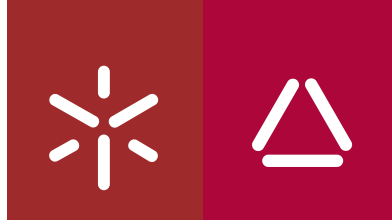




Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Luís Daniel Gonçalves Ferreira

***Estava nu e vestiste-me: indumentária,
pobreza e poder nas santas casas portuguesas
a partir da misericórdia de Braga (1650-1750)***



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Luís Daniel Gonçalves Ferreira

***Estava nu e vestiste-me: indumentária,
pobreza e poder nas santas casas portuguesas
a partir da misericórdia de Braga (1650-1750)***

Dissertação de Mestrado
Mestrado em História

Trabalho efetuado sob a orientação da
Professora Doutora Maria Marta Lobo de Araújo

Direitos de autor e condições de utilização do trabalho por terceiros

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença [abaixo](#) indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.



Atribuição-NãoComercial-SemDerivações
CC BY-NC-ND

Agradecimentos

Gostava de agradecer, em primeiro lugar, à professora doutora Maria Marta Lobo de Araújo, orientadora desta dissertação; pela sua inspiração, amizade e acompanhamento. É exemplo de uma força de trabalho avassaladora que prova tudo possível.

Ao senhor provedor da Santa Casa da Misericórdia de Braga, dr. Bernardo Reis, e à diretora do Centro Interpretativo das Memórias da Santa Casa da Misericórdia de Braga, dr.^a Manuela Machado, pela disponibilidade total para a consulta do arquivo, museu e acervo fotográfico da instituição. Aos funcionários do Arquivo Distrital de Braga, em especial à d. Antónia, ao sr. Filipe, sr. Jorge, dr.^a Sandra e ao sr. Luís. À dr.^a Fernanda Barbosa, responsável do Arquivo e Biblioteca do Cabido da Sé de Braga. À Irmandade de São Vicente. Ao sr. Gonçalves e aos restantes colaboradores da Biblioteca Pública de Braga. Aos funcionários da Biblioteca Lúcio Craveiro da Silva e da Biblioteca Geral da Universidade do Minho. Aos colaboradores do Arquivo Municipal de Braga... Os livros, as folhas e os documentos são portas fechadas se as suas lombadas não nos forem contadas.

À Alice Bernardo, do www.saberfazer.org, pelas explicações e orientações para a compreensão do ciclo da lã. Luzes essenciais entre o “saber” e o “saber fazer”. Ao Gil Raro, pelas noções e ideias acerca de indumentária que partilhamos. À Lisbeth Rodrigues, por acreditar nas minhas potencialidades e não desistir de as referir; à Raquel Oliveira Martins, aos professores Francisco Mendes e Helena Paula, pelos conselhos e conversas que nos quebram do isolamento.

Aos meus amigos, em especial, à Nádia, à Eliana, à Morgana, aos João Pedro, à Cláudia, à Patrícia, à Inês... À Flávia, companheira dos cafés e dos desabafos sobre os escrivães, coautores longínquos do nosso trabalho. Ao Fábio, atenção na ressaca após a biblioteca, o arquivo ou a escrita; ouvidos atentos às ideias que esboçaram esta tese; coração nos momentos de algum desalento.

Às minhas sobrinhas, olhares-inspiração para o futuro que desejo ajudar a construir. Aos meus tios e tias, primos e primas e avô. Às minhas irmãs, por me serem tanto em tão poucas coisas que dizemos e, por demasiadas vezes, me substituírem naquilo que sou nos “às vezes” em que “não posso” estar. À minha avó Júlia, estrela do crepúsculo e criadora do mundo de cetins carmesim e veludos azuis, que me ensinou a olhar os vestidos muito além do corpo que os usa e da linha que os constrói. Ainda oiço a máquina da costura a tanger.

E, por último, para que se possa começar a ler pelo final, aos pilares fundamentais da minha educação, sentido de responsabilidade e ética pessoal, social e científica. Aos meus pais, por terem esperado por mim antes de esperar por eles. Obrigado.

Declaração de Integridade

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Resumo

Estava nu e vestiste-me: indumentária, pobreza e poder nas santas casas portuguesas a partir do caso da misericórdia de Braga (1650-1750)

As santas casas da misericórdia, enquanto confrarias laicas de imediata proteção régia, desempenharam importantes funções de natureza assistencial na sociedade da Idade Moderna. Por força do seu compromisso e por inspiração no exemplo de Jesus Cristo, as santas casas praticavam as obras de misericórdia. A terceira obra corporal – “vestir os nus” – implicava que aquelas instituições transferissem para os pobres, a título de esmola, elementos de indumentária, nomeadamente tecidos, peças manufaturadas ou dinheiro. Indumentária é o conceito que prescreve o conjunto de objetos que vestem e adornam o corpo, a partir da sua estrutura biológica, no sentido de construir uma aparência, cujos significados são compreendidos socialmente. Esse conjunto de signos impõe considerações de poder e hierarquia, mas também apreciações sobre o género, a moralidade, noção de inclusão e/ou exclusão de grupo. Os elementos de indumentária são, por isso, recursos de distinção.

A presente dissertação problematiza o conjunto de transferências entre os ricos (irmãos das Santas Casas) e os pobres (receptores de esmola ou salário em indumentária) a partir do conjunto de despesas e decisões políticas institucionais na misericórdia de Braga. A partir de metodologias qualitativas, analisamos um conjunto alargado de fontes contabilísticas (livros de despesa) e acórdãos de mesa, no sentido de compreendermos as práticas consignantes a elementos de indumentária, que se estabelecem entre o decisor da esmola e o seu receptor. Empreendemos a análise sobre a dimensão objetiva dessas transferências, problematizando e categorizando as tipologias de indumentária, os têxteis e o conjunto dos aspetos económicos, políticos, culturais e simbólicos na sua órbita.

Pretendemos contribuir para a discussão em redor das relações entre a pobreza, os pobres, as institucionais que gerem e praticam assistência, no intuito de promover uma aproximação à dimensão material e social da aparência do pobre durante a Idade Moderna.

Palavras-chaves: indumentária, misericórdias, pobreza e poder, vestir os nus.

Abstract

I was naked and you dressed me: power, poverty and clothing on the Portuguese Santas Casas from the case of Misericórdia de Braga (1650-1750)

Santas Casas da Misericórdia, as secular brotherhoods under immediate royal protection, carried out important functions of welfare nature on the Early Modern society. Through their commitment and through inspiration on the example set by Jesus Christ, Misericórdias practised works of mercy. The third work of corporal mercy – “to clothe the naked” – implied that those institutions transferred to the poor, as alms, elements of clothing, meaning: fabrics, manufactured garments or money. Clothing is the concept that prescribes the set of objects which clothe and adorn the body, from its biological structure, to construct a look, whose senses are socially understood. That collection of signs imposes considerations of power and hierarchy, but also appreciations about the gender, the virtue, the sense of belonging and/or of exclusion from a group. The elements of clothing are, for this reason, resources of distinction.

This dissertation problematizes the set of transferences between the rich (brothers of Santas Casas) and the poor (receivers of alms or salary in clothing) from the range of expenses and institutional political decisions. From qualitative methodologies, we analyse a wide range of expenditure sources (expense books) and minutes of meetings, to understand the practises related to elements of clothing, established between the decider of the alms and its receiver. We undertake analysis on the objective dimension of those transferences, problematizing and categorizing the typologies of clothing, the textiles and the set of economic, political, cultural and symbolic aspects on its orbit.

We want to contribute to the discussion about the relations between poverty, the poor, the institutions which manage and practise assistance, to promote an approximation to the material and social dimension of the figure of the poor during the Early Modern Age.

Keywords: clothe the naked, clothing. Misericórdias, poverty and power.

Índice de Conteúdos

Direitos de autor e condições de utilização do trabalho por terceiros	ii
Agradecimentos	iii
Declaração de Integridade.....	iv
Resumo.....	v
Abstract.....	vi
Índice de Conteúdos	vii
Índice de Gráficos	viii
Índice de Quadros.....	ix
Índice de Figuras	x
Lista de abreviaturas e siglas	xi

1 Introdução **1**

2 Teia – “Vestir os nus” nas lógicas de caridade e poder do Antigo Regime **5**

2.1 Doação de indumentária a pobres nas santas casas: estado da arte.....	5
2.2 As Santas Casas e a prática das 14 obras de misericórdia	20
2.3 Poder e os pobres na Idade Moderna.....	23
2.4 Parecer para ser: cidade, assistência e moda na Idade Moderna	31
2.5 Indumentária e a formação de um corpo social.....	37
2.5.1 Linha do centauro – humano/animal, homem/mulher, belo/feio.....	41
2.5.2 Linha da metamorfose: sagrado/profano, limpo/sujo.....	43

3 Trama - “Estava nu e vestiste-me”: o caso da santa casa de Braga **48**

3.1 Braga e a misericórdia local.....	48
3.2 Metodologia e fontes	54
3.3 Os pobres e a santa casa de Braga.....	60
3.3.1 A despesa global e o impacto da indumentária.....	60
3.3.2 Os pobres, os ricos e a presença de Cristo na terra: “imitatio Christi”	71
3.4 Vestir os pobres para alcançar o céu.....	74
3.4.1 As “vestiarias”.....	74
3.4.2 Esmolas individuais	87

3.4.3	Roupas para a morte: mortalhas e hábitos	115
3.4.4	Os salários dos servos	126
4	Conclusão.....	146
5	Fontes	151
5.1	Fontes manuscritas	151
5.2	Fontes impressas	152
6	Bibliografia.....	154
Anexos.....		164
	Anexo I – Glossário de termos de indumentária.....	165

Índice de Gráficos

Gráfico 1-	Evolução das despesas gerais do tesoureiro e mordomo da casa (1646-1747).....	61
Gráfico 2 –	Sazonalidade despesa total do tesoureiro da casa ao longo dos meses do ano (1646-1747)	62
Gráfico 3 –	Evolução da despesa geral do tesoureiro da casa e dos gastos de indumentária em percentagem da despesa geral (1646-1747)	64
Gráfico 4 –	Variação percentual das despesas de indumentária com esmolas individuais, “vestiaria”, mortalhas e salários face ao total gasto em indumentária.....	64
Gráfico 5 –	Esmolas e despesa geral do tesoureiro da santa casa da misericórdia de Braga (1531-1792)	66
Gráfico 6 –	Distribuição das despesas com esmolas, mortalhas, salários e “vestiaria” em relação ao total gasto em indumentária (1646-1747).....	67
Gráfico 7 –	Sazonalidade despesa total de indumentária com esmolas, mortalhas, salários e “vestiaria” em função dos meses do ano (1646-1747).....	68
Gráfico 8 –	Montantes para “vestiaria” dos pobres aprovados pela mesa (1651-1677)	75
Gráfico 9 –	Montantes para “vestiaria” dos pobres aprovados pela mesa (1681-1705)	76
Gráfico 10 –	Despesas efetivas com pano e feitos para as “vestiarias” dos pobres (1681-1747)	77
Gráfico 11 –	Sazonalidade das “vestiarias” aprovadas pelas mesas.....	78

Gráfico 12 – Número de casos de esmolos individuais por petição e através de “vestiarias” (1646-1702)	86
Gráfico 13 – Gastos com esmolos individuais dos pobres (1646-1747)	87
Gráfico 14 – Esmolas de indumentária segundo a linha da metamorfose (%)	98
Gráfico 15 – Esmolas de indumentária segundo a linha do centauro (%)	99
Gráfico 16 – Gastos com mortalhas dos pobres (1646-1747)	115
Gráfico 17 – Gastos com indumentária dos assalariados da casa (1646-1747)	130
Gráfico 18 – Sazonalidade dos gastos com indumentária dos assalariados	132
Gráfico 19 – Gastos de indumentária dos assalariados segundo a linha do centauro (%)	140
Gráfico 20 – Gastos de indumentária dos assalariados segundo a linha da metamorfose (%)	140
Gráfico 21 – Gastos com elementos de desgaste rápido de indumentária dos assalariados (1646-1747)	141

Índice de Quadros

Quadro 1 - População das seis freguesias urbanas e semiurbanas de Braga ao longo da Idade Moderna.	49
Quadro 2 - Tipologia, quantidades, preços médios e cores dos têxteis das “vestiarias”	80
Quadro 3– Tipologias de indumentária por género dos pobres esmolados pela santa casa da misericórdia de Braga (1646-1747)	94
Quadro 4– Tipologias têxteis, preços médios e cores nas esmolas em vestidos da santa casa da misericórdia de Braga (1646-1747)	104
Quadro 5 - Detalhes de manufatura das peças esmoladas (gastos em tecido, principais tipologias têxteis, valor do feitiço e género do portador)	107
Quadro 6– Tipologias, quantidades e preços médios do pano de mortalhas adquirido pelo Mordomo da Casa	120
Quadro 7– Proveniência dos amortalhados pela santa casa (1645-1746)	122
Quadro 8 – Paramentos vendidos pela santa casa da misericórdia de Braga (1656-1757)	125
Quadro 9 – Salários dos servos da santa casa de Braga	128
Quadro 10 – Tipologias de indumentária pagas aos assalariados (1645-1747)	134
Quadro 11 – Preços médios, cores e principais finalidades dos têxteis utilizados na confecção da roupa dos assalariados	143
Quadro 12 – Panos produzidos nas localidades do reino e densidade das suas urdiduras	144

Índice de Figuras

Figura 1 – Os apóstolos e as 14 obras de misericórdia no Compromisso da Confraria de Misericórdia de Lisboa (1516).....	22
Figura 2 – Representação de um pobre.....	36
Figura 3 – Modelo de análise: um corpo duplo entre as linhas do centauro e da metamorfose	38
Figura 4 – Os quatro humores da medicina hipocrática	45
Figura 5 – Oratório da Casa do Despacho da misericórdia de Braga.	73
Figura 6 - Bordaleira do Entre Douro e Minho e Churra do Minho (norte-litoral de Portugal)	82
Figura 7 - Merina Branca e Merina Preta (Alentejo)	83
Figura 8 - Churra Badana, Galega Mirandesa e Galega Bragançana (Trás-os-Montes)	84
Figura 9 – Velo da ovelha.....	84
Figura 10 – Fraldas do velo	85
Figura 11 – Portuguesa com camisa, gibão, avental, mantéu e mantilha	96
Figura 12 – A “barrosã” Ângela Martins	97
Figura 13 – Proveniência geográfica dos providos com esmola em indumentária na cidade de Braga (1650-1750).....	111
Figura 14 – Proveniência geográfica dos providos com esmola em indumentária no termo da cidade de Braga (1650-1750).....	112
Figura 15 – Proveniência geográfica dos providos com esmola em indumentária fora do termo de Braga (1650-1750).....	113
Figura 16 – Escultura tumular de John Donne (século XVII)	117
Figura 17 – Oficina de sapateiro (século XVIII).....	137
Figura 18 – Oficina de alfaiate (século XVIII).....	138

Lista de abreviaturas e siglas

ADB	– Arquivo Distrital de Braga
ANTT	– Arquivo Nacional Torre do Tombo
C.	– Cerca
Cf.	– Conferir
Cn.	– Condado
Fl./fls.	– Fólio/fólios
Liv./livs.	– Livro/livros
N.º	– Número
P./pp.	– Página/páginas
Pr.	– Prelatura
R.	– Reinado
Ss.	– Seguintes

1 Introdução

Quais foram as principais tipologias, materiais e cores dos objetos de indumentária esmolados pela Santa Casa aos pobres? Quem foram os pobres assistidos? Que impacto teriam as esmolas de roupa e outros objetos de indumentária na despesa geral da instituição? Como era tomada a decisão sobre as esmolas em indumentária? Quais foram os aspetos construtivos das peças de vestuário que conseguimos dirimir através dos documentos? De que forma contribuíram as instituições para a construção da imagem dos pobres?

A resposta a estas questões discute os conceitos de pobreza, pobre, assistência, caridade e misericórdia. Permite, também, debater os processos sociais inerentes à construção da imagem e aparência social a partir da indumentária. Compreende os fenómenos de moda, privatização, construção da civilidade e ritualização, mas também concerne debates em relação às narrativas históricas que colocam os pobres invariavelmente à mercê dos ricos, sem opção nem margens de atuação. É possível, ainda, indagar sobre a relevância das solidariedades e sociabilidades, o impacto da economia do dom e da salvação da alma na gestão das práticas de apoio ao outro. Convoca-nos, ainda, debater o género e a construção da individualidade e os processos de afirmação económica, política, simbólica e cultural das elites perante as necessidades e oportunidades dos pobres, na lógica de manutenção do “status quo” e ordem sociais vigentes.

Esta dissertação debate, problematiza e questiona sobre este conjunto de questões, vislumbrando o objetivo de compreender a “aparência” da pobreza assistida pelas misericórdias portuguesas, a partir do conceito de indumentária, aplicado ao caso de Braga, entre 1645 e 1747, através da problematização do conjunto de transferências (esmolas e salários), entre ricos e pobres, encaixadas na prática da terceira obra de misericórdia corporal - “vestir os nus”. Não é sobre as escolhas dos pobres de que falamos; “vestir os nus” evidencia uma prática mais densa, que vislumbra o conjunto das práticas e opções que os gestores da caridade e assistência fazem sobre as necessidades dos pobres que a eles solicitam apoio. Neste sentido, é uma perceção sobre o corpo social do outro baseada em relações de hierarquia e desigualdade. As esmolas e salários em roupa faziam parte das oportunidades de sobrevivência entre os estratos mais baixos da população durante o Antigo Regime.

Os núcleos essenciais para dar resposta às nossas perguntas foram os livros de despesa do mordomo e do tesoureiro e os livros de atas ou termos da mesa, que trabalhamos com metodologia qualitativa. A definição da cronologia (1646-1747) prendeu-se com a inacessibilidade da consulta, no Arquivo Distrital de Braga, aos documentos anteriores a 1646, visto ter sido o nosso ponto de partida um olhar sobre a centúria de seiscentos. Não nos contivemos em analisar outras fontes que nos

permitissem compreender, de forma problematizada, sistemática e rigorosa, o conjunto integrado dos fenómenos que a nossa investigação convoca.

A fixação desta cronologia, por um lado, reconhece uma fase de estabilização do papel assistencial das misericórdias em Portugal, após os reforços consecutivos do seu poder económico através do patrocínio régio e acumulação dos legados pios.¹ Apesar dos privilégios régios de D. Manuel I (r. 1495-1521) e de alguns reforços durante o reinado de D. João III (r. 1521-1557), as misericórdias mantiveram-se arredadas de importantes setores da assistência, sobrevivendo basicamente em função de escolas.² O ponto de viragem foi o Concílio de Trento (1545-1563), quando Portugal conseguiu, a favor das misericórdias e da Coroa, a isenção da visita do ordinário eclesiástico. Do ponto de vista teológico, Trento reafirmou o purgatório incrementando o número de capelas e legados pios às misericórdias. Para além deste patrocínio régio e eclesiástico, as misericórdias viram, a partir de 1564, data da transferência do Hospital Real de Todos os Santos para gestão da misericórdia de Lisboa, um incremento do seu papel assistencial no campo da doença.³

Em relação à periodização na longa duração da história das misericórdias portuguesas, a cronologia do nosso estudo situa-se após a terceira fase de sustentação económica das santas casas.⁴ A segunda metade do século XVII corresponde, por isso, a um período em que as santas casas se encontram plenamente estabilizadas do ponto de vista económico e social, mas também assistencial. A resposta local de socorro às populações, durante a Guerra da Restauração (1640-1668), consolidou essa proximidade às necessidades locais das populações por ela assistidas.⁵ A patrimonialização das misericórdias (base do seu poder local),⁶ o reforço das competências assistenciais e o controlo da Coroa sobre as mesmas foram processos concomitantes.⁷

A cronologia permite problematizar o impacto das alterações de indumentária provocadas pela perda de hegemonia da “moda espanhola” face à assunção de um novo gosto, emanado pela corte de

¹ A propósito cf. Laurinda Abreu, «As Misericórdias de D. Filipe I a D. João V», em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: fazer a História das Misericórdias*, ed. José Pedro Paiva, vol. 1 (Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa / União das Misericórdias Portuguesas, 2002), 47.

² Laurinda Abreu, «Misericórdias: patrimonialização e controlo régio (século XVI-XVII)», *Ler História*, n. 44 (2003): 8.

³ Síntese em Rute Pardal, «A assistência praticada pela Misericórdia de Montemor-o-Novo na segunda metade do século XVII através da análise dos seus movimentos económicos», em *A Misericórdia de Montemor-o-Novo: história e património* (Montemor-o-Novo: Santa Casa da Misericórdia de Montemor-o-Novo, 2008), 79–82.

⁴ Abreu, «Misericórdias: patrimonialização e controlo régio (século XVI-XVII)», 6.

⁵ Ideia defendida por Rute Pardal, «A assistência praticada pela Misericórdia de Montemor-o-Novo na segunda metade do século XVII através da análise dos seus movimentos económicos», 82; Rute Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)* (Lisboa: Colibri: CIDEHUS/UE, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedade da Universidade de Évora, 2015), 28.

⁶ Laurinda Abreu, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e poder* (Setúbal: Santa Casa da Misericórdia de Setúbal, 1990), 47.

⁷ Abreu, «Misericórdias: patrimonialização e controlo régio (século XVI-XVII)», 23.

Luís XIV (r. 1643-1715) após as vitórias francesas na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e Guerra Franco-Espanhola (1635-1659).⁸ Do ponto de vista social, permite discutir o papel reconhecido pelas instituições de assistência em relação à importância da aparência para as relações de tipo hierárquico que se consolidam entre ricos e pobres em redor da dádiva de esmola.

O problema que esta dissertação consigna parte de uma antítese no panorama historiográfico em relação aos dois grandes temas em confronto: se as questões da assistência e caridades públicas exercidas pelas misericórdias, em Portugal, se encontram bastante debatidas, a indumentária histórica permanece pouco estudada, tendo sido alvo de alguns estudos de pormenor, sobretudo pela história da arte. O vestuário enquanto tema histórico tem sido pouco investigado e problematizado, faltando obras de carácter sistematizador, o que nos convoca, necessariamente, à bibliografia estrangeira sobre a indumentária, no geral, e o vestuário dos estratos sociais mais baixos, em particular.

O conceito central desta dissertação é o termo “indumentária”. Indumentária (“clothing” / “vêtement”) é um dos elementos do processo de moda (“fashion” / “mode”), é menos do que o verbo vestir (“to dress”) e pode ou não contemplar a noção de traje (“costume”). Indumentária inclui a roupa de vestir e todos os acessórios e complementos que se põem sobre o corpo, tal e qual, joias, armaduras, armas, chapéus, sapatos, luvas, entre outros. Já “vestir”, enquanto verbo, indica o processo de colocar um conjunto alargado de elementos sobre o corpo com o intuito de cobrir, adornar, esconder e produzir uma imagem, convocando todos os sentidos. Relaciona-se com a afirmação da identidade e envolve o arranjo do cabelo, a colocação de perfumes ou o uso de maquilhagem, por exemplo. “Traje” estrutura-se em redor da ideia de construção do corpo vestido através de elementos identitários de um grupo com referências de passado. O “vestido” tem que ver com aparência e identidade, pois comunica sobre a situação do portador e o seu corpo, tendo uma dimensão semiótica, que é dinâmica, produzida a partir do seu elemento estanque - o corpo biológico – no sentido de construir uma imagem,⁹ o corpo social.

Enquanto fenómeno histórico, a indumentária implica uma noção de tempo, isto é, adquire estatuto de documento pois sintetiza informações acerca do seu usuário. O conceito de moda familiariza-se com o efémero, o passageiro e o tempo presente, e a indumentária constitui-se num modo de compreender esse processo.¹⁰ A moda configura-se imitação dos que estão próximos no espaço, sendo

⁸ Sobre a alteração da hegemonia política europeia e a moda cf. Giorgio Riello, *História da Moda: da Idade Média aos nossos dias*, trad. Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Texto e Grafia, 2013), 32–33.

⁹ Quanto à distinção entre moda, traje e indumentária cf. Valerie Cumming, C. W. Cunnington, e P. E. Cunnington, eds., *The Dictionary of Fashion History* (Oxford e Nova Iorque: Berg, 2010), 49.

¹⁰ Gilles Lipovetsky, *Império do Efémero: a moda e o seu destino nas sociedades modernas*, trad. Regina Louro, 2.ª edição (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2010), 33.

por isso uma ideia do presente e fugaz nas suas formas, enquanto o traje é uma forma de imitação e reprodução através das memórias do passado. O fenómeno da moda é característico de sociedades abertas, das cidades ou dos espaços de competição (como as cortes), onde existe contato com estímulos diferentes e o desejo de produzir uma determinada aparência de si através da imitação e incorporação desses recursos.¹¹

Um tecido é constituído por teia (fios no comprimento) e trama (fios na largura) e fabrica-se a partir de um tear. Pelo cruzamento sucessivo dos fios através do levantamento alternado dos quadros, constrói-se um tecido. O têxtil é, por isso, uma espécie de arquitetura mole em que o produto final se faz uma escultura, através de um aglomerado de matéria adicionada.

Decidimos desenhar a estrutura desta dissertação inspirados pela tecelagem: a primeira parte, ou a “teia”, diz respeito à indagação de teorias, conceitos e aos debates historiográficos que se consolidaram, pela ciência histórica, em redor das questões do “vestir os nus” pelas santas casas portuguesas e os impactos sociais que essas práticas implicam na construção do conceito de pobreza e da noção de pobre enquanto sujeito e grupo social. No final dessa parte, mas que poderia perfeitamente ser o conjunto dos quadros cujos pedais do tear comandam, discorreremos um pouco sobre o modelo de análise da indumentária a partir da “linha do centauro” e da “linha da metamorfose”, que acreditámos sintetizar importantes relações entre a indumentária e o corpo biológico que ela veste, adorna e condiciona. Na segunda parte, lançamos os fios à trama, que entrelaça, sobrepõe, destapa e esconde a teia. Aí, faremos um pequeno enquadramento da santa casa no contexto urbano de Braga e esclareceremos os aspetos metodológicos desta dissertação; por último, nos subcapítulos 3.3. e 3.4. debateremos e problematizaremos os dados, relacionando-os com os quadros teóricos e os conceitos, procurando responder às nossas questões. Essa análise estrutura-se a partir de quatro grandes núcleos: “vestiarias”; esmolas individuais; pagamento de mortalhas e outras roupas de uso fúnebre; e, por último, transferências em indumentária para os assalariados da misericórdia bracarense.

¹¹ Massimo Baldini, *A invenção da moda: as teorias, os estilistas, a história* (Lisboa: Edições 70, 2015), 57–58.

2 Teia – “Vestir os nus” nas lógicas de caridade e poder do Antigo Regime

2.1 Doação de indumentária a pobres nas santas casas: estado da arte

Os estudos sobre as práticas de caridade e assistência, têm seguido, desde a década de 70 do século passado, três grandes famílias historiográficas.¹² A primeira, ligada a Fernand Braudel e ao estruturalismo económico da tradição dos Annales, entende o sistema de assistência aos pobres como um mecanismo de regulação dos mercados, assegurando-se a garantia de mão-de-obra barata, assim como os processos de proletarização e o êxodo rural, decorrentes da desmontagem do sistema económico feudal.¹³ A segunda, relacionada com Michel Foucault e o processo de “renfermement”, observava nos mecanismos assistenciais e na regulação da mendicidade e da pobreza formas de controlo social e mecanismos institucionais que se destinavam a purgar das sociedades aqueles que eram considerados como desviantes.¹⁴ A terceira tendência advogou a relevância das dinâmicas comunitárias face às estruturas de poder hierárquicas.¹⁵ Os legados da micro-história e dos estudos de demografia histórica e os novos estudos de matriz anglo-saxónica, trazem a possibilidade de contar o passado consignando o pobre como agente ativo para o processo histórico, compreendendo a sua interação com as diversas instituições que interagem consigo e entre si no tempo e no espaço.¹⁶

A assistência em Portugal durante a Idade Moderna tem ocupado diversos investigadores de inúmeras áreas, numa narrativa sobre o passado em que “poucas instituições portuguesas assistiram à proliferação de trabalhos sobre a sua história como as misericórdias portuguesas a partir dos anos

¹² Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, 23–26.

¹³ Catharina Lis e Hugo Soly, *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)* (Madrid: AKAL, 1985); Bronislaw Geremek, *A Piedade e a Força - História da Miséria e da Caridade na Europa*, trad. Maria da Assunção Santos (Lisboa: Terramar, 1995); Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. (Paris: Fayard, 1995).

¹⁴ Michel Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, trad. Pedro Elói Duarte (Lisboa: Edições 70, 2018); Robert Jutte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

¹⁵ Kathryn Norberg, *Rich and Poor in the Old Regime: Grenoble 1600-1804* (Yale University, 1980); Maureen Flynn, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700* (Springer, 1989); Dorothy M. Brown e Elizabeth McKeown, *The Poor Belong to Us: Catholic charities and American welfare* (Harvard University Press, 2009).

¹⁶ Steve Hindle, *On the Parish?: The Micro-Politics of Poor Relief in Rural England 1550-1750* (Oxford University Press, 2009); Steven King, *Poverty and Welfare in England, 1700-1850* (Manchester University Press, 2000); Katherine A. Lynch, *Individuals, Families, and Communities in Europe, 1200-1800: The Urban Foundations of Western Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Paul Slack, *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England* (Longman, 1988); Alannah Tomkins e Steven King, «Introduction», em *The Poor in England (1700-1850): an Economy of Makeshifts*, ed. Steven King e Alannah Tomkins (Manchester: Manchester University Press, 2003), 1–38; Tim Wales, «Poverty, Poor Relief and the Life-Cycle: some evidence from seventeenth-century Norfolk», em *Land, Kinship and Life-Cycle*, ed. Richard M. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 351–404.

noventa do século XX".¹⁷ As santas casas da misericórdia, fundadas a partir de 1498, assumiram, paulatinamente e sob estímulo régio,¹⁸ o controlo social da assistência e caridades públicas ao longo dos séculos XVI-XVIII. Uma história de alguns reveses e nem sempre contável em linha reta, pois outras instituições eclesiásticas e laicas¹⁹ foram rivalizando com as misericórdias no plano da caridade institucional.²⁰ Articuladas com as localidades e fundadas a partir da vontade dos membros do poder local, as misericórdias tornaram-se um projeto de sucesso pois contemplavam as dinâmicas de poder do sítio onde se instalavam e impunham um sistema de vantagens e privilégios para quem delas quisesse fazer parte.²¹ Esta intimidade das santas casas com o poder local permitiu construir equilíbrios mais ou menos estáveis de poder entre os indivíduos que, nos diversos locais, e através das misericórdias, pretendiam alargar as suas redes clientelares e tornar-se aptos à eleição concelhia.²²

Herdeiras dos princípios assistenciais medievais,²³ as misericórdias assumem o seu papel diferenciador pelas suas características modernas, marcadas pela sintonia com o processo histórico coevo da Europa Ocidental. No caso português, as misericórdias integraram uma série de competências anteriormente municipais em matéria assistencial, mantendo a tradição medieval de caridade laica, mas com contornos novos, úteis à construção do estado moderno.²⁴ Processo que, no nosso país, não se pode dissociar da centralização régia²⁵, secularização e organização, a partir do centro, das redes de assistência.²⁶ A fundação das misericórdias incluiu-se num processo mais vasto organizado pela Coroa, de onde se afirmaram em conjunto com responsabilização dos municípios pela criação dos expostos e a padronização/incorporação hospitalar. A forma como este plano foi organizado e aplicado reveste as misericórdias de singularidade no contexto europeu.²⁷ Coroa, Igreja e elites locais e os próprios pobres

¹⁷ Isabel dos Guimarães Sá, «Memória, mitos e historiografia das misericórdias portuguesas», em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. 10 (Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2017), 451.

¹⁸ Laurinda Abreu, *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)* (Lisboa: Gradiva, 2014), 100–116.

¹⁹ Sá, «Memória, mitos e historiografia das misericórdias portuguesas», 458.

²⁰ Laurinda Abreu, «Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (séculos XVI-XVIII): estratégias de intervenção social num mundo em transformação», em *Igreja, caridade e assistência na península ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, ed. Laurinda Abreu (Lisboa: Edições Colibri e CIDEHUS, 2004), 11–26.

²¹ Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)* (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997), 59.

²² Abreu, *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, 85.

²³ Sá, *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, 25–39.

²⁴ Abreu, «Misericórdias: patrimonialização e controlo régio (século XVI-XVII)», 7.

²⁵ Sá, *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, 52.

²⁶ Abreu, *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, 117–45.

²⁷ Abreu, «Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (séculos XVI-XVIII): estratégias de intervenção social num mundo em transformação», 13.

participaram ativamente nas políticas de caridade e assistência, em Portugal, durante o período moderno, conforme destacou Laurinda Abreu.²⁸

Para Isabel dos Guimarães Sá, a ação assistencial das misericórdias portuguesas inspirava-se fortemente na prática das 14 obras de misericórdias (sete corporais e sete espirituais), contudo ia muito para além delas, pois “nem todas as situações de privação estavam englobadas na sua enunciação”.²⁹ A divisão entre o corpo e a alma, e atenção prática e ritual dada pelas instituições a cada uma das suas modalidades, não foi inerte à passagem dos séculos, pois a Idade Moderna marcou uma preocupação crescente com o corpo face à centralidade da alma medieval.³⁰ O século XVIII afirmou-se paradigmático nesta perda de importância da alma e afirmação evidente dos cuidados com o corpo.³¹

As seis obras corporais – onde se inclui “vestir os nus” – fazem parte expressa do texto bíblico, baseando-se no Evangelho segundo São Mateus:

“Recebi em herança o Reino que vos está preparado desde a criação do mundo. Porque tive fome e destes-me de comer, tive sede e destes-me de beber, era peregrino e recolhestes-me, estava nu e vestiste-me, adoeci e visitastes-me, estive na prisão e fostes ter comigo”.³²

Para além desta referência expressa, a relação entre a misericórdia, o vestuário e a contribuição para o sofrimento do outro, encontra-se em três parábolas do novo testamento, nomeadamente na do filho pródigo, na da ovelha perdida e na da dracma perdida.³³ Vários santos, como São Cirilo de Alexandria, São João Crisóstomo, Santo Ambrósio, São Martinho de Tours, São Tomás de Aquino e Santo Antonino, afirmaram as virtudes salvíficas de ajudar os outros, agasalhando-os, mas também contribuíram para a ideia de que praticar as obras de misericórdia era como assistir ao próprio Cristo, conduzindo à santidade.³⁴ Cabe lembrar, ainda, que, segundo o texto bíblico, existe uma relação muito próxima entre o pecado e a roupa, porque, depois da queda, Adão e Eva perceberam a sua nudez e cobriram-se.³⁵ É aliás através deste episódio que, muitas vezes, se procurou ilustrar na arte moderna a

²⁸ Abreu, *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, 337.

²⁹ Isabel dos Guimarães Sá, *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal* (Lisboa: Livros Horizonte, 2001), 107.

³⁰ Sá, 108–9.

³¹ Abreu, «As Misericórdias de D. Filipe I a D. João V», 66.

³² *Bíblia Sagrada*, Edição Pastoral (Lisboa: Paulus Editora, 1990), cap. Mt: 25, 34–35.

³³ António Magalhães, «“Vestir os nus”: as Misericórdias na prática da terceira obra de caridade corporal», em *As sete Obras de Misericórdia corporais nas Santas Casas de Misericórdia*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018), 60.

³⁴ Sofia Fernandes, «Vestir os pobres, cobrir as vergonhas: uma obra pia para alcançar os céus nos séculos XVII e XVIII», em *Mecanismos de assistência em Portugal e no Brasil: contributos para um debate (séculos XVII-XIX)*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo (V. N. Famalicão: Edições Húmus, 2017), 107.

³⁵ *Bíblia Sagrada*, cap. Gn: 3, 7.

prática de vestir os nus, presente nos templos das Santas Casas portuguesas, como comprovam os casos das igrejas de Viana do Castelo, Vila Franca de Xira ou de Redondo.³⁶ Vestuário, pecado, misericórdia e salvação da alma estão, neste sentido, teologicamente correlacionados.

As principais obras de síntese da história das misericórdias e da assistência em Portugal têm dedicado a atenção possível, dado o pouco avanço da questão em Portugal, à distribuição de objetos de indumentária aos pobres ao longo da Idade Moderna e o seu papel na “cultura das aparências”. Isabel dos Guimarães Sá, em 1997, destacou as misericórdias enquanto entidades ativas no aproveitamento e recondução de significados da roupa dos pobres, através da transferência das peças velhas deixadas por doentes falecidos a outros pobres, mediados pela determinação da mesa.³⁷ Referiu, também, que os presos, aquando da visita dos irmãos da misericórdia, poderiam receber objetos de indumentária e comida, para além do pagamento das custas do processo judicial em curso.³⁸ Em 2001, acrescentou a estes aspetos as preocupações testamentárias dos ricos para com a renovação da roupa de cama dos hospitais. Evidenciou, também, citando os casos de Ponte de Lima e Aveiro, a existência de um conjunto de pobres arrolados a que a santa casa dava regularmente vestuário. Para além de roupas de cama dos hospitais, os ricos estabeleceram nos seus testamentos determinações que passavam por vestir pobres no dia do funeral ou por constituir uma obrigação anual de vestir um número fixo de pobres. Neste sistema, os assistidos recebiam a indumentária e retribuíam com a sua ajuda para a salvação da alma do defunto. Razões de ordem moral também eram evidenciadas na gestão da prática desta obra de misericórdia, pois, muitas vezes, as mulheres recebiam roupa adequada para ir à missa.³⁹

Maria Antónia Lopes, em 2010, evidenciou que os pobres, que se dirigiam à misericórdia para pedir uma esmola, solicitavam objetos de indumentária. Destacou que, para além da argumentação baseada no pobre merecedor (católico cumpridor) imitando os valores dos assistentes num discurso de compaixão, os pobres enquadraram a indumentária nas suas funções básica e moral. A indumentária solicitada serviria para resguardar os corpos pobres do frio e da vergonha, destinando-se a cobrir as “misérias”. As mulheres foram as principais peticionárias. A autora sinalizou a supremacia das peças de sobrepor e última camada do vestuário, constituída por capotes, mantilhas e capas. A importância funcional e moral das peças de sobrepor é, aliás, reconhecida pelos próprios peticionários.⁴⁰

³⁶ Maria do Rosário Salema Cordeiro Correia de Carvalho, ... «... Por amor de Deus: representação das Obras de Misericórdia, em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal setecentista» (Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007), 72, 215 e 105, respetivamente.

³⁷ Sá, *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, 108.

³⁸ Sá, 107.

³⁹ Sá, *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, 114–15.

⁴⁰ Maria Antónia Lopes, *Proteção Social em Portugal da Idade Moderna* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010), 193.

Mais recentemente (2018), numa obra coordenada por Maria Marta Lobo de Araújo sobre a prática das sete obras de misericórdia corporais pelas misericórdias portuguesas, António Magalhães sintetizou as principais conclusões da análise dos resultados respeitantes à prática de “vestir os nus”, refletindo acerca dos resultados de diversas monografias sobre as diversas misericórdias portuguesas, nomeadamente a sua tese de doutoramento (2009) sobre a santa casa de Viana da Foz do Lima.⁴¹ Segundo o autor, as santas casas, através da transferência de objetos de indumentária aos pobres, situavam essa ação caritativa respeitando a “dupla utilidade do vestuário e do calçado”, pois os mesmos assumiam a função de “conferir conforto ao corpo” e constituir instrumento de “regulação social”. Desta forma, “vestir os nus” supria as necessidades dos corpos dos pobres, resguardando-os do frio, garantia que os pobres fossem identificados enquanto tal e impedia que se revelasse uma “nudez imaterial”, baseada na honra do portador.

O sistema de dar roupa aos pobres baseava-se segundo o autor, na tradição medieval, segundo a qual a nudez consubstanciava dimensões corporais e incorpóreas e revelava-se enquanto mecanismo de garantia da coesão social. É neste sentido que as misericórdias assumem um papel determinante na manutenção do sistema da cultura das aparências.⁴² Pobres envergonhados, assalariados da instituição, doentes, presos, membros do clero e mulheres são os grupos sociais destacados como os principais visados pela ação das santas casas.⁴³ Para esta prática, contribuíam as esmolas concedidas à custa dos cabedais institucionais, mas também as disposições testamentárias dos mais ricos, que, a partir dos legados pios, se viam vinculados ao cumprimento de vestir os nus. Os testamentos, muitas vezes, também aportavam à santa casa receita, advinda do valor patrimonial de vestuário e outros bens têxteis que eram destinados, pelo testador, à salvação da alma. Neste sentido, a indumentária afirmava-se na sua dimensão económica.⁴⁴

Em relação às tipologias destas esmolas, António Magalhães resumiu que as esmolas dadas no âmbito do cumprimento da terceira obra de misericórdia corporal, poderiam consubstanciar três grandes modalidades: a roupa poderia ser transferida já manufaturada; a esmola poderia ser dada em têxtil; ou, poderia ser disponibilizado um valor em moeda destinado à ajuda na compra de indumentária. Estas diferentes formas de esmolar conviviam no mesmo tempo e espaço e comportavam diferentes níveis de autonomia em relação à gestão da prática de esmola pelo pobre. A convivência entre os diferentes tipos

⁴¹ António Magalhães da Silva Ribeiro, «Práticas de caridade na misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI - XVIII)» (Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, 2009), 734–62.

⁴² Magalhães, «“Vestir os nus”: as Misericórdias na prática da terceira obra de caridade corporal», 62–63.

⁴³ Magalhães, 65–72.

⁴⁴ Magalhães, 67.

de esmola, segundo o autor, pode relacionar-se com o estatuto do recebedor.⁴⁵ Os têxteis de lã e linho, com diferentes nomes e tipologias, assim como sapatos, chapéus, meias, cintos e outros acessórios constituíam-se enquanto materialidade dessas transferências.⁴⁶

Para além destes esforços de síntese, estudos de âmbito local evidenciaram alguns resultados em relação à prática da terceira obra de misericórdia corporal. No caso de Ponte de Lima, estudada por Maria Marta Lobo de Araújo (2000), a roupa era distribuída pela misericórdia local aos pobres de um rol, identificados com uma situação estrutural de pobreza que os impedia de trabalhar; neste grupo de pobres merecedores incluíam-se os pobres envergonhados e os doentes. Também se ocasionavam esmoladas individuais, com regularidade e tipologias diferenciadas, consubstanciando roupa de corpo (interior, exterior e de sobrepor), acessórios (chapéus e calçado), mas também peças de uso doméstico, como mantas e roupa de cama. Aliás, a versatilidade das mantas, utilizáveis na rua ou em casa, é evidenciada pela autora. Também se esmolavam tecidos em bruto, alguns deles comprados fora da vila minhota por forma a abastecer a santa casa de recursos necessários para a prática de “vestir os nus”. A misericórdia limiana preferiu as mulheres, enquanto recetoras diretas de esmola, mas também como interlocutoras do seu agregado familiar; também as crianças receberam expressivo apoio. O azul e pardo eram as cores mais comuns entre as esmoladas de roupa, que se materializavam em têxteis grossos de lã e linho, como o burel, a estopa e a saragoça. Esta atividade incluiu pobres da vila, mas também das terras circunvizinhas.⁴⁷

Se em Ponte de Lima era a misericórdia a principal protagonista na distribuição de roupa aos pobres, em Vila Viçosa eram os particulares quem assumia com mais regularidade essa função.⁴⁸ Contudo, Maria Marta Lobo de Araújo (2000), destacou o papel importante daquela misericórdia alentejana na redistribuição da roupa deixada pelos defuntos do hospital, vendendo-a ou esmolando-a a órfãs ou pobres envergonhados. A existência de muitas doações particulares, cujos critérios de seleção e verbas estavam estabelecidas nos seus testamentos, retirou protagonismo à santa casa. É por esta razão que a autora justifica o reduzido impacto do cumprimento de “vestir os nus” na misericórdia de Vila Viçosa.⁴⁹

⁴⁵ Magalhães, 73.

⁴⁶ Magalhães, 74.

⁴⁷ Maria Marta Lobo de Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)* (Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e de Ponte de Lima, 2000), 619–22.

⁴⁸ Maria Marta Lobo de Araújo, «Alcançar o céu através da dádiva de roupa: a distribuição de roupa nos testamentos da Misericórdia de Vila Viçosa (séculos XVI-XVIII)», *Sociedade e Cultura 2*, Cadernos do Noroeste, 13, n. 2 (2000): 231.

⁴⁹ Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*, 233–35.

A análise de Coimbra, por Maria Antónia Lopes (2000), destaca importantes dados em relação às interações entre a assistência, a pobreza e a indumentária que importa recuperar. Os dados sobre indumentária e a misericórdia coimbrã resultam da análise das petições de pobres, fonte rara e profícua, que permite destapar as condições formais e materiais que pautavam a comunicação entre os assistidos e as elites que geriam os recursos da caridade. As mulheres receberam a maioria da indumentária solicitada à misericórdia de Coimbra. Elas pediram, sobretudo, elementos de sobrepôr, nomeadamente capotes e capas, e peças versáteis, como mantilhas. Os homens também solicitaram capotes. Ambos os géneros pediram peças de baixo e alto corpo, elementos de sobrepôr, e, com menor expressão, roupa interior e sapatos. O discurso dos pobres pauta-se pela sua humildade, no qual as mulheres ajustavam a expressão dos seus pedidos às expectativas de quem esmolava, pois exaltam a sua necessidade de roupa para ir à missa ou tapar as desvirtudes do seu sexo, procurando cobrir-se com modéstia e decência. Raramente pediram peças novas e foi muito comum solicitar-se ajuda para comprar um elemento de indumentária. A autora, para além desta dimensão moral da roupa, destacou os seus aspetos funcionais e económicos, os também pobres pediram ajuda à santa casa porque haviam empenhado vestuário antigo para pagar dívidas.⁵⁰

Os resultados sobre a pobreza coimbrã evidenciaram outras realidades. A autora analisou as quase quatro mil peças de indumentária que constituíram o património dos pobres aquando da sua admissão no Hospital Real, pois os mesmos deveriam ser despidos, lavados e, aquando da saída, teriam de ver as suas peças devolvidas pela instituição. Quase todas velhas ou em estado miserável,⁵¹ as peças inventariadas junto da admissão dos doentes, correspondentes à segunda metade do século XVIII, revelavam uma realidade material bem mais diversificada do que as peças pedidas à misericórdia. Os homens e mulheres enfermos apresentavam peças mais diversificadas quanto às suas tipologias, incluindo mais peças de corpo e menos peças de sobrepôr. Para além das peças de corpo exteriores, também peças semi-interiores, como coletes e véstias, peças interiores (ceroulas e camisas), chapéus, sapatos e chinelos compunham a imagem do pobre doente coimbrão. Os têxteis eram de lã, nomeadamente saragoça e pano, para os homens, e de baeta e estamenha, para as mulheres. As suas cores eram sobretudo azul, preto e branco, tendo as mulheres algumas roupas verdes, vermelhas ou cor de mel.⁵²

⁵⁰ Maria Antónia Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, vol. 2 (Viseu: Palimage Editores, 2000), 235–38.

⁵¹ Maria Antónia Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, vol. 1 (Viseu: Palimage Editores, 2000), 763.

⁵² Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2000, 2:239–40.

Para o caso de Penafiel, Sofia Fernandes (2017) destacou que, no período moderno, a misericórdia local executou nove legados que incluíam transferência de roupa a pobres. Essa modalidade de esmola era ritualizada e circunscrevia-se a períodos do ano específicos, nomeadamente natal e Endoenças. A autora destaca que esta era uma forma de os testadores selecionarem as suas próprias redes de afeto e influência em detrimento das que superentendiam às decisões da santa casa. Estes instituidores estabeleciam as suas preferências quanto ao género e proveniência geográfica dos providos, tendo as mulheres viúvas, órfãs e envergonhadas recebido uma atenção especial. Esses legados podiam, ainda, definir os tipos de peças a transferir e o seu têxtil.⁵³

Outra expressão da atividade em Penafiel materializou-se nas esmolos individuais, quer aos pobres do rol quer aos pobres cujo merecimento fosse avaliado pelo provedor, para as quais contribuíram os fundos próprios da instituição. Estas esmolos eram dadas ao longo do ano, mas o natal e quaresma marcavam o calendário caritativo como períodos de compensações extraordinárias. O número de providos ultrapassou, entre 1675 e 1737, as mil unidades. Evidenciaram-se as esmolos a mulheres e o apoio a viúvos ou viúvas, sobretudo residentes no concelho e na cidade. Quanto às tipologias, Sofia Fernandes destaca o mantéu como a peça mais esmolada, seguido dos vestidos, saias, gibões, mantilhas, casacas e roupetas. Neste sentido, a preferência da misericórdia local recaiu sobre as peças de vestir o baixo corpo ou por atribuir um conjunto de peças. Tecidos de lã grossos, como saragoça, burel e pano da terra, destacaram-se, para além dos têxteis de linho, como a estopa. As transferências de roupa manufaturada e pano conviviam enquanto modalidades para “vestir os nus”, assim como as despesas com a confeção de roupa nova, incluindo pagamentos dos custos de produção, isto é, despesas com o feitiço, o pagamento das linhas ou dos botões.⁵⁴ A autora destaca as funções básica e moral dos objetos de indumentária, mas também enfatiza o seu papel regulador, pois a mesa inquiria ativamente sobre o merecimento do pobre que os recebia.

Cabe agora perguntar: quanto representava, afinal, a obra de misericórdia “vestir os nus” no conjunto das despesas das misericórdias portuguesas? Já depreendemos que, para o cumprimento da obra caritativa, as santas casas utilizavam capitais próprios e os legados pios que incluíam vestir pobres. Conforme salientou Rute Pardal, as comparações entre as diversas misericórdias, sobretudo em matéria financeira, deparam-se com dificuldades no campo do método e das fontes.⁵⁵ Entre as dificuldades do primeiro tipo, encontram-se aquelas que se prendem com a diversidade de abordagens à categorização

⁵³ Fernandes, «Vestir os pobres, cobrir as vergonhas: uma obra pia para alcançar os céus nos séculos XVII e XVIII», 109–14.

⁵⁴ Fernandes, 116 e ss.

⁵⁵ Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, 75.

das rubricas de despesa; por outro lado, pela natureza dos estudos monográficos, os investigadores optam por amostras não probabilísticas, que não cobrem todos os anos de forma sequencial. A segunda ordem de razões prende-se com os arquivos e os documentos, pois a informação disponível nem sempre abrange as mesmas séries e/ou períodos temporais. À indagação daquela autora, podemos acrescentar que as hipóteses comparativas limitam-se, também, pela natureza do próprio trabalho historiográfico, feito de decisões e opções. As mesmas também obedecem a tendências historiográficas.

Apesar destas condicionantes, em relação à transferência de esmola em roupa entre as misericórdias e os pobres, podemos afirmar uma dupla realidade: a da expressividade desta práticas nas instituições do litoral-norte português, onde se destacam os casos de Monção, Viana da Foz do Lima, Caminha, Ponte de Lima, Ponte da Barca, Arcos de Valdevez, Braga, Vila do Conde, Porto, Penafiel, Aveiro e Coimbra; e, a tendência para o decréscimo da importância do “vestir os nus” a partir do início de Setecentos.

Em relação à primeira tendência, gostaríamos de destacar os silêncios em relação à prática encontrada nos estudos sobre Évora,⁵⁶ Setúbal,⁵⁷ Guimarães,⁵⁸ Almada,⁵⁹ Borba,⁶⁰ Funchal⁶¹ e Montemor-o-Novo.⁶² As santas casas de Manteigas, Santarém e Vila Viçosa contrariam a linha que virtualmente traçamos e evidenciavam esta prática. Para Vila Viçosa já expusemos algumas considerações, quanto à misericórdia escalabitana cabe assinalar que esta tinha dois legados em roupa estabelecidos durante o século XVII.⁶³ No caso de Manteigas, as esmolas representam pouco nas finanças da instituição, à exceção do vestuário que, entre 1691-1700, representava 11,13% das esmolas.⁶⁴ Contudo, há que destacar que esta percentagem corresponde, em moeda, a pouco mais de 3000 réis, dada a reduzida dimensão da instituição.

⁵⁶ Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*.

⁵⁷ Abreu, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e poder*.

⁵⁸ Américo Fernando da Silva Costa, *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1658-1800)* (Guimarães: Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, 1999).

⁵⁹ Alexandre Magno Flores e Paula A. Freitas Costa, *Misericórdia de Almada: das origens à Restauração* (Almada: Santa Casa da Misericórdia de Almada, 2006).

⁶⁰ João Miguel Simões, *História da Santa Casa da Misericórdia de Borba* (Maia: Santa Casa da Misericórdia de Borba, 2006).

⁶¹ Maria Dina dos Ramos Jardim, *A Santa Casa da Misericórdia do Funchal, século XVIII: subsídios para a sua história* (Funchal: Secretaria Regional do Turismo e Cultura, Centro de Estudos de História do Atlântico, 1996).

⁶² Pardal, «A assistência praticada pela Misericórdia de Montemor-o-Novo na segunda metade do século XVII através da análise dos seus movimentos económicos».

⁶³ Martinho Vicente Rodrigues, *Santa Casa da Misericórdia de Santarém: cinco séculos de história* (Santarém: Santa Casa da Misericórdia de Santarém, 2004), 146 e 157.

⁶⁴ José David Lucas Batista, *A Santa Casa da Misericórdia na vila de Manteigas de 1646 a 1929* (Guarda: Santa Casa da Misericórdia de Manteigas, 2002), 91.

As percentagens do “vestir os nus” nas despesas das instituições, encontram a sua maior expressão em Aveiro, em 1636/37, quando representavam 22% de 168 450 réis despendidos pela instituição. A rubrica decresce no desenvolvimento da centúria seguinte, desaparecendo no início do século XIX. Em 1747/48, “vestir os nus” representava 6% de 975 120 réis de despesa institucional.⁶⁵ A média dos valores apresentados situa-se perto dos 14% da despesa. Em Viana da Foz do Lima, a média dos gastos com indumentária, entre 1601 e 1790, foi de 4,5%, tendo-se atingido um pico de 14% da despesa na década de setenta da centúria de seiscentos, decrescendo ao longo do século XVIII atingindo, no final desse século, uma representação abaixo dos 2% da despesa.⁶⁶ No caso de Ponte de Lima, o número de casos de distribuição de roupa, apesar de sujeito a bastantes variações, apresentou um decréscimo no final do século XVII.⁶⁷

Apesar do estudo para Penafiel não demonstrar dados percentuais nem de perfil gráfico, são denunciadas dificuldades institucionais para garantir as esmolas necessárias aos pobres, tendo as mesmas sido suspensas em 1739; as dificuldades continuaram até meados do século XVIII, tendo sido alterado o compromisso, em 1786, onde se vinculava como despesas prioritárias aquelas que envolvem os legados, o pagamento dos salários e o tratamento dos doentes. As esmolas aos pobres foram, por isso, secundarizadas.⁶⁸ Esta tendência para priorizar os investimentos hospitalares, de cariz institucional, e detrimento da assistência avulsa, foi encontrada também em Évora⁶⁹ e em Braga,⁷⁰ ao longo da primeira metade do século XVIII.

Em Ponte da Barca, com valores de despesa genericamente abaixo do conto de réis, “vestir os nus” envolveu entre 1%, no final do século XVII, e 4%, ao longo do século XVIII, dos cabedais da instituição.⁷¹ No caso do Porto, apesar da prioridade da instituição durante o século XVII e XVIII serem os cuidados com os doentes, presos, órfãos e envergonhados, “vestir os nus” recebeu atenção de 10 legados, sendo a maioria estabelecida entre o final do século XVI e meados do século XVII e depois de 1750. Se os legados mais antigos privilegiavam o “vestir os nus” individual, respeitante à escolha de pobres para vestir anualmente, as esmolas do final de setecentos indicam uma preferência pela opção

⁶⁵ Manuel Barreira, *Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. - Poder - Pobreza - Solidariedade* (Aveiro: Santa Casa da Misericórdia de Aveiro, 1998), 124–25 e 93–94.

⁶⁶ Ribeiro, «Práticas de caridade na misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI - XVIII)», 745.

⁶⁷ Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*, 621.

⁶⁸ Fernandes, «Vestir os pobres, cobrir as vergonhas: uma obra pia para alcançar os céus nos séculos XVII e XVIII», 115.

⁶⁹ Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, 126–27.

⁷⁰ Maria Marta Lobo de Araújo, «Assistir os pobres e alcançar a salvação», em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013), 466.

⁷¹ Maria das Dores de Sousa Pereira, *Entre ricos e pobres: a actuação da Santa Casa da Misericórdia da Ponte da Barca (1630-1800)* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Ponte da Barca, 2008), 269.

institucional, destinada a cobrir as necessidades de mantas, travesseiros e lençóis dos hospitais, que Helena Osswald relaciona com as novas atitudes higienistas.⁷²

“A 3.^a obra (cobrir os nus) implicava que as misericórdias fizessem circular vestuário entre os pobres”⁷³, mas não era exclusiva desta. Dar roupa aos pobres fazia parte dos hábitos testamentários dos mais ricos, laicos ou eclesiásticos. Transferir roupa na hora da morte, para além de ato que se esperava contribuir para a salvação da alma do testador, era também momento de reconhecer fidelidades e afetos, num processo que reconhecia as fronteiras da intimidade do defunto.⁷⁴ A misericórdia constituía-se, muitas vezes, como instituição responsável para fazer cumprir as últimas vontades dos instituidores. Conforme salientou Maria Marta Lobo de Araújo (2000), a respeito da Santa Casa de Vila Viçosa, herdeiros, pobres, hospitais, criados, escravos, instituições e pessoas religiosas constituíam os principais recetores de indumentária, nos testamentos da Idade Moderna daquela vila alentejana.⁷⁵ Para além disso, em Vila Viçosa, a misericórdia vestia pobres com a roupa “em bom uso” dos defuntos do hospital, elaborando, para o efeito, róis de pobres, de onde se destacaram serventes, rapazes órfãos, presos ou outros pobres que normalmente esmolava. Para além disso, no decurso da dotação de órfãos, as mesmas recebiam pano para o vestido completo e dinheiro para pagar a sua manufatura, assim como moeda para comprar calçado, coberturas de cabeça e camisas.⁷⁶

Conforme resumiu António Magalhães, “vestir os nus”, enquanto obra desenvolvida pelas misericórdias, contemplava três modalidades.⁷⁷ Nas três formas de dar vestuário aos pobres podemos identificar diferentes níveis de controlo institucional em relação à qualidade da representação social do corpo vestido. A roupa usada ou nova já manufaturada, onde as opções pelos tecidos, adornos e materiais se encontravam fechadas, permitia menos escolhas pelo pobre merecedor. A esmola do têxtil para a elaboração da peça consentia ao pobre escolher as tipologias e adaptar o tecido ao seu corpo, definindo-se institucionalmente o valor da representação social da roupa do pobre, pois o tecido era um elemento fundamental quanto à qualidade do sujeito que vestia. A ajuda em dinheiro para a aquisição do vestuário transferia para o recebedor um conjunto mais variado de opções. Em todo o caso, as

⁷² Helena Osswald, «As Obras de Misericórdia. Que obras, para quem e através de quem», em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, vol. 2 (Coimbra: Almedina, 2018), 245–46.

