceitar mais mulheres como até então era corrente. Esta prática anterior à recepção oficial do compromisso de Lisboa de 1577 aparece confirmada noutro documento em que uma mulher faz uma doação testamentária na sua qualidade de irmã²⁹.

A Misericórdia de Angra como «hospedeira» de outras confrarias

A Misericórdia de Angra tinha poucos irmãos quando comparada com outras Misericórdias do reino: enquanto uma Misericórdia de média dimensão se ficava em regra por trezentos membros, a de Angra chegou ao século XVIII com 130³⁰.

²⁸ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 25 [1605.03.27].

²⁹ Testamento citado por Santos, vol. 2, 1989: 466 [1549.05.13].

³⁰ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 4, «Rol dos irmãos da confraria de Nossa Senhora da Misericórdia da cidade de Angra» [sem data].

No quadro da estruturação da Misericórdia ao longo do século XVI, merece-nos alguma atenção a instalação de duas confrarias de mesteres na igreja da irmandade. A primeira é a dos carpinteiros, da invocação de S. José, o padroeiro do ofício, em 1572, e a segunda a dos sapateiros, da invocação dos santos Crispim e Crispiniano com data de 1594³¹.

Mais tarde, em 1766, a nova igreja da Misericórdia, recentemente edificada, acolheu por escritura a Ordem Terceira do Carmo, embora só até 1804, data em que desentendimentos entre as duas instituições conduziram à instalação da Ordem Terceira noutras instalações³².

Estes dados, à partida irrelevantes, revelam a supremacia da Misericórdia enquanto confraria, na medida em que exerce um papel protector e de patrocínio face a outras irmandades.

A constituição de património

«Disseram os ditos testadores ambos juntamente que eles não tinham filho nem filha nem herdeiros ascendentes nem descendentes que devessem de herdar sua fazenda, somente irmãos, e outros parentes; os quais elles disseram que deserjavam e queriam que de sua fazenda *não houvessem mais que hum pao, e hum rial, e hum púcaro de agua*, e com isto os haviam por deserdados, e herdavam, e faziam suas almas herdeiras em toda a sua fazenda móvel e raiz...»³³.

Embora seja a questão do património da Misericórdia de Angra uma das poucas que podem merecer estudo detalhado pela abundância de fontes sobre a matéria, interessou-me apenas a análise de alguns testamentos no que respeita às intenções e forma de testar dos doadores.

O excerto do testamento citado exemplifica uma importante regra do direito sucessório português anterior a Pombal: era possível deixar a totalidade dos bens à alma, desde que não existissem herdeiros forçados (ascendentes e descendentes directos). Esse facto revestia uma importância capital para a constituição de recursos da caridade. Benefício apenas indirecto, porquanto por assistência se

³¹ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 38 [1572] e maço 15 [1594.07.01].

³² BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 25; Drummond, 1990: 170.

³³ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 27 [1532.03.15] (cópia do século XVIII).

entendia sobretudo a cura das almas dos defuntos e só uma pequena parte revertia a favor da assistência corporal. Neste caso, o principal beneficiário era o hospital do Espírito Santo, que herdava todos os bens de raiz do casal, que nele mandava construir uma capela com as sepulturas de ambos, administradas pelo juiz e mordomo respectivo. As rendas desses bens seriam aplicadas na manutenção do culto dessa capela, onde se diriam missas «enquanto o mundo durar»; só dez mil réis seriam dados os pobres. O que sobrasse era distribuído por várias confrarias da seguinte forma: 500 réis anuais para a Misericórdia e um arrátel de cera também anual para as outras confrarias da vila beneficiadas no testamento, em número de seis: «e isto se fará assim e se pagará às ditas confrarias em cada hum anno para sempre: *porquanto elles querem ser confrades das ditas confrarias depois de seus fallecimentos*». Davam ainda 500 réis por ano para o resgate de cativos pagos ao mamposteiro-mor em câmara perante o juiz e vereadores; 500 réis para as obras do novo mosteiro de S. Francisco. Instituíam ainda uma *merceeira*, mulher pobre e honrada, que iria todos os dias ouvir missa e rogar pelas almas dos testadores, com o vencimento anual de mil réis. Deixavam duas escravas ao hospital, para servirem os pobres, com a indicação de que não poderiam ser vendidas e davam por forro à hora da morte deles um mulato que lhes tinha fugido. O mordomo e oficiais do hospital, além de administrarem a capela escolhiam a merceeira e o capelão que diria as missas, que só podia conservar o cargo por três anos. As despesas da administração da capela totalizavam 1500 réis anuais: 500 réis a cada um dos mordomos referidos e outros 500 réis para o escrivão do hospital. O ouvidor eclesiástico, que tomava as contas da capela, receberia 500 réis.

Apesar de deserdarem os parentes colaterais, doavam os bens móveis a irmãos do testador ou sobrinhos moradores em Coimbra e Tentúgal e a testadora deixava umas roupas suas a uma mulher.

Eleições, dívidas e chefias

Também na Misericórdia de Angra a Coroa foi obrigada a pôr cobro a subornos eleitorais, ordenando que seguissem o procedimento utilizado nas eleições da Misericórdia de Coimbra³⁴. Apesar de ignorarmos o contexto em que se processaram as escolhas dos provedores, tudo indica que em boa parte do século XVII se fizeram

³⁴ ANTT, *Chanc. de D. Filipe II. Privilégios*, liv. 5, fl. 57-57v. [1615.10.15].

nomeações pelo Desembargo do Paço, uma vez que a Coroa autorizou novamente a confraria a fazer as suas próprias eleições em 1646, a instâncias da irmandade. Só na sequência de um pedido formal do procurador da cidade nas cortes de 1645 o rei autorizou a que fossem novamente feitas eleições na Misericórdia «como sempre se fizeram até ao tempo que se mandaram ir ao dito tribunal a título dos bandos que de presente não havia»³⁵.

Temos poucas informações relativas a dificuldades financeiras da Misericórdia de Angra em consequência de empréstimos não saldados. Em contrapartida, temos testemunhos do problema dos créditos malparados na Misericórdia de Ponta Delgada, que obteve do rei autorização para cobrar as suas dívidas com processos iguais aos que vigoravam nas execuções da Fazenda Real³⁶. No entanto era a própria Misericórdia a exceder o seu próprio orçamento, a avaliar por um alvará régio que ordenava ao provedor e mesários que não fizessem arrendamentos de antemão nem gastassem por conta de rendas a receber³⁷. A pedido dos irmãos da Misericórdia de Ponta Delgada, o arrendamento de bens da confraria devia ser limitado a três anos, excepto no caso das vinhas, biscoitos e casas³⁸. Dez anos antes, os irmãos da Misericórdia da Vila do Porto dirigiram uma petição ao rei na qual solicitavam os privilégios da de Lisboa, declarando que não conseguiam cobrar as rendas da confraria aos poderosos da ilha³⁹.

Em 1743, foi a vez da Misericórdia da Ribeira Grande conseguir obrigar os seus devedores a pagar em juízo ordinário, uma vez que se queixava de que todas as suas rendas provinham de terras fora do seu distrito. O rei consentiu, protegendo no entanto os órfãos, viúvas e pessoas miseráveis, ou seja, aqueles que tinham privilégio de foro⁴⁰. No entanto, três anos mais tarde a Misericórdia queixou-se abertamente de que havia rendas que não recebia há mais de vinte anos, por culpa do provedor dos resíduos, pelo que o rei obrigava o corregedor a tomar contas na próxima correição⁴¹. Não obstante, a cobrança de rendas parece ter constituído um problema para as Misericórdias dos Açores até ao século XVIII: a Misericórdia da Horta,

³⁵ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1646.08.31].

³⁶ ANTT, *Chanc. de D. Filipe I, Privilégios*, liv. 4, fl. 179v. [1598.04.19].

³⁷ ANTT, *Chanc. de D. Filipe II, Doações*, liv. 30, fl. 83 [1613.01.04].

³⁸ ANTT, *Chanc. de D. Filipe II, Privilégios*, liv. 5, fls. 155v.-156 [1619.07.22].

³⁹ AA, vol. 15: 19-21 [1609.12.30].

⁴⁰ ANTT, *Chanc. de D. João V*, liv. 106, fl. 301v. [1743.08.28].

⁴¹ ANTT, *Chanc. de D. João V*, liv. 110, fl. 246 [1746.02.15].

na ilha do Faial, conseguiu do rei um privilégio que lhe facilitava a cobrança de rendas «aplicadas para os pobres miseráveis»⁴².

A construção de uma nova igreja da Misericórdia de Angra teve importantes consequências institucionais, porquanto motivou a repetição de mandatos no mesmo provedor em exercício, potenciando desta forma uma continuidade de chefias que as eleições anuais previstas nos compromissos impedião. A pretexto do bom andamento das obras, o rei autorizou já em 1728 que só se fizessem eleições de três em três anos, apenas enquanto durasse a construção da igreja⁴³. A eternização dos mesmos indivíduos nos cargos de provedor foi um facto até 1810, tendo um deles servido o cargo ao longo de 47 anos (Câmara, 1991: 220-221). Não nos devemos esquecer no entanto que neste período a Coroa multiplicou os casos de nomeação régia dos provedores, pelo que esta continuidade ia de encontro aos interesses do poder central. No entanto, a demora na construção da igreja da Misericórdia de Angra, acabada apenas em 1817, causou estranheza e motivou acusações de fraude por parte do corregedor ao rei, que acusou um pequeno número de irmãos de «maior graduação» de apropriação das rendas da Misericórdia, concertando-se no sentido de se encobrirem uns aos outros ocupando os cargos da confraria em alternância (Câmara, 1991: 221-222).

A assistência

O hospital

Sabemos mais acerca do hospital de Angra antes da implantação da confraria da Misericórdia do que no período subsequente, uma vez que sobrevive o seu compromisso de 1492⁴⁴. Na prática trata-se do regulamento da confraria a que pertencia, da invocação do Espírito Santo, tendo o texto apenas uma menção breve ao hospital, enquanto detalha aspectos relacionados com a irmandade. Menciona igualmente mecanismos de ajuda mútua no caso de um irmão pretender tomar o império sem deter os recursos necessários para fazer face às despesas. Do hospital sabemos apenas que tinha menos de seis camas e que se destinava a pobres e doentes. Só em

⁴² ANTT, *Chanc. de D. João V*, liv. 131: 141 [1738.10.27].

⁴³ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1728.09.14].

⁴⁴ Cf. Afonso, 1970: 3-11. Confirmação régia do compromisso em 1508.08.14.

1556 o hospital, cuja data de fundação se ignora, foi efectivamente anexado à Misericórdia local. O hospital procurava manter os privilégios concedidos pela Santa Sé e pelo rei de que usufruía até à data de união, e conservava património, mordomos e escrituração próprios. Nesta data, a importância das naus da Índia e da Guiné no movimento hospitalar impôs já uma referência nos capítulos da aneção: os doentes eram geralmente recebidos perante o cabido reunido às quintas-feiras e estipulava-se que os recém-chegados nas armadas não tinham de esperar por esse dia da semana para serem admitidos⁴⁵. O carácter voluntário dos serviços no hospital era sublinhado: «E por seo trabalho [do mordomo do hospital] não hauera outro premio senão o de Deus, que excede todos os premios, e galardões do mundo» (*in* Afonso, 1970: 18).

A função de acolher os doentes que aportavam a Angra nas naus e armadas do reino é sobejamente referida na documentação, muito embora não tenhamos detalhes acerca da assistência que lhes foi prestada nas fontes que restam no fundo documental. Poucos documentos atestam a ligação da Misericórdia de Angra a outros pontos do Império: em 1610, André da Costa apresenta uma certidão em como tinha servido em Goa como soldado, emitida por Diogo do Couto na sua qualidade de guarda-mor da Torre do Tombo do Estado da Índia. O indivíduo em questão morava em Angra há oito anos, queria regressar a Portugal com a mulher e os filhos e muito provavelmente utilizou a Misericórdia de Angra como intermediária na correspondência que manteve com Goa⁴⁶. Outro documento inventaria os bens de um indivíduo em trânsito, proveniente do Brasil, tendo morrido no hospital de Angra durante a escala do seu barco⁴⁷. Enquanto esse indivíduo não parece ter feito testamento, tal não foi o caso de Tomé da Costa, marinheiro do galeão Sto. André aportado à ilha Terceira no retorno da Índia. Era um mancebo de Lisboa, cujos pais tinham falecido, sem irmãos nem herdeiros «forçados». O testador afirmou que estava «muito mal da doença, que Deus foi servido dar-lhe em o hospital da casa da Santa Misericórdia desta cidade, onde pello amor de deus o recolherão» e tornava a Misericórdia sua herdeira. Possuía oito quintais de canela, que correspondiam aos 80 cruzados que tinha ganho na Índia e que

⁴⁵ *In* Afonso, 1970: 12-19 [1556.04.12].

⁴⁶ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 5 [processo de 1610 incluindo vários documentos].

⁴⁷ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 8 [1609.10.18].

estavam em posse do capitão do navio. Dava parte da canela a «uma mulher do mundo» onde se agasalhava, cuja única referência era morar defronte a outra que fazia aguardente⁴⁸.

A estrutura de funções do hospital deixa entrever alguma complexidade: a estrutura religiosa incluía um capelão e um sacristão, enquanto que a assistência aos corpos era prestada por dois médicos, dois cirurgiões, dois sangradores e um hospitaleiro ou enfermeiro enquanto um boticário se encarregava da preparação de remédios. O pessoal doméstico incluía um servente, duas lavadeiras e duas padeiras. Havia ainda um procurador, um comprador e um letrado cujas funções não são especificadas. Quase todos os indivíduos eram pagos em trigo, exceptuando algumas funções que recebiam um pagamento misto em espécie e géneros. Na véspera da Páscoa todos eram gratificados com carne em quantidade proporcional à especialização das funções, enquanto no Natal a «propina» consistia em trigo⁴⁹.

Durante a ocupação filipina, em que a cidade de Angra foi largamente penalizada pela fidelidade demonstrada a D. António Prior do Crato durante o processo de incorporação da Coroa portuguesa nos reinos de Espanha, o hospital foi ocupado como caserna dos soldados das tropas de ocupação durante trinta e dois anos, entre 1583 e 1615. Em 1621 o provedor e a Mesa queixavam-se de que o hospital estava arruinado e pediam à Coroa dois mil cruzados para a sua reedificação, alegando que nunca lhe tinha sido pago o aluguer das instalações. Diziam que a casa era «de pobres e para pobres» e pediam que se aplicasse às obras a renda da imposição dos vinhos, carnes e azeites, o que veio a ser efectivamente concedido pelo rei⁵⁰.

Os presos

Manteve-se em Angra o costume de prestar assistência aos presos nas modalidades habitualmente prestadas pelas Misericórdias. Encontramos referência à reedificação de um altar frente à cadeia para os detidos ouvirem missa, acompanhado da respectiva autorização episcopal, datada de 1624. No entanto existe outra autorização do bispo no mesmo sentido datada do século anterior, carregada

⁴⁸ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 27 [7.12.1649].

⁴⁹ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço sem número, «Título dos ordenados e salários que paga a Casa do Hospital» [sem data].

⁵⁰ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1621.10.02]; AA, vol. 7: 319-320.

de retórica elucidativa: o bispo autorizava a construção de um altar de pedra e cal no andar da rua porque os presos, por não ouvirem missa, «vivem obstinados em seus delitos e não reformam suas consciências como devem». O altar seria fechado à chave e aberto durante os ofícios divinos «e se não abrirá salvo o tempo em que se houver de dizer missa aos ditos presos, e outros tempos semelhantes, sendo presentes pessoas de recado e confiança, para que se não possa fazer nenhum desacato por pessoas pouco tementes ao senhor Deus». A capela, da invocação de Santa Sofia, seria mantida inteiramente à custa da Misericórdia⁵¹.

Os pobres envergonhados

É este ramo da assistência o único que se encontra documentado com fontes nominais: possuímos uma série de petições de esmola à confraria entre os anos de 1755 e 1764⁵². Estas esmolas deviam-se em grande parte à existência de uma capela anteriormente instituída por um indivíduo chamado Remígio Nolete, que contemplava a doação de esmolas a pobres⁵³. Esmolas que eram dadas apenas uma vez ao ano e no período do Natal, pagas em trigo ou em dinheiro ou sob a forma de vestidos (excepcionalmente um vestido de noiva). Apesar de se tratar de uma série de reduzidas dimensões (apenas 117 casos), revelou-se bastante esclarecedora no que respeita ao tipo de receptores das esmolas. Uma esmagadora maioria de agregados familiares chefiados por mulheres, com ausência praticamente completa de homens tirando quatro exceções relativas a invalidez masculina. A maior parte das mulheres tem irmãos a cargo ou pais idosos a sustentar e vive «do trabalho de suas mãos». Por outro lado, em quase todos os registos se tecem considerações acerca do seu bom comportamento, geralmente através da expressão «vive recolhida de portas adentro». Outro dado importante é o carácter «envergonhado» das beneficiadas e portanto a sua pobreza relativa: nenhuma pede para matar a fome e as esmolas concedidas constam muitas vezes de vestidos para «ir ver a Deus», ou seja, frequentar a igreja. Uma mulher recebe um vestido de noiva de esmola e uma outra, de estrato social bastante mais elevado quando comparado com as restantes, chega a pedir um reforço de

⁵¹ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1572.10.16].

⁵² BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1755-1764].

⁵³ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 13.

verba que lhe permita ajudar a completar o pagamento de uma dívida contraída para o dote de entrada da sua filha num convento da cidade⁵⁴. Não é só este documento que revela o carácter discricionário da concessão destas esmolas: todos os pedidos correspondem a esmolas efectivamente conferidas, pelo que não temos qualquer informação acerca daqueles que não tinham acesso a estes recursos. Por outro lado, todos os documentos, embora sejam pedidos formais dirigidos ao provedor e Mesa da Misericórdia, foram escritos pelo mesmo punho, o que permite supor que se tratava de alguém pertencente à própria irmandade.

As missas

Tal como no resto do reino e seu império a acumulação de missas mercê de legados pios fez-se sentir. As informações são escassas: sabemos apenas que as missas a cumprir eram em número de 2932 no ano de 1774-1775⁵⁵. Um número elevado, atendendo à fraca escala demográfica da cidade, especialmente quando comparado com o número de missas anuais da obrigação da Misericórdia de Goa e da Bahia que abordaremos nos capítulos seguintes.

Os enterros

Os irmãos que morriam fora da localidade a cuja Misericórdia pertenciam eram naturalmente um problema para as irmandades, que se viam a braços com mais um enterro, e de um indivíduo estranho à comunidade. Nos Açores o problema pode ter sido agravado pela dificuldade de comunicações entre as várias ilhas durante algumas épocas do ano, e foi necessário definir se as Misericórdias tinham ou não obrigação de proceder a enterros de irmãos das suas congéneres. Em Angra existe a cópia de um documento relativo à Misericórdia de Ponta Delgada, a qual começa por referir que os irmãos que morriam fora das suas Misericórdias eram enterrados em acto ordinário, o que ia contra a sua reputação e contra o facto de todas se regerem pelo mesmo compromisso, tanto as dos Açores como as do reino. No entanto, tinha recentemente procedido ao enterramento de um confrade da Misericórdia de Angra falecido na cidade de Ponta Delgada como se este fosse irmão da Misericórdia respectiva. A seguir resolveu-se proceder

⁵⁴ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1754.11.26].

⁵⁵ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 29.

de igual forma para todos os confrades das Misericórdias, alegando que todas se governavam pelo mesmo compromisso, sem que no entanto se fizessem ofícios por alma do defunto forasteiro⁵⁶.

A Misericórdia da Vila da Praia

A Misericórdia da Praia, comparada com a de Angra, é melhor conhecida no que respeita a composição social e alguns serviços de assistência.

O seu hospital revela uma escala bem inferior à de Angra no que toca à quantidade de pessoal e funções desempenhadas: não aparecem médicos nem cirurgiões próprios da Misericórdia, estando presente apenas um boticário. No século XVI encontramos apenas um cirurgião na vila e sem funções explícitas de curar no hospital, o que contrasta com a situação da Misericórdia de Ponta Delgada no mesmo período, que dispunha de um médico-cirurgião pago para curar os doentes do hospital⁵⁷. Como pessoal administrativo contava apenas com quatro mordomos, que serviam os presos da cadeia e os doentes do hospital. Havia também uma ama que desempenhava as funções de enfermeira. O pessoal adstrito aos serviços religiosos era constituído por um capelão-mor e um número variável de capelães do coro, que podiam chegar a quatro⁵⁸. Havia ainda a figura do meio-capelão, que se adivinha caber a clérigos jovens, ainda sem as ordens sacras, em número de dois e em regime de substituição de um único titular de capelania ausente⁵⁹. Em 1638 o hospital contratou um cego para encomendar as almas do purgatório: todas as segundas-feiras pelo fim da tarde o cego iria munido de uma campainha encomendar as almas do purgatório em voz alta nos lugares convenientes e mais habitados da vila. Também trabalhava para as almas do inferno, uma vez que encomendaria «as ditas almas [do purgatório] e as mais que estão em pecado mortal e andam sobre as águas do mar»⁶⁰. Tal como na Misericórdia de

⁵⁶ BPAAH, *Fundo da Misericórdia de Angra*, maço 1 [1635.06.10].

⁵⁷ AA, vol. 8: 118 [1559.05.27] e 128 [1560.02.16].

⁵⁸ BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 22, «Livro de contratos (1631-1650)», fl. 80v. [1638.08.08].

⁵⁹ BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 22, «Livro de contratos (1631-1650)», fl. 83 [1638.10.03].

⁶⁰ BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 22, «Livro de contratos (1631-1650)», 80 [1638.06.27].

Angra, os pagamentos revelam uma escassa monetarização, uma vez que eram constituídos essencialmente por trigo.

Os inventários do hospital espelham a sua fraca dimensão: uma capacidade de cerca de 18 camas, não se referindo discriminação de enfermarias por sexo. Uma escala reduzida, ainda assim superior ao hospital da Misericórdia de Velas, cujo testamento de instituição menciona apenas seis catres e camas⁶¹. Trata-se assim de um hospital manifestamente pobre, provavelmente de escala média relativamente aos hospitais do arquipélago. Uma cozinha com poucos apetrechos, mobiliário quase inexistente, à excepção de uma dúzia de catres. Como é habitual nos inventários, a roupa de cama era inventariada com detalhe bem como as existências na despensa, com ênfase especial para as tigelas de marmelada⁶². Uma escassez de objectos confirmada pelo facto de se fazerem inventários do hospital todos os seis meses e que contrasta com o inventário dos bens da igreja da Misericórdia, que incluía imagens, bandeiras e insígnias da irmandade, e objectos de prata e ouro⁶³. Uma comparação com os inventários do hospital do Espírito Santo de Évora confirma a reduzida escala do hospital da Praia: por volta de 1604 o primeiro possuía 49 cortinas, o que deixa supor um número equivalente de camas, uma vez que as cortinas corrediças demarcavam o espaço individual dos doentes nas enfermarias. A louça de estanho inventariada (pratos, tigelas e copos), confirma que a capacidade deste hospital rondava os cinquenta indivíduos já nos finais do século XVI⁶⁴.

A assistência aos presos praticada envolvia os serviços habituais prestados pelas Misericórdias: todos os aspectos relacionados com a sobrevivência física do preso (comida, roupa e tratamento na doença) e aqueles que se prendiam com o andamento do processo judicial e a soltura do detido. No caso da Praia, os presos tinham mordomos e recebedores próprios, uma vez que havia legados específicos para eles e portanto rendas a receber separadamente das do hospital e Misericórdia. Embora não seja possível uma análise detalhada das despesas com presos uma vez que a maior parte delas não surge especificada, o gasto mais elevado parece ter sido constituído pelas despesas de justiça, o que é natural uma vez que as apelações tinham

⁶¹ AA, vol. 13: 122-123.

⁶² BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 4, «Livro dos inventários de todos os ornamentos da sacristia... anno 1657».

⁶³ BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 4, «Livro dos inventários de todos os ornamentos da sacristia... anno 1657»: 1-12.

⁶⁴ BPADE, *Fundo da Misericórdia*, liv. 960, inventários de 1604 e 1597.

de ser diligenciadas em Lisboa. O custo médio de uma apelação rondava os mil réis, enquanto o sustento dos presos ficava por vinte réis mensais. O número de presos assistidos mensalmente variava entre dois a quatro, o que é bem significativo da reduzida escala da assistência prestada por esta Misericórdia. Os gastos com roupa eram irrelevantes: uma camisa ou um gibão por ano. A prisão da Vila da Praia, tal como as suas congéneres, enviava presos em degredo para outras partes do Império: em 1625, pagou-se ao carcereiro por conduzir uma leva de três presos que foram embarcados para a Índia⁶⁵.

As informações mais interessantes sobre a confraria dizem respeito à sua composição social, que se pode observar no quadro 1.

Quadro 1
Composição social da irmandade (1661-1759)

Sector primário:

Pesca	
mestres	2
pescadores	9
homem do mar	1
Total	12
Agricultura	
caseiro	2
lavradores	17
trabalhador	1
Total	20

Sector secundário:

Artesanato	
sapateiros	20
pedreiros	13
tanoeiros	9
carreiros	8
ferreiros	7
alfaiates	6
carpinteiros	4
serralheiros	3
torneiros	3
estanqueiros	2
cereeiros	2
outros	4
Total	81 (em 14 casos são oficiais)

⁶⁵ BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 44, «Livro da receita e despesa dos presos... do ano de 1625».

AS MISERICÓRDIAS DOS AÇORES

Sector terciário:

Comércio	
vendeiros	5
mercadores	2
caixeiros	2
Total	9
ordenanças	
capitães	8
alferes	17
sargentos	4
Total	29
tabeliães	3
jurado	1
meirinho	1
sacador	1
barbeiros	12
cirurgião	1
escrivães dos órfãos	2
procurador do número	1
Total	22
padres	27
frade	1
fâmulo	1
Total	29

Total de casos observados: 201/448 (45%)

Fonte: BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 13, «Livro novo da irmandade, 1661-1759».

A composição social da Misericórdia da Praia demonstra a adaptabilidade da base de recrutamento das Misericórdias à sociedade local e a heterogeneidade das elites que as compõem. Trata-se de um exemplo de Misericórdia de uma povoação sem grande importância económica e administrativa e portanto sem exigências estritas no que toca à admissão de irmãos. Admitia gente que, ao contrário do estipulado nos compromissos de Lisboa, vivia do seu trabalho: entre os artesãos vários eram oficiais e entre os pescadores apenas dois eram mestres. Note-se também o fraco peso das profissões liberais, com excepção dos eclesiásticos. Em contrapartida, o peso relativo dos oficiais das ordenanças parece significativo e explica-se tendo em conta as estruturas de defesa militar que as ilhas do arquipélago precisavam de manter.

Tal como em qualquer Misericórdia, a conflitualidade interna levava a que alguns irmãos fossem expulsos da confraria; no caso da Praia, temos 35 irmãos riscados, sem que se detalhem os motivos e sendo quase todos readmitidos em seguida. Outro traço comum às Misericórdias que se encontra no caso da Praia é o dos irmãos que, uma vez admitidos, não prestavam serviço à irmandade. Ao lado de um registo de entrada de um irmão encontra-se a anotação: «este nem a tinta pagou».

As assinaturas dos novos irmãos nos termos de entrada confirmam o facto de a comunidade local não proporcionar a selectividade das admissões que foi um facto nas Misericórdias das cidades e vilas de maior envergadura. O quadro 2 revela a presença de analfabetos e muitos indivíduos de literacia duvidosa, que de resto o recrutamento ocupacional patente no quadro 1 deixava adivinhar.

Quadro 2
Assinaturas de irmãos nos termos de entrada

assinam de cruz	18
« muito mal	6
« sofrivelmente	12
« bem	13
« muito bem	30
<hr/>	
total de observações	79
sem indicação	8
<hr/>	
	87/448 (19,4%)

Fonte: BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 13, «Livro novo da irmandade, 1661-1759».

Se a selecção de irmãos não se fazia segundo as regras dos compromissos, parece ter tido um importante papel na triagem dos candidatos a jóia paga no momento de entrada, e que representava a capacidade económica dos novos irmãos. Embora o seu montante fosse variável, situava-se geralmente acima dos mil réis até ao máximo de quatro mil (apenas um caso). Embora muito raramente, alguns irmãos deram ainda presentes à confraria no momento de entrada: houve um irmão que deu 4000 réis e 6 varas de linho e outro deu uma fechadura para a porta principal.

Quadro 3
Jóias pagas no momento de entrada (1661-1759)

Quantidade em réis	Frequência
<1000	28
1000-1399	128
1400-1799	20
1800-2199	13
3000+	5
Total	194
Sem indicação de quantidade	17
Total de observações	211/448 (47.1%)

Fonte: BPAAH, *Fundo da Misericórdia da Praia*, maço 13, «Livro novo da irmandade, 1661-1759».

A escassez de irmãos de primeira condição é confirmada no século XVIII, e é utilizada para justificar a continuidade das Mesas em exercício, que tal como vimos, era um facto na Misericórdia de Angra. D. Maria I autorizou que, a pedido dos irmãos e mesários da Misericórdia da Praia, na impossibilidade de haver irmãos maiores em número suficiente para serem eleitores e eleitos para formar uma nova mesa, a mesa em exercício elegeisse para provedor e mesários os irmãos mais hábeis, tanto de primeira como de segunda categoria, o que sugere a fraca base de recrutamento da confraria⁶⁶.

Mau grado a natureza fragmentária dos dados apresentados, tudo aponta para que nos Açores existisse o mesmo universo confraternal diversificado que existia em Portugal, com a particularidade de se verificarem traços de religiosidade pré-tridentina, na qual as Misericórdias participam, ao nível das festas do Espírito Santo. A essa persistência talvez não fosse alheia a frequência de ameaças imprevisíveis sobre as ilhas, tais como os terremotos e ataques marítimos. É nítida a importância das câmaras na criação de Misericórdias, como no caso em S. Sebastião na ilha Terceira; noutras povoações, ocorre uma transferência de competências de confrarias pré-existentes da invocação do Espírito Santo para as novas Misericórdias, como em Angra e na Vila da Praia. O facto de a ocupação das ilhas ser anterior à criação de Misericórdias exige um esforço suplementar de criação de espaço institucional próprio face à câmara, ao bispo ou aos pró-

⁶⁶ ANTT, *Chancelaria de D. Maria I*, liv. 47, fl. 352 [1795.06.11].

prios oficiais de nomeação régia, em que ocorre a necessidade de delimitar competências de uns e de outros.

No entanto, as ilhas parecem constituir um universo agrário tendencialmente fechado. Longe de constituírem colónias no sentido literal do termo, trata-se de espaços de ocupação, em que não existem tensões significativas entre populações autóctones (neste caso inexistentes) ou importadas e populações colonizadoras.

Verifica-se que na Vila da Praia o universo confraternal da Misericórdia é restrito, impedindo o recrutamento elitário dos irmãos de segunda qualidade e a renovação do exercício dos cargos da Mesa.

É também nítida a persistência de valores típicos do período medieval, em que a assistência à pobreza tem uma maioritária componente espiritual. Quer na obra quinhentista de Gaspar Frutuoso quer na retórica dos testamentos relativa aos bens de alma, ou ainda ao nível de certas práticas das Misericórdias como a da Vila da Praia, em que um cego é pago para encomendar as almas do Purgatório, a ênfase é colocada na recompensa *post-mortem* das obras de caridade.

CAPÍTULO 5

A Misericórdia de Goa no contexto
das Misericórdias do Estado da Índia

Introdução

Neste capítulo, tentarei demonstrar a importância que é dada às Misericórdias do Estado da Índia, através do olhar dos viajantes estrangeiros que transitaram pelas praças portuguesas na Ásia; em segundo lugar, procurarei especificar a natureza dos conflitos que a Misericórdia de Goa mantém com outras instituições, de molde a compreender quais eram as forças rivais em presença mais relevantes. Será também analisado o papel da Misericórdia de Goa como «cabeça» das restantes Misericórdias do Estado, tendo em conta a constante actualização das suas regras de actuação face às directrizes metropolitanas veiculadas pelos vice-reis e seus acompanhantes, a que não são evidentemente alheias tentativas de controle régio sobre a instituição. Estas tornam-se particularmente relevantes porquanto a Misericórdia de Goa adquire competências próprias, inexistentes nas Misericórdias não orientais, e que eram normalmente prerrogativa de funcionários de nomeação régia: o financiamento do resgate de cativos e o depósito das heranças dos defuntos e ausentes. Tentarei demonstrar que esse controle desemboca na vulnerabilidade das Misericórdias orientais face a exações mais ou menos forçadas dos dinheiros em depósito para financiar o Estado. Igualmente, salientarei a decadência progressiva da Misericórdia de Goa no contexto recessivo do Império asiático português e em particular da própria cidade de Goa. Essa decadência manifesta-se quer na estabilidade do cargo de provedor, que deixa de suscitar apetências por parte de elites locais, quer no volume e estrutura dos serviços assistenciais prestados, que quase desaparecem em meados do século XVIII. No campo da assistência, o meu principal objectivo foi demonstrar a eficácia do exercício da caridade na criação de distinções entre os indivíduos e por conseguinte na construção social de fronteiras entre os diferentes segmentos da população local.

A sociedade portuguesa no Oriente vista por estrangeiros

Para o turista actual, torna-se difícil imaginar as seis ou sete igrejas que restam da antiga capital do Estado da Índia inseridas no

tecido urbano de Goa. Faltam as ruínas das casas, os palácios, os edifícios públicos, as ruas e os cais ao longo do rio. Desapareceram o palácio dos vice-reis, a alfândega, o Hospital Real, a Inquisição, o Aljube e o Tronco, os edifícios que faziam parte da Misericórdia, pelo que se perderam todos os pontos de referência do poder local não eclesiástico. Em contrapartida, ficaram as ruínas da igreja do convento dos Agostinhos, a igreja dos Franciscanos, a Sé, o convento das Mónicas, o convento de S. Caetano, a ermida de Santa Catarina, o convento de S. João de Deus e a Igreja do Bom Jesus. Apenas o reconstruído arco dos vice-reis, a entrada nobre da cidade na margem do rio Mandovi, recorda Goa como centro do Estado da Índia. A distância a que alguns destes edifícios se encontram uns dos outros faz-nos entrever o espaço de razoáveis dimensões que a cidade ocupou outrora, antes do declínio do Império português a Oriente e de o abandono a que a cidade foi votada a ter destruído. Fica também a suspeita de que o pouco que se conservou o foi em grande parte devido à presença do túmulo daquele que ficou como o símbolo da missão jesuíta no Oriente, S. Francisco Xavier, que continua a ser foco de atracção de peregrinos.

Felizmente para o historiador, não faltam os testemunhos sobre a vida em Goa nos primeiros dois séculos da presença portuguesa mercê dos diversos relatos de viagem escritos por estrangeiros que visitaram a cidade. Utilizados à saciedade por todos os autores que se ocupam da Ásia portuguesa, os hiper-citados Linschoten, Pyrard de Laval, Tavernier e Pietro della Valle continuam não obstante a constituir a forma mais rápida de perceber a vida de uma cidade que morreu muito antes da incorporação de Goa na União Indiana em 1961. Com uma vantagem: o olhar destes homens é o de *outsiders*, capazes de observar a sociedade goesa sob outros preconceitos que não os dos portugueses. Todos eles têm em comum o facto de abrangerem portugueses e nativos com a mesma curiosidade e enquanto objectos externos às sociedades que eles próprios conheciam e lhes serviam de ponto de referência implícitos dos seus comentários. Mais do que isso, conseguiram perceber alterações na sociedade portuguesa provocadas pela experiência colonial e pelas contingências da vida nos trópicos. Preocupação a que não era estranha, pelo menos no caso de Linschoten, a concorrência entre as nações europeias pelo domínio asiático. De notar que a proibição que os portugueses impunham à presença de estrangeiros nos territórios que administravam relegava estes viajantes para a condição de espíões. Dessa forma, não nos espanta que os relatos e

descrições de viagem fossem objecto de publicações sucessivas na Europa em várias línguas, para além de inserirem capítulos inevitáveis com descrições das riquezas orientais.

Linschoten, o mais citado destes autores, era holandês e chegou a Goa em Setembro de 1583, onde permaneceu ao longo de cinco anos, tendo alcançado a posição de secretário do arcebispo. Em Janeiro de 1587 o arcebispo regressou a Lisboa, tendo morrido durante a viagem e deixado Linschoten sem protecção, e na obrigação de regressar. Partiu em 1589, fez escala na Ilha Terceira onde permaneceu durante cerca de dois anos e em finais de 1592 regressou a casa, em Enkhuizen, tendo em 1596 finalizado o relato da sua viagem. A obra, publicada em 1598, teve um enorme sucesso e foi traduzida em inglês, alemão, latim e francês. As partes relativas a aspectos científicos foram escritas em colaboração com um compatriota e são as que menos interesse conservam para o historiador, uma vez que foram ultrapassadas por obras mais actualizadas publicadas na mesma época. O interesse principal da obra, para além das gravuras e mapas que algumas edições ainda conservam da edição original, continua a ser o retrato da Índia portuguesa nos finais do século XVI.

Os relatos dos outros viajantes dizem respeito a estadias no Oriente português ao longo da primeira metade do século XVII: Francisco Pyrard de Laval, realizou as suas viagens entre 1601 e 1611 e é o único destes viajantes a ter visitado também o Brasil; Pietro della Valle visitou Goa em 1623. Cerca de cinquenta anos depois da estadia de Linschoten, um francês, Jean-Baptiste Tavernier, visitou Goa duas vezes entre 1641 e 1648, tendo encontrado já uma sociedade colonial em manifesto declínio.

Que nos dizem Linschoten, Della Valle, Tavernier e Pyrard sobre os portugueses no Oriente?

Em primeiro lugar, não foi estranha a nenhum deles a obsessão portuguesa com as aparências: é Linschoten que fala de soldados que saem por turnos de casa porque não possuíam roupas convenientes para poderem sair todos ao mesmo tempo (vol. 1: 199-200); Tavernier menciona uma mistura entre pobreza envergonhada e prostituição ao referir as mulheres que chegavam de palanquim a casas particulares encobertas por cortinas para pedir esmola e só saíam de manhã depois de terem passado a noite com o dono da casa (vol. 1: 151). O teatro das aparências tinha a ver com uma simulação de estatuto que parece ter sido corrente entre a generalidade dos portugueses. Muitas vezes de condição humilde, os portugueses de origem apropriavam-se de um estatuto de fidalguia que

não lhes pertencia. Por outro lado, uma vez que muitos destes viajantes observaram a sociedade goesa já em tempos de declínio, muitas vezes era notória a perda de riqueza que dificultava a manutenção de um estatuto social superior sem recorrer a simulação. Riqueza que de resto nunca provinha de trabalho: afirma Linschoten que portugueses e mestiços *nunca* trabalhavam e que mesmo os mestres artesãos se passeavam como fidalgos deixando escravos ou indianos a trabalharem para eles nas oficinas. Curiosamente, o comentário de Linschoten incide sobre a constatação de que as distinções entre os verdadeiros fidalgos e os homens «comuns» não existiam (vol. 1: 188-189). Vale a pena citar o texto: «Os portugueses e mestiços na Índia nunca trabalham, e se o fazem é poucas vezes e não em grande quantidade, mas a maior parte deles vivem dessa forma, como vos mostrei, embora existam alguns artesãos, como chapeleiros, sapateiros, fabricantes de velame, e tanoeiros: no entanto a maior parte deles tem os seus escravos a trabalhar nas oficinas, e os mestres quando se passeiam nas ruas, fazem-no com tanto orgulho como os de maior qualidade: porque não há ninguém melhor que outro, é o que eles pensam, ricos e pobres são a mesma coisa, sem qualquer diferença nas suas conversas, formas de cortesia e companhias»¹. Outra passagem confirma que a Linschoten foi notória a inexistência de diferenciação social ao nível das formas de etiqueta e conversação entre o cidadão comum ou soldado e o fidalgo: «Os portugueses comportam-se geralmente com grande gravidade, sem qualquer diferença entre o fidalgo e o cidadão comum ou soldado, e no porte, cortesias, e conversações, iguais em tudo: quando vão pelas ruas andam muito devagar, manifestando um grande orgulho e uma vangloriosa majestade, com um escravo que lhes leva um grande guarda-sol ou véu sobre as cabeças, para impedir que apanhem sol ou chuva»². O horror ao trabalho será também

¹ «The Portingales and Mestiços in India never worke, [if they doe, it is] but [very little, and that] not often, but the most part of them live in such sort, as I have shewed you, although there are some handie crafts men, as Hat-makers, Shoemakers, Saylemakers, and Coopers: but most of them have their slaves to worke in their shops, and the maisters when they walke up and downe the streets, goe as proudlie as the best: for there is no better than an other, as they think, the rich and the poore man all one, without any difference in their conversations, curtesies and companies.» (Vol 1: 188-189.)

² «The Portingales are commonly served with great gravitie, without any difference betwéene the Gentleman and the common Citizen, [townsman] or soldier, and in their going, curtesies, and conversations, common in all things: when they go in

constatado por Pietro della Valle ao observar que o desejo de manter as aparências levava a que alguns passassem muitas dificuldades em segredo; afirma inclusivamente que em outros países isso seria mais vergonhoso do que arranjar uma ocupação «honrada» ou ofício mecânico. Della Valle reconhecia já que as perdas infligidas pelos holandeses e ingleses tinham provocado o seu empobrecimento, sem que muitos desses portugueses renunciassem a manter um grande aparato (vol. 1: 157).

O estatuto de fidalguia marcava-se nos espaços públicos de duas formas: em primeiro lugar o cavalo para os homens ou o palanquim, entre os homens usado como transporte alternativo, e obrigatório no caso das mulheres de condição. Os fidalgos, mesmo deslocando-se a pé quando convocados pelo vice-rei, uma vez que o protocolo exigia que se apeassem, faziam-se seguir pelos seus cavalos e palanquim, conduzidos pela mão de pajens e lacaios. Era essa a outra regra de explicitação de estatuto: não sair só, mas acompanhado por um número elevado de servidores, um sombreiro para levar a sombra, pajens (jovens portugueses sem idade para pegar em armas), e cafres como lacaios. Todos estes criados se podiam identificar pelo vestuário, quer pela libré, como no caso dos lacaios, quer pelas cores do amo. De resto, não era difícil aos portugueses fazerem-se acompanhar de servidores, dado o baixo preço por que se adquiriam escravos.

Linschoten teve também a percepção de que ser «português» na Índia não significava necessariamente ser branco, ao observar que na terceira geração os portugueses adquiriam o aspecto de indianos, quer fisicamente quer nas maneiras (vol. 1: 184). Descreve a hierarquia entre os portugueses: casados e soldados, uma vez que todos os homens solteiros recebiam essa designação. Os soldados não estavam sob a autoridade de nenhum capitão ou regimento, mas escolhiam a pessoa a que queriam obedecer na guerra. Mencionava depois a exportação dos títulos portugueses para a Índia: os recém-chegados vinham registados na matrícula geral por categorias e recebiam o soldo conforme a categoria a que pertenciam. Havia os fidalgos da casa real, seguidos dos moços fidalgos, e dos cavaleiros fidalgos, título este de categoria inferior. Havia também os que tinham sido armados cavaleiros em função de um acto de valentia,

the stréetes they steppe very [softly and] slowly forwards, with a great pride and vaignlorious maiestie, with a slave that carrieth a great hat or vaile over their heads, to keepe the sunne and raine from them.» (Vol. 1: 193.)

e Linschoten comenta a facilidade com que os indivíduos recebiam essa distinção. A seguir os escudeiros fidalgos, seguidos dos homens honrados e finalmente os mais pobres eram registados apenas como soldados e pertenciam à «common e rascall sort» (gente comum e vil), embora tivessem a possibilidade de ascender nesta hierarquia em função dos serviços prestados (vol. 1: 188). Linschoten observa os hábitos clientelares dos portugueses: os soldados faziam-se proteger por um fidalgo ou capitão que acompanhavam publicamente e ajudavam nas vinganças entre bandos rivais (vol. 1: 200)³.

No que toca às estruturas urbanas, o que mais impressionava estes autores era sem dúvida a semelhança entre Goa e as cidades portuguesas — Linschoten refere apenas que as casas tinham menos andares por causa do calor (vol. 1: 178) e Pyard fala mesmo de casas e ruas à maneira europeia (vol. 2: 27). As casas tinham geralmente um jardim com árvores de fruto nas traseiras e os portugueses possuíam geralmente espaços de lazer na periferia; a cidade possuía mesmo uma Rua Direita, que era o centro do comércio (Linschoten, vol. 1: 178, 184-185). Operava-se a distinção entre o interior e o exterior das muralhas, com um espaço intermédio de periferia dedicado a algumas funções urbanas, como o local da força e o campo destinados aos alardos, isto é, aos exercícios de guerra. Esse espaço de periferia — o Campo de S. Lázaro — compreendia também um lazareto, administrado pela câmara, com uma localização em tudo idêntica às gafarias medievais. Vamos de resto encontrar a mesma localização do lazareto em cidades como Cochim, onde o lazareto se situa fora das muralhas (Silveira, 1991: 88). Apenas com uma diferença: enquanto em Portugal não há memória de se fundar uma gafaria em pleno século XVI, estas continuaram a existir no Oriente português, incluindo a cidade de Macau, o que fica sem dúvida a dever-se à progressiva extinção da lepra na Europa⁴.

Por outro lado, estes estrangeiros tiveram ocasião de notar a exportação de costumes portugueses para os trópicos e as modificações de que foram alvo. Linschoten comenta a ausência de colheres e o hábito de os portugueses comerem com as mãos, e, a propósito do costume de beberem todos da mesma vasilha sem tocar com a boca no gargalo, narra os rituais de iniciação aos reinóis, os portugueses recém-chegados do reino, de que faziam troça por não sabe-

³ Sobre os critérios da estruturação social goesa, cf. Pearson, 1990 [1987]: 108-109.

⁴ Sobre Macau, cf. Soares, 1950: 140-143.

rem beber nem portar-se com a gravidade que os portugueses usavam na Índia (vol. 1: 207-208). Uma prova de que os mais antigos salvaguardavam algumas diferenças que lhes permitissem obter algum poder enquanto grupo. Profusamente comentado por Linschoten foi também o ciúme dos maridos em relação às filhas e mulheres, ciosamente confinadas ao espaço doméstico e resguardadas das visitas masculinas, sem que o sistema deixasse de ser contrabalançado por um mercado sexual aberto, tanto para as mulheres como para os homens. As mulheres sustentavam muitas vezes os seus amantes soldados, e esta era uma das formas de sobrevivência possíveis durante o período do ano em que não se combatia. É Linschoten que fala da *datura*, uma substância que as mulheres davam aos homens para se libertarem da sua vigilância (vol. 1: 210). Menciona também a estratégia das janelas utilizada pelas mulheres: viam sem serem vistas e comunicavam com os transeuntes que lhes interessavam (vol. 1: 214). No entanto, tal como em Portugal, o castigo para o adultério feminino era a morte, sempre um perigo real para essas mulheres, embora Linschoten afirme que estas a consideravam honrada, uma vez que morriam «por amor» (vol. 1: 211).

A vida social em Goa reproduzia as manifestações rituais metropolitanas — procissões, alardos, execuções públicas, etc. — aqui e ali alteradas pelas circunstâncias locais. É Pyrard que fala dos cortejos de convertidos à fé católica organizados pelos jesuítas aquando do baptismo colectivo, percorrendo às centenas as ruas da cidade (vol. 2: 46). Mantinha-se o hábito de recolher as ossadas dos defuntos no dia 1 de Novembro em procissão solene, estando a cerimónia a cargo da Misericórdia (Della Valle, vol. 2: 443).

É sobretudo no que diz respeito à assistência à pobreza que o testemunho destes autores interessa a este livro. Informações sobre a caridade privada das duas grandes autoridades da cidade são quase impossíveis de encontrar em outras fontes. Quer o vice-rei quer o arcebispo tinham o hábito regular de distribuir esmolas: temos assim uma caridade privada de tipo medieval, que se prolonga na Idade Moderna, exportada do reino para as colónias. No entanto, é de acentuar a rigorosa demarcação das hierarquias sociais que Pyrard deixa entrever ao mencionar os hábitos assistenciais, tanto do vice-rei como do arcebispo. Seria interessante verificar se essa rigidez na delimitação das hierarquias não é justamente uma das novidades do século XVII. O vice-rei mandava distribuir esmola diante do seu palácio duas vezes por semana, nos dias festivos e durante as suas saídas. No entanto, estas esmolas públicas destina-

vam-se apenas aos indianos cristãos pobres; se houvesse alguma indiana viúva de português, dava-se-lhe uma esmola de valor superior depois de a «pôr à parte» dos outros pobres. A privacidade era maior para os portugueses: esperavam que os criados do vice-rei lhes trouxessem esmolas em duas salas no interior do palácio, mulheres numa e homens noutra. Para as mulheres, que chegavam encobertas nos seus palanquins, existia um sistema de pedidos por escrito, que o vice-rei despachava de um dia para o outro. O vice-rei mandava ainda dar esmolas às instituições da cidade, prisões e «lugares pios» e a pessoas pobres (Pyrard, vol. 2: 65). D. Frei Aleixo de Meneses, arcebispo de Goa durante a estadia de Pyrard, comia sozinho, com uma mesa perto da sua onde comiam doze pobres, numa reprodução ritual da ceia de Cristo. Nem todos os pobres eram admitidos: tinham de ser soldados, logo, tendencialmente portugueses e brancos. O próprio Pyrard beneficiou deste serviço quando lhe faltou o dinheiro (Pyrard, vol. 2: 70). O arcebispo tinha também o hábito de dar esmola publicamente, muito mais amiúde do que o vice-rei, em virtude das suas saídas mais frequentes.

Quando Pyrard nos fala do Tronco de Cochim, onde esteve preso durante vários dias, descreve-o como uma torre alta onde os presos entravam por um altar superior; não tinha portas, apenas uma janela com gradeamento triplo por onde a comida era passada com uma pá parecida com as do forno. Uma prisão em tudo semelhante às da metrópole, apinhada e com os presos a ferros no meio da imundície. Pyrard anota no entanto uma especificidade própria do Oriente, ao fazer uma comparação negativa entre o sentido do pudor dos nativos que cobriam os órgãos genitais durante o banho e a desenvoltura com que os portugueses se despiam. Não lhe escapou a permanência das hierarquias sociais dentro da prisão, com os pobres a abanar leques para refrescar os outros presos, presumivelmente com o fim de ajudar ao seu sustento; o tratamento diferencial feito àqueles que tinham dinheiro, a quem se destinava uma sala num andar superior não obstante se lhes conservarem os ferros. Existia também o hábito de fazer ouvir a missa aos presos do exterior da cadeia que encontramos nas cidades portuguesas e em Angra. Entre a descrição das incomodidades da prisão, Pyrard louva o alívio proporcionado pelas obrigações assistenciais que a Misericórdia local cumpria relativamente à alimentação dos presos (vol. 1: 320-322).

De Cochim, Pyrard, sempre a ferros, fez a viagem de barco para Goa; um ferimento ocasionado por um acidente fê-lo conhe-

cer aquele que ficou como o hospital português mais célebre do Oriente, o Hospital Real de Goa, então administrado pelos jesuítas, depois de ter passado um breve período nas mãos da Misericórdia. Da estadia no hospital resta uma descrição entusiasmada na obra de Pyrard (vol. 2: 9-21), que Tavernier desmentiria alguns anos mais tarde, quando o hospital já acusava um notável declínio (vol. 1: 160). Pyrard louva quase todos os aspectos do hospital: as instalações, a roupa de cama, a louça de porcelana da China, a abundância e qualidade da alimentação, a limpeza, a ponto de lhe chamar «o melhor hospital do mundo». Nem deixou de notar que o hospital se destinava exclusivamente a homens brancos, que as mulheres brancas não tinham lá entrada, e que os nativos dispunham de hospitais próprios. Observou também que a Misericórdia tinha direito a ficar com as roupas e objectos pessoais dos defuntos no hospital; que era a executora dos seus testamentos e tinha a seu cargo fazer o enterro dos mais pobres. Tal como o sistema assistencial português, em Goa verificava-se uma interacção e complementaridade entre as diversas instituições. Mesmo numa época em que a administração do hospital tinha já passado para os jesuítas, a Misericórdia continuava a ocupar-se de algumas obras de misericórdia que foram seu apanágio durante todo o período moderno: vestir os nus (doando a roupa que recebia dos defuntos) e enterrar os pobres com uma cerimónia «honesta», nas palavras de Pyrard. Sobre este hospital Linschoten tinha apenas comentado que o desgaste físico que a vida nos trópicos causava nos portugueses, desde a disenteria aos exageros sexuais a que as mulheres forçavam os homens, os conduzia, frequentemente, ao hospital (vol. 1: 236). Passe a misoginia do comentário, Linschoten produziu igualmente observações argutas acerca do hospital: que os jesuítas eram pródigos em gastos com os doentes, mais por orgulho e vaidade do que por compaixão, apenas para serem louvados e tidos por generosos; que para os portugueses na Índia *não era vergonha estar no hospital*, e que muitos para lá iam de livre vontade, presume-se que sem estarem doentes, embora possuíssem casa, mulher e filhos. Este carácter de espaço de lazer e repouso do hospital era de resto uma consequência previsível da qualidade dos tratamentos que proporcionava. Não nos devemos esquecer de que os hospitais tinham uma tradição medieval de acolhimento a forasteiros que conservaram no Império, embora ligada às escalas e chegadas de navios. Também não escapou a Linschoten a diferença entre os funerais dos doentes que morriam sem deixar dinheiro, trazidos para o cemitério por esca-

vos e tendo apenas direito a um pouco de água benta sobre a cova, enquanto aqueles que deixavam bens tinham missas por alma, com cantos e campainhas (vol. 1: 238).

Foi no entanto Pietro della Valle que percebeu melhor o sistema português de assistência no Império (vol. 2: 382-383). A propósito de uma descrição de Cananor cerca de 1623, escreveria:

«Tem quatro igrejas, entre as quais a Sé ou Cathedral; a Misericórdia, que é uma confraria e uma instituição de caridade. Há algumas em todos os estabelecimentos dos portugueses. Correspondem-se umas com as outras, e fazem muitas boas obras, como os nossos Monte di Pietà, Santo Spirito e outras do género; isto porque quase todas as obras pias, que entre nós são realizadas por diversas Casas e Sociedades, são feitas entre os portugueses por esta instituição da Misericórdia [...]. Uma obra pia, sem dúvida, e de infinito benefício do público; tanto mais que há Misericórdias em todos os territórios dos portugueses, que se correspondem entre si, mesmo as da Índia com as portuguesas; de forma que parecem todas um só corpo, alargando-se a muitos países e tornando-se incrivelmente úteis a todos»⁵.

Este excerto menciona três aspectos interessantes das Misericórdias:

1. existiam na maior parte dos territórios portugueses;
2. concentravam a prática de obras pias que em outros países eram geralmente desempenhadas por várias instituições diferentes;
3. os contactos entre elas podiam levar a crer que formavam um corpo único: della Valle tinha consciência de que, apesar de independentes e autónomas, as Misericórdias se podiam corresponder umas com as outras e manter uma coerência que se encontrava fora do alcance de outras instituições.

⁵ «It hath four Churches, to wit La Sede, or the Cathedral; the Misericórdia, which is a confraternity and pious institution. There are some of them in all the settlements of the Portugals. They correspond with one another, and do many good works, much like our Monte di Pietà, Santo Spirito, and other such; for almost all the pious works, which among us are done by divers Houses and Societies, this Institution of La Misericordia does amongst the Portugals [...]. A pious thing, indeed, and of infinite benefit to the Publick; the rather because they are in all the Territories of the Portugals, and hold correspondence together, even those of India with those of Portugal; so that they all seem but one body, extending itself to several Countries and becoming incredibly useful to all.» (Della Valle, vol. 2: 382.)

A Misericórdia de Goa: fontes disponíveis e problemas

O acervo da Misericórdia que entretanto transitou para o Arquivo do Estado de Goa⁶, em Panjim, parece ser o resultado de uma selecção efectuada pelas pessoas que a ele tiveram acesso ao longo do tempo. Ao contrário de outras colecções, em que a documentação que permanece é o resultado de vicissitudes mais ou menos aleatórias, o fundo da Misericórdia de Goa actualmente existente parece ter sido objecto de escolhas conscientes. Os documentos serviram a Ferreira Martins para a elaboração da sua monumental história da Misericórdia de Goa no princípio do século e grande parte deles foram transcritos nos três volumes que a compõem, embora sejam frequentes os erros de transcrição (Martins, 1910-1914). O facto é que nada mais existe para além da documentação referida por este autor, que peca igualmente por uma ausência de aparato erudito típica dos trabalhos desta época. No entanto, não encontrei fontes referenciadas por Ferreira Martins que tivessem efectivamente desaparecido do acervo actualmente disponível em Panjim. Esta constatação torna provável que a selecção tenha sido feita antes da redacção da obra, ou que posteriormente ela tenha sido tomada como referência numa eventual triagem de documentos. Embora não seja este o momento para referir a tipologia dos documentos que podem formar um acervo completo de uma Misericórdia, faltam na Misericórdia de Goa séries relativas a património (tombos de propriedades e testamentos); finanças (livros de receita e despesa) e assistência (entradas de doentes nos hospitais, petições ou concessões de dotes de casamento, róis de presos, crianças abandonadas, etc.). Por outras palavras, desapareceram os documentos considerados irrelevantes pela historiografia anterior à Segunda Guerra Mundial. Praticamente toda a documentação serial, que permitiria uma história anónima, desapareceu: ficaram apenas os documentos emanados pelo rei (cartas, provisões e alvarás), muitas vezes sem as petições da Misericórdia que lhes deram origem; um sector também apreciável de textos, geralmente normativos, emanados dos vice-reis; as actas das reuniões das Mesas; os livros de eleições da Mesa; alguns dos compromissos antigos pelos quais a Misericórdia se regeu; um ou outro estatuto ou regimento de instituição administrada pela Misericórdia; permaneceu também o inevitável livrinho luxuosamente encader-

⁶ Conservaremos a designação inglesa *Historical Archives of Goa*, doravante HAG.

nado com a compilação dos privilégios concedidos pelos reis. Em conclusão, da Misericórdia de Goa resta apenas a documentação que as irmandades valorizam em função do prestígio que delas pode derivar, através da comprovação da sua proximidade em relação ao poder central. Desta forma, a própria documentação primária espelha o apreço pelo estatuto social e político que tanto impressionou os viajantes estrangeiros dos séculos XVI e XVII que referimos no início deste capítulo.

Se o espólio documental produzido pela Misericórdia que sobreviveu até hoje é insatisfatório sob muitos pontos de vista, torna-se fácil em contrapartida perceber o contexto de actuação da confraria através de três compilações monumentais de documentos. São elas a *Documentação para a História das Missões no Padroado Português no Oriente*, de António Silva Rêgo (doravante DMP), o *Archivo Portuguez Oriental*, organizado por Cunha Rivara (doravante APO-CR) e ainda os *Livros das Monções*, inicialmente publicados por Bulhão Pato (doravante DRI). A primeira destas compilações permite-nos compreender as relações da Misericórdia com os jesuítas, responsáveis pela produção de grande parte dos documentos transcritos nos dez volumes da obra. O *Archivo Portuguez Oriental* e os *Livros das Monções do Reino*, constituem uma fonte de importância fundamental para entender a política régia em relação às Misericórdias em particular e à assistência no Oriente em geral. Desta forma, o que poderia parecer à primeira vista uma séria desvantagem, salda-se por um resultado positivo: a escassez de fontes da Misericórdia obriga o historiador a sair do universo fechado de uma instituição, para a analisar a partir do «exterior».

Privilégios versus rivalidades: concorrências e conflitos

A documentação da Misericórdia de Goa, dado o seu carácter institucional, reflecte com particular acuidade o facto de os privilégios concedidos pela Coroa, tão numerosos e de âmbito vasto, terem enfrentado na prática desafios constantes à sua efectivação. Apesar do quadro pretensamente monopolista da actuação das Misericórdias, na prática verificava-se uma concorrência por parte de outras instituições presentes no território. Embora muitas vezes as outras entidades apenas tentassem no início usufruir de direitos e privilégios reservados por lei à Misericórdia, sendo rapidamente

desencorajadas pela reacção desta última, não deixa de ser um facto o clima de tensão constante entre o conteúdo dos alvarás régios e a vontade das instituições concorrentes. No caso de Goa, os conflitos pela supremacia são particularmente nítidos entre as Misericórdias e outras confrarias. Inscrevem-se no clima conflitual das sociedades do Antigo Regime, que se alargava à generalidade das instituições presentes no território. No caso de Goa, o exemplo do convento de Santa Mónica foi analisado por Francisco Bethencourt, que chamou a atenção para as dificuldades de enraizamento deste na sociedade colonial (1995: 631-652). Abordarei agora alguns dos conflitos entre a Misericórdia e as instituições locais, nomeadamente as confrarias, que atestam os atritos constantes entre a primeira e as segundas, que lutavam por um espaço mais alargado de actuação, negado pelas regalias de que a Misericórdia usufruía. Até finais do século XVIII existiram perto de 60 só no território da cidade de Goa: 10 na Sé, 16 em paróquias e ermidas e as restantes nas igrejas dos conventos ou colégios das Ordens religiosas (Rocha, 1973: 1-88). No entanto, a influência das Ordens extravasava o quadro das suas instalações próprias, uma vez que tinham a posse de ermidas ou capelas, ou inclusivamente de igrejas paroquiais. A predominância de confrarias sob a alçada de Ordens não pode ser ignorada e desta forma os conflitos entre a Misericórdia e as restantes confrarias assumem o carácter de uma guerra entre a Misericórdia e as Ordens Religiosas. De entre essas Ordens, a que a Misericórdia sentiu como sua rival mais importante foi sem dúvida a Companhia de Jesus, que lhe fez uma concorrência mais vasta e constante no tempo, alargada a outros aspectos para além da formação de confrarias, como a angariação de fundos ou o próprio exercício das obras de misericórdia.

Começaremos então pela Companhia de Jesus, que luta de uma forma clara por se sobrepor à Misericórdia num contexto de luta por uma maior influência na sociedade colonial. A fundação de confrarias destinadas a apoiar a missão esbarrou já nas décadas de 40 e 50 do século XVI com a impossibilidade de os jesuítas fomentarem de forma sistemática o exercício das catorze obras de misericórdia num quadro institucional. O caso da confraria da Santa Fé e das Onze Mil Virgens são os primeiros exemplos de uma partilha de competências, nesta altura com soluções diplomáticas por parte dos jesuítas, que chegam a entregar os fundos arrecadados à Misericórdia (DMP, vol. 2: 306; vol. 5: 249).

No entanto, trinta a quarenta anos mais tarde, a Companhia tinha já abandonado estratégias de *low profile*: em 1585 a Misericórdia queixa-se ao rei de que existem demasiados conventos na cidade, que desviam esmolas que julgam caber-lhes por direito. A única menção específica é feita à Companhia de Jesus, que constrói muito e com demasiado esplendor. No entanto a principal recriminação à Companhia é a de pedir esmolas pelas portas: a Misericórdia lamenta o facto de não ter púlpitos nem confissões (uma alusão explícita ao poder de persuasão jesuíta) e invoca, como era hábito nestas situações, o seu papel histórico na construção e defesa da cidade e as suas obras assistenciais. Discurso interessante, obviamente manipulador, que mencionava algumas das figuras-tipo de beneficiários de assistência da época: as viúvas e órfãs que era preciso proteger em atenção aos maridos e pais que morreram ao serviço do rei; os pobres que morriam nas ruas sem que o hospital lhes viesse acudir; os presos que pereciam nas cadeias. A oposição da Misericórdia aos novos edifícios jesuítas foi ao ponto de pedir satisfação da licença de construção respectiva à câmara⁷.

Quando se pretende fundar em Goa uma confraria de soldados, que iria fazer sombra à Misericórdia uma vez que detinha a mesma base de recrutamento — homens, brancos, e muitos deles reinóis — esta surge instalada na Casa Professa do Bom Jesus, pertença dos jesuítas. É de notar que a pretensão de formar uma confraria deste género aparece repetidas vezes, sempre ligada à acção da Companhia. Uma primeira vez nos anos de 1592 a 1594, com a criação da confraria de Nossa Senhora da Vitória. Nesta época, é a câmara que escreve ao rei em benefício da Misericórdia. O conteúdo da carta é fundamental pelos argumentos que introduz: Goa estava na maior das misérias e era a Misericórdia quem lhe acudia, mesmo que a concorrência tivesse diminuído os recursos da irmandade. A confraria de soldados era perigosa: qualquer conflito com outra confraria podia levar à destruição da *república por mão do diabo*. Chamava a atenção para o perigo dos ajuntamentos de soldados, que os vice-reis tinham de resto obrigado a circular pelas ruas dois a dois. A soldadesca, *briosa, solta e atrevida* da qual faziam parte elementos *desobedientes e amotinadores*, dificilmente podia ser controlada de tão longe pelo rei. Noutra carta, a Misericórdia, como era hábito em situações de crise, fazia braço de ferro, ameaçando com o abandono

⁷ HAG, 10398: 83 [1585.10.15] e 87 [1585.11.02].

dos serviços de assistência e o encerramento da confraria⁸. Argumentos a que o monarca não podia deixar de ser sensível e que justificam que se tenha sempre vetado a constituição desta confraria ou outras semelhantes. Em dois momentos posteriores a Companhia voltou novamente a tentar fundar uma confraria do género — 1616 e 1692 —; da primeira vez foi o rei a proibi-la, afirmando expressamente que a Misericórdia usufruía de todos os seus favores, e da segunda a Relação, com indicação expressa de que a sua formação não podia ocorrer de todo⁹. Confirma-se o que Caio Boschi referiu a propósito das confrarias mineiras, ao notar que só podiam desempenhar o papel de aliadas do poder depois de controlado o seu potencial subversivo¹⁰. Mas não deixa de ser interessante que os soldados de Cristo ambicionassem ter os soldados do rei do seu lado.

No entanto a estratégia da Companhia não deixava de ser eficaz: os seus padres confessavam, comungavam e ajudavam a bem morrer os doentes, infiltrando-se nos estabelecimentos hospitalares por onde transitavam, independentemente de serem ou não administrados pela Misericórdia. Para além da assistência espiritual prestavam eventualmente assistência corporal nas situações de emergência, embora as prioridades se centrassem na ajuda e salvação das almas. Comportamentos que S. Francisco Xavier ajudara a consolidar nas suas cartas, ao preconizar uma colaboração com as Misericórdias numa base voluntária e oficiosa, separando as competências: os padres ocupar-se-iam do espiritual e a Misericórdia do corporal. Os jesuítas deviam entregar-lhe as esmolas, para evitar serem acusados de delas se apropriarem. É interessante que Xavier partilhava da desconfiança face aos pobres típica do Renascimento: os pobres iam para o hospital em consequência dos seus pecados e só a Misericórdia, enquanto conhecedora das pessoas e das situações, lhes podia dar esmola, «polos muitos emganos que há em os proves, por serem elles pessoas metidas em vícios e pecados» (DMP, vol. 4: 286-287). As escalas em Moçambique, por exemplo, com os jesuítas em trânsito para a Ásia, são minuciosa e repetidamente descritas nas cartas dos padres da Companhia. Nessas ocasiões os padres ajudavam a trazer para terra os doentes das naus, limpavam instalações, lava-

⁸ HAG, 10398: 117-120v. [1592].

⁹ HAG, 10398: 23 [1616.03.06] e 25 [1692.08.07].

¹⁰ Sobre mecanismos de controle aplicados ao caso das irmandades de Minas Gerais, cf. Boschi, 1986: 112-139.

vam doentes e prestavam-lhes assistência espiritual¹¹. Em Goa, à chegada dos passageiros doentes nas naus provenientes do reino, são os jesuítas que embarcam em pequenos botes para os receber acompanhando os irmãos da Misericórdia¹². São os jesuítas também que vão permanecer à frente do Hospital Real, o mais importante da cidade, depois da Misericórdia se afastar da sua administração. A luta pela influência faz-se também no púlpito, com os pregadores jesuítas a pregar às quartas-feiras durante a Quaresma nas igrejas das Misericórdias¹³. Pregações acompanhadas muitas vezes de auto-flagelação, formando-se também procissões de disciplinantes na Semana Santa¹⁴. Procedimentos que se repetiam noutros pontos do Império, como em Baçaim, onde os disciplinantes vestiam vestes da Misericórdia (DMP, vol. 5: 261, 270, 276). Por outro lado, se não lhes foi possível criar confrarias que reunissem as elites coloniais, conseguiram criar irmandades destinadas a apoiar e enquadrar a missão jesuíta, para os chamados *crístãos da terra* e pequenos hospitais destinados a curar gentios, não só em Goa como também noutros pontos do Estado da Índia. Mas, no dizer de um deles, os jesuítas eram «médicos da alma» (DMP, vol. 6: 402): a actuação desses hospitais, a avaliar pela propaganda da Companhia, inscrevia-se numa estratégia de missão, cativando os não cristãos para a fé e fornecendo ocasião para a evangelização e baptismo. É também notório que a Misericórdia aceitou um quase regime de colaboração recíproca com os jesuítas, ao permitir a presença dos padres como pregadores e ao deixá-los entrar livremente nos seus hospitais. Não nos esqueçamos de que se trata de uma sociedade com clivagens contextualizadas e episódicas e não com cisões definitivas: a fusão entre o elemento religioso e civil era um facto, o que ajuda a explicar os desafios constantes colocados à supremacia «legal» da Misericórdia. As distinções cabiam aos homens de leis, aos dignitários da Igreja ou aos altos cargos da governança e do exército nas situações de crise: a situação normal era a complementaridade, embora atravessada por conflitos frequentes.

Enquanto a Companhia de Jesus perseguia estratégias no sentido de ganhar cada vez mais terreno na sociedade goesa, a maior parte

¹¹ DMP, vol. 4: 117-118, 148, 150-160; vol. 7: 94; vol. 9: 58, 71-72, 88, 214, 326-327, 334, 444.

¹² DMP, vol. 7: 314-315; vol. 9: 219-220, 233-234, 363, 395, 521-522.

¹³ DMP, vol. 4: 335; vol. 7: 183, 309; vol. 9: 238, 357.

¹⁴ DMP, vol. 5: 251; vol. 9: 104, 126.

delas eficaz, as confrarias criadas por iniciativa de outras entidades colocaram à Misericórdia desafios constantes, embora de alcance mais restrito. Tuteladas pelo poder religioso e não pelo monarca, como acontecia com a Misericórdia, obrigavam esta última a entender-se ora com o bispo ora com o rei, enquanto senhor do direito de padroado e protector das Misericórdias. Os trâmites burocráticos destes conflitos desenrolavam-se geralmente da seguinte forma: a Misericórdia queixava-se ao vice-rei, e o caso era apresentado em Relação presidida por este; noutros casos a Misericórdia apresentava directamente uma petição ao rei, que resolvia o assunto através de uma provisão ou alvará, depois de receber contra-informações do arcebispo ou do vice-rei. Por seu lado, as confrarias eclesiásticas tentavam obter influência junto do papa, por vezes fazendo diligências secretas para a obtenção de bulas que punham em causa privilégios exclusivos da Misericórdia. Enquanto a Companhia ameaçava o capital económico da Misericórdia e a sua base de recrutamento social, ao pretender formar confrarias de nobres, com as outras ordens religiosas a ênfase parece colocar-se ao nível do capital simbólico, com a luta a cingir-se ao direito de ter tumbas e vestes próprias. Luta prolongada, com vitórias efémeras da Misericórdia, que a insistência de dominicanos e agostinhos conseguiu anular com o tempo. Conflitos entre o poder temporal e o eclesiástico, na maior parte dos casos, com a câmara da cidade a tomar o partido da Misericórdia em duas ocasiões: na questão da confraria dos soldados promovida pelos jesuítas em 1592-1594 e em 1599-1600 contra a confraria do Rosário dos dominicanos, de que falaremos em seguida¹⁵. Vejamos dois exemplos: o da confraria de S. Tomé na paróquia respectiva e o da confraria do Rosário, obviamente sujeita à Ordem de S. Domingos, como a maior parte das suas congéneres no Império por privilégio apostólico (Rocha, 1973: 22). Em 1602, a confraria de S. Tomé tinha obtido do papa uma bula autorizando a instituição de uma confraria com uso de bandeira, vestes e insígnias próprias. A Misericórdia alegava que nenhuma confraria podia ser fundada sem o conhecimento do rei e que as prerrogativas agora concedidas pelo papa eram exclusivas da sua confraria. Citava os precedentes nesta matéria, referindo outros casos, entre os quais as irmandades dos jesuítas já nossas conhecidas (Onze Mil Virgens e Nossa Senhora da Vitória)¹⁶. A con-

¹⁵ APO-CR, fasc. 3, p. 432 [1594.03.01]; APO-CR, fasc. 1, parte II, pp. 74 e 84 (cartas da câmara ao rei, de 1599 e 1600).

¹⁶ HAG, 10398: 93 [1602.05.21].

fraria do Rosário tinha ido mais longe, obtendo junto do papa uma bula que lhe permitia o exercício das obras de misericórdia. A Misericórdia desfiava o rol das suas obras em prol dos *portugueses* pobres e dos *cristãos da terra*: a esmola das sextas-feiras, o resgate de cativos, o tratamento dos lázaros, a criação de expostos, as visitas domiciliares. Alegava também que era normal na metrópole suspender-se o cumprimento dessas bulas e que a cumprir-se esta última as restantes Misericórdias do Estado saíam lesadas devido à diminuição de esmolos, uma vez que os dominicanos possuíam confrarias do Rosário em todo o Oriente¹⁷. De facto, se exceptuarmos os incansáveis jesuítas, os dominicanos organizaram a maior rede de confrarias eclesiásticas no Oriente: as confrarias do Rosário estiveram presentes em Malaca, Damão, S. Tomé de Meliapor, Negapatão, Taná, Macassar e Moçambique¹⁸. É significativo também que essas confrarias dominicanas procurassem inicialmente a protecção régia, procurando atravessar do estatuto eclesiástico para o laico, e solicitassem do rei retábulos tal como o faziam as Misericórdias¹⁹. Em todo o caso, a tipologia dos conflitos parece semelhante em diversos pontos do Império: em 1634, a Misericórdia de Macau queixou-se ao vice-rei de estar a ser lesada pela confraria de Nossa Senhora do Rosário que, por intermédio dos dominicanos, obtivera uma provisão régia que possibilitava aos irmãos da Misericórdia, também membros dessa confraria, irem nas procissões desta última vestidos com as vestes brancas da irmandade, o que, diziam o provedor e irmãos da Mesa, retirava parte das esmolos com que a Misericórdia sustentava pobres, soldados e viúvas (Arquivos de Macau, 3.ª série, vol. 1, 1964, n.º 5, p. 321).

Os conflitos iam a ponto de a Misericórdia causar escândalo público, como quando os irmãos atacaram a procissão da Senhora das Angústias em 1613, causando um grande nervosismo alargado às almas sensíveis do convento das Mónicas (Rocha, 1973: 133). Só no caso de uma confraria que aceitava depósitos dos defuntos, que constitui uma excepção, é que vemos as restantes confrarias a tentar abalar fontes de recursos económicos ou interferir com o seu capital social. Nos outros casos, mas não menos importante, é a supremacia da visibilidade da Misericórdia que está em jogo e que esta ciosamente defende, sem nunca conseguir mais do que vitórias temporárias.

¹⁷ HAG, 10398: 102 e segs. [sem data].

¹⁸ DMP, vol. 7: 414, 423, 518, 526, 528, 543-544, 473-474.

¹⁹ DMP, vol. 4: 128-129, 359-361; vol. 9: 27.

A conflitualidade das Misericórdias com as ordens religiosas consolidou no entanto um objectivo importante: conservou sob o controle do rei a confraria que reunia as elites colonizadoras, relegando para as Ordens religiosas as confrarias de «cristãos da terra», o que se enquadrava nas estratégias de missão levadas a cabo pelas ordens. E de facto, vemos os mordomos das confrarias eclesiásticas ligadas aos naturais assumirem funções de justiça, ou a ocuparem-se sistematicamente dos órfãos gentios, como foi o caso dos jesuítas²⁰. Curiosamente, por alturas de 1618, a Misericórdia mostra-se interessada em ser ela a patrocinar as confrarias de naturais e escravos, o que o rei recusa por ir contra os estatutos da confraria de Jesus. No entanto, em 1622 o rei acede, mandando extinguir a confraria jesuíta de gente da terra, mas ignoramos as consequências efectivas desta disposição²¹.

Temos apenas um caso de conflito com confrarias não ligadas a ordens religiosas: a confraria de S. Pedro, com base na Sé, que tradicionalmente agregava clérigos, pretendia enterrar os seus membros com tumba própria. A Misericórdia pedia que todos, tanto clérigos como leigos, fossem enterrados com bandeira e tumba da sua confraria. O rei optou por uma solução de compromisso, ao permitir que a confraria de S. Pedro enterrasse os seus confrades; proibiu-se-lhe no entanto a admissão de seculares e o seu enterro na tumba dos clérigos²².

Quanto às outras instituições, temos o caso do arcebispo que pretendia forçar a Misericórdia a despedir os seus capelães para empregar os da Sé. Esta disputa tem algum interesse, uma vez que o provedor e a Mesa se demitiram em bloco em sinal de protesto e a Casa fechou em consequência. Por outro lado, a Misericórdia arguiu os seus direitos através de uma argumentação jurídica de aparato, invocando os cânones do Concílio de Trento e as ordenações do reino (sobre as confrarias de protecção régia), e a obra de Cabedo sobre o padroado real²³. Por outro lado, mencionou o reduzido capital envolvido na operação de pagar aos capelães, uma vez que os officios dos defuntos eram poucos e de salário reduzido, pelo que cabia à Misericórdia o mérito de sustentar uma *multidão* de clérigos provenientes de toda a cidade e aldeias adjacentes. Também não se

²⁰ DMP, vol. 9: 49; APO-CR, fâsc. 5, parte 2, docs. 777 e 778.

²¹ DRI, vol. 4: 338-339; vol. 8: 63; vol. 9: 37-38.

²² HAG, 10398: 15-16 [1624]; HAG, 10397: 78 [1626.04.10].

²³ Cabedo, *De Patronatibus Ecclesiarum...*, cap. 46.

coibiu de ataques ao bispo, mencionando demasiada «cobiça e interesse numa matéria de tão pouca consideração» e ameaçando largar os serviços assistenciais da confraria aos «eclesiásticos que por direito divino são obrigados a repartir os frutos dos seus benefícios». O assunto subiu à Relação da cidade, para ser tratado em presença do vice-rei, mas ignoramos o seu desfecho²⁴.

Em 1661 chegam-nos ecos de novos desentendimentos entre o cabido e a Misericórdia, quando aquele pediu autorização para celebrar ofícios paroquiais na igreja da Misericórdia, uma vez que a Sé estava fechada. Esta recusou invocando um breve do legado de Pio V em que se autorizavam todos os ofícios nas Misericórdias excepto os pertencentes à paróquia onde a Misericórdia estivesse situada. Fora D. Sebastião a solicitar do papa esta concessão; como a casa era de protecção régia só o rei podia dispor na matéria²⁵.

A avaliar pela raridade com que os conflitos com o cabido ou outras entidades aparecem na documentação, as grandes inimigas da Misericórdia parecem ter sido indubitavelmente as ordens religiosas.

A Misericórdia de Goa como centro face às restantes Misericórdias do Estado da Índia

A preocupação da Coroa com a assistência aos portugueses no Oriente é anterior à formação das Misericórdias. Desde finais da década de 1510 que os vice-reis mandavam abastecer os hospitais de Cochim, Cananor, Goa, Calecute e Ormuz de açúcar, roupa de cama, utensílios de cozinha, escravos, vinagre e vinho. Pagavam ainda os remédios aos boticários, os panos velhos para ligaduras, davam dinheiro para despesas com doentes, etc....²⁶. Muitos dos hospitais tinham duração efémera, circunscrevendo-se à estadia dos soldados.

Com Albuquerque iniciou-se o hábito da esmola das sextas-feiras, inicialmente em Cochim (DMP, vol. 1: 69); encontramos men-

²⁴ HAG, 10398: 1-5 [1645.03.02].

²⁵ HAG, 10418: 125 [1661.01.19].

²⁶ DMP, vol. 1: 95, 99, 100, 104-105, 107, 121-122, 130, 136-139, 154, 158, 161-163, 185-186, 195, 197, 205-206, 210-211, 269, 271-273, 280, 283, 289, 295, 300, 307, 308-314, 315, 316-335, 345, 348, 384, 388, 390-391, 394, 397, 399, 400, 401-403, 406, 418, 458.

ção de uma distribuição de esmolas em Chaúl aos sábados em arroz (DMP, vol. 2: 7). As primeiras menções à Misericórdia de Goa surgem no ano de 1519: um primeiro documento estipulava que o médico a soldo do rei curasse todos os doentes da cidade, incluindo os que a Misericórdia lhe solicitasse²⁷. No mesmo ano o rei encarregava a Misericórdia de distribuir uma esmola anual pelos novos cristãos pobres da terra, curiosamente no mesmo ano em que foram excluídos dos cargos municipais²⁸. Seis anos mais tarde usava-se o argumento histórico, mandando a Misericórdia distribuir as esmolas das sextas-feiras «como sempre foi costume» (DMP, vol. 2: 47). A Misericórdia de Goa parece ter-se transformado rapidamente na representante do rei no que toca aos assuntos da assistência, o que é interessante uma vez que as ordens religiosas estabeleceram confrarias no Oriente ainda antes de as Misericórdias surgirem, chegando o rei inclusivamente a protegê-las num primeiro momento. Por exemplo, em 1509 e 1511 o rei concedia esmolas à confraria das Chagas em Cananor (DMP, vol. 1: 67, 94).

As Misericórdias do Oriente não agiam de forma autónoma relativamente às heranças dos portugueses, sendo obrigadas a remeter os espólios respectivos à Misericórdia de Goa. Em 1626 a Misericórdia de Moçambique foi intimada a remeter pérolas e outros objectos à de Goa, por intermédio de pessoas de confiança. Por sinal, as pérolas acabaram na posse do vice-rei para socorrer a cidade de Ormuz²⁹. Num contexto de ameaças exteriores ao Estado da Índia, coube à Misericórdia de Goa ajudar as restantes: desta forma, em 1610 auxiliava as Misericórdias de Cananor e Coulaão, estando nessa altura a negociar o resgate de oito meninos cativos dos malabares em Bombaim, resgate a que a Misericórdia de Cananor não podia prover³⁰. Mas já em 1610, o contexto era o da extinção de algumas Misericórdias do Oriente: a Misericórdia de Moluco (nome das Molucas, arquipélago de cinco ilhas ao sul do Pacífico) era dada como desaparecida, sobrando nos cofres da de Goa a quantia que a primeira lhe tinha remetido para mandar fazer uma lâmpada de prata e castiçais³¹.

²⁷ ANTT, *Chanc. D. João III*, liv. 41: 75v. [1519.12.22].

²⁸ DMP, vol. 1: 360 [1519.02.29] e 357 [1519.02.18].

²⁹ HAG, 10397: 150 [1616.01.26]; 151 [1626.01.23]; 152 [1628.08.11] e 154v. [1628.05.26].

³⁰ HAG, 10396: 182 [1610.12.14].

³¹ HAG, 10396: 207 [1610.09.11]

As Misericórdias do Oriente consideravam a de Goa como centro: pediam-lhe instruções e textos legislativos. Em 1618 a Misericórdia de Manar solicitou que lhe fosse passada provisão autorizando-a a arrecadar as fazendas dos defuntos, que «se tem por experiência estarem sonegadas»³². No entanto, as funções da Misericórdia de Goa iam ao ponto de fiscalizar as outras Misericórdias. Em 1618, a Misericórdia de Mombaça queixou-se em petição de que não conseguia acabar as obras da sua igreja desde há seis anos, porque o capitão e o ouvidor da fortaleza as impediam, ao mesmo tempo que faziam trabalhar nas obras das suas casas os carpinteiros e pedreiros que os primeiros tinham mandado vir da Índia³³.

Com a progressiva perda de territórios sob administração portuguesa, coube à Misericórdia de Goa a liquidação dos espólios remanescentes de Misericórdias entretanto extintas. No seguimento da perda de Ormuz ocorrida em 1622, foram particulares que vieram entregar dinheiro da respectiva Misericórdia, que a Mesa decidiu aplicar nos pobres oriundos da cidade a quem socorria³⁴. Em 1659 foi a vez de depositar pratas e dinheiro que os irmãos da Misericórdia de Negapatão trouxeram a Goa no seguimento da entrega da fortaleza aos holandeses no ano anterior. As Misericórdias de Negapatão e Manar tinham um contencioso que foi julgado no Senado da Relação de Goa sobre a herança de um defunto deixada à Misericórdia de Colombo. O senado deliberou que pertencia à Misericórdia de Goa enquanto cabeça das Misericórdias do Estado da Índia. Agora decidia-se que este espólio de Negapatão pertencia à Misericórdia de Goa por direito. Por esse documento ficamos igualmente a saber que a Misericórdia de Goa tinha o hábito de ajudar na fundação das Misericórdias do Estado, abastecendo-as de bandeiras, panos de tumba e outros objectos próprios da confraria que aparece referida como «mãe universal dos pobres»³⁵.

No século XVIII encontramos ainda a Misericórdia de Goa a conceder ajudas a Misericórdias do Estado, como em 1736, quando ofereceu mil xerafins à Misericórdia de Baçaim, em dificuldades «pela calamidade dos tempos»³⁶. Em 1754 a Mesa deliberou vender as

³² HAG, 10398: 257v. [1618.02.16].

³³ HAG, 10398: 258 [1618.02.15].

³⁴ HAG, 10414: 101v. [sem data].

³⁵ HAG, 10418: 114 [1659.06.06].

³⁶ HAG, 10419: 217v. [1736.03.05].

peças de prata pertencentes à Misericórdia de Chaul, extinta desde a perda da fortaleza em 1740³⁷.

Das Misericórdias do Oriente, apenas uma delas parece ter estado fora da alçada da Misericórdia de Goa: a da cidade de Macau. Tendo compromisso próprio, chegou inclusivamente a ter uma posição preponderante em relação a outras confrarias do Extremo Oriente, como por exemplo a de Nagasáqui no Japão, na medida em que esta copiou o seu compromisso e não o de Goa. A tradição de autonomia da Misericórdia de Macau poderá prender-se igualmente com a própria independência da cidade, em que o Senado da câmara era a principal autoridade, subsidiando inteiramente a Misericórdia local³⁸.

Os agentes da Misericórdia

Chefias: provedores, vice-reis, governadores e bispos

«Nesta capela está instituído um morgado com uma missa quotidiana e outras condições declaradas no vínculo do dito morgado. Nela está sepultado Manuel de Moraes Supico seu primeiro instituidor natural de Trás-os-Montes, fidalgo da casa de Sua Magestade, comendador da Ordem de Cristo e senhor da vila de S. Serise. Foi vereador nesta cidade de Goa, faleceu sendo actualmente provedor da Santa Misericórdia em 17 de Maio de 1630. Pertence esta capela ao morgado e aos herdeiros do dito defunto» — (Sé de Goa, inscrição em lápide relativa a instituição de capela).

Esta inscrição não podia deixar de ser mais sugestiva ao historiador pela continuidade que sugere relativamente à homogeneidade cultural e institucional entre o reino e o seu império. O indivíduo em questão era um reinol, transmontano passado ao Oriente, fidalgo da Casa Real, tinha uma comenda de ordem militar e constituiu-se em proprietário de terras no Estado da Índia. Segundo Pearson, que o aponta como um dos casos de mobilidade social ascendente em Goa, não era um homem bem nascido (1987: 109);

³⁷ HAG, 10415: 120 [1754.03.13].

³⁸ Sobre o compromisso da Misericórdia de Nagasáqui, cf. JAS, vol. 2: 191 [1613.03.04]; sobre a autonomia do Senado de Macau, cf. Boxer, 1965: 47-49.

no entanto, a julgar pelo conteúdo da lápide, apropriou-se rapidamente dos atributos de fidalguia. Tal como muitos membros das elites da governação a nível local, foi vereador da câmara e provedor da Misericórdia, cargo que exercia à data da sua morte. Ao morrer, instituiu um vínculo de morgado com instituição de capela na sé catedral de Goa. Nenhum exemplo poderia reunir tantos lugares-comuns às elites do Antigo Regime como este, e o seu caso ilustra à maravilha a reprodução dos valores metropolitanos nos territórios sob administração portuguesa.

A participação directa das autoridades locais na governação da Misericórdia de Goa foi já evidenciada por F. Bethencourt (*in* Mattoso, 1993, vol. 3: 150). No entanto uma análise detalhada partindo da lista de provedores fornecida por Ferreira Martins (vol. 1, 1910: 385-395), observando o período compreendido entre 1568 e 1799, fornece algumas surpresas. A série fornecida é contínua apenas a partir do século XVII, inclui 220 anos para 222 ocorrências (em dois anos houve mais do que um provedor) num total de 149 indivíduos diferentes. A série peca no entanto por não apresentar dados relativos à participação dos indivíduos que foram provedores no poder municipal: apenas refere os que foram governadores ou vice-reis, os arcebispos, inquisidores e magistrados na Relação de Goa, entre outros. Analisando apenas as menções a altos cargos eclesiásticos e civis, obtém-se o seguinte quadro:

Quadro 1
Participação das autoridades na provedoria
da Misericórdia (1568-1799)

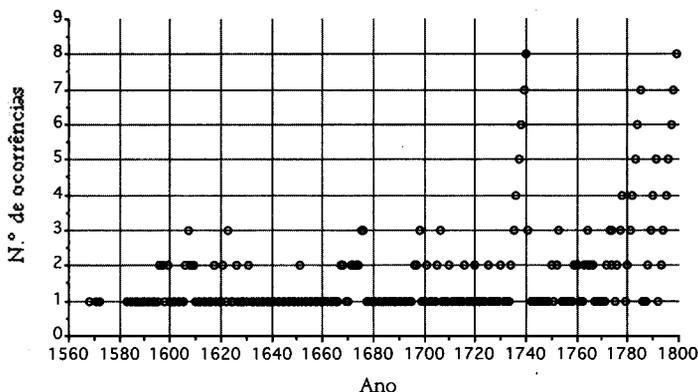
	N.º de indivíduos	N.º de ocorrências
arcebispos	5	8
dignidades da Sé	1	3
inquisidores	3	5
governadores	17	44
vice-reis	12	25
magistrados da Relação	6	9
secretários de Estado	3	5
outros	3	5

Fonte: Martins, 1910, vol. 1: 385-395.

O quadro 1 evidencia uma fraca participação das autoridades eclesiásticas e inquisidores na Misericórdia, de resto consentânea com as suas características de confraria laica de protecção régia, tanto mais que a participação dos bispos se concentra no século XVIII, numa

altura em que a confraria enfermava do declínio generalizado a toda a cidade de Goa. Verifica-se igualmente a participação dos chanceleres e desembargadores da Relação da cidade, com uma intensidade semelhante à das dignidades eclesiásticas. Já no caso dos vice-reis e governadores, a análise se afigura menos simples: enquanto os vice-reis acumularam este posto com o cargo de provedores em grande parte dos 25 anos em que estiveram à frente da irmandade, a maior parte dos governadores foram-no antes ou depois de serem provedores e poucas vezes em simultâneo. Em 44 ocorrências diferentes só em 22 anos é que se verifica coincidência entre o cargo de governador e o de provedor, 20 dos quais no século XVIII, quando, conforme se pode ver no gráfico 1, tinha cessado a rotatividade do cargo de provedor. Este passou a ser praticamente honorífico e adstrito à pessoa do governador, tendo cessado as disputas pela sua posse.

Gráfico 1 — Repetição de mandatos dos provedores (1568-1799)



Nos finais do século XVI e nos inícios do século XVII, em contrapartida, a proximidade das autoridades do lugar de provedor, bem como as repetições no cargo poderão estar relacionadas com os anos em que o Estado da Índia recorreu aos cofres da Misericórdia para financiar a defesa contra os holandeses. Hipótese a verificar contra uma cronologia precisa dos «empréstimos». No entanto, um quadro algo artificial como o que acabámos de representar não espelha as afinidades electivas e a cumplicidade de interesses que podia ou não existir entre autoridades civis e eclesiásticas e os provedores. Era sem dúvida mais importante do que assumir a autoridade directa sobre a irmandade controlar o processo eleitoral de molde a garantir a eficácia das cumplicidades. Por outro lado, os vice-reis tinham

instruções precisas do rei para intervirem nas Misericórdias³⁹; quando alguma Misericórdia do Oriente fazia uma petição ao rei, este tirava informações do vice-rei; por outro lado, em caso de fiscalização o rei transmitia ao vice-rei ordem para fazer visitar a Misericórdia suspeita de mau governo por um bispo da área. Dessa forma, o importante para o vice-rei era sem dúvida o desfecho do processo eleitoral, que em muitos casos tinha autoridade para controlar. As eleições afiguram-se como momentos capitais na vida de todas as Misericórdias e a de Goa não escapou a esta regra. Tal como na generalidade das outras Misericórdias, as actas da Misericórdia de Goa documentam alguns processos eleitorais necessariamente fraudulentos em virtude dos interesses em jogo.

Uma das características específicas da Misericórdia de Goa é justamente a insistência com que a confraria toma a Misericórdia de Lisboa como modelo, muito mais que qualquer outra Misericórdia conhecida. Situada num território distante onde cada português era suposto encontrar um pedaço do reino que tinha ficado a milhares de quilómetros de distância, para a Misericórdia de Goa o exemplo de Lisboa servia não só como padronizador de comportamentos mas também como modelo que desejava imitar. Desta forma, os progressivos ajustamentos ao processo eleitoral tomam Lisboa como referência. Esses ajustamentos foram mais frequentes enquanto a Misericórdia não formulou o seu compromisso próprio de 1633, regendo-se até então por uma multiplicidade de regulamentos. Em 1606, por exemplo, invoca-se uma certidão da Misericórdia de Lisboa para precisar que os irmãos da Mesa em exercício não podiam ser eleitores⁴⁰. No dia seguinte à reunião da Mesa o provedor chamou toda a irmandade ao som da campainha e dirigindo-se ao corpo da irmandade referiu a necessidade de imitar a Misericórdia de Lisboa como «cabeça da dita confraria»⁴¹. No entanto, dois anos mais tarde o arcebispo D. Frei Aleixo de Menezes, então governador do Estado, emite uma carta sobre as eleições destinada a ser afixada na porta da Misericórdia. Menciona subornos e interesses particulares, em que uns pediam os votos para os outros e davam escritos para serem eleitos determinados eleitores. Seguiam-se *desgostos e paixões* entre aqueles que não satisfaziam esses pedidos e os que se recusavam a votar para evitar problemas.

³⁹ APO-CR, fasc. 3, doc. 1, p. 5 [1568.02.27].

⁴⁰ HAG, 10417: 106v. [1606.05.05].

⁴¹ HAG, 10417: 107 [1606.05.09].

Aproximava-se nova eleição e estas manobras eram já evidentes. A solução encontrada pelo arcebispo, que não deixa de nos espantar pela sua inocência, foi proibir sob pena de excomunhão os irmãos de falarem uns com os outros antes da eleição e de distribuírem «escritos»⁴².

Em 1623 um alvará do vice-rei confirmava um alvará régio de 28 de Junho de 1613 em que o rei, depois de observados os subornos da Misericórdia de Lisboa, tinha alterado o processo eleitoral no sentido de juntar um elemento aleatório à escolha dos eleitores. Procedia-se da seguinte forma: eram escolhidas 30 pessoas (15 nobres e 15 oficiais) para eleitores; em seguida os papéis eram introduzidos em duas urnas diferentes, uma para os irmãos de primeira e outra para os de segunda, e um menino de menos de cinco anos tirava cinco papéis de cada, perfazendo-se desta forma os dez eleitores. O facto de os escritos serem retirados por uma criança de tenra idade, juntava um elemento de inocência a um processo tão carregado de jogos de bastidores. O vice-rei defendia o mesmo procedimento para a Misericórdia de Goa, alegando que os pobres eram prejudicados com os negócios pré-eleitorais uma vez que ao diminuir o crédito da casa diminuían as esmolas⁴³. No seguimento desta decisão o vice-rei acrescentava ainda que a eleição do provedor era a mais importante e recomendava que na eleição seguinte não se elegessem para eleitores pessoas «com raça». Se o provedor eleito não fosse fidalgo de qualidade com as características que o lugar requeria, ordenava aos irmãos que o avisassem antes de publicar a eleição para o remediar. As suas palavras foram claras e não podiam documentar melhor a capacidade de intervenção dos vice-reis na eleição do provedor: «porque faltaria eu muito à minha obrigação se estando aqui em lugar de Sua Magestade e com a experiência que tenho das cousas da irmandade da misericórdia que servi muitos anos consentisse em nenhuma que fosse contra seu crédito e bom governo, mormente sendo-me todas as dessa casa mui encomendadas por Sua Magestade»⁴⁴. Mais à frente esclarecia que em Lisboa o impedimento dos três anos só se applicava aos mesários, não servia para os eleitores. Estes não deviam apenas ser os mesmos do ano anterior nem os da Mesa em serviço. Em conformidade com estas instruções pedia para lhe mandarem o rol dos impedidos e o torna-

⁴² HAG, 10429: 9 [1608.06.20].

⁴³ HAG, 10397: 141 [1623.06.30].

⁴⁴ HAG, 10397: 142 [1626.06.30].

rem público⁴⁵. O escrivão da irmandade passou uma certidão assinada também pelos mesários em como tinha de facto afixado a provisão do vice-rei⁴⁶. A intromissão do vice-rei detecta-se também ao nível das admissões de donzelas nos recolhimentos, sempre pressionados a receber meninas de menos merecimento ou protegidas dos poderosos, com acusações recíprocas por parte dos mesários e vice-reis de desrespeito pelas regras de admissão⁴⁷.

Os processos eleitorais fraudulentos e outras irregularidades não se faziam na ignorância do rei, que acabava por ser informado: este, em carta à Misericórdia, a partir de queixas do arcebispo, tentava pôr cobro à situação⁴⁸.

Se por um lado é inegável que os vice-reis enquanto autoridades substitutivas do rei tinham legitimidade para intervirem nos assuntos internos da Misericórdia de Goa, alguns bispos parecem ter tido autorização para, em casos meramente pontuais e geralmente circunscritos a assuntos relacionados com o depósito dos defuntos, verificarem o que se passava nas Misericórdias. Embora o «bom procedimento» da Misericórdia de Goa a tivesse exceptuado de visitas episcopais em caso de rumores de fraude no tocante a heranças de defuntos, o certo é que o rei ordenou por várias vezes a visita a Misericórdias do Oriente, para verificarem se o dinheiro era desviado e se o comportamento das confrarias se afastava dos compromissos respectivos⁴⁹. As ordens régias de fazer visitar estas Misericórdias iam contra o estabelecido em matéria de confrarias laicas de protecção régia e só o poderemos entender se efectivamente tivermos em mente que o rei enquanto mestre da Ordem de Cristo superentendia os bispos da Índia.

Com o tempo, os bens das Misericórdia de Goa deixaram de ser objecto de cobiça dos provedores, irmãos e entidades externas: em 1680 a pobreza da cidade era já manifesta e uma acta constatava que por essa razão muitos irmãos se eximiam do cargo de provedores. Chegava a colocar-se a hipótese do fim da irmandade, «extinguindo-se um abrigo tão certo para as órfãs e viúvas, filhas e mulheres de fidalgos e cavaleiros que morrem ao serviço de Sua Alteza»⁵⁰. A alusão à quebra de prosperidade económica não era

⁴⁵ HAG, 10397: 143 [sem data].

⁴⁶ HAG, 10397: 145 [1623.sem mês.02].

⁴⁷ HAG, 10397: 94 [1639.01.14].

⁴⁸ HAG, 10397: 114 [1646.11.20].

⁴⁹ APO-CR, fasc. 6, doc. 430, pp. 1126-1127 [1615.03.10] e DRI, vol. 8: 337.

⁵⁰ HAG, 10418: 170 [1680.06.14].

meramente accidental: as actas aludem muitas vezes ao facto de os provedores disponibilizarem recursos da sua fortuna para a Misericórdia, o que se tornaria particularmente crítico em períodos de dificuldades económicas.

No entanto, se os finais do século XVII já acusavam sinais de decadência económica, o século XVIII acusa uma redução progressiva do volume de gastos da irmandade, que se reflectem na figura do provedor. Em 1748, o vice-rei declarou supérfluos os gastos com os banquetes oferecidos pelos provedores durante o processo eleitoral⁵¹. Em 1754 havia dificuldade em eleger provedor por ninguém querer suportar os gastos inerentes ao cargo⁵². Entre estas despesas de representação incluiu-se principalmente o hábito de o provedor pagar a primeira visita aos pobres assistidos pela Casa, de que adiante falaremos, que outro documento afirma provir dos *tempos abundantes*, sendo portanto questionada a sua existência em meados do século XVIII⁵³.