⁷³ Sá, *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, 108.

⁷⁴ Araújo, «Alcançar o céu através da dádiva de roupa: a distribuição de roupa nos testamentos da Misericórdia de Vila Viçosa (séculos XVI-XVII)», 232.

⁷⁵ Araújo, 232–46.

⁷⁶ Araújo, 249.

⁷⁷ Magalhães, «“Vestir os nus”: as Misericórdias na prática da terceira obra de caridade corporal», 73.

escolhas dos pobres estão sempre condicionadas pela mediação política que define a qualidade do pobre, como é hábito nas esmolas das misericórdias portuguesas.⁷⁸

Neste fenómeno protagonizado pelas misericórdias em respeito à indumentária, são elementos constitutivos as esmolas individuais de vestuário, as práticas testamentárias individuais, através da instituição de legados em roupa ou transferências da roupa do corpo para criados e/ou familiares, mas também os salários em vestuário dos criados da instituição.⁷⁹ As santas casas, nos seus corpos administrativos, constituíram-se mediadores ou atores principais nessa gestão da aparência da pobreza na Idade Moderna.

As misericórdias vendiam e compravam roupa usada, advinda dos doentes falecidos nos seus hospitais, pois o vestuário novo era caro e os tecidos poderiam ser constantemente reaproveitados até à condição de farrapos, quando poderiam ser reconduzidos para a produção de papel⁸⁰ ou aproveitados para curar feridas.⁸¹ A indumentária era, por isso, elemento da despesa e da receita institucional. Presos, doentes, expostos,⁸² órfãos,⁸³ envergonhados e mulheres recebiam, através dos legados, esmolas individuais ou tratamento institucional, assistência material à compra de indumentária, visto que vestir é uma das necessidades básicas do ser humano. A misericórdia também colaborava com ajuda têxtil na hora da morte dos pobres, pois, muitas vezes, contribuía com o pagamento da mortalha ou mesmo de um hábito.

Em praticamente todas as misericórdias, parte do salário dos servos era pago em indumentária, que contemplava peças de vestir, calçado e chapéus. Os elementos de desgaste mais rápido, como as solas dos sapatos e as meias, eram pagos com maior regularidade do que as outras peças. A característica principal deste compromisso das misericórdias com os seus assalariados passava pela

⁷⁸ Abreu, *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, 36–37.

⁷⁹ Maria Marta Lobo de Araújo, *Rituais de caridade na Misericórdia de Ponte de Lima (séculos XVII-XIX)* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003), 273–315; Fernandes, «Vestir os pobres, cobrir as vergonhas: uma obra pia para alcançar os céus nos séculos XVII e XVIII»; Ribeiro, «Práticas de caridade na misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI - XVIII)», 734–63; Araújo, «Alcançar o céu através da dádiva de roupa: a distribuição de roupa nos testamentos da Misericórdia de Vila Viçosa (séculos XVI-XVII)»; Odete Ramos, *A gestão dos bens dos mortos na Misericórdia de Arcos de Valdevez: caridade e espiritualidade (séculos XVII-XVIII)* (Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, 2015), 305–33; Pereira, *Entre ricos e pobres: a actuação da Santa Casa da Misericórdia da Ponte da Barca (1630-1800)*, 268; Barreira, *Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. - Poder - Pobreza - Solidariedade*, 124–35; Sá, *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, 114–15.

⁸⁰ Ulínka Rublack, *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 166.

⁸¹ Costa, *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1658-1800)*, 161.

⁸² Sobre a indumentária dos expostos de Santarém cf. Maria de Fátima Reis, *Os expostos em Santarém: a acção social da Misericórdia (1691-1710)* (Santarém: Edições Cosmos e Maria Fátima Reis, 2001), 91–92.

⁸³ Sobre o Recolhimento das Órfãs de Nossa Senhora da Esperança e a preocupação com a sua indumentária cf. Elisabete Jesus, «O Recolhimento das Órfãs de Nossa Senhora da Esperança», em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, vol. 2 (Coimbra: Almedina, 2018), 316–17.

garantia que os mesmos se apresentavam de forma condigna, sendo, em muitos locais, chamados de “servidores do azul” ou “homens do azul” dada o tipo de têxtil tingido dessa cor, que normalmente era comprado pelas misericórdias para o seu corpo de assalariados. A importância económica da atividade era estruturada com os agentes locais, a quem se poderiam comprar os tecidos, e nos espaços de comércio limitrofes, como feiras. Nos Arcos de Valdevez, as esmolas da Senhora da Porta, muitas delas em vestuário, eram vendidas para realizar dinheiro para as práticas caritativas institucionais.⁸⁴

Em relação às tipologias, podemos afirmar que, para o período em estudo, a indumentária dos pobres se fixava, no caso das mulheres, no uso de um mantéu ou saia, um gibão, uma cobertura de cabeça (mantilha) que também servia para dispor nos ombros. Os homens compunham a sua roupa, sobretudo, com uma véstia, uma casaca ou roupeta, calções e meias. Também as mantas ocuparam alguma expressão na atividade das misericórdias. Têxteis grossos de linho e lã foram os mais expressivos, sendo de ressaltar a pouca importância dos têxteis em algodão.

A realidade material dos pobres era mais vasta do que a imagem produzida a partir das esmolas em indumentária. Os pobres doentes tinham entre três ou quatro peças de roupa; a sua indumentária compunha-se de coberturas de cabeça, peças de sobrepôr, roupas exteriores, semi-interiores e interiores, para além de calçado; as tipologias eram variadas, mas as peças de baixo corpo masculinas (calções) e femininas (saias e mantéus) encontram-se entre as mais expressivas; relevantes eram também as peças de alto corpo masculinas (gibão e roupeta) e femininas (gibões); as coberturas de cabeça são mais relevantes para o homem do que para a mulher, pois a indumentária feminina apoiava-se recorrentemente em peças de uso versátil, como os mantos e as mantilhas, que davam para colocar na cabeça, nos ombros ou em redor da cinta. A roupa interior era também expressiva para os dois géneros. A preferência por têxteis de lã confirma a tendência das esmolas, sendo assimétricos nas cores, pois os tecidos azuis, verdes e vermelhos eram mais comuns que a generalidade dos pardos que dominavam os panos por tingir. Esta aparência da pobreza baseia-se nas análises da roupa dos doentes do hospital da misericórdia do Porto⁸⁵ e aproxima-se dos resultados de Maria Antónia Lopes para Coimbra.⁸⁶

⁸⁴ Ramos, *A gestão dos bens dos mortos na Misericórdia de Arcos de Valdevez: caridade e espiritualidade (séculos XVII-XVIII)*, 205-7.

⁸⁵ Helena Osswald, «A definição de pobreza nos registos de entradas de doentes no Hospital da Misericórdia do Porto (1596-1688)», em *A intemporalidade da Misericórdia - as Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016), 71-77.

⁸⁶ Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2000, 2:237.

Fontes internacionais, salientam a importância e abundância da camisa⁸⁷ e do avental,⁸⁸ embora a nossa investigação tenha deduzido a sua pouca representação nas opções institucionais das misericórdias na concessão de esmolas. Outro aspeto muito relevante é o fraco ou quase inexistente impacto dos têxteis de algodão no tecido caritativo/assistencial de Portugal, muito dominado pela lã e linho, talvez justificável pelo impacto tardio da revolução industrial no nosso país. Conforme refere Raffaella Sartri, um conjunto de alterações no lado da técnica e do modo de produção ao longo do século XVIII,⁸⁹ fizeram com que os preços dos bens têxteis diminuíssem em relação ao preço do trigo, aumentando a possibilidade de acumulação de tecidos, roupas de vestir e roupas de cama. Estão documentadas as alterações no consumo dos estratos populares pautados pela introdução intensa dos têxteis de algodão no mercado urbano,⁹⁰ produzindo um abaixamento do preço dos bens de indumentária e a “democratização da moda”.⁹¹ No caso europeu, este processo também se encontra relacionado com robustecimento de determinadas práticas de venda têxtil,⁹² nomeadamente pela disponibilização de roupa manufaturada e com tamanhos “standard” em lojas ou pelos tendeiros ambulantes,⁹³ diferentes dos comportamentos de consumo intermediados mais conservadores, protagonizados por alfaiates, que se baseavam na transformação de elementos têxteis bidimensionais em peças manufaturadas ajustadas ao corpo do cliente.⁹⁴

Conforme a bibliografia sobre o assunto tem afirmado, a indumentária, no contexto da assistência prestada pelas misericórdias portuguesas, tem um conjunto de funções: a função básica, que observa no ato de vestir o corpo enquanto necessidade objetiva do ser humano em cobrir-se para proteger o seu corpo da atmosfera e, enquanto elemento básico no conceito de pobreza identificado com a

⁸⁷ Sobre a importância das camisas nas camadas populares de Avignon cf. Madeleine Ferrières, *Le bien des pauvres: la consommation populaire en Avignon (1600-1800)* (Seysssel: Champ Vallon, 2004), 159–72; Um clássico sobre a relação entre a brancura da camisa e as considerações da higiene cf. Georges Vigarello, *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*, trad. Isabel St. Aubyn (Lisboa: Editorial Fragmentos, 1985), 53–66.

⁸⁸ Sobre os elementos de distinção entre ricos e pobres, onde se inclui o avental, mesmo que para um período mais recuado, ver o caso italiano Maria Giuseppina Muzzarelli, *Guardaroba medievale: vesti e società dal XIII al XVI secolo* (Bologna: Il Mulino, 2008), 315–17.

⁸⁹ A adoção de máquina de fiar, o emprego de menos fio e de pior qualidade nas tramas e teias dos tecidos, o desenvolvimento da economia proto-industrial, o abaixamento dos salários, melhorias na distribuição e aumento da concorrência estão entre essas alterações. Cf. Raffaella Sarti, *Casa e família: habitar, comer e vestir na Europa Moderna*, trad. Isabel Teresa Santos (Lisboa: Editorial Estampa, 2001), 322–24.

⁹⁰ Sobre os têxteis de algodão e a sua relação com a industrialização e moda em Inglaterra John Styles, *The Dress of the People* (Londres: Yale University Press, 2013), 109.

⁹¹ Sobre a moda e os estratos populares inglesas Styles, 303–19.

⁹² Daniel Roche, *The culture of clothing: dress and fashion on the Ancien Regime*, trad. Jean Birrel (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 364–95.

⁹³ Sobre o fenómeno da roupa standardizada e impactos sociais e económicos na cidade de Madrid no século XVIII cf. Victoria López Barahona e José A. Nieto Sánchez, «La ropa estandarizada: innovaciones en la producción, comercio y consumo de vestuario en el Madrid del siglo XVII», *Sociología del Trabajo*, n. 71 (2010): 118–36.

⁹⁴ Daniel Muñoz Navarro, «De la “botiga de tall” a la tienda de modas: Sistemas de comercialización y oferta textil estable en Valencia preindustrial (1675-1805)» (Tese de Doutoramento, Universitat de València, 2012), 455.

privação; uma função moral, relacionada com a visão teológica da Igreja onde se consubstancia o corpo nu como imagem do pecado original e a roupa enquanto mecanismo de o atenuar/esconder; uma função económica, para a qual a indumentária contribui enquanto bem patrimonial com valor transacionável e, no caso dos pobres, afirma-se como mecanismo de sobrevivência; uma função social ou de estabilização dos corpos sociais num determinado contexto, visando encaixá-los em determinados grupos e numa certa noção de identidade individual e de grupo. Em todas estas dimensões, o vestuário adquire dimensões semióticas e simbólicas,⁹⁵ pois o mesmo é portador de mensagens que se destinam a ser percebidas em sociedade. O vestuário é hábito e costume, porque é, nas palavras de Andrea Saltzman, o primeiro espaço que se habita e “el factor que condiciona más directamente al cuerpo en la postura, la gestualidade y la comunicación e interpretación de las sensaciones e el movimiento”⁹⁶, pois:

“La indumentaria se suma a la unidad que establecen todos los aspectos expresivos de la imagen, revelando datos (...) acerca de la identidad, los gustos, los valores, el rol em la sociedad, los grupos de pertinência, el grado de aceptación o rechazo (...), la personalidad de un individuo”.⁹⁷

A indumentária e a imagem do corpo produzida por ela, para além de situar o sujeito num determinado sexo, idade, estado civil, grupo social, raça, religião, expressa as categorias sociais em confronto, afirma um “corpo mediatizado socialmente”.⁹⁸ Os objetos transferidos pela misericórdia ou pelos seus testadores encontram-se, neste sentido, implicados na construção das aparências dos sujeitos que as recebem. As aparências entendem-se como o conjunto de sinais corporais e materiais que constituem a comunicação não verbal inerente ao “jogo social”.⁹⁹

O processo português é, por isso, completamente alinhado com os resultados internacionais. Conforme salientou Robert Jutte, para além dos impactos da produção doméstica, a imagem e materialidade da pobreza urbana podia ser construída, no Antigo Regime, a partir das roupas dos outros advindas dos mercados de segunda mão, para onde poderiam afluir bens furtados. Outra forma de construção de aparência era pela receção de salário em género, onde se incluía a roupa. As instituições de caridade ou assistência eram comuns, tanto ao mundo católico quanto ao protestante, se bem que

⁹⁵ Gil Bartholeyns et al., «Vêtement», em *Dictionnaire de l'historien*, ed. Claude Gauvard e Jean-François Sirinelli (Paris: Presses Universitaires de France, 2015), 731.

⁹⁶ Andrea Saltzman, *El cuerpo diseñado: sobre la forma en el proyecto de la vestimenta* (Barcelona: Editorial Paidós, 2004), 9.

⁹⁷ Saltzman, 10.

⁹⁸ Margarita M. Birriel Salcedo, «Clasificando el mundo. Los libros de trajes em la Europa del siglo XVI», em *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, ed. Máximo García Fernández (Madrid: Silex, 2013), 276.

⁹⁹ Gil Bartholeyns et al., «Apparence», em *Dictionnaire de l'historien*, ed. Claude Gauvard e Jean-François Sirinelli (Paris: Presses Universitaires de France, 2015), 24.

enquanto a tónica do primeiro se arregaçava ao valor da misericórdia, já o segundo acentuava a dimensão assistencial, baseado na educação para o trabalho. Os testadores, no mundo católico, enquadravam os pobres como elementos estruturais do processo de salvação da sua alma. Hospitais, orfanatos e outras instituições também contemplavam a transferência de roupa, procurando assegurar o mínimo indispensável a uma vivência digna dos pobres assistidos.¹⁰⁰

2.2 As Santas Casas e a prática das 14 obras de misericórdia

Num momento anterior dissemos que “vestir os nus”, enquanto obra de misericórdia corporal, encontra a sua base e enunciação no texto do novo testamento, numa retórica formulada a partir das virtudes de ajudar o próximo através do exemplo de Jesus Cristo. A formulação de sete obras espirituais e sete obras corporais é da autoria de São Tomás de Aquino, contudo essas obras não foram praticadas pelas santas casas enquanto elenco fechado.¹⁰¹ O enunciado das 14 obras de misericórdia esteve presente apenas no Compromisso de 1516. Os documentos de 1577 e 1618 afirmaram os aspetos burocráticos da instituição e denotaram uma menor proeminência dos aspetos da espiritualidade.¹⁰² Devemos também considerar que, conforme evidenciava o próprio texto de 1516, existia uma dimensão catequética da sua enunciação,¹⁰³ que se prende com motivos de ordem prática, dada a novidade da confraria. Não obstante, gostaríamos de deter a nossa atenção em alguns princípios teológicos e filosóficos por detrás das obras de misericórdia.

As obras de misericórdia revelam a caridade, enquanto atos de amor feitos para Deus e a ele dirigidos. A misericórdia é a compaixão pelo próximo e identificação com o seu sofrimento. Os seres humanos são capazes de sentir misericórdia porque são feitos à imagem de Deus. A caridade estabelece “a comunhão do divino com o humano e, como consequência, dos homens entre si”.¹⁰⁴ Deus sente misericórdia e os homens sentem caridade e é mais valioso o amor a Deus do que o amor ao próximo. Caridade e misericórdia são, por isso, diferentes e com distintos níveis de importância, porque o amor por Deus é mais importante do que a compaixão pelos semelhantes. “As obras de misericórdia são, pois,

¹⁰⁰ Jutte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, 79–82.

¹⁰¹ Maria Antónia Lopes, «Dar de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede nos Compromissos e nas práticas das Santas Casas da Misericórdia (séculos XVI-XIX)», em *As sete Obras de Misericórdia corporais nas Santas Casas de Misericórdia*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018), 84–87.

¹⁰² Sá, *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, 92.

¹⁰³ *Compromisso da Confraria da Misericórdia [de Lisboa]* (s.l.: Valentim Fernandes e Hermam de Campos, 1516), 2.

¹⁰⁴ Lopes, *Proteção Social em Portugal da Idade Moderna*, 30–31.

a concretização da compaixão e íntima vontade de ajudar, as quais, naturalmente, podem expressar-se de formas diversificadas”.¹⁰⁵

As noções de caridade, misericórdia e das obras de misericórdia são centrais à vivência da irmandade enquanto instituição. Os irmãos deviam orientar-se pelos critérios da misericórdia e o seu juramento era feito obrigando-se a servir Deus, Nossa Senhora e a cumprir aquelas atitudes piedosas para com o corpo e a alma. O modelo deste “modus operandi” era Cristo. Noções como o perdão, a proteção divina ou a própria vida,¹⁰⁶ imbricam-se neste conceito de misericórdia prolongada, através dos tempos, a partir da vida de Jesus na terra; imitando-o, os irmãos esperavam encontrar-se com ele. Uma noção que prevê o outro enquanto seu semelhante e portador de um direito natural, inalienável pela essência divina do ser humano, cognoscível através da razão enquanto consciência de Deus.

As obras de misericórdia, na formulação das sete corporais e sete espirituais de São Tomás d’Aquino¹⁰⁷, pressupõem, por um lado, uma ideia binária do corpo e do espírito, mas numa visão integrada, isto é, que é possível aceder a Deus através da razão humana. Os seres humanos têm Deus dentro de si e, portanto, consegue aceder-lhe. Segundo pensamento tomista, baseado na filosofia aristotélica e enquadrado no aristotelismo cristão, era possível ao ser humano, através dos sentidos, atingir um conhecimento natural e racional da realidade, isto é, de Deus. Esta formulação, de origem medieval e enquadrada no chamado “Renascimento do Século XII”, previa o ser humano enquanto “animal político” responsável pela criação da sociedade enquanto sistema de relações, possuindo recursos suficiente para a construção do bem comum. Esta conceção do ser humano enquanto elemento da razão “perfeita” no seu género, e, portanto, capaz de possuir todos os meios para a construção da sociedade natural, dota a razão de uma capacidade cognoscível através do conhecimento.¹⁰⁸ É exatamente no mesmo período em que a filosofia tomista recupera o legado aristotélico, que a arte reconhece o estabelecimento de uma linguagem baseada na imitação da natureza e na racionalidade visual, constituindo-se os alicerces da cultura artística moderna.¹⁰⁹ Também é do século XII o primeiro exemplar figurativo europeu conhecido das seis obras de misericórdia corporais, seguindo a formulação

¹⁰⁵ Lopes, «Dar de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede nos Compromissos e nas práticas das Santas Casas da Misericórdia (séculos XVI-XIX)», 84.

¹⁰⁶ Osswald, «As Obras de Misericórdia. Que obras, para quem e através de quem», 236.

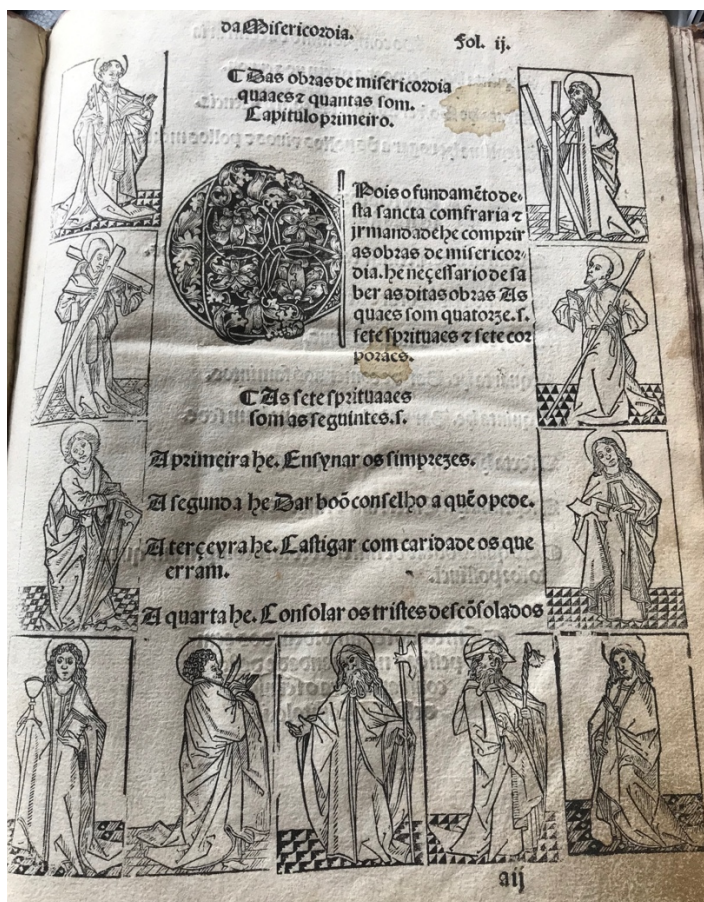
¹⁰⁷ Carvalho, ... «... Por amor de Deus: representação das Obras de Misericórdia, em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal setecentista», 28.

¹⁰⁸ José Ángel García de Cortazar e José Angel Sesma Muñoz, *Manual de História Medieval* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 241.

¹⁰⁹ Sandro Sproccati, ed., *Guia de História de Arte*, trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, 7.ª (Lisboa: Editorial Presença, 2014), 11.

biblica (dar de comer aos famintos, dar de beber aos que têm sede, dar pousada aos peregrinos e pobres, cobrir os nus, curar os enfermos e visitar os presos).¹¹⁰

Figura 1 – Os apóstolos e as 14 obras de misericórdia no Compromisso da Confraria de Misericórdia de Lisboa (1516)



Compromisso da Confraria da Misericórdia [de Lisboa] (s.l.: Valentim Fernandes e Hermam de Campos, 1516), fl. 2. Fotografia da nossa autoria.

A misericórdia, enquanto princípio vigente em sociedade, funcionava como caminho de penitência, afastando o ser humano do pecado.¹¹¹ Esta vivência em obras do amor de Deus era também um exercício de espiritualidade interna, procurando estabelecer diálogos com a alma através do corpo. Para Ivo Carneiro de Sousa, a misericórdia poderá ter constituído uma verdadeira “escola de espiritualidade” válida dos estratos mais baixos até às camadas sociais mais elevadas, afirmando-se como um caminho que, seguido com rigor, poderia conduzir a uma alma virtuosa e próxima a Deus¹¹². “As sociedades orientam a construção da identidade em torno da exclusão, mas também em torno de

¹¹⁰ Carvalho, ... «... Por amor de Deus: representação das Obras de Misericórdia, em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal setecentista», 30–31.

¹¹¹ Ivo Carneiro de Sousa, *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias (1498-1525)* (Porto: Granito Editores e Livreiros, 1999), 14.

¹¹² Sousa, 189.

um esforço permanente de inclusão, subordinada aos seus valores”.¹¹³ As misericórdias são, neste paradigma, plataformas de encontro entre os diversos poderes e atores sociais, representando um esforço de compreensão entre o projeto da salvação individual e a inclusão, constituindo um vínculo em redor dos mesmos valores religiosos.

O texto do Compromisso de Lisboa de 1516, para além de reproduzir o enunciado das 14 obras de misericórdia rodeado por gravuras do 12 apóstolos – ver Figura 1, instigava para que os oficiais da confraria “imitem e syga[m] a Jhesus Christo (...) e aos doze apóstolos e com temor delle cumpram as obras da misericórdia na maneira que cada hum for encarregado”.¹¹⁴ De forma idealizada, os irmãos da misericórdia deveriam imitar Jesus e os 12 apóstolos, vinculando-se a cumprir aquele compromisso com humildade, serviço e obediência. Neste sentido, as obras de misericórdia formulavam um postulado fundamental ao cumprimento daquela ordem que se estabelecia. Imitando Jesus e os seus apóstolos, os irmãos encontravam-se vinculados, mais do que a um elenco fechado de ações, a praticar todo o bem possível¹¹⁵ através de atos, nomeadamente a esmola, por amor a Deus, isto é, enquanto obra de caridade. Caridade, misericórdia, obediência a Deus e penitência prescrevem a dádiva de esmola, enquanto elo entre a comunidade de fiéis que é a Igreja.¹¹⁶

2.3 Poder e pobres na Idade Moderna

Reconhecemos a santa casa da misericórdia como um centro de poder, nas suas dimensões interativa e relacional. Segundo Maria de Fátima Reis, “poder compreende a autoridade e a capacidade do seu exercício, a possibilidade de domínio e a potencialidade de influência”.¹¹⁷ Para Michael Foucault, o poder político do soberano confronta-se com o poder disciplinar da sociedade, que se encontra disperso por inúmeros centros de normalização da sociedade, constituindo a “microfísica do poder”.¹¹⁸ As santas casas da misericórdia foram organizações formais de enquadramento político de seres humanos em sociedade, legitimadas pelo poder soberano e por ele regulamentadas, mas também entidades objetivas de enquadramento e regulamentação da vida social local. As elites que compõem os órgãos das misericórdias, e que se introduzem noutros centros de decisão e poder político locais, estabelecem

¹¹³ Isabel dos Guimarães Sá, «As misericórdias: monarquia, senhorios e comunidades locais no reinado de D. Manuel I» (Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto e Alêtheia Editores, 2009), 221.

¹¹⁴ *Compromisso da Confraria da Misericórdia [de Lisboa]*, fls. 5 e 5v.

¹¹⁵ Lopes, «Dar de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede nos Compromissos e nas práticas das Santas Casas da Misericórdia (séculos XVI-XIX)», 88.

¹¹⁶ Quanto às diferenças entre misericórdia e caridade e o enquadramento teológico da esmola cf. Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2000, 1:62-74.

¹¹⁷ Reis, *Os expostos em Santarém: a acção social da Misericórdia (1691-1710)*, 438.

¹¹⁸ Michel Foucault, *Microfísica do poder*, 1.ª edição (Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979).

relações com os outros agentes sociais enquadrando e emanando diretivas assentes na desigualdade dos seus membros. Neste sentido, concordamos com Laurinda Abreu quando refere que “a posse e/ou o exercício de um determinado poder age favoravelmente na procura e acumulação de outros poderes”.¹¹⁹ O encaixe e capacidade de adaptação das misericórdias com as regras e os mecanismos do poder local constitui uma das bases do seu sucesso e longevidade na longa duração.

Os poderes interpenetram-se a partir dos mesmos agentes e das suas redes, sendo misericórdias¹²⁰ e câmaras municipais e locais privilegiados para a reprodução de favorecimentos em redor de determinadas famílias ou grupos¹²¹. O controlo e robustecimento de poder económico pessoal e familiar fazia-se entre diversos centros de poder civil e eclesiástico (câmaras, controle de cargos públicos, pertença a ordens religiosas, ao Santo Ofício, a cabidos ou dioceses), mas também através das estratégias de casamento ou condução das descendências para estruturas conventuais ou recolhimentos. A assistência constituía-se como um mecanismo de afirmação do poder por parte dos ricos, aumentando as suas redes e capital social, garantias solidárias em situações de crise (como as irmandades ou confrarias) e mecanismos de sobrevivência, pelos pobres, garantindo a manutenção do “status quo”; laicos e eclesiásticos empenhavam-se solidariamente no funcionamento da engrenagem da caridade enquanto sistema de garantia da ordem social vigente.¹²²

O poder local da misericórdia advém da posse de bens económicos e da capitalização da confiança depositada no cumprimento das obrigações dos compromissos, legados pios, testamentos e outras imposições dos que escolhiam a misericórdia como fiel depositária da responsabilidade para salvar a sua alma. O tratamento dos símbolos institucionais, como a preocupação com a indumentária dos irmãos e serventes, o zelo pelos bens móveis do culto, a regulamentação para precaver o seu uso indevido, demonstravam essa atenção de provedor e mesa pela “qualidade” dos mecanismos de representação social. O uso de becas com cores e signos específicos conferia aos irmãos unidade e igualdade, projetando-os socialmente através da notoriedade da instituição, mas também colhendo frutos institucionais ao integrar membros das elites locais nos seus quadros de aparato.¹²³

¹¹⁹ Abreu, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e poder*, 129.

¹²⁰ Sobre as trocas entre membros da Câmara e da Misericórdia da Ponte da Barca cf. Pereira, 2008, pp. 100–106.

¹²¹ Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, 283–99.

¹²² Quanto a esta posição dual da sociedade em relação ao estatuto e visão do pobre durante o Antigo Regime cf. Federico Palomo, «De pobres, obispos y misioneros. Otras formas de asistencia en el Portugal de la época moderna», em *Igreja, caridade e assistência na península ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, ed. Laurinda Abreu (Lisboa: Edições Colibri e CIDUS/UE, 2004), 37; Ângela Barreto Xavier, «Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (séculos XVI-XVII)», *Lusitana Sacra*, 2.ª, n. 11 (1999): 60–61.

¹²³ Maria Marta Lobo de Araújo e António Magalhães, «Caridade e Sociabilidade: a arte da governação», em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, vol. 2 (Coimbra: Almedina, 2018), 55–56.

O poder através da simbologia, apelando a todos os sentidos do espectador nesta “sociedade do espetáculo”, estava perpetuado no acompanhamento dos irmãos no momento da morte. Para além da presença de um irmão com a vara da instituição, símbolo de hierarquia, seguia um outro oficial tangendo a campainha vestida de azul, cor associada à misericórdia. A bandeira seguia, no cortejo fúnebre, segurada por um irmão nobre. Os irmãos, vestidos com os balandraus da instituição, entoavam 14 avés-marias e 14 pais-nossos, simbolizando as 14 obras de misericórdia.¹²⁴

Esta ritualização complementava-se com os ofícios do dia do enterro e do dia seguinte. O cortejo do defunto espelhava as sociabilidades e o “capital social” do finado, acompanhando-o outras confrarias, parentes, vizinhos, amigos, e representações a soldo, como a presença de padres ou pobres, seguindo as determinações do testamento do finado. Em Ponte da Barca, por exemplo, o funeral de D. João Manuel de Meneses, realizado em dezembro, foi acompanhado por 14 padres e 16 confrarias; os ofícios na igreja foram três onde estiveram presentes 31 sacerdotes no primeiro dia, 121 no segundo e 138 padres no terceiro.¹²⁵

O simbolismo das misericórdias nos espaços físicos sentia-se de outras formas. As santas casas demarcavam-se, desde logo, pela centralidade geográfica nos locais onde estavam inseridos os seus templos, pela arquitetura dos mesmos, os gastos com as obras das dependências administrativas da casa, pela a renovação e embelezamentos dos seus espaços, pela preocupação com a renovação das alfaias litúrgicas, com o investimento em festas e procissões, através das armações das suas igrejas, a preocupação com a música e o zelo pelos arquivos e o património escrito. O conjunto dos serventes do azul, que recebiam roupa e calçado da instituição, eram parte integrante desta preocupação com a imagem e os mecanismos de representação social do poder. Estes símbolos projetavam a instituição no momento presente através de uma noção de passado indicando preocupação em relação à estabilidade no futuro. O provedor, escrivão e demais irmãos decisores da mesa, que cuidavam pelo cumprimento do compromisso, não descoravam dessas representações simbólicas materiais e imateriais que se construíam “ministério das artes e da memória”.¹²⁶ Como afirmaram Ana Moreira, Patrícia Alves e Inês Amorim, para a santa casa do Porto, estes sistemas semióticos procuravam ser singulares e constituíam-

¹²⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fl. 30.

¹²⁵ Pereira, *Entre ricos e pobres: a actuação da Santa Casa da Misericórdia da Ponte da Barca (1630-1800)*, 228.

¹²⁶ Título do capítulo que enquadra os estudos sobre o património material e imaterial da Misericórdia do Porto, entre 1668-1820. Nele, os autores relevam a arquitetura do hospital de Santo António, a importância da música na liturgia, a relevância das procissões, do ritual de enterramento dos pobres e irmãos e da escrita enquanto mecanismos de construção e representação da identidade institucional.

se como mecanismos de estabelecimento de redes e de solidificação da imagem e identidade públicas das misericórdias.¹²⁷

Apesar de confusa e imprecisa, a noção de pobreza é historicamente localizável e identificável. Ser-se pobre advém de um reconhecimento social de outrem, necessariamente mais rico, que, identificando a desvantagem económica ou moral de alguém, o afeta segundo uma relação desigual, baseada em poder e submissão. Os irmãos ricos, que compunham a misericórdia e que a partir dela definiam o pobre através da assistência que lhes prestavam, tinham, através das normas do compromisso, obrigação censitária mínima para serem admitidos. Assim, as regras de admissão à irmandade refletiam esta noção de desigualdade política, social e pública. O poder da misericórdia advinha, em igual modo, da sua base económica alicerçada na administração dos bens da alma, maior parte deles vinculados e inalienáveis. A visão do pobre é, no Antigo Regime, “contraditória”, pois se eles constituíam elemento indispensável à salvação dos ricos, permitindo-lhes expiar os seus pecados e garantir a salvação da sua alma, o pobre era comumente rejeitado, tido como inútil e passivo numa sociedade baseada no carácter moralizador do trabalho.¹²⁸

Neste sentido, o fenómeno da pobreza em Portugal, conforme salienta Isabel dos Guimarães Sá, parte de duas premissas: o seu alinhamento com uma história internacional da pobreza; nas sociedades pré-industriais, marcadas por baixa produtividade agrícola e industrial, existia uma distribuição de rendimentos desigual o que exponenciava a exposição de largas camadas da população à carência de bens básicos.¹²⁹ A maioria (75% a 80%) da população europeia estava sujeita ao resvalamento para situações de pobreza perante alterações de ordem conjuntural, sendo vulnerável às alterações na sua capacidade de sobrevivência pela ação prejudicial da guerra, dos maus anos agrícolas, das mudanças em relação à propriedade da terra, pelo número de filhos a cargo, pela ausência temporária ou permanente ou situações de morte ou doença de um dos cônjuges.¹³⁰

Importante para a densificação do conceito de pobre é a ideia de privação¹³¹. Conforme salienta Maria Antónia Lopes, a pobreza, na Idade Moderna, prendia-se com a limitação do acesso a um dos três elementos considerados básicos para a existência: alimentação, vestuário ou alojamento. Ter ou não

¹²⁷ Moreira, Alves, e Amorim, «Criar memórias e identidade», 418–63; Seca, «A música na liturgia da Misericórdia», 403–17; Tavares, «O Hospital de Santo António», 381–402.

¹²⁸ Abreu, *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, 22–37; Xavier, «Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (séculos XVI-XVII)».

¹²⁹ Isabel dos Guimarães Sá, «Pobreza», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, ed. Carlos Moreira Azevedo (Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2001), 456.

¹³⁰ Jutte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, 21–44.

¹³¹ Lopes, *Proteção Social em Portugal da Idade Moderna*, 25.

propriedade, ser ou não remunerado de acordo com as necessidades da sua condição ou a capacidade ou incapacidade para trabalhar, são fatores fundamentais para a noção de pobreza. Perante a distribuição desigual da propriedade, concentrada em grandes possidentes laicos e eclesiásticos, e a vulnerabilidade do setor produtivo às conjunturas, uma grande franja da população que dependia da força braçal do seu trabalho para sobreviver resvalava facilmente para a carência, conforme argumentamos anteriormente. Perante a ausência de mecanismos de segurança social, restavam as instituições de assistência e caridade públicas, quer laicas quer eclesiásticas, para socorrem os pobres.¹³²

Pedir esmola e viver dependente da ajuda de outrem, apesar de regulamentada, era uma atividade bem-vista pela sociedade quando praticada por alguns grupos sociais. Pedir esmola para os cativos através de agentes legalizados, renunciar aos bens para entrar em ordens religiosas com votos de pobreza ou peregrinar, são exemplos dessa visão virtuosa sobre a pobreza.¹³³ A pobreza e a assistência são fatores de coesão social. Arreigada às dimensões morais e virtuosas do trabalho, existe uma preocupação em controlar os mendigos por parte da Coroa, submetendo-os a regulação e vigilância pelos municípios.¹³⁴ Os pobres merecedores eram aqueles que estavam autorizados a aceder à ajuda lícita por parte das instituições de caridade. Ai se incluíam doentes, crianças, velhos desamparados e o conjunto de pessoas que, através de inquirição pelos membros da instituição, viam a sua situação de necessidade ser ou não validada como merecedora de esmola.

O carenciado (bens materiais, saúde, deficiência, liberdade, estatuto social ou qualificação profissional) é aquele que depende de apoio externo por não ter bens suficientes para se sustentar; e, aqueles que, sem qualificação profissional e sem integração numa organização corporativa solidária, auferem salários baixos e sobrevivência na indigência. Existem os “pobres estruturais”, que são aqueles que, por doença, incapacidade física ou psíquica ou velhice são incapazes de se sustentar pela força do seu trabalho, e os “pobres conjunturais”, isto é, aqueles cujas situações de crise (fomes, doenças ou desemprego temporário) ou episódios de fragilização do agregado familiar (viuvez ou migração) inviabilizavam o sustento autónomo através do trabalho. Neste sentido, existem pessoas que se encontram, face a uma alteração conjuntural da sua vida ou da sociedade em redor, mais vulneráveis à situação de pobreza¹³⁵.

¹³² Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2000, 1:16–17.

¹³³ Sá, «Pobreza», 457–58.

¹³⁴ Abreu, *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, 27–28.

¹³⁵ Barreira, *Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. - Poder - Pobreza - Solidariedade*, 38–39; Stuart Woolf, *Pobres en la Europa moderna*, Edición: Primera (Barcelona: Rustica Editorial, 1989), 17–18.

As mulheres reconheceram, durante a Idade Moderna, tipos específicos de assistência. Dependentes legais dos seus maridos, e, por ausência ou morte da figura masculina, facilmente resvalavam para a situação de pobreza. No caso de Setúbal, para além da distribuição de dotes por raparigas solteiras, as mulheres, em grande parte viúvas, tinham assistência ordinária específica, integrando um rol exclusivamente feminino. Ter o nome nesse rol permitia que fossem assistidas na doença de forma gratuita e domiciliar, para além de receberem rações em vaca, galinha e pão, ou um correspondente diário em dinheiro.¹³⁶

O pobre de rol ou o pobre visitado, associado também ao conceito de pobre envergonhado, via a sua situação de pobreza inquirida e visitada pelos irmãos da instituição. Aliás, a ideia de proximidade entre o pobre e a figura do visitador, é tanto mais forte quanto a simbologia associada entre o dia da misericórdia (o da visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel) e a conceção de controlo sobre a pobreza meritória.

Independentemente da tipologia de pobres e dos mecanismos de assistência especialmente desenvolvidos, parecem existir momentos da vida mais propícios à pobreza ou complexificação das garantias de manutenção do estatuto social. São disto exemplo o nascimento ou casamento de um filho, a morte de um familiar, a doença ou falta de trabalho, ou a prisão, que poderiam significar “momentos de maior pobreza que agravavam as (...) condições de vida”.¹³⁷ Talvez por isso é que doentes, presos, órfãos e pobres envergonhados formaram grupos especialmente atendíveis com misericórdia e caridade tal e qual as crianças expostas ou raparigas solteiras, protegidas através de dotes ou do seu agasalho em recolhimentos¹³⁸. Estes grupos de indivíduos, pela sua situação de vulnerabilidade ao desnivelamento social, encontravam-se protegidos num sistema que defendia a ordem estabelecida. A pobreza, enquanto denominador social e económico dos ricos para com os outros, constituía uma ameaça à estabilidade do sistema familiar vigente.¹³⁹

Solidariedade, no Antigo Regime, deve compreender-se segundo a aceção do “corpo místico”, isto é, para haver harmonia e ordem no corpo era necessário que todos os seus órgãos – grupos sociais – estabelecessem ligações de solidariedade entre si. Neste sentido, os pobres, elementos do corpo social,

¹³⁶ Abreu, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e poder*, 104–9.

¹³⁷ Rute Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)* (Lisboa: Colibri: CIDEHUS/UE, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedade da Universidade de Évora, 2015), 342

¹³⁸ Maria Marta Lobo de Araújo, *Oração, penitência e trabalho: o recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga (1720-1834)* (Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2017).

¹³⁹ Woolf, *Pobres en la Europa moderna*, 23–31

davam oportunidade aos ricos de cumprir o mandado divino de dar esmola, “como o corpo fornece o sangue ou o estômago o alimento aos outros órgãos inferiores”.¹⁴⁰

O conceito de solidariedade deve ser interpretado em três aceções que importa recuperar: 1) “conjunto das representações mentais e religiosas, crenças e medos do além”, isto é, a caridade é condição para a entrada no céu, sendo a morte controlada pela Igreja, cabe aos membros do clero conduzir os crentes para a salvação divina, impedindo que as almas caiam por longas jornadas nas incertezas do purgatório; 2) “sistema de controlo e hegemonia, social e religioso”, ou seja, a estruturação das relações sociais baseadas no clientelismo e na diferença entre pobres e ricos, onde a esmola surge como elemento de submissão política. Neste sistema, vagabundos e mendigos, que viviam contrariamente às leis divinas e à vida cristã, desequilibravam a ordem estabelecida, sendo alvo de desconfiança contínua por falta de meios de vigilância; 3) “sistema de controle de interesses de grupos económicos”, pois os pobres, mão-de-obra barata, submissa e dependente, garantiam os recursos de continuidade para o sistema de sustentação das elites políticas detentoras dos recursos económicos¹⁴¹.

Contudo, a disciplina social, as redes de solidariedade ou relações de poder não se estruturavam apenas em redor de preceitos institucionais ou jurídicos. Relações paralelas, tão ou mais importantes que aquelas, estabeleciam-se nas sociedades do Antigo Regime em redor de poderes informais, assentes em amizade, parentesco, fidelidade, honra e serviço¹⁴². No que Marcel Mauss (1925) chamou de “economia do dom”, as sociedades arcaicas assentavam as suas relações de poder através de contratos não necessariamente monetarizados ou positivados na troca de direitos reais, mas antes baseados nos atos de dar, receber e devolver de coisas com valor económico segundo critérios de natureza moral; a esmola surge enquanto noção moral do dom, da fortuna e do sacrifício, não deixando de ser uma troca com uma dimensão económica revestida de critérios de justiça e moral.¹⁴³

As relações de amizade encontram-se baseadas em princípios de desigualdade entre um polo dominante (credor) e o polo dominado (o devedor), pois nem sempre as contrapartidas são instantâneas. Esse diferencial entre o ato de dar, receber e retribuir, atribui espaço ao incumprimento. O intermediário, consciente do espaço entre os dois polos, conhecendo os interesses e os contactos entre múltiplos agentes, acrescenta ao seu poder pessoal através das contrapartidas ganhas pelo conhecimento do

¹⁴⁰ Barreira, *Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. - Poder - Pobreza - Solidariedade*, 40.

¹⁴¹ Barreira, 40–42.

¹⁴² Ângela Barreto Xavier e António Manuel Hespanha, «As redes clientelares», em *O Antigo Regime (1620-1807)*, ed. António Manuel Hespanha, vol. 4, História de Portugal (Lisboa: Editorial Estampa, 1998), 339.

¹⁴³ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. Julia Bucci (Buenos Aires: Katzeditores, 2009), 72, 103 e 257.

“dever vazio”. Neste sistema de clientelas baseadas na amizade, liberalidade, caridade, magnificência, gratidão e serviço, assente numa relação triádica em que todos os patronos são intermediários, os polos superiores acrescentam bens simbólicos às camadas inferiores em troca de prestações económicas. Esta oferta impõe lógicas de mobilidade à sociedade. “O ato de dar podia corresponder a um importante investimento de poder, de consolidação de certas posições sociais ou a uma estratégia de diferenciação social”.¹⁴⁴A caridade constituiu-se uma das múltiplas formas disponíveis ao rico para salvação da alma, tal e qual as várias formas de penitência física, como a autoflagelação e os jejuns, a guerra Santa e as indulgências¹⁴⁵.

Central à compreensão da pobreza enquanto fenómeno social e do pobre enquanto agente social é o conceito de “makeshift”, como o “conjunto das estratégias de recurso e emergência, quase sempre expedientes temporários, utilizados pelos pobres tendo em vista a sua sobrevivência”¹⁴⁶. Este tipo de economia articulava o pobre com o conjunto de recursos de assistência (nacional, formal e informal), que, combináveis de forma diferente ao longo da sua vida, garantiam mecanismos de subsistência pessoal, combinando soluções legais com ilegais. A migração, regional ou nacional, os peditórios e assistência formal e informal, como o apoio familiar ou vicinal, ou o endividamento surgiam como mecanismos legais da “economy of welfare”. A prostituição, mendicidade ou os crimes de subsistência, como o furto, diziam respeito a estratégias do mesmo tipo, contudo ilegais.¹⁴⁷

Esta noção de pobreza implica que o pobre é um agente social com capital social, enquanto “l’ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d’un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d’interconnaissance et d’interreconnaissance”¹⁴⁸. O capital social, muitas vezes o único capital dos estratos mais baixos, poderia ser fortalecido segundo relações solidárias de grupos, que se constituíam como mecanismos de subsistência a que se podia recorrer em tempos de crise pessoal e/ou familiar. Os recursos disponíveis são obviamente diferentes segundo o estrato a que pertence o indivíduo, sendo os elementos dos estratos mais elevados aqueles que conseguem estabelecer a maioria dos contactos favoráveis no sentido de robustecer e privilegiar os seus recursos produtivos.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Xavier e Hespanha, «As redes clientelares», 344.

¹⁴⁵ Sá, «As misericórdias: monarquia, senhorios e comunidades locais no reinado de D. Manuel I», 221.

¹⁴⁶ Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, 255.

¹⁴⁷ Olwen Hufton apud Pardal, 256.

¹⁴⁸ Sobre a noção de capital social cf. Pierre Bourdieu, «Le capital social: notes provisoires», *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, n. 31 (1980): 2.

¹⁴⁹ Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, 282.

2.4 Parecer para ser: cidade, assistência e moda na Idade Moderna

“A ordem das aparências é vivida de forma mais intensa nas cidades do que nas aldeias”.¹⁵⁰ As regras da civilidade intensificaram a forma como os seres humanos, em sociedade, através da observação, do comentário e da convivência, se modelam entre si através dos princípios da boa e má condutas.¹⁵¹ Segundo Erasmo de Roterdão, as roupas eram o corpo do próprio corpo.¹⁵² Enquanto sistema de comunicação, a roupa indicava, no Idade Moderna, mensagens sobre a alma,¹⁵³ porque o corpo fala e interpretar as suas mensagens importava à arte da retórica, da civilidade, da medicina.¹⁵⁴ Neste sistema de mensagens atribuídas pelo corpo, que a arte da fisionomia tenta compreender para domesticar, o alto é diferente do baixo corpo. Os olhos são o espelho alma, a cabeça encontrava-se associada ao divino, ao pensamento e à razão, e as mãos eram as materializadoras dos saberes intelectuais; o baixo corpo encontrava-se ligado ao sexo, ao pecado e às zonas inúteis.¹⁵⁵ Também o interior é diferente do exterior tal e qual o corpo é distinto da alma: a roupa interior indicava estatuto e higiene através da sua brancura¹⁵⁶ e o preto identificava-se, no século XVI, com um corpo domado, dominado pela intelectualidade e afastado dos prazeres terrenos.¹⁵⁷

Este sistema codificado permite projetar um corpo nas ruas da cidade, plataforma exigente do ponto de vista da identificação do outro e dos seus múltiplos contextos de interação¹⁵⁸. Para Gilles Lipovetsky, moda e urbanização estão profundamente correlacionados. Para o autor, o fenómeno de moda ligado à indumentária, tem a sua raiz histórica no contexto do crescimento económico, social e político medieval dos séculos XI a XIII. Enquanto entidade relacionada com o tempo presente, a fugacidade, a sensação de competição em relação ao outro e a busca de formas diferenciadas que projetem o individualismo à distinção social, a moda radicou nas filosofias tomistas individualista/racionalista¹⁵⁹.

¹⁵⁰ Sobre o impacto das condutas na construção das aparências cf. Daniel Roche, *História das coisas banais*, trad. Telma Costa (Lisboa: Circulo de Leitores, 1999), 215.

¹⁵¹ Norbert Elias, *O processo civilizacional*, trad. Lidia Campos Rodrigues (Lisboa: D. Quixote, 2006), 176.

¹⁵² Erasmo de Roterdão, *Da decência e da indecência* (Lisboa: Padrões Culturais Editora, 2008), 33.

¹⁵³ Elias, *O processo civilizacional*, 175.

¹⁵⁴ Quanto à ligação entre a alma e o corpo e as práticas em redor deste binário comunicável cf. Jean-Jacques Courtine, «O espelho da alma», em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, ed. Georges Vigarello, vol. 2, 2 vols., História do Corpo (Lisboa: Circulo de Leitores, 2013), 149–61.

¹⁵⁵ Quanto as questões do corpo e a noção de belo cf. Georges Vigarello, *História da Beleza*, trad. Léo Schlafman (Rio de Janeiro: Ediouro, 2006), 15–22.

¹⁵⁶ Vigarello, *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*, 67–75.

¹⁵⁷ Baldesar Castiglione, *O livro do cortesão*, trad. Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Campo das Letras, 2008), 107–8.

¹⁵⁸ Roche, *História das coisas banais*, 210–17.

¹⁵⁹ Para esse filósofo, é alteração da posição antropológica em relação a Deus que permite construir o individualismo; a moda, enquanto fenómeno associado ao vestuário, afirma-se como um dos mecanismos de competição social, baseado nas ideias de “desejo” e “sedução”, construído através do conhecimento,

Moda, caridade e assistência encontram as mesmas raízes históricas no pensamento cristão baseado no dogma “deus-homem”? Em conjunto com as disponibilidades materiais e económicas das cidades enquanto centros de forte comércio e competição, aquele axioma permitiu ao ser humano encontrar os recursos para achar formas distintas de preencher a mensagem social que o corpo produz em sociedade. As ruas das cidades, ondes todos se veem e são vistos, afirmaram-se como o espaço perfeito para exercitar o culto da ornamentação e do espetáculo dos corpos.¹⁶⁰ Moda não tem apenas que ver com roupa. Circunscribe as maneiras de falar, caminhar, saudar, os cuidados com o corpo, a forma como se adornam as suas extremidades ou como se dispõe o cabelo desta ou daquela forma. Afeta também os objetos da casa e da mesa¹⁶¹.

Segundo a visão da cultura material partilhada pela história cultural, a antropologia e a etnografia, os objetos são prolongamentos funcionais do corpo e ajudam a desempenhar melhor as funções sociais e culturais que são exigidas aos seres humanos. O objeto tem, neste sentido, diversas dimensões e é uma realidade cultural¹⁶². Este sentimento de apropriação e escolha em relação às coisas, é, segundo Fernand Braudel, transversal a todos os estratos sociais, pois todos os humanos precisam de comer, habitar e vestir-se, mas todos eles poderiam fazê-lo de forma distinta daquela que fazem¹⁶³. Entendemos que as opções são tanto mais limitadas quanto mais reduzido for o património económico ou capital social do sujeito. O grau de autonomia depende dos recursos disponíveis para ativar os meios que possibilitem escolhas.

Nem só de indumentária se constrói o corpo social: as regras de conduta, o uso exclusivo de determinadas tipologias, como hábitos ou sotainas para clérigos ou togas para magistrados, as normas da decência e da etiqueta, os cuidados com o corpo e a higiene, os modos de andar e comunicar, entre outros, permitem formular uma “linguagem comum das aparências” onde “podemos ver como valor moral e reputação social estão presentes por toda a parte e nas práticas”.¹⁶⁴ Esta arquitetura dos poderes em redor do corpo social formula-se na perspetiva do entendimento entre todas as partes, que, nos diversos espaços da sociedade urbana da Idade Moderna, convivem e regimentam: do quarto dos reis e

medida e construção de novas formas de aparentar a partir de um corpo “edificado” pelo alfaiate. Cf. Lipovetsky, *Império do Efêmero: a moda e o seu destino nas sociedades modernas*, 91–92.

¹⁶⁰ Lipovetsky, 85.

¹⁶¹ Fernand Braudel, *Civilização Material, Economia e Capitalismo (séculos XV-XVIII): As estruturas do quotidiano.*, vol. 1 (Lisboa: Teorema, 1992), 296–97.

¹⁶² Em relação às visões sobre a cultura material da antropologia e sociologia cf. Susana de Noronha, *Objetos feitos de cancro: mulheres, cultura material e doença nas Estórias da Arte* (Coimbra: Almedina, 2015), 18.

¹⁶³ Braudel, *Civilização Material, Economia e Capitalismo (séculos XV-XVIII): As estruturas do quotidiano.*, 1:301.

¹⁶⁴ Roche, *História das coisas banais*, 214–15.

salas palacianas às ruas das cidades. “O ser e o parecer são ditados pela adequação, o luxo está reservado às manifestações do poder e a dádiva prevalece sobre a acumulação”.¹⁶⁵

Neste sentido, as misericórdias, enquanto entidades que mediavam a relação entre o objeto de indumentária e o corpo que o vestiria, afirmavam-se como “mecanismo de significação” do corpo social do pobre. As organizações de caridade e assistência públicas, para além de situarem politicamente o conceito de pobre, inquirindo e avaliando o merecimento do sujeito, atuavam como agentes ativos na construção da aparência dos indivíduos. São por isso agentes de mediação, permitindo ou inibindo determinadas opções específicas do corpo socialmente vestido. Desta forma, a instituição que esmola partilha com o recebedor da mesma a responsabilidade quanto à construção da sua imagem, pois delimita, de acordo com a sua condição, se o mesmo poderá ou não gerir uma esmola em dinheiro destinada a vestir o seu corpo enquanto entidade biologicamente determinável através das medidas tiradas por um oficial mecânico. Entendemos que a tipologia da esmola sinaliza o posicionamento do pobre em relação ao rico, pois evidencia diferentes níveis de confiança para fazer opções.

Vimos que, tal e qual os corpos, as esmolas em indumentária não são todas iguais. Variam nas suas formas, cores e tipologias, de acordo com o recetor e a confiança que a instituição de assistência deposita na sua capacidade para gerir as oportunidades de consumo abertas pela ativação da esmola. As tipologias das esmolas para vestir os nus são, genericamente, de três tipos: por vezes, transfere-se o dinheiro e o “pobre” escolhe livremente o que usar; outra vez, destina-se o pano, delimitando as varas ou côvados a gastar, e, muitas vezes, as peças. Neste caso, permite-se que o recetor entregue o seu corpo biológico a um alfaiate e que, através dele, se construam os elementos do corpo social; um terceiro tipo de esmola, em roupa feita, provavelmente vinda das lojas ou das mãos de mercadores ou vendeiros de segunda mão, reconfigura o significado de uma peça já estruturada num corpo tridimensional, mas transferida para um novo destinatário.

Neste mundo das aparências, os criados e assalariados estão encarregados de engrandecer a afirmação dos patrões todo-poderosos, sendo extensões da sua honorabilidade e poder. Servos, criadas e lacaios são levados, pelo duplo uso de roupas e de libré e pela proximidade dos patrões, a utilizar tipologias de objetos como seu consumo distinto, que, por sua vez, espoletam a respeitabilidade de outros grupos sociais com quem se cruzam.¹⁶⁶ Os assalariados também são contemplados pela amizade

¹⁶⁵ Roche, 219.

¹⁶⁶ Roche, 2016.

dos seus senhores, nos testamentos, através dos quais recebem as roupas do corpo do amo, numa transferência com ganhos simbólicos e económicos pelos serviços desempenhados.¹⁶⁷

Segundo Daniel Roche, na Paris Moderna, existem três “sensibilidades” que orientam a oferta e a procura de objetos de indumentária: aquele cujo comportamento de vestir é mantido pelo indispensável, devidamente adaptado às condicionantes do meio que o rodeia, onde se incluem os pobres; os que procuram uma marca de distinção social através da indumentária; os gastadores, isto é, os indivíduos ou pequenos grupos sensíveis à mudança, à imitação e à moda¹⁶⁸.

Nesta urdidura das aparências, os alfaiates produziam roupas novas, mas também remendavam as antigas adaptando-as ao curso do desgaste do uso e do tempo ou ajustando as peças de roupa às mudanças da moda¹⁶⁹. Os farrapeiros funcionavam como agentes de aproveitamento dos trapos velhos, destinando-os à produção de papel¹⁷⁰ ou à reconfiguração funcional das roupas usadas legadas por defuntos ou vendidas em situação de crise por particulares. Os agentes económicos e sociais como alfaiates e camiseiras também trabalhavam ao domicílio ou, em muitos casos, servindo, em exclusivo, clientes poderosos. Há que considerar, neste jogo das trocas¹⁷¹, o papel do mercado de segunda mão, marcado por inúmeros circuitos: trocas entre pessoas, perdas no jogo e vendas forçadas devido a dívidas, vendas em leilão por morte, compras e vendas por ambulantes ou simples mercadores ou, até, a revenda de produtos furtados.¹⁷² É também relevante a produção doméstica com vista ao autoconsumo, sobretudo de roupa branca e tecidos.¹⁷³ A indumentária constituiu-se como um património móvel valioso, que poderia ser penhorado para pagar dívidas ou constituir hipoteca em momentos de pobreza provisória. O sistema de penúria ostentatória,¹⁷⁴ que sintetiza uma sociedade urbana pressionada pelos compromissos das aparências, encontrava eco em Portugal. É disto exemplo o privilégio dado à misericórdia de Lisboa e dela replicado para as restantes santas casas, onde se inclui Braga. O privilégio indicava que não se prendessem homens e mulheres com dívidas em relação ao aluguer de vestidos e joias; o objetivo da

¹⁶⁷ Sobre este papel de atribuição de sentido simbólico entre assalariados e os seus patrões e senhores cf. Araújo, «Alcançar o céu através da dádiva de roupa: a distribuição de roupa nos testamentos da Misericórdia de Vila Viçosa (séculos XVI-XVII)», 238–42.

¹⁶⁸ Roche, *História das coisas banais*, 218–19.

¹⁶⁹ Roche, 221.

¹⁷⁰ Fernandes, «Vestir os pobres, cobrir as vergonhas: uma obra pia para alcançar os céus nos séculos XVII e XVIII», 109.

¹⁷¹ Expressão a partir da ideia de civilização material de Fernand Braudel, *Civilização Material, Economia e Capitalismo (séculos XV-XVIII): Os jogos das trocas.*, vol. 2, 3 vols. (Lisboa: Teorema, 1992).

¹⁷² Roche, *História das coisas banais*, 213.

¹⁷³ Conferir Sarti, *Casa e família: habitar, comer e vestir na Europa Moderna*, 322.

¹⁷⁴ Roche, *História das coisas banais*, 221–23.

instituição é que não se aumentassem os custos institucionais relacionados com a manutenção dos pobres presos nas cadeias.¹⁷⁵

As estratégias de (sobre)vivência e existência em sociedade são complexas e as questões tornam-se tanto mais intrincadas quanto mais adentrados se afirmam os estudos. No caso inglês para o século XVIII, John Styles destacou a caridade, ofertas, presentes e os salários em roupa como formas involuntárias que permitiam aos estratos mais baixos da população garantir o acesso a esse tipo de bens¹⁷⁶ para além das estratégias formais de compra e venda. Madrid, no século XVII, seguindo as tendências das cidades inglesas, holandesas, francesas e italianas do mesmo período, conheceu o fenómeno da roupa de pronto-a-vestir, isto é, a disponibilização de peças novas feitas em medidas “standard” possibilitou baixar os custos de produção e os preços de venda. Estas questões assentem não apenas discutir algumas das considerações feitas sobre o processo de industrialização, os estudos sobre o comércio burguês centrado nas camadas mais altas deste estrato, mas também problematizar as estratégias diversificadas de comprar e vender coisas.¹⁷⁷ Para a maior parte dos pobres da capital espanhola, a maioria da roupa que usavam provinha da produção doméstica e do mercado em segunda mão, mas também lhes chegavam bens através dos testamentos dos parentes e da caridade.¹⁷⁸ Daniel Muñoz Navarro estudou os pequenos comerciantes de tecidos e o seu papel no desenvolvimento comercial de Valencia do século XVIII, enquanto resposta à revolução do consumo dessa centúria, envolvendo-se objetivamente no conjunto de alterações políticas, económicas, sociais e culturais por ela provocadas.¹⁷⁹ Madeleine Ferrières, ao estudar o consumo popular de Avignon, permitiu conhecer melhor os estratos mais baixos através dos objetos que faziam parte do seu dia-a-dia. Discussão onde cabem questões sobre as tipologias e o decurso do tempo, o papel da moda, da honra, da ostentação, do luxo e das estratégias de sobrevivência nos atos de vestir e aparentar, onde o recurso ao crédito e a produção doméstica se interligam com as questões da modernidade.¹⁸⁰

As leis sumptuárias ou os esquemas morais e mentais que regulam o ato de vestir e aparentar em público, sugerem a correlação positiva entre o vestir, os seus têxteis, formas e tipologias, e uma proclamação de autoridade. Neste mundo dos séculos XVII e XVIII, as formas de vestir são basicamente

¹⁷⁵ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Libro das Provisões da Caza e do Hospital, 1617-1774*, n.º 704, fl. 104.

¹⁷⁶ Styles, *The Dress of the People*, 247–56.

¹⁷⁷ López Barahona e Nieto Sánchez, «La ropa estandarizada: innovaciones en la producción, comercio y consumo de vestuario en el Madrid del siglo XVII».

¹⁷⁸ Quanto às questões do aprovisionamento de bens de indumentária em Madrid cf. Victoria López Barahona e José A. Nieto Sánchez, «Dressing the Poor: the provision of clothign among the lower classes in the Eighteenth-Century Madrid», *Textile History* 1, n. 43 (2012): 23–42.

¹⁷⁹ Daniel Muñoz Navarro, «Comercio de tejidos al por menor en la Valencia del siglo XVIII. Los Sumbiela y los Solernou. Dos linajes de botigueros de ropas.», *Estudis*, n. 34 (2008): 285–302.

¹⁸⁰ Ferrières, *Le bien des pauvres: la consommation populaire en Avignon (1600-1800)*, 63–74.

as mesmas para as camadas superiores e inferiores. A mulher do campo vestia a camisa, usada como roupa de fora e de dentro, uma saia, um saiote (ou anágua), um par de meias e um avental; o homem rural usava camisa, meias, um casaco ou casacão e uma peça de caminho (capote).¹⁸¹ A mulher urbana vestia saia e anágua, capa, avental e camisa e os homens gibão, colete, calção, capote e chapéu.¹⁸²

O que distingue, então, os ricos dos pobres? A diferença crucial tem que ver com o número, a qualidade e o valor da indumentária.¹⁸³ No sistema de identificação do outro através do vestuário e na “cultura da consideração” enquanto mecanismo social, são formas de distinção:¹⁸⁴ a quantidade de roupa branca; a abundância de peças de uso público, como capas; a ausência ou presença de determinadas cores; as diferentes tipologias que, através das camadas que cobrem os corpos, permitem câmbios de indumentária e salvagam a “possibilidade de variar”. Ela é tanto maior quanto mais rico se for; ou, a utilização de tecidos finos, mais leves e menos ásperos e, portanto, confortáveis ao corpo; o uso de fitas, passamanarias, rendas e outros adornos, como adereços e joias.

Figura 2 – Representação de um pobre



Fonte: Detalhe do retrato de D. Rodrigo de Moura Telles. Fotografia de José Eduardo Reis. Cortesia do Centro Interpretativo das Memórias da Santa Casa da Misericórdia de Braga.

¹⁸¹ Roche, *História das coisas banais*, 210–11.

¹⁸² Roche, 218.

¹⁸³ Styles, *The Dress of the People*, 31.

¹⁸⁴ Roche, *História das coisas banais*, 210–13.

Enquanto necessidade básica, a roupa de vestir contempla o mínimo indispensável à existência social condigna de qualquer ser humano. Vista sempre como um valor patrimonial, o vestuário era, muitas vezes, o único património disponível dos pobres. Um olhar pelos registos paroquiais de Braga e os pobres defuntos vislumbra exatamente esta realidade da aproveitação de todos os bens dos pobres para pagamento das despesas dos funerais, mesmo dos simples farrapos que comumente vestiam o seu corpo. O caso de Catarina, solteira, moradora no Hospital de Santiago, que foi sepultada na Igreja da Cidade com o dinheiro da venda de uns trapinhos que tinha, é disto exemplo.¹⁸⁵ Catarina galega, moradora na Rua de São Marcos e que se tinha ido curar ao Hospital de São Marcos, deixou aquela instituição algumas roupas de vestir que a mesa mandou vender com a maior brevidade “para proveito dos pobres”, por termo de 21 de dezembro de 1653.¹⁸⁶

2.5 Indumentária e a formação de um corpo social

A propósito das funções da indumentária na análise da atividade caritativa das misericórdias portuguesas, tivemos oportunidade de salientar o papel desempenhado pelo vestuário na identificação do ser humano com o seu “habitat”. A roupa consubstanciava um conjunto mais ou menos alargado de mensagens sobre a identidade pessoal e de grupo, mas também encerrava imperativos e hierarquias sobre as partes do corpo, noções de masculinidade e feminilidade, limpeza, higiene, compostura, beleza e fealdade; este conjunto de dados que constroem a aparência identificam o corpo pelo seu vestuário.¹⁸⁷ O ser humano aprendeu a gerir as mensagens produzidas pelo seu corpo através do controlo dos códigos de indumentária, porque ele é a primeira casa que habita.

Neste sentido, como María Martínez, identificamos a indumentária como o conjunto de roupas e adornos que configuram a aparência e a identidade das pessoas, através do corpo biológico, formando um corpo social.¹⁸⁸ Assim, “falar de corpo vestido é sem dúvida enunciar um quase pleonasma quando o corpo nu remete para o mito original do paraíso perdido e já não pode ser pensado como tal no mundo depois da queda”.¹⁸⁹ A palavra corpo tem, na Idade Moderna, uma dimensão biológica, constituída por um sexo, músculos e ossos, e uma dimensão social, composta pelas suas roupas, adereços, cuidados, gestos, regras de conduta e inferências do seu tempo e espaço. É precisamente nesta dimensão – a do primeiro “habitat” com os seus códigos de um tempo e espaço – que usamos o termo “corpo social”.

¹⁸⁵ ADB, Fundo Paroquial da Freguesia da Cidade, *Livro de Defuntos 1645-1688*, n.º 82, fl. 8v.

¹⁸⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1653-1661*, n.º 7, fl. 3.

¹⁸⁷ Nicole Pellegrin, «Corpo do homem comum, utilizações comuns do corpo», em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, ed. Georges Vigarello, vol. 1, História do Corpo (Lisboa: Circulo de Leitores, 2013), 278.

¹⁸⁸ María Martínez, «Indumentaria y sociedad medievales (ss. XII-XV)», *En España Medieval*, n. 26 (2003): 39.

¹⁸⁹ Pellegrin, «Corpo do homem comum, utilizações comuns do corpo», 285 e 286.

Figura 3 – Modelo de análise: um corpo duplo entre as linhas do centauro e da metamorfose



Fontes: Montagem do autor a partir das seguintes fontes iconográficas: gravura - Albrecht Durer, *Adão e Eva (a queda)*, 1505, gravura, 26x20,3. Staatliche Graphische Stammlug, Munique; pinturas - Miguel António do Amaral, *Retrato de José Emanuel de Portugal*, 1773. Museu do Hermitage, São Petersburgo. Autor Desconhecido, *A Barrosã Ângela Martins*, 1726. Centro Interpretativo das Memórias da Santa Casa da Misericórdia de Braga. Foto de Luís Ferreira Alves.

Desta forma, pensamos a relação entre o corpo e a indumentária vislumbrando duas linhas de recorte na construção da aparência: uma horizontal, que divide o alto do baixo corpo; e, outra vertical, que prescreve a distância entre o corpo social vestido e indumentado e o corpo biológico, cuja última camada é a pele. O primeiro recorte, para que possamos simplificar a abordagem, denominamos de “linha do centauro” e, o segundo, de “linha da metamorfose” – ver Figura 3.

Esta categorização tem como chapéu a bibliografia e as fontes que consultamos nesta investigação, para além de materializar o conjunto de dados que permitem compreender a indumentária enquanto produto histórico, que tem em linha de conta que o vestuário não é um objeto com um

significado “auto-portante”.¹⁹⁰ Neste sentido, as coisas têm significados que lhe são atribuídos socialmente. Esta ideia é fortemente influenciada pelas visões da história cultural, social e da cultura material, nos postulados de Pierre Bordieu,¹⁹¹ Norbert Elias,¹⁹² Fernand Braudel,¹⁹³ Peter Burke,¹⁹⁴ George Vigarello¹⁹⁵ e Daniel Roche.¹⁹⁶ A visão antropológica sobre os objetos postula que a sua leitura e história fazem-se dos seus sentidos formais, baseados na sua dimensão física, e nos seus usos, onde se compreende o contexto, ligado a pessoas e ambientes. Os objetos constroem-se “com os nossos corpos, culturas e sociedades, as nossas experiências, relações, atividades, percepções e ações sobre o mundo”¹⁹⁷, funcionando como prolongamentos funcionais do corpo biológico. Braudel sintetiza esta visão sobre as coisas, escrevendo:

“As realidades não são apenas frutos de necessidade prementes: o homem alimenta-se, habita, veste-se porque não pode fazer outra coisa, mas, posto isto, poderia alimentar-se, habitar, vestir-se de forma diferente.”¹⁹⁸

O nosso modelo de análise é fortemente influenciado pelos recortes que, na prática, a bibliografia foi fazendo nas relações que a indumentária estabelece com o corpo. Devemos destacar as leituras dos trabalhos de Oliveira Marques,¹⁹⁹ Hugo Miguel Crespo,²⁰⁰ Maria Isabel Morán Cabanas,²⁰¹ Maria José

¹⁹⁰ Saltzman, *El cuerpo diseñado: sobre la forma en el proyecto de la vestimenta*, 10.

¹⁹¹ As relações de comunicação são relações de poder dependentes do capital material ou simbólico acumulado pelos agentes, cf. Pierre Bordieu, *O poder simbólico*, trad. Fernando Tomaz (Lisboa: Edições 70, 2011).

¹⁹² Quanto ao conceito de «civilité» e a sua evolução histórica cf. Elias, *O processo civilizacional*, 141–50.

¹⁹³ O autor integrou a moda e o vestuário nos sistemas de construção do “habitat” e nas dinâmicas da construção da civilização material. cf. Braudel, *Civilização Material, Economia e Capitalismo (séculos XV-XVIII): As estruturas do quotidiano.*, 1:237–301.

¹⁹⁴ Em relação ao papel desempenhado pelos estudos históricos das práticas, representações, cultura material e história do corpo cf. Peter Burke, *O que é a história cultural?*, trad. Sérgio Goes de Paula (S.l.: Zahar, 2005), 78–98.

¹⁹⁵ Vigarello explorou as relações entre a roupa, a higiene e a construção da civilidade Vigarello, *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*, 41–75; Historizou, também, a intimidade entre o corpo e a beleza Vigarello, *História da Beleza*, 15–93.

¹⁹⁶ Rublack, *Dressing Up*, 33–79.

¹⁹⁷ Noronha, *Objetos feitos de cancro: mulheres, cultura material e doença nas Estórias da Arte*, 17–18.

¹⁹⁸ Braudel, *Civilização Material, Economia e Capitalismo (séculos XV-XVIII): As estruturas do quotidiano.*, 1:301.

¹⁹⁹ O autor utiliza uma divisão entre vestuário de homens e mulheres a partir do termo «traje». Acaba por incluir aspetos sobre indumentária, pela análise das barbas e penteados A. H. Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 4.ª ed. (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1981), 26–62; A. H. Oliveira Marques, «A Pragmática de 1340», *Ensaios da História Medieval Portuguesa*, 1980, 103–11.

²⁰⁰ Hugo Miguel Crespo descreve as tipologias de início do século XVII baseando-se numa categorização mais fina, tendo em conta o alto e o baixo corpo e o afastamento do vestuário em relação à pele. Cf. Hugo Miguel Crespo, «Trajar as Aparências, Vestir para Ser: o Testemunho da Pragmática de 1609», em *O Luxo na Região do Porto ao Tempo de Filipe II de Portugal (1610)*, Gonçalo Vasconcelos e Sousa (Porto: Universidade Católica Editora, 2012), 93–148.

²⁰¹ Maria Isabel Morán Cabanas, *Traje, gentileza e poesia: moda e vestimenta no Cancioneiro Geral de Garcia Resende* (Lisboa: Editorial Estampa, 2001), 124–87.

Palla,²⁰² Carmen Bernis Madrazo,²⁰³ Miguel Herrero García,²⁰⁴ Maria Hayward²⁰⁵, Ulinka Rublack²⁰⁶ e Susan J. Vincent²⁰⁷ que permitiram compreender o alcance prático de fundir numa mesma perspetiva as diversas divisões que construíram nas suas narrativas.

A estrutura de categorização que construímos questiona e problematiza: a realidade histórica que subjaz à construção e performance do corpo social, enquanto entidade composta pela indumentária; as visões sobre o corpo biológico construídas a partir do corpo vestido. Este arquétipo impõe que os estudos de indumentária adentrem numa visão problematizadora do seu contexto e ultrapassem a condição descritiva. O modelo pretende que os dados possam ter uma expressão quantitativa por categorias, permitindo desenhar trajetórias e evidenciar alterações de comportamento nas diversas durações que a história problematiza.

Importa, agora, ressaltar algumas considerações. A primeira, é que as linhas que traçamos têm um perfil maioritariamente metodológico não sendo obviamente estanques e/ou rígidas na sua verificabilidade. A forma como se constrói a “linha da metamorfose”, por exemplo, é mais versátil e dependente das sensações de frio e calor, do que a do “centauro”, que marca a silhueta, e tende, por isso, a ser mais rígida. Muitas vezes, estas linhas podem ser ultrapassadas pelos usos e formas de determinadas peças, que criam ilusões, obliteram ou ilustram determinados elementos do corpo em função de outros. São, por isso, linhas com transparências e nuances, que incluem diferenças de género, estrato social, idade ou incorporam elementos de exclusão. O modelo pretende exatamente vislumbrá-los e discuti-los.

A “linha do centauro” tende a ser mais fixa e a “linha da metamorfose” é mais fluida. O modelo procura compreender o corpo social a partir de dois pontos de observação: a primeira linha observa o corpo de frente e de trás, enquanto a segunda procura percebê-lo no seu perfil. Merecem

²⁰² Maria José Palla, *Do essencial e do supérfluo: estudo lexical do traje e dos adornos em Gil Vicente* (Lisboa: Editorial Estampa, 1992).

²⁰³ Herrero García sistematizou a indumentária que analisou pela divisão por géneros, seguida da análise das peças por exterior, semi-interior e interior. Miguel Herrero García, *Estudios de indumentaria española en la época de los Austrias*, Colección Confluencias (Madrid: Centro de Estudios de Europa Hispánica, 2014).

²⁰⁴ Uma das autoras mais importantes dos estudos de traje nacional espanhol, Bernis Madrazo analisou a indumentária do tempo de Carlos V a partir da análise das roupas de corpo e alterações da moda quanto aos penteados, toucados, decotes, mangas e calçado. cf. Carmen Bernis Madrazo, *Indumentaria española em tiempos de Carlos V* (Madrid: Instituto Diego Velázquez del CSIC, 1962), 15–19 e 32–51.

²⁰⁵ Para além das divisões de roupa de corpo de homem e mulher, Maria Hayward analisou a indumentária da Inglaterra de Henrique VIII através dos acessórios de cabeça, calçado, algibeiras, luvas, joias, roupa de cavalaria e paramentos litúrgicos. Cf. Maria Hayward, *Rich Apparel: Clothing and the Law in Henry VIII's England* (Ashgate Publishing, Ltd., 2009), 109–35.

²⁰⁶ A autora aborda várias perspetivas relacionadas com a indumentária e a cultura do renascimento. Vale a pena ressaltar o que Ulinka Rublack escreveu a respeito da construção da identidade. Cf. Rublack, *Dressing Up*, 33–79.

²⁰⁷ As peças de roupas estabelecem intimidade e significação com as partes do corpo que vestem. Sobre o assunto cf. Susan J. Vincent, *The anatomy of fashion* (Oxford e Nova Iorque: Berg, 2009), cap. introdução.

problematização especial aquelas peças que não têm linha da cintura definida, como os hábitos religiosos ou trajes de determinados grupos sociais. Esta evidência merece atenção específica, porque denota determinadas construções de corpos alternativos ao civil, com a ideia que aos dois sexos biológicos podem não corresponder dois géneros.

As peças interiores referem-se à roupa que se encontrava mais próxima da pele, incluindo camisas, bragas, ceroulas ou, na sua ausência, a própria roupa que se vê; as peças semi-interiores tendem a localizar as peças que se destinavam para colocar entre a roupa interior e as últimas camadas visíveis. Os coletes ou gibões podem ser peças interiores ou exteriores, dependendo do estrato, espaço e tempo do indivíduo em análise. Consideramos as joias, objetos de adorno, peças de apoiar e luvas enquanto elementos de uso exterior. Questões políticas, económicas, de civilidade, higiene e saúde interferiam na construção da aparência do corpo através da indumentária. De seguida, esboçaremos algumas considerações sobre estas categorias e os seus diálogos com questões bibliográficas e documentais.

2.5.1 Linha do centauro – humano/animal, homem/mulher, belo/feio

Para António Moreira Camelo, autor da obra “Parocho Perfeito”, os párocos devem ser “em toda a virtude exímios”, tendo “santidade, prudência, zelo do bem das almas, fortaleza, vigilância, paciência, cortesia, agrado e diligência”.²⁰⁸ As virtudes teológicas e cardinais devem inspirar os sacerdotes no seu ministério. A virtude que inspira as questões da indumentária é a temperança, pois é ela que “veda das cousas que injustamente se desejam.”²⁰⁹ A temperança induz que se siga a razão (Deus), reprime os apetites, sossega, modera e pacifica os ânimos, não permite seguir o gosto e a vontade, mas antes encaminhar o pároco no honesto. Ela atua no âmbito do vestuário, dos seus costumes, palavras, trato e família.

Trata-se, por isso, na senda dos prefigurado por Erasmus de Roterdão e Baldassare Castiglione, no século XVI, do conjunto de regras que visam controlar o espírito humano em relação à natureza má e corrupta, encaminhando-o para a retidão. O vestir integrava-se, pois, num conjunto mais alargado de maneiras e de comportamentos corretos a ter em sociedade, onde se incluíam o gesto, a aparência, a fala; no fundo, as boas e más condutas.²¹⁰ Neste sistema de mensagens atribuídas pelo corpo, o alto é diferente do baixo corpo. António Camello enuncia-o de forma evidente quando determina que os

²⁰⁸ Cf. António Moreira Camello, *Parocho Perfeito deduzido Texto Sancto e Sagrados Douctores para a Pratica de Reger e Curar Almas* (Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1675), 32.

²⁰⁹ Camello, 58.

²¹⁰ Elias, *O processo civilizacional*, 76.

sacerdotes deveriam dar a Deus “os olhos, coração, boca & mãos, partes mais principais do humano composto”.²¹¹

Esta valorização do alto corpo produzia efeitos nas noções de beleza, impondo hierarquias e construindo aparências, num processo de empilhamento das partes superiores do corpo em elementos têxteis como saias ou gorjeiras. Vigarello salienta que, no século XVI, a saia desenvolve-se enquanto “pedestal do busto”, sendo o baixo corpo mero “suporte e base quase imóvel do alto”.²¹² Para este sistema, participavam a valorização das mãos e dos braços, enquanto elementos corporais que permitiam executar os pensamentos e ações nobres. A espada, a luva e a mão na cintura foram, na Idade Moderna, elementos construtores da masculinidade nobre e cavaleira²¹³.

O alto e o baixo corpo estão especialmente ligados à construção social do género, pois os homens alcançaram primeiro a utilização de peças de baixo-corpo (calções/meias-calças) que lhes possibilitavam movimentos mais ágeis. A diferença dos géneros através da roupa, demarcada pelo abandono das vestes longas pelos homens, no final da Idade Média, é, por alguns historiadores, um dos elementos fundamentais do fenómeno de moda e elemento de distinção.²¹⁴ A ausência da linha da silhueta na última camada de vestir o corpo das vestes masculinas eclesiásticas permitiu construir, ao longo da Idade Moderna, um estatuto alternativo de masculinidade baseado na construção de uma aparência honrosa assente na castidade, penitência, no afastamento dos prazeres do século, na paternalidade, no prestígio intelectual e no poder sacramental clericais.²¹⁵ Verificou-se a construção de um corpo masculino alternativo pelo uso de vestes talares, cujos princípios radicavam na valorização da força mental em detrimento da física, onde residia a masculinidade nobre e cavaleira.

O alto e o baixo também são essenciais na construção da civilidade. Usar chapéu ou outro elemento de resguardo da cabeça, para além de funções relacionadas com saúde,²¹⁶ encerrava práticas de reconhecimento, de honorabilidade e respeito; Erasmus recomendava que se destapassem a cabeça dentro da igreja ou na presença de um rei,²¹⁷ e que se levantasse o chapéu como forma de gentileza.²¹⁸

²¹¹ Camello, *Parocho Perfeito deduzido Texto Sancto e Sagrados Douctores para a Pratica de Reger e Curar Almas*, 39.

²¹² Vigarello, *História da Beleza*, 18.

²¹³ Quanto ao testemunho da pintura e as posições da construção da beleza e masculinidade cf. Nadeije Laneyrie-Dagen, «O testemunho da pintura», em *A invenção da Virilidade da Antiguidade às Luzes.*, ed. Georges Vigarello, vol. 1, História da Virilidade (Lisboa: Orfeu Negro, 2018), 406–7.

²¹⁴ Lipovetsky, *Império do Efêmero: a moda e o seu destino nas sociedades modernas*, 31–34; Riello, *História da Moda: da Idade Média aos nossos dias*, 18.

²¹⁵ Jean-Marie Le Gall, «A virilidade dos clérigos», em *A invenção da Virilidade da Antiguidade às Luzes.*, ed. Georges Vigarello, vol. 1, História da Virilidade (Lisboa: Orfeu Negro, 2018), 246–53.

²¹⁶ Acreditava-se que cabeça, mãos e pés eram as partes mais vulneráveis aos efeitos negativos do ar. Cf. Sandra Cavallo e Tessa Storey, *Healthy living in late Renaissance Italy* (Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2013), 71.

²¹⁷ Roterdão, *Da decência e da indecência*, 39.

²¹⁸ Roterdão, 20.

No Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, segundo os Estatutos de 1567, o uso de barretes implicava um conjunto de normas, nomeadamente: os estudantes deveriam retirar o barrete quando se cruzassem com os mestres e não podiam comunicar com os superiores com as cabeças cobertas; os lentes apenas destapariam as cabeças perante os sacerdotes e religiosos, demarcando a sua superioridade em relação aos ouvintes, a quem não deviam tal reverência.²¹⁹

Os rituais públicos e privados da Idade Moderna foram influenciados por estas dinâmicas de hierarquização corporal. O controlo desenvolvido pela Igreja e pelo Estado, durante o Antigo Regime, impuseram-se no sentido de censurar as condutas associadas às características sexuais e emocionais, como o Carnaval, por forma a valorizar e afirmar práticas relacionadas com a razão e o autocontrolo, protagonizadas pelo alto corpo.²²⁰ As atitudes e rituais relacionados com a eucaristia, fortemente defendidas e exibidas no ritual pós-tridentino, estabelecem uma relação de aproximação entre o crente e a ideia mística do corpo de Cristo, personificado na transubstanciação eucarística. Se por um lado, é a condição pecaminosa e manchada do corpo que o afasta de Deus, é através das experiências com o corpo que pode alcançar a salvação. A penitência física, inspirando-se no martírio de Jesus, através das práticas de auto-flagelação, a confissão, a inclusão de momentos comunitários de jejum, como a quaresma, o pagamento de Indulgências, a observância de obras de misericórdia, a fusão com Cristo através da comunhão e da eucaristia, consubstanciam mecanismos rituais objetivos de diminuir o afastamento a Deus provocado pela condição caída do ser humano.²²¹

2.5.2 Linha da metamorfose: sagrado/profano, limpo/sujo

Impelidos da visão ritualista e teológica, a sociedade do Antigo Regime também considerava o interior e exterior diferentes, mas comunicáveis. A sociedade do gesto reconhece que o “porte, os gestos, o vestuário, a expressão do rosto, enfim, todo o comportamento exterior (...) são expressão do homem na sua totalidade”.²²² O corpo revela sobre a alma. António Camello salienta o carácter enganador das aparências, porque cada homem é, na verdade, dois homens diferentes “hum por dentro & de fora outro”, e que, muitas vezes, a camada mais exterior visa esconder “mil defeitos que nam se conhecem senão por experiência”; conhecer a alma implica a virtude da prudência.²²³

²¹⁹ ANTT, Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas, *Estatutos do Colégio das Artes, 1566*, liv. 7, fl. 2v.

²²⁰ Edward Muir, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, trad. Ána Márquez Gómez (Madrid: Editorial Complutense, 2001), 180.

²²¹ Sobre os recursos de aproximação entre o crente e a ideia de Cristo cf. Jacques Gélis, «O corpo, a Igreja e o sagrado», em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, ed. Georges Vigarello, vol. 1, História do Corpo (Lisboa: Circulo de Leitores, 2013), 75–129.

²²² Elias, *O processo civilizacional*, 144.

²²³ Camello, *Parocho Perfeito deduzido Texto Sancto e Sagrados Douctores para a Pratica de Reger e Curar Almas*, 50.

Contudo, para além de enganar, a aparência exterior do corpo enquadrava o “hábito” constituidor de uma profissão ou de um determinado estereótipo de imagem. É esta dimensão que Rafael Bluteau salienta, no seu *Vocabulário* do início do século XVIII, quando estabelece o seu significado para “vestido”, o seguinte:

“Não há no mundo aparências mais enganosas que as dos vestidos. Vestiduras eclesiásticas causam veneração, vestiduras militares imprimem terror, pomposas admiram, modéstias edificam, debaixo de todas ellas o homem he quase sempre o contrario do que parece”.²²⁴

Neste sentido, e para o discurso de um religioso, a indumentária constituiu-se como um recurso apto para os seres humanos controlarem as mensagens produzidas pelo seu corpo. Por outro lado, e nas palavras daquele teatino, Deus deseja, citando o texto bíblico, que os corpos sociais utilizem as roupas adequadas ao seu estrato e condição social. Bluteau refere que as mulheres religiosas devem demarcar a sua condição virtuosa evitando os adornos das mulheres seculares, e utiliza a metáfora do burel e do linho, um grosso e áspero e outro fino e macio, para determinar que uma sociedade monstruosa compõe-se de corpos vestidos de forma contrária ao seu estatuto e condições sociais.²²⁵

A divisão entre as camadas de roupa interiores e exteriores prendia-se, também, com determinações em relação à civilidade e à higiene. Desde logo, segundo palavras de Erasmo de Roterdão, para além de síntese de luxo, o uso da seda obrigava homens e mulheres a vestirem outras camadas de roupa. A roupa interior (camisas, ceroulas e, no século XVI, os calções) destinavam-se a cobrir “as partes naturais” facilmente evidenciáveis pelas vestes curtas ou tecidos finos. Erasmo considerava ainda que determinados tipos de roupas pintalgadas, coloridas ou muito vangloriosas afetavam a credibilidade e honra dos seus portadores, pois corriam o risco de serem confundidos com macacos, pavões ou saltimbancos. A higiene era outro fator importante, pelo que não se devia manchar a roupa de urina ou outros fluidos corporais, pois “é conveniente que as roupas se apresentem limpas e cuidadas”.²²⁶

As hierarquias do corpo e a sobreposição de camadas de roupa impunham, também, questões relacionadas com a saúde. Rafael Bluteau esclarece que, para além de conferir honestidade, os vestidos tinham a função de “defender o corpo das injúrias do ar”.²²⁷ Conforme salienta Sandra Cavallo, o

²²⁴ Rafael Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 8 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1722), 456.

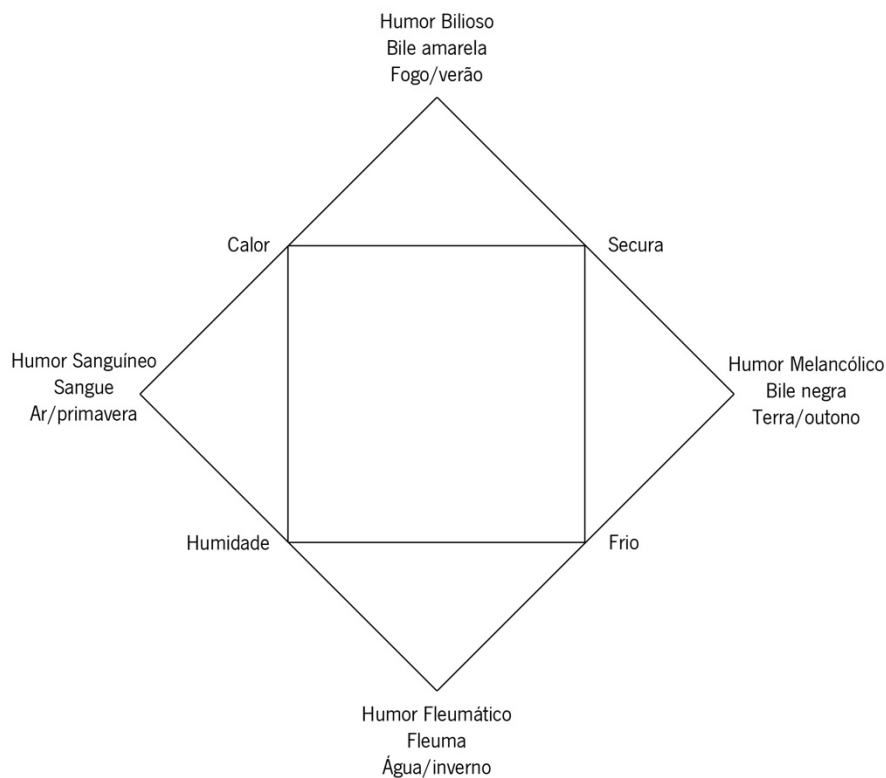
²²⁵ Bluteau, 8:457.

²²⁶ Roterdão, *Da decência e da indecência*, 34 e 35.

²²⁷ Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1722, 8:456.

tratamento da doença na Idade Moderna, para além daquilo que se encontrava relacionado com os cuidados com a alimentação e limpeza, impunha atitudes de prevenção, onde se incluíam ideias acerca da qualidade do ar. Enquanto o “bom ar” promovia longevidade e vitalidade, o “mau ar” era promotor de doença; cabeça, mãos e pés eram os elementos mais vulneráveis e cobri-los merecia a maior atenção.²²⁸

Figura 4 – Os quatro humores da medicina hipocrática



Fonte: A. Bernandes de Oliveira apud Tânia Andrade Lima, «Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX», *Manguinhos* II, n. 3 (1996 de 1995): 47–49.

Para além de considerações sobre a prevenção para a exposição a determinados tipos de ar, os aspetos construtivos dos palácios, residências e hospitais, também espelham as mesmas preocupações. O uso de perfumes e de determinadas peças de roupa também se incluíam no conjunto de aconselhamentos médicos no sentido da prevenção e tratamento das doenças, como: a proteção do pescoço, através do uso de gravatas ou gorjeiras; a proteção dos pés e das mãos, com recurso a calçado

²²⁸ Cavallo e Storey, *Healthy living in late Renaissance Italy*, 70.

e luvas; ou, conforme vimos, da cabeça, valorizando o uso de chapéus.²²⁹ O uso de roupa interior, responsável por absorver as secreções do corpo, como o suor,²³⁰ também sinaliza esta relação endêmica entre a indumentária e o modelo médico vigente no Antigo Regime, baseado na teoria dos quatro humores hipocrático-galeno.

A teoria humoral parte da concepção de que o corpo humano se compõe de quatro humores: o sanguíneo, associado ao sangue; o bilioso, associado à bile amarela; o melancólico, associado à bile negra; e o temperamento fleumático, associado à fleuma. Os quatro humores, por sua vez, relacionam-se com os elementos naturais e calor, que é responsável pela produção dos humores através da alimentação. O temperamento sanguíneo associa-se ao ar, é húmido e quente; o temperamento bilioso associa-se ao fogo, é quente e seco; o temperamento melancólico associa-se à terra, é seco e frio; o temperamento fleumático associa-se à água, é húmido e frio. Os elementos associavam-se ainda às quatro estações do ano - ver Figura 4.

Acreditava-se que os seres humanos nasciam com estes humores naturalmente desequilibrados e que era a manutenção desse estado natural que consubstanciava a saúde. O estado da doença dava-se, por isso, quando um dos humores se desequilibrava do estado natural, por fatores internos ou externos. Quando isso acontecia, o corpo reagia com febre que, através da “cocção” (calor), modificava os humores, expelindo aqueles que estavam em excesso. Assim, o excesso de sangue, catarro, urina, suor ou matérias fecais eram sinais da reposição natural do estado de saúde, através da secreção do humor em excesso. Essa descarga poderia ser natural ou provocada; o papel do médico era exatamente o de interferir, não no tratamento da doença, mas no aceleração do processo natural de reequilíbrio dos humores. Os purgantes, sangrias, banhos, entre outros tratamentos, faziam parte de uma metodologia baseada na ideia de oposição: por exemplo, sintomas de tipo frio careciam de remédios de tipo quente.²³¹

Os quatro elementos estavam relacionados com funções diferentes, que permitem manter a vida. O sangue era associado à vitalidade; a bilis amarela estava associada ao líquido gástrico; a fleuma dizia respeito a todas as secreções incolores, tendo funções de arrefecer e lubrificar o corpo (suor e lágrimas); a bilis negra era a substância que escurecia todas as outras, como o sangue, a pele ou os dejetos. As associações entre os temperamentos e as cores (sangue – vermelho; bilis – amarela; fleuma – pálida; bilis negra/melancolia – sombria) justificava, por exemplo, as raças dos seres humanos e leituras sobre

²²⁹ Cavallo e Storey, 106.

²³⁰ Vigarello, *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*, 57 e ss.

²³¹ Para uma explicação mais detalhada da teoria dos quatro humores cf. Tânia Andrade Lima, «Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX», *Manguinhos* II, n. 3 (1996 de 1995): 47–49.

a alma (personalidade) dos indivíduos.²³² Para além dos remédios baseados nos tratamentos opostos, de que já falámos, medidas preventivas como um estilo de vida moderado ou uma dieta específica poderiam contribuir para atenuar o estado de doença. Dietas ricas em vinho e carne potenciavam a formação de sangue, por exemplo.²³³

A convivência entre o modelo hipocrático-galénico e a teologia foi discutida por pensadores cristãos, como São Tomás de Aquino. Aquele teólogo estabeleceu limites à comunicabilidade entre os temperamentos e a essência da alma. Os temperamentos relacionam-se com o que existe de material nas paixões, enquanto que a alma releva o que existe de causal e formal dos temperamentos, como os apetites e os ímpetos relacionados com os diversos humores. Os teólogos da Companhia de Jesus, como Manuel Góis, em 1593, terão fixado exatamente a dimensão aristotélica de São Tomás, pois paixões e afetos tinham uma causa formal, ligada à razão, e outra, de ordem material, relacionada com a alteração orgânica.²³⁴

²³² Uma pessoa de temperamento sanguíneo era rosada, tinha muita energia, robustez e vivacidade, e eram motivados pelos prazeres dos sentidos. Um temperamento colérico revelava com má vontade. Aspereza, azedume consideravam-se típicos a um bilioso, que era magro, seco e com pele amarelada, de comportamento impetuoso, ambicioso e orgulhoso. Um fleumático era caracterizado pela sua palidez e frieza e o seu comportamento era dominado pela preguiça. Eram pequenos de estatura, tendencialmente obesos, pouco amantes das atividades mais intelectuais, sedentários e tenderiam a dormir muito. Os melancólicos eram bronzeados, de humor sombrio e triste, mas vocacionados para os estudos. Eram maldosos, tristes, calados, discretos, invejosos, tímidos e dormiam pouco. Sobre as características comportamentais e físicas dos diversos tipos de temperamento cf. Lilian Al-Chueyr Pereira Martins, Paulo José Carvalho da Silva, e Sandra Regina Kuka Mutarelli, «A teoria dos temperamentos: do “corpus hippocraticum” ao século XIX», *Memorandum*, n. 14 (2008): 18.

²³³ Cf. Roy Porter e Georges Vigarello, «Corpo, saúde e doenças», em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, ed. Georges Vigarello, vol. 2, História do Corpo (Lisboa: Circulo de Leitores, 2013), 213–16.

²³⁴ Martins, Silva, e Mutarelli, «A teoria dos temperamentos: do “corpus hippocraticum” ao século XIX», 16.

3 Trama - “Estava nu e vestiste-me”: o caso da santa casa de Braga

3.1 Braga e a misericórdia local

Desde o século XI até ao final do século XVIII, Braga foi cidade administrada pelo arcebispo e fazia parte de um extenso senhorio eclesiástico.²³⁵ O Couto de Braga, que grosso modo corresponde à atual área do concelho, foi estabelecido pelo conde D. Henrique (cn. 1096-1112) e doado ao arcebispo bracarense em 1112. O cabido, criado no século XI, assegurava o governo da diocese nos períodos de “sede vacante” e administrava inúmeras propriedades que, ao longo dos tempos, foi recebendo em forma de doação. Constituíam-se um contrabalanço ao poder do arcebispo. A câmara, cujos juiz e demais oficiais eram escolhidos pelo arcebispo, estavam capacitados a gerir as questões urbanas, como o policiamento, a cobrança de impostos, a organização de festas, a execução de obras públicas, a fiscalização e regulamentação de algumas profissões. A este arco de poder juntavam-se os conventos e outras instituições religiosas da cidade (conventos dos Remédios, do Pópulo, do Salvador, dos Congregados, do Carmo, da Conceição, da Penha de França e das Teresinhas), o colégio da Companhia de Jesus, situado junto à Porta de São Tiago, e o Seminário (1572), criado por D. Frei Bartolomeu dos Mártires, no Campo da Vinha.²³⁶

O senhorio de Braga, apesar de diminuído nos finais do século XV pelos territórios atribuídos à diocese de Miranda do Douro, correspondia a um território extenso, fértil e densamente povoado.²³⁷ Os arcebispos conservavam sobre esse domínio a jurisdição senhorial com as prerrogativas de comando político e judicial, fortalecidas pelas ações dos arcebispos-príncipes D. José (p. 1741-1756) e D. Gaspar de Bragança (p. 1758-1789).²³⁸ À exceção do período entre 1402-1472, esta característica senhorial permaneceu até 1790, quando o concelho passou para tutela régia pela abolição das donatarias. No âmbito dos privilégios outorgados por D. Afonso V (1472) e D. Manuel I (1511) aos arcebispos de Braga cabia nomear o ouvidor, o juiz de fora, os membros do governo da câmara (dois juizes ordinários, três vereadores e um procurador), os almotacés, o alcaide-mor e demais autoridades militares das ordenanças do concelho.²³⁹ O percurso da existência do senhorio eclesiástico de Braga foi marcado por

²³⁵ Ver José Viriato Capela, «A Misericórdia e a sociedade bracarense», em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013), 260.

²³⁶ Eduardo Pires de Oliveira, *Estudos sobre o século XVIII em Braga* (Braga: APPACDM, 1993), 23–24.

²³⁷ Gustavo Portocarrero, *Braga na Idade Moderna: paisagem e identidade*, vol. 27, ARKEOS (Tomar: CEIPHAR e Autor, 2010), 13.

²³⁸ Conferir José Viriato Capela, *Fidalgos, nobres e letrados no governo do município bracarense* (Braga: José Viriato Capela, Mestrado de História das Instituições e Cultura Moderna e Contemporânea e Universidade do Minho, 1999), 14–15.

²³⁹ José Viriato Capela e Ana da Cunha Ferreira, *Braga Triunfante ao tempo das Memórias Paroquiais de 1758* (Braga: Fundação para a Ciência e Tecnologia e Associação Comercial de Braga, 2002), 64–68.

conflitos e disputas com a Coroa, que, muitas vezes, procurou contrariar ou contrabalançar o poderio do senhor eclesiástico com a presença dos agentes régios naquele território.²⁴⁰ Também os outros poderes – como o cabido, a câmara, a velha aristocracia, a nobreza de segunda e os letrados – impuseram os seus diálogos, dinâmicas e disputas.²⁴¹

Quadro 1 - População das seis²⁴² freguesias urbanas e semiurbanas de Braga ao longo da Idade Moderna.

	1517-32	1589-	1640	1700	1732	1750	1758
	(e)	1609	(c)	(b)	(b)	(b)	(a)
		(d)					
Fogos (n.º)	1939*	2000**	3000	3500	3087	4039	4635
População	7756	8000	12 000	14 000	12 348	16 156	18 540
(fogos x4)							

Fonte: (a) José Viriato Capela e Ana da Cunha Ferreira, *Braga Triunfante ao tempo das Memórias Paroquiais de 1758* (Braga: Fundação para a Ciência e Tecnologia e Associação Comercial de Braga, 2002), não paginado. (b) Eduardo Pires de Oliveira, «André Soares e o Rococó do Minho» (Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011), 28. (c) Eduardo Pires de Oliveira, *Estudos sobre o século XVIII em Braga* (Braga: APPACDM, 1993), 25. (d) J. Augusto Ferreira, *Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga* (séc. III - séc. XX), Edição Fac-Smile (2018), vol. III, IV vols. (Famalicão: Edição da Mitra Bracarense, 1932), 18. (e) Anselmo Braamcamp Freire, «Povoação de Entre Doiro e Minho no XVI século», em *Arquivo Histórico Português*, vol. III (Lisboa, 1905), 241–73.

(*) Moradores da cidade e dos seus termos.²⁴³ (**) População de 2000 vizinhos.

A população de Braga em 1750 era de 16 000 habitantes distribuídos por 4039 fogos. Desde 1640, a mesma tinha crescido 26% em relação ao número de fogos²⁴⁴ - ver Quadro 1. Este crescimento populacional obrigou, em 1747, à criação de uma nova freguesia. A paróquia de São Vitor foi desmembrada em duas para dar lugar à freguesia de São José de São Lázaro. Para além disso, o crescimento urbano tinha, há muito, ultrapassado o território extramuros e ocupado os largos e as ruas criadas por D. Diogo de Sousa (pr. 1505 – 1532). Foi, inclusive, criado, em 1725, um novo bairro – o Campo Novo – composto por quatro ruas, localizado entre o Campo de Santa Ana e as igrejas de São Vicente e Guadalupe. Para além deste bairro, também a Rua de São Barnabé, aberta pelo mesmo projeto,

²⁴⁰ Portocarrero, *Braga na Idade Moderna: paisagem e identidade*, 27:13; José Marques e Maria Cristina de Almeida Cunha, «Conflito de jurisdições e documentos judiciais. O caso de Braga», em *Actas de Congresso Internacional de Diplomática* (Congresso Internacional de Diplomática, Bolonha, 2002), 4, <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/54849/2/cristinacunhaconflitos000122989.pdf>.

²⁴¹ Capela, *Fidalgos, nobres e letrados no governo do município bracarense*, 175.

²⁴² Em 1758, Braga tinha três freguesias urbanas (Sé, São João do Souto e São Tiago da Cividade) e três semiurbanas (São Pedro de Maximinos, São Vitor e São José de São Lázaro). São Vicente ainda não existia.

²⁴³ 962 fogos do termo; São Vitor contava com 93 fogos e Maximinos com 37. Ao total, 1939 se subtrairmos o valor referente às freguesias do termo sem São Vitor e Maximinos, perfaz 977 fogos da cidade.

²⁴⁴ Oliveira, *Estudos sobre o século XVIII em Braga*, 25.

enquadrava-se neste processo de alargamento da capacidade de alojamento da urbe bracarense, certamente respondendo à pressão demográfica existente.

O clima de crescimento setecentista é confirmado pela atividade reformadora dos arcebispos. D. José de Bragança (p. 1741-1756) mandou construir uma nova ala no paço dos arcebispos, virada para o Campo de Touros, e instalou os paços do concelho no mesmo local, criando um novo centro de poder. Até então, a câmara municipal encontrava-se instalada em frente à Sé, num edifício construído às ordens de D. Diogo de Sousa. O crescimento de Braga era, neste sentido, marcado pelo alargamento do centro do poder para norte da catedral. Para além da câmara, a casa dos expostos e o celeiro do milho também se localizavam no Campo de Touros. Os mercados realizavam-se junto às portas de São João de Souto e de Sousa; perto desta última porta, existiam o açougue e a alfândega. O tribunal localizava-se no Largo do Paço e, no extramuros, o Hospital de São Marcos. O aljube foi transferido das imediações do paço arquiépiscopal para perto da alfândega, junto da igreja da Ordem Terceira de São Francisco, em 1718, por ordem do arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles. No lugar do antigo aljube, aquele arcebispo criou a casa do provisor.²⁴⁵

Esta expansão produziu efeitos, sobretudo, no crescimento das freguesias extramuros, nomeadamente de São Vítor, São Lázaro e Maximinos. Este fator terá implicado uma alteração da centralidade da cidade desde a Sé para o Campo de Santa Ana, fora das muralhas. A abertura da praça do Campo Novo e das quatro ruas que com ela se articulavam foi de iniciativa do arcebispo; as quatro novas ruas articulavam-se com a Rua dos Chãos de Cima, o Largo dos Penedos e o Campo de Santa Ana.

A elevada concentração demográfica, a posição geográfica de Braga e o seu termo, para além da residência das mais poderosas elites sociais e políticas do Antigo Regime, fazem do tecido urbano bracarense elemento agregador de importantes manufaturas.²⁴⁶ Em termos comerciais, Braga conheceu a presença de indústrias dos sinos, velas, cera, sedas, damascos, ourivesaria, latoaria, curtumes, assim como importantes oficinas de escultura, arquitetura, pintura, talha, marcenaria, eram exportadas da urbe bracarense para o resto do Reino.²⁴⁷ Desde o século XVI, as ruas mais comerciais da cidade situavam-se na zona da arcada, perto do Castelo, junto dos principais acessos a Guimarães, Trás-os-Montes e um dos acessos ao Alto Minho. As ruas do Souto, D. Diogo de Sousa, Fonte da Cárcova, São Marcos e a metade sul da Rua dos Chãos de Baixo marcavam essa modernização das zonas mais comerciais, às

²⁴⁵ J. Augusto Ferreira, *Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga (séc. III - séc. XX)*, Edição Fac-Smile (2018), vol. III (Famalicão: Edição da Mitra Bracarense, 1932), 239.

²⁴⁶ Capela, *Fidalgos, nobres e letrados no governo do município bracarense*, 60.

²⁴⁷ Oliveira, *Estudos sobre o século XVIII em Braga*, 25.

quais se conjugavam os assentamentos comerciais medievais, como eram a Rua de Maximinos e a Rua dos Sapateiros.²⁴⁸

Para além dos produtos de luxo, relacionados com os consumos para os usos rituais e litúrgicos, às lojas de Braga afluíam têxteis e mercadorias de outros países europeus (Espanha, Países Baixos, França, mediterrâneo e norte da Europa), mas também os lanifícios nacionais, advindos das produções localizadas no sul do território do Reino. Nestes produtos, destacam-se os panos de lã, onde se incluem as baetas pretas e de outras cores, mas também os damascos, panos mais finos das fábricas da Covilhã, Manteigas e das províncias do Alentejo e Trás-os-Montes. Vendiam-se sedas, chapéus, miudezas, peles, couros, linhos, ou metais, como ferro e ferragens. Também produtos alimentares, como cereais (milho, trigo e centeio), sardinha, vinhos (maduros e verdes), o sal e a carne detinham a sua importância económica na Braga Moderna.²⁴⁹

O “Recenseamento geral dos fogos e moradores”, feito em 1764 e analisado por José Viriato Capela, destaca a preponderância do setor têxtil e do vestuário, visto que concentra 37,7% da população ativa masculina de Braga naquela altura. De entre as profissões mais preeminentes, destacam-se, também, aquelas que se relacionam com a indumentária, nomeadamente os sombreireiros, sapateiros e alfaiates (370, 250 e 159 chefes de família, respetivamente), sobretudo concentrados nas freguesias de São Vitor, São José de São Lázaro e São João de Souto.²⁵⁰

Para além dos oficiais mecânicos e comerciantes, que corresponderiam a 64,7% dos fogos, Braga de meados do século XVIII compunha-se da população religiosa (secular e regular), nobre e estudantil. Em 1749, os membros do clero regular masculino e feminino rondaria as 411 pessoas. Neste número não se incluem os membros dos conservatórios, nomeadamente de São Domingos, Santo António, Santa Maria Madalena (Convertidas) ou os membros do Seminário. O clero secular também seria numeroso, pois, também em meados do século XVIII, os arcebispos nomeavam, em média, 100 clérigos por ano. Em relação à nobreza, deveriam contar-se entre 50 e 75 casas nobres, com maior concentração nas freguesias da Sé e São João do Souto. Expressiva seria a população estudantil bracarense, pois um cronista da cidade calculou que seriam perto de 2000, os que estudavam no colégio dos jesuítas, nos oratorianos, franciscanos, recolhimentos, seminário, noutras ordens ou com mestres particulares.²⁵¹

²⁴⁸ Cf. Oliveira, 26.

²⁴⁹ Vide Capela, *Fidalgos, nobres e letrados no governo do município bracarense*, 60–63.

²⁵⁰ Capela, 76–77.

²⁵¹ Dados retirados de Capela, 80–82.

“A maior instituição de caridade da cidade [de Braga] no século XVIII era a misericórdia”.²⁵² Fundada provavelmente em 1513,²⁵³ sobre proteção e com benefício do arcebispo D. Diogo de Sousa (p. 1505-1532), a instituição permaneceu com reduzidos cabedais financeiros e conheceu algumas dificuldades de implementação ao longo da primeira metade do século XVI, sobrevivendo sobretudo a partir de peditórios e esmolos, para os quais contribuía os irmãos, os arcebispos e a população da cidade e do seu termo, do dinheiro advindo dos enterros e de algumas rendas e foros.²⁵⁴

É com a integração do hospital de São Marcos na misericórdia, em 1559, por D. frei Bartolomeu dos Mártires (p. 1559-1582), num projeto começado por ordem de D. frei Baltasar Limpo (1550-1558),²⁵⁵ que se reestrutura a importância social e económica da instituição na cidade.²⁵⁶ Com a integração do hospital, a estrutura da receita da santa casa reconfigurou-se, incrementando capacidade crescente da instituição em alcançar mais doações, conduzindo ao aumento de rendimentos e foros a seu encargo, captando a atenção das elites para a sua capacidade em conseguir executar com sucesso os testamentos e atingir bons resultados na salvação da alma. Sabe-se que a base do poder local das misericórdias advém da proteção régia e dos privilégios que estão associados à primeira fase de implementação das santas casas em Portugal, do papel das resoluções tridentinas em relação ao seu estatuto laico e de imediata proteção régia e, sobretudo, do seu poder financeiro consolidado a partir da transferência dos hospitais para as misericórdias²⁵⁷ e na popularidade do Purgatório com concentração de fundações pias.²⁵⁸

Apesar de Braga fazer parte de um senhorio eclesiástico, o processo de consolidação social e económica da santa casa encontra-se ajustado com os processos nacionais. Viriato Capela destacou que a transferência do hospital da misericórdia e o robustecimento social da instituição, também se integrou num reajuste do poder concelhio, pela intervenção do senhor eclesiástico bracarense nas questões da gestão da assistência hospitalar.²⁵⁹ Os provedores do século XVI foram sobretudo clérigos capitulares ou alta clerezia, sendo muito expressivo, de entre os irmãos eleitores e aqueles que compõem as sucessivas

²⁵² Maria Marta Lobo de Araújo, «A oferta assistencial na Braga Setecentista», em *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración: actas da Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, 10, Santiago de Compostela, 2009.*, ed. Ofélia Rey Castellao e Roberto López J., vol. 2 (Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Turismo, 2009), 246.

²⁵³ Capela, «A Misericórdia e a sociedade bracarense», 259.

²⁵⁴ Sobre a primeira etapa financeira da Santa Casa da Misericórdia de Braga cf. José Viriato Capela, «A economia social da Misericórdia e Hospital e Braga», em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013), 181–89.

²⁵⁵ Maria Marta Lobo de Araújo, «A Misericórdia de Braga e os Arcebispos da cidade na primeira metade do século XVI», em *Congresso Internacional. 500 anos de história das Misericórdias. Atas* (500 anos de História das Misericórdias, Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013), 70.

²⁵⁶ Capela, «A economia social da Misericórdia e Hospital e Braga», 189.

²⁵⁷ Abreu, «Misericórdias: patrimonialização e controlo régio (século XVI-XVII)», 13 e ss..

²⁵⁸ Laurinda Abreu, «Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX)», *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque. Historiam Illustrandam*, 2000, 405.

²⁵⁹ Capela, «A Misericórdia e a sociedade bracarense», 275.

mesas, o corpo de letrados, licenciados e doutores, sobretudo advindos da primeira nobreza, civil ou eclesiástica. A supremacia das dignidades eclesiásticas, letradas e nobres, mantém-se nos lugares de provedor e nos membros de maior condição da irmandade nos dois séculos seguintes. A elitização dos corpos de governo da irmandade é crescente ao longo da Idade Moderna. O mesmo quadro de elitização se verifica entre os oficiais de menor condição, visto que ascendem na sua representação e importância os mercadores e ourives, face a uma redução de importância dos oficiais mecânicos, especialmente dos sapateiros e sombreireiros.²⁶⁰

Regressando à componente económica da instituição, desde o início do século XVII que a importância financeira dos legados se torna visível nas contas da instituição e é a partir da segunda metade daquela centúria que o seu crescimento é mais evidente. Para além disso, a relação de proximidade entre a misericórdia e os arcebispos potenciou o seu encaixe na estrutura de poder local, pois os senhores de Braga fizeram reverter para a instituição certos rendimentos relacionados com as condenações dos tribunais eclesiásticos, do tribunal da relação, dos tribunais da câmara e da ouvidoria. Para além do reconhecimento deste papel na manutenção da ordem senhorial pública e civil, para a qual os arcebispos convocaram a misericórdia, a crescente atividade creditícia desenvolveu-se, entre meados do século XVII a meados da centúria seguinte, no sentido de se deslocar dos pequenos para os grandes créditos, afirmando a sua relevância nas esferas sociais diferentes da sua atividade baseada na prática de esmola e caridade.²⁶¹

Em termos genéricos, do lado da receita, o período entre 1650 a 1750 corresponde a um aumento das receitas da instituição, atingindo a marca de sete contos em 1701, aumento das transferências dos tribunais senhoriais, consolidação das propriedades e foros e relevância significativa dos rendimentos dos juros e legados.²⁶² Do lado da despesa, para o mesmo período, existiu um decréscimo evidente da esmola e da assistência aos presos, um incremento igualmente significativo dos empréstimos e juros e aumento dos encargos com a salvação da alma (missas e serviços religiosos).²⁶³

Para além da atenção especial às mulheres, protagonizada pela fundação de um recolhimento feminino, em 1574,²⁶⁴ e pelo papel desempenhado pelos dotes de casamento na execução dos

²⁶⁰ Capela, 303–15.