Os poderes do meio: mesários, definidores, mordomos e visitantes

Se o provedor era inquestionavelmente a principal autoridade no interior da Misericórdia de Goa, a ponto de subalternizar os mesários em relação à importância que estes tinham em outras Misericórdias, o certo é que as tarefas em que a confraria estava envolvida necessitavam da mobilização do trabalho gratuito dos irmãos e de trabalho remunerado por parte de pessoal contratado. Para entender a evolução da divisão de trabalho na confraria, bem como a importância relativa das tarefas efectuadas, duas fontes se revelam essenciais: os compromissos, de que só temos as versões de 1595 e 1633 dos cinco que vigoraram no período em análise, e as actas das eleições, de que existe uma série completa. Trata-se aqui de uma primeira abordagem circunscrita ao primeiro tipo de fonte, uma vez que a série de actas de eleições, quase completa para a Misericórdia em estudo, aguarda uma análise sistemática. Relatarei apenas as especificidades da Misericórdia de Goa e passarei em claro os aspectos em que esta não se afasta do modelo de funcionamento comum a todas as Misericórdias do reino.

⁵¹ HAG, 10415: 88v.-89v. [1748.06.26].

⁵² HAG, 10415: 120v. [1754.01.15].

⁵³ HAG, 10415: 127v. [1755.06.05].

Pelos compromissos de 1595 e 1633 obtemos o seguinte quadro:

1595	Categoria	1633	Categoria
provedor	1. ^a	idem	
escrivão	1. ^a	escrivão da Mesa	
arrecadador de esmolas	1. ^a	tesoureiro	
		tes. e escrivão dos ausentes	
mordomo da capela	1. ^a	rotativo entre	1. ^a e 2. ^a
mordomo da bolsa	2. ^a	idem	
mordomo do hospital da Casa		mordomo/hospital	1. ^a
		mordomo/hospital	2. ^a
escrivão do hospital da Casa			
mordomo dos presos	1. ^a	idem	
mordomo dos presos	2. ^a	idem	
		visitadores (2)	
visitador/bairro da Luz	1. ^a		
visitador/bairro da Luz	2. ^a		
visitador/bairro do Rosário	1. ^a		
visitador/bairro do Rosário	2. ^a		
visitador/bairro de S. Paulo	2. ^a		
visitador/bairro de S. Paulo	2. ^a		
		pedidores de esmolas	
		carregadores de tumba	

Fonte: Martins, vol. 1, 1910: 221-256; JAS, vol. 4, 1855: 325-358.

O quadro de cargos da Misericórdia de Goa não apresenta dados dignos de nota. Tal como nas suas congêneres os cargos de provedor, escrivão e tesoureiro eram anuais, enquanto os mordomos eram eleitos mensalmente e recaíam sobre os restantes mesários. De notar que em 1595 já a Misericórdia de Goa não se ocupava do Hospital Real, agora na mão dos jesuítas, tendo desaparecido os cargos a ele associados⁵⁴.

No compromisso de 1633 os visitantes de bairro deixaram de ter a sua área de visitas especificada e omite-se o seu número. O compromisso de 1595 dividia as áreas a visitar por cada parêlha de mordomos coincidentes com a divisão paroquial do território. O bairro que incluía as igrejas de S. Paulo e Santa Luzia, o mais pobre da cidade e no qual se situava o lazareto, prescincia da presença de um irmão nobre (Martins, 1910, vol. 1: 231). Um total de oito visitantes, se incluirmos os mordomos dos presos, que revelam por um lado a importância das visitas a pobres domiciliados e

⁵⁴ HAG, 10428: 3v.-9 [1586] e 53 [1593].

por outro sugerem uma densidade demográfica elevada, condições que talvez já não se verificassem em 1633. Por outro lado, o compromisso de 1633 era bem claro no que toca à obrigatoriedade de fazer peditórios de esmolos e adscrevia uma rotatividade semanal no carregamento das tumbas dos defuntos. Recomendações de que em breve entenderemos os motivos.

O compromisso de 1595 tinha nascido em função do conhecimento do compromisso *novo* da Misericórdia de Lisboa e da confusão originada pela existência de quatro compromissos, que Diogo do Couto insinuou no *Soldado Prático* serem alterados ao sabor das conveniências dos provedores (1937: 119). É nesse ano que surge a decisão de eleger um corpo de 12 a 14 irmãos para proceder à alteração de capítulos de forma a obter um compromisso único que acabasse com a multiplicidade de regulamentos existente⁵⁵. No século seguinte esses consultores passaram a constituir-se regularmente em definitório, acabando o hábito comunitário de chamar os irmãos ao som de campainha sempre que era necessária a participação do colectivo⁵⁶. A constituição do Definitório, de que passaram também a fazer parte dois teólogos⁵⁷, marcou sem dúvida um passo no sentido de criar um número crescente de obstáculos à participação directa dos irmãos. De resto, numa cidade em ritmo de despovoamento acelerado, os assuntos da Misericórdia devem ter passado a dizer directamente respeito a um número cada vez mais restrito de irmãos.

O compromisso de 1633 punha em relevo um acto importante na vida da irmandade: a *primeira visita*. Tratava-se do primeiro acto público da nova Mesa em exercício e constituía uma revista geral a todos os edifícios da Misericórdia e indivíduos que a Casa ajudava (JAS, vol. 4: 333). Embora o compromisso não o explicita, a leitura das actas sugere que as esmolos concedidas nesta primeira visita saíam do próprio bolso do provedor. A existência desta primeira visita que abrangia as instalações da irmandade, os dois recolhimentos, o Tronco, a capela, o hospital e as casas das pessoas visitadas é outro indicador de que a caridade de tipo medieval, através da distribuição directa de esmolos, estava longe de ter desaparecido. Pelo contrário, os mesários necessitavam de se dar a conhecer fisicamente ao colectivo de indivíduos assistidos e de estabelecer uma relação directa entre doador/receptor.

⁵⁵ HAG, 10417: 49 [1595.09.01].

⁵⁶ HAG, 10417: 49 [1595.09.01] e 129 [1610.07.27].

⁵⁷ HAG, 10414: 36 [1616.07.18]; 10418: 127 [1661.08.10].

A actuação de mordomos e visitantes requeria a presença dos titulares desses cargos na cidade, o que nem sempre era possível. Em 1615, substituiu-se um visitador de bairro por este ir para Manila na armada de que era capitão-mor e o mesmo aconteceu com o tesoureiro eleito em 1679, que embarcava para o Congo⁵⁸. Em 1656 elegeu-se novo mordomo da cadeia, uma vez que o actual titular não residia na cidade alegadamente por motivos de saúde; invocava os gastos pessoais que fazia e os negócios que perdia vindo à cidade para tratar dos assuntos da irmandade⁵⁹. Requeria também deslocações constantes dos irmãos, que se tornavam penosas devido ao clima e idade dos confrades. Em 1619 o vice-rei autorizou os irmãos em exercício na Mesa a poderem andar em palanquim quando fossem à irmandade ou visitassem os bairros⁶⁰. Tratou-se de uma importante concessão, devido à insistência com que a proibição do transporte de pessoas em palanquins ou outros ocorre nas fontes legislativas. Numa época em que a decadência da Índia portuguesa era atribuída à moleza dos portugueses, o palanquim era sinónimo de efeminação contraposto ao cavalo como símbolo de masculinidade e bravura. Não obstante, sabiam os reis portugueses pouco acerca do clima e costumes orientais: os vice-reis queixaram-se repetidamente das resistências que encontrava a proibição de palanquins ao nível dos magistrados e cargos do exército⁶¹.

Os assalariados

A par daqueles que davam ordens, geralmente irmãos de primeira categoria, um número relativamente vasto de pessoas estava destinado a executá-las, servindo geralmente por salário. Eram escreventes, solicitadores, xerrafos, fiéis do tesoureiro em número de cerca de uma dúzia⁶². Alguns desses servidores tinham estatuto idêntico aos que serviam na guerra ao serviço do rei: um alvará régio de 1653 estipulava que dois dos escreventes do cartório mais antigos e com mais de oito anos de serviço ficassem habilitados

⁵⁸ HAG, 10414: 13 [1615.05.06] e 10418: 169 [1679.11.09].

⁵⁹ HAG, 10418: 102 [1656.10.10].

⁶⁰ HAG, 10396: 198 [1619.07.29].

⁶¹ APO-CR, fasc. 3, doc. 92, p. 326; [1591]; DRI, vol. 3: 254 [alvará régio de 1615.02.21]; DRI, vol. 7: 214-216 [1621.12.16]; APO-CR, fasc. 6, doc. 560, pp. 1247-1248 [1630.02.12].

⁶² HAG, 10418, s.n. [1683.07.01].

para os ofícios e cargos concedidos em prêmio pelo monarca⁶³. Apenas sabemos que a partir de meados do século XVII se deu uma tendência crescente para reduzir o número de salários pagos com o dinheiro da confraria. Assim, em 1659 extinguiu-se o cargo de xerafo e em 1683 os serventes, embora alguns fossem posteriormente readmitidos, o que denuncia alguma dificuldade em proceder a modificações de hábitos entretanto criados⁶⁴. Também se procurou extinguir sem sucesso o cargo de solicitador das heranças, alegando que a escassez de heranças nesses tempos o tornava supérfluo. O documento contém também a informação de que os rendimentos da capela não abrangiam a quinta parte das despesas com missas⁶⁵. Em 1678 foi a vez de acabar com o cargo de solicitador de um dos dois recolhimentos da Misericórdia passando o solicitador do outro recolhimento (Nossa Senhora da Serra) a acumular o serviço de ambas as instituições⁶⁶. Posteriormente fez-se nova tentativa para diminuir o número de assalariados numa altura em que era já difícil arranjar provedor que quisesse suportar despesas do seu bolso e encontrar alguns mordomos⁶⁷.

No século XVIII a perda das Províncias do Norte e a falência de vários devedores da Casa obrigou a nova reforma dos assalariados e em 1754 a supressão de oficiais atingiu o cargo de escrivão do hospital da Misericórdia⁶⁸. Nesses tempos de decadência assumida estava já excluída a hipótese de retroceder nos despedimentos ao contrário do que tinha acontecido nos finais do século XVII.

A supressão de cargos entende-se no contexto de decadência económica a que aludimos: datam de 1747 a 1753 as bulas pontifícias relativas à redução de missas da Casa numa tentativa desesperada de reduzir os gastos com o pagamento de capelães⁶⁹. Nesses anos já a Misericórdia não arranjava quem lhe quisesse emprestar a armação para a festa da Santa Isabel, o que contrasta com uma ordem de quase cento e cinquenta anos antes para não se emprestar um ornamento de brocado em nenhuma circunstância⁷⁰.

⁶³ ANTI, *Chanc. D. João IV*, liv. 22: 253v. [1653.02.20].

⁶⁴ HAG, 10418: 117 [1659.07.01]; 10418, s.n. [1683.07.01].

⁶⁵ HAG, 10418, 152 [1671.01.09].

⁶⁶ HAG, 10418, 165v. [1678.08.31].

⁶⁷ HAG, 10419: 15 [1692.08.22].

⁶⁸ HAG, 10415, 84 [1749.05.23] e 121v. [1754.07.02].

⁶⁹ HAG, 10440: 1-15 [1747 a 1753].

⁷⁰ HAG, 10415, 109 [1752.06.28]; HAG, 10417: 98 [1605.05.27].

Em 1756 destruíram-se objectos em metal para se converterem em dinheiro necessário para proceder à limpeza da igreja e alfaias de culto. Finalmente, chegou a vez de vender escravos quando já não era possível diminuir o número de assalariados: uma das quatro escravas existentes no recolhimento da Serra foi vendida pelo preço «avantajado» de 180 xerafins. Tinha vindo de Moçambique mandada por uma devota para o serviço do recolhimento, mas constituía fonte de despesas numa altura em que havia menos órfãs⁷¹. Trata-se de indicadores que apontam para uma situação de empobrecimento da própria Misericórdia, visível sobretudo em meados do século XVIII.

A admissão e exclusão de irmãos

Tomar Lisboa como modelo levou a reajustamentos constantes entre a Misericórdia de Goa e as entidades que representavam a capital do Império e teve consequências importantes ao nível do número e composição social da irmandade. O mais interessante desses casos ocorreu em 1611, quando se reconheceu que havia algumas diferenças na forma de proceder de uma e de outra⁷². O assunto vinha a propósito da chegada esse ano à Índia, proveniente do reino, de D. António de Ataíde, capitão-mor das naus. Trazia de Lisboa uma «certidão de apontamentos», isto é, um rol de instruções específicas que visavam homogeneizar o comportamento das duas Misericórdias. A certidão era assinada por ele e pelo vice-rei Rui Lourenço de Távora e foi lida em Mesa na presença do Definitório. Noutra documento, Ataíde é declarado como tendo servido a Misericórdia de Lisboa como visitador, mordomo dos presos, escrivão (o cargo imediatamente a seguir ao de provedor) e, mais importante ainda, de reformador do compromisso juntamente com altas individualidades da magistratura e autoridades em direito canónico de Lisboa. Trata-se talvez do grupo que trabalhou na reforma que haveria de conduzir à aprovação do compromisso de 1618. O documento com as alterações a efectuar na Misericórdia de Goa encontra-se em grande parte queimado e não tem data. Todavia, incluía as seguintes instruções: as petições de admissão à irmandade deviam ser verificadas em segredo e seguia-se votação com favas brancas e pretas; a Misericórdia de Goa não deve-

⁷¹ HAG, 10415: 144 [1756.03.17]; 179v. [1759.12.22].

⁷² HAG, 10417: 155-156 [1611.12.30].

ria fazer o enterro de irmãos de outras Misericórdias a não ser que fossem também irmãos daquela que queriam que lhes fizesse o enterro, entre outras disposições ilegíveis⁷³.

Ao nível da composição social da irmandade e número de irmãos a Misericórdia segue os padrões das Misericórdias do reino. As condições de admissão, pelas restrições que impunham, tinham uma incidência directa no número de irmãos que a irmandade era capaz de absorver. Embora as queixas de que os irmãos não cumpriam as suas obrigações no que dizia respeito à obrigatoriedade de fazer peditórios e acompanhar enterramentos, conduzissem a ameaças de expulsão, o certo é que a tendência foi para admitir um número crescente de confrades em vez de aumentar o grau de exigência em relação aos já existentes. Em 1606, devido à falta de irmãos para acompanharem os enterros, abria-se a irmandade até um máximo de 60 novos irmãos com a condição de que seriam riscados se não cumprissem o compromisso. Em 1614 um alvará do vice-rei subia o número total de confrades de 400 para 600 irmãos, como na Misericórdia de Lisboa, comparando a grandeza da cidade de Goa à desta cidade. De resto existia consciência de que nesse quantitativo havia muitos irmãos mortos, ausentes, doentes ou demasiado velhos⁷⁴: numa sociedade marcada pela deferência, não faria sentido fazer equivaler o número de irmãos à utilidade dos mesmos para a vida da confraria.

Um número elevado de irmãos não supunha um abrandamento das regras de admissão: em 1646 o rei, tendo conhecimento de que se admitiam irmãos sem a presença dos definidores, do que se seguia admitirem-se indivíduos incapazes, grupo no qual se incluía os cristãos-novos, ordenava que as admissões passassem a ser feitas com toda a formalidade, sob pena de expulsão dos irmãos recém-admitidos⁷⁵.

Um tão elevado número de confrades impossibilitava a igualdade numérica entre irmãos de primeira e segunda categoria, uma vez que em Goa o trabalho artesanal era predominantemente escravo. Chegou-se ao ponto de decidir que não havendo na irmandade irmãos de segunda desimpedidos, fossem eleitos irmãos nobres para as suas ocupações. Reconhecia-se que os irmãos oficiais

⁷³ Documentos in HAG, 10396: 192-196 [1611.09.29].

⁷⁴ HAG, 10417: 98v. [1605.09.04]; 99v. [1605.09.05]; 103 [1606.02.15]; HAG, 10396: 196v. [1614.03.10].

⁷⁵ HAG, 10397: 114 [1646.11.20].

eram poucos e se lhes costumava dar cargos da Mesa de ano em ano sem passarem dois anos conforme o compromisso estabelecia, pelo que eram muito sobrecarregados⁷⁶.

As actas da Misericórdia de Goa não mencionam expulsões de uma forma sistemática e sabemos pouco acerca do ritmo e motivações das expulsões. Apenas uma, em 1756, põe em evidência os critérios raciais e de estatuto social que presidiam à composição social da Misericórdia. Um irmão tinha diminuído o *crédito de sua pessoa* ao casar com uma taberneira. Era agora indigno de ser irmão, uma vez que «o título da irmandade desta casa da santa misericórdia não só consistia na limpeza do sangue, mas também na gravidade e estimação das pessoas»⁷⁷.

Em 1761 podemos considerar que a irmandade, enquanto comunidade de interesses dos habitantes da cidade, já não existia, uma vez que era manifesta a dispersão geográfica dos irmãos, que habitavam agora em Ribandar, Panjim, Chorão e outras aldeias distantes. A Mesa e o Definitório foram ao ponto de revogar os capítulos do compromisso pelos quais a eleição do provedor se fazia em dois dias, porque os irmãos não voltavam no dia seguinte ao do primeiro escrutínio e tinha acontecido o processo eleitoral ficar incompleto por essa razão⁷⁸.

Estruturas assistenciais

Orgânica geral

Em 1624 afixou-se uma folha no púlpito da igreja a 2 de Julho, festa da *vocação* de Nossa Senhora a Santa Isabel, data fundamental para a irmandade porque significava o fim do mandato da Mesa em exercício. Nesse dia, numa prática que não parece ter sido sistemática nem frequente (foi o único caso encontrado deste tipo), a Misericórdia apresentou contas da sua actividade assistencial no ano anterior. Não estamos perante uma apresentação pública de contas: não se trata de um documento financeiro, mas apenas de um acto com que a irmandade se pretendia valorizar aos olhos da comunidade.

⁷⁶ HAG, 10419: 1 [1686.11.22].

⁷⁷ HAG, 10415: 145 [1756.03.17].

⁷⁸ HAG, 10415: 186v. [1761.06.20].

Menciona-se um total de 24 573 xerafins de esmolas gastas da seguinte forma:

— visitas a mais de mil e duzentas viúvas, órfãos e órfãs, com menção expressa de que este número incluía muitas mulheres casadas cujos maridos «andam embarcados a buscar seu remédio e outros ao serviço de Sua Magestade»;

— provimento do hospital dos pobres;

— visitas aos pobres e entevados todas as quartas-feiras;

— alimentação dos presos *brancos* e da *terra* com *seus livramentos e solturas*;

— enterro dos defuntos desamparados onde se incluíam muitos portugueses;

— ajuda para casar treze órfãs;

— despesas miúdas e necessárias;

— 4109 xerafins que a Casa pagou de dívidas contraídas com dinheiro de depósitos reclamadas entretanto por particulares «cuja fazenda tinha despendido em boa fé»;

— nesta quantia não entravam 11 xerafins que o rei mandava dar cada sexta-feira «pelas almas dos senhores reis de Portugal», totalizando 572 xerafins nesse ano;

— também não entravam mais de 900 xerafins que a cidade dava para os lázaros e enjeitados;

— disseram-se 6684 missas rezadas fora muitos officios e missas cantadas (HAG, 10398: 20 [1624.08.07].)

O documento, mau grado a imprecisão financeira, funciona como uma fotografia das modalidades de assistência praticadas, que não diferem muito das das Misericórdias do reino. Tal como a das suas congéneres europeias, a Misericórdia de Goa realizava um espectro alargado de serviços de carácter assistencial, praticados quer no interior das instituições quer publicamente ou a domicílio, dentro do espírito das catorze obras de misericórdia. Esses serviços eram praticados no quadro de instituições extra-Misericórdia, municipais ou outras, como por exemplo as visitas às prisões ou os enterros de soldados do Hospital Real administrados pelos jesuítas; no quadro das unidades assistenciais próprias da Misericórdia, o hospital dos pobres e os recolhimentos da Serra e Madalena; no quadro externo, visitando pobres em suas casas, fazendo esmolas públicas, enterrando pobres e os próprios confrades. Como veremos, a estrutura dos serviços prestados, e também à semelhança das Misericórdias portuguesas, era interactiva: os irmãos da Misericórdia circulavam e prestavam serviços em instituições de natureza diversa.

A assinalar o peso da assistência espiritual neste quadro: perto de sete mil missas anuais todas pagas pelos fundos da confraria provenientes de legados dos defuntos. A famosa esmola das sextas-feiras pelas almas dos reis era distribuída desde o século anterior e, uma vez que era paga pela fazenda régia, figurava entre os serviços prestados mas não se incluía no orçamento da Santa Casa. Finalmente, algo que era uma constante da Misericórdia de Goa e um dos seus traços característicos: a apropriação constante, quer por parte da confraria quer do exterior, dos fundos depositados provenientes de heranças de defuntos ou dinheiro de ausentes, considerados ao longo de todo o período observado como dinheiro que se podia usar mediante promessas mais ou menos vagas de restituição. Voltaremos a este problema do dinheiro em depósito ao longo deste trabalho.

À primeira vista, nada parece distinguir a actuação da principal Misericórdia do Estado da Índia das suas congéneres europeias: o vocabulário da caridade menciona sempre entrevados, órfãs para casar e proteger da desonra, defuntos pobres para enterrar, doentes para curar. No entanto, depressa o leitor se apercebe de que os necessitados a acudir são quase sempre brancos, de preferência servidores do rei. Preocupação patente no documento citado no início deste capítulo — a menção aos portugueses, às órfãs de servidores do rei, os presos *brancos* e da terra — mas que no entanto, como veremos, é a pedra base de toda a assistência prestada pela Misericórdia, assente na discriminação racial. Não que os naturais, desde que cristãos, fossem entregues à sua sorte: apenas os hospitais que os recebiam mereciam menos atenção das autoridades e eram manifestamente de capacidade inferior aos outros. Critérios raciais, que se confundiam afinal com os próprios critérios hierárquicos baseados no estatuto social dos portugueses: em primeiro lugar estavam os portugueses, de preferência servidores do rei; entre estes preferiam-se os de *qualidade*. Neste grupo incluíam-se as mulheres viúvas ou órfãs filhas dos mesmos, com particular destaque para as *órfãs d'el rei*, as donzelas enviadas directamente do reino e muitas vezes recomendadas pessoalmente pelo rei nas suas cartas ao vice-rei⁷⁹. No exterior deste grupo, havia recursos disponíveis para a gente da terra com a condição de serem cristãos: os gentios eram pouco ou nada assistidos no quadro da Misericórdia. Apenas os jesuítas e no contexto estrito da sua acção missionária conservaram hospitais

⁷⁹ DRI, vol. 1: 86 [1607.01.17], APO-CR, fasc. 1, parte 1, doc. 43, pp. 71-72 [1569.03.16] e doc. 66, p. 101 [1588.01.28].

próprios para naturais, onde estes no entanto entravam gentios e saíam por norma cristãos (DMP, vol. 10: 288). No entanto, note-se que a regra era a separação estrita de espaços. Dos hospitais existentes em Goa, um destinava-se aos soldados do rei, o Hospital Real que tanto impressionou Linschoten, o outro aos cristãos da terra e apenas um aos gentios. Adiante mencionaremos os estritos critérios de admissão próprios de cada um deles.

Consideraremos em primeiro lugar os serviços de assistência praticados pela Misericórdia ao nível hospitalar, uma vez que são precisamente aqueles em que a autonomia da instituição se manifesta com maior acuidade. Embora o patrocínio régio fosse um facto de direito e costume, com o rei a corresponder-se directamente com a Misericórdia e a disponibilizar um quantitativo certo para os pobres de Goa em benefício das almas dos reis defuntos (HAG, 10396: 35), o certo é que a maior instituição hospitalar de Goa, o Hospital Real, pouco tempo esteve a cargo da Misericórdia. Esta administrou-a apenas num trecho do século XVI, entre 1542 e 1591, confinando-se posteriormente ao trabalho de proceder ao enterro dos defuntos no hospital, tarefa que os jesuítas não desempenhavam⁸⁰.

O hospital dos pobres da Misericórdia parece ter sido antes de mais um hospital para portugueses portadores de doenças incuráveis que não se podiam recolher no Hospital Real devido ao perigo de contágio atribuído à mistura de roupas. Em 1585 um alvará do vice-rei ordenava que estes doentes transitassem para o hospital da Misericórdia, conservando no entanto o rei a obrigação de os sustentar⁸¹. Mas é a partir do século XVII, quando se resolveram as ambiguidades sobre qual instituição, Misericórdia ou Companhia, administraria o Hospital Real, que a Misericórdia se voltou para o seu Hospital dos Pobres. Na década de 1610 reorganizaram-se as instalações, com obras num terreno anexo ao antigo construindo *secretas* e espaços separados para doentes *de outra sorte e qualidade* e afastando o hospital da vizinhança insalubre dos açougues⁸². Data também desta década o primeiro regimento conhecido do hospital, que confirma o facto de este se destinar a cristãos pobres, expulsando todos aqueles que recusassem a confissão no momento de entrada e recomendando

⁸⁰ Em 1542.05.12 o Hospital Real fica por contrato sob a administração da Misericórdia; em 1591.10.12 o Hospital Real passa para a administração dos jesuítas (Martins, vol. 2: 294 e sgs.; vol. 1: 355).

⁸¹ HAG, 10397: 131 [1585.05.26].

⁸² HAG, 10417: 145-146 [1611.03.17]; HAG, 10414: 49 [1617.09.03].

vivamente a feitura de testamentos. Conforme era de prever, foi necessário evitar que o hospital se transformasse num depósito dos escravos dos irmãos: para além do perigo de contágio com o contacto dos incuráveis, era manifesto que o hospital se destinava a desamparados e não a escravos de pessoas ricas cujos donos se mostravam sempre relutantes em pagar à Casa⁸³. Mencionava-se também que os escravos dos irmãos tiravam fraco proveito à sua saúde do *bafo e cheiro ruim* dos indivíduos internados no hospital, o que decorria do facto de serem doentes incuráveis. À semelhança dos hospitais portugueses do século anterior, o trabalho escravo era uma constante, com os devotos muitas vezes a fazerem doação de escravos ou escravas para o serviço dos mesmos. A assistência religiosa, à semelhança do que acontecia nos hospitais da metrópole, constituía uma componente fundamental: a presença do Santíssimo Sacramento era uma necessidade decorrente dos serviços prestados pelo capelão⁸⁴. Este hospital é a instituição que melhor demonstra as vicissitudes da própria Misericórdia: relativamente organizado no século XVII, passa a uma situação de descalabro no século XVIII que ilustra bem a decadência e o enfraquecimento da Misericórdia enquanto instituição. O hospital tinha a designação oficial de Hospital de Todos-os-Santos, embora fosse sempre referido como Hospital dos Pobres. Em 1680 era já manifesta a quebra da capacidade financeira da Misericórdia, decidindo-se em Mesa uma redução do número de doentes para vinte e colocando um tecto às despesas com alimentação. Para remediar a situação da falta de verbas aceitou-se nesse mesmo ano a administração do Hospital da Piedade, propriedade da câmara, com o objectivo de aproveitar as sobras dos seus rendimentos para o hospital da Misericórdia⁸⁵. Não se tratou no entanto de um processo de unificação: o processo de simbiose física dos dois hospitais ocorreria apenas anos mais tarde. Em 1706 a documentação menciona apenas o Hospital dos Pobres, referindo a repercussão pública que a sua má administração ocasionava, com os doentes a evitar frequentá-lo e a queixarem-se de serem mal tratados. A situação podia ser remediada, tanto mais que o hospital tinha rendas próprias e ficava ainda com os sobejos do outro e portanto não onerava a Misericórdia. Nessa altura a solução encontrada foi dotar o hospital de um administrador capaz na pessoa de um antigo soldado que havia abandonado o seu posto

⁸³ HAG, 10425, capítulos 6 e 12 [1612].

⁸⁴ HAG, 10418: 54v. [1649.11.19].

⁸⁵ HAG, 10418: 172 [1680.06.26]; fl. sem n.º [1680.12.03].

de capitão de mar-e-guerra pelo estado sacerdotal. Pormenor que de resto não é irrelevante: os serviços do administrador eram gratuitos no que respeita ao corporal, sendo a sua actividade enquanto capelão do hospital a única que lhe proporcionava rendimentos. A escolha deste administrador, António de Mesquita Cacela, homem a quem a Casa nunca poupou elogios ao longo dos anos em que exerceu funções, prepara a fusão efectiva com o Hospital municipal da Piedade, ocorrida nesse mesmo ano. Considerava-se que este último estava muito longe da irmandade pelo que esta pouco o visitava, e que não obedecia ao fim para que tinha sido instituído — a cura de incuráveis — albergando vadios que o procuravam para ter *porção certa*. Afirmava-se ainda que com a fusão dos hospitais se faziam os mesmos gastos com o pessoal e ficava mais dinheiro disponível para os pobres cujo número se reconhecia ter aumentado nos últimos anos. Aludia-se também ao facto desta mudança ter sido proposta pelo vice-rei e Senado da câmara já em 1684⁸⁶. Mas só então os dois estabelecimentos foram efectivamente unidos, passando o novo hospital a receber a designação algo extensa de *Hospital de Todos-os-Santos e da Piedade*. Em 1717 era ainda o mesmo administrador a gerir o hospital e a Mesa já não nomeava visitantes ou mordomos: fazia uma visita anual, considerada suficiente devido ao seu zelo e administração sem falhas⁸⁷. Curiosamente, por essa época aparece como evidente nas fontes que o hospital centralizava muitos dos serviços de assistência ministrados pela Misericórdia: o caldeirão de arroz fornecido aos presos pobres do Tronco; o médico e cirurgião do hospital era também o mesmo da prisão municipal; criava-se o lugar de ama residente para acolher os expostos recém-abandonados. Menciona-se o aljube em várias ocasiões, o que conforme adiante veremos, pressupõe uma especificidade da Misericórdia de Goa, uma vez que foi pouco habitual as Misericórdias penetrarem nas prisões eclesiásticas. Em 1718, reconhecia-se que onze anos antes se mandavam caldeirões de arroz com caril para 60 a 70 presos do Tronco, 3 vezes por semana, às terças, quintas e sábados. No entanto de presente desperdiçava-se comida por não haver presos certos e quem aproveitava eram os carcereiros e guardas, pelo que o solicitador dos presos devia passar a mandar listas dos presos duas a três vezes por semana⁸⁸. Da mesma forma que o hospital extravasava a sua actuação para a prisão, tam-

⁸⁶ HAG, 10419: 54 [1706.02.s/dia]; 59 [1706.06.16].

⁸⁷ HAG, 10419: 101v. [1717.06.22].

⁸⁸ HAG, 10419: 103v.-104 [1717.11.20]; 111 [1719.10.07]; 104v. [1718.05.28].

bém por tradição os serviços de boticários, médicos e cirurgiões eram prestados a todas as instituições da Misericórdia. O boticário fazia remédios para os recolhimentos da Serra e da Madalena e para o Hospital dos Pobres⁸⁹; o cirurgião era comum aos hospitais de Todos-os-Santos e Piedade, aos recolhimentos e ao Tronco. O provedor propôs que se contratasse o cirurgião-mor do Estado admitindo que os normalmente contratados eram *ignorantes e pouco peritos* na arte ao passo que este era da profissão. Em 1719, o tão gabado administrador pôs fim a 14 anos de serviço no hospital, conservando no entanto em troca dos seus bons serviços o rendimento de uma missa de capela enquanto fosse vivo⁹⁰. Em 1745 as decisões em Mesa sobre o hospital denunciavam de forma clara a degradação crescente da Misericórdia: reforçava-se a limitação do número de doentes a 20, que se confessava não ter sido posta em prática, e no ano seguinte despedia-se o administrador por gastos supérfluos e incúria no tratamento de doentes. O administrador passava a ter ordenado mensal, que o primeiro juntava às missas que rezava; criava-se também o lugar de escrivão⁹¹. O novo administrador sobreviveu como tal apenas até ao ano seguinte, desta vez com um inquérito formal que apurou faltas graves: a recusa em admitir uma mulher dispendo de lugares vagos nas enfermarias; a recepção de dinheiro do vigário de S. Aleixo em benefício de um sobrinho a quem tinha sido amputada uma perna; recebeu três frangos dos amos dos escravos que estavam nas enfermarias à custa dos seus donos tendo-os oferecido por sua vez a particulares em vez de os dar a pobres conforme tinha prometido; era acusado de manter uma mulher entretanto recolhida nas Madalenas; diminuía as rações de arroz dos doentes aldrabando a escrituração. Depois de finalizado o inquérito, feito junto do pessoal do hospital, chegou uma queixa, esta a mais grave de todas, que narra o caso de uma parturiente que abandonou uma criança na roda dos enjeitados e foi «castigada» pelo administrador de tal forma que a criança acabou por morrer⁹².

Em 1748 foi a vez de diminuir o ordenado do cirurgião-mor do hospital: não tinha estudado medicina, «nem tem exercício de tal ciência»⁹³.

⁸⁹ HAG, 10418, 61v. [1650.12.07].

⁹⁰ HAG, 10419: 112v. [1719.03.29]; 111 [1719.10.07].

⁹¹ HAG, 10415: 75 [1745.06.30]; 78 [1746.08.31]; 79 [1746.09.28].

⁹² HAG, 10415: 80v. e segs. [1747.11.17].

⁹³ HAG, 10415: 90 [1748.07.13].

Anos mais tarde, novos cortes foram feitos, desta vez diminuindo à alimentação de funcionários da Casa e reestruturando a assistência aos enjeitados. Conservava-se um número de vinte considerando que nos dois hospitais havia mais de trinta expostos e o administrador gastava perto de 100 xerafins por mês, sem que houvesse legado ou rendimento aplicado a essa despesa. Decidiu-se também que seriam criados durante 6 anos. Em 1756, o Hospital dos Pobres foi demolido para metade, conservando-se apenas duas enfermarias, uma para mulheres e outra para homens e reduzindo-se o total de doentes para doze com cortes drásticos na sua alimentação diária. Na prática, retiraram-se quase todos os alimentos aos doentes em benefício da ração diária de arroz. Em tempos de crise, para além da supressão de pessoal, da redução das despesas alimentares e do número de assistidos, lançava-se igualmente mão dos critérios raciais: determinou-se aceitar apenas crianças abandonadas brancas⁹⁴.

O breve percurso do Hospital dos Pobres que acabámos de traçar ilustra não só a fase declinante da Misericórdia de Goa, mas também a escala reduzida dos serviços assistenciais prestados no século XVIII: pouco mais de meia centena de presos, menos de vinte doentes e a mesma cifra de expostos. Percurso afinal condizente com uma cidade arruinada, em que o centro político estava prestes a mudar de localização, com a transferência do palácio dos vice-reis para Panjim em 1759.

Presos

Os presos eram assistidos pela Misericórdia de Goa nos mesmos moldes em que as Misericórdias o faziam no reino: a assistência prestada compreendia todas as necessidades dos presos pobres, desde a alimentação, vestuário e assistência espiritual no interior da prisão até ao desenvolvimento de todos os trâmites necessários ao *livramento* do preso. Numa época em que as prisões eram apenas os locais em que se aguardava a sentença, muitas vezes saldada por um degredo, o interesse principal dos tribunais era o encurtamento dos períodos de espera no interior da prisão. A Misericórdia tinha um interesse especial em abreviar esses tempos: enquanto os outros presos se sustentavam a si mesmos na prisão, os admitidos ao seu rol (a lista dos presos considerados pobres pela Misericórdia), constituíam um encargo directo sobre os recursos da confraria.

⁹⁴ HAG, 10415: 126v. [1754.10.02]; 141v.-142v. [1756.01.24].

Assim, encontramos em Goa um alvará régio datado de Almeirim para os solicitadores dos presos da Misericórdia serem os primeiros a ser ouvidos nas audiências. Em 1548 a Misericórdia conseguia que o vice-rei autorizasse que os sentenciados a degredo fossem soltos sem fiança no período de espera para embarque. Estes eram postos em liberdade, obrigando-se a embarcar para o degredo sob pena do tempo duplicar e de serem presos. No entanto o alvará especificava que esta disposição só era válida para os degredados das partes da Índia e não para os de Portugal, S. Tomé, Santa Helena e Brasil, que seriam obrigados a embarcar da cadeia. Da mesma forma a Misericórdia conseguiu que os presos por dívidas fossem sustentados na cadeia pelos credores e que os naturais saíssem da prisão para poder pagar as dívidas através do seu trabalho⁹⁵. No entanto, as Misericórdias do Oriente estavam dependentes da organização da justiça: a Misericórdia de Baçaim queixou-se de que os presos pobres a oneravam uma vez que os casos-crime transitavam para a Relação de Goa e os embarques eram morosos⁹⁶.

Tal como nos restantes serviços de assistência, a disponibilidade de recursos para os presos era o resultado da simpatia ou devoção que os particulares tivessem pelo serviço em causa, uma vez que os actos de generosidade daí decorrentes condicionavam a existência de legados a ele aplicados. Em 1623 um irmão mandava já há vários anos aos presos do Tronco diariamente uma panela de arroz e outra de caril para sustento dos *desamparados*. O seu regresso planeado ao reino nesse ano obrigava-o a formalizar o serviço, nas palavras do texto a «deixar esta esmola para que se continue com ela enquanto o mundo durar», disponibilizando os recursos necessários⁹⁷.

Com o tempo, a Misericórdia passou também a assistir os presos pobres do aljube, o que não deixa de ser insólito uma vez que se trata do primeiro caso que conheço da entrada da Misericórdia numa prisão eclesiástica. Encontramos em 1761 referência a um legado destinado a presos do aljube efectuado por um cónego da Sé, que se decidiu aplicar aos presos do Tronco na inexistência dos primeiros: não havia presos pobres no aljube e o legado que lhes era concedido tinha sobras. O provedor em exercício reparou que não se dava execução devida às vontades de alguns testadores, uma

⁹⁵ HAG, 10396: 147 [1546.08.03]; 144 [1548.06.30]; APO-CR, fasc. 5, parte 2, doc. 766, pp. 886-888 [provisão do vice-rei de 1573.11.03].

⁹⁶ DRI, vol. 3: 440-441 [1616.03.06].

⁹⁷ HAG, 10414: 102 [sem data].

vez que os legados não eram comutados em outra coisa do «serviço de Deus»⁹⁸. No mesmo documento menciona-se outro legado, este destinado a presos por dívidas que a Mesa decidiu também aplicar a pobres pedintes. Estes dois exemplos ilustram bem as dificuldades que os legados causavam à Misericórdia quando não correspondiam à procura de serviços de assistência. As comutações obedeciam a lógicas de tipo analógico: procurava-se o receptor mais próximo da figura instituída (ex.: preso eclesiástico/preso da câmara ou preso por dívidas/mendigo). Mas não eram apenas as imposições testamentárias demasiado rígidas a bloquear o aproveitamento eficaz de recursos patrimoniais: davam-se dotes provenientes das capelas administradas pela Casa a pessoas sem haver verbas de testadores que o permitissem por falta de informação sobre as condições do vínculo⁹⁹.

Enterros

Os enterros de não-portugueses nunca aparecem explicitamente referidos nas fontes. Em 1615, um assento da Mesa autorizava o enterro pela Misericórdia aos filhos e filhas dos irmãos a partir da idade de doze anos em vez dos quinze constantes no compromisso. Dois anos mais tarde, decide-se sobre o enterro de portugueses falecidos no Hospital Real, então a cargo dos jesuítas. Tinha sido costume até então enterrarem-se na Misericórdia, o que não se podia continuar a fazer por falta de espaço. Ficava esta reservada aos soldados de *qualidade*, indo os outros a enterrar com a bandeira e tumba da Misericórdia ao adro da igreja da Trindade, com o fato do defunto a financiar a esmola para a respectiva missa rezada por alma. Num contexto de manifesta decadência não nos espanta a observação final: «e não tendo [o fato] se lhe não dará a dita missa»¹⁰⁰. Quase vinte anos mais tarde, em 1643, a Mesa teve ocasião de se debruçar novamente sobre o assunto: havia escândalo público, de que se seguia muitos *perderem a devoção* à Casa uma vez que os soldados eram enterrados superficialmente e os seus cadáveres devorados pelas aves e cães. A solução óbvia, proposta pelo provedor em exercício, foi a de proceder ao seu enterramento no interior da igreja. Só no ano seguinte se tomou uma

⁹⁸ HAG, 10415: 189-191 [1761.06.27].

⁹⁹ HAG, 10419: 29 [1698.11.19].

¹⁰⁰ HAG, 10414: 17 [1615.07.15]; 43 [1617.02.27].

decisão formal sobre a matéria, cessando então os enterros a céu aberto, com a promessa de pagar uma compensação à fábrica da igreja¹⁰¹.

Embora o trabalho de abrir covas coubesse aos sacristães das igrejas, no caso dos enterros fora da Misericórdia ou aos servidores da Casa nos que se enterravam na sua igreja, os irmãos eram obrigados pelo compromisso a desempenhar uma tarefa que nem sempre lhes era grata: carregar o defunto quando o enterro dizia respeito a um confrade. Em meados do século XVIII, visto que o não cumprimento desta tarefa era notório, sobretudo quando as distâncias a percorrer eram grandes, o vice-rei mandou afixar um edital obrigando os irmãos a acudirem ao toque da campainha para os enterros, sob pena de serem expulsos da irmandade. No entanto, estava longe de se tratar de um acto de força por parte do vice-rei: iriam com a irmandade seis *moços do serviço* com balandras pretos que carregariam a tumba e igual número de irmãos pegariam igualmente nela *sem tomarem o peso em seus ombros*¹⁰². No entanto, um século mais tarde os próprios enterros de irmãos eram postos em causa: foi necessário que, à semelhança do que acontecia com pobres estranhos à irmandade, se determinasse que os irmãos que não deixassem bens que pudessem financiar os seus enterros, fossem sepultados na igreja *por caridade*, sendo acompanhados pelos irmãos e capelães da irmandade *por amor de Deus*¹⁰³.

Visitas domiciliárias

As visitas domiciliárias, se de início e em conformidade com os tempos medievais se faziam a pobres envergonhados, com o tempo passaram a incidir sobre famílias que incluíam pessoas incapacitadas. Em 1676 a Mesa delibera expressamente que o serviço se circunscrevesse a entrevados com a correspondente certidão médica¹⁰⁴. No entanto, em 1721 aumentou-se a verba destinada às visitadas em 30 xerafins, o que elevou hipoteticamente o número de assistidas para 26, uma vez que se declara que eram pagas à razão de 3 xerafins por «visitada»¹⁰⁵. Sem dúvida uma cifra diminuta, e

¹⁰¹ HAG, 10418: 17 [1643.03.18 e 1644.04.14].

¹⁰² HAG, 10418: 160 [1674.07.18].

¹⁰³ HAG, 10415: 119 [1754.01.15].

¹⁰⁴ HAG, 10418, 163v. [1676.10.21].

¹⁰⁵ HAG, 10419: 131v.-132 [1721.05.25].

que atesta a escala reduzida dos serviços assistenciais que a Misericórdia prestava.

Outros serviços de menor relevância eram prestados pela Misericórdia, como a distribuição de uma esmola anual aos religiosos capuchos do convento da Madre de Deus, que a confraria se absteve de suprimir porque os religiosos sobreviviam apenas à custa de esmolos. Ou a decisão em 1719, de atribuir um mestre de gramática aos oito meninos da capela, todos filhos de pobres que não se aproveitavam por falta de preparação¹⁰⁶.

O resgate de cativos

O resgate de cativos no Oriente obedeceu a regras diferentes das que explicitámos no capítulo 2 para o Reino e Norte de África. Aí era a Ordem da Trindade encarregada da parte logística dos resgates ficando à Coroa a incumbência de juntar o dinheiro necessário. O dinheiro para resgates provinha fundamentalmente, como vimos, de três origens diferentes: penas de justiça aplicadas a cativos; peditórios dos mamposteiros menores reunidos pelos mamposteiros-mores e ainda verbas de testamento aplicadas a cativos em depósito nas Misericórdias. Na Índia, no entanto, são as Misericórdias a diligenciar directamente os seus resgates. A Misericórdia de Goa conseguiu inclusivamente aplicar as multas para cativos cobradas pela Relação respectiva aos seus próprios resgates, sem as enviar ao reino como era prática anteriormente¹⁰⁷.

Encontramos várias menções de resgates efectuados pela Misericórdia, e tudo parece indicar terem sido feitos esporadicamente. Temos uma referência por volta de 1623 à necessidade de tirar informações sobre cativos do Pegu (actual baixa-Birmânia), para saber se estavam vivos escrevendo à Misericórdia e ao bispo de Santoma¹⁰⁸. Com a perda de Mascate em 1650, a Misericórdia de Goa diligenciou no sentido de resgatar cativos em posse dos árabes. A Misericórdia forneceu apenas uma ajuda para a compra de prisioneiros, a cargo de um agente chamado Jácome de Castro que iria ao Congo (Kung), a única fortaleza portuguesa que restava no Golfo Pérsico. No regimento que lhe é dado ficamos a saber que o resgate ocorria em regime de troca directa, sendo levados cativos árabes. Caso

¹⁰⁶ HAG, 10419: 11 [1691.08.29]; 118 [1719.08.23].

¹⁰⁷ ANTT, *Chanc. D. Filipe II. Doações*, liv. 29: 82 [1612.03.11].

¹⁰⁸ HAG, 10414: 102 [sem data].

não fosse possível negociar directamente, resgatar-se-iam primeiro as meninas e meninos que estivessem fora de Mascate e só depois os que estivessem em lugares mais acessíveis. Se não fosse possível resgatar toda a gente, cada pessoa devia ser resgatada pelo mais barato; tinham preferência as meninas, os meninos e as mulheres brancas que constassem da lista porque correspondiam a petições de pais e maridos. Em último lugar, «toda a sorte e género» de pessoas cristãs¹⁰⁹. Encontramos mais uma vez a mistura de assistência às almas e corpos característica deste período: as crianças eram resgatadas não em função da idade mas em razão de serem as mais vulneráveis à doutrinação religiosa. Por outro lado, também nos resgates se verificava o critério racial e é manifesta a insuficiência da pertença à comunidade cristã, uma vez que os cristãos supostamente não brancos eram os últimos a ser resgatados pelo regimento. Em 1652 é um inglês, Tomás Boster, que vem a Goa vender quatro mulheres brancas e uma menina «brancas e da terra» cativas na perda de Mascate e que aí tinha resgatado, pedindo supostamente o mesmo dinheiro pelo qual as tinha pago¹¹⁰. De notar que em ambos os casos a Misericórdia consultou os seus teólogos, o que é sintomático do carácter religioso dos resgates, em que o que estava em jogo eram as almas mais do que as pessoas. A partir destes dois casos ficamos também a saber que existia uma verba proveniente de testamento destinada a cativos do Malabar, que foi comutada em favor destes prisioneiros, bem como do seguinte.

Em 1674, novo resgate, desta vez individual: o capitão Pero de Lamego Palha tinha sido capturado pelos árabes quando defendia *com valentia* a entrada que tentaram fazer na cidade de Baçaim; tinha sido torturado para renegar a sua fé. Decidiu-se aplicar o dinheiro dos resgates do Malabar em vista do precedente anterior e de não haver de momento cativos nessa região e de estes, quando os havia, serem directamente trocados por malabares capturados pelas nossas armadas¹¹¹.

Em 1679 a Misericórdia viu-se a braços com cativos do Malabar e novamente entram em jogo os critérios raciais: o preço foi fixado em 500 fanões por cada branco e 100 por cada pessoa da *bandeira*, isto é, afecta aos portugueses, sem poder exceder essas quantias conforme o contrato que a Misericórdia de Cananor tinha celebrado com os ditos malabares. A Misericórdia declarava expressamente

¹⁰⁹ HAG, 10418: 58v.-60 [1650.11.04].

¹¹⁰ HAG, 10418: 76v. [1652.12.07].

¹¹¹ HAG, 10418: 161 [1674.12.08].

que só pagava pelos «desamparados» devendo ser reembolsada do dinheiro gasto com aqueles que pudessem financiar os seus resgates. Em 1680, negociou-se novo resgate de forma semelhante, tendo sido efectuado por um francês que servia de agente pela segunda vez¹¹².

Em 1721 a necessidade de resgatar cativos parece ter deixado de se fazer sentir, uma vez que a Misericórdia resolve comutar os bens a eles destinados em outras obras pias. A comutação obedeceu a critérios analógicos, sendo preferidas as obras pias que fossem mais semelhantes à redenção de cativos. O texto menciona os presos e os doentes pobres impedidos de sustentar as suas famílias, bem assim como «os infiéis que moram nesta terra do cativo do demónio que é a redenção das almas visto não poder ter efeito o resgate dos corpos». Analogias em que não podemos deixar de reparar: com aqueles que tinham o corpo prisioneiro (presos e doentes) e com os infiéis, cujas almas estavam em poder do diabo. No entanto, procedia-se com cautela na comutação: só com autoridade do arcebispo e no caso da inexistência de cativos¹¹³.

Os recolhimentos

Os recolhimentos de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena são, de entre as instituições de assistência sob a tutela da Misericórdia de Goa, as que mais atenção têm recebido recentemente por parte dos historiadores¹¹⁴. Embora tenha recolhido material sobre as instituições destinadas a mulheres da Misericórdia de Goa, procurarei remeter para estes estudos — aqueles a que tive acesso — sempre que possível. O interesse suscitado pelos recolhimentos tem a ver com a escassez de instituições para mulheres no Império e com a existência das órfãs del rei, mulheres enviadas pela Coroa para as colónias com o objectivo de contraírem matrimónio com os homens portugueses aí estabelecidos. De entre os trabalhos recentes avulta uma importante tese de doutoramento, da autoria de Timothy Coates (1993), que procura inserir as mulheres enviadas pela metrópole no quadro da intervenção da Coroa na colonização dos territórios do Império, através de um estudo conjunto dos

¹¹² HAG, 10418: 168v. [1679.08.16]; 172v. [1680.08.30].

¹¹³ HAG, 10419: 131v.-132 [1721.05.25].