²⁶¹ Quanto às questões da economia e corpos sociais da Santa Casa de Braga cf. Capela, «A economia social da Misericórdia e Hospital e Braga», 191–92.

²⁶² Capela, 183.

²⁶³ Ver Capela, 195.

²⁶⁴ Sobre as origens e funcionamento do Recolhimento de Santo António do Campo da Vinha cf. Carla Manuela Sousa Machado, «Entre a clausura e o século: O recolhimento de Santo António do Campo da Vinha sob a administração da Misericórdia de Braga (séculos XVII-XVIII)» (Dissertação de Mestrado, Universidade do Minho, 2014), 27–60.

testamentos e legados à misericórdia de Braga,²⁶⁵ a santa casa desenvolvia a sua atividade assistencial a presos e cativos,²⁶⁶ enterrando defuntos pobres,²⁶⁷ investindo nas almas, através da realização de missas e outros serviços religiosos relacionados com o culto,²⁶⁸ auxiliava meninos desamparados, órfãos e expostos, apoiava a instrução e condução para a vida profissional de assalariados e outros jovens pobres,²⁶⁹ para além de conduzir esmolas a partir dos cofres da casa para os do hospital de São Marcos, a título de esmola, quando este precisava.

Mas nem só de mulheres, presos, cativos e doentes se constitui o conjunto de pobres assistidos pela misericórdia ao longo da Idade Moderna, em Braga. A instituição distribuía esmolas pelos pobres de forma ritualizada (dia de Santa Isabel, dia dos Fiéis Defuntos, natal e Semana Santa), esmolas semanais, constituindo róis de pobres e/ou respondendo às petições que iam chegando à mesa e que esta dava ordem de pagamento. Neste conjunto alargado de pobres incluía-se uma variedade não menos numerosa de situações de pobreza que, depois de avaliadas pelos irmãos mesários, eram ou não despachadas favoravelmente; aí se incluíam pobre envergonhados, o apoio a populações em trânsito,²⁷⁰ a assistência a militares, a ajuda a doentes em contexto domiciliário, estudantes, entre outros.

Os números desta assistência material variavam segundo o número de necessitados e a capacidade financeira da instituição.²⁷¹ Estas petições canalizavam dinheiro ou géneros (carne, pão, mortalhas, vestuário) para pessoas comuns, assalariados da casa e do hospital, instituições e agregados familiares dos que se apresentavam como pobres (voluntários ou involuntários) à misericórdia. É neste universo das esmolas em género, especialmente dos elementos de indumentária, que se localizou o nosso estudo; é dele que trataremos de seguida.

3.2 Metodologia e fontes

A nossa metodologia assentou na transcrição e problematização, através de métodos qualitativos, das entradas textuais de despesas nos livros do tesoureiro e do mordomo. Por forma a

²⁶⁵ Araújo, «Assistir os pobres e alcançar a salvação», 455–59.

²⁶⁶ Araújo, 481–88.

²⁶⁷ Araújo, 505–26.

²⁶⁸ Quanto à assistência espiritual na Misericórdia de Braga cf. Maria de Fátima Castro, *A Misericórdia de Braga: assistência material e espiritual (das origens a cerca de 1910)*, vol. 3 (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga e Autora, 2006), 291 e ss.

²⁶⁹ Acerca do apoio à instrução, preparação profissional, meninos desamparados, órfãos e expostos apoiados pela Misericórdia de Braga cf. Castro, 3:261–80.

²⁷⁰ Sobre as cartas de guia e assistência a viajantes e peregrinos nas Misericórdias minhotas, onde se incluem resultados sobre Braga cf. Liliana Andreia Valente Neves, «“Dar pousada aos peregrinos”: a assistência fornecida pelas Santas Casas da Misericórdia aos viajantes, na região do Minho, durante a Época Moderna (século XVII-XVIII)» (Dissertação de Mestrado, Universidade do Minho, 2017), 75 e ss.

²⁷¹ Araújo, «Assistir os pobres e alcançar a salvação», 461.

adaptar o tempo disponível aos desafios da nossa investigação, optámos por recolher as despesas com indumentária de cinco em cinco anos, respeitando a organização financeira da instituição seguindo o seu ano económico e administrativo (julho-junho), isto é, da festa de Santa Isabel (2 de julho) até às eleições da mesa no ano seguinte, também realizadas nos dias 2 e 3 de julho. Desta forma, trabalhamos esses livros para os anos de 1646/47 até 1746/47, com intervalos de cinco anos, o que consubstanciou recolha e análise de 25 anos de despesa institucional referente à prática de “vestir os nus”. Para conseguirmos problematizar os números que recolhemos e as suas descrições contabilísticas, tantas vezes lacunares, procurámos enquadrar político-institucionalmente esses dados, consultando exaustivamente os livros de atas ou termos, entre 1633 e 1769. Apesar de existir um índice dos termos,²⁷² constatamos que o mesmo era incompleto em relação às perguntas para as quais procurávamos resposta, provavelmente pelo carácter secundário dos assuntos relacionados com a esmola face aos objetivos do compilador e redator daquele documento.

Relacionado com as condições da documentação e a prática de arquivo, aquando do início da nossa pesquisa, os livros de termos correspondentes aos primeiros anos do século XVII (1598-1645) encontravam-se vedados ao acesso dos leitores pelo estado avançado de degradação, que colocava em perigo a sobrevivência da documentação. Também os livros de despesa do tesoureiro, correspondentes ao período 1605 até 1642, encontravam-se inibidos de consulta. Desta forma, as condições materiais dos documentos reajustaram o nosso objetivo inicial de trabalhar um período mais recuado de tempo, precipitando que estendêssemos a nossa análise para a primeira metade do século XVIII.

Em relação aos livros de despesa, cabem-nos algumas considerações. As despesas do tesoureiro e do mordomo encontram-se, até 1651, na mesma série de documental. Se nos casos dos livros do tesoureiro, receitas e despesas são lavradas e consideradas em séries diferentes para todo o período em estudo, nos casos dos livros do mordomo a situação é ligeiramente diferente. Para além de receitas e despesas estarem agrupadas no mesmo fundo, entre 1651 e 1672 foram registadas nos mesmos livros.

A organização interna dos livros respeitantes aos gastos dos dois oficiais é semelhante: no início de cada ano económico, surge um título em que se indica, geralmente, a data e o nome do oficial responsável pela contabilidade do livro, seja o mordomo ou o tesoureiro. No final do ano económico, é apresentada uma soma total correspondente à soma dos valores de todos os meses. Por vezes, aparecem listas com as somas dos meses antecedendo a contabilidade anual.

No caso de Braga, os documentos não agrupam as despesas por categorias ou tipologias de despesas, aparecendo lavradas pelo escrivão de forma consecutiva, surgindo, na maioria das vezes, na

²⁷² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Índice de todos os termos da Mesa e da Junta desta Casa, 1558-1775*, n.º 47.

margem esquerda, uma pequena anotação tipológica do destino do dinheiro: “esmola”, “salário”, “vestido”, “obras”, entre outros. Nem sempre estes vocábulos clarificam exatamente o conteúdo descritivo da despesa. “Esmola” compreende uma quantidade infindável de subtipologias, onde se poderá ou não incluir dados relacionados com o nosso objeto de estudo. Por outro lado, as despesas com deslocações dos assalariados da casa, por exemplo, podem guardar informações sobre os locais onde se compravam os panos, sem necessariamente apresentarem uma anotação que remetesse para essa informação. A riqueza das descrições das despesas varia conforme os anos e os oficiais que desempenham as funções.

Parece-nos interessante referir os casos dos escrivães dos anos de 1711/1712 e 1706/1707: se o primeiro descreve de forma abundante a situação do pobre, levando-nos a considerar a hipótese de incluir alguma da informação constante das petições dos pobres²⁷³, o segundo apresenta pouquíssimos detalhes sobre o destino de valores elevados (muitos deles acima dos 1000 réis) destinados a pagar “petições”²⁷⁴. Este último caso leva-nos a questionar se, debaixo desse conjunto alargado de despesas não se encontram doações de vestuário. Dúvidas que, guardadas pelo escrivão da casa na memória que a história perdeu, se afiguram impossíveis de responder.

Como é habitual nos livros de contabilidade do mesmo período, do lado direito da página, depois da anotação descritiva sobre a despesa, surge o valor em numeração árabe, em moeda (réis). No final da página, o escrivão anota a soma desse fólio, que transfere para o início do fólio seguinte. No final de cada mês, salvo raras exceções, surge a despesa somada desse mês. O núcleo de despesa seguinte é graficamente separado do restante texto através de um título com o nome do mês.

O autor material das nossas fontes é o escrivão, segundo oficial mais importante depois do provedor, visto que o substituía quando o mesmo estava impossibilitado de comparecer nas reuniões da mesa.²⁷⁵ Deveria, por obrigação do compromisso, tomar as contas mensais do mordomo e as anuais da casa, tendo obrigação de assistir a todas as entregas de dinheiro. Para isso, deveria ir à casa do despacho todos os dias, de manhã e de tarde. Contudo, a despesa não poderia ser decidida sem prévio consentimento da mesa²⁷⁶, que reunia todas as quartas-feiras e domingos. O tesoureiro, em presença do escrivão, no dia de Santa Isabel, deveria assertar as contas anuais e entregar o dinheiro em seu poder ao tesoureiro do ano seguinte, cerrando as contas. Estas contas deveriam, após escritas pelo escrivão,

²⁷³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despeza do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fls. 1-34.

²⁷⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despeza dos Thesoueiros, 1702-1711*, n.º 669, fls. 98 e 99v.

²⁷⁵ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fl. 14.

²⁷⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fls. 13v. e 14.

ser assinadas pelo tesoureiro, nos livros das contas, declarando que não existia mais nada a entregar²⁷⁷. Assim, tesoureiro e escrivão impunham condições de legalidade à atividade financeira e documental da santa casa.

O tesoureiro da casa, por obrigação do compromisso, deveria ser homem honrado e abastado, e marcar presença duas vezes por dia (uma de manhã e outra de tarde) todos os dias da semana. As suas funções principais prendiam-se, sobretudo, com arrecadação de moeda, advindas das esmolas, execução de testamentos, legados, e com os encargos do cumprimento dos legados e determinações testamentárias estabelecidos pelos defuntos. Do ponto de vista da entrega de fundos, deveria transferir o dinheiro gasto pelos outros oficiais, como os mordomos dos presos ou os esmoleres dos meses, assim como pagar outras despesas conforme as ordens de pagamento lavradas pelo escrivão.²⁷⁸ As receitas e despesas da santa casa estabeleciam-se na autoridade do provedor e dos demais irmãos da mesa, que deveriam autorizar os atos do escrivão e do tesoureiro; a despesa devia ser feita em consenso colegial. A importância da legalidade dos documentos, consolidada na supremacia interna dos atos do escrivão, e o papel operativo do tesoureiro quanto à transferência dos capitais, são outros aspetos importantes.

Em termos práticos, o compromisso de 1516 da confraria de Lisboa, cuja Biblioteca Pública de Braga conserva um exemplar, estabelecia que, sobre o “mordomo de fora”, recaía a função específica de “comprar vestidos e pagar outras cousas que à dita confraria forem necessárias”,²⁷⁹ cujo dinheiro seria entregue pelo provedor e outros oficiais. Nesse compromisso também se estabeleciam duas obrigações importantes que implicavam o “vestir os nus”, uma de ordem financeira e outra de ordem material: a primeira, é que o provedor tinha relativa autonomia no cumprimento das obras de misericórdia, à exceção dos assuntos relacionados com o dinheiro, os vestidos dos pobres e o despacho de petições, que obrigavam a ouvir os doze ou a maioria dos irmãos da mesa;²⁸⁰ estabelece que, nas condições materiais e humanas mínimas a haver da confraria, deveria existir, na capela, uma arca com quatro fechaduras (duas das chaves repartidas pelo escrivão e o mordomo), para guardar os saios com capas, sainhos, camisas e outras indumentárias destinadas à esmola.²⁸¹

Essa correlação direta entre a figura do mordomo e as esmolas em roupa desaparece no compromisso de Braga do século XVII, embora se mantenha a necessidade de o provedor submeter a

²⁷⁷ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fl. 16.

²⁷⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fls. 15 a 16.

²⁷⁹ *Compromisso da Confraria da Misericórdia [de Lisboa]*, fl. 9v.

²⁸⁰ *Compromisso da Confraria da Misericórdia [de Lisboa]*, fl. 6v.

²⁸¹ *Compromisso da Confraria da Misericórdia [de Lisboa]*, fl. 10v.

voto colegial as matérias de despesa com esmolos, onde existe menção específica a “repartir vestidos”.²⁸² Estabelece-se que são funções específicas do mordomo “todas as cousas do serviço da casa”, compra e venda de cera, prata, panos e tumbas, a recolha das esmolos de dinheiro tiradas pela cidade e as questões operacionais relacionadas com os enterramentos (mandar abrir as covas, dar sepultura na igreja, atribuir uma mortalha). As despesas e receitas executadas pelo mordomo, dentro da sua relativa autonomia, deveriam ser entregues ao escrivão e ao tesoureiro, mensalmente, para que os mesmos tomassem delas nota nos livros correspondentes e recolhessem o dinheiro.²⁸³

Este vazio no compromisso em relação à competência concreta para tratar da compra e venda de indumentária para os pobres, sejam assalariados ou esmolados, faz com que as despesas com esta obra de misericórdia surjam de forma disseminada entre as séries das despesas do mordomo e do tesoureiro. Esta profusão e indefinição em correr com as esmolos entre aqueles dois ofícios já foi salientada por Rute Pardal, para Montemor-o-Novo.²⁸⁴

Os dados referentes às despesas foram recolhidos e trabalhos em folha de cálculo. Preocupamo-nos em redigir “ipsis verbis” o descritivo da despesa quando esta consignava o nosso objeto (indumentária), com os devidos elementos para identificação e citação da sua localização (tipo de livro – mordomo ou tesoureiro -, número do documento no fundo da santa casa da misericórdia, fólio correspondente, identificação da data por ano e mês). Optámos por organizar os dados em função do seu destinatário, destacando-se quatro categorias: as esmolos individuais; grandes valores para compra de panos para vestir pobres, que designamos “vestiarias”;²⁸⁵ gastos com mortalhas; despesas com a roupa dos assalariados.

Em função destas quatro categorias, compartimentamos as informações quanto ao valor da esmola (em réis), ao destinatário (nome, género, proveniência geográfica e condição de pobreza), à coisa transferida (nome do ou dos elementos de indumentária, nome e cor do pano, preço por unidade de medida) e à sua produção (nome do artesão envolvido a sua localização geográfica). Abrimos, no final, uma linha para eventuais observações de carácter descritivo. A construção do questionário em redor da nossa fonte prendeu-se, por isso, com as suas limitações e potencialidades, procurando compartimentar ao máximo a sua informação para torná-la exprimível sobre o ponto de vista quantitativo. Para

²⁸² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fl. 12v.

²⁸³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fls. 21-22.

²⁸⁴ Pardal, «A assistência praticada pela Misericórdia de Montemor-o-Novo na segunda metade do século XVII através da análise dos seus movimentos económicos», 89–90.

²⁸⁵ Conjunto de despesas agregadas e de grande valor monetário, geralmente anuais, destinadas a compras de pano e pagamento das despesas com alfaiates. As despesas eram aprovadas, pela mesa, uma vez no ano e reforçadas pontualmente, também por decisão deste órgão governativo.

conseguirmos analisar corretamente os dados a partir de tabelas dinâmicas, dado o número elevado de linhas, reagrupámos a informação com novas tabelas pelas quatro categorias. De seguida, para cada categoria, colocámos as nossas perguntas e reduzimos as conclusões a tabelas e/ou gráficos, por forma a tornar a informação legível.

Os livros e atas ou termos e demais fontes foram reduzidas em texto, com identificação da localização, quer do documento (arquivo, nome, data, redator) quer do seu interior (número do fólio ou página). A pergunta que orientava a nossa pesquisa nos livros de termos prendia-se com todas as decisões da mesa ou junta que, de alguma forma, tratassem o tema da esmola ou salário em roupa. Quisemos também identificar elementos que revelassem a relação da santa casa com o mercado de segunda mão que, embora não fosse o nosso problema principal, permitiria compreender os contextos e margens de atuação institucional nos aspetos económicos e políticos da construção das aparências na cidade de Braga.

A mesma busca pelos agentes da indumentária motivou que incluíssemos na nossa análise os registos das receitas do mordomo, procurando problematizar o papel da misericórdia na circulação de objetos usados. Assim, consultamos e levantamos dados exaustivos dos cinco livros de despesa do mordomo custodiados pelo ADB, que compreendem o período entre 1651 e 1810. O seu registo é muito lacunar e, em vários anos, praticamente inexpressivo; em muitos anos a receita aparece consolidada apenas por anos, sem descrição dos meses em que se vendeu o objeto.

Consubstanciando as preocupações com a técnica e reconhecendo a importância dos oficiais intimamente ligados à construção da indumentária, consultamos os estatutos das duas confrarias profissionais bracarenses que enquadravam mestreiros do setor: Irmandade de São Crispim e São Crispiniano (estatutos de 1707), dos sapateiros, e Confraria do Santo Homem Bom (estatutos de 1688 aumentados em 1713), dos alfaiates. A documentação é privada e encontra-se no Arquivo e Biblioteca do Cabido da Sé de Braga e no Arquivo da Irmandade de São Vicente, respetivamente.

Tendo consciência que seria pertinente para o estudo procurar as condições materiais da pobreza, ao nível da indumentária, fizemos intentos exploratórios sobre os registos dos doentes e defuntos do hospital. Os primeiros livros encontram-se integrados no fundo da santa casa da misericórdia de Braga, mas não revelam dados sobre as roupas dos doentes, apenas integram alguns detalhes sobre o amortalhamento dos defuntos. Os livros de defuntos do hospital de São Marcos, integrados no Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, correspondentes aos períodos 1703-1724, 1724-1739 e 1757-1765, também não lograram resultados.

Um trabalho desta natureza também convocou a leitura do conjunto de documentos das relações entre a santa casa da misericórdia de Braga e a Coroa, através do conjunto das provisões régias da casa e do hospital, no Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, no ADB. Também sobre relações de hierarquia, mas de um outro ponto de vista, indagamos o conjunto de leis sumptuárias e pragmáticas contra o luxo, ao longo do Antigo Regime, assim como o Regimento dos Panos de D. Pedro II (1690), sobre a manufatura dos panos de lã, onde se deslindam aspetos determinantes sobre os lanifícios, as suas diversas fases de preparação e acabamento. Devemos ainda destacar o papel fundamental da consulta do Vocabulário de Rafael Bluteau (1712-1728), obra axial na compreensão do sentido das palavras enquanto objetos imateriais com tempo e espaço próprios.

3.3 Os pobres e a santa casa de Braga

3.3.1 A despesa global e o impacto da indumentária

Doações régias ou particulares, arrendamento de bens fundiários, esmolas (património ou dos mamposteiros), tenças, rendimentos próprios, como os serviços dos enterros ou das campas, assim como os legados em missas, ou os juros do investimento de capitais²⁸⁶, contavam-se entre as múltiplas formas de receita das misericórdias portuguesas.²⁸⁷ No caso da santa casa bracarense, durante a Idade Moderna, as receitas advinham de seis núcleos estruturantes: peditórios e esmolas; enterros; juros, legados e dotes; propriedades e foros; condenações e resíduos; outros diversos saldos. Para José Viriato Capela, existiram dois grandes momentos no campo das receitas: o primeiro, até à data da transferência da administração do hospital para a santa casa (1559), quando a misericórdia arrecadava o seu dinheiro sobretudo através das esmolas, sejam elas advindas dos mamposteiros das freguesias, das esmolas dos irmãos ou das esmolas dos arcebispos, assim como dos proveitos dos enterros. Nesta primeira fase, o dinheiro das propriedades e receitas das condenações é de pequena expressividade.²⁸⁸

A segunda fase, que vai desde 1559 até 1750, corresponde a um período de reestruturação das receitas, no qual se destaca uma afirmação verdadeiramente espetacular dos rendimentos dos juros e legados. Esta rubrica, em 1604-05 encontrava-se perto dos 60,4% da receita global, incrementou-se para os 81,6%, em 1701-02, e atingiu os 99% em 1701-02, mas baixou para os 77,6%, em 1751-02.²⁸⁹ Este

²⁸⁶ Na Misericórdia da Bahia, a taxa de juro concedida pela Misericórdia local era de 6,25%. cf. A. J. R. Russell-Wood, *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, trad. Sérgio Duarte (Brasília: Universidade de Brasília, 1981), 82.

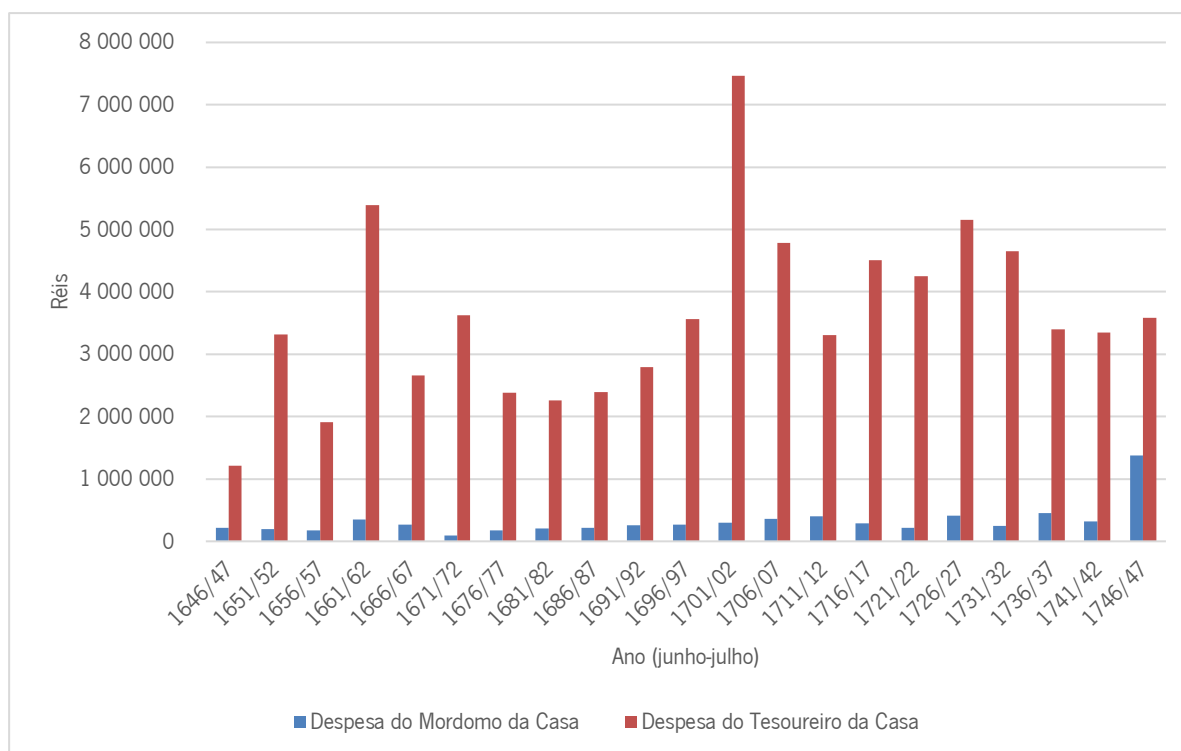
²⁸⁷ Aurélio Oliveira, «As Misericórdias e o trato com o dinheiro (dinheiros da Misericórdia do Porto na Galiza e Castela)» (Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto e Alêtheia Editores, 2009), 30.

²⁸⁸ Capela, «A economia social da Misericórdia e Hospital e Braga», 182–89.

²⁸⁹ Capela, 192.

aumento do peso dos legados nas receitas marca-se desde o início do século XVII e atinge o seu pico nos alvares de setecentos. José Viriato Capela assinalou que esta alteração das receitas modificou a relação social e política da instituição com a cidade, pois a mesma deixou de se fixar no campo das esmolas para se deslocar para o campo prestamista. O crédito concedido também se modificou internamente à medida que o período moderno avançou, isto é, se em 1651-52 eram os pequenos créditos, entre 1000 e os 5000 réis, os mais expressivos, em meados do século XVIII os grandes montantes (de mais de 10 000 réis) afirmaram-se dentro da atividade prestamista da instituição. “Os irmãos e corpos sociais da irmandade estão a cair na mão das classes de primeira, mais fidalgas e nobiliárquicas”.²⁹⁰

Gráfico 1- Evolução das despesas gerais do tesoureiro e do mordomo da casa (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, números 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

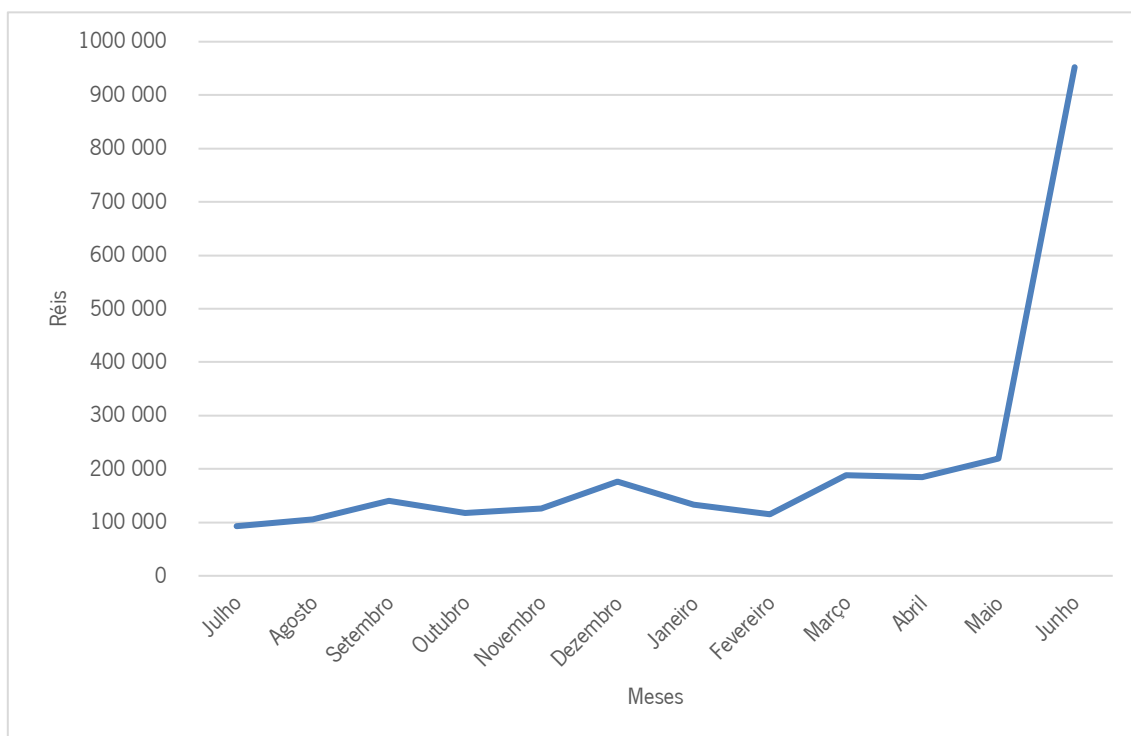
A atividade creditícia da misericórdia de Braga abarcou diversos campos sociais: os pequenos e médios mesterais; as dignidades clericais, os nobres e o funcionalismo; os estratos superiores de oficiais não nobres, como os mercadores e os ourives; mas também a Coroa, conventos e mosteiros de grande dimensão, a quem correspondem os créditos mais elevados, isto é, acima dos 50 000 réis. Apesar de menos expressiva comparativamente aos dinheiros dos juros e legados, também foi crescente a rubrica

²⁹⁰ Capela, 192.

dos foros e propriedades. Este crescimento justifica-se, por um lado, pelo desenvolvimento das doações, mas também por um incremento na racionalidade da gestão destes bens, tendo sido melhoradas as questões relacionadas com a cobrança das rendas. A misericórdia de Braga recebia, ainda, dinheiro das condenações dos tribunais eclesiásticos.²⁹¹

No campo da despesa, no período correspondente, segundo Viriato Capela, “à época clássica da ação da misericórdia (séculos XVI-XVIII)”, a santa casa de Braga canalizava os seus fundos próprios para as despesas correntes com pessoal, aquisição de bens e serviços, o empréstimo a juros, as despesas com missas e ofícios divinos e a sua atividade assistencial, através das ajudas aos pobres.²⁹² Apesar das variações regionais, que oscilam em função de algumas atividades económicas diferenciadas para as diferentes santas casas portuguesas, a estruturação da receita e despesa da misericórdia de Braga enquadra-se no que já se sintetizou a respeito da economia da salvação e da caridade.²⁹³

Gráfico 2 – Sazonalidade da despesa total do tesoureiro da casa ao longo dos meses do ano (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, números 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

As despesas com esmolas em indumentária foram encontradas nos livros do tesoureiro e do mordomo. Através da leitura dos livros de atas, apercebemo-nos que a decisão de correr com esmolaria

²⁹¹ Capela, 152.

²⁹² Capela, 197-202.

²⁹³ Sá, «Memória, mitos e historiografia das misericórdias portuguesas», 459.

em vestuário dependia de decisão política por parte da mesa, órgão eleito anualmente para gerir a santa casa. A partir da mesa, tesoureiro e mordomo eram incumbidos, segundo critérios nem sempre claros, de correr com a despesa de esmolaria em indumentária e despachar as petições pendentes. Tivemos cuidado de conferir se as despesas do mordomo se poderiam repetir nos livros do tesoureiro. Concluimos que a situação não se verificava, pois cada um dos oficiais, através do escrivão, via as suas despesas registadas em livros separados, mas também conferimos, nos livros de despesa do tesoureiro, a existência de transferências anuais para o mordomo no sentido de aquele cobrir as despesas deste, seja com as esmolas de diversos tipos ou com despesas de outra ordem. Contudo, nem sempre os montantes gastos pelo mordomo corresponderam aos valores transferidos pelo tesoureiro, o que se poderia justificar pela utilização das receitas próprias para cobrir as despesas. A mesma situação foi verificada em Montemor-o-Novo.²⁹⁴

As despesas do mordomo dizem respeito a uma pequena percentagem dos gastos gerais da tesouraria, de carácter nitidamente residual– ver Gráfico 1. As grandes variações na despesa geral não parecem corresponder a uma proporcionalidade direta com os gastos do mordomo, muito provavelmente por este oficial lidar com despesas ordinárias e se encontrar menos vulnerável às variações de conjuntura, nomeadamente a alta de preços. Exceção feita para o ano de 1746-1747, quando um aumento exponencial dos gastos do mordomo correspondeu a uma despesa estabilizada pelo tesoureiro. O ano de 1671-1672 verificou um aumento da despesa geral do tesoureiro e um abaixamento da despesa do mordomo.

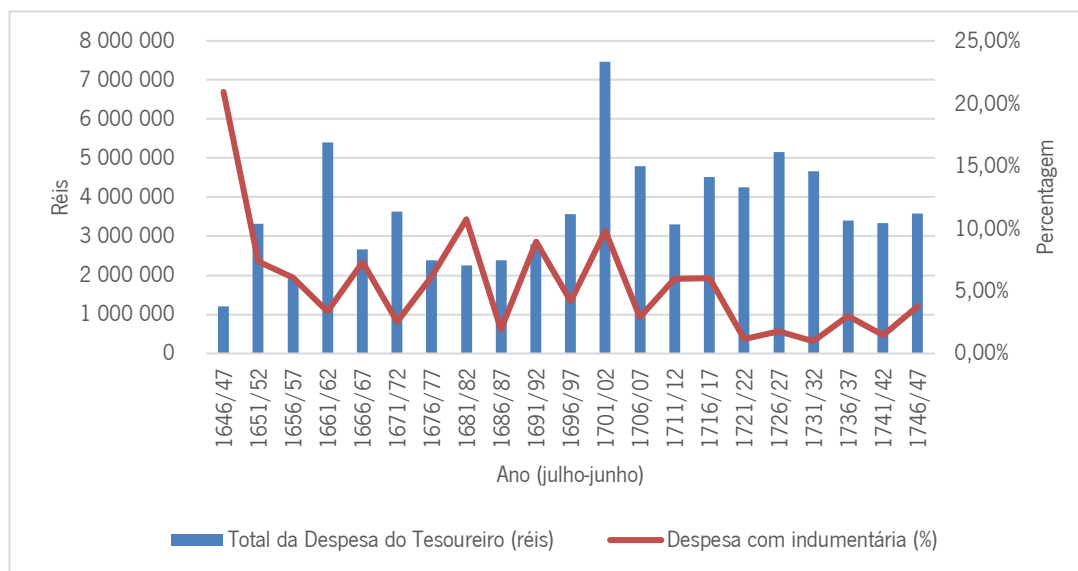
Em termos percentuais face ao valor da despesa nominal, os gastos do mordomo, à exceção de 1746-1747 (38,41%) e 1646-1647 (18,09%), situaram-se entre os 10% e os 4% das contas do tesoureiro. Estes valores podem justificar-se pela responsabilização, em mesa, para correr com determinadas despesas ao mordomo ou ao tesoureiro, conforme a gestão daquele ano. Variando de ano para ano, existem despesas que ora surgem nos livros do tesoureiro ora aparecem nos livros dos mordomos, como por exemplo o pagamento das missas ordinárias, que regularmente recaiam sobre o tesoureiro e que no ano de 1746/47 foram pagas pelo mordomo, justificando a percentagem exposta anteriormente.²⁹⁵ Em termos de sazonalidade das despesas, o Gráfico 2 revela-nos que o mês de junho, altura em que termina o mandato da mesa em funções, tinha a maior concentração dos gastos institucionais, numa trajetória de concentração que se inicia nos três meses antecedentes (março, abril e maio). As festas de Santa

²⁹⁴ Pardal, «A assistência praticada pela Misericórdia de Montemor-o-Novo na segunda metade do século XVII através da análise dos seus movimentos económicos», 89–90.

²⁹⁵ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa do Tezoureiro da Santa Casa, 1724-1756*, n.º 671, fls. 324-325.

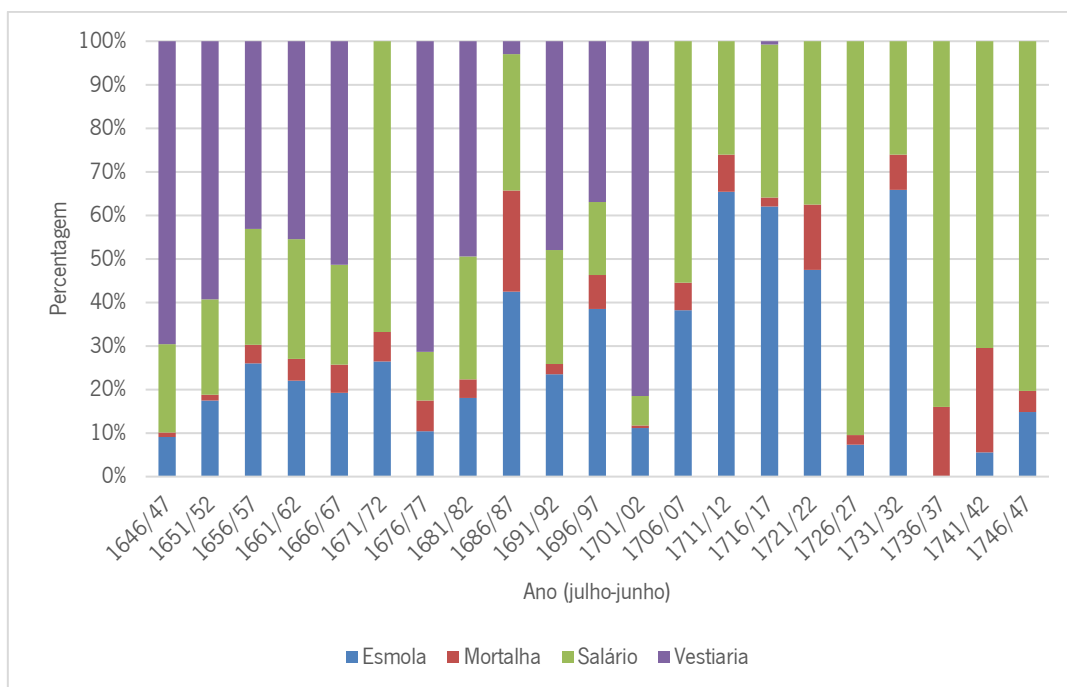
Isabel, momento áureo de expressão urbana da misericórdia que envolvia grandes gastos de tipo cerimonial, litúrgico e de aparato, podem justificar esta concentração; contudo, era também no final do ano que se pagavam os salários e saldavam contas.

Gráfico 3 – Evolução da despesa geral do tesoureiro da casa e dos gastos de indumentária em percentagem da despesa geral (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, números 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Gráfico 4 – Variação percentual das despesas de indumentária com esmolas individuais, “vestiaria”, mortalhas e salários face ao total gasto em indumentária.



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, números 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Os picos da despesa da casa atingem dois períodos: um deles em 1661-1662, em plena Guerra da Restauração (1640-1668) e outro em 1701-1702, que corresponde à Guerra da Sucessão Espanhola (1701-1710). Em termos nominais, os valores da tesouraria de 1661-1662 ascendem os 5 milhões de réis, já no ano de 1701-1702, o tesoureiro despendeu mais de 7 milhões e 500 mil réis. O valor médio de despesa para o período rondou os 3 milhões e 500 mil réis. Sabemos que as guerras afetam o nível de preços e a circulação de matérias-primas. Durante o período, o valor médio de gastos com indumentária foi de 5,84%, tendo o gasto com indumentária atingido um valor máximo em 1646/47, representando 20,70% da despesa geral do tesoureiro, e um mínimo de 0,98%, no ano de 1731/32. Nem sempre um aumento da despesa geral proporcionou um aumento dos gastos com indumentária - ver Gráfico 3.

Também é de assinalar que entre 1646-1717 a média da esmola em indumentária encontrava-se perto dos 200 mil réis, caindo para perto de 80 mil réis entre 1721-1747. Este segundo período corresponde a uma diminuição acentuada da esmola em roupa. Os gastos institucionais com indumentária dos salários dos funcionários, entre 1721-1747, superaram o valor da esmola. O ano de 1706-1707 marca o início desta tendência – ver Gráfico 4.

Este panorama parece ter origem numa decisão política da mesa, pois, no termo de 20/06/1706, provedor e mais irmãos, decidiram suspender as esmolos dos meses e do vestuário. O motivo era o grande endividamento da casa, a urgência no aumento das infraestruturas do hospital e pôr cobro ao pouco zelo das mesas anteriores em gerir as atribuições de esmolos em vestuário.²⁹⁶ Este quadro de crise institucional parece ter sido recuperado em 1710 e 1711, anos em que regressam as esmolos em pão aos pobres e se mandam despachar bilhetas e petições dos pobres.²⁹⁷ Em 1715, no termo de 29 de junho, mandam-se dar aos pobres 50 alqueires de pão e 24 mantas que custaram 25 mil réis.²⁹⁸

Apesar de aparentemente se ter superado a crise, certo é que desde 1706 desapareceram dos livros de termos e dos livros de despesa os grandes valores destinados a comprar tecidos para vestir os pobres, aparentemente reservados a cobrir uma obrigação costumeira da santa casa em atribuir “vestiaria geral” aos pobres uma ou duas vezes por ano, que chegou a atingir os 350 000 réis, em 1705, quando se mandou entregar aquele valor, em mesa e pelos rendimentos da casa, ao tesoureiro Domingos de Oliveira.²⁹⁹

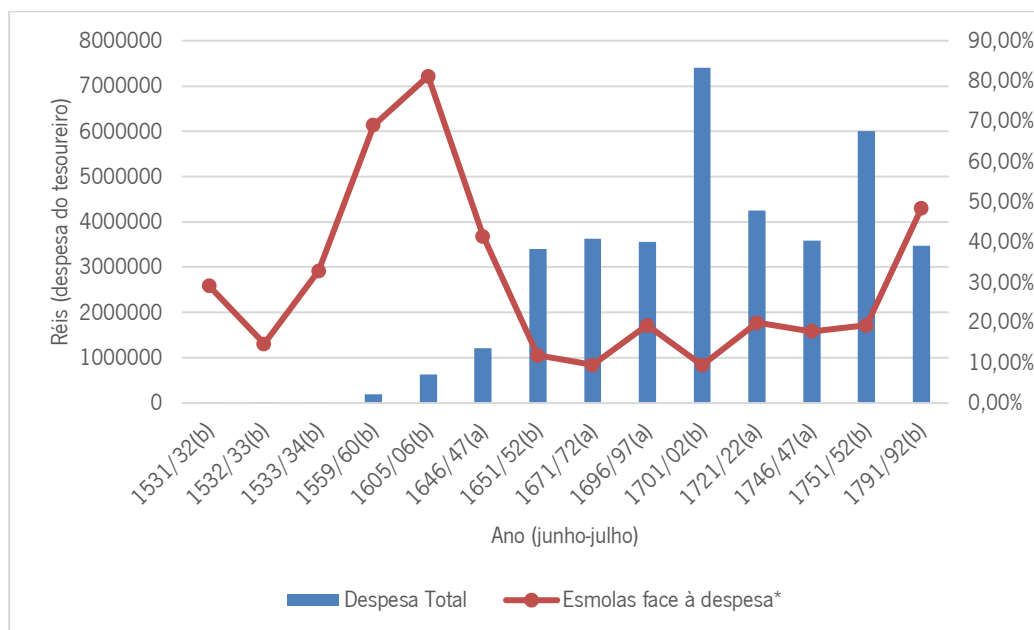
²⁹⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10, fls. 247-249.

²⁹⁷ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1709-1723*, n.º 11, fls. 43 e 52.

²⁹⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1709-1723*, n.º 11, fl. 115v.

²⁹⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10, fl. 220.

Gráfico 5 – Esmolas e despesa geral do tesoureiro da santa casa da misericórdia de Braga (1531-1792)



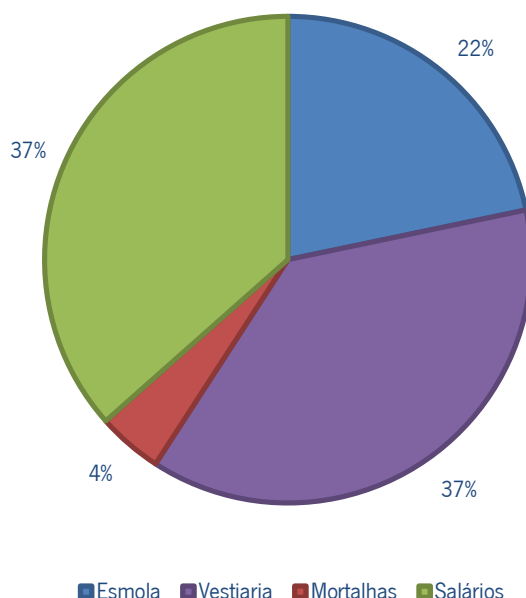
Fonte: (a) Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa, 1646-1654*, n.º 664, *Livro da Despesa dos tesoureiros da casa da Santa Misericórdia, 1668-1678*, n.º 666, *Livro da Despesa do Tizoureiro, 1688-1702*, n.º 668, *Livro da Despesa do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670 e *Livro da Despesa do Tezoureiro da Santa Casa, 1724-1756*, n.º 671; (b) José Viriato Capela, «A economia social da Misericórdia e Hospital e Braga», em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013), 195;

* Os valores de José Viriato Capela (b) consignam os gastos com esmolas e presos. Os anos que investigamos (a) correspondem aos valores canalizados para esmolas extraordinárias (a pessoas, a instituições e ao hospital) e ordinárias (quartas-feiras).

Se até 1701-02 é evidente a supremacia das “vestiarias” na percentagem de gastos com indumentária, pois ocupam mais 80% dos mesmos, entre 1706 e 1732 continua a prática de “vestir os nus” sobretudo alicerçada no despacho das petições individuais. A partir de 1732 até ao final do período deste estudo, os salários suplantam todas as rubricas de despesa com indumentária, sendo mais residual a prática de esmola. Da leitura cruzada entre os Gráficos 3 e 4, destacamos que a crise dos primeiros anos do século XVIII dita que, a curto prazo, o vestuário baixe a sua representatividade para perto dos 2,5% da despesa, terminando definitivamente os grandes valores das “vestiarias”; os anos de 1711/12 e 1716/17, vêm recuperar os níveis da despesa do vestuário para os 5% com preponderância da esmola individual; entre 1721/22 e 1731/32, as médias da indumentária voltam a baixar para valores próximos do 1%, mas com igual preponderância das esmolas; a partir de 1736/37, os níveis de indumentária, apesar de subirem ligeiramente no seu impacto face à despesa, representam, na sua quase totalidade, gastos com roupa dos assalariados. Há, por isso, ao longo do século XVIII uma reconfiguração da importância da prática de “vestir os nus”, provavelmente privilegiando a esmola em moeda ou aproveitando o clima favorável do ponto de vista macroeconómico das décadas de 40 e 50 de setecentos.

Analisando as crises de mortalidade para o século XVIII, o início dessa centúria corresponde a um período de fomes, febres malignas, epidemias, com baixos níveis de produção agrária. A cidade de Braga observou grandes níveis de mortalidade em 1705, especialmente durante os meses de inverno, provavelmente relacionados com os baixos níveis de produção agrícola que tiveram fortes impactos na oferta de bens de consumo, aumentando a mortalidade. A fome de 1712 e as febres e epidemias de 1731 fizeram disparar os níveis de mortalidade, pois as décadas de trinta e quarenta de setecentos foram de relativa acalmia de mortalidade, com os preços dos cereais normalmente baixos.³⁰⁰

Gráfico 6 – Distribuição das despesas com esmolas, mortalhas, salários e “vestiaria” em relação ao total gasto em indumentária (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, números 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

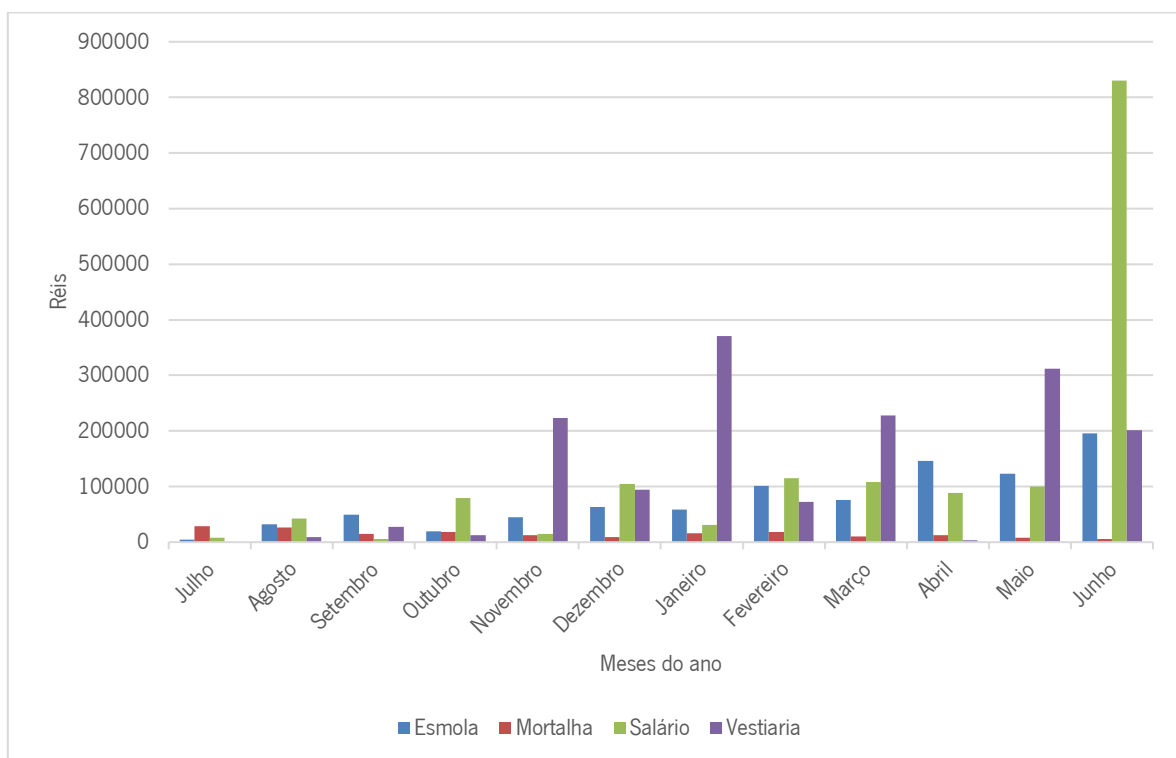
Ao analisarmos os preços do trigo no Mosteiro de Tibães (1680-1830), publicados por Aurélio Oliveira, compreendemos objetivamente a dimensão política na variação da despesa. Os picos do preço do trigo registaram-se entre 1708 e 1712 (700-800 réis, com pico de 1200 réis em 1711) e 1721 (720 réis).³⁰¹ Os valores da despesa de 1711/12, por exemplo, situaram-se abaixo da média institucional e os valores em indumentária na média dos 5% para a rubrica. O ano de 1721/22, ano de alta de preços, teve uma despesa da casa a rondar os 4 milhões e 200 mil réis e registou uma média de esmola geral

³⁰⁰ Henrique David, «Aspectos da mortalidade no concelho de Braga (1700-1880): a sazonalidade e as crises», *Bracara Augusta* 44, n. 96 (1993): 78–79.

³⁰¹ Aurélio Oliveira, «Elementos para a história dos preços na região bracarense: 1680-1830», *Bracara Augusta* 25/26, n. 59–62 (1972 de 1971): sec. não numerado.

de 19% e menos de 1% de gastos com indumentária; já no ano económico de 1671/72, cuja despesa geral se situou perto da média, a esmola geral significou apenas 10% desse valor e a esmola em vestuário rondou os 2,5% da despesa – ver Gráfico 5. Em relação a este ano, desconhecemos dados sobre a mortalidade ou os preços. Dados tão lacunares e dispersos, que parecem apontar para a relativa elasticidade dos fatores despesa institucional, preços, mortalidade e gastos com esmolos, dão lugar a poucas conclusões generalistas.

Gráfico 7 – Sazonalidade da despesa total de indumentária com esmolos, mortalhas, salários e “vestiaria” em função dos meses do ano (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Antes de avançarmos para a análise dos dados qualitativos centrais ao nosso estudo, cabe ainda considerar que os gastos com indumentária da santa casa da misericórdia, agrupam, em termos gerais, quatro tipologias de despesa em dois grandes núcleos: o primeiro, o das esmolos, onde se incluem as esmolos individuais, que correspondem a 21,72% do objeto de estudo, os gastos com “vestiaria”, que correspondem a 37,43% da despesa com indumentária, os valores das mortalhas (individuais ou gastos com os tecidos), que têm 4,31% de peso; o segundo, o dos salários dos “servidores do azul”, que atingem praticamente a mesma importância que a “vestiaria” dos pobres (36,53%) - Gráfico 6. Vimos, atrás, que a representatividade destas rubricas é variável na longa duração.

As esmolas individuais e as “vestiarias” poderiam ter a sua origem, por um lado, no aumento das necessidades dos pobres pelo aumento do custo de vida, que fariam incrementar a pressão sobre os recursos da caridade no sentido de cobrir as necessidades básicas em falta. Dar ou não seguimento aos pedidos de esmola consubstanciava uma opção de natureza política, como foram políticos os critérios para priorizar os gastos com o hospital em relação às esmolas (ordinárias, em pão e em roupa), no início do século XVIII. Contudo, é de salientar que a maioria do investimento financeiro em indumentária protagonizado pela instituição se destinou aos pobres, visto que “vestiarias” e “esmolas” representam quase 60% da amostra.

Outro aspeto importante que poderá justificar as oscilações com indumentária, é que os gastos com os assalariados não tinham uma regularidade anual, mas estavam dependentes da data do início do serviço do servo e das funções desempenhadas. O solicitador e o servo da casa deveriam receber, a cada ano e meio, uma roupeta e, de dois em dois, uma capa de bom pano azul, e, anualmente, umas botas, umas cabeças e um chapéu. O moço da campainha deveria receber o calçado e vestido necessários, sendo fixada a obrigatoriedade de se tratar de um têxtil bom de cor azul. As duas mulheres servas, de dois em dois, tomariam saia, gibão e corpinho e, anualmente, uns sapatos e cabeças. Existe uma divisão entre os bens que estavam expostos a um desgaste rápido, como o calçado e chapéus, e aqueles que resistiam mais tempo, como as peças de apoiar (capas) e os vestidos de corpo.³⁰² Uma análise detalhada das despesas com os “servidores do azul” revelou-nos que o seu número nem sempre obedeceu ao definido nos estatutos, pois o próprio compromisso assim o permitia. O número de “servidores do azul” podia ser tanto quanto o “necessário pera [se] cumprirem com as ocupações ordinárias da caza”,³⁰³ se bem que o aumento ou criação de oficiais teria que obter anuência obrigatória da junta.³⁰⁴

Os meses de inverno (novembro, dezembro, janeiro e fevereiro) revelaram-se os meses de maior mortalidade nas cinco freguesias urbanas de Braga, entre 1700-1749. Para o mesmo arco temporal, maio, junho e julho foram os meses que registaram menor mortalidade.³⁰⁵ Desconhecendo a sazonalidade da esmola, pois apenas analisamos e categorizamos a despesa geral do tesoureiro em hiatos de 25 em 25 anos, atendendo a tendência para a concentração da despesa nos meses de maio e junho (ver Gráfico

³⁰² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro dos Estatutos e Assentos desta Santa Casa da Misericórdia, 1618-1625*, n.º 1, fls. 11v.-12v.

³⁰³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fl. 25.

³⁰⁴ As Juntas Ordinárias, compostas por 25 irmãos, tinham a incumbência de reunir para questões extraordinárias. Esse órgão compunha-se dos 13 mesários e dos 12 deputados. Ambos eram eleitos no dia 2 de julho por um corpo de eleitores composto por cinco eleitores nobres e cinco eleitores oficiais. Sobre a questão das eleições e da orgânica interna da Misericórdia cf. Capela, «A Misericórdia e a sociedade bracarense», 293-95.

³⁰⁵ David, «Aspectos da mortalidade no concelho de Braga (1700-1880): a sazonalidade e as crises», 92.

2) , todas as categorias de “vestir os nus” registam uma concentração no final do ano económico da instituição. As linhas da esmola (individual, mortalha e “vestiarias”) apontam uma correlação entre si, pois tendem a ser mais expressivas nos meses de inverno (novembro, dezembro, janeiro e fevereiro), procurando corresponder, provavelmente, ao grande número de pedidos de roupa por petições dos pobres. Também são relevantes, a este propósito, os comportamentos de esmola ritualizada, especialmente perto do dia de todos os santos (1 de novembro), do dia de São Martinho (11 de novembro), do natal (25 de dezembro),³⁰⁶ da semana santa (finais de fevereiro ou inícios de março até meados ou finais de abril) e o dia de Santa Isabel (2 de julho), altura de especial festejo nas instituição e exercício público de manifestação do poder das misericórdias.³⁰⁷

Distribuir a roupa aos pobres, sejam eles pobres merecedores de esmola ou pobres assalariados da instituição, era um momento que se enquadrava, por um lado, no calendário das necessidades dos providos (rituais não cíclicos), mas também nas lógicas de poder interno, procurando perpetuar através da esmola e de atos públicos rituais uma ideia de identidade institucional (rituais cíclicos). Os rituais constituíam-se, no Antigo Regime, como elementos produtores de significado, e as santas casas investiam largo património no cuidado dos seus símbolos e nas despesas com alfaia litúrgicas, ornamentação dos templos, serviços litúrgicos excepcionais, entre outros. Denote-se que a concentração da esmola e das mortalhas é menos expressiva do que as “vestiarias” e os salários – ver Gráfico 7.

A sazonalidade das “vestiarias”, em especial a sua concentração no final do ano (maio e junho), pode relacionar-se com questões de gestão interna. O termo da mesa de 1698, do dia 30 de junho, expunha que o tesoureiro deveria receber o valor que tinha gasto com a roupa dos pobres pelos “santoas e mais festas do anno” no valor de 252 190 réis.³⁰⁸ A existir um livro do vestuário dos pobres, como formulamos como hipótese no subcapítulo seguinte, pode afirmar-se verossímil que os valores apenas seriam pagos ao tesoureiro no final do ano corrente, como forma de acerto de contas. Nas entradas nos livros de despesas, de onde saem os números do Gráfico 7, o tesoureiro pagou, em 1647, ao mordomo (Jerónimo Gonçalves) 101 276 réis para pagar roupa dos pobres, mas também valores para liquidar

³⁰⁶ Para além de darem esmolas, os irmãos da Mesa, por obrigação do compromisso, deveriam, depois dessa festividade, fazer a “visita geral”, para averiguarem a regularidade material e as necessidades dos edifícios da Santa Casa. Nesse contexto, deveriam visitar a própria casa anexa ao templo, a casa das beatas do Campo da Vinha, a sacristia da Misericórdia, o hospital de São Marcos, tomar as contas dos administradores das capelas, visitar o castelo onde se encontravam os presos. Outro momento de visitação era o dia 3 de outubro quando os irmãos deveriam ir pela cidade conferir o merecimento das esmolas dos pobres com ajuda domiciliar. ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fls. 11 e 11v.

³⁰⁷ Sobre as festas e momentos de especialização celebração pública da instituição através dos rituais cf. Sá, *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pomba*, 81–94.