¹¹⁴ Cf. comunicações apresentadas por Lopes, Guedes, Belo e Cid in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional* (1995) e ainda Coates (1993).

degradados e das órfãs. Naturalmente, este autor juntou ao estudo dos recolhimentos de Goa o único convento feminino da cidade, as Mónicas. Para além destas três instituições representarem a oferta de tutela institucional sobre as mulheres existente na cidade, outra razão subjaz ao seu agrupamento por parte de Coates: o facto de terem sido todas fundadas no mesmo período — entre 1598 e 1610 — e mercê da intervenção importante da iniciativa individual do arcebispo de Goa ao longo desses anos. Frade agostinho, D. Frei Aleixo de Menezes parece ter lutado sobretudo pela afirmação da Ordem a que pertencia, conforme o deixam entrever Pyrdard (vol. 2: 70-71) e o facto de o convento feminino que conseguiu fundar, um pouco à revelia da Coroa, sempre pouco interessada na formação de conventos femininos nas colónias, ser de tutela espiritual agostiniana¹¹⁵. De notar que este arcebispo juntou ao seu poder eclesiástico poder civil, na medida em que foi também governador do Estado da Índia. Já recebeu menção neste trabalho a sua intervenção no sentido de pôr cobro às fraudes eleitorais da Misericórdia. Os dois recolhimentos foram confiados à administração da Misericórdia desde o início, embora o arcebispo pareça ter tido uma intervenção importante na sua estruturação. Só conhecemos o compromisso do recolhimento de Santa Maria Madalena, cuja autoria é atribuída ao próprio arcebispo. Este revela uma exportação perfeita para as colónias das estruturas assistenciais destinadas a mulheres existentes na Europa católica. O recolhimento da Serra destinava-se a mulheres cuja honra não tinha sofrido desastres, isto é, às donzelas oriundas do reino, a órfãs locais e mulheres casadas com maridos ausentes ou viúvas. O recolhimento da Madalena, como a sua invocação indica, destinava-se a mulheres arrependidas, o que remetia para o passado sexual público destas. É significativo também que o próprio compromisso do recolhimento da Madalena, também conhecido por Convertidas, explicita a sua filiação nos modelos europeus. Os critérios de admissão eram claros: brancas, de mau viver e suficientemente jovens para terem ocasião de pecar fora do recolhimento. As mais bonitas, em que «os perigos eram mais prováveis», seriam preferidas. Todas deviam entrar de livre vontade, à excepção das demasiado jovens, cujos pais solicitavam a admissão respectiva. As mulheres casadas entravam mediante solicitação ou autorização do marido ou um seu procurador. O provedor e irmãos tinham também a seu cargo a reparação da honra destas mulheres

¹¹⁵ Sobre a criação do convento, cf. Bethencourt, 1995.

nos casos em que era possível os homens contribuírem para as dotar. O intuito de reciclar estas mulheres era claro: admitiam-se barrigãs em vésperas de casamento com os homens com quem viviam, mulheres grávidas desde que fossem ter a criança fora do recinto do recolhimento e moribundas, por serem as mais vulneráveis ao arrependimento e com o intuito de as afastar dos mancebos com quem se relacionavam. Neste quadro, só era vedada a entrada a mulheres brancas publicamente acusadas de culpas de fé, feitiçaria e alcouce e ainda às portadoras de doenças contagiosas. O compromisso aludia às saudades que as recolhidas tinham do exterior: eram «... tentadas pelo demónio, inimigo de todo o nosso bem, com lembranças da vida passada, desejos de tornar ao mal do mundo, e enfadamento, e tristeza do recolhimento»¹¹⁶. Não admira, porquanto as mulheres eram supostas não falar com ninguém do exterior desde a entrada até à saída: «entrando nesta casa são *mortas* até saírem dela» (cap. 12). Uma decisão em 1719 canalizava para este recolhimento as filhas bastardas, doravante proibidas de entrar em Nossa Senhora da Serra. No entanto, mesmo as filhas ilegítimas tinham de apresentar provas em como eram filhas dos pais que alegavam. Duas meias-irmãs permaneciam em recolhimentos diferentes, uma no recolhimento da Serra e a outra, ilegítima, na Madalena¹¹⁷. Tudo indica portanto que o segundo recolhimento seria destinado a uma segunda escolha, menos «qualificada», de mulheres.

Mercê da abundância de trabalhos sobre este assunto, são já conhecidos com detalhe alguns aspectos sobre a assistência a mulheres em Goa. Coates estudou já a interacção entre o recolhimento do Castelo, em Lisboa, inicialmente destinado a mulheres de origem nobre filhas de servidores do rei, e a cidade de Goa. O percurso das órfãs surge assim repleto de etapas transitórias até ao objectivo final, nem sempre bem sucedido, de casarem com um rei-nol em Goa. Depois de um período no recolhimento do Castelo, no qual procuravam arranjar casamento em Lisboa — a solução ideal —, as donzelas resignavam-se a embarcar para Goa como segunda alternativa (Coates, 1993: 248-289). Partiam geralmente com o vice-rei recém-nomeado pelo monarca, que as recomendava nas instruções escritas dadas ao seu lugar-tenente, chegando a indicar raparigas pelos seus nomes. Sobressai o seu pequeno número: nunca se tratou de um fenómeno de massa, mas sim de uma iniciativa que

¹¹⁶ HAG, 10421: 3v. [1611.02.23].

¹¹⁷ HAG, 10419: 116 [1719.07.01]; HAG, 10415: 66v. [1743.11.06].

envolvia em regra quantitativos não só reduzidos mas também irregulares de mulheres por embarque (Guedes, 1995: 665). A política da Coroa em relação ao envio destas mulheres foi hesitante: Coates analisou bem as suas flutuações, a que não foram alheias pressões da comunidade colonial goesa para construir espaços de favorecimento institucional das suas próprias órfãs. Depois de uma viagem que se adivinha longa e problemática (as mulheres eram presenças estranhas nos navios), nova fase de transição as aguardava: o tempo de espera em Goa entre a chegada e o casamento. Estas órfãs eram inicialmente acolhidas em casas de particulares, onde levavam uma vida de reclusas, a adivinhar pela ordem que encontramos para serem acompanhadas pelos meirinhos nas mudanças de casa sempre que a Misericórdia o solicitasse¹¹⁸. O recolhimento da Serra surgiu como estrutura de acolhimento destas mulheres precisamente para colmatar as falhas da hospitalidade privada. Também não deve ter sido alheia a esta fundação o facto de a criação de recolhimentos nas colónias constituir uma forma de tornear a má vontade régia contra os conventos femininos. Formado o recolhimento, outro tipo de dificuldades surgia: em primeiro lugar, a sua permeabilidade à ingerência das autoridades sobre a política de admissões. A Misericórdia queixou-se várias vezes contra o facto de o vice-rei impor protegidas ao recolhimento, enquanto por sua vez os vice-reis se queixaram de que eram as outras autoridades a fazê-lo. Desde o início do recolhimento da Serra que a Misericórdia tinha conseguido que os arcebispos não pudessem fazer entrar no recolhimento órfãs sem o parecer favorável do provedor e mesários¹¹⁹. Por outro lado, o objectivo último do recolhimento — proporcionar casamentos às órfãs com reinóis — esbarrava com vários obstáculos. As mulheres oriundas do reino, muitas vezes de origem nobre, não podiam casar com a gente «comum e vil» à qual pertencia grande parte dos solteiros, soldados na sua maior parte. Por sua vez, estes preferiam as mulheres locais e o mercado matrimonial potencial destas órfãs cingia-se em grande parte aos cristãos goeses brâmanes para quem a mestiçagem constituía uma estratégia de afirmação imprescindível. As dificuldades em casar as mulheres nos recolhimentos prendiam-se também com a natureza dos dotes oferecidos, em rendimentos sobre aldeias do Estado ou em cargos de importância menor no aparelho administrativo e militar do Império (Coates, 1993: 260-278).

¹¹⁸ HAG, 10396: 105 [1564.06.08].

¹¹⁹ HAG, 10417: 71 [1598].

O convento das Mónicas não tinha obviamente o objectivo de reinserir as mulheres na vida temporal mas sim o de as afastar do mercado matrimonial e, como tal, absorveu maioritariamente filhas oriundas das famílias locais, ao que parece seguindo uma lógica patrimonial. As mulheres eram subtraídas à herança familiar através da sua inserção no convento mediante um dote, o que explica o enriquecimento da instituição num período de manifesto declínio económico da cidade (Coates, 1993: 289-300). Dessa forma, torna-se-nos claro que não desempenhava nenhuma função assistencial.

Inicialmente o recolhimento da Serra destinava-se a albergar as donzelas de protecção régia pelos seus pais terem morrido na guerra ao serviço do rei. A tensão entre as órfãs de origem portuguesa e as nascidas em Goa foi um facto ao longo de todo o século XVII. Só na sua segunda metade é que a Misericórdia de Goa conseguiu que todas as órfãs, mesmo aquelas cujos pais não tivessem morrido na guerra, pudessem habilitar-se a um dote, ainda que as primeiras gozassem de preferência. Nesse mesmo ano, a Mesa deliberava que os dotes constantes de uma herança fossem dados apenas às recolhidas da Serra do «número» e não às protegidas pelo rei, a quem este dotava. Em 1695 frisava-se que esses dotes não podiam ser concedidos a viúvas que casavam pela segunda e terceira vez, mas apenas a órfãs no seu primeiro casamento¹²⁰.

Os dois recolhimentos, apesar de se destinarem a mulheres em diferentes situações sociais, foram desde o início vulneráveis a misturas: uma carta do rei enviada pelo arcebispo primaz à Misericórdia de Goa reconhecia a entrada de mulheres de «ruim fama» no recolhimento da Serra, destinado a «filhas de fidalgos e de gente nobre» e a mulheres de servidores do rei ausentes em seu serviço, todas honradas e de bons costumes¹²¹. Em todo o caso nenhum dos recolhimentos se destinava a um número elevado de mulheres: uma decisão em 1680 limitava as órfãs do número (incluíam aqui apenas as mulheres de origem local e excluía as sustentadas pelo rei) a vinte em ambos os recolhimentos¹²². No interior da Serra, existia uma diferenciação entre órfãs do rei, da fábrica (ambas com *numerus clausus*) e as extra-numerárias, algumas destas sustentadas à sua custa. Os dotes de casamento eram naturalmentde montantes ade-

¹²⁰ ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, liv. 26: 1v. [1674.12.22]; HAG, 10418: 159 [1674.06.23]; HAG, 10419: 24v. [1695.10.07].

¹²¹ HAG, 10397: 46 [1615.03.18].

¹²² HAG, 10418: 170 [1680.06.14].

quados a estas categorias: 300 xerafins para as primeiras, 200 para as segundas; as da Madalena, de honra manchada, tinham direito apenas a 100; as extra-numerárias e sustentadas à sua custa tinham apenas 80 xerafins. As que casassem pela segunda vez nunca podiam ter um dote que ultrapassasse os 150 xerafins¹²³. Temos poucas informações relativas às situações específicas das mulheres do recolhimento da Madalena: apenas o caso concreto de uma mulher que veio de Damão para Goa enganada por um homem que não era seu marido e de que tinha razões para ter receio, solicitava a sua admissão, fazendo interceder por ela junto da Mesa os amigos e agentes do marido, Diogo Rebelo, entretanto homiziado em terra de mouros por ter sido condenado à morte¹²⁴. Em relação às mulheres casadas frisou-se várias vezes que só deviam ter entrada nos recolhimentos quando os maridos se encontravam ausentes da cidade¹²⁵. Houve casos de mulheres que foram transferidas da Serra para as Madalenas, por iniciativa própria ou da Mesa, que invocava razões atinentes à conservação da boa reputação do primeiro. As transferências da Serra para as Madalenas tiveram também o carácter de punição: de quatro recolhidas rebeldes três foram para o Tronco e uma transferida para as Madalenas com indicação de que nunca poderia voltar ao reconhecimento inicial. Das quatro, era a única órfã do número do rei, o que pode ter influído na decisão de não a mandar para a cadeia¹²⁶. Em todo o caso nenhuma recolhida efectuou o percurso inverso, da Madalena para a Serra, o que revela os limites da reparação da honra no período em causa.

Os recolhimentos da Misericórdia não foram alheios a perturbações no seu funcionamento. Em 1643 quatro mulheres do recolhimento da Serra foram levadas ao Santo Ofício: desconhece-se se foram efectivamente inculpadas, mas a Mesa decidiu não as voltar a admitir pelo mau exemplo que podiam dar às outras recolhidas¹²⁷. No entanto, as pessoas externas aos recolhimentos aparecem como as grandes inimigas da sua ordem interna: em 1640 uma carta régia ao vice-rei tinha a intenção de limitar a entrada no recolhimento da Serra aos irmãos da Mesa, sugerindo que o seu visitador fosse pessoa eclesiástica «de muitas letras, idade e virtude conhecida»¹²⁸.

¹²³ HAG, 10415: 103-103v. [1750.08.05].

¹²⁴ HAG, 10398: 132 [1612.11.07].

¹²⁵ HAG, 10419: 27v. [1698.07.09].

¹²⁶ HAG, 10415: 49v. [1742.08.09] e 64v. [1743.07.01]; 74 [1745.04.27].

¹²⁷ HAG, 10418: 21 [1643.06.17].

¹²⁸ HAG, 10397: 84 [1640.03.12].

Anos mais tarde, um irmão com as funções de ministro do recolhimento da Madalena, foi excluído da irmandade sob a acusação de ter ele próprio entrado e ter deixado entrar alguns soldados fidalgos no recolhimento. O ouvidor-geral do crime tinha tirado devassa e o irmão em causa estava preso, embora mais tarde fosse ilibado de culpas¹²⁹. No recolhimento da Serra, o isolamento do exterior dependia em larga medida da janela da sua capela-mor, por onde as recolhidas deviam receber apenas a comunhão, e cuja grade só a regente e porteira podiam ter aberta durante a missa. No entanto, as recolhidas recebiam visitas do exterior, uma vez que era hábito as mulheres de fora entrarem no recolhimento da Serra, permanecendo dias e noites: uma decisão da Mesa limitava essas visitas às parentes até ao segundo grau e apenas em casos de necessidade urgente. Aludia-se, ainda que de modo vago, às pressões que pessoas de respeito e autoridade faziam à Mesa para entrar no recolhimento. Em 1719 um porteiro foi despedido da Misericórdia por entrar no recolhimento da Madalena através de um buraco por ele feito no muro do quintal¹³⁰.

Outras perturbações são silenciadas nas próprias fontes, que aludem a distúrbios abafados no seio da própria confraria, com destruição de autos na secretaria. Num desses casos, vagamente a propósito de umas pratas do Recolhimento da Serra, a Mesa optou por não recorrer à justiça exterior, alegando ter poder para castigar faltas no âmbito das administrações da Casa. Anos mais tarde uma devassa do Recolhimento da Serra era remetida ao vice-rei no seguimento de um distúrbio não especificado que tinha causado «mau exemplo» a toda a cidade¹³¹.

No século XVIII expulsaram-se duas recolhidas do número do rei por estarem doentes de mal incurável e portanto implicitamente excluídas do mercado matrimonial, pelo que deviam dar o lugar a outras para estas «poderem entrar e sair casadas». Ressalva-se no entanto a hipótese de voltarem a ser admitidas depois de curadas¹³².

Foram feitas tentativas no sentido de fazer pagar às recolhidas a sua estadia, especialmente às porcionistas e suas escravas e de obrigar as órfãs que tivessem legítima a pagar uma «porção» mediante

¹²⁹ HAG, 10418: 70 [1652.03.01].

¹³⁰ HAG, 10418: 141 [1665.08.03]; s.n. [1683.03.09]; HAG, 19419: 114-114v. [1719.04.23].

¹³¹ HAG, 10418: s.n. [1685.05.29]; HAG, 10419: 31 [1699.05.20].

¹³² HAG, 10415: 37 [1741.08.26].

acordo com os tutores e o juiz dos órfãos. No entanto uma decisão da Mesa de 1680 retrocedia neste propósito, alegando dificuldade de cobrança da anuidade, pelo que as mulheres casadas e viúvas pagariam apenas as suas aposentadorias e as das escravas respectivas. As que quisessem ter mais de duas escravas teriam de solicitar a autorização da Mesa¹³³.

Mesmo sem listas de mulheres recolhidas, as duas instituições deixam-nos entrever o jogo de classificações e re-classificações a que as internas se submetiam, consoante a sua cotação no mercado matrimonial em que era suposto integrarem-se.

O dinheiro dos outros: órfãos, defuntos e náufragos

Quando a documentação se refere ao dinheiro ou a bens fora da posse dos seus legítimos possuidores, como é o caso dos órfãos demasiado jovens para herdar ou dos herdeiros de defuntos, demasiado longe para reivindicarem bens dos parentes, a impressão que fica é a da sua apropriação constante. Não apenas por parte das instituições responsáveis por eles (juízes dos órfãos ou defuntos, Misericórdias) mas também por particulares e pela própria Coroa.

A lei prescrevia regras rigorosas sobre o inventário e partilha de bens de defuntos que, a serem cumpridas, garantiriam a transmissão de bens aos herdeiros. À morte do indivíduo, num prazo relativamente curto, os juízes dos órfãos no caso de existirem herdeiros menores ou os provedores dos defuntos, deviam fazer inventário dos bens, que eram em seguida depositados nas Misericórdias do Estado. Estes eram convertidos em moeda e depositados no «cofre dos depósitos» e deviam ser transportados para a Misericórdia de Goa que tinha por missão fazê-los chegar aos herdeiros. Num primeiro momento a cidade de Cochim ainda centralizava as heranças provenientes do sul do Estado como Cananor, Malabar, Ceilão e Malaca enquanto Goa ficaria com as fazendas provenientes das Misericórdias de Moçambique, Ormuz, Diu, Damão, Baçaim e Chaul, mas este papel veio a caber exclusivamente à Misericórdia de Goa encarregada de fazer transferir o dinheiro para o Reino por letras¹³⁴. A próxima etapa era a Misericórdia de Lisboa, que por sua vez tentava encontrar os herdeiros do defunto no Reino, escrevendo

¹³³ HAG, 10418: 132v. [1663.02.07]; 171 [1680.06.14].

¹³⁴ HAG, 10396: 168 [1590.03.02].

às Misericórdias locais. Desta forma encontramos eco na Misericórdia de Goa das mais variadas Misericórdias do Oriente, inclusivamente da Misericórdia de Manila, já referida por Russell-Wood (1968: 35). Refere-se uma herança de um indivíduo morto há mais de 55 anos que tinha já passado por Macau e Malaca; os «pesos» constantes da herança tinham sido tomados de empréstimo «por violência» para as necessidades do Estado¹³⁵. Como veremos, os tempos da procuradoria dos defuntos eram muito longos e a espera dava azo a muitos descaminhos.

O momento preferencial em que os particulares se podiam efectivamente apropriar dos bens dos defuntos ocorria entre a morte destes e a feitura dos inventários. Várias disposições procuraram evitar que as viúvas e viúvos gastassem o dinheiro dos filhos órfãos, perigo tanto mais evidente quanto a predominância de bens móveis no património dos indivíduos era um facto e os documentos aludiam à escassez de bens de raiz¹³⁶. Daí que Coroa e vice-rei insissem frequentemente nos prazos de feitura destes últimos e na vigilância dos magistrados sobre o descaminho de bens. Uma das fraudes consistia em investir o dinheiro em negócios mediante empréstimo a juros, o que se compreendia dada a importância do comércio na economia do Estado. Várias disposições do rei e vice-rei tentaram obstar a estes desvios que ocorriam em situações de pré-inventariação de bens. No entanto, a apropriação de bens de defuntos fazia-se no interior do sistema: os principais inimigos dos herdeiros parecem ter sido os próprios magistrados encarregados de conservar as heranças, que eram os primeiros a dispor do dinheiro para «o dar ao ganho»¹³⁷. Era grave, uma vez que os riscos dos tratos punham em causa a solvência do magistrado quando se tratasse de repor o dinheiro retirado. Seria fastidioso e estéril enumerar todas as fontes que versam sobre a fraude generalizada em matéria de heranças: encontramos-las na correspondência entre reis e vice-reis dos *Livros das Monções*, nos alvarás e provisões, nas actas da Misericórdia de Goa. Situação de resto generalizada a todas as cidades e fortalezas da Índia: para todas elas encontramos eco de irregularidades, desde Moçambique a Macau. Uma carta régia ao vice-rei dava conta de várias fraudes, desde os pagamentos excessivos por conta da terça de alma até gastarem as heranças antes de fazer testamentos sole-

¹³⁵ HAG, 10418: 166v. [1679.03.20].

¹³⁶ DRI, vol. 1: 110-111 e 118-119 [1607.01.18]; vol. 8: 255-257 [1622.02.19].

¹³⁷ HAG, 10396: 150 [provisão do vice-rei de 1573.10.30].

nes¹³⁸. É significativo no entanto que nunca se tenham conseguido dar passos eficazes no sentido de solucionar o problema.

Quando o dinheiro entrava na posse das Misericórdias, tratava-se provavelmente de uma pequena parte do que o defunto tinha efectivamente deixado no momento da morte: ele tinha atravessado duas instâncias apropriadoras, em primeiro lugar os que conviviam com o defunto e em segundo os magistrados. Mas, como veremos, também nas Misericórdias estava longe de estar seguro: ficava sujeito à possibilidade de os irmãos se apropriarem ou o tomarem a juros pouco seguros e a financiar as despesas do Estado, como adiante veremos.

A Misericórdia, à partida, cobrava-se das despesas relacionadas com o serviço prestado: levava 1,5% dos bens arrendados, percentagem que subiu para 2% em 1611¹³⁹.

A prova de que a Misericórdia gastava bens que os defuntos podiam vir a reclamar é-nos dada num documento de 1623, em que a Misericórdia de Goa enfrentava o problema de gastar bens «com os pobres em boa fé conforme suas vontades» e a todo o tempo poder ser demandada por herdeiros. Decidiu-se pedir parecer à Misericórdia de Lisboa sobre o problema, e conforme resposta recebida requerer ao rei para que a Misericórdia não pudesse ser demandada sobre essas heranças passados três anos. Temos igualmente notícia de que se defraudava o valor dos depósitos em dinheiro, ao substituir moedas de maior valia por outras de valor inferior, uma vez que nos registos dos depósitos não se especificavam as moedas depositadas. Outra forma de apropriação dos bens dos defuntos consistia em comprar bens nos leilões da Santa Casa, apesar de proibido nos compromissos e ordens posteriores sob pena de expulsão da irmandade¹⁴⁰.

Em relação às heranças de defuntos havia sempre a possibilidade de não existirem herdeiros; essa hipótese colocava-se especialmente quando o indivíduo morria abintestado (sem ter feito testamento); no caso de ser reinol esta situação implicava longos tempos de espera até se poder dispor da herança, porque era necessário

¹³⁸ Misericórdia de **Moçambique**: DRI, vol. 3: 337-338 [1615.03.27]; Misericórdia de **Meliapor**: DRI, vol. 4: 95-96 [1617.03.15]; Misericórdia de **Macau**: APO-CR, fasc. 6, doc. 344, 1052-1053 [1614.04.15]; DRI, vol. 8: 449 [1622.02.19].

¹³⁹ ANTT, *Chanc. D. Filipe II. Doações*, liv. 21: 161v.-162 [1611.01.21].

¹⁴⁰ HAG, 10414: 102 [1623.sem mês. sem dia]; HAG, 10397: 114 [1646.11.20]; HAG, 10417: 154 [1611.11.20].

aguardar que os herdeiros se apresentassem às autoridades, por vezes mediante investigações feitas pelas Misericórdias do reino. Desta forma, o dinheiro de abintestados era o mais cobiçado, uma vez que o tempo em que estava disponível era mais longo. Em Goa, não foi apenas a Misericórdia a beneficiar deste tipo de heranças, sujeito à cobiça das demais instituições. Em finais do século XVI o dinheiro dos abintestados foi concedido às obras da Sé, e um folhetim no que toca à forma como tinha sido gasto arrastar-se-ia até bem entrado o século XVII, tendo a Misericórdia ficado ressentida com a medida, que sentia como uma espoliação. Inicialmente, por concessão do arcebispo, conseguiu ficar com as fazendas dos abintestados que não ultrapassassem os dez pardaus, gastando o dinheiro em exéquias pelo defunto. Tratava-se de uma quantia pequena, que não ameaçava de forma significativa o dinheiro a adquirir por esta via para as obras da nova Sé. Em 1610, o arcebispo passou nova provisão sobre o assunto, desta vez aumentando o limite da herança para dez cruzados, divididos em metade para obrigações do funeral e outra metade para esmolas por alma do defunto. Estas heranças, constituídas por pequenos capitais, parecem ter dito respeito sobretudo a indivíduos falecidos nas naus, cujos bens a Misericórdia tinha obrigação de arrecadar e enviar ao reino¹⁴¹. A lei proibía a venda do espólio dos indivíduos falecidos a bordo sem testamento, excepto os bens perecíveis, nos quais se incluíam os mantimentos e os escravos. O resto seria conservado e seguiria os trâmites habituais dos inventários e depósitos¹⁴². Em 1620 as Misericórdias de Goa e Cochim pediram para cessar a concessão de dinheiro dos abintestados cujos herdeiros não apareciam no prazo de 10 anos para financiar as obras na Sé. Acusavam os agentes do tesoureiro da Sé de devassar os cartórios notariais munidos de uma sentença da relação de Goa à procura de heranças — tirando-as mesmo a herdeiros conhecidos — e de as obras não avançarem. O rei limitou-se a pedir informações ao vice-rei, suspendendo a execução da sentença até ao caso ficar esclarecido¹⁴³. Só em 1671 o rei acabou por autorizar a Misericórdia de Goa a servir-se do dinheiro dos abintestados sem herdeiros até ao décimo grau. Tratou-se de uma concessão temporária, limitada a seis anos reno-

¹⁴¹ HAG, 10396: 53 [1592.08.17] e 208 [1610.09.16]; HAG, 10428: 37 [1591]; 10417: 110 [1606.08.14].

¹⁴² ANTT, *Chanc. Filipe II. Privilégios*, liv. 3: 228v.-229 [1612.03.22].

¹⁴³ HAG, 10397: 64 [1620.03.28].

váveis por sua ordem e motivada pela retracção do Império que obrigava a Misericórdia a socorrer gente oriunda das praças perdidas (fortalezas do Sul e Cochim)¹⁴⁴. No entanto, como adiante veremos, a Coroa foi menos cautelosa quando se tratou de retirar dinheiro para aplicar em despesas de guerra.

Em Goa, a provedoria-mor dos defuntos estava de tal forma associada à Misericórdia que nos inícios do século XVII o rei determinou que o provedor-mor fosse juiz privativo da Misericórdia à semelhança do que acontecia em Lisboa¹⁴⁵.

Importa também dizer que a acção da Misericórdia de Goa, ao actuar conjuntamente com a provedoria dos defuntos, ficava implicitamente sujeita à intervenção régia por intermédio do vice-rei.

Em 1649 duas cartas régias ao vice-rei, que tinha exposto umas dúvidas relativas a competências da provedoria dos defuntos e da Misericórdia, ordenavam o seguinte procedimento: o provedor-mor devia fazer inventário ajudado por uma pessoa designada pela Misericórdia e em seguida os bens eram entregues a esta última que os enviaria a Portugal, repetindo-se o processo para os leilões. A dependência das autoridades régias era notória quando se tratava de um naufrágio: em 1610 a Misericórdia pediu ao rei para ficar com 280 dentes de marfim, sem marcas e portanto sem proprietários, salvos no ano anterior numa nau de Mombaça que tinha naufragado na praia de Chapora, invocando as suas órfãs, viúvas e entevados e as obras no hospital dos pobres¹⁴⁶.

A Misericórdia de Goa e os herdeiros dos defuntos tiveram na Coroa portuguesa o maior inimigo. Os ataques de holandeses colocaram as forças militares presentes no Estado numa situação de emergência financeira constante, sem que a Coroa dispusesse do capital e meios logísticos de transporte para lhes acudir rapidamente. Desta forma, tomava-se necessário lançar mão dos dinheiros das mais variadas instituições, desde particulares até à própria câmara¹⁴⁷. Todavia, tudo parece indicar que a Misericórdia de Goa era considerada como a instituição mais adequada a acudir de imediato às aflições financeiras da Coroa. Os empréstimos, mais ou menos forçados, mau grado as Mesas serem chamadas a deliberar

¹⁴⁴ ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, liv. 41: 150v. [1671.03.12].

¹⁴⁵ ANTT, *Chanc. D. Filipe II. Doações*, liv. 30: 27v. [1612.03.09].

¹⁴⁶ HAG, 10397: 116 e 118 [1649.02.18]; HAG, 10396: 185 [1610.04.04], 183 [1610.12.14], 188 [sem data].

¹⁴⁷ DRI, vol. 9: 256 [1623.03.03]; APO-CR, fasc. 1, parte 1, doc. 75, p. 123 [1598.01.25].

sobre a sua viabilidade e pertinência, iniciaram-se logo nos finais do século XVI. Em 1607 o bispo D. Frei Aleixo de Menezes retirou dinheiro a grande parte das Misericórdias do Oriente para socorrer o sul do Estado. Em Goa, pediu *todo* o dinheiro dos defuntos e ausentes, oferecendo como penhor a prata das igrejas. Em 1615 o rei deu ordem para o vice-rei lançar mão do dinheiro depositado em Goa, desta vez destinado ao fabrico de duas naus destinadas a servir na carreira da Índia¹⁴⁸.

A política régia em relação a estes empréstimos mais ou menos forçados era ambígua: estava pronta a ordenar que não se tirasse em nenhum caso fazenda dos defuntos, órfãos, ausentes e cativos e a proibir que o provedor e irmãos da Misericórdia de Goa consentissem em semelhantes empréstimos. As ordens régias iam sempre no sentido de repor os capitais que tinha tomado por empréstimo: por exemplo, foram dadas ordens repetidas para restituir o dinheiro retirado por D. Frei Aleixo às Misericórdias de Ormuz e Chaul¹⁴⁹.

Na década de 20, particularmente crítica em termos militares, chegam as espoliações mais brutais. Em 1623, o rei escreve à Misericórdia, prometendo-lhe um padrão de juro depositado na Misericórdia de Lisboa em troca do dinheiro de depósitos existente na de Goa, alegando que os capitais eram difíceis de transferir da Índia para Portugal e que os galeões da prata não tinham chegado a tempo de embarcar dinheiro para a Índia. As heranças de que a Misericórdia era proprietária também não escaparam ao empréstimo: em 1666 encontramos a Coroa a conceder um padrão de juro com efeitos retroactivos relativos a uma herança tomada nessa ocasião. Passados sessenta anos, ainda a mesa da Misericórdia de Goa se ocupava em fazer pagar ao rei a parte dos cem mil xerafins iniciais em dívida fazendo requerimento ao senado da câmara para repor o dinheiro que faltava. Mencionava-se que o dinheiro saíra do depósito dos ausentes, sendo o pagamento aos herdeiros feito com o dinheiro do cofre, mas agora já não se podia *dissimular* por terem chegado do reino muitas procurações e a falta de pagamento lançar o descrédito sobre a instituição¹⁵⁰. Em 1626 foi a vez de socorrer Ormuz com o dinheiro dos depósitos da Misericórdia de Goa, inde-

¹⁴⁸ HAG, 10417: 76 [1599.09.22]; 113 e sgs. [1607.01.21]; HAG, 10397: 54 [1615.04.04].

¹⁴⁹ ANTT, *Chanc. D. Filipe II. Doações*, liv. 23: 81v.-82 [1609.02.10] e liv. 30: 27v.-28 [1612.03.09]; liv. 32: 50v. [1612.12.06]; liv. 25: 177v.-178 [mesma data].

¹⁵⁰ HAG, 10397: 72 [1623.03.07]; ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, liv. 9: 222v. [1666.02.01]; HAG, 10418, fl. não numerado [1685.11.15].

pendentemente de estar destinado às obras na Sé, e afirmando que naquela emergência a fazenda real tinha de se fazer valer de todo o dinheiro a que conseguisse lançar mão. A Misericórdia obedeceu, entregando igualmente quatro mil xerafins provenientes da venda de pedras preciosas procedentes de um naufrágio. O governador António Teles retirou ainda 230 mil cruzados e o vice-rei João da Silva Telo juntou-lhe mais 50 mil, a propósito da defesa de Malaca, e o rei deu novamente ordem para que a cobrança do dinheiro pela Misericórdia se fizesse sem demoras e sem obstáculos do vice-rei e do vedor-geral da fazenda¹⁵¹. É interessante verificar que, quando ocorre novo momento crítico do ponto de vista militar, no século XVIII, com o ataque dos maratas às províncias do Norte, a população do Estado age em regime de auto-ajuda e não aguarda sequer ordens do poder central. O livro de actas da Misericórdia contém uma lista de várias páginas referentes a pratas que se quebraram nessa ocasião, à semelhança do que fizeram as paróquias¹⁵². Nessa altura, era já manifesto que a Índia portuguesa estava já entregue a ela própria, sem suscitar o alarme que as perdas de Malaca e Ormuz tinham causado à monarquia portuguesa no século anterior.

Em resultado da espoliação progressiva do depósito dos defuntos no século XVII, a respectiva procuradoria parece ter sido cada vez mais lenta: na correspondência conservada em algumas Misericórdias portuguesas encontra-se eco dos atrasos nos pagamentos ocasionados pelos empréstimos (Amorim, 1991: 130; A. Braga, 1993: 243-246).

Não foi apenas nos momentos de grande perigo que a Misericórdia financiou o Estado: encontramos-a a ajudar no combate à pirataria, tendo disponibilizado uma soma relativamente pequena para uma expedição contra os corsários que infestavam a costa¹⁵³.

O dinheiro da Misericórdia serviu também para investir nos negócios das especiarias: em 1641 um alvará autorizava o vice-rei a valer-se do dinheiro da bula da cruzada para a compra da pimenta e a lançar também mão dos depósitos da Misericórdia em caso de necessidade, prometendo que o dinheiro seria repostado no reino pela fazenda real. Idêntico fim tiveram no ano seguinte as pérolas que ficaram por herança de um estrangeiro que morrera em Moçambique, mandadas vender para empregar em cabedal para a carga do

¹⁵¹ HAG, 10397: 146-147 [1626.02.14]; ANTT, *Chanc. D. João IV*, liv. 11: 232v. [1641.11.04].

¹⁵² HAG, 10415: 15 [1737.09.18].

¹⁵³ Empréstimo de 1111,5 xerafins. HAG, 10419: 25 [1698.05.12].

galeão S. Bento, depois de terem sido efectuadas diligências infrutíferas para encontrar os respectivos herdeiros¹⁵⁴.

A Misericórdia de Goa realizava também empréstimos a juros do dinheiro dos depósitos a outras instituições do Estado: à câmara da cidade, em 1683, e à Junta Geral do Comércio em 1695, com uma taxa de juro de 6%, alegando que era pouco provável que o dinheiro fosse reclamado. Como era habitual nas Misericórdias, emprestava também dinheiro a particulares, por vezes quantias elevadas como o empréstimo de 13 mil xerafins a um particular sobre hipoteca de aldeias deste na ilha de Salcete, a pagar em 4 anos incluindo os respectivos juros. No século seguinte a taxa de juro tinha aumentado para 7%¹⁵⁵.

¹⁵⁴ HAG, 10397: 109 [1641.03.20]; 104 e 106 [1642.03.31].

¹⁵⁵ HAG, 10418: fl. não numerado [1683.12.10]; HAG, 10419: 23 [1695.08.19]; HAG, 10419: 28v. [1698.11.19]; HAG, 10415, 96v. [1749.11.19].

CAPÍTULO 6

A Misericórdia da Bahia

Fontes, bibliografia, problemas e opções

Poucas obras em história resistem tão bem à usura do tempo como o livro *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755* de Russell-Wood. Publicado em 1968 simultaneamente no Brasil e nos Estados Unidos, apresenta a marca do estudo das sociedades coloniais portuguesas num período posterior a Charles Boxer, em que a ênfase se colocava na importância do estatuto e da discriminação racial no comportamento das elites. Trata-se de um estudo completo, rigoroso no conhecimento das instituições e fontes da história da cidade da Bahia, que inclusivamente analisa documentação posterior ao período abordado, compreendido entre 1550 e 1755. Ao analisar o mesmo estudo de caso que esteve na base de uma obra tão citada, as minhas dificuldades prenderam-se sobretudo em não sobrepor informação já contida na obra de Russell-Wood, pelo que foi concedida prioridade à abordagem de material não estudado por este autor. Tarefa difícil, de resto, uma vez que se trata de um trabalho exaustivo: apenas tive algum campo de manobra no que respeita à análise de séries documentais de um ponto de vista quantitativo, propiciado pelas vantagens que a informatização de bases de dados trouxe recentemente aos historiadores. Desta forma, consegui trabalhar informação relativa à segunda metade do século XVIII que esclarece aspectos relacionados com alguns serviços de assistência: doentes do Hospital da Caridade; enterros efectuados pela Misericórdia; finalmente, outras séries de menor envergadura como o enterro de escravos, de crianças e irmãos.

Por último, tentei reinterpretar algum do material já estudado por Russell-Wood, como as actas das Mesas e o livro dos segredos, pesem embora as minhas limitações em acrescentar algo àquilo que já foi escrito. O único material que Russell-Wood não estudou foi o contido no Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa, que apenas abordo parcelarmente.

Felizmente para mim, este capítulo surge como o último do livro, o que me permite remeter para ideias já explicitadas. Por outro lado,

a existência da obra de Russell-Wood, que fornece informações completas acerca da confraria, permite sectorializar os problemas que pretendo tratar, sem ter de começar a história desde o seu início.

Duas considerações há a fazer relativamente à Misericórdia da Bahia. Em primeiro lugar, insere-se numa cidade que, embora tendo perdido o estatuto de capital da colónia em 1763, quando Pombal transferiu a sede do governo geral para o Rio de Janeiro, difere de Goa pelo facto de ser uma cidade demograficamente em expansão nos séculos XVII e XVIII¹, ao contrário da capital do Estado da Índia, objecto de uma decadência gradual mas constante. Por outro lado, a Misericórdia da Bahia não ocupava nenhuma proeminência numa escala hierárquica entre as Misericórdias brasileiras: não lhe cabia nenhum papel como «cabeça», ao contrário da Misericórdia de Goa. Este último aspecto permite que possa ser abordada de forma autónoma relativamente às outras Misericórdias do Brasil. De notar, de resto, que a maior parte das Misericórdias brasileiras não conserva documentação para o período moderno. É o caso da Misericórdia de Santos, que alguns autores afirmam ter sido a primeira da colónia, e da Misericórdia de S. Paulo, entre outros casos que se poderiam citar. As únicas Misericórdias brasileiras com um bom espólio documental para o período em análise parecem ser a da Bahia e a do Rio de Janeiro, que aguarda um estudo monográfico².

Créditos malparados, cobranças difíceis e fraudes eleitorais

Difícilmente se entende a Misericórdia da Bahia sem lançar um olhar à constante pressão sobre os seus recursos exercida pelo crédito; essa situação explica em grande parte a sua decadência na segunda metade do século XVIII e os conflitos que se desenrolam no seu interior.

A situação na Misericórdia da Bahia no que respeita a créditos malparados era idêntica à da generalidade das Misericórdias em Portugal; apenas poderá ter sido agravada pelas contingências de uma

¹ Sobre a evolução da população baiana, ver Schwartz, 1985: 88-89.

² Sobre as fontes documentais das Misericórdias brasileiras, cf. *Guia Brasileiro de Fontes para a História de África, da Escravidão Negra e do Negro na Sociedade Atual*, 2 vols., Brasília, 1988. A Misericórdia do Rio de Janeiro, no entanto, veta o acesso ao seu arquivo à maioria dos investigadores. O único estudo monográfico sobre esta Misericórdia remonta a finais do século XIX (Ferreira, 1894-1898).

economia de plantação, em que o recurso ao crédito se torna mais premente. A dificuldade das Misericórdias em cobrarem dívidas é bem conhecida e transformava-as numa espécie de financiadoras a fundo perdido daqueles que tinham acesso aos seus capitais através de empréstimos a juro. Por outro lado, as Misericórdias nem sempre conseguiam entrar na posse de legados que lhes cabiam por direito nem cobrar juros de capitais emprestados. Dessa forma, solicitavam frequentemente ao rei os mesmos meios de coacção de que dispunha a Fazenda Real: em 1683, a Misericórdia da Bahia solicitava um oficial de milícia para executar as dívidas da Casa³. Seria ingénuo pensar que o problema das cobranças difíceis alguma vez foi resolvido, muito embora não faltem os episódios em que a Coroa tentou pôr fim à situação. Em 1694, o rei tinha informação de que os juros do dinheiro emprestado não eram pagos e de que algum desse capital andava em mãos de pessoas pouco seguras. Ordenou ao governador-geral que cobrasse executivamente as dívidas, e designou dois desembargadores da Relação para fazerem o ponto da situação. Estes remeteram a Lisboa um documento em que descreviam o estado financeiro e material da Santa Casa.

Para além de fazerem a única descrição conhecida das instalações do hospital — que adiante abordaremos —, a maior preocupação dos desembargadores centrou-se na proposta de soluções para remediar a falta de cobrança dos juros do dinheiro que a Misericórdia emprestava. Alguns números dão uma ideia dos capitais em jogo: mais de 103 contos emprestados, ao juro de 6,25 por cento, 11 contos de juros vencidos que os tesoueiros não tinham conseguido cobrar e 2 contos de dívidas várias igualmente por receber.

Os desembargadores sugeriam um conjunto de cinco medidas para cobrar a dívida:

1. Um juiz privativo para as causas da Misericórdia, como existia na Casa da Suplicação em Lisboa, para acelerar o andamento das decisões da Relação da Bahia;

2. Constata-se a natureza instável dos patrimónios de raiz (engenhos, fazendas de cana e casas). Solicitava-se que, quando esses bens fossem vendidos ou executados judicialmente por estarem hipotecados, a cobrança das dívidas à Misericórdia tivesse preferência sobre as outras eventualmente existentes.

3. A escolha dos provedores nem sempre recaía sobre as pessoas adequadas. Eram geralmente *pessoas principais*, residentes nos seus

³ AHU, cx. 26, n. 3203 LF [1683.12.09].

engenhos fora da cidade. Vinham viver um ano para a cidade e a vaidade dos naturais da terra *que he incorregivel* levava-os a gastar em fazenda do seu bolso, o que os levava a empenharem-se. Acrescenta-se que as pessoas mais graves fugiam do cargo para evitarem as *vaidosas* despesas decorrentes de um ano de estadia na cidade, pelo que o provedor era geralmente um homem de muito baixa sorte que podia gastar dinheiro próprio. Sugeriam os desembargadores que nenhum provedor fosse obrigado a gastar do seu bolso para os pobres, e, caso o fizessem, fosse *sem estrondo* e com *pouco ruído*.

4. Verificava-se que os devedores da Casa eram as pessoas mais ricas e principais da cidade e que os provedores, por afinidades de amizade e parentesco, eram relapsos em cobrar dívidas. Para obstar a esse inconveniente, sugeria-se que o provedor cessante desse ao provedor que o substituíra um rol dos juros e dívidas que não tinha conseguido cobrar ao longo do mandato, rol esse que seria entregue pelo novo provedor ao governador-geral. Caberia em seguida ao rei dar ordem para fazer efectuar as cobranças judicialmente através do juiz privativo da Misericórdia.

5. As condenações de justiça estipuladas em alvará para aplicação à Santa Casa, deviam ser realmente cobradas pela Misericórdia, à semelhança do que acontecia no Hospital Real de Todos-os-Santos, o que não se efectuava por descuido.

O relatório dos desembargadores confirma de facto aquilo que sabemos através de outras fontes: a fluidez dos patrimónios fundiários, o endividamento recorrente dos senhores de engenho e a permeabilidade da Misericórdia em relação às suas manobras financeiras. Como deixam entrever os desembargadores, as dificuldades financeiras da Misericórdia decorriam de condicionantes estruturais de composição da irmandade, devido à pressão que os irmãos exerciam constantemente sobre as finanças da Casa. A Misericórdia ajudava antes de mais os irmãos e não os pobres: eram estes que pediam dinheiro emprestado sem assegurar quer o pagamento de juros quer da dívida. A presença de amigos e familiares nos cargos de direcção servia como garantia de que não seriam pressionados a pagar juros e dívidas. As esmolas aos pobres desculpabilizariam este universo financeiramente promíscuo se de facto o documento não revelasse que alguns provedores eram os primeiros a endividar-se para satisfazer a sua vaidade em conceder esmolas aos pobres⁴.

⁴ AHU, cx. 31. n. 3884/6 LF [1694].

As fraudes eleitorais surgiam indissociavelmente ligadas a desvios de capital económico: em 1730, o vice-rei conde de Sabugosa queixava-se ao rei de que se faziam «ranchos» — conluios para eleger provedores que emprestassem dinheiro sem as garantias de pagamento necessárias. Nesse ano, as desordens eram tais que o vice-rei tinha mandado o ouvidor-geral do cível da Relação assistir ao processo eleitoral⁵. Em 1740 o rei procurou resolver a situação. O problema residia no interesse dos devedores em controlar o resultado das eleições: a provisão régia então emitida ordenava que um ministro da vara assistisse às eleições e que os desembargadores da Relação tirassem devassa em junho dos subornos eleitorais mandando proceder contra os culpados e anulando as eleições dos que fossem eleitos para a Mesa desta forma. Por outro lado, ficavam doravante inelegíveis todos os devedores da Casa, cuja lista seria publicada antes dos actos eleitorais⁶. Esta provisão, à partida aparentemente correcta, estava destinada no entanto a ter um efeito perverso: em 1757 o vice-rei denunciava que alguns baianos contraíam pequenas dívidas para não serem eleitos provedores⁷. Nessa altura, ser provedor era já um acto temerário, pelo descalabro financeiro a que a Misericórdia tinha chegado.

Não obstante os repetidos esforços por impor ordem no processo eleitoral acabando com a promiscuidade entre os cargos de direcção e a contracção de dívidas, o problema continuou insolúvel, a ponto de D. José I ter ordenado em 1754 uma auditoria às contas da Misericórdia nos últimos dez anos. Nesta altura, a situação de bancarrota financeira da irmandade era já quase patente aos olhos de todos os baianos. Foi encarregado da devassa um Desembargador do Paço, José de Fonseca Lemos, que emitiu um relatório circunstanciado sobre as irregularidades e os problemas detectados, sugerindo passo a passo a forma de evitar as primeiras e resolver os segundos. Mais tarde, o vice-rei foi instado pelo rei a emitir o seu parecer sobre este documento⁸. Estes dois documentos têm uma importância crucial pela radiografia que produzem sobre a sociedade colonial e foram já abordados por Russell-Wood nas conclusões do seu livro de forma detalhada (1968: 339-345). Volto a eles porque me parecem documentos incontornáveis pelas seguintes razões: em primeiro lugar, é relativamente rara para um historiador a ocasião de analisar perspectivas em confronto; em

⁵ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1730.08.14].

⁶ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1740.03.26].

⁷ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1757.10.18].

⁸ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1755.05.16] [1757.05.10] e [1757.10.18].

segundo, os documentos põem em evidência de forma muito clara os limites do exercício da caridade na sociedade baiana.

Embora não pondo em causa nenhum dos resultados da auditoria efectuada pelo desembargador, o discurso do vice-rei arrasa quase todas as pretensões reformistas enunciadas por este último. Uma das poucas coisas em que estava de acordo com o desembargador era sobre a criação do cargo de juiz privativo da Misericórdia, o que, de resto, continuou a ser pedido pela Misericórdia até ao final do século sem grandes resultados⁹. Vejamos as divergências de opinião: o desembargador era contra as gratificações a assalariados; o vice-rei afirmou que sem elas não se achariam homens brancos que quisessem servir a Misericórdia na condição de empregados. O desembargador defendia a supressão das dádivas públicas de esmolas pelos provedores; o vice-rei respondeu que, sem a exterioridade do acto, este desapareceria também (ou seja, ratificou que a vaidade dos provedores era a única justificação da obra de caridade exercida). O desembargador sugeriu que os baianos eleitos provedores que recusassem o cargo fossem expulsos da irmandade; o vice-rei observou que era a Misericórdia que precisava da gente importante e não o contrário. O desembargador queria que fossem tomadas contas à Misericórdia todos os três anos: o vice-rei argumentava que nenhum baiano se sujeitaria a estar debaixo da vigilância da justiça. E mais, o vice-rei sugeriu que, se a Misericórdia não continuasse a emprestar dinheiro da forma como tinha feito até então (de forma desordenada e sem poder cobrar juros na maior parte dos casos), os baianos iriam pedi-lo a outro lado, e a confraria perderia importância.

À primeira vista, poder-se-ia pensar que o documento emitido pelo desembargador Fonseca e Lemos revela um espírito minucioso e um burocrata competente, mas desconhecedor das contingências da sociedade colonial, pelas propostas que emite e o vice-rei se encarrega de contrapor. Não devia ser o caso, uma vez que alguns dados contidos na obra de Schwartz sobre a Relação da Bahia permitem reconstituir a sua carreira na magistratura: nascido em Lisboa, tinha sido admitido ao serviço real em 1721, desempenhado o cargo de Juiz de Fora e Juiz do Cível antes de ser admitido como desembargador na Relação

⁹ BNRJ, II, 33, 29, 58 [1797.05.30]. O parecer do governador e capitão-geral da Bahia, solicitado pela rainha, foi negativo: só existia um juiz privativo da Misericórdia de Lisboa e não em todas as cidades onde existia tribunal da Relação; por outro lado, alertava que tal concessão à Bahia arrastaria uma diminuição dos emolumentos do ouvidor-geral do cível e juiz de fora da cidade (BNRJ, II, 33, 29, 62 [1798.02.05]).

da Bahia. Regressado à metrópole em data não especificada, tinha transitado para a Relação do Porto, em seguida para a Casa da Suplicação de Lisboa e finalmente para o Desembargo do Paço. Dados apontam ainda para o facto de ter casado na Bahia, com a filha de um vereador (Schwartz, 1979: 321, 306). Trata-se assim de um *cursus honorum* completo do ponto de vista da magistratura e, o que é mais importante, de um homem que devia conhecer bem a sociedade baiana pelo casamento e pela experiência enquanto desembargador na Relação. Dessa forma, os documentos traduzem opiniões divergentes emitidas por dois homens supostamente em igualdade de circunstâncias quanto à experiência e conhecimento da sociedade baiana. Quanto aos limites do exercício da caridade, deixamo-los para as conclusões do livro.

Segredos e insultos

O compromisso de Lisboa de 1577 incluía no seu último capítulo uma lista dos livros que cada Misericórdia era suposta ter no seu cartório, impondo assim normas à escrituração das confrarias. Embora nesse capítulo ainda não se encontre mencionado, o Livro dos Segredos é referido de passagem no compromisso seguinte, o de 1618, a propósito das obrigações do escrivão¹⁰. Este livro tinha a finalidade que a sua designação indica: a de registar informação que não devia ser tornada pública. Constituiria assim uma espécie de memória secreta da vida das Misericórdias. Por razões óbvias, esses livros, quando existiram, terão sido os primeiros a ser destruídos; a Misericórdia da Bahia conserva o único exemplar que encontrei até hoje nos diversos arquivos que conheço. No entanto, a importância do livro de segredos não deve ser sobrevalorizada, uma vez que grande parte das matérias que trata figuram nas actas das Mesas. Devemos ter em mente que os arquivos das Misericórdias eram, e muitos deles ainda o são, como o da impenetrável Misericórdia do Rio de Janeiro, privados. Não é difícil imaginar que a maior parte dos irmãos não tinha acesso aos livros, circunscrevendo-se o seu manuseamento aos mesários, definidores e oficiais da secretaria.

No caso da Misericórdia da Bahia, o referido livro permite-nos conhecer a forma como os conflitos internos espelhavam os valores culturais da comunidade e projectavam os conflitos da sociedade colonial brasileira. Regra geral, os registos do livro ocupam-se de riscos de irmãos e despedimento de assalariados, relacionados com questões

¹⁰ *Compromisso...*, 1600: cap. 38; *Idem*, 1619: cap. 9.

endêmicas como as dificuldades da Misericórdia enquanto empregadora de capelães, a recusa em fazer cumprir aos irmãos os serviços a que estavam obrigados, os habituais desvios de fundos ou as inevitáveis fraudes no processo eleitoral. Alguns deles eram meros episódios de um conflito alargado, como aquele que opôs irmãos da Misericórdia aos terceiros franciscanos a propósito de enterros (Russell-Wood, 1968: 209-211). A imagem global desmente o consenso interno ao nível das elites que formam a Misericórdia: pelo facto de se tratar de uma confraria selectiva ao nível da composição social, nada obsta a que se desenhem grupos de conflito e de estatuto no seu interior.

Dos 180 registos legíveis, 14 relacionam-se com recusas de admissão de irmãos ou com recusas de passagem da segunda categoria para a de irmão nobre; 21 são episódios relativos a despedimentos de capelães e outros padres que serviam a casa; finalmente, 141 são expulsões (riscos) de irmãos.

As recusas de admissão espelham os critérios raciais que encontraremos na Misericórdia de Goa e, embora os casos concretos sejam explicitados no livro, custa-nos a acreditar que, numa sociedade mestiça como a da Bahia, fossem alicerçados em características físicas notórias. Curiosamente, em nenhum destes casos se afirma taxativamente que o irmão rejeitado tem cor. Tanto mais que o argumento racial se dirige nalguns destes casos contra os cristãos-novos, alicerçado em provas genealógicas e não em exames oculares. Outros baseiam-se na simples reputação, como no caso do indivíduo que apresentou uma petição da qual constava o nome dos avós e nove testemunhas com o objectivo de desmentir a «fama de judeu» que lhe era atribuída¹¹. Por outro lado, vários irmãos são expulsos apenas em função do matrimónio: António de Brito de Sousa, cavaleiro professo da Ordem de Santiago, tinha os requisitos necessários para entrar, mas era casado com uma mulher «de nação». O problema não se formulava tanto em relação à sua pessoa, mas ao sepultamento dos filhos do casal pela irmandade, que queria evitar o escândalo de não levar a enterrar a descendência de um dos seus membros. O candidato insistia no entanto em ser admitido, estando pronto a abdicar do direito que lhe caberia como irmão de os fazer sepultar pela Misericórdia¹². Temos ainda a registar que em alguns casos o critério racial serve de motivo para expulsão, o que confirma a forma discriminatória como era utilizado¹³.

¹¹ ASCMB, 195: 3v. [1631.08.12].

¹² ASCMB, 195: 19-19v. [1679.06.24].

¹³ ASCMB, 195: 44-44v. [1709.06.23].

que só pagava pelos «desamparados» devendo ser reembolsada do dinheiro gasto com aqueles que pudessem financiar os seus resgates. Em 1680, negociou-se novo resgate de forma semelhante, tendo sido efectuado por um francês que servia de agente pela segunda vez¹¹².

Em 1721 a necessidade de resgatar cativos parece ter deixado de se fazer sentir, uma vez que a Misericórdia resolve comutar os bens a eles destinados em outras obras pias. A comutação obedeceu a critérios analógicos, sendo preferidas as obras pias que fossem mais semelhantes à redenção de cativos. O texto menciona os presos e os doentes pobres impedidos de sustentar as suas famílias, bem assim como «os infiéis que moram nesta terra do cativo do demónio que é a redenção das almas visto não poder ter efeito o resgate dos corpos». Analogias em que não podemos deixar de reparar: com aqueles que tinham o corpo prisioneiro (presos e doentes) e com os infiéis, cujas almas estavam em poder do diabo. No entanto, procedia-se com cautela na comutação: só com autoridade do arcebispo e no caso da inexistência de cativos¹¹³.

Os recolhimentos

Os recolhimentos de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena são, de entre as instituições de assistência sob a tutela da Misericórdia de Goa, as que mais atenção têm recebido recentemente por parte dos historiadores¹¹⁴. Embora tenha recolhido material sobre as instituições destinadas a mulheres da Misericórdia de Goa, procurarei remeter para estes estudos — aqueles a que tive acesso — sempre que possível. O interesse suscitado pelos recolhimentos tem a ver com a escassez de instituições para mulheres no Império e com a existência das órfãs del rei, mulheres enviadas pela Coroa para as colónias com o objectivo de contraírem matrimónio com os homens portugueses aí estabelecidos. De entre os trabalhos recentes avulta uma importante tese de doutoramento, da autoria de Timothy Coates (1993), que procura inserir as mulheres enviadas pela metrópole no quadro da intervenção da Coroa na colonização dos territórios do Império, através de um estudo conjunto dos

¹¹² HAG, 10418: 168v. [1679.08.16]; 172v. [1680.08.30].

¹¹³ HAG, 10419: 131v.-132 [1721.05.25].

¹¹⁴ Cf. comunicações apresentadas por Lopes, Guedes, Belo e Cid in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional* (1995) e ainda Coates (1993).

No que respeita aos casos de irmãos cuja passagem à primeira condição é recusada, a rejeição pode basear-se num passado comprometedor relativamente ao objectivo de transitar de categoria. Está neste caso um irmão que viu gorada a sua tentativa de ascender à primeira categoria quando se constatou ter sido em tempos barbeiro¹⁴. Outras vezes eram os próprios candidatos a irmãos que recusavam ingressar na confraria ao constatar terem sido admitidos como irmãos de segunda¹⁵.

A recusa em servir cargos rotativos parece ter-se prendido mais com as noções que os indivíduos tinham do seu próprio estatuto social do que com os encargos em trabalho que as tarefas proporcionavam. Prova disso constitui o facto de os cargos mais frequentemente recusados serem os mais baixos da graduatória e os que envolviam reconhecimento público de estatuto social subalterno. O cargo de comprador, por exemplo, implicava a compra de artigos de consumo no mercado, e era um cargo próprio dos irmãos menores. José Roiz Pereira não queria ser comprador por esse motivo e declarava ser digno de ter assento como irmão maior, enquanto outro irmão se negou a desempenhar essa tarefa invocando ser irmão de primeira condição. Ao consultar-se o seu registo de admissão, verificou-se ser irmão de segunda e o confrade preferiu ser expulso a servir com esse estatuto¹⁶.

O transporte de objectos como a tumba, as tochas na procissão ou a bacia dos peditórios para presos também era considerado socialmente desvalorizador e motivo de conflito. Emanuel Araújo chamou a atenção para o preconceito relativo a circular em público com as mãos ocupadas, numa época em que mesmo os brancos mais humildes possuíam escravos (1993: 84). Ou seja, numa sociedade em que, a acrescentar ao desprezo pelo trabalho braçal existente no Antigo Regime, havia escravos para executar todas as tarefas que requeriam esforço físico, não é de espantar que os irmãos da Misericórdia considerassem humilhante carregar uma bacia de esmolas ou mesmo uma tocha na procissão. O problema residia na exigência da confraria em não permitir que os escravos carregassem estes objectos. A prática da caridade pressupunha em teoria valores de humildade que entravam em contradição com os preconceitos da sociedade colonial baiana.

¹⁴ ASCMB, 195: 6 [1636.07.24].

¹⁵ ASCMB, 195: 55-55v. [1715].

¹⁶ ASCMB, 195: 45-45v. [1711]; 49v.-50 [1713].

As disputas com capelães tinham a sua razão de ser pela quantidade de padres que a Misericórdia empregava, num contexto em que as capelanias tinham uma vasta procura. Em 1755, a Misericórdia dispunha de 14 padres para todos os serviços religiosos que desempenhava: obrigações de missa, funerais dos irmãos e outros defuntos, acompanhamento de condenados à força, assistência de doentes e moribundos do hospital, sacramentos das recolhidas e celebração das festas da confraria¹⁷. Segundo Katia Mattoso, o clero secular baiano, à excepção dos capelães privados dos engenhos, auferia baixos rendimentos. Embora a autora reconheça que faltam estudos sobre os salários pagos pelas confrarias, refere que tudo parece indicar que fossem compensadores, uma vez que os sacerdotes se apressavam a fazer-se contratar para o seu serviço (1994: 309). No caso da Misericórdia da Bahia, foi notório a partir do século XVIII o atraso com que os capelães eram pagos, o que se prendia com problemas económicos da confraria. A instabilidade dos pagamentos também não deve ter sido alheia aos frequentes distúrbios causados pelos capelães da Misericórdia.

A prova de que o livro dos segredos não esgota os casos de conflitualidade interna está patente em vários documentos depositados na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Trata-se de dois processos: o primeiro corresponde a dois casos de expulsão e segundo apenas a um risco. Ambos foram participados pela Misericórdia ao rei através do Conselho Ultramarino, dando origem ao moroso processo de informações, contra-informações e deliberações típico da administração colonial portuguesa. São três casos e os dois primeiros constam de um processo único. Em todos eles se verificou agressão da imagem pública da irmandade através de actos de desrespeito pela Mesa, situação que justificava a queixa ao rei, como protector imediato das Misericórdias. À queixa da Misericórdia segue-se o parecer do vice-rei, que pode emitir eventualmente pontos de vista diferentes dos da irmandade. O primeiro processo, completamente ausente das fontes internas da Misericórdia, fornece aquilo que as fontes internas da Misericórdia dificilmente conseguem transmitir: uma visão plural dos conflitos. Vejamos as narrativas da Misericórdia relativas às duas expulsões: num dos casos o irmão, António Roiz Cajado, membro da Mesa no ano antecedente, depois de riscado pela Mesa em exercício, rasgou o seu balandrau no claustro da Misericórdia à porta da botica, proferindo palavras insultuosas contra a Mesa e seus mesários, tendo alguns deles presenciado a cena. No outro, um irmão, Alexandre

¹⁷ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1755.05.16].

Alberto, espancou o servente da Misericórdia quando este lhe notificou que a Mesa lhe ordenava que não se introduzisse numas casas da Misericórdia, por estas estarem já alugadas a outra pessoa. A Misericórdia alegava ainda que era sabido publicamente que este irmão não pagava alugueres das casas em que morava e as arruinava metendo gado dentro delas¹⁸. O vice-rei, Marcos de Noronha e Brito, conde dos Arcos, foi chamado a dar parecer por despacho do Conselho Ultramarino¹⁹. Este fez aquilo que a Misericórdia não tinha feito na sua queixa: contextualizou os incidentes, o que relativizou as pretensões da Misericórdia. António Roiz Cajado fizera parte de um grupo opo- sitor ao provedor no ano em que fora mesário, grupo esse maioritário no seio desse órgão; apenas o seu protagonismo o fazia sobressair como porta-voz dessa facção. No ano do seu mandato, apesar da opo- sição ao provedor, não fizera qualquer acto reprovável. Quanto ao incidente do balandrau, vinha no seguimento de uma dívida do alu- guer de um armazém da Misericórdia, que o irmão não tinha pago e a Misericórdia pedia «com demasiada eficácia». O irmão, não tendo dinheiro pronto, pedia que a Misericórdia se considerasse paga através de um dote que lhe concedera há vários anos e ainda não tinha satis- feito. Instado pela Mesa a apresentar provas documentais da conces- são do dote, estas tinham ficado demasiado tempo na mão do prove- dor sem que lhe fosse dada qualquer resposta. O irmão, perdendo a paciência, tinha então proferido palavras pouco abonatórias da Mesa; fez um requerimento na ouvidoria-geral do cível para averiguar o para- deiro dos documentos relativos ao dote; seguiu-se-lhes a expulsão da irmandade e a esta o incidente do balandrau ostensivamente rasgado.

O vice-rei declarava estar melhor informado acerca do segundo caso litigioso: o provedor tinha com efeito alugado as casas ao irmão riscado; no entanto, o tesoureiro, quando notificado pela Mesa, infor- mou que as casas estavam já alugadas a outro irmão e observou que Alexandre Alberto era mau pagador e tratava mal as casas em que vivia. O irmão depositou seis meses de renda na ouvidoria-geral do cível (não é claro no discurso do vice-rei se o irmão sabia ou não que a Misericórdia tinha revogado a sua decisão) e pediu ao ouvidor para entrar na casa, cujas portas estavam trancadas e pregadas. Já dentro dela e preparando-se para receber a família, chegou o servente da Misericórdia a avisá-lo de que a casa estava alugada a outro irmão. Aí o servente foi *imprudente*, porque se excedeu e deu empurrões aos

¹⁸ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1756.05.21].

¹⁹ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1756.11.08].

negros que transportavam a cadeira da mulher do irmão, que entretanto chegara, pretendendo assim impedi-la de entrar na casa. «Vendo o marido este atrevimento, *o menos* que lhe podia lembrar hera a bengala que tinha na mão, com que deo duas, ou três bastonadas no mesmo homem do azul.» O vice-rei considerava inocente o irmão riscado «porque lhe era desculpável todo o excesso para defender que sua mulher não chegasse a experimentar no meyo de hua rua publica a incivildade, e desatenção com que intentou tratala o homem do azul». No entender do vice-rei, se a Misericórdia não se sentia responsável pelo excesso cometido por um funcionário seu, nesse caso também não devia tomar satisfações pela reacção que ele tinha desencadeado. Se neste caso o vice-rei considerava o irmão inocente, solicitava um mês de cadeia para António Roiz Cajado por ter insultado em público a Misericórdia.

São estas as linhas gerais, narradas tão fielmente quanto permite a subjectividade inerente à narrativa dos descatos ocorridos e da sua interpretação pelas duas instituições, Mesa da Misericórdia e vice-rei. Tentemos agora uma interpretação dos mesmos:

1. No primeiro caso, a expulsão do irmão corresponde claramente a uma expressão da luta de facções no seio da Mesa da Misericórdia, que desemboca no risco do irmão com maiores capacidades de liderança. A Misericórdia omite completamente esse facto, o que permite supor que era corrente o risco de irmãos servir como válvula de escape aos conflitos pessoais e políticos no interior da Misericórdia.

2. O usufruto dos bens da confraria pelos irmãos da Misericórdia: o primeiro irmão riscado fora o receptor de um dote de casamento (que nunca lhe tenha sido pago é outra questão); por outro lado, é notório que a Misericórdia e o vice-rei consideraram normal que a instituição arrende bens do seu património aos próprios irmãos, pela ausência de comentários em relação ao assunto.

3. No caso do atraso do pagamento do dote que tinha sido concedido ao primeiro irmão riscado, insinua-se uma demora administrativa intencional no exame dos documentos comprovativos da concessão do dote apresentados por este;

4. Tanto num caso como no outro, é nítido que os irmãos procuravam apoiar-se nos magistrados locais, apelando para os ouvidores, o que obviamente fazia extravasar as dissensões internas para o exterior da Misericórdia;

5. O caso do contínuo espelha a atitude perante a mulher própria de uma sociedade masculina: a premência do marido em casti-

gar o contínuo justifica-se em função do seu dever de a proteger e de vingar a afronta que lhe é feita;

6. Neste caso específico, estamos também perante um problema de afirmação de estatuto social: o acto do servente, ainda que este apenas tivesse interferido com indivíduos seus inferiores (os escravos portadores da cadeirinha), ofendeu indirectamente a hierarquia social na medida em que pôs em causa a mulher de um irmão. Recorde-se que os serventes eram meros assalariados, sem sequer poderem, por definição estatutária, pertencer à irmandade como irmãos (*Comp.*, 1618: cap. 27, §1). Se somarmos a esta exclusão o facto de receberem um salário e não rendas como os indivíduos de categoria superior, percebemos facilmente as razões do vice-rei em ilibar o irmão acusado de lhe bater.

Em resposta ao conde dos Arcos, o rei mandou prender durante 15 dias o irmão que rasgara o balandrau. Surpreende que, depois de executada a ordem, o provedor e a Mesa viessem em corpo pedir ao vice-rei que o soltasse, alegando-se satisfeitos pelo facto de o ex-irmão ter sido metido na cadeia. O vice-rei recusou-se a soltá-lo, alegando que não tinha jurisdição para o fazer²⁰.

Em 1766, a Mesa apelou para o rei novamente a propósito de irmãos riscados, pedindo autoridade para não readmitir um irmão riscado, Inácio de Moura. Era culpado de injúrias à Mesa, de tentar repetidamente examinar os livros da secretaria, abusando da circunstância de ter feito anteriormente parte da Mesa, e de perturbar as eleições subornando irmãos. Depois de riscado, foi ao claustro rasgar publicamente a carta de expulsão, ao mesmo tempo que insultava a Mesa. Em face do sucedido, a Misericórdia pedia para não ser obrigada a readmiti-lo em nenhuma circunstância, bem como a irmãos que incorressem em actos semelhantes²¹. Parece estarmos em presença de uma banalização iminente dos ultrajes públicos à Misericórdia...

Analisados agora alguns dos conflitos da Misericórdia com outras instituições baianas, é interessante verificar que no século XVIII a Misericórdia chega a ter conflitos com as câmaras, instituições tradicionalmente encaradas como suas irmãs gémeas. Um dos conflitos de que temos notícia exprime-se a propósito de capital económico e envolve a câmara da vila de Cachoeira, situada nas margens do rio Paraguaçu. Em data não apurada, posterior à criação da roda dos expostos em 1726, a Misericórdia, por não ter rendas e legados aplicados a enjeitados, solicitou ao rei a cobrança da passagem do rio na

²⁰ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1756.11.08] [1758.02.15] [1758.09.02].

²¹ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1766.08.23]. Cf. ASCMB, 195: 155v. [1766.07.01].

vila de Cachoeira em regime de monopólio. O transporte de pessoas e mercadorias era efectuado por negros cativos e forros, dizendo a Misericórdia que o rei não cobrava qualquer taxa dele para a sua fazenda²². No entanto, a reacção da câmara da vila em 1742 foi negativa: o rio era ingrato, caudaloso e tinha cheias frequentes; o «povo» da vila lutava contra a natureza e reconstruía frequentemente os cinco cais que tinha construído; havia pessoas que utilizavam barcos de sua propriedade na travessia, o que não seria possível se a Misericórdia tivesse o monopólio das passagens; havia então trinta barcos ao serviço das travessias, número que a Misericórdia dificilmente satisfaria, o que iria em prejuízo dos moradores; o rei havia negado anteriormente pretensões semelhantes sobre a travessia do rio, provenientes de entidades particulares; a Misericórdia tinha muitas rendas, só que não conseguia cobrá-las; além do mais Cachoeira tinha o seu próprio hospital, que seria o primeiro a precisar de ser favorecido; a Misericórdia tinha dado informações erradas sobre o montante dos pagamentos de transporte de pessoas e mercadorias. Inquirido sobre o mesmo assunto, o provedor-mor da Fazenda Real sugeriu outra solução, bem em consonância com o espírito iluminista: o rei devia pôr em praça as rendas da travessia por contrato, não apenas relativamente àquele rio mas a todos os outros do Recôncavo para aumentar as suas rendas: através do 1% consignado para obras pias nas rendas reais seria então a Misericórdia subsidiada²³.

Em 1754, um conflito bem mais grave, pela ressonância pública que ocasionou, opôs a Misericórdia da Bahia à própria câmara da cidade, exprimindo-se através de um problema de precedências. No dia da irmandade, 2 de Julho, na procissão comemorativa da Visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel, recebeu-se na igreja da Misericórdia a procissão proveniente da Sé. O juiz de fora e os oficiais da câmara sentaram-se nos bancos habituais — diz melifluamente a queixa formulada pela Misericórdia que se situavam *abaixo* do «arquibanco em que se assenta o provedor e irmãos da meza». Procedeu-se com missa cantada e sermão, mas no momento em que se incensavam as dignidades presentes — acto designado por «duetos de incenso», os sacerdotes oficiantes dirigiram-se primeiro aos irmãos da Misericórdia, o que levou a que os oficiais da câmara se levantassem em bloco e saíssem da igreja perturbando a solenidade do acto. A Misericórdia pediu ao rei que arbitrasse a situação, invocando que a câmara não tinha

²² BNRJ, II, 33, 24, 45 [doc. não datado].

²³ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1742.06.16].

qualquer preeminência no interior das instalações da irmandade de molde a receber os duetos de incenso em primeiro lugar. Passados uns meses, seguiu-se o inevitável pedido de informações emitido pelo Conselho Ultramarino ao vice-rei, então o já referido conde dos Arcos, Marcos de Noronha e Brito. A resposta do vice-rei deu razão à câmara: no seu entender, era esta que tradicionalmente era incensada antes da Misericórdia, o que estava correcto política e canonicamente. Os duetos davam-se por ordem de importância: em primeiro lugar aos bispos e a seguir às câmaras, entidades que «concorriam na mesma função» (subentende-se a representação da autoridade régia). O vice-rei apenas lamentava que a câmara tivesse querido fazer valer os seus direitos daquela forma, pelo escândalo público que tinha causado²⁴.

As relações menos cordiais entre a câmara e a Misericórdia parecem ter continuado, a avaliar por um parecer emitido pela primeira ao Conselho Ultramarino em 1761. A Misericórdia pretendia exonerar-se do pagamento de foros de terras à câmara, a pretexto de que nos terrenos em causa estava instalada na altura a alfândega e a Relação, que eram propriedade do rei. A câmara continuava a achar que o pagamento lhe era devido, alegando que a Misericórdia continuava na posse dos andares inferiores dos edifícios, tendo recebido quatro mil cruzados ao tempo do trespassse. Embora não recebesse renda relativa aos andares superiores, usufruía dos juros desse dinheiro, o que constituía razão suficiente para não deixar de pagar ao concelho, cujas rendas eram necessárias ao benefício público²⁵.

Os dois últimos casos narrados são conflitos de natureza administrativa e diferem dos anteriores num aspecto importante: não somos informados da sua expressão pública. Nos anteriores, o conflito é objecto de uma encenação: a sua teatralidade manifesta-se quando um irmão rasga o balandrau ou o documento em que era notificado da expulsão; no caso do irmão que sai em defesa da mulher agredindo o contínuo da Misericórdia; ou ainda quando os representantes da câmara se erguem em bloco e abandonam a Igreja da Misericórdia.

A Misericórdia da Bahia e a escravatura

«[...] Mandei vir Maria, escrava que foi de Dona... a qual o porteiro do Conselho Pedro de Aguiar houve em praça pública, dizendo em voz

²⁴ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1754.07.10] [1755.02.19] [1756.04.27].

²⁵ BNRJ, II, 33, 28, 29 [1761.09.04].

alta e inteligível quem quizesse lançar na dita escrava viesse a elle [...] ao lanço, e logo appareceu Francisco Velho de Araújo e lançou na dita escrava quarenta mil reis, com o qual lanço eu escrivão mandei ainda o porteiro apregoar por espaço de tempo, e por não haver outro maior na dita escrava mandei ao porteiro que afrontasse quem quera o remate, e o dito porteiro andou dizendo: — Quarenta mil reis dão por esta negra; há quem mais dê? — E por não haver quem mais desse, mandei ao dito porteiro que a rematasse, o qual disse em altas vozes em praça o remate: — Afronto a face porque mais não acho, dou-lhe uma, dou-lhe duas, uma mais grande e outra mais pequenina — e meteu o ramo na mão do dito Francisco Velho de Araújo dizendo-lhe faça-lhe muito bom proveito.»

Acta de leilão de escrava da Misericórdia à porta da Santa Casa (ASCMB, 13: 112v. [1668.01.22], pontuação minha).

A omnipresença dos escravos na documentação da Santa Casa baiana é um facto inultrapassável: escravos de particulares no hospital, enterros dos escravos que morriam na cidade — inclusive os recém-chegados de África ao porto localizado na parte baixa —, escravos da instituição a trabalhar nas suas dependências ou na fazenda de Saubará, propriedade da Misericórdia.

Tal como em Angola, onde a Misericórdia local tinha direito à comercialização de 500 «cabeças» por ano (Brásio, 1959: 118), a Misericórdia da Bahia participava no sistema esclavagista, embora de forma diferente. Não extraía proventos do tráfico de escravos organizado entre a África e o Brasil como a Misericórdia de Angola, mas possuía escravos de sua propriedade, adquiridos através de compra ou de herança. A sua fazenda de Saubará tinha escravos como qualquer outra do Recôncavo e possuía-os também na cidade, onde eram utilizados em diversos serviços de assistência: as mulheres na enfermaria feminina do hospital, no recolhimento e na lavagem de roupas; os homens no transporte do banguê (esquife dos escravos), no hospital ou no carregamento de pesos. A Misericórdia transaccionava-os como qualquer outro proprietário de escravos baiano, de forma a adaptar a força de trabalho destes às suas necessidades, vendendo escravos a mais e comprando os necessários. Quando recebia escravos em resultado de disposições testamentárias, a Santa Casa reservava-se o direito de os aceitar como herança; nesse caso podia ainda tomar a decisão de os vender em leilão público. O procedimento da Misericórdia no que toca à venda dos escravos deixados em herança era idêntico à venda pública de propriedade fundiária referida por

Stuart Schwartz (1985: 291). Veja-se o extracto da acta do leilão com que se inicia o sub-capítulo: o lanço de ofertas, a fórmula ritual do remate «dou-lhe uma, dou-lhe duas», seguida da entrega de um ramo e das palavras «faça-lhe bom proveito» ao arrematador, tal como se fazia nos leilões de terra. As actas da Mesa relativas ao século XVII dão conta de quatro transacções deste tipo, enquanto no século XVIII tem início a concessão de alforrias a escravos da Casa, desaparecendo as vendas públicas. Aparentemente, trata-se na mesma de uma venda, mas do escravo à sua pessoa, «para tratar de sua vida como lhe parecer». Cabia ao escravo resgatar a sua liberdade e raramente aparece alguém a fazê-lo por ele. Apenas num dos casos o provedor cobre os custos, oferecendo 100 mil réis «por ser para obra tão pia que he a liberdade e juntamente por ser o dito escravo doente, com queixa incurável que he o lançar sangue pela boca...»²⁶. A intenção de libertar a casa de um indivíduo improdutivo não se cinge a este caso mas diz respeito a sete das doze alforrias patentes nas actas de 1747 a 1758²⁷, em que os escravos são dados como velhos e doentes. Também neste caso a Misericórdia se conforma com o padrão geral da concessão de alforrias: Russell-Wood observou que eram preferencialmente concedidas a indivíduos tomados improdutivos pela idade, doença ou mutilação (1982: 46). O preço pago por cada escravo pela liberdade parece corresponder *grosso modo* ao seu valor de mercado: Schwartz indica o preço de 140 mil réis para um adulto do sexo masculino em 1751 (1987: 83) e os dois escravos que pagaram mais pela sua alforria à Misericórdia, pagaram um preço ainda mais elevado: 160 mil réis. Pressupõe-se que eram os únicos indivíduos saudáveis dos doze escravos alforriados, porquanto o preço dos doentes e «com achaques» cifrou-se entre 100 a 110 mil réis para os homens e 60 a 70 mil réis para as mulheres. No entanto, não consegui apurar quer o preço de alforria quer o preço de venda de uma mulher saudável adulta. Um quadro claro portanto: a concessão de alforrias aos seus próprios escravos não se incluiu entre as obras de caridade que a Misericórdia da Bahia praticou. A Misericórdia lidava com os seus escravos de forma em tudo semelhante à de qualquer outro proprietário: apenas o hábito de os enviar para o hospital em caso de doença pode ter constituído uma vantagem para os escravos da Santa Casa.

Confirma-o de resto o caso de um escravo fugitivo, que a Misericórdia castigou como qualquer senhor de engenho o teria feito.

²⁶ ASCMB, 15: 12 [1747.06.28].

²⁷ Cf. ASCMB, 15: 10-10v., 12, 14, 15v., 16, 18, 18 v., 19, 84, 103, 103v.

Em 1761, um crioulo chamado Manuel, ao serviço das cozinhas e enfermaria, tinha fugido para o sertão. Depois de apanhado e preso na estrada, a Misericórdia declarou preferir embarcá-lo para a nova colónia do Sacramento, para servir de castigo e exemplo, prescindindo do lucro da sua venda²⁸.

No final do século, encontramos apenas dois termos de aceitação de escravos deixados em herança. Curiosamente, dizem respeito a duas escravas cujas cláusulas de doação vetavam a sua venda ou manumissão pela Santa Casa, obrigando-as a permanecer ao serviço do hospital²⁹...

O Hospital de S. Cristóvão

Russell-Wood descreve este hospital como sendo o único hospital geral da Bahia, pouco ou nada ofuscado pela existência de outros hospitais na cidade, com a Misericórdia a defender tenazmente a criação de hospitais que pudessem rivalizar com ele, sem no entanto colocar obstáculos à criação de hospitais de pequena envergadura (1968: 260, 270-272). Era este hospital portanto o único administrado pela Misericórdia e aquele que revestia a função de acolher todos os doentes que nele procurassem ingressar, a cuja vocação decerto não é alheia a sua outra designação de *Hospital da Caridade*. Trata-se ao que tudo indica do único hospital de acolhimento indiscriminado da cidade, estando aberto a todas as etnias em presença, acolhendo ainda soldados e marinheiros.

A única descrição do hospital que encontrei data de 1694 e diz respeito a um relatório efectuado pelos desembargadores da Relação a mandado do Conselho Ultramarino, inserido no quadro de uma auditoria destinada a avaliar os problemas internos da Misericórdia e propor soluções. Os desembargadores descreviam o hospital com o objectivo de anotar as suas carências em matéria de roupa de cama³⁰. Possuía à data 180 doentes e estava dividido em seis enfermarias: a das febres, a das chagas, convalescentes, mulheres, azougue (mercúrio) e incuráveis. A organização do espaço no interior do hospital é semelhante à de muitos hospitais da época: a enfermaria das febres agrupava os doentes sem feridas abertas; a das chagas os

²⁸ ASCMB, 15: 130v.-131 [1761.02.12].

²⁹ ASCMB, 15: 265-265v. [1782.07.17] e 16: 4 [1791.09.23].

³⁰ AHU, cx. 31. n. 3884/6 LF [1694].

feridos, enquanto o azougue servia para as curas de sífilis e a dos incuráveis para os loucos. Confirma-se a fraca importância das mulheres em termos de utilização do hospital — só lhes era destinada uma enfermaria — que as estatísticas confirmarão na segunda metade do século seguinte. Anotavam os desembargadores o mau estado dos colchões, a sua inexistência nas esteiras colocadas no chão, munidas apenas de um lençol. A enfermaria dos incuráveis, tradicionalmente reservada a loucos, tinha catres sem colchões e ocasionalmente um ou outro lençol. Condições que não espantam pela precariedade material e que revelam uma grande flexibilidade na utilização dos espaços hospitalares: o catre ou esteira não correspondia necessariamente a um lugar de cama (revela-o a desproporção entre o número de doentes que se diz estarem à data no hospital (180) e o número de catres e esteiras disponível (168) (ver quadro 1).

Quadro 1
Número de camas e esteiras por enfermaria

	febres	chagas	convalesc.	mulheres	azougue	incuráveis	Tot.
catres	16	20	18	17	12	20	103
esteiras	18	23	24	—	—	—	65
Total	34	43	42	17	12	20	168

Fonte: AHU, cx. 31. n. 3884/6 LF [1694].

Por outro lado, as esteiras eram facilmente transportáveis consoante as necessidades verificadas, o que dava azo a que as enfermarias tivessem um número variável de lugares. Para melhorar a situação os desembargadores limitavam-se a pedir roupas e escravos: 3600 varas de linho para se fazerem 600 unidades de lençóis, travesseiros, guardanapos e toalhas. Eram também precisas 200 arrobas de lã para 200 colchões e suas fronhas, bem como 180 cobertores de papa; 12 negros para irem buscar água à fonte e quatro negros para lavarem a roupa no rio. Existiam à data apenas duas lavadeiras e oito aguadeiros, todos negros alugados. Estes números são aqui referidos enquanto reveladores da escala do hospital: uma capacidade de internamento compreendida entre 180 e 200 indivíduos, a que correspondiam 16 escravos para efectuar serviços domésticos. Registavam também o reduzido espaço em que se concentravam as enfermarias, todas em cima umas das outras, quando havia espaço para construir instalações maiores.

À preocupação dos desembargadores em descrever o hospital não era de todo alheio o facto de este ser o único da cidade onde os soldados do rei podiam ingressar. O hospital de S. Cristóvão constitui um bom exemplo de um hospital da Misericórdia ao serviço da Coroa em matéria militar. Uma intersecção entre a irmandade e a Coroa sempre geradora de conflitos e ambiguidades, mas, talvez por isso, um bom pretexto para solicitar favores ao rei. Em 1672 os irmãos da Misericórdia queixaram-se ao Conselho Ultramarino de que a cura de soldados das naus da Índia era onerosa, sem que a Fazenda Real contribuisse financeiramente. Em consequência, pediam os dízimos das miunças, alegando terem sido concedidos à Misericórdia de Pernambuco. O provedor-mor da Fazenda informou que os soldados apenas descontavam os seus soldos para reembolsar a Misericórdia. Este pedido foi aceite, muito embora a Misericórdia fosse obrigada a solicitar a sua renovação de seis em seis anos³¹.

Em 1751, a Misericórdia solicitou que o tratamento dos soldados fosse pago através de uma diária, invocando uma prática em vigor no Hospital da Misericórdia do Rio de Janeiro. Chamava ainda a atenção para o acréscimo de doentes no hospital, provenientes do Recôncavo ou da cadeia, onde tinha mandado fazer 10 camarotes para presos doentes. O vice-rei contrapropôs a criação de um hospital independente destinado à cura de soldados, sem que a Misericórdia mostrasse qualquer interesse por esta solução. O rei delegou no vice-rei a resolução do problema, mandando-o efectuar um «ajuste razoável» com o provedor da fazenda e a Misericórdia, sem deixar no entanto de dar instruções concretas sobre as quantias a não ultrapassar³².

No entanto, o acordo a que chegaram a Misericórdia e o vice-rei em 1753 foi pouco satisfatório, uma vez que o relatório do desembargador Fonseca e Lemos chamava a atenção para o facto de os soldados das naus serem pagos à Misericórdia a quatrocentos réis por dia, enquanto os dos três regimentos da cidade eram pagos a metade dessa quantia, o que era insuficiente para cobrir as despesas. Propunha que se homogeneizasse o pagamento, de molde a que Misericórdia não utilizasse dinheiro devido aos pobres noutros doentes. Trata-se de um dos poucos assuntos em que o vice-rei manifestou o seu acordo com a solução sugerida, quando foi chamado a emitir um parecer sobre as propostas do desembargador do Paço³³.

³¹ AHU, caixa 21, n. 2053 LF [1672.10.03]. Renovações: cx. 24, n. 2991 LF [1681.02.21] e cx. 31, n. 3856/57 LF [1694.11.15].

³² ASCMB, 15: 49-51 [1751.05.26] 51v.[1753.09.13] e 70-70v. [1753.09.13].

³³ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1755.05.16] e [1757.10.18].

A própria Misericórdia mostrava-se pouco eficiente em maximizar as suas contribuições externas: uma acta da Mesa de 1757 deixa entrever as dificuldades em tirar as contas dos doentes a pagamento, devido a um registo deficiente dos doentes do hospital³⁴.

Em 1763 uma emergência em matéria de cura de soldados ilustra mais uma vez os limites do exercício da caridade pelos irmãos da Misericórdia. Tinham chegado em barcos de guerra 441 doentes que foi necessário ir buscar aos barcos. Convocados os irmãos, alguns recusaram-se a ir, não se importando de ser riscados porque seriam readmitidos na Mesa seguinte. A Mesa, para conseguir anular essa situação, resolveu não voltar a admitir em caso algum os irmãos que fossem riscados por esse motivo³⁵.

As dificuldades da Misericórdia com o tratamento dos soldados continuaram, não obstante se ter criado a partir de 1776 um hospital militar separado do de S. Cristóvão, pela simples razão de que a Misericórdia passou a administrar o novo hospital. Dessa forma, continuaram a não receber ou a receber tarde os pagamentos da Coroa o que levou a Misericórdia a solicitar dispensa da administração em 1783³⁶.

As dificuldades da Misericórdia no relacionamento com a Coroa em matéria de soldados espelham a ambivalência da protecção régia: era conveniente à confraria manter-se ligada ao rei prestando um serviço, mesmo a preço de prejudicar as suas finanças. Para o rei continuava a ser uma forma barata de prestar assistência aos que o serviam pelas armas, até que a difusão da criação de hospitais militares no reinado de D. Maria I pôs còbro à situação. No caso da Bahia, de forma pouco eficiente uma vez que a Misericórdia baiana passou a administrar a nova estrutura hospitalar, continuando a verificar-se problemas entre as duas entidades.

Os doentes do Hospital da Caridade nos últimos vinte anos do século XVIII

A partir de meados do século XVIII encontram-se registos regulares de entradas no hospital da Misericórdia. Analisei essa população de forma a obter informações acerca do sexo, cor e estado matrimonial dos indivíduos registados, num total de 8397 ocorrências.

³⁴ ASCMB, 15: 99-100 [1757.06.28].

³⁵ ASCMB, 15: 151-153v. [1763.02.08 e 10].

³⁶ ASCMB, 15: 268-269 [1783.12.07].

Neste capítulo efectuo uma abordagem geral, com o objectivo de caracterizar um conjunto global de casos, sem atender às eventuais repetições de internamento relativas ao mesmo indivíduo. O objectivo que presidiu à análise foi o de saber qual o tipo ou tipos de doentes mais frequentes no hospital.

A primeira constatação feita a partir dessa análise, embora não apareça explicitada nos quadros, é que a fraca variabilidade no interior dos 21 anos em observação justifica que a amostra seja considerada em bloco, tanto mais que a brevidade do período considerado exclui uma análise de longa duração.

A superioridade numérica dos homens traduz o desequilíbrio demográfico entre os sexos existente na população brasileira, com os homens a constituírem dois terços dos doentes do hospital (quadro 2). Se por um lado a emigração portuguesa para o Brasil era uma emigração essencialmente masculina, também a importação de africanos para o Brasil se traduzia por relações de masculinidade desequilibradas em favor dos indivíduos de sexo masculino³⁷. O quadro 2 indica uma relação de masculinidade de 356,6, o que confirma não apenas o escasso número de mulheres relativamente aos homens na população da cidade, mas sugere também que o hospital era frequentado preferencialmente por homens.

Quadro 2
Sexo dos doentes (1778-1799)

	n.º	%
Homens	6556	78,1
Mulheres	1839	21,9
Total	8395	100,0

Percentagem dos casos observados sobre o total: 99,9 (8395:8397).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

O estado matrimonial (quadro 3) acentua a presença de celibatários entre os doentes, que se deve essencialmente a dois factores: em primeiro lugar, a condição de solteiro era normal entre os escravos, uma vez que tinham dificuldades em fazer casamentos formais sancionados pela igreja (Schwartz, 1985: 354). Por outro lado, como

³⁷ Sobre a população de origem africana na capitania, cf. Schwartz, 1985: 338-378.

adiante veremos, entre os homens brancos que davam entrada no hospital a condição mais frequente era o celibato.

Quadro 3
Estado matrimonial dos doentes (1778-1799)

	n.º	%
solteiros	4442	73,8
casados	1082	18,0
viúvos	494	8,2
Total	6018	100,0

Percentagem de casos observados sobre o total: 71,7 (6018:8397).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

As observações sobre a cor dos doentes (quadro 4) impõem-se antes de mais por se tratar de uma informação presente para quase todos os registos: o escrivão sentia-se na obrigação de anotar o tom da cor da pele, não o fazendo apenas nos casos em que o indivíduo, originário de Portugal, era implicitamente branco. O quadro sintetiza uma enorme variedade de termos utilizados: pardo, mulato, mestiço, cabra, preto, cafre (para os indianos), índio, «homem da terra» etc. ... De notar no entanto que raríssimas vezes surge a palavra mulato ou mestiço: os termos pardo e cabra são os maioritariamente utilizados. Conservei no entanto estas duas últimas designações, para salvaguardar alguma distinção usual na época por mim desconhecida.

No que respeita aos negros, os escrivães referiam-se-lhes por vezes como crioulos, o que tomei como indicador de se tratar de escravos de segunda geração; entre estes observa-se a maior percentagem de forros, como teremos ocasião de verificar adiante. Quanto aos negros de origem africana imediata, por vezes anotava-se a respectiva região de proveniência: Costa da Guiné ou Mina (designados por gêgês), Angola, S. Tomé e Príncipe. De notar que esta preocupação em registar a etnia desaparecia entre os crioulos. O estatuto jurídico de negros e mulatos era também anotado: a condição de alforriado era referida, e, no caso dos escravos, registava-se por vezes o nome do proprietário, principalmente quando este assumia os custos da estadia, o que se revelou frequente nos últimos anos do século.

Quadro 4
Observações sobre a cor dos doentes (1778-1799)

	n.º	%
brancos	4843	60,03
negros	1505	18,65
pardos	1468	18,20
cabras	118	1,46
índios	120	1,49
outros	14	0,17
Total	8068	100,00

Percentagem de casos observados sobre o total: 96,1 (8068: 8397).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

O quadro 4 revela uma maioria branca (60%), logo seguida por negros e mulatos (pardos+cabras) em proporções quase iguais. Confirma-se a minoria insignificante constituída pelos índios brasileiros, já sugerida por Russell-Wood (1968: 282), enquanto catorze indivíduos provinham da China, Macau e Goa ou são registados como ciganos.

Uma análise da população negra revela a preponderância de crioulos entre os doentes do hospital (59%), e a superioridade numérica dos escravos provenientes do noroeste africano, logo seguida pelos de origem angolana, o que provavelmente poderá estar relacionado com os fluxos da importação de negros neste período (quadro 5).

Quadro 5
Origem da população negra (1778-1799)

	n.º	%
crioulos	589	58,78
minas a)	217	21,66
angolas b)	152	15,17
outras etnias c)	14	1,40
africanos sem indicação de etnia	30	2,99
Total	1002	100,00

a) inclui Costa da Mina, Cabo Verde, Guiné e os designados por «gêgês».

b) inclui Angola, S. Tomé e Príncipe, Benguela e Congo.

c) inclui moçambicanos e nagôs (etnia da África Oriental).

Percentagem de casos observados sobre o total: 66,6 (1002: 1505).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

Nota: Foram utilizados critérios de classificação idênticos aos de Schwartz (1985: 348).

Analisando a situação em que é dada baixa aos doentes do hospital (quadro 6) verifica-se que a percentagem dos que morriam no seu interior era de cerca de 21%; a esmagadora maioria saía com vida e ainda uma percentagem importante (5%) saía por iniciativa própria, e nesses casos o escrivão colocava a anotação «fugiu». De notar que por vezes a Misericórdia manifestava a intenção de conservar ao seu serviço pardos e negros que tratava no hospital, embora só em três casos essa intenção tenha sido bem sucedida. Nos outros, a morte ou fuga cortavam essa possibilidade. De notar também que a Misericórdia encarava o hospital como um local de tratamento dos seus escravos, quer os que trabalhavam nas suas instituições quer na fazenda de Saubará, propriedade da Misericórdia localizada no Recôncavo Baiano³⁸.

Quadro 6
Situação em que os doentes obtêm baixa
nos registos (1778-1799)

	n.º de doentes	%
saíram	5690	73,78
morreram	1651	21,41
fugiram	368	4,77
ficaram	3	0,04
Total	7712	100,00

Percentagem de casos observados sobre o total: 91,8 (7712: 8397).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

A esmagadora maioria dos doentes permanecia um tempo reduzido no hospital: 48% ficava menos de um mês e, dos restantes, 39% saía ao cabo de três meses (quadro 7). Os maiores períodos de internamento diziam respeito aos loucos, para os quais existia uma «enfermaria» própria; no entanto, tudo indica que a estadia não era potencialmente definitiva como nos manicômios do século XIX. A maior parte saiu ou morreu, depois de períodos de internamento relativamente curtos, não ultrapassando regra geral os dois anos.

³⁸ Sobre os escravos da fazenda, cf. Schwartz, 1985: 371-378.

Quadro 7
Número de dias de internamento (1778-1799)

N.º de dias	n.º de doentes	%
1-30	3676	48,3
31-90	2949	38,7
91-180	747	9,8
181-360	225	3,0
360+	15	0,2
Total	7612	100,0

Percentagem de casos observados sobre o total: 90,7 (7612:8397).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

**Branco, homem, nascido em Portugal:
o doente típico**

A primeira constatação a fazer quando se analisa a população branca que frequentou o hospital dos pobres é o enorme desequilíbrio entre o número de homens e o de mulheres, que atesta uma relação de masculinidade de 755,6 (quadro 8). Trata-se de uma óbvia confirmação do facto de existir um número baixo de mulheres brancas na colónia, mas também confirma que o uso do hospital por mulheres era socialmente desvalorizado. Conforme veremos adiante, quando se trata de alugar tumbas para efectuar enterros, a relação de masculinidade é de cerca 1,6 homens por cada mulher (quadro 11).

Quadro 8
Sexo dos doentes brancos (1778-1799)

	n.º	%
Homens	4277	88,3
Mulheres	566	11,7
Total	4843	100,0

Percentagem de casos observados sobre o total: 100 (4843:4843).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

Avançando para o estado matrimonial dos brancos que recolhem ao hospital de caridade (quadro 9), constata-se a elevadíssima percentagem de indivíduos solteiros (78%). Pode-se afirmar com segurança que o doente branco do hospital era tendencialmente do sexo masculino e solteiro.

Quadro 9
Estado matrimonial dos doentes brancos (1778-1799)

	n.º	%
solteiros	3077	77,5
casados	639	16,1
viúvos	252	6,4
Total	3968	100,0

Percentagem de casos observados sobre o total: 81,9 (3968: 4843).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

A grande maioria dos brancos (73%) nasceram em Portugal e nos arquipélagos atlânticos (quadro 10), o que funciona como um indicador de que a cidade não representava uma certeza de bem-estar económico para muitos portugueses, partindo do pressuposto de que o hospital se destinava quase exclusivamente a pobres. A hipótese é plausível, tanto mais que Laura de Mello e Souza notou a existência de uma grande massa de brancos pobres mesmo em territórios em expansão económica como o de Minas Gerais nos inícios do século XVIII, o que não era o caso da Bahia nos finais do século. Por outro lado, esta autora sugeriu também o modo desigual como a propriedade e o rendimento eram apropriados pela população branca e o processo de desclassificação social a que os indivíduos desprovidos de capital eram submetidos (1982: 60-71).

Quadro 10
Proveniência dos doentes brancos (1778-1799)

	n.º	%
Brasil	976	22,4
Portugal	2556	58,5
Açores	506	11,6
Madeira	117	2,7
Reinos europeus	211	4,8
Total	4366	100,0

Percentagem de casos observados sobre o total: 90,1 (4366:4843).

Fonte: ASCMB, 1044, 1045 e 1046.

A quantificação da distribuição regional dos doentes de origem metropolitana não foi efectuada em razão do alto grau de indefinição que encontrei na fonte: na maior parte dos casos, o escrívão des-

conhecia os topónimos portugueses ou estes eram-lhe incompletamente transmitidos. Para muitas freguesias só regista o orago, ou o inverso. Outras vezes, uma escrita fonética obriga o leitor a artes de adivinhação. No caso do arquipélago dos Açores, registam-se apenas as ilhas de proveniência, mas os registos são omissos no que toca ao nome das paróquias insulares. Em virtude dessas limitações, limito-me a transmitir algumas das impressões que a informação recolhida sugere. Os doentes brancos provinham de todas as regiões de Portugal, embora, como é óbvio, com um desequilíbrio acentuado entre o norte e o sul do Reino. Os minhotos parecem ter sido especialmente numerosos, a par dos originários do Douro Litoral, embora também se encontrem muitos beirões e transmontanos. Menos representados os alentejanos, mas em contrapartida os habitantes de Lisboa e concelhos limítrofes encontram-se mais presentes nas fontes.

Os brancos provenientes de reinos europeus correspondem a marinheiros de navios aportados à Bahia na sua esmagadora maioria: encontramos russos, ingleses, franceses, dinamarqueses e holandeses. Quase todos eles parecem encontrar-se em trânsito e na maior parte dos casos as despesas de estadia são pagas ao hospital. Apenas no que toca a alguns espanhóis parece tratar-se de imigração propriamente dita: encontramos naturais de Olivença (curiosamente *não* assimilados à «nação» espanhola) e galegos, que depreendemos encontrarem-se fixados na cidade e também eles provenientes do «reino da Galiza».

Os serviços funerários

A posse do monopólio das tumbas, exclusivo não raras vezes contendido mas sempre reafirmado, conferia à Misericórdia da Bahia o papel de executar uma série de serviços funerários ou de cobrar taxas a outras instituições pelo desempenho de enterros. A Misericórdia possuía três tumbas: a melhor era reservada aos irmãos que eram enterrados com acompanhamento da irmandade; as outras duas alugavam-se a não irmãos consoante a capacidade financeira. A mais cara custava 8480 réis por enterro; a outra alugava-se por 4480 réis, sendo utilizada de graça no caso daqueles cuja pobreza impedia o pagamento do próprio funeral. Estes podiam ser mendigos, pobres residentes em casa de terceiros, presos da cadeia, degredados em trânsito para a Índia ou Angola, doentes falecidos no

hospital, etc. No entanto, a obrigação de enterrar escravos fazia com que existisse também um mobiliário funerário de qualidade inferior, constituído por esquifes, meras liteiras em contraste com as tumbas, que eram cobertas. Eram em número de três: uma delas era conhecida por *banguê*, e servia para enterrar escravos. As outras duas eram destinadas a crianças — também conhecidas por *esquife dos anjos* — e também aí se fazia a distinção entre a *rica* e a *pobre*: a primeira custava 3200 réis e a outra 2560, embora em 1761 tivessem já pouco uso, uma vez que as crianças eram conduzidas em tabuleiros para as igrejas e conventos³⁹. De qualquer forma, os registos efectuados são sempre contabilísticos e não demográficos: na generalidade do mundo cristão, as crianças até ao século XVIII eram enterradas sumariamente e os seus enterros não deixavam em geral rasto nas fontes, razão porque só muito tardiamente surgem registos de mortalidade infantil na grande maioria dos registos paroquiais.