³⁰⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10, fl. 104.

contas das obras da sacristia, da casa e das beatas do Campo da Vinha.³⁰⁹ Em 1702, o tesoureiro destinou 311 900 réis ao mordomo Pedro Leitão “do vestuario que se deu aos pobres”.³¹⁰ Relembremos que o compromisso obrigava a que os irmãos tivessem rendimentos elevados. Por um lado, essa condição libertava-os das obrigações do trabalho braçal, podendo desempenhar os cargos institucionais, e, por outro lado, garantia que os oficiais pagassem os valores adiantados e, mais tarde, fossem ressarcidos pelo tesoureiro.

3.3.2 Os pobres, os ricos e a presença de Cristo na terra: “imitatio Christi”

O “número clausus” de irmãos que podiam constituir a misericórdia de Braga (110 nobres, 110 oficiais e 30 eclesiásticos ou letrados) afirmava a sua dimensão elitista, baseada numa dupla hierarquização. A primeira, apoiada na diferença entre os irmãos de 1.º foro e os irmãos de 2.º foro, por critérios de nobreza e património (2000 cruzados de bens de raiz para nobres e 500 cruzados para os irmãos oficiais). A segunda, era de base censitária, e estabelecia uma linha patrimonial objetiva que separava os capazes dos incapazes para serem admitidos na irmandade. Para além de considerações de ordem económica, o compromisso estabelecia a fama, a modéstia, a humildade, perfil caritativo e temor a Deus como arquétipos morais dessa hierarquização. Para além de elementos de ordem moral, a limpeza de sangue, idade, privilégio para a condição de casado e a situação profissional eram definidoras de nobreza, pois os irmãos não poderiam depender da força de trabalho para sobreviver nem desempenhar ofícios considerados sujos.³¹¹

Tal e qual na sua relação com os pobres, a irmandade baseava a sua relação com os candidatos a irmãos tendendo a hierarquia e desigualdade, pois o processo iniciava-se com uma petição escrita, onde deveriam constar as informações necessárias para dali se mandarem tirar informações sobre a vida e a qualidade do candidato. Os ricos deveriam ser arrolados e votados pelos irmãos da mesa e da junta, por maioria de dois terços.³¹² Os pobres merecedores de esmola, ou “pessoas visitadas da casa”, conforme definia o compromisso, deveriam: ter boa fama, recolhimento e virtude; ser pobres necessitados, mas não andarem a pedir esmola; pobres que por doença (sua ou dos dependentes) ou condição não pudessem servir outrem nem ter recursos para se sustentar. O limite censitário para ser visitado era de menos de 6000 réis de rendimento, podendo ter morada própria. As informações sobre a qualidade do pobre eram feitas com recurso aos parentes masculinos mais próximos, no caso de ser

³⁰⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza, 1646-1654*, n.º 664, fl. 23v.

³¹⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tizoureiro, 1688-1702*, n.º 668, fl. 229.

³¹¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fs. 2v. e 3.

³¹² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fs. 3 e 3v.

mulher sozinha, ou baseadas nas relações de proximidade, através de informações retiradas junto dos párocos ou dos irmãos vizinhos. Depois de aceites, as pessoas visitadas teriam a sua condição de pobre validada pelo escrivão que assentaria os seus nomes num livro, os valores da esmola devida e a data de início do apoio.³¹³ A condição formal do pobre merecedor de ajuda baseava-se numa relação de necessidade estrutural, fundamentada em critérios morais e económicos, avaliada com recurso à recolha de informações formuladas a partir de terceiros. O conjunto dos pobres arrolados deveria receber a visita anual dos mesários, quatro dias depois do São Miguel (29 de setembro), para confirmar a continuidade da situação de pobreza.³¹⁴

Ricos e pobres submetiam-se ao mesmo formulário de verificação da sua honorabilidade e merecimento para estabelecerem as relações com a instituição, se bem com diferentes níveis de confiança e prazos de renovação. O formulário do compromisso também identificava claramente que presos, padecentes, defuntos, assalariados da instituição, doentes, pobres envergonhados, mulheres que viviam sozinhas ou solteiras, órfãos menores de sete anos, eram condições de pobreza atendíveis com auxílio material a título de esmola.

De entre as relações que se estabeleciam entre ricos e pobres, a partir da esmola e da gestão da santa casa, é importante a consideração de que as sobras de dinheiro da instituição eram património dos pobres e deveriam ser reconduzidas para seu proveito. É exatamente este o enunciado específico que justifica a esmola de 738 320 réis dadas pelas ruas, por ocasião da festa de Santa Isabel de 1723, por esse ser “património dos pobres e costume antigo e louvavel (sic)”.³¹⁵ Sobre o que é uma esmola válida, um outro termo, agora de maio de 1741, numa reunião presidida pelo escrivão, a propósito do preço do pão pago pelos rendeiros da santa casa, escreve o seguinte “não digo que ao cazeyro pobre se deva dar huma esmola, mas isso deve ser por esmola precedendo hum plenário conhecimento de sua pobreza”, pois:

“Esmolar sem saber a quem e a ricos e a quantos querem pam estão tão longe de ser charidade
Christam que passa ser administração preversa com desdouro desta mesa e com incargo de
restituição aos pobres a quem se usurpa e a quem por os institutos desta Irmandade devemos acudir
todas as sobras como suas que são”.³¹⁶

³¹³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fls. 27v. e 28.

³¹⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fl. 11v.

³¹⁵ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1723-1734*, n.º 12, fl. 17.

³¹⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1734-1746*, n.º 13, fl. 259 e 259v.

Parece-nos que é importante trazer para esta questão a noção de bens supérfluos, que Maria Antónia Lopes discutiu na sua tese. No entendimento do discurso ético sobre o rico e o pobre, os bens necessários à vida e ao estatuto dos ricos não estavam obrigados à esmola, sendo apenas vinculados a essa obrigação os bens supérfluos.³¹⁷ O discurso dos corpos administrativos da misericórdia de Braga parece admitir que existe uma parte variável da receita da instituição que se encontra de entre o conjunto de bens supérfluos e, portanto, faz parte daquilo que é, de forma justa, património dos pobres. Os ricos, que tomavam as decisões sobre a instituição e a decidiam sobre a esmola, também deveriam, por isso, revelar uma atitude de desprendimento e desapego pelos bens excedentários, evidenciando desapego dos bens materiais e recusa em valorizar os bens terrenos.³¹⁸ Ser irmão da misericórdia era, por isso, uma forma de exercício da humildade e temor a Deus, características de uma pobreza visível aos olhos da deidade, feita à imagem de Cristo.

Figura 5 – Oratório da Casa do Despacho da misericórdia de Braga.



Fonte: Fotografia José Eduardo Reis. Cortesia do Centro Interpretativo da Santa Casa da Misericórdia de Braga.

A presença mística de Jesus na ação da misericórdia era exercitada nos aspetos simbólicos relacionados com o número de treze irmãos sentados “numa mesa”, nos rituais de desprendimento e

³¹⁷ Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2000, 1:47.

³¹⁸ Lopes, 1:49.

humildade de provedores ao lavar os pés aos pobres³¹⁹ e na enunciação das obras de misericórdia. A presença real do filho de Deus na terra, incorporado nas decisões da mesa, tinha, no caso da santa casa de Braga, uma dimensão material específica. É exatamente isso que enuncia a retórica de um termo da mesa, datado de 19 de novembro de 1738, quando um desentendimento entre o provedor da casa e o tesoureiro e o provedor do hospital, a propósito de uma devassa, fizera com que os dois mesários, desentendidos com a acusação, se levantassem e abandonassem o local da reunião, sem prestar cortejo nem reverência à imagem do Santo Crucifixo, que estava “em oratório presidindo a esta menza”³²⁰ - Figura 5.

3.4 Vestir os pobres para alcançar o céu

3.4.1 As “vestiarias”

Por “vestiarias” entendemos dois conjuntos importantes de dados, provenientes dos livros de atas (ver Gráfico 8 e Gráfico 9) e dos livros de despesa do mordomo e do tesoureiro (Gráfico 10), respeitantes à saída do dinheiro ou à autorização de pagamento de uma quantidade expressiva de moeda para vestir pobres, através de compra de tecidos e geralmente com valores de alfaiataria associados. Estes gastos demonstrados nos livros de despesa tiveram uma expressão extraordinária e encontram-se correlacionados com certas decisões da mesa que regulavam a prática. As séries documentais e os dados por elas expressados comunicam entre si, mas não se esgotam em si mesmas e encontram-se dependentes da natureza da amostra que escolhemos para o tratamento das despesas. Existem anos em que se registaram compras de quantidades avultadas de tecido, mas que não reconheceram menção expressa da mesa no sentido de autorizar essas despesas, em 1646/47, 1661/62, 1666/67 e 1696/97. Apenas o ano de 1701/02 excedeu no dobro o valor autorizado em mesa, chegando o gasto com tecidos e alfaiates a quase 600 mil réis face a uma despesa autorizada a rondar os 400 mil réis. Metade dos anos para os quais temos dados apresentaram uma coincidência entre a despesa real e a despesa autorizada. Deduzimos que existe uma forte tendência para respeitar as diretrizes da mesa, pelo que a esmola em vestuário poderia correr sem autorização expressa do corpo diretivo.

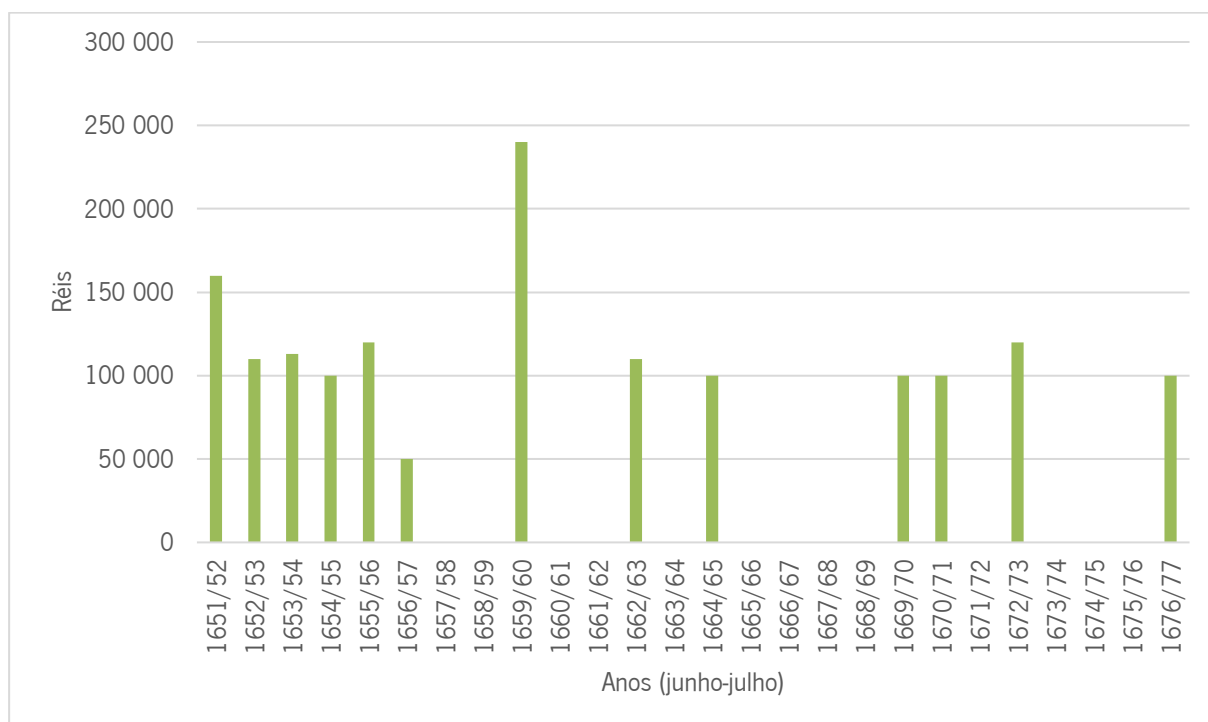
As “vestiarias” variaram entre 50 mil réis (1656/57) e 542 mil réis (1697/98), com valores médios de 171 591 réis. Para além do carácter político deste tipo de esmola, estes valores respondiam a questões de conjuntura pelo que consistiram em despesas de tipo extraordinário. Do intervalo de 54

³¹⁹ Sobre as práticas de inversão de papéis cf. Sá, *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, 92 e 93.

³²⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1734-1746*, n.º 13, fl. 175v.

anos para os quais se regista a prática (1656/57-1705/06), 23 deles não apresentam decisão da mesa autorizando um gasto conjunto para esmolas em indumentária – ver Gráfico 8 e Gráfico 9.

Gráfico 8 – Montantes para “vestiaria” dos pobres aprovados pela mesa (1651-1677)



Fonte: ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1645-1653*, n.º 6, fls. 131, 132, 161v.; *Livro de Termos, 1653-1661*, n.º 7 fls. 1v., 5, 29, 51, 76, 167, 136v.; *Livro de Termos, 1662-1678*, n.º 8 fls. 25v., 37, 118, 207, 220v., 255v., 313.

A responsabilidade pelo pagamento da “vestiaria” foi, algumas vezes, partilhada entre a casa, a esmola do provedor, o dinheiro de um legado ou de juros. Os anos de 1658/59, 1662/63, 1681/82 e 1683/84 reconheceram a solidariedade do provedor pela prática: no ano de 1658/59, a atividade e “vestir os nus” foi custeada a 50 mil réis pela casa e 80 mil réis por esmola do provedor;³²¹ em 1662/63, o provedor cobriu metade da prática, dando esmola de 50 mil réis;³²² em 1681/82, o provedor cobriu uma terça parte do investimento nessa obra de misericórdia, garantindo 40 mil réis a título de esmola;³²³ dois anos depois, o provedor volta a contribuir com 40 mil réis, dos quais destina 10 mil a pobres envergonhados escolhidos pelo próprios e os outros 30 mil seriam entregues ao tesoureiro, para juntar aos 80 mil réis que retiraria do património da casa.³²⁴

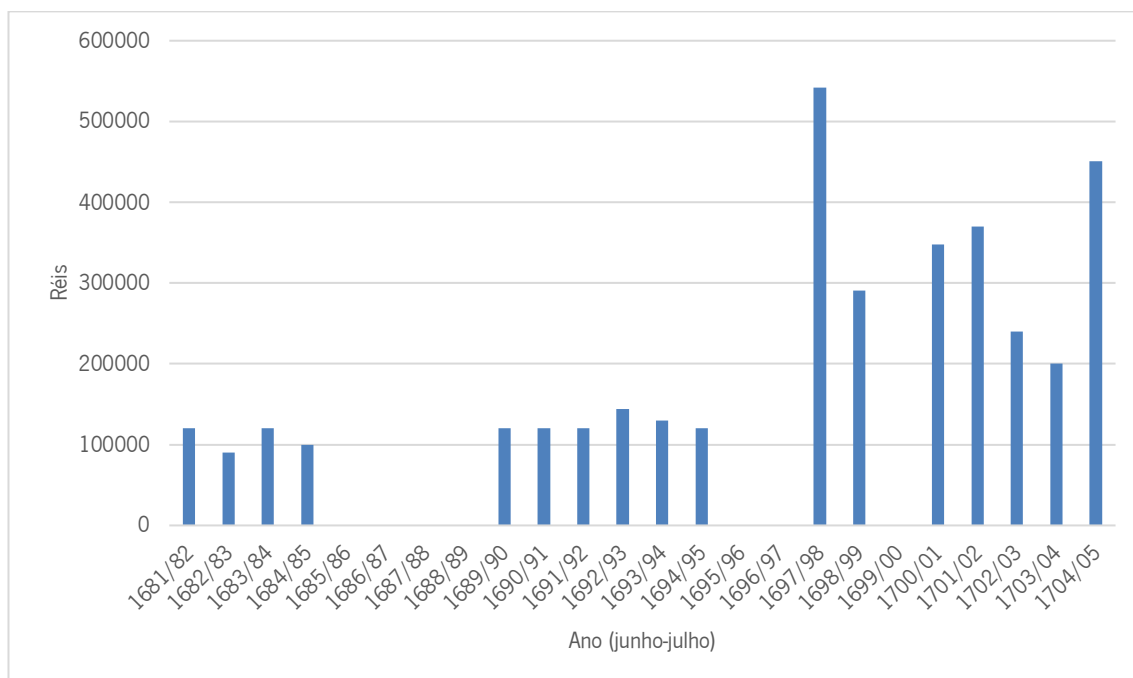
³²¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1653-1661*, n.º 7, fl. 136v.

³²² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1653-1661*, n.º 7, fl. 220v.

³²³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1678-1694*, n.º 9, fl. 54v.

³²⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1678-1694*, n.º 9, fl. 76.

Gráfico 9 – Montantes para “vestiaria” dos pobres aprovados pela mesa (1681-1705)



Fonte: ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1678-1694, n.º 9*, fls. 54v., 63v., 76, 111, 148v., 183v., 193v., 214, 236v., 258v.; *Livro de Termos, 1694-1709, n.º 10*, fls. 7v., 55, 82, 104v., 126v., 128v., 151v., 175v., 177v., 190v., 209v., 220, 222.

O encargo dos provedores por “vestir os nus”, que se demonstraram sensíveis em repartir aquelas esmolas com os fundos próprios da casa, indica que a atribuição de roupa era um momento importante para a demonstração do prestígio da irmandade e dos seus membros, que, pelos atos públicos, buscavam alargar a sua projeção social através do número de pobres assistidos. Nas sociedades hierarquizadas, em que a esmola é recorrente em todos os estratos, pois todos dependem de outrem localizado acima de si na cadeia social, a dádiva de esmola capitalizava mais-valias sociais e morais.³²⁵ Esmolar era uma oportunidade para o alargamento das redes de sociabilidades e do aumento do capital social, quer de quem oferecia quer de quem recebia. Estas esmolas dos provedores pretendiam também produzir uma imagem de obra de caridade imitável pelos seus pares e pela sociedade urbana que assistia aquelas práticas. Relevante podia também ser o fator competitivo entre os diversos provedores, conforme salientou Marta Lobo de Araújo para práticas semelhantes pelos provedores de outras misericórdias.³²⁶

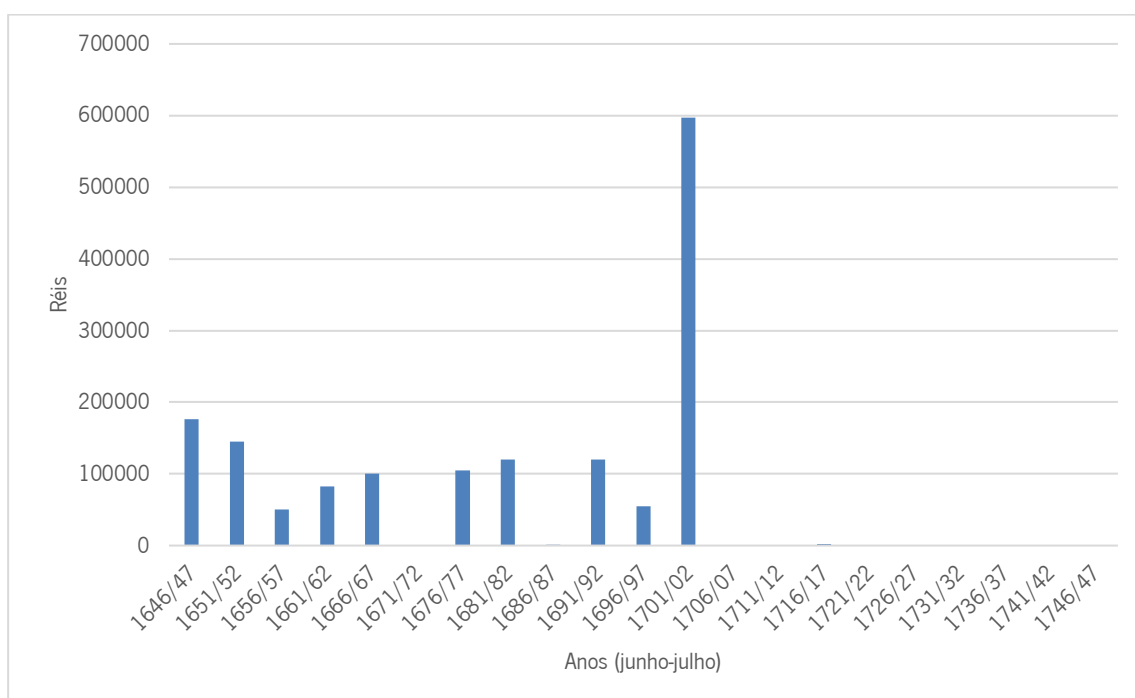
Contudo, anos de excecional necessidade, como parece ter sido 1659/1660, evidenciaram o investimento de dinheiro dos legados da salvação da alma. Em janeiro, a mesa reforçou os 130 mil réis

³²⁵ Sá, «Pobreza», 457.

³²⁶ Maria Marta Lobo de Araújo, *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)* (Monção: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008), 146 e 147.

aprovados em novembro com mais 60 mil réis à custa do património da casa e 50 mil réis “do dinheiro que ficou de Maria Vieira que deos tem pera se acrescentar a vistiaria dos pobres”.³²⁷ A “vestiaria” de janeiro do ano 1701/02, aprovada pela mesa, autoriza os 370 mil réis de despesa com vestido dos pobres, mas explicita que o dinheiro seja utilizado a partir dos empréstimos da casa, a cobrar das rendas do almoxarifado de Guimarães e Conde Basto, vencidos no mês anterior.³²⁸

Gráfico 10 – Despesas efetivas com pano e feitos para as “vestiarias” dos pobres (1681-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Dirão os anos de aprovação de “vestiarias” por termo da mesa respeito a períodos críticos a nível de crises frumentárias, alta de preços e períodos de maior vulnerabilidade à pobreza? As notícias sobre as “vestiarias” desapareceram no início do século XVIII, após algumas decisões da mesa em que evidenciavam abusos anteriores na distribuição de indumentária aos pobres. É disso exemplo a decisão da mesa de 20 de junho de 1706, onde aquele órgão decidiu que, pelas práticas incorretas anteriores e por necessidade de investimento nas obras do hospital, se suspendiam as esmolas em roupa e as esmolas das quartas-feiras.³²⁹ As acusações de abusos e má gestão por parte da mesa do ano de 1705/06 às suas congéneres anteriores parece indicar que estes valores não corresponderiam exatamente a respostas conjunturais, contudo a argumentação formal da mesa indica-nos que as mantas

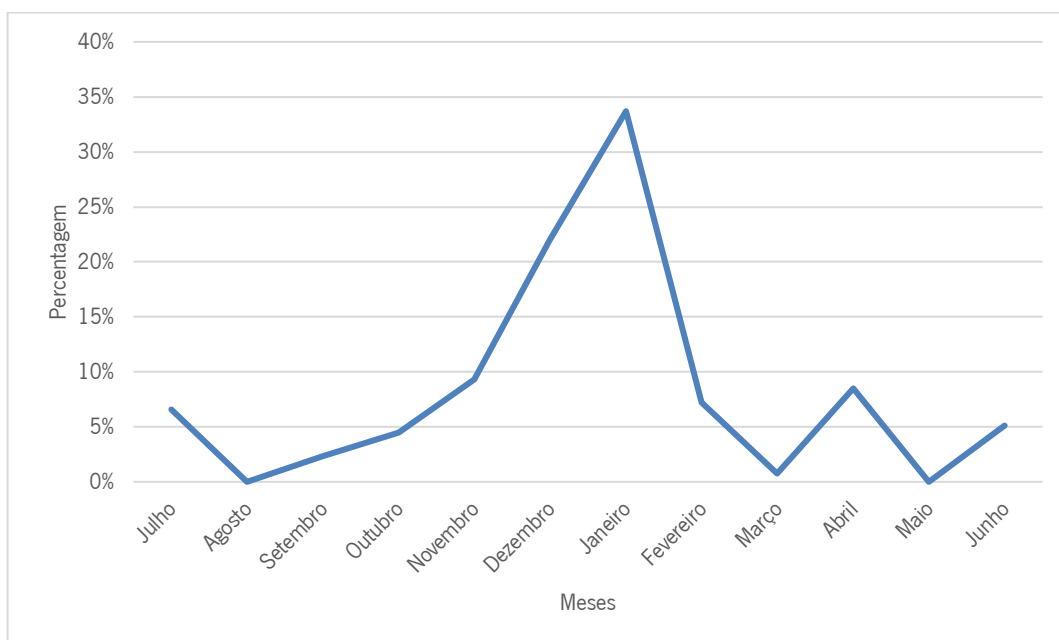
³²⁷ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1653-1661*, n.º 7, fl. 167.

³²⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10, fl. 151v.

³²⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10, fls. 247-247v.

e vestidos dos pobres esmolados serviriam para cumprir a sua função mais básica, isto é, de proteger o corpo do frio que se fazia sentir. Estas esmolas foram decididas, na sua maioria, entre os meses de novembro e fevereiro, com um pico substantivo em janeiro. São estes os meses de inverno, mas também a época do ano em que se enquadravam as celebrações do dia de todos os santos e a festa do natal, períodos de ritualização da dádiva de esmola – ver Gráfico 11.

Gráfico 11 – Sazonalidade das “vestiarias” aprovadas pelas mesas.



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1645-1653*, n.º 6, fls. 131, 132, 161v; *Livro de Termos, 1653-1661*, n.º 7 fls. 1v, 5, 29, 51, 76, 167, 136v; *Livro de Termos, 1662-1678*, n.º 8 fls. 25v, 37, 118, 207, 220v, 255v, 313; *Livro de Termos, 1678-1694*, n.º 9 fls. 54v, 63v, 76, 111, 148v, 183v, 193v, 214, 236v, 258v; *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10 fls. 7v, 55, 82, 104v, 126v, 128v, 151v, 175v, 177v, 190v, 209v, 220, 222.

Estaria a mesa de 1705/06 a lamentar-se da ação pouco cuidadosa dos órgãos diretivos anteriores, que fizeram subir a média anual destes apoios de 117 703 réis, entre 1651/52 e 1694/95, para 348 650 réis, entre 1696/97 e 1703/04? Parece-nos a resposta mais plausível. Certo é que a estrutura da despesa das instituições de assistência responde às questões de conjuntura, procurando gerir a capacidade de arrecadar a receita com a rigidez das despesas ordinárias e as necessidades sociais a si convocadas. A prioridade política da mesa, a partir de início do século XVIII, foi o crescimento infraestrutural do hospital de São Marcos; essa decisão gerou um impacto direto nas esmolas ordinárias e do vestuário.

Como se processava a prática? O cruzamento dos livros de termos com os livros de despesa permite-nos compreender que, depois de aprovadas pela mesa, a santa casa comprava pano e burel, pela ação de um irmão designado. Em janeiro de 1677, por exemplo, a mesa aprovou a despesa de 100

mil réis para vestir os pobres.³³⁰ Em fevereiro desse ano, na despesa do mordomo foram registados 2550 réis de despesa com alfaiate, para fazer 51 “peças” para os pobres, com feitio e linhas incluídas. No mês seguinte, o escrivão registou os 100 mil réis gastos com os pobres e, em abril, mais 2350 réis para o alfaiate que “fez os vestidos dos pobres”.³³¹ Seriam 51 os pobres assistidos? Alguns dos pobres poderiam ter recebido mais de um elemento de indumentária, o que impossibilita deduções minimamente seguras. Não obstante, se nos basearmos na média de 30 réis de salário de um alfaiate,³³² o valor pagaria cerca de 85 dias de manufatura dessas peças.

Era comum que se incumbisse um oficial específico para tratar da despesa, cuidando da compra dos panos e da entrega do trabalho aos alfaiates. Exemplo disso são os anos de 1654/55, quando o valor de 100 mil réis para pano e burel dos pobres deveria ser corrido por António Pinheiro, provedor do hospital, e pelo irmão Francisco Correia.³³³ Contudo, o mais comum era que se designasse o mordomo ou o tesoureiro da casa no sentido de executar a prática. Desta forma, radicam nas decisões da mesa o surgimento de determinadas despesas correntes nos livros de despesa daqueles dois oficiais. As tarefas podiam ainda ser divididas entre eles, como aconteceu no ano de 1665/66, em que o mordomo tratou de comprar os panos e buréis e o tesoureiro de os pagar.³³⁴

Diriam estes valores das “vestiarias” respeito a pobres do rol de recebedores de esmolas em roupa? Não sabemos responder. Certo é que Braga teve um livro de “vestiaria”, pelo menos disso dá nota uma despesa de janeiro de 1652: “despendeo mais oitto mil e setecentos réis que se mandarão dar pera algumas esmollas particulares de pessoas envergonhadas as quais pessoas vão carregadas no livro da vistiaria”.³³⁵ Com ou sem pobres de rol, a misericórdia de Braga conheceu duas formas de atribuir roupa: uma delas do tipo individual, que encontramos disseminadas nos livros de despesas, e outra em conjunto, num dado momento do ano após decisão da mesa, cujo rasto perdemos. Um termo de maio de 1680 indica-nos que, fora “do vistuario que se deu junto”, se entregou a uma lista de pessoas um conjunto de esmolas que se descreve em lista, algumas delas em roupas e outras em dinheiro.³³⁶ No final do ano de 1691/92, a mesa deu ordem de pagamento das mantas, vestidos e mantos dados através de

³³⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1662-1678*, n.º 8, fl. 314.

³³¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa do Thezoureiro da Santa Caza da Misericórdia, 1668-1678*, fls. 213v. e 215v.

³³² Média calculada a partir de algumas recolhas pontuais nos dos livros de despesa do Mosteiro de Tibães para os anos que coincidiram com as “vestiarias” (1656-1702). ADB, Fundo Monástico Conventual, Mosteiro de Tibães, *Livro do Gasto da Casa, 1656*, n.º 656, fls. 10, 47v. e fólio não paginado (referente ao ano de 1662); ADB, Fundo Monástico Conventual, Mosteiro de Tibães, *Livro do Gasto da Casa, 1663-1675*, n.º 657, fls. 210v., 28v. e 58v. ADB, Fundo Monástico Conventual, Mosteiro de Tibães, *Livro do Gasto da Casa, 1695*, n.º 658, fls. 10 e 211 v.

³³³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1653-1661*, n.º 7, fl. 29.

³³⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1662-1678*, n.º 8, fl. 118.

³³⁵ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despesa, 1646-1654*, n.º 664, fl. 201.

³³⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1678-1694*, n.º 9, fl. 27

petições, que constam dos livros do tesoureiro, e dos despachos em que entraram as mantas dos esposados.³³⁷

Quadro 2 - Tipologia, quantidades, preços médios e cores dos têxteis das “vestiarias”

Tipologia Têxtil	Quantidade (varas)	Preço/médio	Cor
Burel	2060,24	135 réis	
Branqueta	104	170 réis	Branco
Pano	448	191 réis	Pardo
Pano da terra	60	215 réis	
Saragoça	451	230 réis	

Fonte: ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despeza do Tesoureiro e do Mordomo, 1646-1654*, n.º 664; *Livro da Despeza do Tezoureiro da Santa Casa da Santa Misericórdia, 1654-1668*, n.º 665; *Livro da Despeza dos Tesoueiros da Casa da Santa Misericórdea, 1668-1678*, n.º 666; *Livro de Despesa do Tizoureiro, 1688-1702*, n.º 668; *Livro de Despeza dos Mordomos, 1672-1682*, n.º 679; *Livro da Despesa dos Mordomos, 1693-1717*, n.º 681.

No processo que conduziu ao abrandamento do empenho da santa casa nas esmolos em vestuário, foi apresentado à mesa, no começo de janeiro de 1705, uma questão sobre se as esmolos em vestidos dever-se-iam dar “aos montes”, a cada irmão segundo os pobres que vestisse, ou por um só “monte”, como aparentemente era costume³³⁸. Venceu a opção de se dar “aos montes”, o que interpretamos como uma decisão da instituição em terminar com as práticas das grandes “vestiarias” e começar a dar a esmola de indumentária mais faseadamente. Poucos dias depois, como vimos, a mesa mandou liquidar 350 mil réis em vestidos a que viriam a ser acrescentados, em 18 de fevereiro de 1705, mais 50 460 réis. No final do ano seguinte, a esmola em vestuário é suspensa por conta das necessárias obras no hospital e, desde então, desapareceram dos termos da mesa e dos livros de despesa os valores agregados para a compra de tecidos, mantendo-se as despesas com esmolos avulsas.

De entre as tipologias dos pobres a que respeitariam as compras de panos e pagamento de manufatura das peças, podemos destacar que os termos da mesa evidenciavam uma preocupação com os pobres envergonhados e os pobres necessitados, para quem se chegou a destinar montantes específicos dos valores da “vestiaria”. Evidenciam-se as pessoas honestas, mulheres pobres e esposados, a quem a santa casa dava, de forma bastante recorrente, mantas em burel. Vestidos ou

³³⁷ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1678-1694*, n.º 9, fl. 231.

³³⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10, fl. 218.

roupas³³⁹, mantas e peças exteriores de baixo corpo, como mantéus e calções, encontravam-se entre os vocábulos utilizados pelo escrivão para descrever as peças das “vestiarias”.

O Quadro 2 sintetiza os principais têxteis comprados para as “vestiarias”. Burel, era, segundo Bluteau, “pano grosso e áspero que ordinariamente se faz de lã; é muito branco, grosso e macio”³⁴⁰. Em termos técnicos, um pano é tanto mais grosso quanto menos fios de lã tiver por unidade de medida. Um pano duzeno teria 1200 fios por três côvados e uma terça, já um pano vintequatroenos teria 2400 fios por quatro côvados e meio.³⁴¹ Bluteau refere que de pano duzeno para cima só acrescenta em bondade.³⁴² Bondade e finura querem dizer uma teia mais densa e com fios de lã mais abundantes, portanto com mais cuidado nos processos de escolha, cardagem e fiação da matéria-prima.³⁴³ Os panos são mais confortáveis quanto menos ásperos e grossos forem os seus fios, por isso a associação dos têxteis de seda aos estratos sociais mais elevados.

O burel, em Espanha, era pano tosco, ordinário, cardado grosseiramente, de fio grosso, ausente de tingimento, exibindo a cor natural da fibra, e, portanto, de baixo preço. Era associado ao desprendimento material, aos hábitos das ordens religiosas, às peças de roupa de caminho (capotes e cotas), aos lavradores, pastores e marinheiros e aos lutos.³⁴⁴ A associação do branco ao luto, durante a Idade Média, deveu-se exatamente ao uso de buréis, de cor parda, isto é, ligeiramente esbranquiçados/amarelados.³⁴⁵ O uso de panos grossos em associação ao luto significava o desprendimento material, abandono do luxo, penitência e mortificação³⁴⁶.

Saragoça é outro lanifício feito a partir de lãs pardas saídas das costas da ovelha preta³⁴⁷, sem levar mesclada alguma de lã branca ou parda.³⁴⁸ A lã das costas do animal era a segunda melhor das

³³⁹ Vocábulos bastante polissémicos que dizem respeito a um conjunto muito variado de peças de indumentária destinadas a cobrir o corpo.

³⁴⁰ Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 2 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713), 210.

³⁴¹ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690* (Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1690), 7 e 11, <http://purl.pt/14991..>

³⁴² Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 6 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1720), 224.

³⁴³ A lã era tosquiada, selecionada, lavada, cardada, fiada, urdida, tecida, pisoada, tosada e, nos panos de melhor qualidade, tingida Joana Sequeira, *O pano da terra: produção têxtil em Portugal nos finais da Idade Média* (Porto: Universidade do Porto, 2014), 75–120.

³⁴⁴ Rosa Maria Dávila Corona, Montserrat Durán Pujol, e Máximo García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos: castellano-catalán*, Estudios de historia (Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2004), 146.

³⁴⁵ Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 216.

³⁴⁶ Ana Mafalda Pereira Lopes, «O Luto em Portugal: da Corte à Gente Comum (séculos XV-XVI)», *Medievalista online*, n. 22 (2017): 10–11.

³⁴⁷ O uso do termo “preto” poderia configurar uma forma de pardo enquanto nuance de castanho escuro.

³⁴⁸ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*, 33.

que se apartavam do velo.³⁴⁹ A saragoça seria equivalente a um pano de grau intermédio na hierarquia dos panos estabelecida pelo Regimento dos Panos de D. Pedro II.

O vocábulo “pano” diz genericamente respeito a um tecido de lã, com trama e teia da mesma fibra, de várias classes, que pode ser feltrada e coberta de pelo que é mais curto quanto mais fino for o tecido. A finura do fio da lã estabelece a qualidade do pano³⁵⁰. Rafael Bluteau diz-nos que o pano se distingue pela quantidade de lã que leva, a finura que comporta, as suas larguras, mas também toma, regularmente, o nome da localidade onde é produzido.³⁵¹ Esta tendência é já era uma realidade no período medieval em Portugal.³⁵²

Figura 6 - Bordaleira do Entre Douro e Minho e Churra do Minho (norte-litoral de Portugal)³⁵³



Fonte: «Ruralbit - Fotografias de Raças Autóctones», acessido 4 de Junho de 2019, https://autoctones.ruralbit.com/index.php?i=4&id_img=166&esp=2&pais=pt&rac=38. Fotografias de AMIBA e Manuel Silveira.

O pano burel, pano da terra, pano e saragoça não eram tingidos, pois as compras eram feitas às varas e não aos côvados, por isso as suas cores deveriam rondar os tons naturais da lã. Estas cores estão associadas à ampla designação de cor “parda”. A sociedade moderna privilegiava cores sólidas, luminosas e saturadas, tingidas com recurso a complexos e dispendiosos processos de tinturaria com base em pigmentos naturais³⁵⁴. As figuras seguintes (Figura 6, Figura 7 e Figura 8) demonstram os tipos de ovelhas portuguesas que têm maior relação com as zonas do litoral-noroeste português, Trás-os-Montes e Alentejo,³⁵⁵ de onde advinham a maioria dos lanifícios de produção nacional que afluíam a

³⁴⁹ Lã da ovelha depois de tosquiada.

³⁵⁰ Dávila Corona, Durán Pujol, e García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos*, 145.

³⁵¹ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 6:224; Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 6:224.

³⁵² Sequeira, *O pano da terra*, Glossário.

³⁵³ Sobre a ovelha bordaleira de Entre Douro e Minho e a Churra do Minho cf. *Raças Autóctones Portuguesas* (Lisboa: Direção-Geral de Alimentação e Veterinária, 2013), 127–30 e 155–59.

³⁵⁴ Michel Pastoureau, *Azul: história de uma cor*, trad. Anabela Carvalho Caldeira e José Alfaro (Lisboa: Orfeu Negro, 2016), 79.

³⁵⁵ Devemos agradecer a colaboração amiga de Alice Bernardo, do projeto Saber Fazer, que nos ajudou na identificação das espécies mais antigas e relevantes nas áreas geográficas com influência no nosso estudo (noroeste português, Trás-os-Montes e Alentejo). Destacamos que, segundo nos ensinou, o termo “raça” não é adequado para o período histórico em questão, porque as questões do aprimoramento e seleção de raças é um processo mais tardio.

Braga.³⁵⁶ A existência de “pano da terra” de entre o elenco dos têxteis e a presença de pisões³⁵⁷ nos limites de Braga (Guimarães, Vila Nova de Famalicão, Fafe, Vila Verde e algumas terras do termo da cidade),³⁵⁸ comprovam essa produção próxima de lanifícios que provavelmente tinham como matéria-prima a lã das ovelhas locais.

Figura 7 - Merina Branca e Merina Preta (Alentejo)³⁵⁹



Fonte: «Ruralbit - Fotografias de Raças Autóctones», acessido 4 de Junho de 2019, https://autoctones.ruralbit.com/index.php?i=4&id_img=166&esp=2&pais=pt&rac=38. Fotografias de Carlos Bigares e Nuno Palma de Carvalho.

As tipologias têxteis escolhidas pelos irmãos da misericórdia para as esmolas conferidas eram lanifícios feitos a partir de fios grossos de lã. Estes fios eram aqueles que poderiam ser mais facilmente impermeabilizados a partir do apisoamento ou feltragem do têxtil, pois tecidos menos trabalhados na fiação apresentavam escamas mais largas na superfície, permitindo aprimorar o seu processo de impermeabilização e robustecimento. O burel tem exatamente essas características: é uma sarja feita a partir de tecidos grossos, cardados, mais espessos, de lãs igualmente grossas, que potenciam a sua impermeabilidade e o isolamento térmico.³⁶⁰ A estrutura (sarja de três ou quatro quadros)³⁶¹ mantém os fios menos apertados do que o tafetá, por exemplo, o que potencia o seu processo de acabamento por

³⁵⁶ Capela, *Fidalgos, nobres e letrados no governo do município bracarense*, 60–63.

³⁵⁷ Mecanismos, geralmente movidos através de energia hídrica, que, através de movimentos de compressão, com ajuda de gredas e outros barros, se destinavam a uma das fases de “acabamento” da produção de lanifícios. O mecanismo tinha como objetivo comprimir a teia e a trama, através de batimentos no tecido, no sentido de dar consistência, robustez e impermeabilidade ao têxtil de lã. Os pisões podiam ser de diversos tipos. O processo de feltragem (encolhimento da lã) era, sobretudo, feito em têxteis constituídos por fios grossos, que, caso não fossem pisoados, poderiam ver os seus fios apartados aquando do corte e manufatura do tecido. Sobre os pisões cf. Ernesto Veiga Oliveira e Fernando Galhano, *Tecnologia tradicional: os pisões portugueses*, Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de Estudos de Etnologia (Lisboa: 1977, sem data), 5 e 6.

³⁵⁸ José Viriato Capela, *As freguesias do Distrito de Braga nas Memórias Paroquiais de 1728: a construção do imaginário minhoto setecentista* (Braga: Fundação para a Ciência e Tecnologia e Governo Civil de Braga, 2003), 619.

³⁵⁹ Sobre estas espécies alentejanas cf. *Raças Autóctones Portuguesas*, 173–79.

³⁶⁰ Rita Máximo Alves Pereira, «O burel enquanto matéria de design: concepção de um produto lúdico muntidimensional para utilização infantil» (Relatório de Projeto de Mestrado, Universidade da Beira Interior, 2014), 32.

³⁶¹ Alice Bernardo chama a atenção para o facto de, perante o reduzido número de teares de quatro quadros, normalmente necessários para fazer uma sarja, as peças que ainda hoje resistente em burel revelam uma falsa sarja de três quadros. Assim, as condições da resistência de têxtil como o burel lidou com constrangimentos de ordem tecnológica, relacionado com a estrutura dos teares. Alice Bernardo, «Anatomia de Uma Capa de Burel», Saber Fazer, acessido 4 de Maio de 2019, <https://www.saberfazer.org/research/2018/1/31/anatomia-de-uma-capucha>.

apisoamento. Para além destas questões, a lã, enquanto matéria-prima de origem animal, é muito robusta, elástica, confortável e resistente ao fogo. Do ponto de vista térmico, a lã não absorve o vapor de água emanado pelo corpo para dentro da sua estrutura e mantém o corpo seco e termicamente estável.³⁶²

Figura 8 - Churra Badana, Galega Mirandesa e Galega Bragançana (Trás-os-Montes)³⁶³



Fonte: «Ruralbit - Fotografias de Raças Autóctones», acedido 4 de Junho de 2019, https://autoctones.ruralbit.com/index.php?i=4&id_img=166&esp=2&pais=pt&rac=38. Fotografias de Sónia Martins, Andrea Cortinhas e Ruralibit.

Figura 9 – Velo da ovelha



Fonte: Joana Sequeira, «Apartar as lãs», Panos da Terra (blog), 16 de Maio de 2015, <https://panosdaterra.wordpress.com/2015/05/16/apartar-as-las/>. Fotografia de Joana Sequeira.

O ciclo da lã envolvia, segundo o Regimento de D. Pedro II (1690),³⁶⁴ várias fases: preparação da fibra para a tecelagem - escolha; lavagem; cardaçagem; cardagem; fição e urdidura; a tecelagem em si; e os acabamentos³⁶⁵ – pisoamento, tosadura e, em alguns casos, tingimento.³⁶⁶ Cada uma destas

³⁶² Ann W. Braaten, «Wool», em *Encyclopedia of Clothing and Fashion*, ed. Valerie Steele (Michigan: Thomson Gale, 2005), 442–43.

³⁶³ Sobre estas espécies cf. *Raças Autóctones Portuguesas*, 143–46 e 161–68.

³⁶⁴ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*, 4 e ss.

³⁶⁵ Sobre os processos de preparação, fição, urdidura, tecelagem e acabamentos cf. Sequeira, *O pano da terra*, 75–108.

³⁶⁶ Sobre as fases, processos e particularidades dos pigmentos naturais e o tingimento artesanal cf. Maria Eduarda Machado de Araújo, «Corantes naturais para têxteis - da Antiguidade aos tempos modernos», *Conservar Património*, n. 3 e 4 (2007 de 2006): 37–49; Araújo; Maria do Carmo Serrano, Ana Carreira Lopes, e Ana Isabel Seruya, «Plantas Tintureiras», *Revista de Ciências Agrárias* 31, n. 2 (2008): 3–19.

fases envolve subprocessos, com as devidas regras de procedimento, no sentido de conservar a estabilidade, qualidade e integridade do tecido. A título de exemplo, o processo de definição da qualidade do tecido e na sua aptidão para tecer determinados panos, conforme a bondade e finura dos fios, começava na escolha das lãs. O velo do animal deveria ser cortado por inteiro, por forma a obter o velo - Figura 9. Depois, apartar-se-iam quatro tipos de lã de acordo com o seu grau de finura. As fraldas, a parte menos nobre situada na zona das patas, serviria apenas para compor as extremidades do pano (ourelas) - Figura 10. Os primeiros três dedos em redor do velo seriam as lãs de “primeira sorte”, destinadas aos panos mais baixos do Regimento, compostos por fios mais grossos e menor peso; as lãs de segunda sorte, três dedos acima do velo restante, eram as da qualidade seguinte; o diploma estabelecia os outros tipos segundo a mesma perspetiva.³⁶⁷ Estas questões produziam impacto na aptidão do tecido para o tingimento de determinadas cores com determinados pigmentos, especialmente aqueles que se destinavam a tingir de preto.³⁶⁸

Figura 10 – Fraldas do velo



Fonte: Joana Sequeira, «Apartar as lãs», Panos da Terra (blog), 16 de Maio de 2015, <https://panosdaterra.wordpress.com/2015/05/16/apartar-as-las/>. Fotografia de Joana Sequeira.

Devemos destacar que, apesar de residuais, também foram comprados têxteis em linho, como a estopa, feita a partir daquela fibra grossa, provavelmente destinado aos forros de algumas peças.³⁶⁹ O linho tem como principal característica a sua elevada resistência, absorvência, frescura, rápida secagem, sendo pouco isolante. Estraga-se com o mofo e o suor.³⁷⁰ Não é, por isso, de estranhar que o linho desenvolva uma relação de grande proximidade com a elaboração de camisas e roupa interior, que

³⁶⁷ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*, 4.

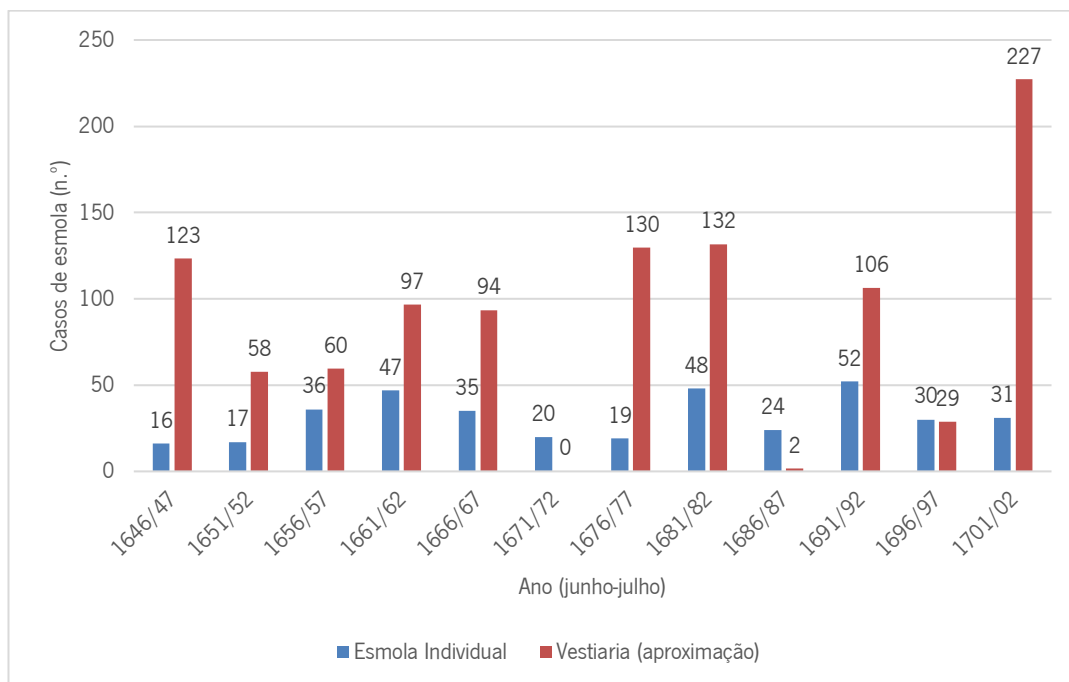
³⁶⁸ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*, 29–30.

³⁶⁹ Dávila Corona, Durán Pujol, e García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos*, 83.

³⁷⁰ Carol J. Salusso, «Linen», em *Encyclopedia of Clothing and Fashion*, ed. Valerie Steele (Michigan: Thomson Gale, 2005), 355.

deveriam absorver os suores do corpo e assim constituir parte da higiene seca, característica dos banhos durante a Idade Moderna.

Gráfico 12 – Número de casos de esmolos individuais por petição e através de “vestiarias” (1646-1702)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1645-1653*, n.º 6, fls. 131, 132, 161v; *Livro de Termos, 1653-1661*, n.º 7 fls. 1v, 5, 29, 51, 76, 167, 136v; *Livro de Termos, 1662-1678*, n.º 8 fls. 25v, 37, 118, 207, 220v, 255v, 313; *Livro de Termos, 1678-1694*, n.º 9 fls. 54v, 63v, 76, 111, 148v, 183v, 193v, 214, 236v, 258v; *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10 fls. 7v, 55, 82, 104v, 126v, 128v, 151v, 175v. *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 679, 680, 681, 686 e 687.

Antes de avançarmos, e como desconhecemos os destinatários das esmolos das “vestiarias”, podemos tentar aproximar, a partir do número de caso de esmolos individuais para cada ano coincidente com as “vestiarias” presentes nos livros de atas. Desta forma, o número de casos de esmolos individuais presentes nos livros de despesa é sempre mais baixo do que aqueles que, no mesmo ano, poderiam ser garantidos através dos montantes aprovados em mesa– ver Gráfico 12. Tendo desaparecido o livro em que, conforme acreditamos, se registariam os destinatários efetivos da indumentária aprovada por grandes montantes até 1701-02, perderam-se as informações relativas aos seus destinatários e tipologias versadas por esta prática. Contudo, acreditamos que o capítulo seguinte, dedicado à análise do conjunto de esmolos individuais presentes nos livros de despesa, permite vislumbrar este universo.

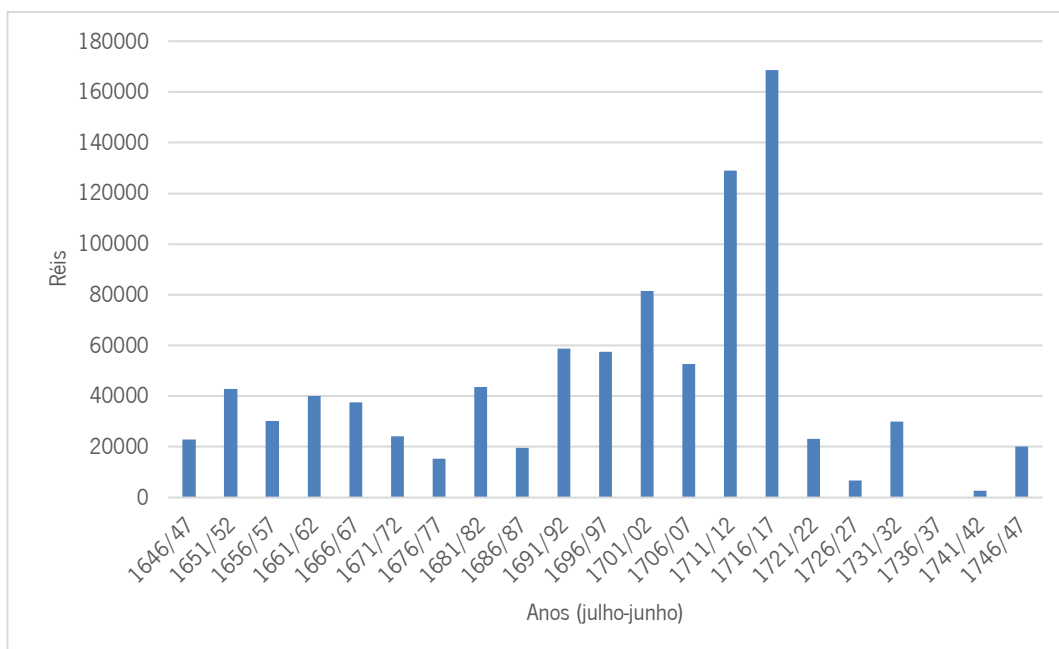
Vimos que a santa casa se responsabilizava por comprar o pano e reconduzir a alfaiates. Portanto, estamos, nos casos em que existe despesa de manufatura, perante indumentária nova, elaborada para a ocasião da esmola. Em 1647, por exemplo, são registadas várias compras de tecido (75 589 réis), são pagos os feitos dos vestidos e mantas (3020 réis), assim como as linhas (270 réis),

o fio e as fitas para os mantéus (360 réis).³⁷¹ Conseguimos concluir que os elementos têxteis são a base fundamental do valor material e simbólico da roupa dos pobres, baseado na transferência de lanifícios grossos, especialmente estruturados e manufaturados para privilegiarem a robustez, resistência, isolamento térmico e impermeabilidade, em detrimento do conforto e leveza dos tecidos feitos a partir de lãs mais finas.

3.4.2 Esmolas individuais

As esmolos que categorizamos como “individuais” dizem respeito a 615 casos que encontramos nos livros de despesa do mordomo e do tesoureiro, para a amostra não probabilística que já tivemos ocasião para explicar. Em termos da longa duração, as esmolos individuais concentram-se, na sua maior expressão, entre 1691-1717, tendo, neste último ano, registado o maior valor (mais de 160 mil réis). A partir de 1721/22, as esmolos descem para valores bastante baixos (abaixo dos 20 mil réis/ano) – ver Gráfico 12. O quadro explicativo desta situação prende-se, como analisamos a respeito das “vestiarias” e no capítulo de introdução de problematização das despesas, com a relevância dos grandes momentos anuais ou bianuais que, até inícios de setecentos, secundarizaram o impacto das esmolos avulsas no tecido político e assistencial da misericórdia.

Gráfico 13 – Gastos com esmolos individuais dos pobres (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

³⁷¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, 1646-1654*, n.º 664, fls.13 a 14v.

O crescimento das esmolas individuais entre os anos de 1711/12 e 1716/17 parece denotar que a suspensão determinada pela mesa foi retirada nos anos seguintes, o que se confirma por outros termos da mesa, através dos quais se repuseram paulatinamente as esmolas de pão, em janeiro de 1710. Em 1711, o provedor deu ordem para que se despachassem petições dos pobres.³⁷² As últimas notícias significativas sobre as esmolas em roupa são de junho de 1715, por termo de dia 29, onde a mesa despachou 24 mantas por 25600 réis,³⁷³ e de junho de 1717, no dia 30, quando se mandaram despachar o pão dos pobres e as petições de “fato e tudo o mais necessário”.³⁷⁴ Desde então, as despesas com salários ocupam a centralidade dos gastos de indumentária da instituição e os livros de termos deixam de mencionar as questões de indumentária relacionadas com a esmola.

Em relação aos assistidos, problematizamos a nossa análise segundo quatro grandes parâmetros: nome, condição (estado civil, doença, situação profissional, abandono ou orfandade), género e proveniência geográfica. Os dados agrupam-se em 615 casos, mas podem dizer respeito a mais indivíduos. As esmolas feitas a casais, as simples indicações do nome dos progenitores com esmola destinada a um ou vários filhos ou despesas agrupadas para uma ou mais pessoas são exemplos de unidades de despesa únicas referentes a mais do que um caso de esmola. Optámos por não subdividir as despesas e respeitar a organização interna do documento.

Em relação à análise da condição social do indivíduo, e dado que em algumas despesas se indicam uma ou mais condições de pobreza (10,83% dos casos), optámos por contabilizar separadamente essas situações, isto é, se uma mulher esmolada era viúva e aleijada, a mesma foi contabilizada quanto à análise do género, estado civil e da doença. Entendemos que apenas esta opção permitiria que não se perdesse a escassa informação em relação ao pobre que fica neste tipo de fonte.

Existiu uma preocupação, pelo escrivão, em introduzir o mínimo de informação acerca da pessoa que recebeu a esmola de indumentária. 89% dos casos têm o nome do recebedor ou informação quanto à sua filiação. Dos 11% que não têm informação quanto ao nome, que correspondem a 66 casos, 21 deles apresentam informação complementar, isto é, o escrivão indica a sua condição social ou, pelo menos, o género. Estes dados adviriam, muito provavelmente, das petições apresentadas pelos pobres à mesa. No caso de Braga, encontramos apenas um desses papéis, perdido no meio dos livros, onde Maria Carvalho, viúva dos arrabaldes de São Miguel o Anjo, se dizia muito pobre e envergonhada, mãe de uma menina que lhe ficara e que se encontrava em necessidade. Maria pediu uma esmola de uma

³⁷² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1709-1723*, n.º 10, fls. 43 e 52, respetivamente.

³⁷³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1709-1723*, n.º 10, fl. 115v.

³⁷⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1709-1723*, n.º 10, fl. 149.

“cobertura” por “amor de Deos”³⁷⁵. Este discurso era materialmente de outrem, dada a estimativa elevada de analfabetos no Portugal Moderno; como sugere Marta Lobo de Araújo, o mesmo deveria integrar o discurso de pobreza que mais facilmente faria o pobre obter a compensação desejada. A exposição da miséria e da desgraça pretendiam comover o decisor político da esmola, explorando os seus sentimentos de compaixão e amor pelo outro³⁷⁶. Acreditamos que a informação que consta nos livros de despesa era retirada do discurso das petições dos pobres. Voz da pobreza com mediação do ponto de vista material, formal e político.

Em relação ao género, 96% dos casos indicam informação sobre esta questão. Dos 615 casos, a maioria dos contemplados são mulheres, com 49,4% das esmolas a si atribuídas, seguida dos homens (39,5%). Existem 41 casos em que são apresentados os nomes de homens e mulheres, sobretudo em relação à esmola de mantas a casados. A relação entre a esmola e a estabilização do sistema familiar vigente já foi aflorada e entendemos ser a chave para a compreensão deste dado. Rute Pardal, no caso de Évora, concluiu que a maior vulnerabilidade dos pobres se afirmava perto do casamento, já os ricos recorriam à assistência no final da vida.³⁷⁷ Se adentrarmos na problematização do estado civil dos providos, apesar de apenas 229 casos nos darem informações quanto a esta realidade, observamos que a maioria deles (151) são casados, seguido por solteiros (58) e viúvos (20). Dentro do universo dos casados, 103 deles apresentam esmolas a mulheres face aos 12 homens. Existe uma preponderância do feminino enquanto “porta-vozes” do agregado familiar no momento de pedir ajuda institucional, tal e qual demonstrou Maria Antónia Lopes nas análises sobre a pobreza coimbrã.³⁷⁸

A preponderância do feminino é relevante quando cruzado com o fenómeno da viuvez, pois 17 dos casos são mulheres viúvas e apenas três deles são esmolas a homens viúvos. A região do Minho, altamente afetada pela migração masculina, expunha as mulheres à situação de viuvez formal e informal (ausência do marido) e à gestão da vida familiar³⁷⁹. Não é, por isso, de estranhar que sejam as mulheres casadas e viúvas aquelas que mais atenção recebam da esmola em indumentária da santa casa de Braga, pois as mesmas reconheceram, por todas as misericórdias portuguesas, formas específicas de assistência seja através da concessão de dotes ou proteção de órfãs ou donzelas em recolhimentos³⁸⁰.

³⁷⁵ ADB, Funda da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Recibo e Despesa dos Mordomos, 1651-1660*, n.º 686, documento avulso, não paginado.

³⁷⁶ Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*, 621–22.

³⁷⁷ Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*, 309.

³⁷⁸ Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2000, 2:235–36.

³⁷⁹ Margarida Durães, «Qualidade de vida e sobrevivência económica da família camponesa minhota: o papel das herdeiras (sécs. XVIII-XIX)», *Cadernos do Noroeste* 17, n. 1–2 (2002): 125–44.

³⁸⁰ Abreu, *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, 215–50; Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*, 283–86 e 573–606; Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social*

Questões de ordem moral, nomeadamente a necessidade de proteger e recatar o corpo feminino dos olhares e apetites masculinos, têm sido relevantes nas interpretações de resultados semelhantes noutras misericórdias.³⁸¹

Os valores médios da esmola situam-se nos 1574 réis e a moda e a mediana foram de 980 réis. Este valor é aquele que comumente a santa casa pagava pelas mantas que conduzia para os pobres assistidos, especialmente recém-casados. As doações a mulheres e casais têm exatamente os mesmos valores modais e medianos do que a generalidade dos resultados. Os valores das esmolos dos homens são aqueles que mais se afastam da ocorrência e recorrência do valor das mantas. A esmola dos homens é, em média, mais alta do que a generalidade das esmolos, sendo as doações a mulheres e a casais mais baixas. Assim, os homens, apesar de não serem aqueles que receberam mais esmolos, foram os que receberam esmolos mais elevadas do ponto de vista nominal. Parece-nos que a explicação deste fenómeno se deve a razões de duas ordens: uma relacionada com a evolução do processo de moda e outra quanto às questões técnicas. Sabemos que o número médio de peças que constituíam a indumentária masculina era maior que a quantidade de peças que, em média, usavam as mulheres.³⁸² Mais peças significavam mais gasto com tecido e manufatura. Do lado da técnica, a arte da alfaiataria consiste na transformação de uma estrutura bidimensional numa realidade tridimensional, construída pelo corte e a costura de pedaços mais pequenos de pano. O trabalho de alfaiataria é tanto mais complexo quanto mais justa ou estruturada em função do corpo biológico for a peça, pois impele a uma maior racionalidade na adaptação do têxtil ao corpo humano (baseada em regras de geometria), à utilização de materiais diversificados (malhas, entretelas ou tecidos de enchimento) e um maior número de elementos de natureza estrutural (como botões, retrós ou elementos decorativos nas casas ou algibeiras). Os oficiais mecânicos eram pagos ao dia, portanto como as mulheres baseavam a sua aparência em estruturas trapezoides, geralmente menos talhadas e mais próximas do perfil bidimensional do pano, provavelmente exigiam menos tempo de trabalho do que aquele que seria necessário para manufaturar a indumentária masculina que, desde o final da Idade Média, evoluiu no sentido do estreitamento e encurtamento.³⁸³

em Coimbra (1750-1850), 2000, 1:803-65; Lopes, *Proteção Social em Portugal da Idade Moderna*, 93-106; Sá, *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, 104-13; Sá, *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, 120-23.

³⁸¹ Fernandes, «Vestir os pobres, cobrir as vergonhas: uma obra pia para alcançar os céus nos séculos XVII e XVIII», 116; Magalhães, «“Vestir os nus”: as Misericórdias na prática da terceira obra de caridade corporal», 72.

³⁸² Osswald, «A definição de pobreza nos registos de entradas de doentes no Hospital da Misericórdia do Porto (1596-1688)», 69.

³⁸³ Riello, *História da Moda: da Idade Média aos nossos dias*, 24-25.

Quanto à condição social do indivíduo, apenas surgem seis casos de pobres envergonhados. Detetamos, também, oito esmolas em roupa a irmãos pobres da misericórdia. Aleijados, cegos, doentes, doidos, parvos, presos, viajantes, pretos ou velhos são alguns dos vocábulos que descortinam situações relacionadas com a saúde ou a debilidade do corpo, somando situações que, condicionando a possibilidade para desempenhar trabalhos, arrastavam os pobres para a situação de mercedores de esmola. Em relação à situação profissional, dos 62 casos onde surgem essas informações, os oficiais mecânicos (21), os aprendizes (8), os estudantes (8) e os padres (7) são os grupos socioprofissionais mais expressivos. Cabe lembrar que, em relação aos padres ou estudantes, a indumentária é mais dispendiosa que a generalidade das esmolas. Este dado relaciona-se com a regulação de indumentária a que estes dois grupos estavam sujeitos.

Os clérigos, através das Constituições Sinodais, encontravam-se obrigados a vestir de preto. Essa deveria ser a cor das suas lobs, roupetas, ferragoulos, capelos, murças, barretes, sombreiros, meias, botas, sapatos e chinelas³⁸⁴. Esta determinação parece ter a sua base na vivência intelectual da tardo-medievalidade e do século XVI, quando o preto se tornou cor da moda. Coincidiu com uma época histórica em que, pelos avanços da tinturaria, o preto atingiu o estatuto de cor luminosa: a noz-de-galha ou “semente do carvalho”, é uma esfera que se encontra em cima das folhas daquela árvore onde os insetos deixaram os seus ovos. As folhas do carvalho exsudam uma substância que envolve a larva e produz uma casca. Essa casca (noz-de-galha) deve ser colhida antes do Verão, enquanto a larva permanece no interior. Para originar um preto luminoso, depois de aplicar o tinto no tecido, era necessário fixar a cor com sais de ferro.³⁸⁵ Outra das técnicas para produzir um bom preto era tingir o pano primeiro em azul. Todos estes processos são dispendiosos o que elevava o preço dos têxteis tingidos nesta cor. No século XVI, a utilização de roupas escuras encontra-se associada a um corpo domesticado e sério, indicando um espírito controlado e calmo³⁸⁶. Para o homem de quinhentos e seiscentos, o preto é a cor da contenção, da renúncia ao exagero e à exibição material, marcando a preocupação mais com as coisas intelectuais e espirituais do que com o luxo³⁸⁷. A construção da imagem do clérigo, baseada numa aparência distinta dos demais, deu origem a uma masculinidade alternativa, com dimensão estética específica, arreigada na superioridade moral e intelectual, de pendor moralista.³⁸⁸

³⁸⁴ *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...* (Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1697), 181.

³⁸⁵ Michel Pastoureau, *Preto: história de uma cor* (Lisboa: Orfeu Negro, 2014), 107 e 130.

³⁸⁶ Castiglione, *O livro do cortesão*, 107–8.

³⁸⁷ Riello, *História da Moda: da Idade Média aos nossos dias*, 28–29.

³⁸⁸ Sobre o assunto cf. Le Gall, «A virilidade dos clérigos», 235 e ss.

A situação de órfão também foi apresentada como descritivo do esmolado. Dos 58 casos que detetamos, 38 são mulheres e 18 são homens. Surgiram dois enjeitados, um de cada género. O socorro às crianças, apesar de não ser uma das obras de misericórdia, desde sempre recebeu atenção assistencial pelas santas casas.³⁸⁹ Em relação aos órfãos, existem alguns casos de esmoladas dadas a filhos em associação a apenas um progenitor. Não temos forma de saber se existe ou não relação entre estes dados e a condição de orfandade em relação a um dos progenitores. Parece-nos evidente que, mediante a ausência ou morte de um dos pais, as condições de sobrevivência material e social de um filho se afirmavam mais difíceis, sobretudo para núcleos familiares fortemente dependentes da capacidade de trabalho de todos os seus elementos. As atitudes perante os órfãos ou as crianças abandonadas ou recusadas convocam uma série de questões relacionadas com a família, a moralidade e as obrigações públicas municipais e estaduais.³⁹⁰ Pela letra do compromisso, a santa casa de Braga devia apoio a meninos e meninas órfãos abandonados.

Os dados recolhidos em relação à proveniência geográfica dos esmolados encontram-se sintetizados nos mapas que construímos (Figura 13, Figura 14 e Figura 15). Em primeiro lugar, importa ressaltar que 241 despesas não indicam a proveniência geográfica do provido e em dez dos casos conseguimos identificar vocábulos com nenhuma localidade urbana, do termo ou de fora dele.³⁹¹ A pobreza bracarense localizava-se, sobretudo, no extramuros, mas dentro do tecido urbano de Braga (243 casos). Apenas 24 esmoladas se destinaram a pessoas residentes dentro dos muros da cidade. Dentro e fora do espaço amuralho não se denota uma tendência de segregação dos pobres, mas sim concentração em determinadas ruas ou zonas da cidade. O principal eixo comercial e político da Braga moderna, entre as portas este e oeste da cidade, pelas Rua do Souto e Rua Nova, não revelaram nenhum caso de esmola a pobres. Acontece que esse era o eixo nefrágico da cidade, unindo duas importantes portas de acesso ao intramuros ao longo de arruamentos especialmente voltados para o comércio.³⁹² Os resultados do nosso estudo parecem tender mais para a afirmação de que a pobreza acompanhava o ritmo e o sentido do crescimento urbano, privilegiando determinados arruamentos,³⁹³ apesar de serem evidentes as

³⁸⁹ Sá, *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, 111-13.

³⁹⁰ Maria Marta Lobo de Araújo, «Niños pobres en Portugal: representaciones y prácticas de asistencia (siglos XVI-XIX)», em *La infancia en España y Portugal siglos XVI-XIX*, ed. Francisco Núñez Roldán (Madrid: Sílex, 2011), 29-42.

³⁹¹ Os recursos fundamentais para o exercício foram os seguintes: Para identificar as ruas da Braga urbana Oliveira, *Estudos sobre o século XVIII em Braga*, 85-87; e para a descodificação da evolução dos arruamentos urbanos cf. Eduardo Pires de Oliveira, *Estudos Bracarense: I - as alterações toponímicas (1380-1980)* (Braga: Associação para a Defesa, Estudo e Divulgação do Património Cultural, 1982), 13 a 65; Em relação ao termo de Braga e localidades fora dele apoiamos-nos na plataforma digital ATLAS, pela cartografia das circunscrições paroquiais e municipais das Memórias Paroquiais de 1758. «Atlas Cartografia Histórica», acessado 20 de Setembro de 2019, <http://atlas.fchsh.unl.pt/cartoweb35/atlas.php>.

³⁹² Oliveira, *Estudos sobre o século XVIII em Braga*, 26.

³⁹³ Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2000, 2:293.

tendências para a fixação de pobres em determinadas zonas, como já foi salientado por António Sérgio Teixeira Leite.³⁹⁴ Outra informação importante que os nossos dados revelaram é que o raio de intervenção da instituição diminui à medida que nos afastamos geograficamente da cidade, o que denota o estatuto maioritariamente urbano da sua assistência. Esta característica permitia maior eficácia na gestão da esmola, apoiada em inquirições de merecimento baseada em relações de confiança, conforme definia o compromisso.

Destacam-se as concentrações de pobres nas zonas do nordeste da cidade, nos eixos Arcada/Campo de Santa Ana/Largo Senhora a Branca, que corresponderam a áreas de urbanização crescente ao longo do século XVIII, havendo, nessa altura, abertura do Campo Novo e de quatro ruas, por iniciativa do senhor eclesiástico. Este eixo de pobreza centra-se junto das ruas dos Chãos de Baixo (até cinco casos), Chãos de Cima (15 e 20 casos), Fonte da Cárcova (15 e 20 casos). Também a Rua das Palhotas e a Rua de Infias, hoje nos limites da igreja de São Vicente, concentravam um número relevante de pobres. Ainda na coordenada norte, mas na direção oeste, devemos destacar a relevância da Rua das Cónegas (10 e 15 casos) e do Campo da Vinha (entre cinco e 10 casos).

A ligação dos assistidos pela misericórdia de Braga, nas freguesias da Sé e São Vitor desenvolve-se na continuidade dessa coordenada norte, agora nas freguesias do termo. Dume, Palmeira, Frossos, Real são, neste sentido, as paróquias com o maior número de casos (entre cinco e 10). Todas as freguesias que confrontam com as freguesias urbanas ou semiurbanas de Braga apresentam casos de pobreza, confirmando a relação íntima e dependente entre as instituições citadinas e as condições rurais de pauperização e assistência – ver Figura 14.

O ritmo de crescimento para sul e sudeste da cidade, em redor da Rua dos Pelames (10 e 15 casos), Rua das Águas (cinco e 10 casos) e Rua da Ponte de Guimarães (cinco e 10 casos), é outra importante coordenada da pobreza urbana. Em redor da freguesia de São Pedro de Maximinos localiza-se o eixo de pobreza de este/sudoeste, sobretudo nas Ruas de São Miguel o Anjo, Rua da Cruz de Pedra e da Cangosta de São Sebastião. A coordenada do sul estende-se para o termo³⁹⁵, embora menos expressivo que a das freguesias do norte. Devemos destacar Ferreiros, Tenões, Nogueira e Esporões, todas com três a cinco casos de esmolas.

³⁹⁴ António Sérgio Teixeira Leite, «Contributo para o estudo da geografia da pobreza em Braga: a ação da Misericórdia na segunda metade do século XVII.», em *A intemporalidade da Misericórdia - as Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016), 229–30.

³⁹⁵ A geografia da esmola distribui-se, para os 364 casos em que é apresentada a informação (59%), da seguinte forma: 24 casos no intramuros; 243 nas ruas consideradas urbanas; 72 casos nas freguesias do termo de Braga; 25 casos fora do termo de Braga.

Quadro 3– Tipologias de indumentária por género dos pobres esmolados pela santa casa da misericórdia de Braga (1646-1747)

Indumento	Quantidade			Misto	Sem referência
	total	Masculino	Feminino		
Manta	233	36	142	34	21
Sapatos	117	3		42	72
Vestido	71	59	9	2	1
Mantéu	57	2	54	1	
Casaca	48	44			4
Saia	40		39		1
Manto	33	1	32		
Calções	32	32			
Capa	28	28			
Mantilha	18	2	16		
Gibão	17	2	15		
Camisa	14	12	2		
Baeta	2	2			
Capote	5	5			
Meias	5	5			
Véstia	5	5			
Roupeta	4	4			
Chapéu	3	3			
Carapuça	2	2			
Casacão	2	2			
Hábito	2	1	1		
Roupetão	2	2			
Beca	1				1
Capotina	1			1	
Ceroulas	1	1			
Colete	1			1	
Jaquetão	1	1			
Loba	1	1			

Roupão	1	1			
Saia Baixa	1		1		
Touca	1		1		
Urgarina	1	1			
Total	750	257	314	79	100

Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Fora do termo de Braga, os acontecimentos são bastante diminutos, apesar de termos encontrado uma esmola dada a um pobre de Roma. Jacob Filipe Freire, marinheiro e prisioneiro na Galiza, recebeu, em 1712, uma camisa que custou 540 réis.³⁹⁶ Os restantes providos por esmola eram todos do norte de Portugal, com maior concentração de casos em redor das freguesias dos municípios de Ponte da Barca, Pico de Regalados e em redor do atual município de Amares. Confirma-se a articulação preferencial da santa casa com as freguesias e localidades localizadas a norte da cidade. Contudo, pobres advindos de Barcelos, Viana da Foz do Lima, Melgaço, Montalegre, Chaves e Régua foram esmolados com indumentária – ver Figura 15.

Dada a grande desconfiança em relação às populações em movimento, especialmente desenvolvida ao longo da Idade Moderna, seriam estes pobres portadores de cartas de guia? Vimos que o marinheiro romano estava preso e, por estar nu, recebeu uma camisa. Não sabemos que motivos trouxeram estas pessoas às portas da misericórdia para pedir uma peça de roupa, desconhecemos os caminhos que tomaram e de onde vieram. Podiam, ainda, ter condição de forasteiros, mas já fixados dentro da malha urbana da cidade. Sabemos que os critérios de atribuição de esmola eram baseados em normas estritas de aceitabilidade, mas desconhecemos de que mecanismos se muniam estes pobres forasteiros para ultrapassar a sua condição de viajantes, vistos potencialmente como famintos, pobres e esfarrapados.³⁹⁷

Quanto às peças de indumentária de que se revestem os resultados da nossa pesquisa, as mesmas consignam 32 tipos de 750 unidades – Quadro 3. O número de peças é, por isso, superior ao número de despesas encontradas. Quando a descrição do escrivão tornou possível, contabilizamos o total das peças descritas pela rubrica. Por exemplo, em janeiro de 1647, no livro do tesoureiro, surgem os 72 pares de sapatos dados aos doentes que se curaram das boubas nos meses de março, abril e

³⁹⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 19.

³⁹⁷ Neves, «“Dar pousada aos peregrinos”: a assistência fornecida pelas Santas Casas da Misericórdia aos viajantes, na região do Minho, durante a Época Moderna (século XVII-XVIII)», 124.

maio desse ano, feitos pelo sapateiro Geraldo Soares.³⁹⁸ Assim, uma única linha da despesa diz respeito a 72 unidades de indumentária. Devemos ainda explicar que, 39 das 615 despesas se referem ao pagamento de aspetos construtivos do vestuário, isto é, a parte da peça que, aquando do registo pelo escrivão, foi despendida com o alfaiate, as despesas com a linhas, os botões ou os forros, por exemplo. Estes detalhes afiguraram-se da maior importância para compreender as questões tecnológicas associadas às peças de indumentária que descrevem.

Figura 11 – Portuguesa com camisa, gibão, avental, mantéu e mantilha



Fonte: Antonio Verico, “Portugueses e espanhóis nos seus vestidos”, c. 1823 (gravura). New York Public Library Digital Collections. Acedido em 2 de junho de 2019. <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e1-17f2-a3d9-e040-e00a18064a99>.

O vestir rege-se por princípios mais ou menos arbitrários de disposição das peças sobre o corpo. Isto entende-se tanto mais verdadeiro quanto mais bidimensional for a peça, como eram os casos do manto, o mantéu (Figura 11) ou mantilha (peça da cabeça na Figura 12), de uso feminino. Peças associadas ao uso e exterior e às mulheres, e que, segundo a descrição de Rafael Bluteau, serviam tanto para cobrir a cabeça, funcionando como véu, ou para cobrir os ombros, servindo de capa ou mesmo para colocar em redor da cinta³⁹⁹. O mantéu, que é, segundo aquele padre, uma capa clerical e uma saia

³⁹⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, 1646-1654*, n.º 664, fl. 22v.

³⁹⁹ Rafael Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 9 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728), 301–3, <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>.

sem roda, no caso das mulheres “saloias”⁴⁰⁰. Acreditamos que o mantéu usado pelas mulheres seria uma espécie de saia de trespasse posta em redor da cintura, atada por fitas, de corte semelhante a um manto.

Figura 12 – A “barrosã” Ângela Martins



Fonte: Fotografia de Luís Ferreira Alves. Cortesia do Centro Interpretativo das Memórias da Santa Casa da Misericórdia de Braga.

Conforme salienta Miguel Herrero García para o caso espanhol, a confusão tipológica deriva da similitude construtiva entre as duas peças, pois o mantéu seria uma saia sem roda e aberta.⁴⁰¹ A nossa fonte revela que eram utilizadas, pelos alfaiates, grandes quantidades de fita na confecção destas peças, provavelmente destinadas a cruzá-la sobre a cinta. O mantéu de Ana Vaz, de Infias, gastou seis varas e uma terça de branqueta, meia vara de estopa e duas varas de fita, para além do despendido com o feitiço e linhas pago ao alfaiate Manuel Gomes, de Trás de São Marcos.⁴⁰² Todos os mantéus foram destinados ao feminino, à exceção dos dois mantéus dados, em 1701, a Santos Vieira do cruzeiro da Rua das Cónegas⁴⁰³ e um mantéu dado, em 1717, a Luís Teixeira e Benta Duarte, casados.⁴⁰⁴ Para além dos dados que já analisamos a respeito dos doentes dos hospitais de Coimbra e Porto (ver capítulo 2.1.), também

⁴⁰⁰ Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 5 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1720), 300.

⁴⁰¹ Herrero García, *Estudios de indumentaria española en la época de los Austrias*, 260.

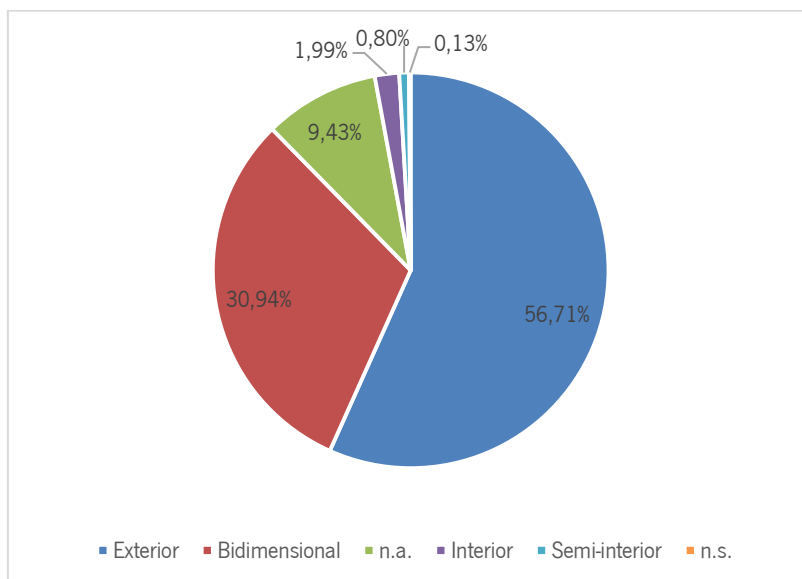
⁴⁰² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 20v.

⁴⁰³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa dos Mordomos, 1693-1717*, n.º 681, fl. 156.

⁴⁰⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 202.

o Cabido da Sé de Braga, nas esmolas dadas aos pobres em período de Sé Vacante (1728-1741), difundiu, sobretudo, mantéus e mantilhas pelas mulheres da cidade.⁴⁰⁵

Gráfico 14 – Esmolas de indumentária segundo a linha da metamorfose (%)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

A maioria das peças doadas pela misericórdia de Braga dizem respeito aos elementos exteriores do corpo (56,71%). As estruturas bidimensionais, como as mantas, não apresentam a modelação tridimensional do tecido⁴⁰⁶ e por isso foram incluídas num grupo separado (39,94%). O vocábulo “vestido”, bastante polissémico, diz respeito a 9,43% dos casos. A roupa interior e semi-interior não atinge, agregada, os 3%. Neste sentido, a santa casa de Braga preocupou-se em garantir que os pobres por si assistidos se muniam na camada mais exterior para se agasalharem do frio e precaverem a moralidade condigna do corpo. Sabemos que, em Paris, Avinhão, Sevilha e Londres a camisa era um elemento expressivo nas fontes analisadas⁴⁰⁷. Em Portugal, Isabel Drumond Braga sinalizou o silêncio das fontes em relação a esta peça de indumentária nos inventários dos julgamentos pelo Tribunal do Santo Ofício⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ cf. Celeste Dinis e António Francisco Barbosa, «Pobreza e caridade: a acção assistencial do Cabido Bracarense em período de Sé Vacante (1728-1741)», *Cadernos do Noroeste*, História 3, 20, n. 1–2 (2003): 518.

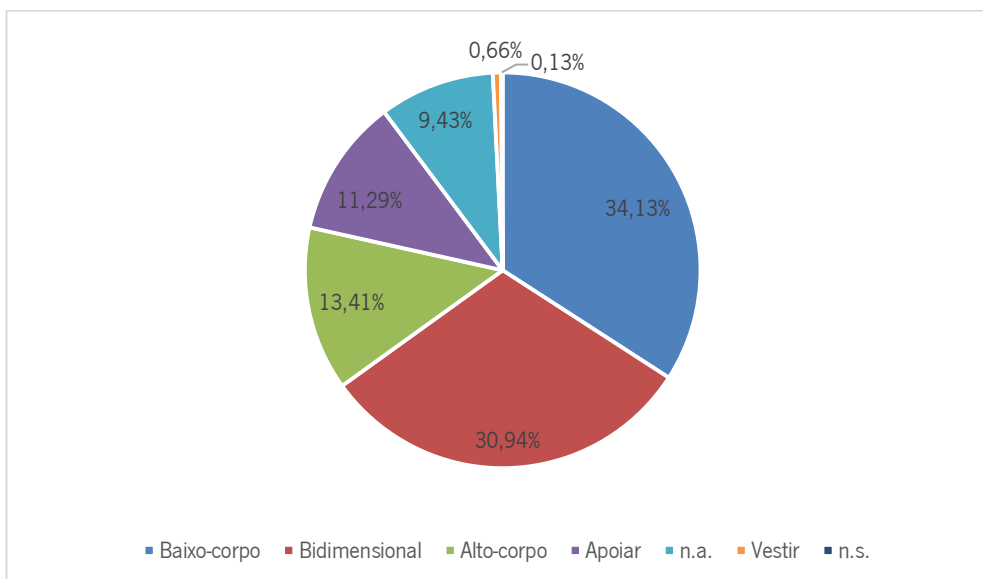
⁴⁰⁶ De forma sintética, o trabalho do alfaiate é de, através da medida, corte e costura, transformar um tecido bidimensional numa estrutura de três dimensões adaptada a um determinado corpo, seja ele *standardizado* ou *personalizado*.

⁴⁰⁷ Roche, *História das coisas banais*, 222–23; Roche, *The culture of clothing: dress and fashion on the Ancien Regime*, 121 e 135; Bárbara Rosillo, *La moda en la sociedad sevillana del siglo XVIII* (Diputación de Sevilla, 2018), 123–26 e 192 e ss.; Ferrières, *Le bien des pauvres: la consommation populaire en Avignon (1600-1800)*, 159–64; Styles, *The Dress of the People*, 32 e ss.

⁴⁰⁸ Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *Bens de hereges: Inquisição e Cultura Material. Portugal e Brasil (séculos XVII-XVIII)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012), 194 e 198.

e Maria Antónia Lopes revelou o mesmo impacto diminuto em relação às esmolas da misericórdia de Coimbra⁴⁰⁹.

Gráfico 15 – Esmolas de indumentária segundo a linha do centauro (%)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Em Braga, apenas foram esmoladas 14 camisas, duas de mulher e 12 de homem. A posse de roupa branca está relacionada com o estatuto e o indivíduo era tanto mais rico e notável socialmente quanto mais camisas brancas tivesse. Não é por isso de estranhar que as esmolas dadas não contemplem as camisas. Raffaella Sartri e Daniel Roche⁴¹⁰ denotaram que a produção da roupa interior e dos têxteis de linho, que geralmente compõem as camisas, se encontravam muito dependentes da produção doméstica, o que torna as camisas sujeitas das capacidades produtivas de cada núcleo familiar e pouco atrativas à esmola institucional.

Quando submetidas aos critérios definidores da “linha do centauro”, os nossos dados revelam uma realidade menos comprimida. As peças do baixo corpo representam 30,94% e as peças de alto corpo dizem respeito a 13,45%. As peças de apoiar, que não têm linha do centauro definida, representam 11,29%. Foram consideradas à parte as peças de vestir (0,66%) que dizem respeito a vestes de tipo religioso, e que não apresentam, de forma evidente, uma separação entre baixo e alto corpo, pois são vestes talares. Categorizamos dessa forma a baeta (acreditamos ser, na verdade, uma loba), a loba, o hábito e o roupão. O hábito que a beata Ana Maria da Purificação recebeu, em 1747, custou 11 220

⁴⁰⁹ Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2000, 2:235.

⁴¹⁰ Sarti, *Casa e família: habitar, comer e vestir na Europa Moderna*, 319–20; Roche, *The culture of clothing: dress and fashion on the Ancien Regime*, 151 e ss.

réis. O valor é muito superior ao dos hábitos enquanto mortalhas para o século XVIII, que, segundo Tiago Ferraz, se situaram entre os 1000 e os 6400 réis, sendo a mais comum a mortalha de 2400 réis.⁴¹¹

Ao submetermos a “linha do centauro” a uma divisão sobre o género, percebemos que as peças superiores destinaram-se sobretudo aos homens (77 casos), já as peças inferiores foram dadas para cobrir corpos femininos (94 casos). As peças de apoiar, de uso exterior e em caminho, apresentam uma disparidade menor entre homens e mulheres, sendo 36 peças dadas aqueles e 49 peças esmoladas a estas.

As mulheres, consideradas reflexo terreno da beleza divina ou tentação lascívia de Satanás,⁴¹² viram as formas do baixo corpo transformadas numa secção trapezoide de sustentação da cabeça. Como afirmou Daniel Roche, uma das alterações da indumentária feminina do século XVII, a partir de 1650, foi a divisão do busto feminino em dois,⁴¹³ tendo sido abandonadas as formas unitárias, em que o alto e baixo corpo eram prolongados pela utilização de uma única peça de roupa, mesmo que, por baixo desta, já fossem utilizadas duas peças (como a camisa e uma saia interior). Relembramos que esta questão do alto e do baixo corpo é tanto ou mais importante, que tem sido definido como o elemento que caracterizou o início do fenómeno da moda, no dealbar do século XIV, quando para cada género foram criadas duas formas distintas de roupa exterior: os homens abandonaram gradualmente o uso da saia e introduziram meias-calças justas, que destapavam o baixo corpo, tornando-o mais funcional; as mulheres, permaneceram com a utilização de longas vestes, que diluíam a linha da silhueta.⁴¹⁴ O uso do vestido regressou à corte, nos finais de Setecentos, com a entrada das modas francesas.⁴¹⁵ Os estratos mais elevados da população, retomam o cobrir do corpo feminino com uma única peça exterior sobre todas as outras, com a utilização do “robe a la française” que tem a sua origem recuada no saio, brial ou cota⁴¹⁶.

Não devemos desconsiderar que a relevância das peças de baixo corpo pode, ainda, justificar-se pela sua fácil exposição a um maior desgaste, no decurso de atividades de trabalho urbano. Esta tendência confirma-se pela preocupação da misericórdia, a respeito dos seus assalariados, para renovar

⁴¹¹ Norberto Tiago Gonçalves Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista» (Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, 2014), 140.

⁴¹² Sara F. Matthews Grieco, «O corpo, aparência e sexualidade», em *História das Mulheres do Renascimento à Idade Moderna*, ed. Arlette Farge e Natelie Zemon Davis, vol. 3, História das Mulheres (Porto: Edições Afrontamento, 1994), 71–72.

⁴¹³ Roche, *História das coisas banais*, 223.

⁴¹⁴ Riello, *História da Moda: da Idade Média aos nossos dias*, 17–18.

⁴¹⁵ Maria João Miranda Fialho, «O traje de corte feminino em Portugal da época de D. Manuel I a D. Pedro II» (Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2011), 130–32, <https://run.unl.pt/handle/10362/12257>.

⁴¹⁶ Crespo, «Trajar as Aparências, Vestir para Ser: o Testemunho da Pragmática de 1609», 103.

com maior regularidade meias, sapatos e solas, do que os elementos de alto corpo ou as peças de sobrepor.

Em termos de indumentária masculina civil, a nossa fonte apresenta as seguintes tipologias: elementos de uso exterior: roupeta/roupetão, casaca, casacão, calções, capa, gibão, capote, meias, chapéu, carapuça e jaquetão; peças seminteriores – véstia; interiores - a camisa e as ceroulas. No caso da indumentária feminina civil, o leque é bastante menos variado: peças exteriores - mantéu, a saia, manto, capotina, saia baixa e touca; peças seminteriores - colete; peças interiores – camisas.

A preferência das práticas de caridade por determinadas tipologias pode, ainda, justificar-se por questões de ordem tecnológica: a roupa dos homens era mais justa e curta do que a indumentária feminina, e, como tal, impunha mais gastos do ponto de vista da alfaiataria e da gestão do tecido para a construção de indumentária. Por outro lado, o vestuário feminino, mais conservador do ponto de vista das formas, por ser baseado em peças mais longas e menos recortadas, estruturava-se junto de elementos de vestir mais próximos da feição bidimensional do tecido. Vimos que, do ponto de vista tipológico, a santa casa beneficiava peças de tipo versátil para o universo feminino, sobretudo em peças como os mantéus, mantilhas, mantos e mantas. Apesar destas considerações, convém lembrar que a peça superior feminina mais comum – o gibão – concebia-se para ser justo ao tronco. Apesar disso, era inspirada numa peça inicialmente masculina (século XIV), que, ao longo do século XVI, e com a divisão da roupa da mulher em alto e baixo corpo, se popularizou no uso feminino, mantendo-se enquanto tal até meados do século XVIII. O homem, contudo, influenciado pelos cortes de origem francesa, inseriu o uso de véstias e casacas, abandonando a utilização de roupetas e gibões.

Em relação ao calçado, apesar de existirem 117 ocorrências, 114 delas dizem respeito a sapatos dos doentes do hospital, esmolados em três ocasiões (1646, 1647 e 1652). Estas esmolas têm um valor médio de 5467 réis. Esta situação demonstrou-se extraordinária e como resposta a dificuldades da instituição em dar os sapatos aos doentes. No caso de Braga, o hospital e a santa casa tinham provedoria e tesouraria separadas e a nossa fonte contempla apenas os gastos do tesoureiro e do mordomo da Casa. Os três casos individuais remanescentes de esmola em sapatos, cujo valor médio foi de 567 réis o par, foram duas esmolas a dois padres e uma a João do Vale. Ele recebeu, em 1716, da santa casa, indumentária completa: onze côvados e uma terça de baeta preta de 570 réis, duas terças de holandilha e quatro varas de fita de 110 réis, quatro côvados de holandilha por 400 réis, holandilha de algodão de 2600 réis, umas meias pretas de 500 réis, um chapéu de 420 réis e sapatos de 700 réis⁴¹⁷. A indumentária de João do Vale, provavelmente clérigo ou estudante pelo uso de baeta preta e meias da

⁴¹⁷ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 190.

mesma cor, contemplou sapatos e chapéu e representou uma esmola global de 13660 réis, muito acima da média de 2286 réis dos 71 vestidos esmolados pela misericórdia. Os chapéus de João do Vale, de Manuel da Rocha, dado por 500 réis em 1711, para completar o vestido do ano anterior, e o de Agostinho de Araújo, preso no castelo, em 1767, são os únicos exemplos de coberturas de cabeça masculinas que surgem na nossa fonte.⁴¹⁸

Cabe, agora, problematizar o vocábulo “vestido”. A bibliografia tem considerado que vestido diz respeito ao conjunto completo de roupa de corpo. Conforme a nossa fonte, vestido era: nos homens, composto por - capa, casaca, camisa, véstia, calções, ceroulas e meias; e, para as mulheres, composto por - manto, gibão, camisa, saia/mantéu, colete, mantilha e touca. Contudo, o escrivão nem sempre associa vestido a uma definição tão generalizada. “Vestido” diz respeito a uma simples associação de parte de uma peça exterior ou semi-interior de alto corpo com outra peça de baixo corpo: no caso das mulheres, gibão e saia ou mantéu; no caso dos homens - calção e véstia; casaca e calções; ou, meias, urgarina e calções. Estes formulários indicam, também, que a caracterização das peças em relação à linha da metamorfose é dinâmica e nem sempre a utilização de uma peça mais exterior ou interior indica o conjunto completo das peças que teoricamente vestem o corpo neste tempo histórico.

“Vestido” também significava o conjunto das roupas exteriores de baixo e alto corpo, coberturas de cabeça e roupa semi-interior: no caso das mulheres - gibão, colete, camisa e touca; no caso dos homens, calção, véstia e casaca. O vocábulo também contemplava peças de apoiar, como a associação das capas e mantilhas à indumentária masculina e feminina, respetivamente, calção, véstia e casaca. Vestido é ainda o que faz parte da indumentária do alto corpo com associação das peças do baixo corpo, isto é, os calções, mas também as peças exteriores em conjunto com a camisa. “Vestido” constitui-se um vocábulo que, em termos genéricos, disse respeito a tudo o que veste o corpo num número variado de duas a cinco peças, onde as linhas do centauro e da metamorfose, por sua oposição, se encontram demarcadas.

O facto mais curioso dos resultados deste estudo parece ser a relevância atribuída à esmola de mantas. As mesmas estiveram entre as tipologias com o maior número de ocorrências. Foram registadas 233 esmolos, sendo 142 dadas a mulheres, 36 a homens e 34 descritas para os membros dos casais. A mancha cronológica é praticamente total em relação ao nosso estudo, compreendendo o período entre 1652 e 1747. A associação das esmolos às mães ou aos pais das raparigas esposadas é muitíssimo

⁴¹⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fls. 3 e 190; *Livro de Despesas do Tesoureiro, 1757-1792*, n.º 674, fl. 176.

comum, o que nos permite questionar se seriam os progenitores dos jovens esposados os petionários desta ajuda. Incluímos as mantas na categoria de indumentária, porque acreditamos que a sua utilidade se encontra muito para além do uso dentro de casa ou no leito. Disto nos dá exemplo a fonte, pois em 1711, a santa casa deu uma manta de 1050 réis a Francisco Araújo, aleijado, que andava num carro e precisava de se proteger dos rigores do inverno⁴¹⁹. As mantas eram, na sua grande maioria, em burel, e gastavam entre cinco varas e uma quarta (1662) e seis varas e meia (1712) de tecido, e parecem enquadrar-se por um lado, no reconhecimento do casamento enquanto momento de maior vulnerabilidade à pobreza e, por outro lado, no empenho das instituições de caridade na proteção do vínculo familiar enquanto base económica da sociedade. A produção de mantas com tecido português já se observa no período tardo-medieval português e era marcada pela sua robustez.⁴²⁰

Em fevereiro de 1697, o mordomo da casa deu uma manta “a Gaspar Antonio e sua mulher esposados da freguesia de Semelhe”, por 900 réis.⁴²¹ Seis meses antes, na paróquia de Semelhe, no dia 17 de julho de 1696, tinham casado um Gaspar António, órfão de pai, com Custódia Pereira, órfã de mãe.⁴²² Seria este Gaspar António o mesmo que recebeu esmola de uma manta da santa casa? Em caso afirmativo, os efeitos do casamento para obtenção de esmola pela misericórdia ainda se produziam meio ano depois da sua concretização. A condição de pobreza para o seu merecimento poderia ter radicado, como vimos, numa prática comum da instituição em dar esmolas a nubentes ou casados, sendo, em simultâneo, pessoas em situação de orfandade de um dos progenitores.

Em relação aos têxteis das esmolas analisadas, as mesmas são, na sua maioria, em têxteis de lã, com grande representatividade do burel. Para além das mantas, foram dadas peças em burel sob a forma de calções, capas, casacas, jaquetões, mantéus, roupetas e roupetões. Outros têxteis de lã, como a baeta (nos subtipos de baeta basca e baeta fina), o baetão, a branqueta, a saragoça e a palmilha completavam o leque destes têxteis. Panos de linho grosso, como estopa e holandilha, também surgem referidos, se bem que em menor número e sobretudo ligados aos forros de algumas peças. O Quadro 4 confirma-nos a relação entre a qualidade e a cor do pano com o seu preço por unidade de medida.

As baetas, de cores pretas e azul, eram um tecido de pano de lã, utilizando uma estrutura de tafetá e, portanto, muito resistente, com algum pelo e de cores variadas e de inúmeras qualidades. Eram usadas em vestidos, forros e lutos⁴²³. Em Braga, foram dadas com preferência a padres, estudantes e

⁴¹⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 6.

⁴²⁰ Sequeira, *O pano da terra*, 238–39.

⁴²¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despesa dos Mordomos, 1693-1717*, n.º 681, fl. 76.

⁴²² ADB, Fundo Paroquial, Freguesia de Semelhe, *Livro de Casamentos, 1677-1732*, n.º 13, fl. 10v.

⁴²³ Dávila Corona, Durán Pujol, e García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos*, 36.

para saias de mulheres, duas delas órfãs e uma viúva. O preço médio dos vestidos em baeta ultrapassa os 3000 réis, indicando, pelo seu preço elevado, a conotação com o estatuto; sendo vendida aos côvados e não às varas, correlaciona os fatores preço e o uso de têxtil tingido enquanto elementos demarcadores da qualidade do corpo socialmente vestido. As baetas, no Regimento dos Panos de D. Pedro, pela sua “delgadeza”, “perfeição” e “bondade” deveriam usar fiado fino, e teriam, no mínimo, 1600 fios por três côvados e oitava e cada ramo deveria ter quatro arrâteis de lã.⁴²⁴ O preço médio das baetas rondou os 500 réis o côvado. Já a baeta fina rondou o preço de 608 réis o côvado, confirmando a correlação positiva entre a qualidade do pano e a espessura, densidade, conforto e brilho do têxtil.

Quadro 4– Tipologias têxteis, preços médios e cores nas esmoladas da santa casa da misericórdia de Braga (1646-1747)

Tipologia	Preço Médio	Unidade de medida	Cor
Baeta Fina	608	Côvado	Preto
Saragoça de Côvados	480	Côvado	
Baeta	432	Côvado	Preto eAzul
Palmilha	265	Vara	Azul
Saragoça de Varas	250	Vara	
Pano	204	Vara	Pardo e Vermelho
Branqueta	150	Vara	
Estopa	140	Vara	
Burel	136	Vara	
Holandilha	100	Vara	
Serguilha da Terra	100	Vara	

Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

A saragoça, lanifício que analisamos anteriormente, foi esmolada individualmente após ter sido comprada aos côvados e em varas. A saragoça de côvados, cujo preço nominal foi mais elevado que a de varas, destinou-se a vestir um padre que tinha saído da Companhia de Jesus.⁴²⁵ Vemos, por isso, mais uma vez confirmada a associação entre estatuto e os panos de côvados. As branquetas serviram para compor três mantéus e eram panos grosseiros de lã, todos brancos (daí o nome) e associados aos

⁴²⁴ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*, 15.

⁴²⁵ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despesa do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 30.

rústicos.⁴²⁶ O preço deste têxtil é apenas conhecido para uma esmola, em 1712, quando a santa casa comprou seis varas e uma terça a 150 réis a vara.⁴²⁷ As palmilhas, que custaram em média 265 réis a vara, eram panos de lã ordinários, feito dos fios da lã que passavam pelos fios da peneira; a de melhor qualidade era tingida de azul.⁴²⁸ A serguilha, vendida à vara, seria da terra, isto é, têxtil de produção local. O preço é reduzido (100 réis) e serviu para mandar fazer uns calções para o filho de um tal “afamado”.⁴²⁹ O vocábulo pano, maioritariamente associado ao vocábulo “pardo” e apenas uma vez em cor vermelha, teve preço médio de 204 réis. Vimos que estes panos dizem respeito a uma gama variada de têxteis em lã, de diferentes qualidades. Iremos falar mais acerca deles, aquando do tratamento da indumentária dos assalariados.

A pobreza urbana bracarense vestiu-se, desta forma, de tecidos grossos de lã, sobretudo de cores pardas, mas também com espaço a têxteis tingidos, sobretudo de cor preta, destinados a estratos sociais mais elevados. Quanto representava, em média, a confeção e o tecido na produção da indumentária destinada à esmola? A esmola do filho de João de Oliveira, dada em 1712, pode elucidar-nos na resposta à questão:

“[...] hum vestido de Saragoça de varas que se mandou dar em meza a hum rapaz filho de João de Oliveira de Sam Sebastiam dois mil e cento e secenta rs a saber cazaca goesa e calsoens varas 3 e duas terssas a 280 baeta para forro 2 varas a 180 estopa huma vara e uma terça a 120 retros para as cazas 28 varas a 50 feito e linhas marcas a Manuel Gomes alfaiate 520 rs que faza. dita soma por despacho da meza de 17 de abril”.⁴³⁰

Assim, dos 2160 réis totais da indumentária, cerca de 70% da despesa destinou-se para a compra do têxtil exterior da peça, do forro e, provavelmente, para a tela⁴³¹ da casaca. O feitiço, as linhas e o pagamento das marcas,⁴³² ou seja, a manufatura, representou cerca de 26% da peça. A abertura e o adorno das casas dos botões, ou seja, o acabamento, representou 4% da despesa. Assim, para além da presença de botões e da presença de forro serem motivos de beneficiação da qualidade da imagem

⁴²⁶ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:185.

⁴²⁷ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despesa do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 20v.

⁴²⁸ Dávila Corona, Durán Pujol, e García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos*, 143.

⁴²⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, 1646-1654*, n.º 664, fl. 6.

⁴³⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despesa do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 23v.

⁴³¹ Enchimento entre o têxtil exterior da peça e o forro, por forma a dar resistência à casaca.

⁴³² Acreditamos que era a garantia de pagamento de uma espécie de imposto municipal, tal e qual acontecia com as marcas postas nos tecidos após verificação pelo vedor dos panos, conforme estatua o Regimento dos Panos de D. Pedro II (1690).

produzida pela indumentária, confirma-se a preponderância absoluta do tecido na construção do valor material da peça.

As peças de indumentária, em função do tempo e certamente da estatura do seu portador, variam quanto à quantidade de pano despendidos na manufatura de indumentária – ver Quadro 5. Os resultados desse quadro sintetizam os casos em que a fonte revelou a quantidade e principais tipologias têxteis gastas por peças, assim como as associações a um determinado género, a utilização de forros e outras guarnições. Embora lacunares, os dados permitem aproximar a realidade material de algumas destas peças.

Quadro 5 - Detalhes de manufatura das peças esmoladas (gastos em tecido, principais tipologias têxteis, valor do feito e género do portador)

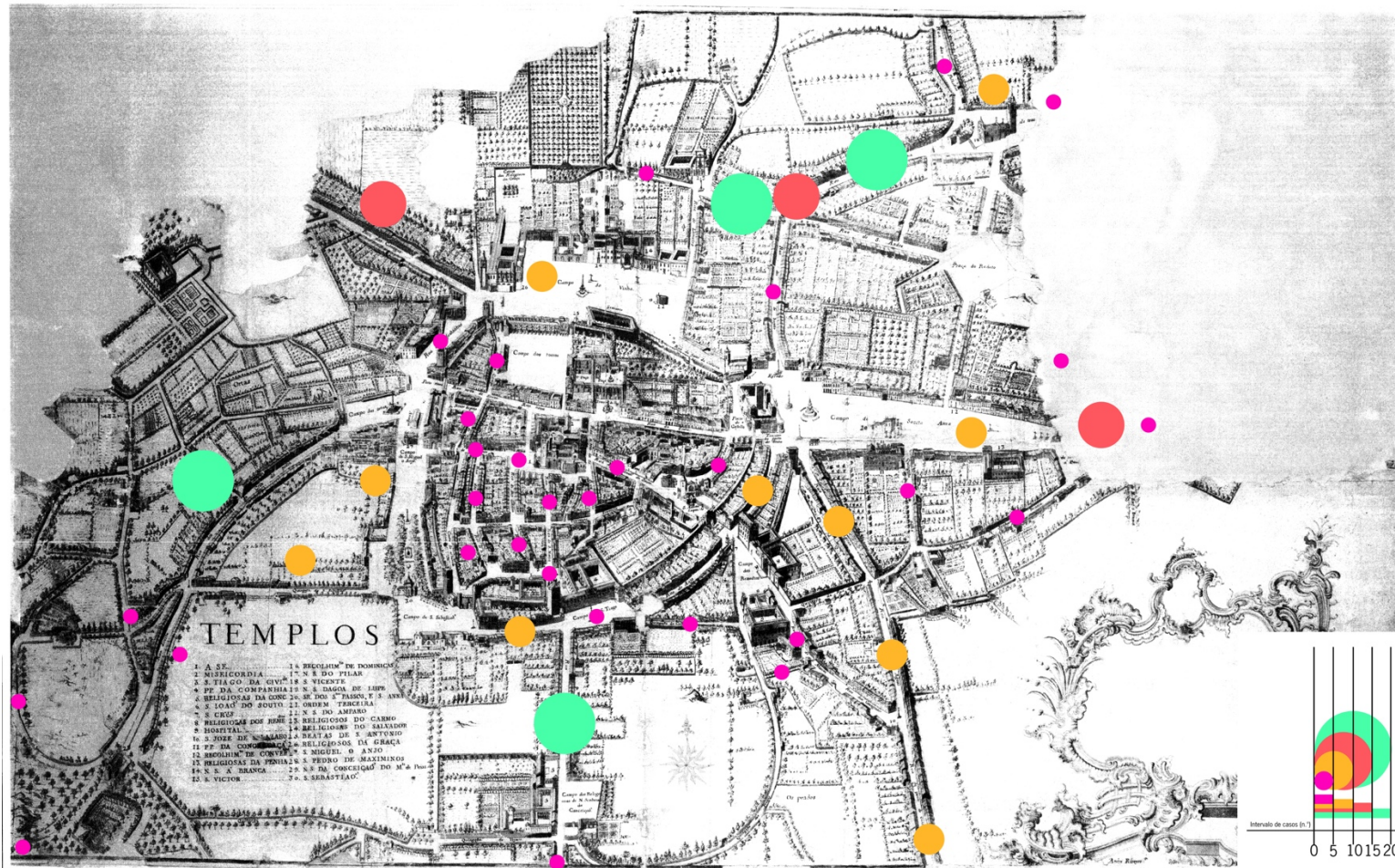
Data	Tipologia	Quantidade de pano	Valor do feito (réis)	Tipologias têxteis	Género recetor	Observações
1612	Baeta	2,5 côvados		Baeta	M	
1612	Baeta	4 côvados		Baeta	M	
1697	Baeta	11 côvados		Baeta fina	M	
1716	Baeta	11 1/3 côvados		Baeta	M	
1702	Calções	2 varas		Burel	M	
1646	Calções	3,5 varas		Serguilha da terra	M	
1701	Calções	2 ½ varas	130	Saragoça	M	2 1/2 varas de estopa para o forro
1666	Capa	5 côvados		Baeta	M	
1666	Capa	6 côvados		Baeta	M	
1712	Capa	10 varas		Saragoça	M	
1712	Capa	15 ¼ varas	265	Burel	M	Levou forro
1712	Capa, casaca e calções	16 varas		Saragoça	M	
1712	Casaca	4 ¾ varas		Saragoça	M	
1697	Casaca	4 ¾ varas		Saragoça		
1712	Casaca	5 varas		Burel	M	

1072	Casaca	6 varas		Saragoça	M	
1692	Casaca e Calções	6,5 varas		n.d.	M	
1662	Gibão	2 côvados		Palmilha azul	F	
1662	Gibão	2 2/3 varas		Saragoça	F	
1701	Gibão e Saia	6 1/3 côvados	120	Baeta Fina	F	O gibão foi forrado com holandilha.
1646	Jaquetão	3,5 varas		Burel	M	
1712	Manta	3 varas		n.d.		
1662	Manta	3,5 varas		Burel	M	
1662	Manta	5 ¼ varas		Burel		
1682	Manta	6 varas		Burel	M	
1712	Manta	6 1/3 varas		n.d.	F	
1667	Manta	6,5 varas		Burel	F	
1712	Mantéu	6 1/3 varas	120	Branqueta	F	Gastou ½ vara de estopa e fita
1712	Mantéu	6 varas	120	Palmilha azul	F	Peça forrada
1661	Mantéu	n.d.	50	Pano pardo	F	
1662	Mantéu e Gibão	4 ½ varas		Saragoça	F	
1711	Mantilha e gibão	n.d.	320		F	
1712	Roupão	8 varas		Saragoça	M	
1662	Roupeta	5,5 varas		Burel	M	

1662	Roupetão	5 varas	80	Burel	M	
1712	Saia	3 côvados	160	Baeta	F	
1717	Saia	5 côvados	160	Baeta		
1662	Saia	5 varas		Saragoça	F	
1701	Saia	5 1/3 côvados		Baeta	F	Gastou ¼ de vara de holandilha
1716	Saia	5 ½ côvados		Baeta	F	

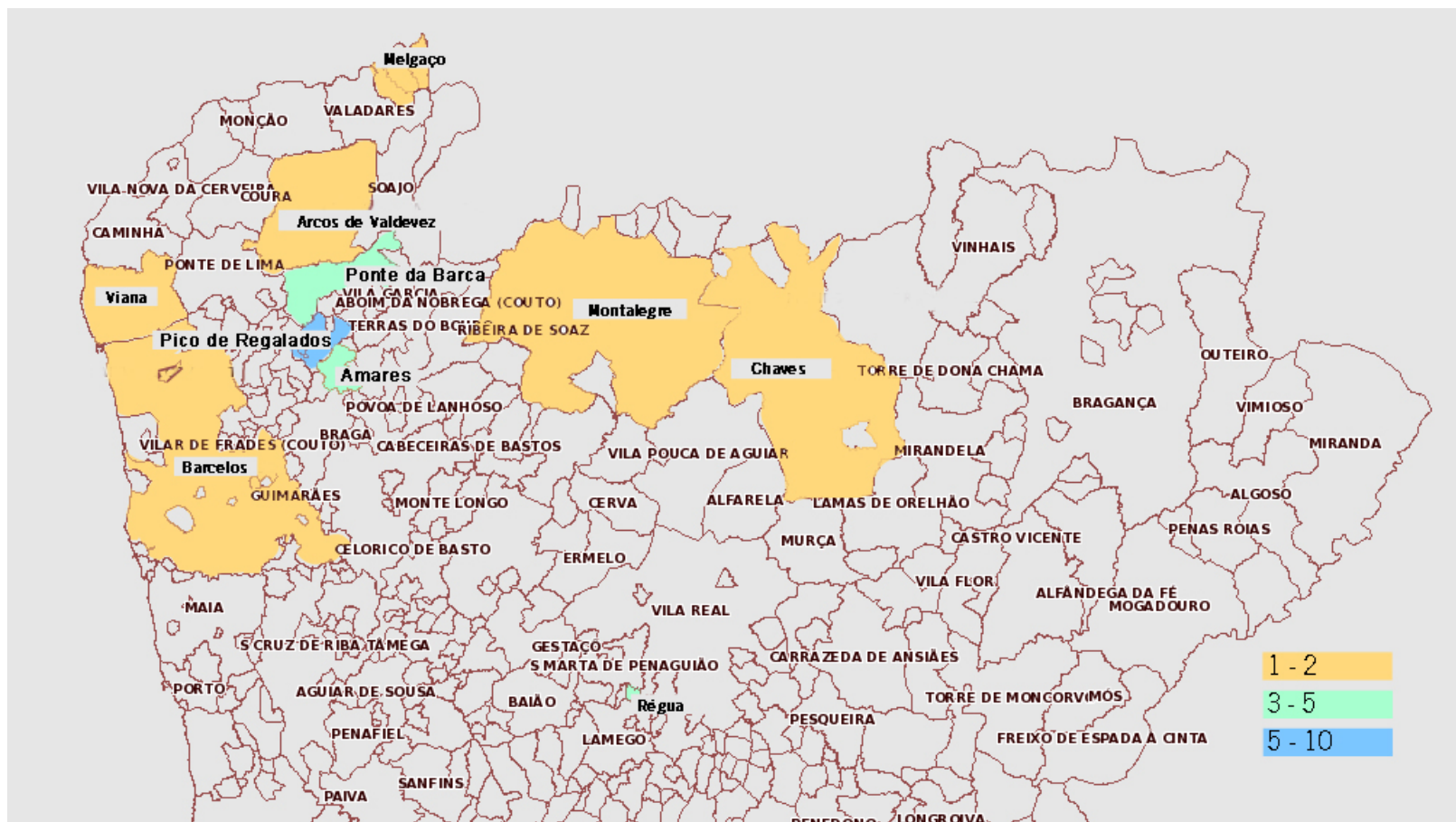
Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, números 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Figura 13 – Proveniência geográfica dos providos com esmola em indumentária na cidade de Braga (1650-1750)



Fontes: Mapa – André Soares, *Mappa da cidade de Braga Primas* de André Soares, c. 1756. Reprodução da Câmara Municipal de Braga. Dados - Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Figura 15 – Proveniência geográfica dos providos com esmola em indumentária fora do termo de Braga (1650-1750)

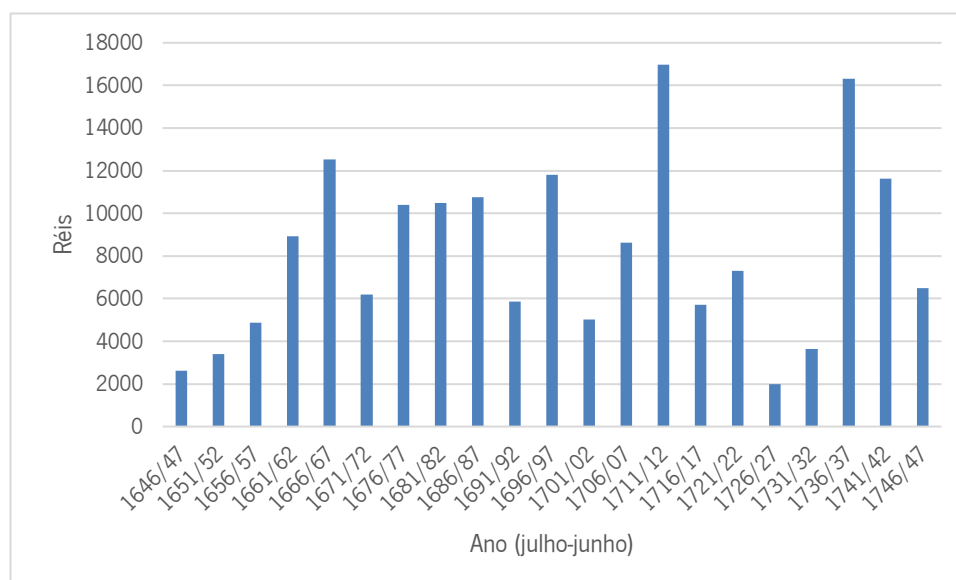


Fontes: Mapa com as jurisdições municipais de 1758- «Atlas Cartografia Histórica», acessido 1 de março de 2019, <http://atlas.fcsh.unl.pt/cartoweb35/atlas.php>. Dados - Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687

3.4.3 Roupas para a morte: mortalhas e hábitos

A misericórdia de Braga comprou, no período em análise, panos para amortalhar pobres e dedicou esmola para esse fim. Registamos 181 casos que agrupámos nesta categoria. 134 são de esmolas individuais e 47 registam compras de pano às varas. Dentro do primeiro incluem-se nove esmolas de hábitos, três mortalhas individuais, 28 esmolas de mortalha e cova, quatro de missa e mortalha e 89 casos de mortalha, missa e cova. Nas compras de varas de têxtil para mortalhas não surgem quaisquer despesas de alfaiate associadas, o que nos leva a querer que se tratariam de simples pedaços de pano destinados a cobrir o corpo do defunto.