Em suma, no topo da hierarquia havia as duas tumbas dos irmãos, que estes utilizavam de graça, pagando só honorários de missas aos capelães: uma delas servia exclusivamente para confrades, enquanto a outra podia ser utilizada por particulares mediante pagamento. Para os não irmãos, esta tumba «rica» ficava praticamente por cerca do dobro da seguinte, a tumba corrente, paga a cerca de 4480 réis por cada utilização e destinando-se a funerais de qualidade inferior. As diversas tumbas reflectem assim os diversos critérios de hierarquização social que a Misericórdia ajudava a impor na sociedade colonial. Ao nível do estatuto — o primeiro critério —, confirmava-se a distinção entre escravos e homens livres, bem como a diferença entre a pertença e não pertença à irmandade, passível de ser esquecida apenas com uma soma apreciável de dinheiro. O segundo critério seria assim constituído pela capacidade financeira do defunto, que podia sempre comprar uma tumba à medida do seu nível de riqueza, caso não fosse irmão. No entanto, estes critérios ganhavam uma margem de aceitabilidade ao serem relativamente fluidos. Por exemplo, não havia fronteiras rígidas entre liberdade e cativo ao nível dos enterros: nada impedia que um escravo fosse enterrado a expensas do senhor numa tumba de 4480 réis, embora um branco, ainda que pobre, nunca fosse levado à sepultura no *banguê*. A manutenção das hierarquias não era assim simétrica: permitia-se que o escravo melhorasse a sua condição, mas não se autorizava que um branco descesse até

³⁹ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1761.07.27].

ao nível dos escravos. Por outro lado, resulta irrelevante o número de escravos enterrados nas tumbas a pagamento. Apenas 53 casos, dos quais um enterro por caridade e um pago com a tarifa máxima; os outros 51 foram pagos geralmente a 4480 réis (excluindo 10 a mil réis), sendo o pagamento assegurado pelos proprietários respectivos.

Estes serviços diferenciados deram origem na segunda metade do século XVIII a escriturações próprias, nem todas levadas a cabo com as mesmas preocupações e portanto dando origem a resultados diferentes. Em primeiro lugar, os enterros de adultos ou menores não irmãos eram registados nos livros de tumbas, onde se misturavam com enterros de caridade; nestes livros registava-se o aluguer de duas tumbas, a de luxo e a corrente. Os enterros de irmãos foram feitos em livro próprio, embora de forma não sistemática: apenas entre 1765 e 1777. Os enterros de escravos foram registados nos livros do banguê, embora não se fizesse a identificação respectiva. Finalmente temos escrituração do *esquife dos anjos* também para um número reduzido de anos, e sem que as crianças na primeira infância deixassem de aparecer nos já referidos livros de tumbas. A impressão geral é evidentemente a quantidade apreciável de enterros com que a Misericórdia se relacionava, mesmo tendo em conta que em diversos momentos as outras confrarias da cidade conseguiram obter a consignação dos funerais dos seus membros, ainda que intermitentemente e sendo na sua maior parte confrarias de negros e mulatos (Russell-Wood, 1968: 216-221). Uma média anual de 32 enterros de caridade, cerca de 87 enterros de não irmãos a pagamento, 22 membros da irmandade e cerca de 10 crianças e, sobretudo, mais de meio milhar de escravos (592). Um total médio de enterros que corresponde a 742, um número que nos fornece uma ordem de grandeza relativamente à importância que os actos fúnebres revestiam no quotidiano da Santa Casa. Tarefa gigantesca, que a Misericórdia não realizava integralmente: limitava-se a alugar as tumbas, ficando muitos enterros a cargo dos párocos e ordens terceiras. Com efeito, em 1760, queixava-se a Misericórdia ao rei de que o aluguer das tumbas mal chegava para pagar aos carregadores uma vez que tanto as ordens religiosas como as paróquias enterravam adultos e crianças sem pagar a esmola devida à irmandade, ao passo que esta vinha desde longa data enterrando gratuitamente os pobres⁴⁰. No contexto do descala-

⁴⁰ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1760.07.09].

bro financeiro da Misericórdia, parece tratar-se de uma tentativa de recuperar um rendimento fixo e regular como seria o do aluguer de tumbas, uma vez que as dívidas e juros se afiguravam quase impossíveis de receber. Na mesma linha interpretativa deve entender-se a acção empreendida pela Misericórdia no sentido de demonstrar estar na posse estatutária da preferência no enterro dos vice-reis. Na sequência desta queixa, o rei pediu o parecer do chanceler-mor da Relação da Bahia; noutra carta, perguntou à mesma entidade por que razão não fora consentido à irmandade levar à sepultura o corpo do governador defunto, o marquês do Lavradio, conforme era hábito e estava consignado estatutariamente⁴¹. Nesse mesmo ano, a Misericórdia enviava ao chanceler as certidões dos seus direitos em matéria de enterramentos: uma transcrição do alvará do arquiduque Alberto de 1593 (ver capítulo 2) que concedia à Misericórdia de Lisboa o monopólio da posse das tumbas e do exercício das obras de misericórdia, bem como extraía do seu arquivo os registos comprovativos dos pagamentos que lhe eram devidos pelo aluguer das tumbas⁴². Foi igualmente necessário verificar se a Misericórdia tinha preferência no enterro dos vice-reis: há notícia de que tinha levado o cadáver do conde de Vimieiro em 1719 ao Hospício da Piedade, mas a única referência que se lhe encontrava estava no compromisso, no cap. 14, e era justamente a indicação de que o Definitório não tinha autoridade para deliberar sobre o enterro pela Misericórdia de um indivíduo não irmão, excepto se fosse príncipe ou infante⁴³. Veremos com algum detalhe os sectores da população que constam dos registos atrás referidos.

Os enterros de escravos

Eram os escravos que forneciam indubitavelmente a maior carga numérica de enterros à Santa Casa (gráfico 1). Em 22 anos, a Misericórdia registou um total de 13 021 enterros de escravos, a uma média de 592 por ano. Muitos deles eram enterrados na parte baixa da cidade, nomeadamente na igreja da Conceição da Praia, uma vez que correspondiam a óbitos verificados no momento da chegada ao Brasil. O facto de os registos não indicarem dados pes-

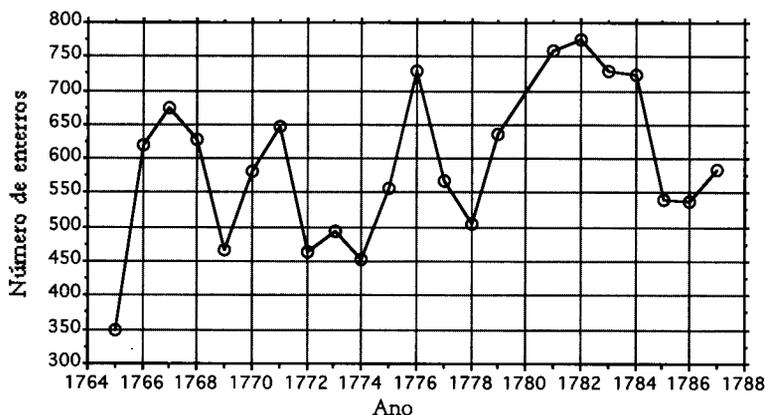
⁴¹ BNRJ, II, 33, 24, 45, ambas com data de 1761.01.13.

⁴² BNRJ, II, 33, 24, 45 [1761.07.27; 1761.07.24; 1761.07.27].

⁴³ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1761.07.28].

soais sobre a identidade dos defuntos — a condição de escravo de resto impedia-o — inviabiliza uma análise mais detalhada: ficamos apenas a saber que a população enterrada pela Misericórdia era maioritariamente constituída por escravos.

Gráfico 1
Enterros de banguê (1765-1787)



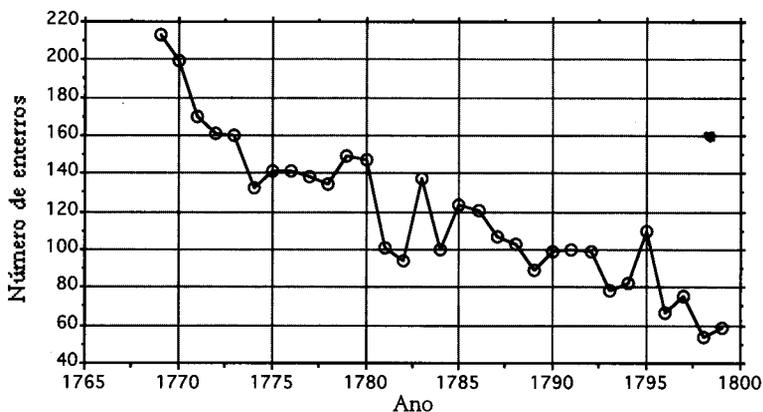
Fonte: ASCMB, 1261 a 1263.

Os livros de tumbas

Os livros de tumbas, embora menos detalhadamente do que os registos do hospital, fornecem alguma informação acerca da identidade dos indivíduos enterrados. Entre 1769 e 1799, os livros registam um total de 3685 pessoas, à média global de 118 enterros anuais, ou seja, cinco vezes inferior à média anual calculada para os escravos dos livros do banguê.

Verifica-se que a tendência registada ao longo dos 31 anos observados foi de baixa gradual mas constante, cuja explicação pode residir seja no declínio da população baiana, seja na decadência da própria irmandade da Misericórdia, cada vez menos capaz de impor o seu monopólio da posse de tumbas (gráfico 2).

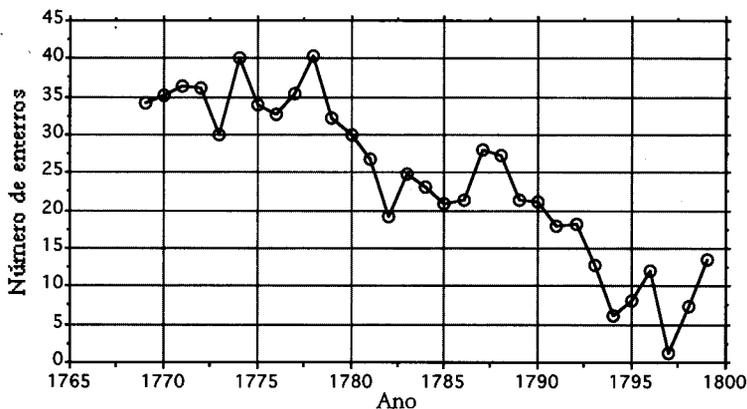
Gráfico 2
Tumbas da Misericórdia — 1769-1799



O gráfico 3 ilustra uma constante descida da percentagem de enterros a pobres, de tendência paralela à descida do número total de tumbas.

Como não é de supor que o número de pobres na população baiana tenha baixado, muito provavelmente passaram a ser enterrados por outras entidades, hipótese ainda por verificar.

Gráfico 3
Percentagem dos enterros de caridade sobre o total (1769-1799)



Quadro 11
Sexo dos enterrados nas tumbas da Misericórdia

	n.º	%
Mulheres	1429	39,0
Homens	2239	61,0
Total	3668	100,0

Percentagem de casos observados sobre o total: 99,5 (3668:3685).

Fonte: ASCMB, 1255.

A relação de masculinidade, embora pelas características da população da colónia tenha forçosamente de evidenciar uma superioridade numérica masculina, revela-se no entanto bastante menos desequilibrada do que a de entradas no hospital (quadro 11). O valor neste caso é de 156,7, enquanto que entre os doentes é de 356,5 (quadro 2): enquanto por cada três homens enterrados se enterrava apenas uma mulher, havia quase quatro homens internados por cada mulher no hospital.

Também o estado matrimonial dos indivíduos ao óbito desmente as elevadas taxas de celibato verificadas no interior do hospital, desta vez invertendo-se a relação entre a percentagem de solteiros e de casados (quadro 12). Estes dados dos óbitos confirmam portanto a vulnerabilidade dos celibatários ao internamento hospitalar.

Quadro 12
Estado matrimonial dos enterrados nas tumbas

	n.º	%
Casados	975	52,3
Solteiros	524	28,1
Viúvos	364	19,5
Total	1863	99,9

Percentagem de casos observados sobre o total: 50,1 (1863:3685).

Fonte: ASCMB, 1255.

A cor da pele dos indivíduos enterrados deixou de ser sistematicamente registada, embora tudo aponte para uma maioria de indivíduos considerados brancos, que mesmo a escassez da informação que detemos confirma (74% no quadro 13). Negros, pardos, cabras, índios e giganos podiam ter acesso a estas tumbas desde que o respectivo pagamento fosse efectuado por alguém. No caso dos escravos, foi fre-

quente ser o amo a pagar o aluguer da tumba. Note-se também que o uso de tumbas a pagamento por negros e pardos podia ser pago com capital deixado pelos próprios e que os donos que aparecem a pagar o aluguer não são forçosamente irmãos da Misericórdia. Menos frequente, mas também possível, foi o inverso: encontramos um negro forro a pagar o funeral do amo⁴⁴. Como se sabe, a condição de pobreza e a posse de escravos não eram incompatíveis e muitos amos sobreviviam à custa do trabalho remunerado dos seus escravos.

Quadro 13
Cor dos enterrados nas tumbas

	n.º	%
Branços	437	73,69
Pardos	93	15,68
Negros	33	5,56
Ciganos	15	2,53
Índios	8	1,35
Cabras	7	1,18
Total	593	99,99

Percentagem de casos observados sobre o total: 16,1 (593/3685).

Fonte: ASCMB, 1255.

A zona de proveniência dos defuntos (quadro 14) foi também registada com menor cuidado do que a dos doentes do hospital (cf. quadro 10): nota-se um maior equilíbrio entre a percentagem correspondente aos nascidos em Portugal e os nascidos no Brasil, tendo os Açores e Madeira ainda alguma relevância.

Quadro 14
Proveniência dos enterrados nas tumbas

	n.º	%
Portugal	329	51,09
Brasil	247	38,35
Açores & Madeira	37	5,75
Reinos da Europa	20	3,11
África	11	1,71
Total	644	100,01

Percentagem de casos observados sobre o total: 17,5 (644/3685).

Fonte: ASCMB, 1255.

⁴⁴ ASCMB, 1255 [1791.06.13].

Se a preocupação de registar cor e origem geográfica dos defuntos era relativamente fraca, o mesmo não se pode dizer da contabilidade, para a qual a informação disponível cobre a totalidade da amostra. Uma vez que os montantes a pagar pelo uso das tumbas estavam fixados pelo costume da Casa, a distribuição de frequências reflecte apenas essas somas. Os indivíduos eram livres de pagar mais do que a soma pretendida, mas isso raramente aconteceu: os pagamentos inferiores a mil réis eram simbólicos, destinando-se apenas a que o escrivão não anotasse que o defunto tinha sido enterrado «por caridade». O uso da tumba gratuita, que deveria ser um indicador genérico dos níveis de pobreza da cidade, revelou-se precário nesse aspecto. Variou entre 35 e 5 %, tendo revelado uma tendência contínua para baixar no final do século (ver gráfico 3), o que permite supor ou sub-registo ou a eventual transferência dessa competência para outras entidades, uma vez que seria improvável uma descida contínua do número de pobres.

A tumba de 4480 réis era sem dúvida a mais utilizada (quase 60% dos alugueres), ficando a melhor tumba circunscrita a pouco mais de 10% dos enterrados, os poucos que podiam ou estavam na disposição de pagar quase o dobro pelo esquife.

Quadro 15
Dinheiro pago pela tumba

	n.º	%
0	983	26,68
< 1000	11	0,30
= 4400	2190	59,43
= 8480	496	13,46
> 8480	5	0,14
Total	3685	100,01

Percentagem de casos observados sobre o total: 100 (3685:3685).

Fonte: ASCMB, 1255.

Os locais de sepultura

É interessante constatar que um número relativamente baixo de indivíduos recebia sepultura na Misericórdia, a começar pelos próprios irmãos: fizeram-no menos de um quarto dos 309 irmãos cujo enterro foi registado. Sabemos de resto que os claustros da confraria recebiam tanto enterros de pobres como de irmãos ou de não-irmãos, numa mistura que devia desagradar a estas duas últimas categorias. Só em 1775, conforme proposta efectuada em 1767, a Mesa decidiu

adaptar uma divisão da sua sede à construção de uma galeria destinada a enterrar irmãos. Aproveitou para tal o espaço deixado vago pela antiga enfermaria de mulheres do hospital, situado por baixo da sacristia, que entretanto se transferira para o andar de baixo do recolhimento feminino, que fora por sua vez sala de amas de enjeitados⁴⁵. Um pouco tarde talvez: nesta data é já notória a preferência dos irmãos pelos enterros nas sedes das Ordens Terceiras, correspondentes a 59% dos locais de sepultura. Dos 141 irmãos que foram sepultados nas Ordens Terceiras, 19 eram terciários da Ordem de S. Domingos, 56 da Ordem de Nossa Senhora do Carmo e 66 eram terciários franciscanos, esta última a que arrastou conflitos graves com a Misericórdia (Russell-Wood, 1968: 209-211). Uma das explicações para esta conflitualidade reside no facto de, entre as Ordens Terceiras existentes na cidade, a Ordem Seráfica de S. Francisco ser incontestavelmente a que maior concorrência fazia à Misericórdia em matéria de enterros.

Devemos notar que no quadro não figuram os irmãos acerca dos quais se refere que faleceram no exterior da cidade, em número de 16: nesses casos os registos correspondem a notícias de óbito, úteis sobretudo quando se tratava de proceder a novas admissões de irmãos, sempre dependentes da morte de confrades. Entre estes casos, vários são dados como tendo morrido na capitania, enquanto dois morreram em Minas Gerais e um em Lisboa.

Quadro 16

Local de sepultura dos confrades da Misericórdia (1765-1777)

	n.º	%
Ordens Terceiras	141	58,75
Misericórdia	57	23,75
Igrejas Paroquiais e outras	27	11,25
Conventos	15	6,25
Total	240	100,00

Percentagem de casos observados sobre o total: 77,7 (240:309).

Fonte: ASCMB, 1278.

Os locais de sepultura referidos nos Livros de Tumbas revelam uma incidência superior de enterros das igrejas paroquiais e outras, embora continue a tendência para um interesse dos defuntos em serem sepultados nas Ordens Terceiras. No entanto, os números colocam um problema: não é crível que ao longo destes anos a Misericórdia

⁴⁵ ASCMB, 15: 239-239v. [1775.03.19]; 204v.-207v. [1767.11.07].

córdia tivesse enterrado um número tão baixo de indivíduos nas suas premissas, o que sugere que grande parte dos casos omissos quanto a informação sobre local de sepultura correspondam a enterros na irmandade, o que faria elevar a percentagem para 29,5%. Mesmo que esta hipótese seja verdadeira, fica sempre aquém da percentagem das sepulturas nas igrejas da cidade e nas Ordens Terceiras. A distribuição de frequências no que toca às igrejas paroquiais ou outras revela preferências nítidas pela Sé (297 casos), Santa Ana do Sacramento (251 casos), a Conceição da Praia (242) e S. Pedro o Velho (227). Menos numerosos os enterros na igreja de St.º António Além Carmo (142) e na igreja de Nossa Senhora do Pilar (117), enquanto as cifras das restantes igrejas se revelam irrisórias. Os enterros nas Ordens Terceiras seguem uma graduação equivalente à das sepulturas dos irmãos da Misericórdia, com a Ordem de S. Francisco em primeiro lugar (528 casos) e S. Domingos e Carmo com quantidades equivalentes (respectivamente 327 e 300). Não restam dúvidas de que a Ordem Terceira de S. Francisco era a preferida dos baianos no que toca a disposições fúnebres.

Quadro 17

Locais de sepultura dos enterrados nas tumbas (1769-1799)

	n.º	%
Igrejas paroquiais e outras	1430	38,81
Ordens Terceiras	1155	31,34
Conventos	144	3,91
Misericórdia	14	0,38
Sem indicação	942	25,56
Total	3685	100,00

Percentagem de casos observados sobre o total: 100 (3685:3685).

Fonte: ASCMB, 1255.

Os enterros de crianças

Sabemos que a Misericórdia se envolveu nos enterros de crianças, alugando esquifes próprios para as enterrar, conhecidos pelo *esquife dos anjos*. De notar que o conceito de *anjinho* correspondia a lactantes e/ou a crianças de idade inferior a sete anos; depois dessa idade a criança era susceptível de pecar e perdia o direito a transitar directamente para o céu depois da morte. Erabora as taxas de mortalidade infantil fossem em geral muito altas para o período moderno (superiores em regra a 250 por mil), a preocupação em registar a sepultura das crianças emerge apenas no final do século XVIII,

na Bahia como noutras zonas cristãs. Essa alteração corresponde a mudanças verificadas nas atitudes para com a criança, que não cabe aqui detalhar. Todas estas considerações servem para definir a natureza da fonte abordada, que incide sobre pagamentos efectuados pelos pais e não sobre óbitos de crianças plenamente identificadas.

Foi analisado apenas um livro do aluguer do esquife dos anjos — ao que parece único para o período anterior ao século XIX — que além do mais corresponde a um registo incompleto. Trata-se de uma tentativa de escrituração, uma vez que os registos se interrompem a poucas páginas do início do livro, num total de 282 casos, cuja análise serve apenas a título exemplificativo. É provável que traduza o total de enterros de crianças das quais a Misericórdia recebeu dinheiro, uma vez que se afirma que o aluguer dos esquifes dos anjos tinha caído em desuso por volta de 1760⁴⁶. Em primeiro lugar, constatase que grande parte das crianças tem uma identificação insuficiente quanto a nome dos pais e sexo: 85 registos (30%) não indicam nome do pai nem da mãe e muitos outros prescindem do nome das mães para registar apenas os dos pais (89 = 32%), o que se justifica tendo em conta que as sociedades tradicionais atribuíam o poder paternal apenas aos homens, pela sua qualidade inerente de chefes de família. No entanto, embora 31 crianças não tenham informações definitivas sobre sexo (a designação genérica de «anjinhos» impossibilita-o), não podemos de forma alguma afirmar uma relação de masculinidade muito desigual: 130 rapazes para 121 raparigas. Nos enterros de crianças, cessam quase por completo os enterros gratuitos: mesmo simbólico, o pagamento efectuava-se sempre e os casos em que ninguém pagou o esquife são apenas 10. Vejamos a tabela:

Quadro 18
Pagamentos de aluguer do esquife dos anjos (1754-1782)

Réis	Quant.	%
0	10	3,85
1-1000	8	3,08
1001-1500	18	6,92
1501-2000	112	43,08
2001-3000	89	34,23
3001-4000	22	8,46
> 4001	1	0,38
Total	260	100,00

Percentagem de casos observados sobre o total: 92 (260:282).

Fonte: ASCMB, 1256.

⁴⁶ BNRJ, II, 33, 24, 45 [1761.07.27].

A análise de alguns dos serviços assistenciais garantidos pela Misericórdia da Bahia transmite a elevada escala numérica dos actos assistenciais garantidos à população, pese embora o não tratamento neste livro dos dotes de casamento, outro importante serviço prestado pela irmandade. Esta administrava o principal hospital da cidade onde tratava uma média de quatrocentos indivíduos por ano; enterrava anualmente cerca de setecentas pessoas, entre adultos a pagamento, enterros a pobres e a escravos ou ainda a um número reduzido de crianças. Embora os enterros se situassem na confluência da caridade e na prestação de um serviço a pagamento à comunidade (no caso do aluguer de tumbas), a impressão global é a de que a Misericórdia lida de facto com segmentos alargados da população baiana no que toca aos serviços que presta. Dessa forma, a Misericórdia, mau grado os dinheiros malparados, gere importantes capitais que deslocam os conflitos para o seu interior. Enquanto em Goa as lutas se desenrolavam tendencialmente entre a Misericórdia e as outras instituições, essencialmente ordens religiosas, na Bahia os conflitos incidem maioritariamente sobre a negociação do estatuto social de alguns irmãos no interior da Misericórdia (vejam-se as lutas para passar a irmão de primeira categoria) ou sobre a obtenção dos recursos económicos da própria confraria por parte dos irmãos (dotes, arrendamento de casas, empréstimos de dinheiro, etc.). Daí que a expressão cénica dos conflitos tenha lugar por vezes no interior das instalações da irmandade, dentro da igreja ou no claustro.

Os interesses particulares que os irmãos defendiam no interior da confraria não implicavam o apagamento do exercício das obras de caridade; pelo contrário, é precisamente o papel da Misericórdia na assistência aos pobres que justifica a sua importância e a transforma num terreno do qual as elites se tentam apropriar. Dessa forma, a importância política local das Misericórdias não secundariza o seu papel assistencial, mas parece reforçá-lo e constituir uma sua consequência.

CONCLUSÕES

O exercício da assistência à pobreza em Portugal aparece indissociavelmente ligado às Misericórdias, tanto pela concentração de privilégios que as transformou em dadoras preferenciais de recursos de caridade, como pela difusão a que o modelo inicial — o da Misericórdia de Lisboa — registou em todos os espaços de presença portuguesa. O exercício da caridade, embora nele todos pudessem e devessem participar à luz dos preceitos cristãos, constituía um capital político imprescindível ao exercício do poder. É compreensível que a monarquia portuguesa tutelasse as principais instituições de assistência de forma a poder, se não controlá-las (conhecemos os limites da supervisão administrativa do poder central), pelo menos constituir-se em seu árbitro. Quando a assistência é controlada pelas principais forças económicas e sociais presentes a nível local, como é o caso da assistência prestada pelas Misericórdias, tutelá-la significa estabelecer uma relação de supervisão relativamente aos poderes locais. A tutela régia fez-se em detrimento da sua rival potencial: a Igreja. Embora os princípios da caridade fossem religiosos e as Misericórdias organizassem os seus patrimónios em função de doações a favor da alma e mantivessem estruturas de culto e serviços religiosos consideráveis, a Igreja a nível local limitou-se a participar nas Misericórdias através dos seus membros ingressados na irmandade, sem possuir *a priori* o seu controle. Se de facto os cabidos episcopais aí estivessem representados, inscreviam-se numa instituição organizada em função de poderes laicos e concorriam com as mesmas armas das outras forças em presença na luta pelo seu controle. Por outro lado, a protecção da Coroa às Misericórdias incapacitou os bispados e as ordens religiosas de criar estruturas de nível concorrencial em relação às primeiras. Em nenhum momento e em nenhum território português as Misericórdias sobreviveram sem a presença de outras confrarias, pela própria natureza elitista que professavam. Era essencial a existência de outras confrarias que absorvessem as camadas da população que as Misericórdias não queriam admitir, desde que nenhuma das restantes confrarias pudesse ter a mesma proeminência no poder local e o mesmo relacionamento

com o poder central. Só no século XVIII o quase monopólio assistencial das Misericórdias entrou em desagregação através de um endividamento constante e de um declínio patrimonial, a que não são alheios o descrédito público da irmandade e a consequente diminuição de legados em seu favor. No caso da Bahia, a irmandade da Misericórdia parece ofuscada essencialmente pelas Ordens Terceiras, em especial a de S. Francisco na fase final do período estudado. No caso de Goa, o declínio da cidade foi responsável por um apagamento gradual da irmandade, que lhe poupou as convulsões que abalaram a Misericórdia da Bahia.

Os Açores, ao contrário das sociedades goesa e baiana, não constituíram uma sociedade colonial na medida em que não houve sobreposição de etnias e a correspondente necessidade de delimitar espaços e definir comportamentos diferenciados. A população açoriana era constituída exclusivamente por colonos: foi toda importada do exterior, constituiu-se com indivíduos de proveniências diversas, mas sem dar origem a comunidades social e culturalmente delimitadas. O único elemento racial a considerar é a presença de escravos assinalada para a Terceira e S. Jorge, que também se verificava no continente. No entanto, a pressão que estas populações exercem parece ser mínima, a ponto de não obrigar as comunidades locais a nenhum esforço de segregação.

Atesta-se também que as Misericórdias dos Açores não manifestam o elitismo na sua composição típicas de Goa e da Bahia: até ordens contrárias da metrópole admitiram mulheres; a composição social da Misericórdia da Praia sugere a participação de gente de «baixa condição» como irmãos. O que afinal remete para a constatação de que as exigências relativas à admissão de irmãos eram proporcionais à importância política e económica da região em jogo. Pelo menos na Misericórdia da Bahia, a presença dos indivíduos que encontramos na Praia (pescadores não mestres, oficiais de mesteres ou lavradores rendeiros) seria impensável.

Tal como acontecia na metrópole, o contexto de actuação das Misericórdias coloniais era fortemente conflitual (Sá, 1996: 136-142). Regra geral tratava-se de conflitos de interesses que se jogavam no interior de instituições locais, os quais a Coroa podia ser chamada a arbitrar. Nestes conflitos, as outras instâncias locais de representação régia como o Conselho da Fazenda e o Vice-Rei ou Governador jogavam um papel importante, porque eram chamados a emitir pareceres. A maior parte dos conflitos desenvolvia-se auto-

nomamente, sem que as discórdias ocorressem por iniciativa das instituições do reino. Tinham origem nos diferentes jogos de forças em presença a nível local, e manifestavam-se geralmente a propósito de momentos de visibilidade institucional, como as procissões ou outras cerimónias públicas. Poder-se-ia à partida supor que na génese dos conflitos estavam ridículas questões de precedência ou de protocolo: eles manifestam-se a propósito de actos aparentemente tão inócuos como saber que dignidades devem ser incensadas pela primeira vez nas igrejas, que confrarias devem levar insígnias e bandeiras nos enterros, etc. Nada de mais equívoco: a aparente frivolidade dos motivos mascara a importância que assumia a visibilidade do poder.

Os motivos que faziam as Misericórdias combater as outras instituições locais prendiam-se antes de mais com a necessidade de fazer aplicar os numerosos privilégios que o rei lhes tinha concedido. Apesar de o sistema social e económico do Antigo Regime se pautar por formas corporativas de organização, em que a concorrência se procurava limitar ou até suprimir no momento de formação das instituições — veja-se a forte procura de privilégios junto do rei —, a verdade é que, uma vez conseguidas situações de excepção tendentes a conceder o monopólio de determinada actividade, travava-se muitas vezes uma longa e extenuante luta no sentido de as fazer aplicar, muitas vezes sem qualquer resultado, o que leva a pôr em causa a própria eficácia do sistema de privilégios e do refreamento da concorrência.

Para as Misericórdias a questão não residia em conquistar espaço nas comunidades locais — a sua composição elitista e os privilégios que detinham garantiam um território de actuação proeminente à partida —, mas afirmar a sua eficácia contra a concorrência das outras instituições. Desta forma, as Misericórdias tiveram de procurar abafar um sem-número de pretensões por parte dos bispos, dos párcos, de ordens religiosas, de outras confrarias, das câmaras, dos tribunais ou novas Misericórdias situadas na zona de influência de uma Misericórdia mais antiga. Em suma, contra toda a gama de instituições presente nas sociedades do Antigo Regime. Contra os bispos para fazer valer o direito de não serem objecto de visitas episcopais; contra os párcos para estes não colocarem oposição à realização de enterros; contra as ordens religiosas quando estas pretendiam organizar confrarias em estado de competir com as Misericórdias; contra as câmaras a propósito de rendas de casas ou em episódios de fricção protocolar; contra os tribunais quando os procuradores da Misericór-

dia não conseguiam fazer valer os seus direitos; contra novas Misericórdias quando estas podiam ocasionar uma partilha de recursos económicos, etc. Poder-se-ia argumentar que temos sempre grupos de elite contra grupos de elite, sem que a multidão de pobres ou o povo jamais participe, ainda que instrumentalizado; a circunscricção das lutas a facções das elites consistia afinal numa garantia suplementar de que o usufruto da supremacia económica, social ou política não se alargaria à generalidade da população.

Estes conflitos podiam ter eco no interior das próprias Misericórdias, uma vez que existiam necessariamente várias facções no seu interior; outras lutas opunham irmãos individualmente contra alguns indivíduos ou toda a irmandade. Muitas vezes diferentes sensibilidades e interesses ao nível da comunidade podiam-se manifestar dentro da própria Misericórdia, uma vez que estamos também aqui perante pertenças múltiplas e por vezes concorrenciais entre si.

Regra geral, o conflito tinha expressão ao nível do poder simbólico: em sociedades representacionais a luta pelo significado assumia particular importância. Era fundamental portanto que uma instituição não se deixasse obliterar por outra aquando de uma procissão, que um provedor da Misericórdia tivesse uma fortuna real ou fictícia que lhe permitisse ser generoso, ou que por ocasião de um conflito este se manifestasse geralmente em público — os manuscritos estão cheios de desacatos em espaço sagrado, de palavras *indecorosas* proferidas em cerimónias envolvendo as pessoas principais ao nível local. Evidentemente que, para além de actos de representação, estava em jogo a partilha efectiva dos recursos: seria inocente tentar separar estes dois aspectos, uma vez que parecem indissociáveis.

Os conflitos assumem um padrão comum em todo o Império: do Brasil a Macau pretextos e desenrolar das hostilidades processavam-se de forma idêntica até acabarem no Conselho Ultramarino ou outra instância do reino, acompanhados de um entrecruzar de informações provenientes de várias entidades a quem a instituição metropolitana pedia parecer.

E, finalmente, resta-nos tecer algumas considerações acerca dos limites do exercício da caridade.

A pressão das elites locais sobre os recursos económicos das Misericórdias é notória: a sua autonomia financeira, que fazia com que raramente prestassem contas a entidades superiores, prestava-se a uma utilização pouco clara do dinheiro concedido sob a forma de empréstimos a juro, ou retirado simplesmente dos cofres de três

chaves através de um jogo de conviências; a sonegação de receitas por parte de tesoureiros; o registo de despesas falsas. Por outro lado, a concessão de bens aos irmãos na qualidade de arrendatários transformava as Misericórdias numa espécie de «cosa nostra» a desfrutar pelas elites locais. Em alguns dos conflitos internos pressente-se que o que está em jogo é o controle sobre esses recursos por parte de facções rivais ou antagónicas. Em todo o caso, é nítido o jogo de conviências e cumplicidades na gestão interna das Misericórdias, que se exprime com particular evidência no caso óbvio da Bahia. Dessa forma, o exercício da caridade transforma-se numa feira de vaidades barroca, numa espécie de *teatrum mundi* em que se jogam influências, se disputam favores e se monopolizam recursos.

Em teoria, cabia aos irmãos das Misericórdias prestar serviço voluntário na confraria, mas esta acção parece limitada aos actos públicos que concedem visibilidade às hierarquias sociais. Dessa forma, o exercício da caridade é objecto de uma ritualização crescente, que lhe fornece valor de exemplo e reafirma as fronteiras sociais que se pretendem estabelecer. São disso exemplo a cerimónia do lava-pés, em que o provedor lava os pés a doze pobres escolhidos previamente, o que inverte as hierarquias numa ocasião pontual, com o objectivo de as reafirmar através da excepção operada. Fora da cerimónia, serão os enfermeiros e o pessoal hospitalar, «assalariados» de baixa condição social, a prestar cuidados aos doentes e pobres. Por outro lado, também a dádiva de esmolas se encontra ritualizada, ao consagrar a eleição do novo provedor em exercício, que inaugura o seu mandato dando-se a conhecer ao público nessas funções. Em Goa, realizava-se a «primeira visita» através da qual o provedor visitava as instituições administradas pela Misericórdia e concedia esmolas aos pobres que se encontravam no seu interior. Na Bahia, o hábito parece ter sido a concentração de pobres à porta da casa do provedor especialmente a seguir às eleições. As dádivas pessoais de esmolas (que eram nalguns casos motivo de endividamento para o provedor) demonstram ao mesmo tempo a coexistência de formas informais de caridade e de formas institucionais, sem que se esbata uma característica fundamental da caridade neste período: o seu carácter discricionário, mau grado a definição de critérios de selecção que a autoridade dos mesários pode fazer esquecer a qualquer momento. Se por um lado a caridade institucional delimitava fronteiras entre os indivíduos e fazia a sua triagem em função de categorias pré-estabelecidas, a caridade informal mostrava-se indiscriminada ao seu nível mais público, isto é, a dádiva

pública de esmolas. À medida que o seu grau de privatização crescia, desde o auxílio secreto a domicílio (veja-se o caso dos Açores) à concessão de dotes, aumentava o número de critérios de selecção de receptores. As candidaturas eram objecto de decisões institucionais que, embora continuassem permeáveis a vontades individuais, operavam discriminações no seio dos grupos que solicitavam assistência.

Dois serviços de caridade estavam, pela sua própria natureza, menos dependentes de critérios assentes na cor da pele ou quaisquer outros: o enterro de defuntos e a cura de doentes. Aí a selectividade da assistência revelava-se disfuncional uma vez que era necessário assegurar o sepultamento de cadáveres ou evitar que os pobres doentes se multiplicassem pelas ruas, sobretudo em climas tropicais. A diferenciação é operada através de hospitais específicos para cada sector da população considerado, que o caso de Goa ilustra de forma muito nítida ao separar o hospital dos soldados do rei do hospital para a «gente da terra». Na Bahia, o hospital de S. Cristóvão mistura brancos desclassificados e escravos em pé de igualdade, mas parece tratar-se de uma estrutura destinada a absorver uma população flutuante de uma cidade em expansão demográfica. Prende-se também com o elevado número de negros na Bahia e a necessidade de rentabilizar o investimento feito na sua compra. Indispensáveis à economia baiana, os escravos representavam um valor económico superior ao de um branco pobre e doente. A relação de interdependência entre as Misericórdias e o rei manifesta-se com particular acuidade a nível hospitalar, uma vez que se verifica a tendência para os hospitais da Misericórdia tratarem os soldados ao serviço do rei. Goa constitui uma excepção, o que se explica em função das estratégias de afirmação da Companhia de Jesus na sociedade local, que administra o seu principal hospital a partir de 1591, após um breve período de administração pela Misericórdia. Outra das consequências da protecção régia sobre as Misericórdias foi a ingerência dos funcionários de nomeação régia nos assuntos internos das Misericórdias como informadores e como agentes da vontade da coroa.

O exercício da caridade como acto voluntário de sacrifício físico esbarrava também nos preconceitos relativos ao horror ao trabalho e à repugnância pelos actos que significavam posições sociais subalternas. O primeiro exemplo consiste no transporte de tumbas de irmãos, que inicialmente se encontrava a cargo dos confrades, sendo posteriormente objecto de ritualização crescente. Em Goa, era assegurado simbolicamente pelos irmãos, que fingiam carregar a tumba,

embora o seu peso fosse suportado por serventes. Na Bahia, o transporte de objectos era interdito pelas normas sociais: as tumbas eram carregadas por escravos e o desempenho de serviços que requeressem transporte de objectos apresentava-se problemático. Estão neste caso os peditórios para presos, em que era necessário segurar uma bacia para as esmolas, e o transporte de tochas nas procissões. Dessa forma, o trabalho voluntário que foi uma das características iniciais da organização colectiva em confrarias era obliterado em função de valores que privilegiavam a hierarquia e o estatuto.

Poder-se-ia perguntar que funções cumpriam as Misericórdias coloniais. Funções idênticas às da metrópole na sua maior parte, que se sintetizam da seguinte forma:

a) Concentração de recursos económicos aplicados em prol da alma num número reduzido de instituições de forma a torná-los rentáveis; pelo menos nos primeiros dois séculos de existência, as Misericórdias concentram o grosso das doações testamentárias.

b) A ausência da participação feminina nas Misericórdias demonstra que não tinham qualquer papel no exercício da caridade: exprime e confirma o confinamento das mulheres à esfera doméstica e o seu afastamento da esfera pública, e, logo, do exercício do poder. Uma exclusão que confirma a importância política da tutela da caridade nas sociedades de Antigo Regime.

c) A definição de grupos de estatuto, através da distinção entre elites locais e os pobres/assistidos separa com nitidez os doadores dos receptores de caridade. Conhecer os irmãos da Misericórdia de uma determinada localidade significava saber quais eram as famílias ou grupos que nela detinham proeminência. Trata-se da primeira fronteira estabelecida, a que se segue uma segunda, que consiste na separação entre irmãos de primeira e segunda condição. Estes últimos constituíam um estrato intermédio que servia de suporte aos serviços de voluntariado.

d) A apropriação de recursos das Misericórdias funcionava como forma de reprodução dos grupos de elite, ao possibilitar o acesso preferencial a benefícios económicos e sociais, tais como empréstimos de dinheiro, dotes de casamento ou arrendamento de propriedades.

e) Legitimação do poder social e político em função da protecção aos não-poderosos.

f) A criação de dispositivos assistenciais permitia amortecer o preço dos desníveis de poder e fortuna, ao criar uma suposta responsabilização dos «fortes» face aos «fracos» através da prática das obras de misericórdia.

CONCLUSÕES

Eram estas algumas das funções das Misericórdias a que podemos chamar gerais, pelo facto de constituírem elementos comuns a todas elas; para as Misericórdias coloniais poder-se-iam juntar dois outros aspectos relevantes. Em primeiro lugar, as Misericórdias constituíam uma referência comum para todos os indivíduos de origem portuguesa e dessa forma criavam um factor de identificação com os territórios coloniais. Era fundamental para o português recém-imigrado ou de passagem que as Misericórdias com que tomasse contacto além-mar se parecessem realmente com as Misericórdias do reino. Em segundo, a delimitação de fronteiras sociais é submetida a um esforço suplementar: a necessidade de operar distinções face às populações de origem não portuguesa. Essas distinções faziam-se a dois níveis: na admissão de novos irmãos e na escolha dos receptores de caridade. Procurava-se evitar que a população *menos* branca ingressasse nas irmandades; não é crível que, em elites onde a miscigenação era a regra e em que contava apenas a origem portuguesa, as Misericórdias se restringissem apenas a brancos. No entanto, a exclusão de indivíduos com base na ascendência não branca foi um facto, embora se tenha perdido o contexto em que tiveram lugar, ou seja, ignoramos a razão de ser da inclusão de uns e exclusão de outros. Pode tratar-se de uma estratégia destinada a evitar a formação de elites coloniais com interesses divergentes da metrópole. Ao restringir-se em teoria a participação na confraria a brancos, o recém-chegado da metrópole, muitas vezes funcionário régio, tinha aí entrada assegurada, uma vez que ser «reinol» ou «português» era sinónimo de branco. No segundo nível, embora as Misericórdias abrangessem faixas alargadas da população através da caridade que dispensavam, deixaram bem claro que eram as populações de origem portuguesa ou seus descendentes os seus beneficiários preferenciais.

ANEXOS

Anexo 1

Algumas esmolas régias concedidas ou solicitadas pelas Misericórdias ultramarinas

1502 Norte de África

Padrão de 20 000 réis + 36 arrobas de açúcar, distribuídas da seguinte forma:

Arzila	5000 +	10 arrobas
Tânger	5000 +	10 arrobas
Alcácer Ceguer	5000 +	8 arrobas
Ceuta	5000 +	8 arrobas ¹

1502 **Tânger** 10 000 réis para obras piedosas².

1510 **Norte de África** D. Manuel renova as esmolas em dinheiro e açúcar de 1502³.

1512 **Funchal** 12 arrobas de açúcar⁴.

1515 **Ponta Delgada** 2 arrobas de açúcar (AA, vol. 3: 25).

1516 **Alcácer Ceguer** o rei pagava 15 000 réis correspondentes a três anos de esmola pela Casa da Mina⁵.

1518 **Funchal** o rei compra e dá por esmola umas casas à Misericórdia⁶.

1518 **Funchal** aplicação da esmola régia concedida em 1518.02.03 para a compra de um terreno em vez de comprar as casas⁷.

1520 **Arzila** 5000 réis, além de outro tanto que tinha por outro padrão⁸.

1520 **Arzila** carta dos irmãos da Misericórdia pedindo um retábulo⁹.

1521 **Ceuta** 5000 réis, além de outros 5000 que já tinha¹⁰.

¹ ANTI, *Chancelaria de D. Manuel I*, Livro 4, fl. 27.

² ANTI, *Leitura Nova*, Livro 1 de Místicos, fl. 214v.

³ ANTI, *Leitura Nova*, Livro de Ilhas, fl. 129v.

⁴ ANTI, *Chanc. de D. Sebastião e D. Henrique. Doações*, Liv. 9, fl. 449.

⁵ ANTI, *Corpo Cronológico*, parte 1, maço 20, doc. 75.

⁶ ANTI, *Corpo Cronológico*, parte 1, maço 23, doc. 11.

⁷ ANTI, *Corpo Cronológico*, parte 1, maço 23, doc. 59.

⁸ ANTI, *Leitura Nova*, Livro de Ilhas, fl. 166.

⁹ ANTI, *Corpo Cronológico*, parte 1, maço 26, doc. 20.

¹⁰ ANTI, *Leitura Nova*, Livro de Ilhas, fl. 234.

- 1524 **Azamor** 10 000 réis para a despesa do forro dos bordos na construção da casa da Misericórdia¹¹.
- 1524 **Norte de África** confirmação das doações anteriores¹².
- 1529 **Funchal** 12 arrobas de açúcar¹³.
- 1529 **Safim** 6 arrobas de açúcar pagas no Hospital de Todos-os-Santos¹⁴.
- 1535 **Angra** doação de um chamalote e um cálice¹⁵.
- 1536 **Ponta Delgada** 2 arrobas de açúcar¹⁶.
- 1563 **Funchal** 12 arrobas de açúcar¹⁷.
- 1579 **Ponta Delgada** 12 mil réis anuais por três anos pagos pela câmara, para pagar ao físico e cirurgião da casa¹⁸.
- 1584 **S. Tiago, C. Verde** 200 cruzados para compensar as perdas causadas pelos franceses¹⁹.
- 1594 **Calheta, Madeira** 7000 réis anuais durante 5 anos²⁰.
- 1596 **Funchal** confirmação das 12 arrobas de açúcar anuais para o hospital²¹.
- 1612 **Funchal** ordem para pagar a esmola de 200 000 réis que o rei de Castela devia da cura dos soldados²².
- 1612 **Santa Cruz, Madeira** reformação de tença de 8000 réis por mais 10 anos²³.
- 1617 **Diu, Índia** 500 cruzados e 10 xerafins, 14 comdis de aros²⁴.
- 1620 **S. Tiago, C. Verde** ordinária de 100 cruzados durante 6 anos (MMA, 2.ª série, vol IV: 656).
- 1622 **Ponta Delgada** 3200 réis anuais tirados das rendas da câmara para cera e azeite das procissões (renovação) (AA, vol. 7: 321).
- 1629 **S. Tiago, C. Verde** ordinária de 100 cruzados anuais por 6 anos (MMA, 2.ª série, vol. v: 211).

¹¹ ANTT, *Corpo Cronológico*, parte 1, maço 30, doc. 94

¹² ANTT, *Chanc. de D. João III*, Liv. 8, fl. 9 v.

¹³ *Chanc. de D. Sebastião e D. Henrique. Doações*, Liv. 9, fl. 449 (confirma doação anterior).

¹⁴ ANTT, *Chancelaria de D. João III*, Livro 41, fl. 91v.

¹⁵ ANTT, *Corpo Cronológico*, parte 1, maço 55, doc. 30.

¹⁶ ANTT, *Chanc. de D. João III*, Livro 21, fl. 118v.

¹⁷ ANTT, *Chanc. de D. Sebastião e D. Henrique. Doações*, Liv. 9, fl. 449. O documento remete para uma doação inicial de 1512, confirmada em 1529.

¹⁸ ANTT, *Chanc. de D. Sebastião e D. Henrique. Doações*, Liv. 44, fl. 223v.

¹⁹ ANTT, *Chanc. de D. Filipe I. Doações*, Liv. 9, fl. 283v.

²⁰ ANTT, *Chanc. de D. Filipe I. Doações*, liv. 31, fl. 22v.

²¹ ANTT, *Confirmações Gerais*, liv. 9, fl. 115.

²² ANTT, *Corpo Cronológico*, parte 1, maço 12, doc. 4.

²³ ANTT, *Chanc. de D. Filipe II. Doações*, liv. 29, fls. 118-118v.

²⁴ ANTT, *Chanc. de D. Filipe II. Doações*, liv. 31, fl. 259.

- 1641 **Cabo Verde** ordinária de 100 cruzados anuais por 6 anos²⁵.
 1643 **Funchal** renovação da esmola anual de 15 000 réis por 5 anos²⁶.
 1649 **Funchal** renovação do dízimo das miunças por 5 anos²⁷.
 1653 **Funchal** renovação do dízimo das miunças por 6 anos²⁸.
 1654 **Maranhão** ordinária de 25 000 réis anuais durante 6 anos²⁹.
 1664 **Luanda** dízimos das miunças por 10 anos³⁰.
 1672 **Bahia** dízimos das miunças³¹.
 1695 **Luanda** preferência de 500 cabeças de escravos (MMA, vol. XIV: 393).

Anexo 2

Alvarás de privilégio concedidos a Misericórdias ultramarimas

Data	Lugar	Privilégios
1537.04.27	Funchal ³²	Évora
1558.10.05	Angra ³³	
1592.02.22	Ribeira Grande (S. Miguel) ³⁴	
1592.08.08	Angra ³⁵	
1592.11.14	Lages (Pico) ³⁶	Angra, Horta
1593.10.19	Ribeira Grande (S. Tiago, Cabo Verde) ³⁷	
1600.06.01	Espírito Santo (Brasil) ³⁸	
1605.01.30	Goa ³⁹	
1605.08.23	Funchal ⁴⁰	

²⁵ ANTT, *Chanc. D. João IV*, liv. 12, fl. 186.

²⁶ ANTT, *Chanc. D. João IV*, liv. 13, fl. 279v.

²⁷ ANTT, *Chanc. D. João IV*, liv. 21, fl. 121.

²⁸ ANTT, *Chanc. D. João IV*, liv. 22, fl. 341v.

²⁹ ANTT, *Chanc. D. João IV*, liv. 26, fl. 205.

³⁰ ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, liv. 25, fl. 442v.

³¹ ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, livro 30, fl. 96v.

³² ANTT, *Chanc. D. João III*, liv. 23, fl. 39v.

³³ Privilégios concedidos por 3 anos, confirmados em 1559.06.01 e 1561.07.15.

ANTT, *Chanc. D. Sebastião e D. Henrique. Privilégios*, liv. 1, fl. 93v.

³⁴ AA, vol. 4: 185-186.

³⁵ ANTT, *Chanc. D. Filipe I. Privilégios*, liv. 4, fls. 11v.-12.

³⁶ AA, vol. 4: 96.

³⁷ ANTT, *Chanc. D. Filipe I. Privilégios*, liv. 4, fls. 64v.-65.

³⁸ ANTT, *Chanc. D. Filipe II. Privilégios*, liv. 3, fl. 119.

³⁹ ANTT, *Chanc. D. Filipe II. Privilégios*, liv. 1, fl. 77v.

⁴⁰ ANTT, *Chanc. D. Filipe II. Privilégios*, liv. 1, fl. 85v.

- 1262 Livro 6 do Banguê, 1772-1780
 1263 Livro 7 do Banguê, 1781-1787
 1278 Livro 2 dos Irmãos Falecidos, 1764-1778

**ASCMG — Arquivo da Santa Casa da
 Misericórdia de Guimarães**

doc. 131 Treslado da instituição das Recolhidas da Santíssima Trindade ou merceiras para louvarem a nosso senhor, instituídas por contrato e obrigação feitos entre o Dr. Paulo de Mesquita, desembargador da relação de Braga e Ambrozio Vaz Golias, provedor da santa caza em 20 de Abril de 1653.