Gráfico 16 – Gastos com mortalhas dos pobres (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Os valores foram baixos em relação às outras categorias analisadas: em apenas dois anos ascenderam os 16 mil réis (1711/12 e 1736/37). Dado que os valores em análise são muito influenciados pelas despesas com grandes quantidades de pano, destinadas ao aprovisionamento interno, o valor de 1736/37 foi gasto numa única ocasião, comprando-se 182 varas de burel por 16320 réis.⁴³³ As compras de 1711/12, foram faseadas: a primeira, em agosto de 1711 (110 varas de burel),⁴³⁴ e, a segunda, em abril de 1712 (140 varas de burel)⁴³⁵ - ver Gráfico 16. Sabemos que o ano de 1712

⁴³³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro do Mordomo – Despesa, 1717-1693*, n.º 682, fl. 267.

⁴³⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa dos Mordomos, 1693-1717*, n.º 681, fl. 334, 326v.

⁴³⁵ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despesa dos Mordomos, 1693-1717*, n.º 681, fl. 334.

registou uma subida da mortalidade, especialmente entre os meses de maio e dezembro. Contudo, os sinais de agravamento já se sentiam desde agosto de 1711.⁴³⁶

Acreditamos, por isso, que estes valores têm relações próximas com as questões de conjuntura, especialmente as crises de subsistência que faziam aumentar os números de pobreza e morte. A crise urbana, sentida entre 1710 e 1712, marcada pela alta de preços, poderá ter evidenciado, mais uma vez, as dificuldades do hospital de São Marcos para socorrer o número de pobres. D. Rodrigo de Moura Telles, arcebispo (p. 1704-1728) e também provedor (1709-1712), ordenou, no mesmo quadro conjuntural, a passagem da gestão das propriedades do hospital desde a câmara para a misericórdia, acabando com o regime estabelecido no século XVI. O mesmo arcebispo solicitou ao papa um breve para que os legados não cumpridos da diocese pudessem reverter para o hospital, tal e qual tinha feito na sua administração em Évora e Lisboa.⁴³⁷ Assim, questões de ordem política, mas também económica, podem ter estado na origem destas posições de reforço dos meios de resposta hospitalar às situações de crise e mortalidade urbana.

A mortalha ou sudário “é uma longa peça de tecido, usualmente de cor branca, que envolve o cadáver e é atada aos pés e à cabeça”⁴³⁸ e constituía o mínimo a transportar, por qualquer ser humano, no momento da morte. A escolha da roupa fazia parte do ritual da morte na Idade Moderna⁴³⁹ e revelava grande zelo com a imagem do defunto. A qualidade da representação social por ele produzida foi alvo da maior atenção pelos homens e mulheres do Antigo Regime.⁴⁴⁰ Os ricos conservavam maior opção de escolha das roupas que levavam na hora da morte, optando por indumentárias mais ou menos representativas do seu estatuto ou por envergar um ou mais hábitos de ordens religiosas, por forma a granjear um bónus salvífico.

Em Braga, por exemplo, os hábitos da Ordem de São Francisco, Ordem de Santa Teresa e Ordem de Nossa Senhora do Carmo foram os preferidos pelos mortos bracarenses durante a centúria de setecentos.⁴⁴¹ Muitos dos testadores de Braga, conforme salienta Tiago Ferraz, dedicavam dinheiro à compra do hábito mas também do sudário, o que deixa dúvidas sobre o carácter transversal do uso da mortalha para sobrepor as roupas de corpo. Parece disso prova a escultura fúnebre do poeta John Donne

⁴³⁶ David, «Aspectos da mortalidade no concelho de Braga (1700-1880): a sazonalidade e as crises», 78.

⁴³⁷ Maria Marta Lobo de Araújo, «Das origens à atualidade: um itinerário de 500 anos», em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013), 54–55.

⁴³⁸ Glennys Howarth e Leaman Oliver, eds., *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*, trad. 100 folhas (Lisboa: Quimera Editores, 2004), 357.

⁴³⁹ Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830* (Lisboa: Editorial Notícias, 1997), 225–69.

⁴⁴⁰ Ana Cristina Araújo, «Morte», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (Lisboa: Circulo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2001), 266.

⁴⁴¹ Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista», 135–36.

(1572-1631), no Reino Unido,⁴⁴² onde se pode observar um pano atado na cabeça e nos pés, colocado em redor do corpo, sobreposto sobre o tronco e pernas, apenas descobrindo o rosto do morto– ver Figura 16.⁴⁴³

Figura 16 – Escultura tumular de John Donne (século XVII)



Fonte: «Donne To Death By Stone», Footprints of London, 22 de Janeiro de 2015, <http://footprintsoflondon.com/2015/01/donne-to-death-by-stone/>.

Conforme salientou Umberto Eco, “o hábito fala pelo monge”, destacando o conjunto de códigos de linguagem que a indumentária sintetiza.⁴⁴⁴ Outros autores exploraram as semelhanças entre as palavras “costume”, de hábito social em comunidade, com a palavra “costume”, que, em inglês e francês, expressa “traje”.⁴⁴⁵ Para Pierre Bourdieu, o conceito de “habitus” sintetizava o conjunto de práticas, produto de processos sociais com tempo e espaço, que se reproduzem através da ação dos corpos dos indivíduos; “habitus” é um conceito sociológico e histórico, pois diz respeito ao conjunto de

⁴⁴² Howarth e Oliver, *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*, 357.

⁴⁴³ Escultura presente na catedral de São Paulo, em Londres. Foi feita a partir de uma gravura, mandada fazer pelo poeta, onde pediu que se representasse a sua imagem aquando a vinda do Apocalipse.

⁴⁴⁴ Umberto Eco, «O hábito fala pelo monge», em *Psicologia do Vestir*, trad. José Colaço, 3.ª (Lisboa: Assírio & Alvim Editorial, 1989), 7–20.

⁴⁴⁵ Margaret F. Rosenthal, «Cultures of Clothing in Later Medieval and Early Modern Europe», *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 39, n. 3 (2009): 459–81.

princípios de classificação, análise e perceção, que se traduzem em atitudes concretas num determinado contexto temporal e espacial. Os mecanismos de “distinção” eram baseados em “habitus”, no sentido em que a hierarquia social e os símbolos produzidos pelos indivíduos para evidenciar esse “status”, eram parte do sentido prático do “habitus”, “pré-reflexivo” e inconsciente.⁴⁴⁶

Os historiadores de indumentária têm observado que “tomar o hábito” tinha uma importância constitutiva de um estado ou posição social. Os reis utilizavam determinadas roupas nas cerimónias de entronização, adequando o seu corpo biológico à ideia mística do “corpo do rei”,⁴⁴⁷ os clérigos utilizavam vestes distintas das civis e paramentavam-se de forma específica para o ritual litúrgico impondo o misticismo do momento com performances de corpo, e os membros das ordens religiosas reconheciam cerimónias particulares para a entrada na vida monástica, ritualizando a tomada do hábito. Estas práticas também envolviam a adoção de determinadas regras de comportamento, conformes à posição e ao “estado” que se tomava.⁴⁴⁸ Neste sentido, assumir determinadas tipologias de indumentária para a morte faz parte destes mecanismos de “habitus” e “distinção”, não no sentido estritamente classista de Bourdieu, mas numa dimensão mais ampla, relacionada com as práticas de construção de identidade e de classificação individual e coletiva. O objetivo do sinal construído através da roupa é que ele imponha um significado construído pelo que o toma e/ou exhibe um “hábito”.

Para a misericórdia, a esmola de uma mortalha ou o pagamento de um hábito a um irmão fazia parte dos seus rituais de solidariedade e poder. Os rituais da morte eram momentos onde os signos da instituição deveriam desfilar de forma digna e com aparato. O acompanhamento dos mortos pela irmandade, fossem eles pobres, irmãos de primeira ou segunda, deveriam ter como mínimos uma bandeira da instituição e uma tumba coberta com veludo, com uma cruz em campo de veludo e brocado.⁴⁴⁹ Estes mecanismos de afirmação pública eram mais expressivos no caso do cortejo fúnebre dos irmãos, que deveriam ser acompanhados pelos outros membros de irmandade, com vestuário da instituição e velas, e pelos assalariados da instituição. A bandeira da misericórdia, os tocheiros e irmãos iam naquele ritual que espelhava as hierarquias internas da instituição e a sua dimensão colegial.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Diogo Ramada Curto, Nuno Domingos, e Miguel Bandeira Jerónimo, «Introdução: para uma sociologia crítica de Pierre Bourdieu e “A Distinção”», em *A distinção. Uma crítica social da faculdade do juízo* (Lisboa: Edições 70, 2010), XX–XXV.

⁴⁴⁷ Sobre o corpo natural e o corpo místico dos reis cf. Georges Vigarello, «O corpo do rei», em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, ed. Georges Vigarello, vol. 2, História do Corpo (Lisboa: Circulo de Leitores, 2013), 315–26.

⁴⁴⁸ Birriel Salcedo, «Clasificando el mundo. Los libros de trajes em la Europa del siglo XVI», 276.

⁴⁴⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Compromisso da Misericórdia de Braga, 1628-1639*, n.º 2, fl. 29v.

⁴⁵⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Compromisso da Misericórdia de Braga, 1628-1639*, n.º 2, fls. 29v-30.

Era obrigação do mordomo da casa garantir a esmola da mortalha aos pobres e tratar dos aspetos logístico do enterro de irmãos,⁴⁵¹ por isso é nos livros de despesa do mordomo que surgem os montantes gastos com o pagamento individual de mortalhas em conjunto com missa ou cova, mortalha e cova (no caso das crianças), o pagamento de hábitos, assim como dos valores associados a tecidos comprados à vara destinados a mortalhas. Se a despesa individualizada das despesas com as mortalhas e enterramento de pobres, cujo valor médio é de 240 réis, é comum até à década de 70 do século XVII, a partir de então, salvo casos pontuais, ganha protagonismo a compra de grandes quantidades de varas de burel, soria e estopa, destinadas ao aprovisionamento. Teria a santa casa optado pela compra em grandes quantidades de panos para conseguir preços mais baixos? Parece-nos que sim.

É assinalável a dicotomia entre as mortalhas em linho ou em lã, conforme sugerem as variações nas despesas do mordomo entre a compra de burel, soria e estopa. A procura do exemplo de Cristo, terá dado preferência à escolha de linho enquanto fibra de composição da mortalha fúnebre, tal e qual o santo sudário de Turim, pano que teria envolvido Cristo no túmulo. Contudo, no caso do Reino Unido do período industrial, os sudários foram alvo de legislação especial em 1666 e 1678 obrigando à utilização exclusiva de mortalhas em lã, por forma a impulsionar a (frágil) indústria lanígera.⁴⁵²

Em Braga, têxtil de lã ou linho, o denominador comum destas tipologias é o seu carácter grosso e de pouco valor (média de 43 réis a vara), associado, por Raphael Bluteau, às camadas mais baixas da população ou às ordens religiosas. Já vimos que o burel era “pano grosso e áspero que ordinariamente se faz de lã; é muito branco, grosso e macio”⁴⁵³, estopa é tecido “o grosso do linho”⁴⁵⁴ e soria é uma “espécie de burel de que fazem túnicas interiores os Padres Capuchos de Portugal”.⁴⁵⁵ Também já analisamos que grossura dos panos depende de critérios relacionados com a quantidade e qualidade das lãs que os compõem, mas também sobre a sua capacidade para a feltragem. Os panos são tanto mais confortáveis quanto menos ásperos e grossos forem os seus fios, por isso a associação dos panos de seda aos estratos sociais mais elevados. Também já refletimos que os panos grossos sintetizavam ideias de penitência e mortificação,⁴⁵⁶ associados ao seu pouco conforto e leveza. Assim, os mortos que

⁴⁵¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fls. 21 e 21v.

⁴⁵² Howarth e Oliver, *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*, 357.

⁴⁵³ Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:210.

⁴⁵⁴ Rafael Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 3 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713), 327.

⁴⁵⁵ Rafael Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 7 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1721), 730.

⁴⁵⁶ Lopes, «O Luto em Portugal: da Corte à Gente Comum (séculos XV-XVI)», 10–11.

a santa casa socorreu pelo pagamento das suas mortalhas, iam envolvidos em tecidos grossos e baratos, garantindo o mínimo indispensável para a sua adequação às práticas rituais do seu tempo.

Em 1646, a mortalha de Domingas, solteira, levou três varas e meia de estopa, e custou 220 réis ao mordomo; a sua missa custou 50 réis⁴⁵⁷, já a mortalha e cova de uma criança chamada Catarina, filha da “bicha do Sardoal”, custou apenas 80 réis, em 1651⁴⁵⁸, o que indica que o valor da mortalha depende do tecido que gasta e, portanto, do tamanho do corpo do defunto que cobre. A diferença entre os tipos de mortalha dos pobres em função do têxtil surge confirmação nos livros de saída dos doentes do hospital de São Marcos: em 1664, Catarina, solteira da freguesia de Santa Lucrécia, que tinha entrado com uma perna partida, quando faleceu levou “mortalha de lençol”⁴⁵⁹; já Úrsula Fernandes, que entrou no hospital em 3 de abril de 1665 e faleceu de uma asma a 16 do mesmo mês, levou à sepultura “mortalha de cobertor”.⁴⁶⁰ O livro de defuntos do hospital marca a convivência, no mesmo período temporal, dos tecidos em linho e lã, sendo evidente a associação entre a pobreza e o carácter grosso e barato do pano da mortalha.

Quadro 6– Tipologias, quantidades e preços médios do pano de mortalhas adquirido pelo Mordomo da Casa

Têxtil	Quantidade (varas)	Preço médio (réis)	Datas
Estopa	147,75	76	1646-67
Soria	289,5	40 / 75	1676/1741-47
Burel	2631	32	1677-1736
Mortalhas	285	32,2	1677-1681

Fonte: ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despeza do Tesoureiro e do Mordomo, 1646-1654*, n.º 664; *Despeza dos Mordomos, 1672-1682*, n.º 679; *Livro do Mordomo – livro da despesa do Mordomo, 1682-1693*, n.º 680; *Livro da Despesa dos Mordomos, 1693-1717*, n.º 681, *Livro dos Mordomos – Despeza, 1717-1748*, n.º 682; *Livro de Recibo e Despeza dos Mordomos, 1651-1660*, n.º 686; e, *Livro de Recibo de Despeza dos Mordomos, 1660-1672*, n.º 687

O mordomo da casa despendeu, nos 25 anos de amostra para o século em estudo, 3351,25 varas de pano para mortalhas. Se considerarmos o gasto de pano da mortalha de Domingas (3,5 varas por mortalha), este valor em pano teria amortilhado, para a amostragem temporal, 957,2 adultos. Em termos tipológicos, é evidente que, numa primeira fase, entre 1646-1647, o linho garantiu a preferência enquanto têxtil para mortalha – ver Quadro 6. Em 1676, o mordomo adquiriu soria a 40 réis a vara. No período longo que se segue, entre 1677 e 1736, o burel assumiu-se como têxtil preferencial para cobrir

⁴⁵⁷ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despeza do Tesoureiro e do Mordomo, 1646-1654*, n.º 664, fl. 6v.

⁴⁵⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Recibo e Despeza dos Mordomos, 1651-1660*, n.º 686, fl. 7.

⁴⁵⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Doentes - Entrada e Sahida, 1664-1665*, n.º 67, fl. 2v.

⁴⁶⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Doentes - Entrada e Sahida, 1664-1665*, n.º 67, fl. 9.

os corpos dos defuntos. O preço é substancialmente mais baixo que as suas tipologias congéneres: 32 réis de preço face aos 76 réis do têxtil em linho.

O burel comprado para as mortalhas é de preço nominalmente mais baixo que o burel comprado nas “vestiarias”. Em 1701, o tesoureiro da casa comprou, ao mercador Geraldo Fernandes, 68 varas de burel, para “vestiaria” dos pobres, a 187 réis a vara⁴⁶¹, já o mordomo da casa, em dezembro de 1701, despendeu 2652 réis para 68 varas de burel para hábitos dos pobres a 39 réis a vara.⁴⁶² Portanto, o vocábulo “burel” revela têxteis de qualidades variáveis, cuja compra se deveria pautar por critérios de ordem económica e política. A compra de soria, em 1676 e no período final do nosso estudo, parece-nos evidenciar estas dimensões. A mesa tinha palavra a dar sobre o têxtil para a mortalha dos pobres, como é o caso do termo de novembro de 1733, quando o provedor Diogo Borges Pacheco e mais irmãos, ordenaram que o mordomo comprasse soria ao melhor preço dando daí os hábitos, porque os “pobres erão totalmente incapazes” e “censurada era a caridade”.⁴⁶³ Enterrar os mortos de forma condigna, mesmo os mais pobres, era uma obrigação da irmandade pela letra do compromisso, pois os enterramentos deviam fazer-se com a toda “decência e christandade”.⁴⁶⁴

Os oito dos nove hábitos pagos pelo mordomo foram dados a irmãos da misericórdia, pagando a totalidade da sua compra. O valor médio destes pagamentos foi de 2364 réis, muito perto do preço dos hábitos mais populares em Braga ao longo do século XVIII.⁴⁶⁵ O outro caso foi uma esmola dada a um antigo caseiro, no valor de 200 réis, cujo fim era a compra de um hábito.⁴⁶⁶ Devemos interpretar estas despesas no âmbito da solidariedade da instituição com os seus membros ou pessoas com quem estabelecera relações de proximidade.

Do conjunto de casos relativos a apoios individuais (134), e cujo registo guarda informação em relação ao esmolado, apenas cinco casos não revelam o seu género. Assim, dos 129 casos de que sabemos essa informação, a maioria (78) foram mulheres. Tendência que se enquadra no que já verificamos em relação ao retrato dos assistidos pelas esmolos individuais em indumentária. As informações em relação à condição social e profissional dos amortalhados são muito escassas; a maioria é identificada como “muito pobre” ou “pobre”.

⁴⁶¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tizoureiro, 1688-1702*, n.º 668, fl. 220.

⁴⁶² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despeza dos Mordomos, 1693-1717*, n.º 681, fl. 162v.

⁴⁶³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1723-1734*, n.º 12, fl. 341v.

⁴⁶⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Compromisso da Misericórdia de Braga, 1628-1639*, n.º 2, fl. 29v.

⁴⁶⁵ Norberto Tiago Gonçalves Ferraz, «Vestidos para a sepultura: a escolha da mortalha fúnebre na Braga setecentista», *Tempo* 22, n. 39 (2016): 133–114.

⁴⁶⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza, 1646-1654*, n.º 664, fl. 4v.

Quadro 7– Proveniência dos amortalhados pela santa casa (1645-1746)

Proveniência Geográfica	Número de casos
Ponte de Guimarães	1
Açougues Velhos	1
Rossio	1
Cabreiros	1
Rua D. Gualdim Pais	1
Cangosta da Senhora a Branca	1
Penedos	1
Biscainhos	1
Chaves	1
Rua das Chagas	1
Crespos	1
Rua de Maximinos	1
Granjinhos de São Marcos	1
Rua do Alcaide	1
Lages	1
ilegível	1
São Jorge	1
Montemor-o-Novo	1
Fonte de São Vicente	1
Trás dos Açougues	1
Codeçoso	1
Rua do Forno	1
Rua do Anjo	2
São Vicente	2
Rua dos Chãos	2
Senhora a Branca	2
Rua da Água	3
Chãos de Cima	3
Rua do Sardoal	3
São Sebastião	4

Campo de Santa Ana	4
Carvalhal	5
São Lázaro	6
Rua dos Pelames	6
Rua Verde	7
Hospital de São Tiago	7
Trás-de-São Marcos	8
Rua da Cónega	12
n.d.	36

Fonte: Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Em relação à proveniência geográfica, no que respeita a esmolos individuais, sabemos a proveniência de 98 dos 134 casos - ver Quadro 7. O número limitado de casos não permite grandes conclusões, sendo certo que estes resultados acompanham a tendência de uma assistência maioritariamente urbana e concentradas nas zonas de maior crescimento e fixação da população (extramuros nas coordenadas este, nordeste, noroeste e sudeste) em redor da Rua da Cónega, da zona dos Chãos de Cima, Rua do Carvalhal, Campo de Santa Ana, Rua da Água, Rua Verde, Rua de São Lázaro e Rua dos Pelames. Existem algumas localidades mais longínquas, como Chaves e Montemor-o-Novo, e freguesias do termo, como Cabreiros ou Crespos. Se estes dados retratam uma realidade que tratamos no capítulo anterior, a existência de sete casos de amortalhados falecidos no hospital de São Tiago levanta algumas questões.

Conforme salientou Marta Lobo de Araújo, apesar de existir um asilo para velhos em Braga, o hospital de São Marcos, foi durante a Idade Moderna, o único hospital da cidade que prestava auxílio na doença e tinha um corpo clínico estável.⁴⁶⁷ Não sabemos se o hospital de São Tiago, até agora inédito na bibliografia que consultamos, será o mesmo que aquele a que a autora se refere. Também não conhecemos ao certo o valor da palavra hospital, visto que, conforme salientou José Marques para a Idade Média, muitas das vezes o termo dizia respeito a uma pequena albergaria, sem cuidados de tipo hospitalar.⁴⁶⁸ Seria esta instituição uma reminiscência medieval?

⁴⁶⁷ Maria Marta Lobo de Araújo, «O quotidiano do hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna», em *Comercio y cultura en la edad moderna*, ed. Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García, e Manuel F. Fernández Chaves (Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2015), 1726.

⁴⁶⁸ José Marques, «A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média», *História - Revista da FLUP* 6 (1989): 18.

Bernardino de Senna Freitas, memorialista bracarense, escreveu, na sua obra de final do século XIX, que existia na freguesia de São Tiago da Cidade, citando as memórias do oratoriano padre Luís Cardoso (1694-1769), um recolhimento chamado “Hospital das Velhas” as quais “vivem nos baixos de uma galeria de umas nobres casas de Lopo Barros de Almeida”.⁴⁶⁹ Um manuscrito presente no Arquivo Distrital de Braga, datado do século XVIII, contudo de autor desconhecido, descreve que existia, nesse tempo, “a casa pia do Hospital das Velhas de São Tiago e o Hospital de São João Marcos”.⁴⁷⁰ O mesmo manuscrito indicava que esse hospital de São Tiago, “das pobres veuvas”, existia aquando da prelatura de D. Diogo de Sousa, para além do conjunto das gafarias e lazaretos agregados para fundação do Hospital de São Marcos (1508).⁴⁷¹

Seriam hospital de São Tiago e hospital das Velhas a mesma instituição? Que legado ou legados recebeu esta estrutura para se manter, pelo menos, três séculos em funcionamento? Quem foi o seu instituidor? Quem eram os seus assistidos? Não existem respostas a estas questões. Certo é que as sete esmolas de mortalha para pobres mortos nesse hospital disseram respeito a mulheres, entre 1662-1692, residentes ou alojadas algures numa instituição localizada na freguesia de São Tiago da Cidade.⁴⁷²

A santa casa de Braga conferia outro tipo de possibilidades aos padres com menores rendimentos. Esta prática é-nos evidenciada pela venda de paramentos litúrgicos em segunda mão a padres, alguns deles destinados a amortilhar os seus corpos. Para a globalidade do período em estudo, detetamos 26 paramentos vendidos a eclesiásticos seculares; 13 dos casos dizem respeito a vendas de mortalhas. De entre as tipologias destinadas a amortilhar o corpo de defuntos clérigos, evidenciamos a existência de cinco alvas,⁴⁷³ um conjunto de alva e cordão,⁴⁷⁴ dois conjuntos de alva, cordão e amito,⁴⁷⁵ três vestimentas⁴⁷⁶ e dois conjuntos de vestimenta e alva – ver Quadro 8. São todos exemplares de vestes

⁴⁶⁹ Bernardino José de Senna Freitas, *Memórias de Braga contendo muito interessantes escriptos extrahidos e recopilados de diferentes archivos assim de obras raras como de manuscritos ainda inéditos e descripção de pedras inscripçõaes*, vol. 5 (Braga: Imprensa Catholica, 1890), 437.

⁴⁷⁰ ADB, Fundo dos Manuscritos, *História; Hagiologia, século XVIII*, n.º 737, fl. 400.

⁴⁷¹ ADB, Fundo dos Manuscritos, *História; Hagiologia, século XVIII*, n.º 737, fl. 237v.

⁴⁷² ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro do Mordomo – Livro da despesa do Mordomo, 1682-1693*, n.º 680, fl. 206; e *Livro do Recibo e Despesa do Mordomo, 1660-1672*, n.º 687, fls. 25v., 176v., 313, 315 e 318.

⁴⁷³ Túnica branca, ampla e comprida, com duas mangas para os braços e uma abertura para a cabeça. Significa pureza do coração, evocação da luz de Cristo transfigurado; veste real e sacerdotal da liturgia celeste, do Senhor da glória e de todos os seres glorificados, anjos e santos. Jacinto Salvador Guerreiro, «Vestes Litúrgicas», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, ed. Carlos Moreira Azevedo (Lisboa: Circulo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2001), 332.

⁴⁷⁴ Poderia atingir quatro metros de comprimento e tem borlas nas duas extremidades. Atava-se sobre a cinta. Simboliza as cordas que prenderam Jesus no horto, os instrumentos da sua flagelação, a continência a castidade vivida pelos ministros ordenados. Guerreiro, 333.

⁴⁷⁵ Disponha-se sobre a batina ou sotaina, última camada da veste sacerdotal de uso quotidiano. Geralmente de cor branca, o amito destinava-se a cobrir o pescoço do sacerdote, tendo duas fitas compridas para cruzar sobre o peito. Guerreiro, 332.

⁴⁷⁶ Segundo Maria João Pacheco Ferreira, “vestimenta” é um vocábulo que sintetiza todas as vestes sacerdotais, mas destaca que no inventário de D. Teodósio de Bragança, 5.º duque de Bragança, a mesma refere-se à casula, pois esta é a alfaia litúrgica mais importante. Maria João Pacheco Ferreira, «Os ornamentos

de tipo litúrgico, isto é, vestes reservadas à prática da eucaristia ou outros sacramentos.⁴⁷⁷ Estes dados revelam-nos não só o envolvimento da santa casa no mercado de segunda mão, mas também dados sobre uma sociedade onde todos os recursos, mormente os têxteis, são constantemente reaproveitados.⁴⁷⁸

Quadro 8 – Paramentos vendidos pela santa casa da misericórdia de Braga (1656-1757)

Veste litúrgica	Total	Velho ou usado	Clérigo enquanto comprador	Destinado a mortalha de clérigo
Alva	24	19	4	5
Alva e amito	1		1	
Alva e cordão	1	1		1
Alva, cordão e amito	2	1		2
Vestimenta	16	8	2	3
Vestimenta e alva	14	5	6	2
Cordão	1			
Dalmática	2	2		
Estola	1	1		
Total	61		13	13

Fonte: ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Recibo e Despeza dos Mordomos, 1651-1660*, n.º 686; *Livro de Recibo de Despeza dos Mordomos, 1660-1672*, n.º 687; *Livro de Recibo dos Mordomos, 1676-1693*, n.º 676; *Livro de Recibo dos Mordomos, 1694-1721*, n.º 677; *Livro de Recibo dos Mordomos, 1732-1810*, n.º 678.

Sabemos que as misericórdias eram muito cuidadosas em relação à preservação da qualidade dos seus símbolos, investindo recorrentemente na compra de novas alfaias para os seus templos, mas também investindo nos demais artefactos da memória e projeção públicas.⁴⁷⁹ A venda de objetos litúrgicos estava expressamente proibida pelas Constituições Sinodais, sendo recomendado que os ornamentos velhos, para evitar um uso secular ou profano, fossem queimados na igreja e as suas cinzas lançadas

têxteis com função religiosa», em *De todas as partes do mundo: o património do 5.º Duque de Bragança D. Teodósio I*, ed. Jessica Hallett e Nuno Senos, vol. 1 (Lisboa: CHAM e Edições Tinta-da-china, 2018), 250–51. A casula ou planeta veste-se sobre a alva e a casula e é a veste própria do sacerdote celebrante da missa ou outras funções sagradas diretamente ligadas à eucaristia. Significa a túnica de Cristo, é símbolo de caridade e inocência e representa o jugo do Senhor que pesa sobre os ombros do sacerdote celebrante e que este aceita no sentido da salvação da humanidade. Guerreiro, «Vestes Litúrgicas», 334.

⁴⁷⁷ Guerreiro, «Vestes Litúrgicas», 332.

⁴⁷⁸ Maria João Pacheco Ferreira, «A conversão e reutilização das peças têxteis. Uma prática comum da sociedade quinhentista portuguesa» (XXVIII Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social, Universidade do Minho (Guimarães), 2008), 11–37.

⁴⁷⁹ Moreira, Alves, e Amorim, «Criar memórias e identidade», 381–402.

pelo cano da pia batismal ou enterradas numa cova ou num dos cantos da igreja.⁴⁸⁰ Seria a transferência destes bens para amortilhar padres uma forma alternativa de conciliar a virtude sagrada dos paramentos com um fim rentável e não profano para os mesmos? A fonte comprova-nos que, pelo menos, esta era uma realidade na sociedade bracarense dos séculos XVII e XVIII.

Corresponderiam as cores das vestimentas aos tempos litúrgicos do enterramento? No ano de 1710, foram vendidas três vestimentas destinadas a padres. Duas foram de cor verde e uma roxa. As receitas dos paramentos verdes correspondem com os meses dos dois períodos do Tempo Comum, que, no ano de 1710, foi de 7 de janeiro até 4 de março e de 7 de julho até 29 de novembro. Já a receita referente ao paramento roxo, que foi vendida a um padre de Veiga de Penso, não corresponde nem aos meses do advento (1 de dezembro de 1709 até 24 de dezembro do mesmo ano) nem da quaresma (5 de março até 20 de abril de 1710).⁴⁸¹ Nas vestes litúrgicas existem aspetos simbólicos relacionados com as suas cores: o verde está conotado à esperança na vida futura e o roxo à tristeza, penitência e desejo de encontro com Deus.⁴⁸²

3.4.4 Os salários dos servos

As santas casas portuguesas, para prossecução das suas variadíssimas atividades, dispunham de um corpo mais ou menos fixo de assalariados. Os três grandes eixos de atuação destes homens fixavam-se em torno de funções relacionadas com o culto, serviço da casa e prática hospitalar. Em função da administração independente do hospital de São Marcos, os resultados do nosso estudo dizem respeito ao conjunto de servos afetos ao serviço da casa e aqueles que, por inerência e permeabilidade das funções, também cumpriam as suas ocupações na igreja da instituição, abrindo e fechando as suas portas, tratando da sua limpeza, auxiliando o serviço divino enquanto sacristães. Existiam também mulheres (uma ou duas servas) que coadjuvavam nos peditórios e nos demais serviços.

Na misericórdia de Vila Viçosa, a maioria destes assalariados fixava-se em redor do hospital⁴⁸³, mas em Ponte de Lima estes assalariados estavam, sobretudo, afetos ao serviço religioso, composto por capelães e três sacristães, que coadjuvavam nas tarefas.⁴⁸⁴ Viana da Foz do Lima tinha um corpo de funcionários vasto, composto de vários capelães, procurador, pessoal afeto aos cuidados hospitalares,

⁴⁸⁰ Ver *Constituições do arcebispado de Braga*. (Lisboa: Germã Galharde, 1538), 54, <http://purl.pt/14701>.

⁴⁸¹ Para as informações referentes aos tempos litúrgicos e as cores das vestes de 1710 foram retiradas de «1710 na religião», em *Wikipédia, a enciclopédia livre*, 4 de Julho de 2019, https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=1710_na_religi%C3%A3o&oldid=42775830.

⁴⁸² Acerca da relação entre os paramentos litúrgicos e a simbologia das cores cf. Guerreiro, «Vestes Litúrgicas», 330.

⁴⁸³ Sobre esta concentração dos assalariados em redor dos serviços hospitalares cf. Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*, 317.

⁴⁸⁴ Araújo, 686.

ermiteiro, moços da sacristia, coveiros, hospitaleiros.⁴⁸⁵ Guimarães pagava salário ao servente das demandas e negócios da casa, ao servente que cobrava os juro e aos moços da sacristia.⁴⁸⁶ Para além da remuneração em dinheiro, os assalariados recebiam compensações em géneros, onde se incluía o vestuário.

Os servos, escolhidos pelos seus corpos administrativos, deveriam assegurar o cumprimento das suas funções segundo normas de padronização dos comportamentos.⁴⁸⁷ Estas instituições preocupavam-se com a aparência dos seus servos, quer nas suas funções de fora quer nas de dentro, para as quais contribuía com calçado, sapatos e vestidos, como com paramentos litúrgicos dignos, para a ajuda nos rituais da missa.⁴⁸⁸ A presença de mão-de-obra paga nas misericórdias resulta do processo de burocratização e crescimento das santas casas, visto que nos seus primórdios se baseavam quase exclusivamente na gratuidade e solidariedade dos membros da irmandade.⁴⁸⁹

Derivado desse desenvolvimento e crescimento das misericórdias ao longo do século XVI, e à imagem das suas congéneres, a santa casa de Braga reconhecia, pelo compromisso, a necessidade de trabalho assalariado. O moço da capela tinha como funções servir e ajudar na missa, assim como prestar o apoio necessário do culto, nomeadamente na sacristia e coro. Deveria ser pobre e limpo de raça. Os “servidores do azul” podiam ser tantos quantos fossem necessários ao serviço, desde que não tivessem fama e fossem cristãos-velhos.⁴⁹⁰ O primeiro cargo destinava-se a ser ocupado por um jovem rapaz cujo vínculo tinha uma duração com fim previsível, tal e qual a função do moço da campá, mencionado nos estatutos. O prazo recomendado pelos estatutos para a condução do servo da campá ao mercado ativo era, em Braga, de três ou quatro anos.⁴⁹¹ Em Viana da Foz do Lima, essa permanência rondava entre cinco e dez anos,⁴⁹² já em Setúbal estes rapazes serviam por oito anos.⁴⁹³ Depois desta estada ao serviço da casa, a instituição assumia a responsabilidade de ajudar os jovens no encaminhamento à vida profissional, geralmente pela aprendizagem de um ofício.

Os assalariados bracarenses poderiam receber parte do salário em dinheiro, como o caso do solicitador das demandas dos presos e o servo do mordomo, em pão (broa ao dia ou alqueires por ano)

⁴⁸⁵ Ribeiro, «Práticas de caridade na misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI - XVIII)», 548.

⁴⁸⁶ Costa, *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1658-1800)*, 201 e 226.

⁴⁸⁷ Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*, 317.

⁴⁸⁸ Araújo, 686.

⁴⁸⁹ Ribeiro, «Práticas de caridade na misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI - XVIII)», 522.

⁴⁹⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630*, n.º 2, fl. 25.

⁴⁹¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro dos Estatutos e assentos desta Santa Casa da Miª*, 1618-1625, n.º 1, fl. 12v.

⁴⁹² Ribeiro, «Práticas de caridade na misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI - XVIII)», 551.

⁴⁹³ Abreu, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e poder*, 113.

e vestuário. O vestuário dividia-se na transferência de roupas de corpo (“vestidos”), geralmente a cada ano e meio ou dois anos (no caso das servas), mas também por elementos de desgaste mais rápido, como as botas, as cabeças dos sapatos ou os chapéus, que eram geralmente pagos a cada ano. Devemos ressaltar que o salário do solicitador e do servo do mordomo previam que as peças de sobrepor (capas) durassem mais tempo do que as peças de vestir o corpo (roupeta) – ver Quadro 9. A presença de capas poderá indicar a natureza pública ou exterior das suas funções ou que as mesmas impliquem deslocções de maior duração, como iremos comprovar adiante.

Quadro 9 – Salários dos servos da santa casa de Braga

Cargo	Dinheiro	Comida	Roupa de corpo	Elementos de desgaste rápido
Solicitador	10 réis por semana	20 alqueires de pão/ano e 1 broa/dia	Roupeta (ano e meio) e uma capa (dois em dois anos)	Botas, cabeças de sapatos e um chapéu (anualmente)
Servo do Mordomo	10 réis por semana	20 alqueires de pão/ano e 1 broa/dia	Roupeta (ano e meio) e uma capa (dois em dois anos)	Botas, cabeças de sapatos e um chapéu (anualmente)
Moço da Campa		1 broa/dia	Vestido necessário de “bom pano azul”	Calçado necessário
Servas para pedir (2)		1 broa/dia	Vestido (dois em dois anos) de “bom pano azul”	Sapatos e cabeças (ano)

Fonte: ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro dos Estatutos e assentos desta Santa Casa da Mi^a, 1618-1625*, n.º 1, fl. 11v a 12v.

No caso da roupa do moço da campa, é deixado à discricionariedade quando e como se daria o vestuário, provavelmente pela natureza transitória do serviço à instituição e a menoridade dos rapazes. Outra particularidade revelada pelos dados dos estatutos é a menção específica ao uso “de bom pano azul”. Para além disso, um termo da mesa de 11 de janeiro de 1728, volvidos mais de cem anos da elaboração dos estatutos, refere que o servo grande Santos Machado, o servo pequeno André e o servo

Miguel deveriam receber cada um a sua venera de prata.⁴⁹⁴ Desta forma, a construção da aparência dos servos parece ter-se aprimorado no sentido de incluir a utilização de elementos de distinção em metal precioso.

Em relação às funções desempenhadas por estes assalariados, o solicitador deveria tratar das demandas dos presos, mas também tudo o que mais fosse pedido pelo provedor e demais mesários. As suas funções poderiam contemplar deslocações de longa duração, que seriam recompensadas com um adicional em moeda (um tostão por cada dia que ficasse fora).⁴⁹⁵

O servo do mordomo tinha como funções estar na igreja, tratar dos recados para os irmãos, acompanhar o peditório de esmola todas as quartas-feiras e domingos, transportando a bandeira da santa casa e tangendo a campainha, e fiscalizar o cumprimento das missas do recolhimento das beatas de Santo António do Campo da Vinha.⁴⁹⁶ No século XVIII, as suas funções mantinham-se basicamente as mesmas: competia-lhe abrir e fechar a igreja da Misericórdia, transportar a cruz no acompanhamento dos funerais dos irmãos, fazer os recados da mesa.

O moço da campa,⁴⁹⁷ que deveria ser “de pouca idade”, teria como funções “lançar a campa pella cidade”, para além de ter obrigação de ajudar o mordomo, dando recado aos irmãos, e tinha obrigação de transportar a bandeira e o sino pela parte de cima da cidade. As duas servas tinham como principais funções pedir pela cidade, uma por baixo e outra por cima, servir cada uma a sua semana na igreja e tudo o mais que fosse convocado a funções pela mesa e irmãos.⁴⁹⁸

À exceção do solicitador das demandas, cujas funções parecem mais delimitadas, parece-nos que existe permeabilidade dos serviços; todos e todas obedecem ao provedor e demais mesa. O servo do mordomo e o moço da campa estavam vinculados às ordens específicas do mordomo. As funções desses homens e mulheres contemplavam uma dimensão pública, sendo os peditórios, o transporte de bandeira e o sino elementos fundamentais da sua contribuição na sociedade barroca onde a misericórdia atuava. Era, por isso, normal que a instituição se preocupasse com a qualidade da sua aparição pública, vinculando um imaginário de cor e uma imposição de utilização de bom pano.

Em 23 de junho de 1719 surge notícia de um outro funcionário, que, apesar de não andar ao serviço da casa, devia ter a mesma aparência que os assalariados da casa. O servo de São João Marcos,

⁴⁹⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1723-1734*, n.º 12, fl. 163.

⁴⁹⁵ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro dos Estatutos e assentos desta Santa Casa da Miª*, 1618-1625, n.º 1, fl. 11v.

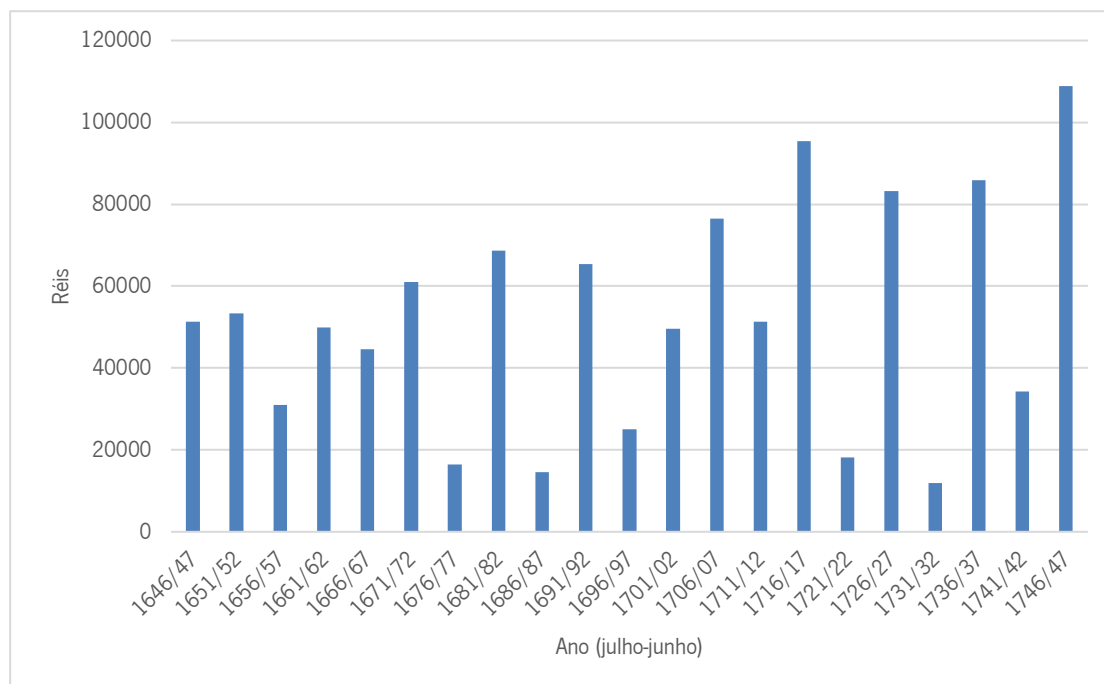
⁴⁹⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro dos Estatutos e assentos desta Santa Casa da Miª*, 1618-1625, n.º 1, fl. 12.

⁴⁹⁷ Segundo Bluteau, a palavra “campa” tanto pode significar a pedra que cobre a sepultura como o sino que se toca nas comunidades. Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:82.

⁴⁹⁸ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro dos Estatutos e assentos desta Santa Casa da Miª*, 1618-1625, n.º 1, fls. 12 e 12v.

cujo serviço se devia desempenhar na igreja de São João Marcos, deveria usar vestido azul, pago de dois em dois anos, para além de receber pão e 12 mil réis em dinheiro por ano. Para além disso, transportaria ao peito uma venera em prata, com a imagem do santo. As suas funções tinham que ver com a abertura e fecho da igreja de São Marcos, a manutenção da sua limpeza, fazendo “atos de verdadeiro sãocristão” e recolhendo as esmolas que lá caíssem. O pagamento do seu salário seria feito às custas das esmolas dadas a São João de São Marcos.⁴⁹⁹

Gráfico 17 – Gastos com indumentária dos assalariados da casa (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

A nossa análise demonstrou que o número de servidores da casa, as suas funções e as suas designações não foram constantes, o que levanta problemas na interpretação dos dados.⁵⁰⁰ Parece ser claro que, ao serviço da casa, sempre existiram servidores de dois tipos: os maiores, vinculados com a instituição por um período de tempo mais longo, e os servos menores, de tenra idade, que encontravam na santa casa um período de transição da menoridade para o trabalho e a independência económica.

⁴⁹⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos 1709-1723*, n.º 11, fls. 189v.-190.

⁵⁰⁰ Em 1725, o “servo dos negócios” deveria auxiliar o “servo grande dos negócios”, mas também abrir e fechar a igreja da Misericórdia, levar a cruz nos acompanhamentos dos irmãos, fazer recados, abrir as campas na igreja para pobres e enfeitados, ir a casa dos irmãos “procuradores dos presos” para os inteirar da situação da prisão. ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1723-1734*, n.º 12, fl. 71. Dez anos depois, em 1735, o servo Martinho dos Santos, deveria cuidar dos negócios dos presos, ser bem falante e moderado nas ações, ajudar nas missas, abrir e fechar a igreja, zelar pelas boas funções dos servos mais pequenos, entre outros. ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1734-1746*, n.º 13, fl. 60.

Ao considerar que os servidores não podiam ser irmãos da instituição, e, no caso dos moços pequenos, ao afirmar a sua condição obrigatória de pobreza, a misericórdia estabelecia com eles uma relação de tipo hierárquico, muitas das vezes baseada numa escritura pública onde se fixava, em presença do notário, que os fiadores se responsabilizavam pelo menor junto da misericórdia. António da Costa foi aceite para servo da sacristia por termo de 31/12/1720,⁵⁰¹ que confirmava a escritura pública da fiança exarada três dias antes, na nota geral, que tinha constituído seus fiadores o padre Manuel da Silva Salgado e Domingos Fernandes de Carvalho, mercador.⁵⁰²

Sendo estes assalariados pobres por obrigação do estatuto, como vimos, qual o impacto e as particularidades das roupas que a misericórdia transferia para eles? Em primeiro lugar, importa salientar que os assalariados recebiam as suas roupas em dois grandes núcleos, como vimos: um respeitante à roupa de corpo, geralmente renovada a cada dois anos, e outro respeitante aos elementos de desgaste, renovados a cada seis meses ou um ano; estes valores e a sua obrigação começavam no início do serviço na instituição e, à medida que o tempo ia passando, recebiam os reforços que eram mandados pagar pela mesa. A natureza da nossa amostra, mas também o fluxo dos servidores, muitas das vezes marcado de alguma conflitualidade com a instituição, não permite compreender as trajetórias exatas das compensações em roupa. Sabemos, contudo, nos últimos anos do estudo (1736-1747) foi com esta rubrica os principais investimentos da casa com indumentária. A média desses gastos foi de 52 200 réis; é evidente no Gráfico 17 que a maioria dos anos que se afastam desse valor se localizam à direita, isto é, no período entre 1706 até 1747. Também é evidente que esse hiato de tempo ainda regista os anos de menor gasto (1721/22 e 1731/32). Estes “vazios” parecem resultar de questões de ordem metodológica coincidentes com as particularidades do assalariamento dos servos, conforme vimos.

Não obstante a maioria dos pagamentos ser em espécie, assegurando à misericórdia a compra dos tecidos e confeção da indumentária, entre 1696 e 1712, registamos situações em que a casa entregou o dinheiro aos assalariados, como o vestido de Moreira, servo da casa, que foi pago por 30 mil réis.⁵⁰³ Este comportamento já não se verificava em 1720, pois foi mandado dar, em mesa de 30 de junho, o vestido vencido a Anastácio e aos dois servos grandes.⁵⁰⁴ Em fevereiro do ano seguinte, a mesa “mandou fazer vestido” do novo moço da sacristia, constituído por capa, calções, véstia, meias e sapato “aparelhado na forma do estilo aos mais serventes”.⁵⁰⁵ Por seu turno, em meados do século XVIII, a santa

⁵⁰¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos 1709-1723*, n.º 11, fl. 221v.

⁵⁰² ADB, Cartório Notarial de Braga, *Nota Geral 1.ª série*, n.º 582, fl. 133.

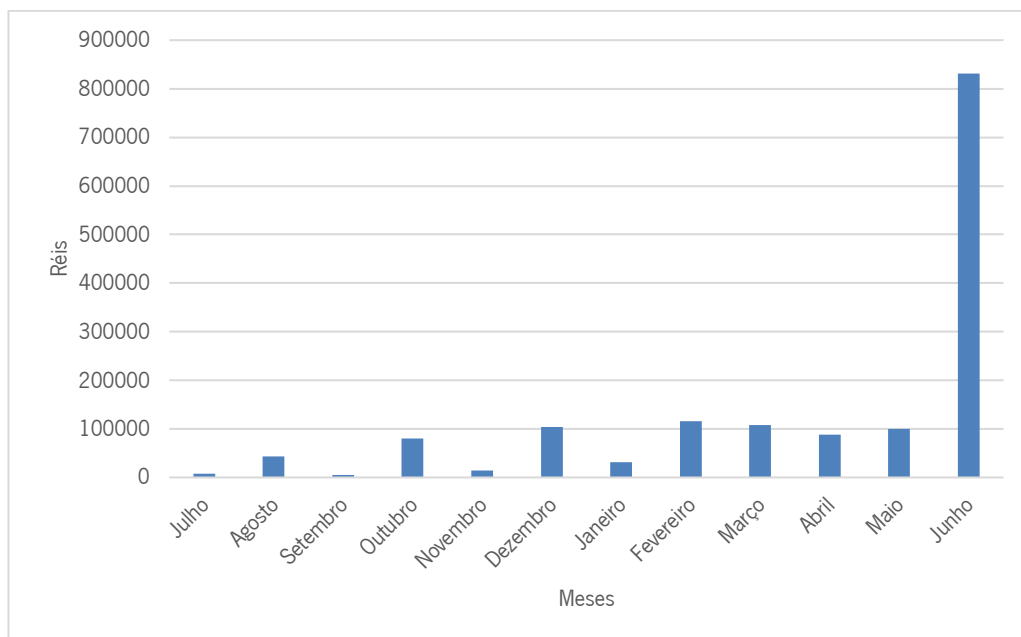
⁵⁰³ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tizoureiro, 1688-1702*, n.º 668, fl. 229v.

⁵⁰⁴ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1709-1723*, n.º 11, fl. 204.

⁵⁰⁵ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1709-1723*, n.º 11, fl. 223v.

casa voltava a entregar dinheiro aos seus assalariados: 32700 réis ao servo Miguel António, 30 000 réis ao servo Agostinho José, 24 800 réis ao servo José Fernandes, e 14 250 réis à serva Benta Antunes.⁵⁰⁶ O grau de confiança na capacidade para os servos para se vestirem de forma condigna e assegurar corretamente a manutenção da imagem pública da casa, parece ter sido variável na longa duração. Vimos que o final do século XVII e início do século XVIII eram períodos de grande crise, marcados por fomes e peste. Seria o pagamento em moeda uma forma de aliviar a pressão desse fenómeno na vida dos assalariados?

Gráfico 18 – Sazonalidade dos gastos com indumentária dos assalariados



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

A estrutura das relações estabelecidas entre a instituição, baseadas em períodos anuais ou semestrais, justifica que grande parte das despesas com a indumentária se localizasse em junho, mês de final de mandato da mesa. Era no termo do ano que se pagavam os vestidos, elementos que tinham grande impacto nas despesas, pelos seus valores. A reposição de sapatos, solas, meias e chapéus localizou-se, sobretudo, nos meses de dezembro a fevereiro; as reparações de roupa velha disseminaram-se por todos os meses, o que justifica a estrutura do Gráfico 18. A moda e a mediana das despesas são bastante baixas, o que indica exatamente essa proliferação de pequenos gastos (o valor mais comum foi de 360 réis e o valor no centro dos dados é de 610 réis). A média geral localiza-se em redor dos 4014

⁵⁰⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos*, 1746-1751, fl. 63v.

réis, contudo, se considerarmos apenas os valores respeitantes ao pagamento de indumentárias completas, o valor médio é de 17 926 réis.

Importa salientar que as tipologias das peças e elementos de indumentária (Quadro 10) abrangem uma multiplicidade de objetos, muito mais diversos do que aquelas que se estabeleceram nos estatutos. O assalariamento dos servos foi integrando as alterações decorrentes do processo de moda, como se denota pela presença de véstias (3), que chegaram a ser proibidas pela Coroa (1668), mas depois recuperadas, aquando da introdução da moda francesa, vinte anos depois. Em 1668, pela lei de 8 de junho, o monarca proibiu o uso de véstias e roupetas e casacas; tentava padronizar o uso masculino do gibão e calções.⁵⁰⁷ Cerca de dez anos depois, em 1677, D. Pedro II, proíbe claramente o uso civil de vestes talar e associa a palavra “roupeta” a desembargadores, estudantes, clérigos de ordens sacras ou seculares.⁵⁰⁸ Por alvará de 5 de agosto de 1686, o mesmo monarca estabelece como linguagem padrão de moda, a roupa masculina de influência francesa, isto é, casacas com mangas de canhão de bota, véstia, calções largos sem fita, uso de rendas brancas nas camisas, voltas do pescoço e punhos;⁵⁰⁹ menos de quatro anos depois, o rei excluiu as pessoas pobres da aplicação da lei, por alvará de 7 de agosto de 1690, por reconhecer exatamente a permanência das roupas antigas, nomeadamente as casacas de mangas perdidas, como era hábito usar pelos estratos mais baixos da população.⁵¹⁰

O uso de roupetas (9), pelos homens, com mangas amovíveis (5), encontrava-se em desuso civil no início do século XVIII. Rafael Bluteau define-as enquanto peça antiga para os homens, mas uma tipologia sua contemporânea, enquanto veste talar de tipo eclesiástico.⁵¹¹ A maioria dos gastos com roupetas situam-se entre 1647 e 1662; apenas uma despesa remonta ao pagamento de uma roupeta a

⁵⁰⁷ «Lei de 8 de Junho de 1668. Pragmática dos vestidos e trajos», em *1657-1674*, José Justino de Andrade e Silva, 11 vols., Coleção Chronologica da Legislação Portuguesa (Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1856), 147–49, <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.

⁵⁰⁸ «Carta de Lei de 25 de Janeiro de 1677. Pragmática sobre os trajos e jogos de parar.», em *1675-1683 e Suplemento à Segunda Série 1641-1683*, José Justino de Andrade e Silva, 11 vols., Coleção Chronologica da Legislação Portuguesa (Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1857), 25–27, <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.

⁵⁰⁹ «Alvará de 5 de Agosto de 1688. Alteração da Pragmática dos trajos, acerca de rendas, casacas, calções», em *1683-1700*, José Justino de Andrade e Silva, 11 vols., Coleção Chronologica da Legislação Portuguesa (Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1859), 165, <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.

⁵¹⁰ «Aviso de 7 de Agosto de 1690. Declaração da Pragmática, acerca de mangas e canhões», em *1683-1700*, José Justino de Andrade e Silva, 11 vols., Coleção Chronologica da Legislação Portuguesa (Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1859), 245, <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.

⁵¹¹ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1721, 7:387.

um servo pequeno, em 1732, que provavelmente tinha tomado o estado clerical⁵¹² e se vestia conforme as determinações das Constituições Sinodais.⁵¹³

Quadro 10 – Tipologias de indumentária pagas aos assalariados (1645-1747)

Tipologia	Quantidade
Casaca	1
Goeta	1
Camisa	1
Casaca (forro)	1
Guarnições	1
Loba (arranjo)	1
Mangas (forro)	1
Retrós (calções)	1
Retrós (mangas)	1
Retrós (véstia)	1
Roupeta (arranjo)	1
Roupeta (forro)	1
Torçal	1
Bota (cabora)	1
Charneiras	1
Chapéu (arranjo)	1
Chapéu (casco)	1
Sapatos (palmilhas)	1
Colete	1
Vestido (metade)	1
Avental	2
Roupa	2

⁵¹² O servo pequeno Domingos, em 1681, após ter mencionado que queria estudar para clérigo, recebeu da mesa “vestido de baeta com seu chapeo e sapatos e meas de lam”. Cf. ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1645-1653*, n.º 6, fl. 106v. Foi o caso de Pedro Ferreira, que serviu a casa entre 1684 e 1693. Após ter tomado a ordem da epístola, o servo foi autorizado a andar de baeta preta (têxtil associado aos clérigos), conforme o seu “estado”, e via o desempenho das suas funções adaptadas aquilo que não se incompatibilizasse com a tomada da tonsura. Depois de ter sido transferido para o coro, já tratado por “padre Pedro Ferreira”, acaba por ser expulso, em dezembro de 1697, acusado de andar amancebado. Cf. *Livro de Termos, 1678-1694*, n.º 9, fls. 83, 124, 222v. e 240v; *Livro de Termos, 1694-1709*, n.º 10, fl. 132v.