BNL — Biblioteca Nacional de Lisboa

- «Notificação da Vila de Montemor-o-Novo participando a fundação de uma confraria em Lisboa para cumprimento das obras de Misericórdia...» [1500.11.13], reservados, ms. 238, n. 2.
- Alvará de Filipe II sobre a administração do Hospital de S. Lázaro de Évora pela Misericórdia da mesma cidade [1618.10.18], cópia do século XIX, reservados, ms. 219, n. 45.
- Provisão sobre a isenção da décima para o hospital em favor dos religiosos da Ordem de S. João de Deus [1645.05.04], cópia do século XVII, reservados, ms. 201, n. 162.
- Regimento da dispensa do hospital real de Todos-os-Santos e cozinha delle reformado no anno de 1738, reservados, cod. 10819.
- Regimento da Mesa de Consciência e Ordens..., reservados, cod. 5932.
- Regimento da rendiçam dos captivos christãos... (D. João II), reservados, ms. 203, n. 19.
- Regimento dos mamosteiros mores dos captivos, Porto, 1720. cod. 10517.
- Rellação do cathalogo dos conventos e hospitaes que tem na India Oriental a Relligião de S. João de Deos: Quem forão seus fundadores, e o anno em que foy fundado cada hum dos ditos conventos, F 3085.
- Roteyro ou Regimento Doméstico da Caza da Roda, 1716, reservados, cod. 8969.
- Memória para a história das irmandades e confrarias da cidade de Lisboa (século XVIII), reservados, cod. 170.
- Ferreira, Inácio da C., *Os compromissos da Misericórdia de Évora*, Évora, 1880, reservados, cod. 1880.
- Compromisso da Mesa dos engeitados sita no Hospital Real de Todos-os-Santos. Que se fez sendo provedor o Ex.mo Senhor D. João D'Almeida

ANEXOS

Data	Lugar	Privilégios
1606.01.26	Olinda ⁴¹	
1607.10.25	Vila Franca do Campo (S. Miguel, Açores) ⁴²	
1609.12.30	Vila do Porto (Santa Maria, Açores) ⁴³	
1610.03.12	Cochim ⁴⁴	
1611.04.08	Itamaracá (Brasil) ⁴⁵	
1611.04.30	Luanda ⁴⁶	
1612.02.23	Cochim ⁴⁷	
1613.08.02	Machico (Madeira) ⁴⁸	
1613.08.02	vila de Santa Cruz (Madeira) ⁴⁹	
1614.01.27	Baçaim ⁵⁰	Goa e Cochim
1614.01.27	Malaca ⁵¹	Goa e Cochim
1616.02.22	Nagasaki	Macau ⁵²
1616.09.16	Luanda ⁵³	
1617.08.17	Salvador (Congo) ⁵⁴	
1619.03.21	Ormuz ⁵⁵	Évora
1620.09.23	Bahia ⁵⁶	
1639.01.15	Macau ⁵⁷	Estado da Índia
1643.03.03	Colombo (Ceilão) ⁵⁸	Goa
1667.07.12	Pará ⁵⁹	
1672.03.16	Olinda ⁶⁰	Bahia

⁴¹ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Doações*, liv. 17, fl. 118v.

⁴² ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Privilégios*, liv. 1, fl. 108v.

⁴³ AA, vol. 15: 19.

⁴⁴ Concedidos por 2 anos, sujeitos a confirmação. ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Privilégios*, liv. 2, fl. 171.

⁴⁵ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Doações*, liv. 21, fl. 171.

⁴⁶ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Privilégios*, liv. 2, fl. 191v.

⁴⁷ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Doações*, liv. 23, fl. 330.

⁴⁸ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Privilégios*, liv. 1, fl. 158.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Doações*, liv. 31, fl. 95v.

⁵¹ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Doações*, liv. 32, fl. 181v.

⁵² JAS, vol. 2: 191.

⁵³ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Privilégios*, liv. 4, fl. 181.

⁵⁴ ANTT, *Chanc. D. Filipe II, Privilégios*, liv. 5, fls. 121-121v.

⁵⁵ DRI, vol. 6: 215-216.

⁵⁶ ANTT, *Chanc. D. Filipe III, Privilégios*, liv. 3, fl. 39.

⁵⁷ Excepto os privilégios particulares concedidos à Misericórdia de Goa (JAS, vol. 5: 186).

⁵⁸ ANTT, *Chanc. D. João IV*, liv. 16, fl. 45v.

⁵⁹ ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, liv. 28, fl. 341.

⁶⁰ ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, liv. 41, fl. 174v.

ANEXOS

Data	Lugar	Privilégios
1676.03.15	Massangano (Angola) ⁶¹	Luanda
1676.10.22	Paraíba (Brasil) ⁶²	Bahia e Pernambuco
1676.10.22	Nossa Senhora das Neves	Bahia e Pernambuco ⁶³
1736.12.04	Velas (S. Jorge, Açores) ⁶⁴	
1738.10.27	Horta (Faial, Açores) ⁶⁵	
1742.10.03	Recife ⁶⁶	
1752.04.08	Rio de Janeiro ⁶⁷	
1778.10.08	Rio de Janeiro (confirmação) ⁶⁸	

Nota: A não ser que haja indicação em contrário, os privilégios outorgados são idênticos aos da Misericórdia de Lisboa.

Anexo 3

Compromissos de Misericórdias

Reformas dos Compromissos de Lisboa anteriores a 1618

Data	Lugar	Fonte:
1577	Vila Viçosa	AMVV, Fundo de Misericórdia, n. 22
1595	Goa	Martins, vol. 1, 1910: 221-256
1609	Guimarães	[Pinheiro], 1931: 102-128

Reformas do Compromisso de Lisboa de 1618

1620	Coimbra	<i>Comp.</i> , 1747
1626	Viseu	<i>Comp.</i> , 1880
1627	Torres Vedras	<i>Comp.</i> , 1743
1627	Macau	<i>Arquivos de Macau</i> , 1929

⁶¹ ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, liv. 38, fl. 112v.

⁶² ANTT, *Chanc. D. Afonso VI*, liv. 31, fl. 279.

⁶³ Corresponde actualmente a João Pessoa, em Paraíba. JAS, vol. 9: 330.

⁶⁴ Misericórdia alegadamente fundada em 1543, cujo cartório fora destruído pelos franceses em 1708, pelo que os irmãos solicitaram novamente os privilégios inerentes às Misericórdias. ANTT, *Chanc. D. João V*, liv. 92, fl. 344.

⁶⁵ ANTT, *Chanc. D. João V*, liv. 131, fl. 141.

⁶⁶ ANTT, *Chanc. D. João V*, liv. 105, fl. 127.

⁶⁷ ANTT, *Chanc. D. José I*, liv. 64, fl. 289v.

⁶⁸ ANTT, *Chanc. D. Maria I*, liv. 14, fl. 61.

ANEXOS

Data	Lugar	Fonte:
1628	Braga	<i>Comp.</i> , 1857
1633	Goa	JAS, vol. 4: 325-358
1633	Óbidos	ANTT, <i>Min. do Reino</i> , liv. 515
1636	Guimarães	<i>Comp.</i> , 1858
1646	Diu	HAG, 7992
1646	Porto	<i>Comp.</i> , 1717
1651	Évora ⁶⁹	BPADE, Fundo da Miser., 68
1654	Santa Maria da Feira	(Silva, 1995: 358)
1661	Vila Viçosa	BNL, reservados cx. 141, n. 94
1693	Penafiel (Arrifana de Sousa)	<i>Comp.</i> 1967:81
1738	Maranhão	AHU, cod. 1935
1768	S. João Del Rey	ANRJ, cod. 636

⁶⁹ Data aproximada.

FONTES MANUSCRITAS

AHSCMP — Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto

Livros 5 a 7 das Lembranças.

AHU — Arquivo Histórico Ultramarino

Colecção Luísa da Fonseca (Bahia): Documentos 2038, 2503, 2556, 2991, 3104-3105, 3203, 3213-3214, 3536, 3591-3592, 3625, 3656, 3707, 3856-3857, 3884-3886, 3907, 3977, 4069, 4115, 4121, 4216, 4247, 4248.

Compromisso da Irmandade da Misericórdia do Maranhão, 28 de Julho de 1738, cod. 1935.

Documentos Avulso de Macau. Caixas n.ºs 2, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 14, 15, 16.

AMVV — Arquivo Municipal de Vila Viçosa

Fundo da Misericórdia, Compromisso da Misericórdia de Vila Viçosa, 1577, n. 22.

ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Compromisso da Misericórdia da Villa de Óbidos, anno de 1633, Ministério do Reino, livro 515.

Compromisso da Misericórdia de Torres Vedras.

Livros das Chancelarias Régias de D. Manuel I a D. Maria I.

D. Manuel I:

Leitura Nova-Liv. 1 e 4 de Místicos

Leitura Nova-Livro de Ilhas

D. João III: liv. 8, 21, 23, 41, 67

D. Sebastião e D. Henrique:

Privilégios, liv. 1 a 6, 9 e 11

Doações, liv. 1, 9, 44

D. Filipe I: Confirmações Gerais, liv. 9

FONTES MANUSCRITAS

- Doações, liv. 3, 7, 9, 27, 31
Privilégios, liv. 4
D. Filipe II: Doações, liv. 7, 17, 21, 23, 29, 30, 37, 43
Perdões e Legitimações
Privilégios, liv. 1 a 5
D. Filipe III: Privilégios, liv. 3 e 4
D. João IV: liv. 10 a 14, 16, 19, 21, 22, 26
D. Afonso VI: liv. 23, 25, 28, 30, 31, 38, 41
D. João V: liv. 23, 24, 32, 92, 93, 96, 105, 106, 110, 131
D. José: liv. 3, 18, 49, 64, 66, 69, 75, 86
D. Maria I: liv. 14, 30, 47, 54.

Corpo Cronológico:

parte I:

- maço 12, doc. 4
maço 20, doc. 75
maço 23, docs. 11, 59
maço 26, doc. 20
maço 30, doc. 94
maço 55, doc. 30
maço 81, doc. 16
maço 103, doc. 127

parte II:

- maço 31, doc. 54
maço 145, doc. 151

**ASCMB — Arquivo da Santa Casa
da Misericórdia da Bahia**

- 13 Livro 1 dos Acórdãos da Mesa e Junta, 1645-1674
14 Livro 3 de Acórdãos da Mesa e Junta, 1681-1745
15 Livro 4 dos Acórdãos, 1745-1791
16 Livro 5 dos Acórdãos, 1791-1834
195 Livro dos Segredos, 1630-1809
1255 Livro da Tumba, 1769-1799
1044 Livro 2 do Hospital da Caridade, 1778-1789
1045 Livro 3 do Hospital da Caridade, 1789-1798
1046 Livro 4 do Hospital da Caridade, 1798-1805
1256 Livro do Esquife dos Anjos, 1754-1782
1261 Livro 5 do Banguê, 1765-1772

- conde de Assumar dos conselhos de Estado e Guerra, 1716, reservados, cod. 8968.
- Compromisso da Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa (cópia de 1865 feita sobre outra de 1661), caixa 141, n. 94.
- Compromisso das mercearias que instituiu a rainha D. Catarina (1578). cod. 11349.
- Compromisso e regimento do Recolhimento de Nossa Senhora do Amparo de Lisboa, ms. 201, n. 180.
- «Regimento dos mamosteiros mores, e dos menores» [1560.05.11], reservados, n. 3588v.

BNRJ — Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Secção de manuscritos:

- II — 33, 6, 6 — Santa Casa da Misericórdia de Olinda. Provisão determinando que, nas igrejas de imediata protecção de Sua Magestade não tem lugar as visitas dos Ordinários, 1767.05.27.
- II — 33, 28, 29 — Parecer da Câmara da Bahia apresentado aos Senhores Governadores, 1761.
- II — 33, 24, 25 — Provisões régias, requerimentos e outros documentos referentes à Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1722-1827.
- II — 33, 29, 58 — Provisão régia sobre o pedido da Misericórdia da Bahia relativo à criação de um juiz privativo para as suas causas, 1797.05.30.
- II — 33, 29, 62 — Parecer de D. Fernando José de Portugal contrario ao requerimento em que o provedor e irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia pedem a Sua Magestade um juiz privativo para as suas causas, 1798.02.05.
- I — 14, 2, 27 — Santa Casa da Misericórdia de Goa. Index do Principio, estabelecimento e continuação da Casa da Santa Irmandade, 1827.

BPAAH — Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Angra do Heroísmo

- Fundo da Misericórdia de Angra: maços 1, 4, 5, 8, 13, 15, 25, 27, 29 e 38.
- Fundo da Misericórdia da Vila da Praia: maços 4, 13, 22 e 44.

BPADE — Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora

- Compromisso da Misericórdia de Goa, BPE-MS.
- Excelências da irmandade da caça da Santa Misericórdia, com a origem dos primeiros hospitais que houve em o mundo offerecidas ao generoso

senhor Dom Fernando de Mello por Francisco Roiz Ch.so da vila de Borba natural ricupilouas em o anno de 1633 servindo de escrivão da misericórdia da mesma villa, BPE-MS.

Fundo da Misericórdia de Évora:

- 45 Pareceres, alvarás e proviões
- 47 Livro dos Privilégios do Hospital, 1500-1816
- 55 Livro das eleições dos irmãos da Santa Caza da Misericórdia, 1552-1762
- 67 Regimento do hospital, 1770-1828
- 68 Compromisso da Misericórdia de Évora, cópia de 1651
- 276 Registos de entrada no hospital e falecimentos, 1554-1562
- 910 a 914 Creações dos filhos dos pobres — 1659-1712
- 960 Inventário de todas as coisas do hospital (vários com datas de 1563, 1584, 1597, 1604 e 1624).
- 1548 Receita e despesa da Misericórdia de Évora do anno de 1537
- 1577 Livro do crime, 1714-1715

HAG — Historical Archives of Goa

- 7992 Compromisso da Misericórdia de Diu, 1646
- 10396 Livro das Provisões e Alvarás, 1585-1618
- 10397 Livro das Provisões e Alvarás, 1618-1633
- 10398 Livro das Provisões e Alvarás, 1634-1648
- 10414 Livro dos Adjuntos, 1614-1641
- 10415 Livro dos Assentos e Acórdãos, 1736-1762
- 10417 Livro dos Assentos e Acórdãos, 1587-1612
- 10418 Livro dos Assentos e Acórdãos, 1641-1686
- 10419 Livro dos Assentos e Acórdãos, 1686-1736
- 10421 Estatutos da Casa das Convertidas de Goa, 1605
- 10422 Compromisso da Casa das Convertidas de Santa Maria Madalena, 1611
- 10423 Estatutos do Recolhimento das Convertidas, 1729
- 10424 Estatutos do Recolhimento de Santa Maria Madalena, 1765
- 10425 Regimento do Hospital dos Pobres, 1611
- 10426 Regimento do Hospital da Misericórdia de Goa (cópia de 1630)
- 10428 Livro das Eleições, 1586-1607
- 10429 Livro das Eleições, 1607-1649
- 10437 Títulos das órfãs e escravas, 1780-1783
- 10440 Redução das missas da Santa Casa da Misericórdia de Goa. Bulas Pontifícias de 1747 a 1753

FONTES IMPRESSAS

- Abranches, Joaquim dos Santos, *Fontes do direito eclesiástico português. I. Suma do bullario português*, Coimbra, F. França Amado, 1895.
- Afonso, João, *O Hospital de Angra nos séculos XV e XVI. Compromisso. Estatutos. Outros documentos inéditos*, Angra do Heroísmo, Santa Casa da Misericórdia, 1970.
- Alberigo, Josepho et al., *Concilium Oecumenicorum Decreta, Concilium Tridentinum — 1545-1563*, Bolonha, Istituto per le Scienze Religiose, 1962.
- Alfonso, Pedro, *Libellus de Misericordia Dei*, Barcinonae, apud Claudium Bonnat, 1561.
- Amaral, Maria Regina A. de Carvalho; Freitas, Maria Antónia P. Coelho, *Índice das variedades açorianas, coligadas por José de Torres (série manuscrita)*, s.l., Região Autónoma dos Açores, Direcção Regional dos Assuntos Culturais, Universidade dos Açores / Centro de Estudos Gaspar Frutuoso, 1992.
- [Anglus, Alexandre], *Tractado muy utile de las obras de Misericordia fidelissimamente traduzido de latin en romance de las obras del famoso doctor Alexandro Anglico...*, Toledo, Lazaro Salvago, 1530.
- Arquivo dos Açores*, 15 vols., Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1980-1984.
- Arquivos de Macau*, 6 vols., Macau, 1929-1964.
- Azevedo, Pedro de, *Documentos das Chancelarias Reais anteriores a 1531 relativos a Marrocos*, t. I, 1415-1450, Lisboa, Academia das Ciências, s.d.
- Barros, José Joaquim Soares de, *Memória sobre os hospitais do Reino, Memórias económicas da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, t. IV, Lisboa, Na Typ. da mesma Academia, 1812, pp. 128-142 (edição de Lisboa, Banco de Portugal, 1991).
- Bluteau, Rafael, *Vocabulário Portuguez e Latino*, Lisboa, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, Oficina de Pascoal da Silva, 1712-1720.
- Brásio, Pe. António, *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 15 vols., Lisboa, Agência Geral do Ultramar-Academia Portuguesa de História, 1952-1988.
- Bremer, A. Cortez, *Universo Jurídico ou Jurisprudência Universal, Canonica e Cesárea, Regulada pelas disposições de ambos Direitos, Commum, e Patrio*, Lisboa, Officina de Domingos Rodrigues, 1749.

- Brum, António Taveira de Neiva, *Constituições do arcebispado de Goa*, Lisboa, Impressão Régia, 1810.
- Bulla das indulgências concedidas pelo Santo Padre Paulo III aos confrades da Misericórdia desta cidade de Évora que acompanharem a procissão de quinta feira da semana maior...*, em Évora, em casa da viúva ... de André de Burgos, 1 de Dezembro de 1582.
- Cabedo, Jorge de, *De Patronatibus Ecclesiarum Regiae Coronae Regni Lusitaniae*, Lisboa, 1603.
- Castro, João Baptista de, *Mapa de Portugal antigo e moderno*, tomo II, parte III-IV, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luís Ameno, 1763.
- Chagas, Frei Diogo das, *Espelho Cristalino em Jardim de várias Flores*, dir. e prefácio de Artur Teodoro de Matos, Universidade dos Açores, Centro de Estudos Doutor Gaspar Frutuoso, 1989.
- Chartularium Universitatis Portugalsis (1288-1537)*, vol. x, Lisboa, INIC, 1991.
- Compromisso da Irmandade da Sancta Casa da Misericórdia da cidade de Lisboa*, Lisboa, Antonio Alvarez, anno de 1600.
- Compromisso da Irmandade da Sancta e Real Casa da Misericórdia da cidade de Braga, novamente impresso, com notas declaratórias, e explicativas*, Braga, na Typographia Lusitana, 1857 (1.ª ed. 1631).
- Compromisso da Irmandade da Santa Misericórdia da villa de Torres Vedras confirmado por el rey nosso senhor. Anno de 1627*, Lisboa, na Officina de Pedro Ferreira, Anno do Senhor MDCCXLIII.
- Compromisso da Misericórdia da notável e mui nobre villa de Guimarães que se reformou no anno de 1636 sendo provedor Pero Cardoso de Menezes*, Porto, Typographia Comercial, 1858.
- Compromisso da Misericórdia de Arrifana de Sousa*, Coimbra, Of. de Joam Antunes, 1697.
- Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1619.
- Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa, António Alvarez, 1640.
- Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa, of. de Joseph Silva da Natividade, 1745.
- Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa, Off. de Francisco... (ilg.), 1674.
- Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa, por António Alvarez impresor del Rey, anno de 1645.
- Compromisso da Misericórdia de Viseu. Anno de 1624*, Vizeu, Typographia Social, 1880.
- Compromisso da Misericórdia do Porto*, Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia, 1717.
- Compromisso da Santa Casa da Misericórdia da cidade de Coimbra. Sua instituição, e cathalogo dos provedores, e escrivães que athe ao presente tem servido nella [...]*, Coimbra, Officina de Luis Secco Ferreyra, 1747.

- Compromisso da Santa Misericórdia da Cidade de Coimbra e sua instituição, com um resumo da municipal legislação que lhe diz respeito e o Regulamento da Real Casa dos Expostos por extenso*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1830.
- Cordeiro, António, *História Insulana das ilhas a Portugal sugeytas no Oceano Occidental*, s.l., Região Autónoma dos Açores, Secretaria Regional da Educação e Cultura, 1981.
- Correia, Fernando da Silva (ed.), *Do compromisso da confraria da Sancta Casa da Misericórdia de Lisboa fundada pela rainha D. Leonor de Lancastre*, impresso em 1516, Caldas da Rainha, Tip. Caldense, 1929.
- Correia, Fernando da Silva (ed.), «Compromisso do Hospital das Caldas dado pela Rainha d. Leonor sua fundadora em 1512», *O Instituto. Revista Científica e Literária*, Coimbra, 4.ª série, vol. 80, 1930, n. 9.
- Correia, Fernando da Silva (ed.), *Regimento do Hospital de Todos-os-Santos*, Lisboa, edição Sanitar, 1946.
- Correia, Fernando da Silva (ed.), «O primitivo compromisso da Misericórdia de Lisboa», *Acção Médica*, n.ºs 91-92, 1959, pp. 265-294.
- Correia, Fernando da Silva (ed.), *De sanitate in Lusitania monumenta historica. Documentos para a História da Saúde Pública em Portugal*, s.n., 1960.
- Correia, Fernando da Silva (ed.), *De sanitate in Lusitania monumenta historica (IV série)*, sep. do Boletim da Assistência Social, Ano 21.º, n.º 151 a 154; Jan.-Dez., 1963.
- Costa, Joaquim (ed.), *O Livro da Virtuosa Benfeitoria do Infante D. Pedro*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1940.
- Couto, Diogo do, *O Soldado prático*, Lisboa, Sá da Costa, 1937 (editado por Rodrigues Lapa).
- Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel composta por Damião de Góis*, nova edição conforme a de 1566, parte 1, Coimbra, por ordem da Universidade, 1949.
- Dampier, William, *A voyage to New Holland &c. in the year 1699. Wherein are described the Canary Islands, the isles of Mayo and St. Iago, the bay of All-Saints, with the forts and town of Bahia in Brazil*, Londres, 1703.
- Debret, Jean-Baptiste, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, Belo Horizonte-S. Paulo, Itatiaia-EDUSP, 1978.
- Delicado, António, *Adágios portugueses reduzidos a lugares comuns*, Lisboa, 1651.
- [Della Valle, Pietro], *The travels of Pietro della Valle in India from the old English translation of 1664*, by G. Havers, 2 vols., Hakluyt Society, Nova Iorque, Burt Franklin Publisher, s.d.
- Documentação Ultramarina Portuguesa*, vol. II (Bibl. Nac. Madrid: — Ms. 3015); (Mus. Brit.: Col. Egerton Ms. 1131), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962.
- Drummond, Francisco Ferreira, *Anais da Ilha Terceira*, 4 vols., Reimpressão

- fac-similada da Edição de 1864, Governo Autónomo dos Açores, Secretaria Regional de Educação e Cultura, 1981.
- Drummond, Francisco Ferreira, *Apontamentos Topográficos, Políticos, Civis e Eclesiásticos para a história das nove Ilhas dos Açores servindo de suplemento aos Anais da Ilha Terceira*, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1990.
- Duarte, D., *Leal Conselheiro* (ed. de João Morais Barbosa), Lisboa, 1982.
- Enes, Maria Fernanda Dinis Teixeira, *As visitas pastorais da matriz de S. Sebastião de Ponta Delgada*, s.l., Região Autónoma dos Açores, Secretaria Regional dos Assuntos Culturais, Universidade dos Açores, 1986.
- Esteves, Neusa Rodrigues (organizadora), *Irmãos da Santa Casa de Misericórdia da Bahia — século XVII*, Salvador, Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1977.
- Évora, José Faria da Fonseca e, *Procedimento do Ex.mo e Rev.mo bispo do Porto contra os irmãos da Misericórdia...*, Porto, Oficina de Manuel Pedroso Coimbra, 1747.
- Ferreira, Mons. Cónego José Augusto, *Catálogo dos provedores da irmandade da Santa Casa da Misericórdia de Braga instituída pelo grandioso arcebispo D. Diogo de Sousa (15134), século XVI-século XX*, Braga, Livraria Cruz, 1940.
- Freire, A. Braamcamp, «Compromisso de confraria em 1346», *Arquivo Histórico Português*, vol. 1, 1903, n. 10, pp. 349-355.
- Freire, Pascoal de Melo, «Instituições do Direito Civil Português», *Boletim do Ministério da Justiça*, n.ºs 163 e 164, Fev. e Mar., Lisboa, 1967.
- Frézier, M., *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chily et du Pérou fait pendant les années 1712, 1713 et 1714*, Paris, Chez Nyon, Ridot, Quillau, 1732.
- Froger, F., *Relation d'un voyage fait en 1695, 1696 & 1697 aux Côtes d'Afrique, Détroit de Magellan, Brezil, Cayenne & isles Antilles*, Paris, 1698.
- Frutuoso, Gaspar, *Saudades da Terra*, 6 livros, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1978-1991.
- Garcia de Resende, *Crónica de D. João II e Miscelânea*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1973.
- Leite, Serafim (editor), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (opera omnia) com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite S. J.*, Coimbra, por ordem da Universidade, 1955.
- Leyes e Provisões que el rey dom Sebastiam nosso Senhor fez depois que começou a governar*, Lisboa, Francisco Correa, 1570.
- Lião, Duarte Nunes do, *Leis extravagantes e repertório das Ordenações*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- Linschoten, John Huyghen van, *The voyage of John Huyghen van Linschoten to*

- the East Indies (1583-1592) — from the old English translation of 1598...*, 2 vols., Nova Iorque, Burt Franklin Publisher, s.d.
- Maldonado, Pe. Manuel Luis, *Fénix Angrence*, 2 vols., Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1989.
- Marques, José, «Os pergaminhos da confraria de S. João do Souto da cidade de Braga (1186-1545)», *Bracara Augusta*, vol. XXXVI, 1982, n.ºs 81-82 (94-95), pp. 71-199.
- Matos, Artur Teodoro de, *O Estado da Índia nos anos de 1581-1588. Estrutura administrativa e económica. Alguns elementos para o seu estudo*, Ponta Delgada, Universidade Nova dos Açores, 1982.
- Monte Alverne, Fr. Agostinho, *Crónicas da Província de S. João Evangelista das Ilhas dos Açores*, 3 vols., Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1986.
- Oliveira, Eduardo Freire, *Elementos para a história do município de Lisboa*, 15 tomos, Lisboa, Tipografia Universal, 1882-1906.
- Ordenações Filipinas*, Lisboa, Gulbenkian, 1985.
- Paleotti, Gabriele, «Acta Concilii Tridentini, annis 1562 et 1563 originalia» in Merkle, Sebastian (ed.), *Concilii Tridentini Diarorum. Partis tertiae, volumen prius*, Friburgo-Brisgau, Herder & Co., 1931.
- Pato, Raymundo António de Bulhão; Rêgo, António da Silva, *Documentos Remettidos da Índia ou Livros das Monções...*, 10 vols., Lisboa, Academia Real das Ciências-Imprensa Nacional, 1880-1982.
- Pereira, António da Silva, *Arquivo Português Oriental*, Bastora, Tip. Rangel, 1936-1940.
- Pereira, António dos Santos, *Vereações de Velas (S. Jorge) (1559-1570-1571)*, SREC-DRAC, Universidade dos Açores, Departamento de História, 1984.
- Pereira, D. A., *Resumo histórico da Santa Casa da Misericórdia da cidade de Coimbra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1842.
- Pereira, Gabriel Victor do Monte, *Documentos históricos da cidade de Évora*, s.l., s.n., s.d. (parte I), Évora, Tip. Económica José de Oliveira, 1887-1891 (partes II e III).
- [Pyrard de Laval, Francisco], *Viagem de Francisco Pyrard de Laval contendo a notícia de sua navegação às Índias Orientais, ilhas de Maldiva, Maluco e ao Brasil...* (versão portuguesa correcta e anotada por Cunha Rivara e edição revista por A. de Magalhães Basto), 2 vols., Porto, Livraria Civilização, s.d.
- Regimento de como os contadores das Comarcas hã de prover sobre as capellas, ospitales, albergarias, cõfrarias, gafarias, obras, terças e residios, novamente ordenado e copillado pello muyto alto e muyto poderoso Rey Dom Manuel nosso senhor, E por especial mandado de sua Alteza Johã Pedro de Bonhomini de Cremona o mandou imprimir*. Com privilégio, 1514.

- Regimento do Hospital que a Serenissima Iffanta Dona Maria filha DelRei dom Manoel d'Gloriosa memoria fundou junto ao mosteiro de Nossa Senhora da Luz em Carnide*, in *Charitatis Monumenta Historica, Boletim da Assistência Social*, 1945.
- Rêgo, António da Silva, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente*, 12 vols., Lisboa, 1947-1958.
- Rivara, J. H. da Cunha, *Archivo Portuguez Oriental*, 6 fascículos, Nova Deli, AES, 1992 [1857-1877].
- Santa Maria, Francisco, *O Céu aberto na Terra. História das Sagradas congregações dos cônegos seculares de S. Jorge em Alca de Venesa e de S. João Evangelista em Portugal*, Lisboa, Off. de Manuel Lopes Ferreyra, 1697.
- S. José, Frei Jerónimo de, *História Chronologica da esclarecida Ordem da SS. Trindade, redempção de cativos, da provincia de Portugal...*, 2 tomos, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.
- S. Paulo, Jorge de, *História da rainha D. Leonor e da fundação do hospital das Caldas*, escrito em 1656, s.l., s.n., 1928.
- S. Paulo, Jorge de, *Antiguidades das Caldas da Rainha e do tempo da rainha D. Leonor (revisão, prefácio e notas de Fernando da Silva Correia)*, Caldas da Rainha, 1959.
- Silva, A. Carneiro da, «Um inventário seiscentista da Misericórdia coimbrã», *Munda*, 1985.
- Silva, António Delgado da, *Colecção da Legislação Portuguesa, desde a ultima copilação das Ordenações*, Lisboa, Tipografia Maigrense, 5 vols., 1826-1830.
- Silva, Armando Carneiro da, *O catálogo dos provedores e escrivães da Misericórdia*, Coimbra, Santa Casa da Misericórdia, 1991.
- Silva, José Justino de Andrade e, *Colleção Chronologica de Legislação Portuguesa compilada e anotada*, 10 vols., Lisboa, Imprensa de J. J. A. Silva, 1854-1859.
- Silveira, Luís (edição e prefácio), *Livro das Plantas das Fortalezas, Cidades e Povoações do Estado da Índia Oriental...*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1991.
- Soares, José Pinheiro de Freitas, *Tratado de Policia Médica, no qual se comprehendem todas as materias que podem servir para organizar hum Regimento de Policia de Saude, para o interior do reino de Portugal*, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1818.
- Sousa, António Caetano de, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, t. I e II, Coimbra, Atlântida, 1946-1947.
- Sousa, José Roberto Monteiro de Campos Coelho e, *Systema, ou collecção dos regimentos reaes, contém os regimentos pertencentes à administração da fazenda real...*, 6 tomos, Lisboa, Off. Patriarcal de Francisco Luz Ameno, 1783-1791.

- Tavares, Maria José Pimenta Ferro, «Para o Estudo das Confrarias Medievais Portuguesas: Os Compromissos de três Confrarias de Homens Bons Alentejanos», *Estudos Medievais*, Porto, n. 8, 1987, pp. 55-72.
- Tavernier, Jean Baptiste, *Travels in India by Jean Baptiste Tavernier baron of Aubonne translated from the original French edition of 1676...*, 2.^a ed., 2 vols., Oxford, Oxford University Press, Londres, Humphrey Milford, 1925.
- «Testamento da Infanta D. Maria filha de D. Manuel I», in *Charitatis Monumenta Historica, Boletim da Assistência Social*, 1945.
- Toro, Gabriel de, *Thesoro de Misericórdia divina y humana*, Salamanca, por Juan de Junta, 1548.
- Valle, Joaquim Rafael do, *Classificação Geral da Legislação Portuguesa desde a publicação do código filipino até à data*, Lisboa, Typ. da Sociedade Prega-dora dos Conhecimentos Úteis, 1841.
- Vicente, Gil, «Comédia de Rubena», in *Obras Completas*, com prefácio e notas do Prof. Marques Braga, vol. III, 4.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1971, pp. 3-83.
- Vide, Sebastião Monteiro da, *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia...*, Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1764.
- Vide, Sebastião Monteiro da, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia...*, Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1765.
- Wicki, José (editor), *O Livro do Pai dos Cristãos*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

Auxiliares de consulta

- Albuquerque, Luís de (dir.); Domingues, Francisco Contente (coord.), *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, 2 vols., Lisboa, Caminho, 1994.
- Alcochete, Nuno Daupiás de, *O arquivo histórico do hospital de S. José (Esboço de um inventário)*, separata do «Boletim Clínico dos Hospitais Civis de Lisboa», vol. 29, n.º 1 e 2, 1965, pp. 321-362.
- Almeida, Eduardo de Castro, *Archivo de Marinha e Ultramar. Madeira e Porto Santo, 1613-1819*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1907.
- Amorim, Inês, *Roteiro do Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, Porto, separata da «Revista de História do Centro de História da Universidade do Porto», vol. VII, 1987, pp. 229-263.
- Andrade, António Alberto Banha de, *Roteiro do Arquivo Histórico da Misericórdia de Montemor-o-Novo*, Coimbra, Instituto de História Económica e Social, 1978.

- Catálogo do Archivo Histórico Municipal de Olivença*, Junta de Estremadura, s.d.
Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. Catálogo dos Manuscritos de Macau, separata do n. 25 do Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Lisboa, 1968.
- Chaim, Marivone Matos, *Fontes documentais do Arquivo Histórico Ultramarino referentes a Goiás, Minas Gerais e Maranhão*, S. Paulo, Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, Anais da VII reunião, 1988.
- Costa, P. Antonio Carvalho da, *Corografia Portuguesa, e Descrição Topográfica do Famoso Reyno de Portugal, etc*, 2.^a ed. Braga, Typ. de Domingos Gonçalves Gouvea, 1868.
- Daupiais, Nuno, *Cartas de privilégio, padrões, doações e mercês régias ao Hospital Real de Todos os Santos (1492-1775). Subsídios para a sua história*, Lisboa, Imprensa Portuguesa, 1959.
- Enes, Ernesto, *A secção ultramarina da Biblioteca Nacional. Inventários*, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1928.
- Guia brasileiro de fontes para a história da África, da escravidão negra e do negro na sociedade atual*, 2 vols., Brasília-Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1988.
- Índice dos elementos para a História do Município de Lisboa*, 2 vols., Lisboa, edição da Câmara Municipal de Lisboa, 1942-1943.
- Inventário e catálogo da Santa Casa de Misericórdia de Évora*, policopiado.
- Naz, R., *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris, Librairie Letouzey et Aré, 1937.
- Pestana, Manuel Inácio, *Arquivos históricos municipais de Vila Viçosa. Catálogo. Inventário. Roteiro. Índices*, Vila Viçosa, Edição da Câmara Municipal, 1990.
- Pijning, Ernst, «Guidelines for Research in the Arquivo Histórico Ultramarino: the Most Important Archive for Research on the Former Portuguese Colonies», *Portuguese Studies Review*, vol. 3, 1994, n. 2, pp. 9-42.
- Pissurlencar, Panduronga S. S., *Roteiro dos arquivos da Índia Portuguesa (Publicação do Arquivo Histórico do Estado da Índia)*, Bastorá, Tipografia Rangel, 1955.
- Reis, António P. de M. dos, *Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima*, Braga, ed. Pax, 1980.
- Ribeiro, Vítor, *O arquivo da Misericórdia de Lisboa*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1915.
- Santos, José dos (org. por), *Catalogo da Magnífica e Curiosa Livraria que pertenceu ao notável escritor e erudito investigador Vítor Ribeiro*, Porto, Tipografia da Sociedade de Papelaria, 1931.
- Silva, Francisco Ribeiro da, «Linhas de Força da Legislação Ultramarina Portuguesa no século xvii (1640-1699)», *Revista de Ciências Históricas da Universidade Portucalense Infante D. Henrique*, vol. vi, 1991, pp. 187-210.
- Silva, Maria Beatriz Nizza da (coord.), *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*, Lisboa, Verbo, 1994.
- Sousa, João Silva de, *Os Açores nas colecções documentais*, sep. do «Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira», vol. XLII, 1985.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Le mouvement confraternel au Moyen Age: France, Italie, Suisse. Actes de la Table Ronde...*, Genebra, Librairie Droz, 1987.
- Abeyasinghe, Tikiri, *Portuguese Rule in Ceylon 1594-1612*, Colombo, Lake House Investments Ltd. Publishers, 1966.
- Abreu, Alberto Antunes de, *O arquivo e as origens da Santa Casa da Misericórdia de Fão*, Esposende, Santa Casa da Misericórdia, 1988.
- Abreu, Eduardo de, *Notícia de dois documentos raros relativos ao Hospital Real de Todos-os-Santos*, Porto, 1887.
- Abreu, Laurinda Faria dos Santos, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e de poder*, Setúbal, Edição da Santa Casa da Misericórdia de Setúbal, 1990.
- Abreu, Laurinda Faria dos Santos, «Confrarias e irmandades de Setúbal: Redes de sociabilidade e de poder», *I Congresso Internacional do Barroco, Actas*, vol. I, Porto, Reitoria da Universidade do Porto/Governo Civil do Porto, 1991, pp. 3-15.
- Abreu, Laurinda Faria dos Santos, «Padronização hospitalar e Misericórdias: apontamentos sobre a reforma da assistência pública em Portugal», *Congresso Comemorativo do V Centenário da Fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora. Actas*, Évora, 1996, pp. 137-148.
- Afonso, Belarmino, «Confrarias e mentalidade barroca», *I Congresso Internacional do Barroco, Actas*, vol. I, Porto, Reitoria da Universidade do Porto/Governo Civil do Porto, 1991, pp. 17-53.
- Afonso, João, «Há meio milénio nos primórdios da Misericórdia de Angra: Irmandade do Espírito Santo e Hospital de Santo Espírito», in *Repensar as Misericórdias. II Congresso Regional das Misericórdias dos Açores*, Angra do Heroísmo, 1987, pp. 33-45.
- Alberto, Edite Maria da Conceição Martins, *As instituições de resgate de cativos em Portugal*, tese de mestrado, Lisboa, FCSH-UNL, 1994.
- Almeida, Carlos Alberto Ferreira de, «Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ª Jornadas Luso-espanholas de História Medieval*, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972, t. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 39-57.
- Almeida, Fernando, *Uma visita à Misericórdia de Olivença*, Separata da Revista do Colégio Nun'Álvares de Tomar, Coimbra, 1960.

- Alves, Abel Athougua, «The Christian social organism and social welfare: the case of Vivès, Calvin and Loyola», *Sixteenth Century Journal*, vol. 20, 1989, pp. 3-22.
- Alves, Marieta, *História da Venerável Ordem 3.ª da Penitência do Seráfico P.º São Francisco da Congregação da Bahia*, Bahia, Publicação da Mesa Administrativa da Ordem 3.ª de S. Francisco, 1948.
- Amorim, Pe. Aires de, *Das confrarias do concelho da Feira (séculos XVII a XX)*, separata do vol. XLII do «Arquivo do Distrito de Aveiro», Aveiro, 1976.
- Amorim, Inês, «Misericórdia de Aveiro e Misericórdia da Índia no século XVII: procuradores dos defuntos», *I Congresso Internacional do Barroco, Actas*, I vol., Porto, Reitoria da Universidade do Porto/Governo Civil do Porto, 1991, pp. 113-137.
- Andrade, A. A. Banha de, *O tradicional anti-racismo da acção civilizadora dos portugueses*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953.
- Andrade, António Alberto de, «Fundação do hospital militar de S. João de Deus em Moçambique», *Studia*, vol. 1, 1958, pp. 77-89.
- Andrew, Donna T., *Philanthropy and Police: London Charity in the Eighteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Anica, Arnaldo Casimiro, *O Hospital do Espírito Santo e a Santa Casa da Misericórdia da cidade de Tavira (da fundação à actualidade — notas)*, Vila Real de Santo António, 1983.
- Araújo, António de Sousa, «Subsídio para o estudo das irmandades ou confrarias de Portugal», *Itinerarium*, vol. XX, 1974, n. 85, pp. 267-324.
- Araújo, Emanuel, *O teatro dos vícios. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993.
- Araújo, José Rosa, *A igreja da Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo*, 2.ª ed., Viana do Castelo, Santa Casa da Misericórdia, 1983.
- Araújo, Maria Marta Lobo de, «A Misericórdia de Vila Viçosa e a Assistência aos Soldados em Finais do Século XVIII», *Congresso Comemorativo dos 500 Anos do Hospital do Espírito Santo de Évora*, Évora, 1996, pp. 149-164.
- Arnaud, Joaquim António Leitão Rebello, «A Misericórdia de Pavia», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 441-443.
- Arrimar, Jorge de Abreu, *Cinco cronistas dos Açores (Subsídios para a Historiografia Açoriana)*, sep. do «Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira», vol. XLII, 1983.
- Avilez, Aníbal Eugénio, *As Misericórdias de Portugal*, separata de «O Médico», n.ºs 352-353, Porto, Tip. Seq. Lda, 1958.
- Ayalla, E., *A Misericórdia de Goa e a questão da Índia*, Goa, Typ. Hytachintak, 1904.
- Azevedo, Rui Pinto de, «O compromisso da confraria do Espírito Santo de Benavente», *Lusitania Sacra*, Lisboa, 1.ª série, t. 6, 1962-1963, pp. 7-23.

- Barnes, Andrew, *De penitentibus civitatis Massaliae: the Counter-Reformation, religious change, and the confraternities of penitents of Marseille, 1499-1792*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1987 (Ph. D., Princeton, 1983).
- Barnes, Andrew, «Poor Relief and Brotherhood», *Journal of Social History*, vol. 24, 1991, n. 3, pp. 603-611.
- Barreira, Manuel de Oliveira, *A Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. Pobreza e Solidariedade (1600-1750)*, dissertação de mestrado (mimeo.), Coimbra, FLUC, 1995.
- Barros, Amândio Jorge Morais, *A confraria de S. Pedro de Miragaia no Porto do século XV*, tese de mestrado (mimeo.), Porto, Universidade do Porto, 1991.
- Barry, Jonathan; Jones, Colin (eds.), *Medicine and Charity before the Welfare State*, Londres, Routledge, 1991.
- Basso, José Fraústo, «Da Santa Casa da Misericórdia de Nisa. A assistência particular em Portugal e as Misericórdias. Elementos para o seu estudo», in *V Congresso Nacional das Misericórdias Portuguesas*, s.l., Edição do Secretariado Nacional da União das Misericórdias Portuguesas, 1977, pp. 21-290.
- Basto, Artur de Magalhães, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, 2 vols., Porto, Santa Casa da Misericórdia, 1934 e 1964.
- Beik, William, *Absolutism and Society in Seventeenth-century France. State Power and Provincial Aristocracy in Languedoc*, Cambridge, CUP, 1985.
- Beirante, Maria Ângela Godinho Vieira da Rocha, *Santarém Quinhentista*, Lisboa, 1981.
- Beirante, Maria Ângela Godinho Vieira da Rocha, *Confrarias medievais portuguesas*, Lisboa, ed. do autor, 1990.
- Belo, Maria Filomena Valente, «Os recolhimentos femininos e a expansão (séculos XVI-XVIII)», *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional. Actas*, vol. 1, Lisboa, 1995, pp. 675-686.
- Bennett, Judith, «Conviviality and Charity in Medieval and Early Modern England», *Past and Present*, n. 134, 1992, pp. 19-41.
- Bethencourt, Francisco, «Os conventos femininos no Império Português — o caso do convento de Santa Mónica em Goa», *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional. Actas*, vol. 1, Lisboa, 1995, pp. 631-652.
- Bigotte, J. Quelhas, *Situação jurídica das Misericórdias Portuguesas*, Coimbra, s.e., 1959.
- Black, Christopher F., *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Boschi, Caio C., «O assistencialismo na Capitania do Ouro», *Revista de História (Brasil)*, n. 116, 1984, pp. 25-41.

- Boschi, Caio C., *Os Leigos e o Poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*, S. Paulo, Ática, 1986.
- Boschi, Caio C., *As directrizes metropolitanas, a realidade colonial e as irmandades mineiras*, sep. do n. 65 de RBEP, Belo Horizonte, 1987.
- Boschi, Caio César, «As irmandades leigas em Minas Gerais», in *Achegas à História de Minas Gerais (século XVIII)*, Porto, Universidade Portucalense, 1994, pp. 39-58.
- Bourdieu, Pierre, «Le capital social: Notes provisoires», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. XXXI, 1980, p. 2-3.
- Bourdieu, Pierre, «The Forms of Capital», in Richardson, John G. (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Nova Iorque, 1986, pp. 241-258.
- Bourdieu, Pierre, «Rites as acts of institution», in *Honor and Grace in Anthropology*, ed. by J. G. Peristiany e Julian Pitt-Rivers, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 79-89.
- Boxer, C. R., *A Índia Portuguesa em meados do século XVII*, Lisboa, Edições 70, s.d.
- Boxer, C. R., *Fidalgos in the Far East, 1550-1770. Fact and Fancy in the History of Macao*, Haia, 1948.
- Boxer, C. R., *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press, 1951.
- Boxer, C. R., *The Great Ship from Amacon. Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555-1640*, Lisboa, 1959 (reimpresso em 1963).
- Boxer, C. R., *The Golden Age of Brazil, 1695-1750. Growing Pains of a Colonial Society*, Berkeley e Los Angeles, 1962.
- Boxer, C. R., *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, Oxford, 1963.
- Boxer, C. R., *Portuguese Society in the Tropics. The Municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*, Madison e Milwaukee, The University of Wisconsin Press, 1965.
- Boxer, C. R., *O Império colonial português (1415-1825)*, 2.ª ed., Lisboa, Edições 70, 1981 [edição inglesa em 1969].
- Boxer, C. R., *Estudos para a história de Macau, séculos XVI a XVIII*, 2 vols., Lisboa, Fundação Oriente, 1991 e 1993.
- Braga, Alberto Vieira, *Curiosidades de Guimarães*, vol. 3, Guimarães, Sociedade Martins Sarmento, 1993.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond, «A Misericórdia de Ceuta e a protecção às donzelas 1580-1640», in *Actas do Congresso Internacional de História da Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. III, Braga, 1993, pp. 455-463.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond, «Mulheres cativas e mulheres de

BIBLIOGRAFIA

- cativos em Marrocos no século XVII», *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional. Actas*, vol. 1, Lisboa, 1995, pp. 439-448.
- Braga, Paulo Drummond, «A crise dos estabelecimentos de assistência aos pobres nos finais da Idade Média», *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, t. XXVI, 1991, pp. 175-190.
- Braga, Paulo Drummond, «Os trinitários e o resgate de cativos», *Actas do Congresso Internacional da História da Missionaçãõ Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga, 1993, pp. 483-489.
- Brásio, Pe. António, «As Misericórdias de Angola», *Studia*, vol. 4, 1959, pp. 106-149.
- Brásio, Pe. António, *As confrarias medievais do Espírito Santo, paradigmas das Misericórdias*, separata de «Presença de Portugal no Mundo. Actas do Colóquio», Lisboa, 1982.
- Caeiro, Francisco Gama, «A assistência em Portugal no século XIII e os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 219-229.
- Caetano, Marcello, «A antiga organização dos mesteres da cidade de Lisboa», prefácio à obra de Langhans, Franz-Paul, *As corporações dos officios mecânicos. Subsídios para a sua história*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1943.
- Calado, Rafael Salinas, *Origens e vida da Santa Casa da Misericórdia de Torres Vedras*, Torres Vedras, Tip. Sociedade Progresso Industrial Torres Vedras, 1936.
- Câmara, Teresa Bettencourt da, «A Igreja da Misericórdia de Angra do Heroísmo (1728-1746)», *I Congresso Internacional do Barroco. Actas*, vol. 1, Porto, Reitoria da Universidade do Porto/Governo Civil do Porto, 1991, pp. 213-227.
- Campos, Ernesto de Sousa, «Santa Casa de Misericórdia de Bahia. Origem e aspectos de seu funcionamento», *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, vol. 69, 1943, pp. 213-252.
- Campos, Ernesto de Sousa, *Bandeiras e emblemas das Misericórdias*, s.l., s.e., 1948.
- Capela, José Viriato, «A Igreja, Sociedade e Estado na partilha dos bens eclesiásticos. Dízimos e direitos paroquiais no Arcebispado de Braga nos fins do Antigo Regime», in *Actas do IX Centenário da Dedicacão da Sé de Braga*, vol. II/2, Braga, 1990.
- Carasa Soto, Pedro, *Historia de la Beneficiencia en Castilla y Leon. Poder y Pobreza en la Sociedad Castellana*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

BIBLIOGRAFIA

- Cardozo, Manoel S., «The lay brotherhoods of colonial Bahia», *The Catholic Historical Review*, vol. 33, 1947, n. 1, pp. 12-30.
- Carmona, Mário, *O hospital real de Todos-os-Santos da cidade de Lisboa*, s.l., s.n., 1954.
- Carneiro, Glauco, *O poder da Misericórdia. A Santa Casa na história de S. Paulo*, 2 vols., S. Paulo, s.e., 1986.
- Caro Baroja, Julio, «Religion, world views, social classes, and honor during the sixteenth and seventeenth centuries in Spain», in *Honor and Grace in Anthropology*, ed. por J. G. Peristiany e Julian Pitt-Rivers, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 91-102.
- Carvalho, Abílio Pereira de, *História de uma confraria (1677-1855)*, s.l., Edição da Câmara Municipal de Castro Verde, 1989a.
- Carvalho, Abílio Pereira de, *Misericórdia de Castro Daire*, Castro Daire, Santa Casa da Misericórdia, 1990.
- Carvalho, Augusto da Silva, *História da Medicina Portuguesa*, s.l., Imprensa Nacional de Lisboa, 1929.
- Carvalho, Augusto da Silva, *Crónica do Hospital de Todos os Santos*, Lisboa, s.n., 1949.
- Carvalho, José Vilhena de, *Santa Casa da Misericórdia de Almeida*, Guarda, 1971.
- Carvalho, Sérgio Luís, «O tombo dos bens do hospital de Sintra», *História*, ano XI, 1989, n. 114, pp. 58-61.
- Castilho, Júlio de, «A extincta irmandade do Espírito Santo do Lumiar. Estudo do seu antigo compromisso», *Arquivo Histórico Portuguez*, vol. 1, 1903, pp. 97-101.
- Castro, Francisco Cyrne de, «Misericórdias do Alto Minho. A sua administração na primeira metade do século XIX», *Arquivo do Alto Minho*, n.º 25, 1980, pp. 6-23.
- Castro, José de, *A Santa e Real Casa da Misericórdia de Bragança*, Lisboa, s.n., 1941.
- Castro, José de, *Portugal no Concílio de Trento*, 6 vols., Lisboa, União Gráfica, 1944-1946.
- Castro, Maria de Fátima, «Assistência no Hospital de S. Marcos da 2.ª metade do século XVII a cerca de 1710», *Revista Cultural Bracara Augusta*, vol. XLIV, 1993, pp. 45-73.
- Castro Jr., Augusto César da Silva, «A Santa Casa da Misericórdia de Luanda», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 193-202.
- Cavallo, Sandra, «Patterns of poor relief and patterns of poverty in eighteenth-century Italy: the evidence of the Turin Ospedale di Carità», *Continuity and Change*, vol. 5, 1990, n. 1, pp. 65-98.

- Cavallo, Sandra, «The motivations of benefactors: an overview of approaches to the study of charity», in Barry, Jonathan; Jones, Colin (eds.), *Medicine and Charity before the Welfare State*, Londres, Routledge, 1991, pp. 46-62.
- Cavallo, Sandra, *Charity and Power in early modern Italy. Benefactors and their motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Chandler, David L., *Wealth and Slavery in Colonial Colombia*, Nova Iorque, Arno Press, 1981.
- Chartier, Roger, «Les élites et les gueux. Quelques représentations (XVIe-XVIIe siècles)», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 21, 1974, pp. 376-388.
- Chartier, Roger, *Figures de la gueuserie*, Paris, 1982.
- Cid, Isabel, «Presenças femininas nas fortalezas portuguesas da Índia no século XVII», *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional. Actas*, vol. 1, Lisboa, 1995, pp. 687-694.
- Clark, Elaine, «Some aspects of social security in Medieval England», *Journal of Family History*, vol. 7, 1982, n. 4, pp. 307-320.
- Coates, Timothy, *Exiles and Orphans. Forced and State-sponsored Colonizers in the Portuguese Empire. 1550-1720*, 2 vols., Ph.D, University of Minnesota, 1993.
- Coelho, Maria Helena da Cruz, «A acção dos particulares para com a pobreza nos séculos XI e XII», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 231-257.
- Coelho, Maria Helena da Cruz, *As Confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedades na vida e na morte*, separata de «Cofradías, gremios, solidariedades en la Europa Medieval, XIX Semana de Estudios Medievales. Estella 92», s.l., s.e., 1992.
- Coll, Blanche D., «Public Assistance in the United States. Colonial Times to 1860», in Martin, W. (ed.), *Comparative Development in Social Welfare*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1972, pp. 128-158.
- Conde, Manuel Sílvio Alves, «Subsídios para o estudo dos gafos de Santarém (séculos XIII-XV)», *Estudos Medievais*, Porto, 1987, n. 8, pp. 90-170.
- Corrêa, Fernando Cecílio Calapez, *A cidade e o termo de Lagos no período dos Filipês*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1994.
- Correia, Fernando da Silva, *A Actualização do Primitivo Compromisso da Misericórdia*, Lisboa, S. N. de Tipografia, 1932.
- Correia, Fernando da Silva, «Algumas teses sobre a História da Assistência em Portugal», in *Congresso do Mundo Português*, vol. II, Lisboa, 1940a, pp. 643-666.

- Correia, Fernando da Silva, *Um documento importante para a história do Hospital de Todos-os-Santos*, separata da «Imprensa Médica», Ano VI, n.º 11, 1940b.
- Correia, Fernando da Silva, «Os velhos hospitais da Lisboa antiga», *Revista Municipal*, Lisboa, ano II, 1941, n.º 14, pp. 3-13.
- Correia, Fernando da Silva, «O conceito social moderno da instituição «Misericórdia», *A Medicina Contemporânea*, n.º 22, ano LX, 1942.
- Correia, Fernando da Silva, *Hospitais pré-quincentistas portugueses. A lição da História*, separata de «Imprensa Médica», ano IX, 1943a, n.ºs 23-24.
- Correia, Fernando da Silva, *Os hospitais medievais portugueses*, separata de «A Medicina Contemporânea», ano XLI, 1943b, n.ºs 11, 12, 13, 14 e 15.
- Correia, Fernando da Silva, *Estudos sobre a história da assistência. Origens e formação das Misericórdias portuguesas*, Lisboa, 1944a.
- Correia, Fernando da Silva, «A origem dos grandes hospitais portugueses», *Boletim da Assistência Social*, 1944b, n.ºs 17 a 19, pp. 191-195.
- Correia, Fernando da Silva, «Charitatis Monumenta Historica. Regimento das Capelas e Hospitais», *Boletim da Assistência Social*, 2.º ano, 1945, n.ºs 14 a 24.
- Correia, Fernando da Silva, *João Luís Vivès e o Renascimento da Assistência*, separata de «O Médico», n.º 273, 1956.
- Correia, Fernando da Silva, *Subsídios para a História da Saúde Pública Portuguesa do Século XV a 1822*, separata de «O Médico», Porto, 1958.
- Correia, Fernando da Silva, «Algumas proposições sobre as Misericórdias portuguesas», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 95-105.
- Correia, Joaquim Manuel Lopes, *A Santa Casa da Misericórdia de Mora*, Figueira da Foz, Oficinas da Imprensa Económica, 1964.
- Costa, Adolfo, *Órfãs de el-rei e as mulheres portuguesas vindas à Índia durante o século XVI*, separata do «Boletim do Instituto Vasco da Gama», n. 47, 1940.
- Costa, Américo Fernando Silva, *A Santa Casa de Misericórdia de Guimarães — 1750-1820*, trabalho de mestrado (mimeo.), Universidade do Minho, 1993.
- Costa, Américo Fernando Silva, «O movimento do hospital da Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1702-1728)», *Congresso Comemorativo dos 500 Anos do Hospital do Espírito Santo de Évora*, Évora, 1996, pp. 165-193.
- Costa, António Domingues de Sousa, «Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XV», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Lusó-espanholas de História Medieval*, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972, t. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 259-327.

- Costa, Maria Clara Pereira da, *A vila de Avis cabeça da comarca e da ordem. Século XVI a XVII. Tombos de direitos, bens e propriedades da Santa Casa da Misericórdia (I)*, sep. do n. 4 da Revista do Instituto Geográfico e Cadas-
tral, Lisboa, 1984.
- Cottineau, *Historical Sketch of Goa*, Bombaim, AES, s.d.
- Coulet, Noel, «Les confréries du Saint-Esprit en Provence: pour une enquête»,
in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités (Mélanges Robert Man-
drou)*, Paris, 1989, pp. 205-217.
- Coutinho, Capitão José Maria, *A Santa Casa da Misericórdia de Águeda. Ele-
mentos para a sua história, comentários à situação económica actual e previsões
para o futuro*, Águeda, Gráfica Ideal, 1958.
- Cruz, António, «A assistência na cidade do Porto e seu termo durante a
Idade Média», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica
durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História
Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. I, Lisboa, Instituto de Alta
Cultura, 1973, pp. 329-344.
- Cumbre, José Mário de Paiva, *Subsídios para a história da Santa Casa da
Misericórdia de Chamusca (1620-1820)*, dissertação de licenciatura em
História (mimeo.), Porto, Faculdade de Letras da Universidade do
Porto, 1973.
- Cunha, Alfredo da, *A Santa Casa da Misericórdia do Fundão*, Porto, 1925.
- Cunha, Dr. Francisco José Coutinho Leite da, «Subsídios para a história da
Santa Casa da Misericórdia da vila de Alcochete», *Actas do IV Congresso
das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 372-376.
- David, Dionísio José; Conde, Manuel Sílvio Alves, «O hospital de Santa
Maria de Palhais e a assistência medieval portuguesa (monografia
histórico-arqueológica)», *História e Crítica*, n. 5, Maio de 1980, pp. 32-46.
- Davis, Natalie Zemon, «Poor relief, humanism and heresy: the case of Lyon»,
Studies in Medieval and Renaissance History, vol. 5, 1968, pp. 217-275.
- Depauw, Jacques, «Aux sources spirituelles de l'action caritative au début du
XVIIe siècle», *Histoire, Économie, Société*, vol. 10, 1991, n. 2, pp. 177-194.
- Dias, Geraldo J. A. Coelho, «História e Memória: O Mandato do Lava-pés»,
Theologica, II série, vol. XXVIII, 1993, fasc. 2, pp. 569-583.
- Díez R., Fernando, «Estructura Social y Sistema Benéfico-Asistencial en la
ciudad preindustrial», *Historia Social*, n.º 13, 1992, pp. 101-121.
- Dinis, António Joaquim Dias, «O infante D. Henrique e a assistência em
Tomar no século XV», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibé-
rica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de His-
tória Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. I, Lisboa, Instituto de
Alta Cultura, 1973, pp. 345-370.
- Diniz, Manuel Vieira, *Uma confraria mariana do século XVI (Paços de Ferreira)*,

BIBLIOGRAFIA

- separata de «Douro Litoral. Boletim da Comissão de Etnografia e História», 7.^a série, III-IV, Porto, 1956.
- Eiras, José Aníbal Guimarães da Costa, «A obra assistencial dos Terceiros Franciscanos portugueses. (Elementos para o seu estudo)», *Revista de História*, vol. III, Porto, 1980, pp. 21-35.
- Enes, Maria Fernanda, «As confrarias do Santíssimo e das Almas no âmbito da cultura barroca», *I Congresso Internacional do Barroco, Actas*, I vol., Porto, Reitoria da Universidade do Porto/Governo Civil do Porto, 1991a, pp. 275-297.
- Enes, Maria Fernanda, *Reforma Tridentina e Religião Vivida. (Os Açores na Época Moderna)*, Ponta Delgada, 1991b.
- Ferreira, Felix, *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense*, Rio de Janeiro, s.e., 1894-1898.
- Ferreira, J. A. Pinto, *Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança (fundado na cidade do Porto no século XVIII)*, Porto, Câmara Municipal, s.d.
- Ferreira, Monsenhor José Augusto, *Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga (século III-século XX)*, t. II, Braga, Mitra Bracarense, 1930, pp. 375-377.
- Ferreira, Monsenhor José Augusto, «Origem das misericórdias ou instituição em 1498 da Misericórdia de Lisboa donde dimanaram as demais Misericórdias do País e influência destas beneméritas corporações na acção missionária portuguesa dos séculos XVI e XVII», *Congresso do Mundo Português*, vol. V, tomo III, Lisboa, 1940, pp. 13-29.
- Ferro, Maria José Pimenta, «Nótulas para o estudo da assistência hospitalar aos pobres, em Lisboa: os hospitais de D. Maria de Aboim e do Conde D. Pedro», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.^{as} Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 371-400.
- Ferro, Maria José Pimenta, «Assistência social caritativa. I. Assistência na Idade Média», in A. A. Banha de Andrade, *Dicionário da Igreja em Portugal*, vol. I, Lisboa, Resistência, 1980, pp. 635-661.
- Flynn, Maureen, *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Londres, The Macmillan Press, 1989.
- Foa, Anna, «L'Ebbero» in Pozzi, Enrico (a cura di), *Lo straniero interno*, Florença, Ponte alle Grazie, 1993, pp. 59-70.
- Fonseca, Carlos Dinis da, *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, vol. I, Lisboa, 1959.
- Fonseca, José Nicolau da, *An historical and archaeological sketch of the city of Goa*, Bombaim, AES, s.d.
- Fortuna, A. Matos, *Misericórdia de Palmela. Vida e factos*, s.l., Santa Casa da Misericórdia de Palmela, 1990.

BIBLIOGRAFIA

- Freitas, Divaldo Gaspar, «A Santa Casa da Misericórdia de Buenos Aires na primeira metade do seiscentismo, fundada por Portugueses», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959a, pp. 320-325.
- Freitas, Divaldo Gaspar, *Apontamentos para a história da Santa Casa de Misericórdia de Cantanhede*, separata das «Actas do IV Congresso das Misericórdias», Lisboa, 1959b.
- Freitas, Divaldo Gaspar, «Estranha prerrogativa das Misericórdias», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959c, pp. 299-319.
- Freitas, Divaldo Gaspar, «As Misericórdias no Brasil», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959d, pp. 219-297.
- Freitas, Eugénio de Andrea da Cunha e, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, vol. 3, Porto, Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1995.
- Froeschle-Chopard, Marie-Hélène, «La Dévotion du Rosaire à travers quelques livres de piété», *Histoire, Économie, Société*, vol. 10, 1991, n. 3, pp. 299-316.
- Gama, Eurico, *A Santa Casa da Misericórdia de Elvas*, Coimbra, Coimbra Editora Limitada, 1954.
- Garcia del Moral, Antonio, *El Hospital Mayor de San Sebastian de Cordoba: cinco siglos de asistencia médico-sanitaria institucional (1363-1816)*, Córdoba, Diputación Provincial, 1984.
- Geremek, Bronislaw, «Criminalité, vagabondage, paupérisme: la marginalité à l'aube des temps modernes», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 21, 1974, pp. 337-375.
- Geremek, Bronislaw, *La stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*, Milão, Il Saggiatore, 1988 (1.ª ed. Varsóvia, 1980).
- Geremek, Bronislaw, *A Piedade e a Força. História da Miséria e da Caridade na Europa*, Lisboa, Terramar, 1995 [1.ª edição 1986].
- Goglin, Jean-Louis, *Les misérables dans l'Occident Médiéval*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
- Gomes, Saul António, «Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Santa Maria da Vitória», *Lusitania Sacra*, 2.ª série, t. VII, 1995, pp. 89-150.
- Gonçalves, Iria, «Formas medievais de assistência num meio rural estremeño», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. 1, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 439-454.
- Gonthier, Nicole, *Lyon et ses pauvres au Moyen Age (1350-1500)*, Lyon, Éditions l'Hermes, 1978.

- Goodolphim, Costa, *As Misericórdias*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1897.
- Goodolphim, J. Cipriano Costa, *O Hospital de Todos-os-Santos. Sua fundação. Hospitais existentes em Lisboa. El-Rei D. João II. O seu testamento. El-Rei D. Manuel I*, Trabalhos da Academia de Ciências de Portugal, 1.ª série, t. 1, Lisboa, 1908, pp. 237-266.
- Gracias, Fátima da Silva, *Health and Hygiene in Colonial Goa 1510-1961*, Nova Deli, Concept Publishing Company, 1994.
- Grimm, Harold J., «Luther's Contributions to Sixteenth-Century Organization of Poor Relief», *Archiv für Reformationgeschichte*, 1970, pp. 222-234.
- Guedes, Ana Isabel Marques, *A assistência e educação dos órfãos durante o Antigo Regime (O Colégio dos Órfãos do Porto), tese de mestrado (mimeo.)*, Porto, Universidade do Porto, 1993.
- Guedes, Ana Isabel Marques, «Tentativas de controle da reprodução da população colonial: as órfãs de el-rei», *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional. Actas*, vol. 1, Lisboa, 1995, pp. 665-674.
- Guerreiro, Deão Alcântara, *Subsídios para a História da Santa Casa da Misericórdia de Évora*, Évora, Gráfica Eborense, 1960.
- Gusmão, Armando de, *Subsídios para a história da Santa Casa da Misericórdia de Évora*, Évora, Gráfica Eborense, 1958 (1.ª parte); parte II, tomo I (1567-1667), Évora, 1969.
- Gusmão, Artur Nobre, «Breves considerações sobre o património artístico e arquivístico das Misericórdias portuguesas do continente», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 185-191.
- Gutton, Jean-Pierre, «Enfermement et Charité dans la France de l'Ancien Régime», *Histoire, Économie, Société*, vol. 10, 1991, n. 3, pp. 353-357.
- Haesenne-Peremans, N., *Les pauvres et le pouvoir: assistance et répression au pays de Liège (1685-1830)*, Kortrijk-Heule, 1983.
- Hanawalt, Barbara A., «La debolezza del lignagio. Vedove, orfani e corporazioni nella Londra tardomedievale», *Quaderni Storici*, a. XXIX, 1994, n. 86, fasc. 2, pp. 463-485.
- Heal, Felicity, «The Idea of Hospitality in Early Modern England», *Past and Present*, vol. 102, 1984, pp. 66-93.
- Heal, Felicity, *Hospitality in Early Modern England*, Oxford, 1990.
- Henderson, John, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Henriques, António José, *Hospital de Todos-os-Santos, Monografias históricas e descritivas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1904, pp. 29-38.
- Heras Santos, José Luis de las, *La justicia penal de los Austrias en la corona de Castilla*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1991.
- Herlihy, David, «Growing Old in the Quattrocento», in Stearns, Peter N. (ed.), *Old Age in Preindustrial Society*, Londres, Holmes & Meier, 1982, pp. 104-118.

BIBLIOGRAFIA

- Hespanha, António Manuel, *As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político: Portugal — século XVII*, Coimbra, Almedina, 1994.
- Hospital Real de Todos-os-Santos. Catálogo*, Museu Rafael Bordalo Pinheiro. Galeria de Exposições Temporárias, 1993.
- Imbert, Jean, *Les hôpitaux en droit canonique*, Paris, Vrin, 1947.
- Imbert, Jean, *Le Droit Hospitalier de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 1993.
- Jardim, Maria Dina Ramos, *A Santa Casa da Misericórdia do Funchal — século XVIII*. Subsídios para a sua história, dissertação de mestrado (mimeo.), Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 1995.
- Johnson, Harold; Silva, Maria Beatriz Nizza da (coordenação de), «O Império Luso-Brasileiro 1500-1620» in Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, *Nova História da Expansão Portuguesa*, vol. 6, Lisboa, Estampa, 1992.
- Jutte, Robert, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, CUP, 1994.
- Landeiro, Carlota Maria Gonçalves Borges, *A vila de Penamacor no 1.º quartel do século XVIII (Ensaio de demografia histórica)*, Lisboa, Centro de Estudos Demográficos, 1965.
- Landeiro, José Manuel, *O Concelho de Penamacor na história, na tradição e na lenda*, 3.ª ed., s.l., edição da Câmara Municipal, 1988 (1.ª ed. em 1938).
- Leite, Serafim S. J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols., Rio de Janeiro-Lisboa, 1938-1950.
- Lemos, Eugénio de, *A Santa Casa da Misericórdia da vila da Lousã. Resenha histórica*, Lousã, Tipografia Lousanense, 1966.
- Lima, Manuel C. Baptista de, «A introdução do culto do Espírito Santo nos Açores e a sua influência na simbólica e arquitectura religiosa dos séculos XVI e XVII», *Os Impérios do Espírito Santo e a Simbólica do Império*, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1985, pp. 123-167.
- Lombardi, Daniela, *Poverà maschile, poverà femminile: l'Ospedale dei Mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bolonha, Il Mulino, 1988.
- Lopes, Fernando Félix, «Breve apontamento sobre a Rainha Santa Isabel e a pobreza», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval*, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972, t. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 527-545.
- Lopes, Irene de Jesus, *Subsídios para o estudo da história das farmácias de Misericórdias*, s.l., s.n., 1945.
- Lopes, João Carlos, *A Confraria de Lavradores de Torres Novas*, Torres Novas, Digital Texto Publicações, 1993.
- Lopes, Maria de Jesus dos Mártires, «Mendicidade e “maus costumes” em Macau e Goa na segunda metade do século XVIII», in *As relações entre a*

BIBLIOGRAFIA

- Índia Portuguesa, a Ásia do Sudeste e o Extremo-Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Macau-Lisboa, 1993, pp. 65-82.
- Lopes, Maria de Jesus dos Mártires, «As recolhidas de Goa em Setecentos», *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional. Actas*, vol. 1, Lisboa, 1995, pp. 653-664.
- Lopez Alonso, Carmen, *La pobreza en la España medieval. Estudio historico-social*, Madrid, Ministerio del Trabajo y Seguridad Social, 1986.
- Macedo, António Lourenço da Silveira, *História das quatro ilhas que formam o Distrito da Horta*, 3 vols., reimpressão fac-similada da edição de 1871, s.l., Região Autónoma dos Açores, Secretaria Regional dos Assuntos Culturais, 1981.
- Marcos, Francisco Sanches, *História da Misericórdia do Alandroal*, Évora, Tip. Diana, 1982.
- Marcos Martin, Alberto, *Economia, Sociedad, Pobreza en Castilla. Palencia, 1500-1814*, Palencia, Diputación Provincial, 1985.
- Marques, José, «A confraria de S. Domingos de Guimarães (1498)», *Revista da Faculdade de Letras. História*, Porto, II série, vol. I, 1984, pp. 57-95.
- Marques, José, «A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média», *Revista da Faculdade de Letras. História*, Porto, II.ª série, vol. VI, 1989, pp. 11-93.
- Marques, José, «As Confrarias da Paixão da antiga arquidiocese de Braga», *Theológica*, II série, vol. XXVIII, 1993, fasc. 2, pp. 447-480.
- Martin, François; Perrot, François, «Les Populations de l'Hotel-Dieu de Meaux à la fin du XVIIe siècle», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 35, 1988, pp. 470-481.
- Martins, Francisco Ernesto de Oliveira, «Hospital do Espírito Santo da Misericórdia. Subsídios para o seu Inventário Artístico 1491/1994», Praia da Vitória, Ed. da Santa Casa da Misericórdia, 1994.
- Martins, J. F. Ferreira, «D. Frei Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa», *O Oriente Portuguez*, vol. 6, 1909, pp. 305-323.
- Martins, J. F. Ferreira, *História da Misericórdia de Goa (1520-1910)*, 3 vols., Nova Goa, 1910-1914.
- Martins, José F. Ferreira, *As Misericórdias e as órfãs de el-rei. Colonização*, Lisboa, Sociedade Nacional de Tipografia, 1932.
- Martins, Manuel A. Morais, «A difusão do modelo português de assistência nas terras do Ultramar — as Misericórdias», *Atlântida*, Angra do Heroísmo, vol. 5, 1991, pp. 101-114.
- Martins, Maria Joana de Sousa Anjos, *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa. Os recolhimentos de Lisboa 1543-1623*, dissertação de licenciatura, Universidade de Lisboa, 1961.

BIBLIOGRAFIA

- Martz, Linda, *Poverty and Welfare in Habsburg Toledo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Mater Misericordiae. Simbolismo e Representação da Virgem da Misericórdia*, Lisboa, Livros Horizonte, 1995 (catálogo de exposição).
- Mattoso, José, «O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 637-670.
- Mattoso, José, *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*, 2 vols., Lisboa, Estampa, 1985.
- Mattoso, José (direcção de), *História de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Estampa, 1993.
- Mattoso, Katia M. de Queirós, «Grandeurs et misères du clergé bahianais à la fin de la période coloniale (1800-1822)», *Histoire, Économie et Société*, 13e année, 1994, n. 2, pp. 291-319.
- Maza Zorilla, Elena, *Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX*, Valladolid, Universidad, 1987.
- Mendes, A. Lopes, *A Índia Portuguesa. Breve descrição das possessões portuguesas na Ásia*, 2 vols., Bombaim, AES, s.d.
- Mendes, Pe. João Maria, «Os bens das Misericórdias da Vila Nova e da Vila de S. Sebastião», in *Repensar as Misericórdias. II Congresso Regional das Misericórdias dos Açores*, Angra do Heroísmo, 1987, pp. 105-117.
- Mendes, José Maria Amado, «Pobres e pobreza à luz de alguns documentos emanados das Cortes (séculos XIV e XV)», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 575-586.
- Meneses, Avelino Freitas de, *Os Açores e o Domínio Filipino (1580-1590)*, 2 vols., Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1987.
- Meneses, Avelino Freitas de, *Os Açores nas encruzilhadas de setecentos (1740-1770)*, 2 vols., Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1993.
- Mesgravis, Laima, *A Santa Casa da Misericórdia de S. Paulo (1599-1884). Contribuição ao estudo da assistência social no Brasil*, S. Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1976.
- Meyers, A.; Hopkins, D. E., *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*, Hamburgo, Wayasbah, 1988.
- Miranda, Abílio, *História da Misericórdia de Penafiel (Fundação das Misericórdias)*, Penafiel, Tip. Espinhense, 1987.
- Mollat, Michel, *Les pauvres au Moyen Age. Étude sociale*, Paris, Hachette, 1978.

BIBLIOGRAFIA

- Mollat, Michel, «Compléxité et ambiguïté des institutions hospitalières: les status d'hôpitaux (les modèles, leur diffusion et leur filiation)», in Politi, Giorgio; Rosa, Mario; Della Peruta, Franco (a cura di), *Timore e carità. I poveri nell'Italia Moderna, Atti del Convegno «Pauperismo e Assistenza negli antichi Stati Italiani»*, Cremona, 1982, pp. 3-12.
- Moniz, António Francisco, «O convento de S. Domingos e a Confraria do Rozário, em Damão», *O Oriente Português*, vol. 6, 1909, pp. 292-304.
- Monteiro, Pe. Jacinto, «As Misericórdias dos Açores», in *Repensar as Misericórdias. II Congresso Regional das Misericórdias dos Açores*, Angra do Heroísmo, 1987, pp. 55-102.
- Monteiro, Nuno Gonçalo, «O endividamento aristocrático (1750-1832): alguns aspectos», *Análise Social*, vol. xxvii, 1992, pp. 263-283.
- Moreno, Humberto Baquero, «O infante D. Pedro e as merceiras da Rainha D. Leonor», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 671-680.
- Morsdorf, D. Klaus, *A irmandade de S. Bartolomeu dos Alemães em Lisboa*, Munique/Lisboa, 1957-1958.
- Moser, Fernando de Melo, «Misericórdia na tradição dramática medieval e renascentista», *Biblos*, vol. LVII, 1981, pp. 437-468.
- Mota, Valdemar, *Santa Sé do Salvador. Igreja Catedral dos Açores*, Angra do Heroísmo, edição da Sé de Angra, 1981.
- Nascimento, Anna Amélia Vieira, «A pobreza e a honra: recolhidas e dotadas na Santa Casa de Misericórdia da Bahia. 1700-1867», *Revista da Academia de Letras da Bahia [Salvador]*, n. 38, 1992, pp. 123-134.
- Nash, Gary B., «Urban Wealth and Poverty in Pre-Revolutionary America», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, 1976, n. 4, pp. 545-584.
- Neves, Amaro, *O senhor da Índia*, [Aveiro], Santa Casa da Misericórdia, 1991.
- Neves, Eduardo Augusto da Silva, «Dos selos pendentes do Arquivo da Santa Casa da Misericórdia», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 363-371.
- Neves, Francisco Ferreira, *A confraria dos pescadores e mareantes de Aveiro (1200-1855)*, Aveiro, 1973.
- Nogueira, José Maria António, «Algumas notícias acerca dos hospitais existentes em Lisboa e suas proximidades antes da fundação do hospital de Todos-os-Santos — 15 de Maio de 1492», in *Esparsos. Arqueologia, Etnografia, Bibliografia e História*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934, pp. 75-125.
- Norberg, Kathryn, *Rich and Poor in Grenoble, 1600-1814*, Berkeley, University of California Press, 1985.

BIBLIOGRAFIA

- Noronha, Remo de, «A Misericórdia de Mesão-Frio — alguns subsídios para a sua história 1560-1958», sep. das *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959.
- Nunes, Eduardo, «Política hospitalar de D. Duarte: chegadas vaticanas», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 685-697.
- Ott, Carlos, *A Santa Casa da Misericórdia da cidade do Salvador*, Rio de Janeiro, Publicações da Diretoria do Património Histórico e Artístico Nacional, n. 21, 1960.
- Pallavicino, Sforza, *Storia del concilio di Trento*, 1962.
- Pareja Ortiz, Maria del Carmen, «Religiosidad popular y caridad asistencial en Confradías de Nueva España en el siglo XVIII», *Hispania Sacra*, vol. 43, 1991, n. 88, pp. 625-646.
- Park, Catharine, «Healing the Poor: Hospitals and Medical Assistance in Renaissance Florence», in Barry, Jonathan; Jones, Colin (eds.), *Medicine and Charity before the Welfare State*, Londres, Routledge, 1991, pp. 26-45.
- Pearson, M. N., *Os Portugueses na Índia*, Lisboa, Teorema, 1990 [Cambridge, 1987].
- Penteado, Pedro, «Fontes para a história das confrarias: algumas linhas de orientação para uma pesquisa na Torre do Tombo», *Lusitania Sacra*, 2.ª série, t. VII, 1995a, pp. 151-180.
- Penteado, Pedro, «Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação», *Lusitania Sacra*, 2.ª série, t. VII, 1995b, pp. 15-52.
- Pereira, António dos Santos, *A Ilha de S. Jorge (séculos XVI-XVII). Contribuição para o seu estudo*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1987.
- Pereira, Isaías da Rosa, «O hospital do Espírito Santo na vila da Castanheira», *Do tempo e da história*, tomo IV, Lisboa, Centro de Estudos Históricos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971, pp. 53-95.
- Pereira, Isaías da Rosa, «As obras de misericórdia na Idade Média. As mercearias de Maria Esteves», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 717-759.
- Pike, Ruth, *Penal Servitude in Early Modern Spain*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983.
- Pimentão, Manuel Joaquim, «Santa Casa da Misericórdia é hospital anexo de Évora-Monte», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 465-467.

BIBLIOGRAFIA

- Pina, Luís de, «A expansão hospitalar portuguesa ultramarina», *Broteria*, vol. xxxvii, fasc. 5, Lisboa, Novembro de 1943, pp. 7-76.
- [Pinheiro, Alfredo Dias], *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães. Apontamentos para a sua História*, Guimarães, Tipografia Minerva, 1931.
- Pinto, Américo Cortez, «D. Leonor e as Misericórdias na expansão ultramarina», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 155-183.
- Pinto, Maria Helena Mendes; Pinto, Victor Roberto Mendes, *As Misericórdias do Algarve*, Lisboa, Ministério da Saúde e Assistência, 1968.
- Pires, Amadeu Rodrigues, *A rainha D. Leonor de Portugal e a Santa Casa da Misericórdia de Olivença*, Lisboa, 1963.
- Pitt-Rivers, Julian, «Postscript: the place of grace in anthropology», in *Honor and Grace in Anthropology*, ed. por J. G. Peristiany e Julian Pitt-Rivers, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 215-246.
- Pullan, Brian, «Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII)», in *Storia d'Italia. Annali I. Dal Feudalesimo al capitalismo*, Turim, 1978, pp. 988-997.
- Pullan, Brian, *Poverty and Charity, 1400-1700*, Londres, Variorum, 1994.
- Quaresma, J. S., *Albergaria, Hospital, Misericórdia — Vila de Aldeia Galega do Alentejo. Lembranças para a sua história*, Montijo, Of. da Gazeta do Sul, 1948 (edição do autor).
- Rabb, Theodore, «The Expansion of Europe and the Spirit of Capitalism», *The Historical Journal*, XVII, 1974, n. 4, pp. 675-689.
- Rainha (A) D. Leonor. *Catálogo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1958.
- Raposo, Abrantes; Aparício, Victor, *Os Palmeiros e os Gafos de Cacilhas. Ensaio*, Cacilhas, Junta de Freguesia de Cacilhas, 1989.
- Reis, António P. de M. dos, *A Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima 1530-1980*, Ponte de Lima, s.e., 1979.
- Reis, Maria de Fátima Marques Dias Antunes dos, *As crianças expostas em Santarém em meados do Antigo Regime (1691-1704). Elementos sociais e demográficos*, dissertação de mestrado (mimeo.), Universidade de Lisboa, 1988.
- Ribeiro, Victor, *A Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (Subsídios para a sua história) 1498-1898. Instituição, vida histórica, estado presente e seu futuro*, Lisboa, Academia Real das Sciencias, 1902.
- Ribeiro, Victor, *História da beneficência pública em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1907a.
- Ribeiro, Victor, *A Infanta D. Maria e o seu Hospital da Luz*, Lisboa, Tipografia da Casa da Moeda e do Papel Selado, 1907b.
- Ribeiro, Victor, *As lotarias da Misericórdia e a Academia das Ciências*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1914.
- Ricci, Giovanni, «Povertà, vergogna e povertà vergognosa», *Società e Storia*, vol. 5, 1979, pp. 305-337.

- Ricci, Giovanni, «Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale», *Annales E.S.C.*, vol. 38, 1983, n. 1, pp. 158-177.
- Riis, T. (ed.), *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*, Alphen aan den Rijn, 1981.
- Rocha, Leopoldo da, *As confrarias de Goa (séculos XVI-XX). Conspecto histórico-jurídico*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.
- Rodrigues, José Damião, *Poder Municipal e Oligarquias Urbanas: Ponta Delgada no século XVII*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1992 (mimeo.).
- Romon, Christian, «Le monde des pauvres à Paris au XVIIIe siècle», *Annales ESC*, vol. 37, 1982, pp. 729-763.
- Rosa, M., «Chiesa, idee su poveri, e assistenza in Italia dal Cinque al Settecento», *Società e Storia*, vol. 10, 1980, pp. 775-806.
- Rosser, Gervase, «Solidarités et changement social. Les fraternités urbaines anglaises à la fin du Moyen Age», *Annales ESC*, vol. 48, 1993, n. 5, pp. 1127-1143.
- Rubin, Miri, *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Rubin, Miri, «Imagining medieval hospitals: considerations on the cultural meaning of institutional change», in Barry, Jonathan; Jones, Colin (eds.), *Medicine and Charity before the Welfare State*, Londres, Routledge, 1991; pp. 14-25.
- Rubio Vela, Agustin, *Pobreza, enfermedad y asistencia hospitalaria en la Valencia del siglo XV*, Valencia, Diputación Provincial, 1984.
- Russell-Wood, Anthony John, *Fidalgos and Philanthropists. The Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755*, Londres, Macmillan, 1968.
- Russell-Wood, A. J. R., «Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behaviour», *The Hispanic American History Review*, vol. 54, 1974, n. 4, pp. 567-602.
- Russell-Wood, A. J. R., *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*, Londres, Macmillan, 1982.
- Russell-Wood, A. J. R., *Society and Government in Colonial Brazil, 1500-1822*, Londres, Variorum, 1992.
- Sá, Isabel dos Guimarães, «A Casa da Roda do Porto e o seu funcionamento (1710-1780)», *Revista da Faculdade de Letras — História*, Porto, 2.ª série, vol. II, 1985, pp. 161-191.
- Sá, Isabel dos Guimarães, *A assistência aos expostos no Porto. Aspectos institucionais (1519-1838)*, dis. de mestrado (mimeo.), Porto, FLUP, 1987.
- Sá, Isabel dos Guimarães, «Foundlings and orphans in North-West Portugal: the case of pre-industrial Braga», *Cadernos do Noroeste*, vol. 6, 1993, n.º 1-2, pp. 95-116.

BIBLIOGRAFIA

- Sá, Isabel dos Guimarães, *A circulação de crianças na Europa do Sul: o exemplo da Casa da Roda do Porto no século XVIII*, Lisboa, Gulbenkian, 1995.
- Sá, Isabel dos Guimarães, «As confrarias e as misericórdias»; «A assistência: as misericórdias e os poderes locais», in *História dos Municípios e do Poder Local (dos finais da Idade Média à União Europeia)* de César Oliveira (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 55-60 e 136-142.
- Sabugosa, Conde de, *A rainha D. Leonor 1458-1525*, 2.ª ed., Lisboa, Livraria San Carlos, 1974.
- Salgado, Anastácia Mestrinho; Salgado, Abílio José, *O açúcar da Madeira e algumas instituições de assistência na Península e Norte de África durante a primeira metade do século XVI*, s.l., s.n., 1986a.
- Salgado, Anastácia Mestrinho, «O hospital de Todos-os-Santos. Suas relações com a Misericórdia do Porto, a Misericórdia de Olivença e a Custódia de Los Angeles de Castela», *Jornal da Sociedade das Ciências Médicas de Lisboa*, t. CL, 1986b, pp. 322-325.
- Salgado, Anastácia Mestrinho, *Formas de Sensibilidade na Assistência durante a Época dos Descobrimentos*, Lisboa, Rei dos Livros, 1991.
- Salgado, Graça (coord.), *Fiscais e Meirinhos. A Administração no Brasil Colonial*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.
- Salgueiro, Emílio, «A Misericórdia de Abrantes. O Hospital do Salvador», *Boletim da Assistência Social*, 1944, n.º 17 a 19, pp. 207-214.
- Santos, Domingos Maurício Gomes dos, «O convento de Jesus de Aveiro e os pobres (1453-1910)», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval*, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972, t. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 813-823.
- Santos, Eugénio, *A irmandade dos Congregantes do Oratório do Porto*, Separata da Revista Humanística e Theológica, Porto, 1983.
- Santos, João Marinho dos, *Os Açores nos séculos XV e XVI*, 2 vols., s.l., Centro de Estudos Gaspar Frutuoso, 1989.
- Santos, João Marinho dos; Roque, João Lourenço, *Os bens da Misericórdia de Sarzedas em meados do século XVIII*, separata de Biblos, vol. LV, 1979.
- Santos, Rui, «Senhores da terra, senhores da vila: elites e poderes locais em Mértola no século XVIII», *Análise Social*, vol. XXVIII (121), 1993, pp. 345-369.
- Santos Filho, Lycurgo, *História Geral da Medicina Brasileira*, 2 vols., S. Paulo, HUCITEC-EDUSP, 1991.
- Saraiva, José da Cunha, *A capela da Misericórdia na Sé de Lisboa*, Lisboa, [s.n.], 1934.
- Sassier, Philippe, *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Fayard, 1990.

BIBLIOGRAFIA

- Scarano, Julita, *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, 2.^a ed., S. Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.
- Schnapper, Bernard, «La répression du vagabondage et sa signification historique du XIVe au XVIIIe siècle», *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, vol. 63, 1985, pp. 143-157.
- Schwartz, Robert M., *Policing the poor in eighteenth century France*, Chapel Hill e Londres, The University of North Carolina Press, 1988.
- Schwartz, Stuart B., *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial. A Suprema Corte da Bahia e seus Juizes: 1609-1751*, S. Paulo, Editora Perspectiva, 1979.
- Schwartz, Stuart B., *Sugar plantations in the formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Schwartz, Stuart B., «Plantations and Peripheries, c. 1580-c. 1750», in Bethell, Leslie (ed.), *Colonial Brazil*, Cambridge, CUP, 1987, pp. 67-144.
- Seixas, Wilson Nóbrega, *A Santa Casa da Misericórdia de Paraíba*, João Pessoa, Gráfica S. Marta, 1987.
- Serra, Manuel D. P. Cunha, «Os Primórdios da Misericórdia de Viana», Braga, trabalho de mestrado, Universidade do Minho, 1993.
- Serra, Manuel D. P. Cunha, «As duas confrarias da Misericórdia e as duas confrarias dos Mareantes de Viana de Foz do Lima do século XVI», *Estudos Regionais*, n.º 16, 1995, pp. 73-94.
- Silva, Germesindo, *A fundação da Santa Casa da Misericórdia de Grândola*, Vila Real de Santo António, Emp. Litográfica do Sul, 1988.
- Silva, H. Castro e, *A Misericórdia de Castelo Branco. (Apontamentos Históricos)*, 2.^a ed., Castelo Branco, Santa Casa da Misericórdia, 1958.
- Silva, Maria Manuela Tavares dos Santos, «A assistência social na Idade Média. Estudo comparativo de algumas instituições de beneficência de Santarém», *Estudos Medievais*, Porto, n. 8, 1987, pp. 171-242.
- Silva, Maria Manuela Tavares dos Santos; Conde, Manuel Sílvio Alves, «Recursos económicos de algumas instituições de assistência de Santarém nos finais da Idade Média», *Jornadas de História Medieval. 1383/1385 e a crise geral dos séculos XIV-XV. Actas, História e Crítica*, 1985, pp. 69-98.
- Silva, Mário José Costa da, «A confraria de Santa Maria Madalena de Montemor-o-velho: subsídios para a sua história», *Lusitania Sacra*, 2.^a série, t. VII, 1995, pp. 53-88.
- Silva, Mário José Costa da, *A Santa Casa de Misericórdia de Montemor-o-Velho — Espaço de Sociabilidade, Poder e Conflito (1546-1803)*, dissertação de mestrado (mimeo.), Universidade de Coimbra, 1996.
- Slack, Paul, *The English Poor Law 1531-1782*, Londres, Macmillan, 1990.
- Soares, José Caetano, *Macau e a assistência (Programa médico-social)*, Lisboa, Agência-Geral das Colónias, 1950.

BIBLIOGRAFIA

- Sobral, José M., «Religião, relações sociais e poder. A Misericórdia de F. no seu espaço social e religioso (séculos XIX-XX)», *Análise Social*, vol. XXV, 1990, n. 107, pp. 351-373.
- Soubeyroux, Jacques, *Paupérisme et rapports sociaux à Madrid au XVIIIe siècle*, Lille e Paris, 1978.
- Sousa, António Gomes, *Dois pergaminhos da Misericórdia de Penafiel*, Penafiel, 1989.
- Sousa, Bernardo de Vasconcelos e, *A propriedade das albergarias de Évora nos finais da Idade Média*, Lisboa, I.N.I.C., 1990.
- Sousa, Ivo Carneiro de, *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na época do Renascimento*, dissertação de doutoramento (mimeo.), Universidade do Porto, 1992.
- Sousa, Ivo Carneiro de, «Os estatutos da confraria de S. Gonçalo de Amaranthe da Sé do Porto (1768)», *O Tripeiro*, 7.ª série, ano 15, 1996, n.ºs 1-2, pp. 25-31.
- Sousa, Tude Martins de, «A Misericórdia da Amieira (do antigo priorado do Crato). A sua antiguidade — A sua campanha — O seu compromisso», *Arqueologia e História*, vol. X, Lisboa, 1932, pp. 119-128.
- Sousa, Tude Martins de; Rasquilho, Francisco Vieira, *Amieira do antigo priorado do Crato*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1982 (reimpressão fac-similada da edição de 1936).
- Souza, Laura de Mello e, *Desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII*, 3.ª edição, Rio de Janeiro, Graal, 1990.
- Souza, Teotónio R. de, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no século XVII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.
- Tallon, Alain, «Prière et Charité dans la Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667)», *Histoire, Économie, Société*, vol. 10, 1991, n. 3, pp. 331-343.
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro, «Para o estudo do pobre em Portugal na Idade Média», *Revista de História Económica e Social*, vol. 11, 1983, pp. 29-54.
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro, *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*, Lisboa, Editorial Presença, 1989.
- Tavares, Marília de Assis, «A pobreza na Ribeira Grande durante a segunda metade do século XVI: estudo quantitativo baseado nos registos de óbito», *Arquipélago*, Ponta Delgada, n.º especial 1983, pp. 43-60.
- Taylor, Michael D., «Gentile da Fabriano, St. Nicholas, and an Iconography of Shame», *Journal of Family History*, vol. 7, 1982, n. 1, pp. 321-332.
- Teixeira, Pe. Manuel, *D. Melchior Carneiro, fundador da Santa Casa da Misericórdia de Macau*, s.l., Edição da Comissão Executiva das Comemorações do IV centenário da Santa Casa da Misericórdia de Macau, s.d.
- Tesouros artísticos da Misericórdia do Porto*, Porto, Ed. da Santa Casa da Misericórdia do Porto-CNCDP, 1995 (catálogo de exposição).

- Thomaz, Luís Filipe F. R., *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994.
- Trindade, Maria José Lagos, «Notas sobre a intervenção régia na administração das instituições de assistência nos fins da Idade Média», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ªs Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972*, t. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, pp. 873-887.
- Valério, António João Feio, *Alvito. O espaço e os homens: 1251-1640. subsídios para a história de uma vila alentejana*, tese de mestrado (mimeo), Universidade de Lisboa, 1993.
- van Dulmen, *Theatre of Horror. Crime and Punishment in Early Modern Germany*, Cambridge, Polity Press, 1990 [1985].
- van Leeuwen, Marco H. D., «Logic of Charity: Poor Relief in Preindustrial Europe», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. XXIV, 1994, pp. 589-613.
- Vasconcellos, Ivolino de, «Anchieta e a fundação do hospital da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro», *Actas do IV Congresso das Misericórdias*, Lisboa, 1959, pp. 377-392.
- Venancio, Renato Pinto, *Casa da Roda: institution d'assistance infantile au Brésil (XVIIIe-XIXe siècles)*, 2 vols., tese de doutoramento (mimeo.), Sorbonne-Paris IV, 1993.
- Venard, Marc, «Les formes de piété des confréries dévotes de Rouen à l'époque moderne», *Histoire, Économie, Société*, vol. 10, 1991, n. 3, pp. 283-297.
- Viana, Abel; Araújo, José Rosa de, «Livro do Tombo da Misericórdia e Gafaria de Viana», *Arquivo do Alto-Minho*, Viana, vol. 6, 1956, pp. 150-167, vol. 7, pp. 19-48.
- Viana, Mário Gonçalves, *Rainha D. Leonor*, Porto, Editora Educação Nacional, 1937.
- Vianna, Arthur, *A Santa Casa da Misericórdia Paraense. Notícia Histórica 1650-1902*, Pará, Typographia de Alfredo Augusto Silva, 1902.
- Viard, Georges, «Bureaux des pauvres et confréries de charité en Champagne méridionale (XVIe-XVIIIe siècles)», *Histoire, Économie, Société*, vol. 10, 1991, n. 3, pp. 317-330.
- Vieira, Maria José de Azevedo Flores da Costa, *A Confraria do Menino Deus e a Paróquia de Maximinos (1700-1850). População, Sociedade e Assistência*, tese de mestrado (mimeo.), Universidade do Minho, 1994.
- Vilar, Hermínia de Vasconcelos, *Abrantes Medieval (1300-1500)*, Abrantes, Câmara Municipal, 1988.
- Vincent, Catherine, *Des charités bien ordonnés. Les confréries normandes de la fin du XIIIe siècle au début du XVIe siècle*, Paris, École Normale Supérieure, 1989.
- Vitorino, António Ferreira, *Elementos para a história da Santa Casa da Misericórdia de Vila da Feira*, Dissertação de Licenciatura, Universidade do Porto, 1973.

BIBLIOGRAFIA

- Vogler, Bernard, «L'assistance dans le monde luthérien et alsacien: théorie et pratique», *Histoire, Économie, Société*, vol. 10, 1991, n. 3, pp. 345-351.
- Woolf, Stuart J., *The poor in Western Europe in the eighteenth and nineteenth centuries*, Londres e Nova Iorque, Methuen, 1986.
- Xavier, P. D., *Goa. A Social History (1510-1640)*, Parajin, 1993.
- Zagalo, Francisco Baptista, *História da Misericórdia de Alcobaça. Esboço histórico desta Misericórdia desde a sua fundação até 1910*, Alcobaça, Tipografia e Papelaria António M. d'Oliveira, 1918.
- Zuquete, Afonso Eduardo Martins, *A Santa Casa da Misericórdia de Leiria — história e necessidades*, Leiria, 1944.
- Zuquete, Afonso Eduardo Martins, *Dois livros notáveis da Misericórdia de Lagos*, separata do «Jornal do Médico», Porto, Costa Carregal, 1947.

ÍNDICE

Prefácio	7
Preâmbulo	15
Normas	21
Abreviaturas	21
Capítulo 1 — O percurso da assistência em Portugal do século XV até à fundação da Misericórdia de Lisboa	23
Introdução	25
Panorâmica geral da assistência em Portugal no século XV: beneficiários e instituições	25
Igreja e assistência na Idade Média	34
A intervenção régia e senhorial nas instituições de assistência	40
A fiscalização régia e senhorial	41
Os novos hospitais	44
A fundação da Misericórdia de Lisboa	49
A assistência antes e depois das Misericórdias: elementos de continuidade e mudança	51
Capítulo 2 — Afirmção e declínio das Misericórdias	53
Visão geral da assistência no século XVI: as grandes reformas europeias	55
A afirmação das Misericórdias	58
A questão da concorrência: os casos da Ordem da Trindade e da administração de hospitais	74
A questão dos Trinitários	74
Ordens religiosas que administraram hospitais	80
Os cónegos de S. João Evangelista	80
Os hospitalários de S. João de Deus	81
O século XVII: afirmação da importância local das Misericórdias	82
O século XVIII: dívidas, corrupção e decadência	84

ÍNDICE

Capítulo 3 — Linhas gerais de actuação das Misericórdias	87
A organização interna das Misericórdias	89
Compromissos, acórdãos e correspondência régia	89
Símbolos da confraria	91
Linhas gerais de evolução dos compromissos da Misericórdia de Lisboa	92
A organização das Misericórdias: composição social e chefias	94
O recrutamento de confrades: regras de admissão	94
As obrigações dos irmãos	101
Corpos directivos e funcionamento das chefias	103
Serviços e instituições de caridade	104
As obras de misericórdia	104
A assistência às crianças	111
Capítulo 4 — As Misericórdias dos Açores	115
Introdução: fontes disponíveis e problemas	117
Misericórdias e assistência nos Açores: panorama geral	118
A vulnerabilidade das Misericórdias insulares: guerras, piratas e terremotos	124
A Misericórdia de Angra	125
Definição do território institucional	125
Os reajustamentos face às directrizes centrais: o caso da recepção do compromisso de 1577	129
A Misericórdia de Angra como «hospedeira» de outras confrarias	130
A constituição de património	131
Eleições, dívidas e chefias	132
A assistência	134
O hospital	134
Os presos	136
Os pobres envergonhados	137
As missas	138
Os enterros	138
A Misericórdia da Vila da Praia	139
Capítulo 5 — A Misericórdia de Goa no contexto das Misericórdias do Estado da Índia	147
Introdução	149
A sociedade portuguesa no Oriente vista por estrangeiros	149
A Misericórdia de Goa: fontes disponíveis e problemas	159
Privilégios <i>versus</i> rivalidades: concorrências e conflitos	160
A Misericórdia de Goa como centro face às restantes Misericórdias do Estado da Índia	168
Os agentes da Misericórdia	171

ÍNDICE

Chefias: provedores, vice-reis, governadores e bispos	171
Os poderes do meio: mesários, definidores, mordomos e visitadores	177
Os assalariados	180
A admissão e exclusão de irmãos	182
Estruturas assistenciais	184
Orgânica geral	184
Presos	191
Enterros	193
Visitas domiciliárias	194
O resgate de cativos	195
Os recolhimentos	197
O dinheiro dos outros: órfãos, defuntos e náufragos	204
Capítulo 6 — A Misericórdia da Bahia	213
Fontes, bibliografia, problemas e opções	215
Créditos malparados, cobranças difíceis e fraudes eleitorais	216
Segredos e insultos	221
A Misericórdia da Bahia e a escravatura	229
O Hospital de S. Cristóvão	232
Os doentes do Hospital da Caridade nos últimos vinte anos do século XVIII	235
Branco, homem, nascido em Portugal: o doente típico	240
Os serviços funerários	242
Os enterros de escravos	245
Os livros de tumbas	246
Os locais de sepultura	250
Os enterros de crianças	252
Conclusões	255
Anexos	265
Fontes manuscritas	273
Fontes impressas	281
Auxiliares de consulta	289
Bibliografia	291