⁵¹³ Por determinação arcebispa, os clérigos bracarense, especialmente nas cidade, estavam vinculados ao uso de vestes talaes cerradas de cor preta, onde se incluíam as loba e as roupetas. *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 181.

Mantéu	2
Botões (casas s.n.)	2
Capa (cabeção)	2
Capa (presilha)	2
Capotão (presilha)	2
Retrós para casas s.n.	2
Véstia (arranjo)	2
Vestido (arranjo)	2
Sapatos (fivela)	2
Sapatos (solas de seis meses)	2
Tacões	2
Sobre solas	3
Véstia	3
Capa	4
Chapéu (fita)	4
Gibão	5
Mangas	5
Calção (forro)	5
Sapatos (cabeças)	5
Sapatos (volta)	5
Meias Solas	7
Roupeta	9
Vestido (dinheiro)	17
Calção	19
Barrete	20
Chapéu	25
Sapatos (seis meses)	28
Solas	30
Sapato (arranjo)	32
Vestido	46
Meias	52
Sapatos	135

Botões (casas)	288
Botões	816

Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

A maioria dos vocábulos que definem esta indumentária resguardam a sua história, visto que o mesmo termo pode consignar peças que cobrem a mesma função e uso, mas que desenvolvem nos seus feitios e silhuetas. Por exemplo, o que se entendia por “calças”, ao longo da Idade Média, no século XVI, dividiu-se em duas peças: uma destinada a cobrir a zona das coxas, designada “calções”, e outra destinada a cobrir as pernas, designada “meias-calças” ou “meias”.⁵¹⁴ É esta compartimentação do baixo corpo que chega ao século XVII e XVIII. O nosso estudo revelou que a santa casa dava calções (19), meias (52) e meias-solas (7). Seriam as meias-solas umas meias, feitas em tecido ou malha, geralmente lã, cuja palmilha era robustecida com uma sola de material mais resistente? Sabemos que existiam meias sem pé completo.⁵¹⁵ Contudo, a relação entre as meias e os sapatos era endémica, tanto que Bluteau diz que elas são “o calçado das pernas”.⁵¹⁶

O número bastante substantivo de sapatos (135), calçado pago a cada seis meses (28), e os seus componentes (cabeças-5, fivelas-2, palmilhas-1, solas-30, tacões-2 e sobressolas-3) constitui uma das maiores diferenças entre as práticas de esmolos e as de assalariamento. Estes resultados tão expressivos podem justificar o grande número de sapateiros entre a população bracarense, para além da sua forte presença entre os irmãos da misericórdia, sobretudo durante o século XVI.⁵¹⁷ Os mesmos tinham fundado uma confraria própria (São Crispim e São Crispiniano), que, desde 1629, tinha a sua capela na Sé de Braga. Em 1767, existiam, em Braga, 250 fogos de sapateiros e 159 de alfaiates.⁵¹⁸ As principais funções dos sapateiros eram a de medir o pé, fazer um molde do mesmo, e, com recurso a inúmeros instrumentos e materiais (peles ou têxteis), construir aqueles objetos. O calçado que se conserva do período de produção artesanal (XVII e XVIII) revela tendência para um rápido desgaste, dada a pouca resistência das solas e componentes superiores do sapato.⁵¹⁹

⁵¹⁴ Marta Sánchez Orense, «Particularidades del Léxico de La Moda Renacentista: dificultades en su análisis», *Cuadernos del Instituto Historia de la Lengua*, n. 1 (2008): 68.

⁵¹⁵ Dabi Latas Alegre, *Diccionario histórico textil: Jacetania y Alto Gállego: tejidos, indumentarias y complementos en el Viejo Aragón* (Zaragoza: Prames, 2014), 210–13.

⁵¹⁶ Bluteau, *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1728, 9:378.

⁵¹⁷ Capela, «A Misericórdia e a sociedade bracarense», 407.

⁵¹⁸ Capela e Ferreira, *Braga Triunfante ao tempo das Memórias Paroquiais de 1758*, 117.

⁵¹⁹ Jonathan Walford, «Shoemaking», em *Encyclopedia of Clothing and Fashion*, ed. Valerie Steele (Michigan: Thomson Gale, 2005), 166.

Figura 17 – Oficina de sapateiro (século XVIII)



Fonte: "Shoe and boot making." The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project. Translated by D. A. Saguto. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2010. <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0001.431>. Publicado originalmente em "Cordonnier et cordonnier-bottier," *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 3 (plates) (Paris, 1763).

Os alfaiates eram responsáveis não apenas por fazer peças novas, mas também por renovar as antigas.⁵²⁰ É por esta razão que a santa casa recorria frequentemente aqueles oficiais para renovar ou arranjar as lobsas, roupetas, vestidos e véstias dos seus servos. Os alfaiates também abriam casas para os botões, adornando-as, e tinham como principal função transformar o tecido, enquanto elemento bidimensional, numa estrutura tridimensional, construindo um corpo social. A grande quantidade de botões (816) e o pagamento dos feitos das casas (288) estão relacionados com a fabricação de roupas justas, que se podiam vestir pelos membros superiores e inferiores. Existe, por isso, uma relação de grande proximidade entre os botões e a honorabilidade do utilizador das peças.⁵²¹ Não só porque os botões encareciam a peça, mas também porque permitiam alcançar uma maior manipulação do corpo biológico através da construção de um corpo em tecidos, malhas e adornos. As pessoas de maior estatuto podiam ter botões em ouro e prata e as suas casas rematadas com fios de ouro.⁵²² No caso dos servos da santa casa, as mesmas eram feitas geralmente com retrós, isto é, fio de seda torcido. Também as peças forradas aumentavam os custos de manufatura. O gibão de Ana, por exemplo, levou, em 1652, 18 botões, que custaram 40 réis a dúzia. A abertura das casas ficou por 140 réis e o linho fino, para o

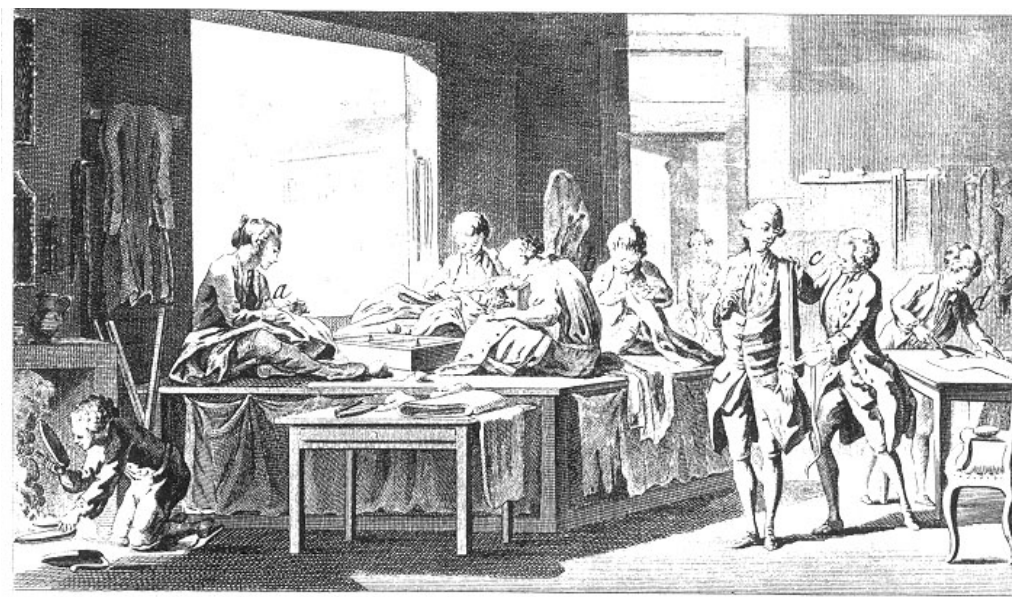
⁵²⁰ Alison Matthews David, «Tailoring», em *Encyclopedia of Clothing and Fashion*, ed. Valerie Steele (Michigan: Thomson Gale, 2005), 261.

⁵²¹ Riello, *História da Moda: da Idade Média aos nossos dias*, 17 e 18.

⁵²² Hayward, *Rich Apparel*, 119.

forro, custou 120 réis.⁵²³ Parece ainda existir uma ligação íntima entre a utilização das peças forradas e a utilização de têxteis brancos nessas composições interiores.

Figura 18 – Oficina de alfaiate (século XVIII)



Fonte: "Tailor." *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Translated by Bob Truemp. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2003. <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.127>. Publicado originalmente em "Tailleur," *Supplément à l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 4:925 (Amsterdão, 1776–77).

Outra assimetria entre a esmola e a roupa dos assalariados é a expressividade das coberturas de cabeça (chapéus -25, barretes – 20) e seus elementos (cascos e fitas). Vimos que cobrir a extremidade superior do corpo tinha relações com a civilidade e as normas de bom comportamento, mas também contribuía para proteger o corpo das injúrias do ar. Por outro lado, existiam questões relacionadas com os ofícios e o estatuto dos clérigos, pois deveriam andar sempre de cabeça coberta na rua, à exceção dos ofícios divinos, procissões e ofícios dos defuntos.⁵²⁴ A santa casa teve como prática atribuir um barrete por ano ao capelão mor, assumindo essa despesa de representação daquele clérigo. A partir de 1747, a mesa estabeleceu que o barrete poderia ser dado em dinheiro (cinco tostões).⁵²⁵ O cronista Inácio José Peixoto salientou que Braga teria uma população de cerca de 2000 estudantes.⁵²⁶ Como vimos para o Colégio das Artes de Coimbra, as estruturas dos colégios vinculavam o uso de coberturas de cabeça e as Constituições Sinodais impunham o uso de barretes e chapéus aos eclesiásticos. Dada a população

⁵²³ADB, Funda da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Recibo e Despesa dos Mordomos, 1651-1660*, n.º 686, fl. 22v.

⁵²⁴ *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 180.

⁵²⁵ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1746-1715*, n.º 14, fl. 84v.

⁵²⁶ José Inácio Peixoto, *Memórias Particulares de Inácio José Peixoto: Braga e Portugal na Europa do século XVIII* (Braga: Arquivo Distrital de Braga e Universidade do Minho, 1992), 7.

estudantil e clerical bracarense e a importância social do chapéu, eram muitos os sombreiros em Braga, em meados de setecentos (370 fogos, em 1767).⁵²⁷

Outro elemento expressivo nas tipologias de indumentária dos servos foi o despacho de “vestidos”, enquanto conjunto de roupas destinadas a cobrir o corpo de homens e mulheres (46),⁵²⁸ mas também respeitantes às transferências de moeda para o seu pagamento (17). Surgiu um gasto para pagar “metade” do vestido, como o que recebeu Madalena Francisca, em dezembro de 1691, porque tinha sido despedida antes de completar o período de dois anos.⁵²⁹ Verificamos, também, que, apesar de polissémico, “vestido” tende a individualizar, nos seus componentes, a roupa do corpo dos elementos como chapéu, sapatos e meias. Também as peças de sobrepôr, como capas, ou interiores, como as camisas, parecem destacar-se do termo “vestido”, que é mais próximo à roupa de corpo do que ao conceito de indumentária. Contudo, o equipamento “básico” de um servo masculino, no século XVIII, era constituído por capa, casaca, calções, véstia, meias, sapatos e chapéu;⁵³⁰ os resultados para as servas são lacunares, apenas sabemos que, em 1662, Ana recebeu da casa um gibão de pano de côvados, forrado com holandilha e abotoado, um mantéu e umas sapatas.⁵³¹

Gostaríamos ainda de destacar a pouca evidência das peças de caminho, provavelmente diluídas de entre os valores pagos para comprar “vestidos”. Sabemos que esses elementos eram da maior importância para as deslocações exteriores a serviço da instituição, como vimos pela associação destas peças ao servo do mordomo e ao solicitador das demandas. A capa era uma peça de colocar sobre os ombros, aberta na frente, sem mangas e pouco mais comprida que a linha da cintura.⁵³²

Posto isto, submetemos as peças de indumentária dos assalariados à “linha do centauro” e “linha da metamorfose”. Em relação ao alto e baixo corpo, destacamos a enorme relevância (60%) dos elementos destinados a usar nas pernas e pés – ver Gráfico 19. Neste caso, é importante correlacionar estes resultados com a natureza das funções dos servos e a sua condição de trabalhadores. O reforço de meias e sapatos, a cada seis meses, indica que, entre alto e baixo corpo, existem diferentes níveis de exposição ao desgaste de acordo com a posição da roupa no corpo. Também já mencionamos que o trabalho manual relacionado com a elaboração das peças de baixo corpo masculinas encontrava-se mais

⁵²⁷ Capela e Ferreira, *Braga Triunfante ao tempo das Memórias Paroquiais de 1758*, 117.

⁵²⁸ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 59.

⁵²⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Despeza do Tizoureiro, 1688-1702*, n.º 668, fl. 67v.

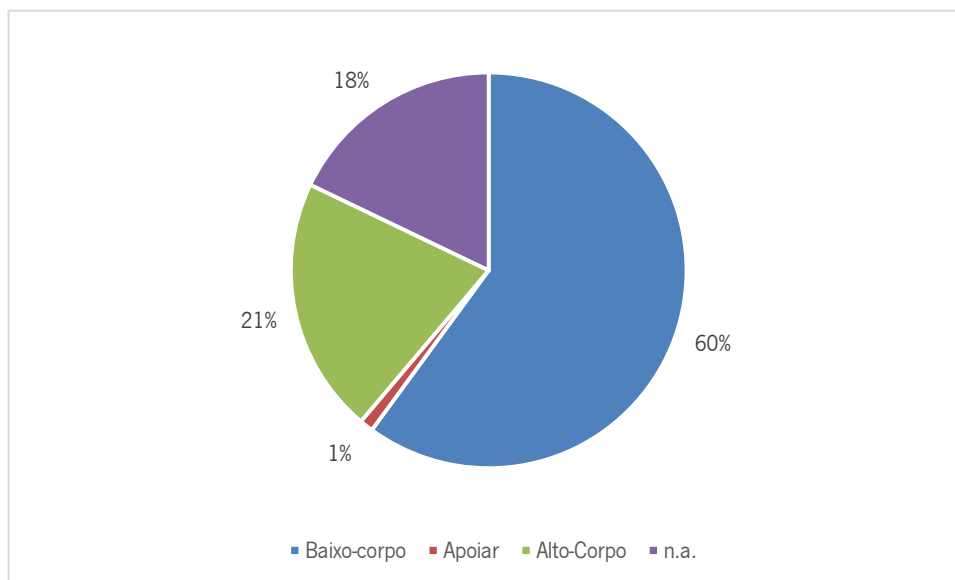
⁵³⁰ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de Termos, 1709-1723*, n.º 11, fl. 223v.

⁵³¹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro do Recibo e Despeza do Mordomo, 1660-1672*, n.º 687, fls. 22v. e 27.

⁵³² Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 87.

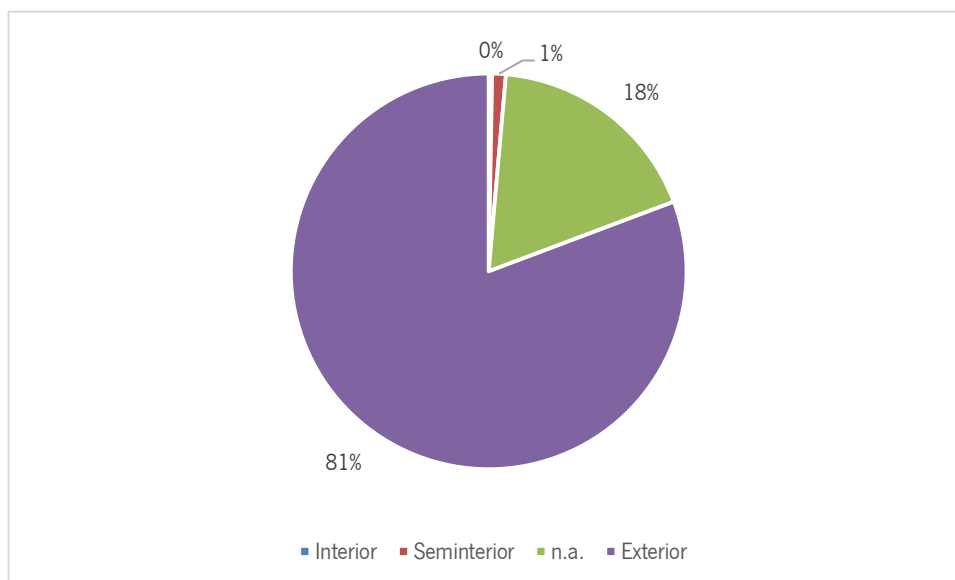
próximo ao “know-how” do sapateiro do que do alfaiate. Peças de alto corpo são, contudo, mais expressivas do que no caso das esmolas.

Gráfico 19 – Gastos de indumentária dos assalariados segundo a linha do centauro (%)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Gráfico 20 – Gastos de indumentária dos assalariados segundo a linha da metamorfose (%)

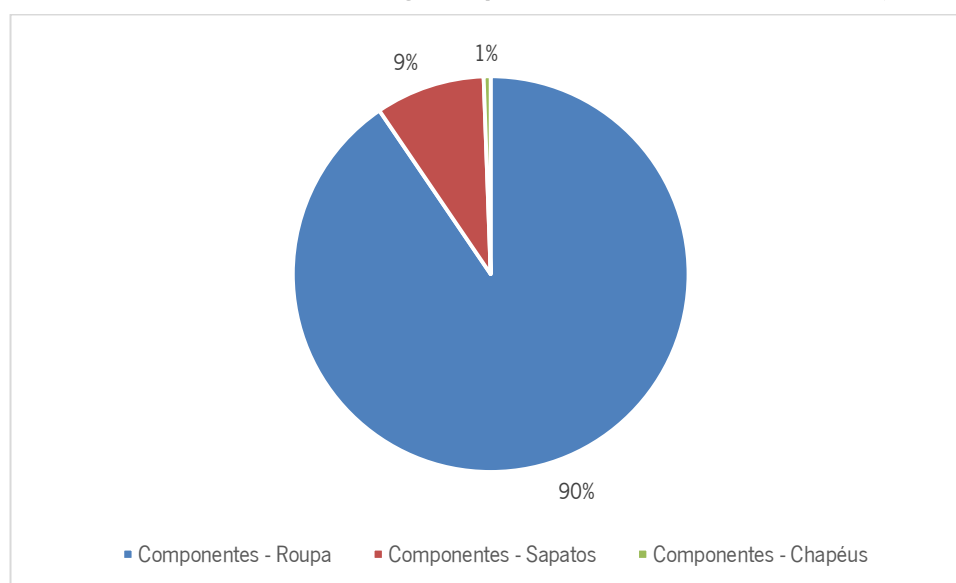


Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Os elementos de indumentária transferidos pela santa casa aos seus assalariados consignaram, sobretudo, peças de uso exterior (81%) – ver Gráfico 20. O número é muito mais expressivo que aquele

que verificamos para a esmola, mas devemos considerar que é um importante fator de impacto no modelo termos considerado sapatos e chapéus nesta categoria. Denota-se, desta forma, a grande preocupação e zelo da instituição em cuidar especialmente da última cama de roupa dos seus assalariados. O número reduzido de peças interiores (apenas uma camisa) indica exatamente que não era preocupação institucional nem a higiene nem em relação à saúde dos servos. Estes dados permitem indagar quanto às questões da civilidade. Estaria a camisa e demais roupa interior entregue à produção doméstica? O uso de peças forradas com têxteis de linho retiraria importância à camisa? São perguntas cujos dados nem a bibliografia permitem, por hora, responder.

Gráfico 21 – Gastos com elementos de desgaste rápido de indumentária dos assalariados (1646-1747)



Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Em relação aos aspetos relacionados com a conservação e manutenção das peças em uso, denotamos investimentos em componentes de roupa de corpo, sapatos e chapéus. Alertamos para o efeito de distorção causada pelos botões e a abertura de casas. Em termos unitários, os mesmos representam 1104 dos 1113 que constituem a percentagem (90%) representada no Gráfico 21. Já tivemos oportunidade de enunciar a preocupação da casa com a indumentária dos servos, em mantê-la em boas condições, aproximava a instituição dos oficiais capazes de proceder à sua conservação, mormente sombreiros, sapateiros e alfaiates. Reconhecendo o número elevado de confrarias e instituições (religiosas e civis), cujos comportamentos para os seus assalariados e criados eram semelhantes aos da misericórdia, conseguimos escalar o impacto sociológico destas profissões na vida das pessoas físicas ou institucionais. No seu trabalho sobre as confrarias bracarenses, Tiago Ferraz destacou que aquelas instituições também compunham os pagamentos dos seus assalariados com uma

estrutura semelhante à misericórdia de Braga.⁵³³ Também as casas nobres tinham um grande número de dependentes, fossem sujeitos a salário ou com recurso a trabalho não remunerado, apesar de, durante o século XVIII, existir a tendência para a diminuição desses séquitos de criados associados às casas nobres civis e eclesiásticas.⁵³⁴

Já tivemos oportunidade de destacar que o têxtil abarcava a maior parte do valor nominal da indumentária. É, por isso, relevante que atentemos, mais uma vez, aos tecidos. Vimos que, na letra do compromisso e estatutos, aos assalariados eram devidos vestidos de pano azul. Também já discutimos os quadros mentais em torno do tecido grosso e fino e que estas dimensões implicam na textura, densidade e estrutura dos têxteis. Sabemos que panos finos são mais confortáveis ao corpo, mas também obrigam à utilização de mais camadas de roupa. Os panos grossos, por seu turno, apesar de mais pesados, densos e desconfortáveis, são termicamente mais estáveis, e, através do pisoamento, ficam com grande capacidade impermeabilizante. As estruturas do têxtil (tafetá, sarja ou cetim)⁵³⁵ também influenciam a flexibilidade, rigidez e brilho. O tafetá é mais rígido e resistente, mas o cetim permite tecidos mais lustrosos e brilhantes. No caso dos têxteis de lã, a qualidade de um pano fino começa a ser determinada na qualidade da ovelha, na forma como se seleciona a matéria-prima desde o velo ou como se preparava o fio, desde a cardagem à fiação e torção.

Valorizavam-se cores densas e luminosas, conseguidas a partir de uma grande habilidade na seleção e mistura de pigmentos e outros elementos responsáveis por dar nuances, atribuir tons mais ou menos densos e escuros.⁵³⁶ A força da associação do azul às misericórdias fez com que Rafael Bluteau incluísse a menção aos “servidores do azul” na sua entrada sobre essa cor. O Quadro 11 demonstra que foram comprados vários panos tingidos (serafina, pano de Estremoz, saragoça e pano fino), destinados à composição de forros e aos exteriores da peça. Outro aspeto interessante em relação ao azul e ao seu estatuto entre as cores, é que ele constituía a base de todas as cores, no Regimento dos Panos de D. Pedro II. Segundo esse documento, a quantidade de corantes⁵³⁷ e mordentes (alúmen,⁵³⁸

⁵³³ cf. Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista», 400–406.

⁵³⁴ Mafalda Soares da Cunha e Nuno Gonçalo Monteiro, «As grandes casas», em *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Moderna*, ed. Nuno Gonçalo Monteiro (Lisboa: Círculo de Leitores / Temas e Debates, 2011), 211–22.

⁵³⁵ Alice Bernardo, *Manual de iniciação à tecelagem* (Porto: Saber Fazer, 2018), 11.

⁵³⁶ Pastoureau, *Azul: história de uma cor*, 79.

⁵³⁷ Os corantes podem ser de três tipos: os diretos, que se ligam à fibra do tecido; os de tina, em que o corante é aplicado numa formulação incolor (leuco) que, depois de colocada sobre o tecido, e através da oxidação, ganha uma cor; ou corantes que necessitam de outras substâncias – os mordentes –, que são compostos orgânicos, sais ou hidróxidos metálicos que ligam a cor à fibra têxtil. Araújo, «Corantes naturais para têxteis - da Antiguidade aos tempos modernos», 38.

⁵³⁸ Mordente constituído “por sulfatos duplos formados a partir de sulfatos de alumínio, ferro e cromo com sulfatos de potássio, sódio e amónio.”. Araújo, 39.

rasura,⁵³⁹ caparrosa,⁵⁴⁰ sumagre⁵⁴¹ e ruiva)⁵⁴² dependia da intensidade do azul na base. O regimento estabelecia um padrão, baseado em três, cinco, sete e nove celestes, a entregar pela Coroa aos municípios, para controlar essa uniformização do tingimento em redor da intensidade da base de tingimento em azul que levavam.⁵⁴³

Quadro 11 – Preços médios, cores e principais finalidades dos têxteis utilizados na confecção da roupa dos assalariados

Tipologias Têxtil	Fim	Preço médio	Medida	Cor
Baeta	Forro	n.d.	n.d.	n.d.
Lã	Meias	n.d.	n.d.	n.d.
Pano da Covilhã	Exterior e Apoiar	n.d.	n.d.	n.d.
Holandilha	Forro	80	Côvados	n.d.
Estopa	Forros e Exterior	92	Varas	n.d.
Estamenha	Exterior	260	Varas	n.d.
Serafina	Forro	315	Côvados	n.d.
Pano de Estremoz	Exterior	600	Côvados	Azul
Saragoça	Exterior	650	Côvados	n.d.
Pano	Exterior e Apoiar	729	Côvado / Vara (forro)	Azul ou Anil
Pano fino	Exterior	1100	Côvados	n.d.

Fonte: Arquivo Distrital de Braga, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livros da Despesa do Tesoureiro e do Mordomo*, n.ºs 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 679, 680, 681, 682, 686 e 687.

Pano, pano fino, saragoça, pano de Estremoz, serafina, estamenha, pano da Covilhã e baeta são todos lanifícios. Estopa e holandilha são tipos de linho grosso. Vimos que o vocábulo “pano” designa,

⁵³⁹ Rasura era o mesmo que limalha ou limadura, isto é, o pó que cai da matéria metálica quando se lima. Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 5:129. A sua composição indica que deveria ter como finalidades amordaçar ou modificar os tons das cores.

⁵⁴⁰ Um tipo de sal mineral com virtude metálica. Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:119. Pelas suas características mordentes servia para fixar a cor ou ajudar na “nuançage” (modificação dos tons).

⁵⁴¹ Muito rico em taninos, o sumagre é um pequeno arbusto que, tal e qual a urina humana, o azeite e a noz de galha, são mordentes orgânicos. A sua função era ligar o corante ao têxtil, mas também permitir tons mais escuros e intensos. Cf. Araújo, «Corantes naturais para têxteis - da Antiguidade aos tempos modernos», 39; Guida Fonseca e Catarina Dias da Rosa, *Cores da terra: a tinturaria nas ilhas* (São Jorge (Açores): Presidência do Governo Regional dos Açores / Direção Regional de Cultura / Museu Francisco Lacerda, 2019), 17.

⁵⁴² Corante extraído da planta “rubia tinctorum”, responsável pela produção de vermelho. Quando mistura com alumínio obtinham-se vermelhos; quando sais de alumínio e ferro, castanho; com sais de cálcio, azuis avermelhados; com sais de ferro, púrpura; com sais de estanho, laranja-amarelado. Ver Araújo, «Corantes naturais para têxteis - da Antiguidade aos tempos modernos», 40.

⁵⁴³ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*, 27–29.

em termos genéricos, um têxtil feito de teia e trama em lã, com diferentes níveis de cuidado nas fases de preparação, fição, tecelagem e acabamento. Podiam ou não ser tingidos, mas o denominador comum de todos eles é a permeabilidade ao ar e à água, a fraca condução de calor e a boa capacidade para receber pigmentos.⁵⁴⁴ Joana Sequeira identificou, na Idade Média, produção de vários tecidos no reino, onde se incluíam panos de Alcobaça, Arouca, Leiria, Santarém e Vila do Conde (pano de treu).⁵⁴⁵ Como conseguimos mais detalhes sobre os panos de Estremoz e Covilhã?

Quadro 12 – Panos produzidos nas localidades do reino e densidade das suas urdiduras

Centro de produção (a)	Correspondente no Regimento (a)	Número de fios de lã na teia (c)	Largura do pano (b)	Fio por centímetro (d)
Estremoz, Arronches, Vila Viçosa e Monforte	Duzeno	1200	6 palmos	10
Castelo de Vide e Elvas	Dezocheno	1800	6 palmos	14
Manteigas	Vinteno	2000	6 palmos	15
Covilhã	Vinteduzeno	2200	6 palmos	17

Fonte: (a) Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 6, 8 vols. (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1720), 224; (b) Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 9, 8 vols. (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728), 110; (c) *Regimento da fabrica dos panos de Portugal*, ordenado no anno de 1690 (Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1690), 7-11; (d) Lisbeth Rodrigues, «Côvado», *Portas Adentro - Glossário*, acessido 3 de setembro de 2019, <http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=c%C3%B4vado&Submit=Pesquisar>.

Sabemos que o pano da Covilhã era mais caro que aquele que comumente vestia os assalariados. Em 1712, o tesoureiro assim justifica os 24 mil réis que entregou pelo preço do vestido do servo João Monteiro.⁵⁴⁶ Rafael Bluteau refere que o pano da Covilhã é vinteduzeno.⁵⁴⁷ Pelo Regimento dos Panos de D. Pedro II sabemos que um pano dessas características ocupava o topo da escala dos lanifícios, vindo a lã da parte mais nobre da ovelha e tinha que levar 2200 fios de lã da teia. Se confiarmos que a largura de seis palmos, indicada por Bluteau para o pano duzeno⁵⁴⁸ é igual em todo o Reino, e como sabemos que o côvado (66 cm) tinha três palmos,⁵⁴⁹ conseguimos aproximar-nos da quantidade de fio de lã por centímetro. Assim, um pano da Covilhã levaria 17 fios por centímetro na teia.

⁵⁴⁴ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 230.

⁵⁴⁵ Sequeira, *O pano da terra*, 253–68.

⁵⁴⁶ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro da Despeza do Tesoureiro, 1711-1724*, n.º 670, fl. 31v.

⁵⁴⁷ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 6:224.

⁵⁴⁸ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1728, 9:110.

⁵⁴⁹ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 6:210.

A partir da classificação do pano de Estremoz como o pano de produção do Reino mais baixo na escala, conseguimos compreender a qualidade dos que tiveram preços mais elevados que aquele têxtil. A saragoça era um tipo de baeta,⁵⁵⁰ e, segundo o Regimento de D. Pedro II, a sua matéria-primeira advinha segunda melhor sorte animal.⁵⁵¹ As baetas eram panos de lã com estrutura de tafetá, portanto resistentes e rígidas, e podia ser tingida de diversas cores. A saragoça registou preços mais elevado que os panos de Estremoz e mais baixo que o “pano”.

Os assalariados receberam da santa casa indumentária mais diversificada, incluindo elementos de adorno, como veneras em prata, chapéus, calçado, meias, roupas de corpo e capas. Os têxteis que as compunham eram comumente tingidos e de boa qualidade, de produção nacional. Vimos, também, que a instituição cuidava de forma regular da imagem dos seus assalariados, consertando e arranjando elementos do seu vestuário, chapéus e sapatos, optando por peças forradas e abotoadas. Estabelecia, para este efeito, relações de proximidade com alfaiates, sombreireiros e sapateiros. Apesar dos esforços que empreendemos, não nos foi possível compreender de forma plena os movimentos de homens, mulheres e crianças que, na sua posição de assalariados, se cruzavam com a instituição.

⁵⁵⁰ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 329.

⁵⁵¹ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*, 33.

4 Conclusão

Entendemos indumentária enquanto conjunto de roupas e adornos que configuram a aparência e identidade dos indivíduos, em sociedade, tendo como base o corpo biológico sobre o qual se constrói o corpo social.⁵⁵² O conceito de indumentária compreende o ato de vestir o corpo, mas também joias, armas, chapéus, luvas.⁵⁵³ Para a construção da aparência do corpo também são relevantes outros artificios, como penteados, maquilhagens, uso de perfumes, a questão do gesto, do tratamento e da civilidade. A moda é, neste sentido, o ambiente sistémico, da conjuntura, que vai impondo novas ideias e noções sobre a aparência individual ou de grupo adequadas e/ou diferenciadas perante o contexto histórico do sujeito; mas a moda é mais do que indumentária, pois engloba os objetos e outras dimensões dos espaços por onde o humano habita e por onde circula. As esferas de poder, as cortes e as cidades, como espaços de grande competição social, encontravam-se especialmente expostos ao fenómeno da moda,⁵⁵⁴ que é característica das “sociedades abertas”,⁵⁵⁵ enquanto tal, altamente expostas à circulação e integração dos elementos de distinção. O processo de “vestir” o corpo e construir a aparência faz-se mediante um contexto, num tempo e espaço determinados, gerindo as oportunidades e recursos simbólicos existentes a partir de um desejo de distinção.

As santas casas portuguesas são, por isso, um dos elementos fundamentais à construção e significação da imagem e aparência da pobreza, enquanto gestoras diretas dos recursos da assistência e como intervenientes na execução prática da vontade de outros indivíduos, os quais as constituíam enquanto suas testamenteiras. Através dos bens/objetos que davam aqueles que menos tinham, as misericórdias supriam uma das necessidades básicas do ser humano (vestir o corpo) com impactos na economia da salvação. Em redor destas práticas de esmola, as misericórdias consolidavam recursos de exibição e produção de sentido do seu poder, através dos quais estabeleciam e fortaleciam redes de solidariedade e interdependência, numa sociedade baseada nas relações de desigualdade e hierarquia. Nesta estrutura social, todos tinham um superior acima de si e com ele estabeleciam relações de dependência mútua, através das quais construíam a sua vida e exploravam um conjunto de oportunidades. A esmola em vestuário era comum ao quadro europeu católico e protestante, durante a Idade Moderna, sendo parte integrada deste sistema de convivência entre ricos e pobres baseado nas economias do dom, da salvação, com preocupações relacionadas com a assistência.

⁵⁵² Cf. Martínez, «Indumentaria y sociedad medievales (ss. XII-XV)», 39.

⁵⁵³ Sobre a importância da indumentária como forma de identificação do outro cf. Birriel Salcedo, «Clasificando el mundo. Los libros de trajes en la Europa del siglo XVI», 262.

⁵⁵⁴ Lipovetsky, *Império do Efêmero: a moda e o seu destino nas sociedades modernas*, 60.

⁵⁵⁵ Baldini, *A invenção da moda: as teorias, os estilistas, a história*, 34.

Apesar de não termos encontrado, no estrangeiro, nenhuma obra, tese ou dissertação dedicada em exclusivo à esmola de roupa, o assunto inclui-se em obras mais abrangentes, que trataram, noutros contextos, a indumentária dos pobres. Estratos silenciados ao longo de grande parte da história, os pobres e as suas condições de sobrevivência têm sido profusamente debatidas em contexto historiográfico. Essas conclusões permitiram, em conjunto com os estudos portugueses, vislumbrar os encaixes europeus da nossa investigação.

A relevância política da prática do “vestir os nus”, mais do que exibida pelos números, foi dirimível pelo envolvimento dos provedores e da restante mesa na gestão dessa esmola. Preocupavam-se quando e a quem dar indumentária, tendo, durante décadas, transformado a prática daquela obra de misericórdia num ritual não cíclico e extraordinário. Desconhecemos, contudo, a forma como era gerido o dinheiro das grandes “vestiarias” aprovadas em mesa. Apontamos a hipótese de existir um livro próprio para o registo daquela prática, onde se figurariam mais informações. Acreditamos que, através do olhar para esmolas individuais, conseguimos dirimir as suas tendências. Outro aspeto relevante para a prática estudada no contexto bracarense, é que a centúria de setecentos manifestou um decréscimo da importância da esmola em roupa em função do investimento institucional nos cuidados hospitalares. Esta tendência enquadra-se num processo mais amplo, que envolve outras santas casas portuguesas, e que marca uma valorização da assistência de tipo hospitalar.

A pobreza bracarense localizava-se, sobretudo, no extramuros. Acreditamos que esses locais eram os sítios para onde crescia a cidade. A pobreza parece ter acompanhado esse ritmo, com predominância por determinadas ruas e com grande concentração nas zonas este e sudeste da cidade. Não se verificou, por isso, uma segregação de ricos e pobres, mas uma fixação que acompanhou os ritmos de expansão da cidade e a configuração da estrutura da sua propriedade. As situações de pobreza dos pobres assistidos pela misericórdia foram muito além da noção da vulnerabilidade de carácter estrutural, manifestada pelo seu compromisso. Envolveu um conjunto diverso de situações advindas de alguns setores profissionais, com relevância para uma assistência de tipo urbano, maioritariamente protagonizada por mulheres, órfãos, oficiais e aprendizes, mas com expressão de outras situações de vulnerabilidade e dependência. Os dados em relação à ocupação profissional são pouco prolixos, por isso afigurou-se complexo impor considerações generalistas.

Uno e indivisível, o corpo tem uma história. Esse processo de atribuição de sentido e valor num tempo e espaço apresenta hierarquizações, tem como base os dois sexos (masculino e feminino), sem, contudo, impor necessariamente géneros de natureza estritamente binária. As vestes talaras eclesiásticas, por não terem uma linha da silhueta completamente demarcada, impunham outras

considerações sobre uma masculinidade alternativa à nobre, baseada na força mental, no celibato e no paternalismo moral. Vimos que as “linha da metaformose” e “linha do centauro” também nos impuseram considerações de tipo moral, político e económico, com interceções com as ideias de higiene e saúde, civilidade e pecado, impondo comparações entre o humano e o mundo animal.

A esmola masculina foi, em média, mais dispendiosa do que a feminina. Se o vestir masculino civil incluía peças mais justas ao corpo (gibão/véstia, roupeta/casaca, calções) as mulheres, apesar de não usarem peças únicas (“vestido”, no sentido contemporâneo), usavam peças justas no alto corpo (gibão) e elementos trapezoides nas pernas (saia/mantéu), coberturas de cabeça (mantilhas) e nas peças de sobrepor (mantos) mais próximas à estrutura bidimensional do tecido. Vimos que, expostas ao trabalho urbano, e dada a estrutura populacional de Braga neste período histórico, as mulheres recorreram com maior expressividade à caridade, solicitando sobretudo peças de baixo corpo (mantéus), mas também elementos para os seus filhos ou famílias. O aspeto mais curioso foi o de termos constatado que as mantas e mantéus encontravam-se mais próximas da estrutura bidimensional do têxtil e, como tal, eram mais versáteis e, muito provavelmente, mais propícias à prática de esmola.

Por limitações decorrentes do tipo de fonte em estudo, não ficou claro que impacto teria a roupa de segunda mão na construção de indumentária dos pobres. Não conseguimos proceder a uma categorização atendendo os três tipos de modalidade de “vestir os nus”, porque tantas vezes as palavras, apesar de indicarem caminhos, não dão as certezas seguras de que precisamos para escrever ciência. Preferimos, por isso, não avançar conclusões. Contudo, tornou-se evidente que, no caso dos assalariados, a roupa seria, na sua maioria, nova, pois não só a instituição pagava regularmente a alfaiates, como também tratava da renovação das peças. As três modalidades de “vestir os nus”, no caso bracarense, coincidiram no mesmo tempo e espaço. Não se tornou evidente a correspondência direta entre o tipo de esmola que transferia mais opções para o usuário (apoio em dinheiro) e o seu estatuto de privilegiado, como tivemos oportunidade de verificar nas esmolos a clérigos.

A misericórdia de Braga, no ato de cumprimento das suas obras, tratava os pobres e os assalariados de forma diferenciada, em relação aos têxteis e tipologias transferidas. Para os primeiros, a santa casa preferia têxteis mais grossos, com grande expressividade do burel, feitos a partir de lãs menos nobres, fios mais espessos, contudo mais aptos para criar indumentárias mais resistentes, estáveis e impermeáveis. Aos seus assalariados deu têxteis tingidos, de melhor qualidade, compostos por tecidos mais finos. Zelava da sua honorabilidade, dando-lhes chapéus e sapatos com grande regularidade. Inclui, nas suas práticas, despesas com o tratamento e renovação da roupa, tornando evidente uma relação de grande proximidade entre a instituição, os seus assalariados e os recursos

técnicos da indumentária (alfaiates, sapateiros e sombreireiros). Outros elementos de distinção, como a presença de botões, casas rematadas com fio retrós ou a manufatura de peças com forros, incluíram-se nesta relação aos servos e a misericórdia.

O burel foi o têxtil mais utilizado para as mantas dos esposados, as roupas e as mortalhas dos pobres. Essa tipologia, como vimos, tinha vários níveis de preço e qualidade, que a misericórdia reconhecia e selecionava em função da sua finalidade, mas era genericamente pautada por características estruturais e económicas que se adaptavam a vestir os pobres. As mortalhas eram, por isso, desse lanifício, mas também de linho grosso, e foi através do pagamento dessas peças que a santa casa contribuiu para o mínimo necessário a um corpo ritualizado para a morte. Parecida com o sudário de Cristo, a mortalha era a última camada que cobria o corpo morto. Nem só da pobreza miserável se consolidou esse apoio à última aparência do defunto: impedida de vender os paramentos litúrgicos, a misericórdia transacionou vestimentas, alvas e cordões usados a padres para que eles os usassem como mortalhas.

Cabe, ainda, ressaltar o lugar das esmolas de mantas a pessoas casadas. Vimos que não era prática única entre as misericórdias portuguesas, mas consolidou um dos elementos expressivos deste tipo de assistência aos pobres em Braga. O casamento era um dos vínculos essenciais do Antigo Regime, pois era através dele que se mantinha o “status quo” dos indivíduos. Ligação basilar do ponto de vista da gestão e transmissão da propriedade, a santa casa contribuía para a estabilidade do matrimónio, num dos momentos de maior propensão à pobreza para os estratos mais vulneráveis. As mantas tinham um uso multifacetado, servindo para pôr na rua ou em casa, agasalhando o leito ou constituindo património económico transacionável. A sua estrutura completamente bidimensional adaptava-se a uma esmola bastante indiferenciada. Contudo, as mantas surgiram com despesas de alfaiataria associadas, provavelmente destinadas à junção dos ramos do tecido e acabamento da peça.

Pensamos que a nossa dissertação contribui para uma compreensão mais aprofundada acerca dos aspetos de produção e usos dos lanifícios em Portugal. Conseguimos densificar um pouco os conceitos de “panos finos”, “panos grossos” e o papel desenvolvido pelo burel na construção do imaginário da pobreza. Também problematizamos o estatuto material e simbólico das cores, especialmente do azul, e destacamos o seu uso como base de tingimento pelos tintureiros. Evidenciamos, ainda, que, contrariamente ao resto da Europa urbana ocidental para o mesmo período, os bens têxteis adquiridos pela santa casa baseavam-se no linho e na lã e não demonstraram a presença de algodão. Sabemos do papel revolucionário protagonizado por essa fibra vegetal nos consumos dos estratos urbanos noutros países europeus, alterando a sua relação com a moda e a aparência.

Estudos da natureza desta investigação implicam muitas dúvidas, sobretudo metodológicas, resultantes de um trabalho baseado em análise de palavras, cujos sentidos se modificam ao longo da história e sem acesso à realidade material que elas retratam. Sabemos que os vocábulos têm história. Foram muito importantes as obras filológicas, os dicionários e a bibliografia espanhola que consultamos. A maioria dos termos são semelhantes, entre português, galego, castelhano e catalão, mas desenvolvemos este percurso com as devidas cautelas. Devemos ainda salientar que vivemos tempos muito férteis para a expansão do conhecimento e das leituras de contexto académico. Esta dissertação seria mais pobre sem os recursos das humanidades digitais, a consolidação do princípio da ciência aberta e a liberalização das plataformas de pesquisa mundiais, como as dos arquivos e bibliotecas europeias que permitem o acesso ao seu acervo de forma gratuita. A horizontalidade do conhecimento torna-nos mais humanos⁵⁵⁶ e faz da história uma ciência com menos periferias.

A santa casa de Braga e as misericórdias portuguesas contribuíram ativamente para a construção da aparência exterior da pobreza, através da construção da imagem de um pobre vestido de pardo, utilizando roupas grossas e maioritariamente por tingir, feitas com têxteis grossos feltrados. Tal e qual cuidavam os seus símbolos de poder e o aspeto dos seus rituais, as misericórdias valorizavam a imagem condigna dos seus assalariados, elementos constitutivos da presença pública na cidade e, por isso, expressão corpórea da honorabilidade da instituição. Os ricos, através da sua esmola ou pagamento de salário, faziam opções determinantes quanto ao corpo socialmente vestido do pobre. Os pobres supriam as necessidades básicas, por forma a garantir a sobrevivência, e alargavam o seu capital social. A indumentária consolidava relações baseadas em poder, hierarquia e interdependência, construções fundamentais para a manutenção da ordem social, económica e política da Idade Moderna.

⁵⁵⁶ Serge Gruzinski, «Até que ponto a história nos torna mais humanos?», *Espelho de Clio*, n. 70 (2017): 185–97.

5 Fontes

5.1 Fontes manuscritas

ADB – Arquivo Distrital de Braga

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga

Livro dos Estatutos e assentos desta Santa Caza da Mi^a, 1618-1625, n.º 1

Compromisso da Misericórdia de Braga, 1628-1639, n.º 2

4.º Livro de Termos, 1645-1653, n.º 6

5.º Livro de Termos, 1653-1661, n.º 7

6.º Livro de Termos, 1662-1678, n.º 8

7.º Livro de Termos, 1678-1694, n.º 9

8.º Livro de Termos, 1694-1709, n.º 10

9.º Livro de Termos, 1709-1723, n.º 11

10.º Livro de Termos, 1723-1734, n.º 12

11.º Livro de Termos, 1734-1746, n.º 13

12.º Livro de Termos, 1746-1751, n.º 14

13.º Livro de Termos, 1751-1757, n.º 15

14.º Livro de Termos, 1757-1769, n.º 16

Indece de todos os termos da Meza e da Junta desta Caza, 1558-1775, n.º 47

Livro de Doentes – Entrada e Sahida, 1664-1665, n.º 67

Livro da Despeza do Tesoureiro e do Mordomo, 1646-1654, n.º 664

Livro da Despeza do Tezoureiro da Santa Caza da Santa Misericórdia, 1654-1668, n.º 665

Livro da Despeza dos tesoureiros da caza da Santa Misericórdea, 1668-1678, n.º 666

Livro de Despesa dos Thizoureiros, 1678-1687, n.º 667

Livro de Despeza do Tizoureiro, 1688-1702, n.º 668

Livro de Despeza dos Thesoureiros, 1702-1711, n.º 669

Livro de Despeza do Tesoureiro, 1711-1724, n.º 670

Livro da Despeza do Tezoureiro da Santa Caza, 1724-1756, n.º 671

Livro de despesas do tesoureiro, 1757-1792, n.º 674

Inventário dos Mordomos, 1634-1780, n.º 675

Livro de Recibo dos Mordomos, 1676-1694, n.º 676

Livro de Recibo dos Mordomos, 1694-1721, n.º 677

Livro de Recibo dos Mordomos, 1732-1810, n.º 678

Livro de Despeza dos Mordomos, 1672-1682, n.º 679
Mordomo – Livro da despesa do Mordomo, 1682-1693, n.º 680
Livro de Despesa dos Mordomos, 1693-1717, n.º 681
Livro dos Mordomos – Despeza, 1717-1748, n.º 682
Livro de Recibo e Despeza dos Mordomos, 1651-1660, n.º 686
Livro de Recibo e Despeza do Mordomo, 1660-1672, n.º 687
Libro das provizois da Caza e do Hospital, 1617-1774, n.º 704

Fundo dos Manuscritos

História; Hagiologia, século XVIII, n.º 737.

Fundo Monástico-Conventual

Mosteiro de Tibães

Livro do Gasto da Casa, 1656, n.º 656.
Livro do Gasto da Casa, 1663-1675, n.º 657.
Livro do Gasto da Casa, 1695, n.º 658.

Fundo Paroquial

Freguesia de Semelhe

Livro de Casamentos, 1677-1732, n.º 13.

Freguesia da Cidade

Livro de Defuntos 1645-1688, n.º 82.

ANTT– Arquivo Nacional Torre do Tombo

Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas

Estatutos do Colégio das Artes, 1566, n.º 7.

5.2 Fontes impressas

«Alvará de 5 de Agosto de 1688. Alteração da Pragmática dos trajos, acerca de rendas, casacas, calções». Em *1683-1700*, José Justino de Andrade e Silva., 165. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1859. <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.

«Aviso de 7 de Agosto de 1690. Declaração da Pragmática, acerca de mangas e canhões». Em *1683-1700*, José Justino de Andrade e Silva., 245. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1859. <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.

Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. Lisboa: Paulus Editora, 1990.

Bluteau, Rafael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* 8 vols. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

Camello, António Moreira. *Parocho Perfeito deduzido Texto Sancto e Sagrados Douctores para a Pratica*

- de Reger e Curar Almas*. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1675.
- «Carta de Lei de 25 de Janeiro de 1677. Pragmática sobre os trajos e jogos de parar.» Em *1675-1683 e Suplemento à Segunda Série 1641-1683*, José Justino de Andrade e Silva., 25–27. Collekção Chronologica da Legislação Portuguesa. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1857. <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.
- Castiglione, Baldesar. *O livro do cortesão*. Traduzido por Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Campo das Letras, 2008.
- Compromisso da Confraria da Misericórdia [de Lisboa]*. s.l.: Valentim Fernandes e Hermam de Campos, 1516.
- Constituições do arcebispado de Braga*. Lisboa: Germã Galharde, 1538. <http://purl.pt/14701>.
- Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...* Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1697.
- Ferreira, J. Augusto. *Fastos Episcopales da Igreja Primacial de Braga (séc. III - séc. XX)*. Edição Fac-Smile (2018). Vol. III. IV vols. Famalicão: Edição da Mitra Bracarense, 1932.
- Freitas, Bernardino José de Senna. *Memorias de Braga contendo muito interessantes escriptos extrahidos e recopilados de diferentes archivos assim de obras raras como de manuscriptos ainda inéditos e descripção de pedras inscripçionaes*. Vol. 5. Braga: Imprensa Catholica, 1890.
- «Lei de 8 de Junho de 1668. Pragmática dos vestidos e trajes.» Em *1657-1674*, José Justino de Andrade e Silva., 147–49. Collekção Chronologica da Legislação Portuguesa. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1856. <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.
- Peixoto, José Inácio. *Memórias Particulares de Inácio José Peixoto: Braga e Portugal na Europa do século XVIII*. Braga: Arquivo Distrital de Braga e Universidade do Minho, 1992.
- «Pragmática de 29 de Outubro de 1609. Cobre as coisas cujo uso seria defeso.» Em *1603-1612*, José Justino de Andrade e Silva., 275–78. Collekção Chronologica da Legislação Portuguesa. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854. <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta>.
- Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1690. <http://purl.pt/14991>.
- Roterdão, Erasmo de. *Da decência e da indecência*. Lisboa: Padrões Culturais Editora, 2008.

6 Bibliografia

- «1710 na religião». Em *Wikipédia, a enciclopédia livre*, 4 de Julho de 2019. https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=1710_na_religi%C3%A3o&oldid=42775830.
- Abreu, Laurinda. *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e poder*. Setúbal: Santa Casa da Misericórdia de Setúbal, 1990.
- . «As Misericórdias de D. Filipe I a D. João V». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: fazer a História das Misericórdias*, editado por José Pedro Paiva, 1:47–77. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa / União das Misericórdias Portuguesas, 2002.
- . «Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (séculos XVI-XVIII): estratégias de intervenção social num mundo em transformação». Em *Igreja, caridade e assistência na península ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, editado por Laurinda Abreu, 11–26. Lisboa: Edições Colibri e CIDEHUS, 2004.
- . «Misericórdias: patrimonialização e controlo régio (século XVI-XVII)». *Ler História*, n. 44 (2003): 5–24.
- . *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Gradiva, 2014.
- . «Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX)». *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque. Historiam Illustrandam*, 2000.
- Araújo, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- . «Morte». Em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 2:265–74. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2001.
- Araújo, Maria Eduarda Machado de. «Corantes naturais para têxteis - da Antiguidade aos tempos modernos». *Conservar Património*, n. 3 e 4 (2007 de 2006): 37–49.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «A Misericórdia de Braga e os Arcebispos da cidade na primeira metade do século XVI». Em *Congresso Internacional. 500 anos de história das Misericórdias. Atas*, 57–78. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013.
- . *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)*. Monção: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008.
- . «A oferta assistencial na Braga Setecentista». Em *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración: actas da Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, 10, Santiago de Compostela, 2009.*, editado por Ofélia Rey Castellao e Roberto López J., 2:245–56. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Turismo, 2009.
- . «Alcançar o céu através da dádiva de roupa: a distribuição de roupa nos testamentos da Misericórdia de Vila Viçosa (séculos XVI-XVII)». *Sociedade e Cultura 2*, Cadernos do Noroeste, 13, n. 2 (2000): 229–50.
- . «Assistir os pobres e alcançar a salvação». Em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013*, 447–526. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013.
- . *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e de Ponte de Lima, 2000.
- . «Das origens à atualidade: um itinerário de 500 anos». Em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013*, 19–86. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013.

- . «Niños pobres en Portugal: representaciones y prácticas de asistencia (siglos XVI-XIX)». Em *La infancia en España y Portugal siglos XVI-XIX*, editado por Francisco Núñez Roldán, 29–42. Madrid: Sílex, 2011.
- . «O quotidiano do hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna». Em *Comercio y cultura en la edad moderna*, editado por Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García, e Manuel F. Fernández Chaves, 1725–39. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2015.
- . *Oração, penitência e trabalho: o recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga (1720-1834)*. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2017.
- . *Rituais de caridade na Misericórdia de Ponte de Lima (séculos XVII-XIX)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003.
- Araújo, Maria Marta Lobo de, e António Magalhães. «Caridade e Sociabilidade: a arte da governação». Em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, 2:53–88. Coimbra: Almedina, 2018.
- Baldini, Massimo. *A invenção da moda: as teorias, os estilistas, a história*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- Barreira, Manuel. *Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. - Poder - Pobreza - Solidariedade*. Aveiro: Santa Casa da Misericórdia de Aveiro, 1998.
- Bartholeyns, Gil, Manuel Charpy, Marjorie Meiss-Even, e Isabelle Paresys. «Apparence». Em *Dictionnaire de l'historien*, editado por Claude Gauvard e Jean-François Sirinelli, 23–24. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.
- . «Vêtement». Em *Dictionnaire de l'historien*, editado por Claude Gauvard e Jean-François Sirinelli, 731–33. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.
- Batista, José David Lucas. *A Santa Casa da Misericórdia na vila de Manteigas de 1646 a 1929*. Guarda: Santa Casa da Misericórdia de Manteigas, 2002.
- Bernardo, Alice. *Manual de iniciação à tecelagem*. Porto: Saber Fazer, 2018.
- Bernardo, Alice. «Anatomia de Uma Capa de Burel». Saber Fazer. Acedido 4 de Maio de 2019. <https://www.saberfazer.org/research/2018/1/31/anatomia-de-uma-capucha>.
- Bernis Madrazo, Carmen. *Indumentaria española em tiempos de Carlos V*. Madrid: Instituto Diego Velázquez del CSIC, 1962.
- Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. Lisboa: Paulus Editora, 1990.
- Birriel Salcedo, Margarita M. «Clasificando el mundo. Los libros de trajes em la Europa del siglo XVI». Em *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, editado por Máximo García Fernández, 261–78. Madrid: Sílex, 2013.
- Bordieu, Pierre. *O poder simbólico*. Traduzido por Fernando Tomaz. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Bourdieu, Pierre. «Le capital social: notes provisoires». *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, n. 31 (1980): 2–3.
- Braaten, Ann W. «Wool». Em *Encyclopedia of Clothing and Fashion*, editado por Valerie Steele, 3:441–43. Michigan: Thomson Gale, 2005.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Bens de hereges: Inquisição e Cultura Material. Portugal e Brasil (séculos XVII-XVIII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

- Braudel, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo (séculos XV-XVIII): As estruturas do quotidiano*. Vol. 1. 3 vols. Lisboa: Teorema, 1992.
- . *Civilização Material, Economia e Capitalismo (séculos XV-XVIII): Os jogos das trocas*. Vol. 2. 3 vols. Lisboa: Teorema, 1992.
- Brown, Dorothy M., e Elizabeth McKeown. *The Poor Belong to Us: Catholic charities and American welfare*. Harvard University Press, 2009.
- Buescu, Ana Isabel. «A morte do rei. Tumulização e cerimónias de trasladação dos reais corpos (1499-1582)». *Ler História*, n. 60 (1 de Julho de 2011): 9–33. <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1443>.
- Burke, Peter. *O que é a história cultural?* Traduzido por Sérgio Goes de Paula. S.l.: Zahar, 2005.
- Cabanas, Maria Isabel Morán. *Traje, gentileza e poesia: moda e vestimenta no Cancioneiro Geral de Garcia Resende*. Lisboa: Editorial Estampa, 2001.
- Camello, António Moreira. *Parocho Perfeito deduzido Texto Sancto e Sagrados Douctores para a Pratica de Reger e Curar Almas*. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1675.
- Capela, José Viriato. «A economia social da Misericórdia e Hospital e Braga». Em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013*, 159–255. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013.
- . «A Misericórdia e a sociedade bracarense». Em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga 1513-2013*, 257–344. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013.
- . *As freguesias do Distrito de Braga nas Memórias Paroquiais de 1728: a construção do imaginário minhoto setecentista*. Braga: Fundação para a Ciência e Tecnologia e Governo Civil de Braga, 2003.
- . *Fidalgos, nobres e letrados no governo do município bracarense*. Braga: José Viriato Capela, Mestrado de História das Instituições e Cultura Moderna e Contemporânea e Universidade do Minho, 1999.
- Capela, José Viriato, e Ana da Cunha Ferreira. *Braga Triunfante ao tempo das Memórias Paroquiais de 1758*. Braga: Fundação para a Ciência e Tecnologia e Associação Comercial de Braga, 2002.
- Carvalho, Maria do Rosário Salema Cordeiro Correia de. ... «... Por amor de Deus: representação das Obras de Misericórdia, em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal setecentista». Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007.
- Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Fayard, 1995.
- Castro, Maria de Fátima. *A Misericórdia de Braga: assistência material e espiritual (das origens a cerca de 1910)*. Vol. 3. 4 vols. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga e Autora, 2006.
- Cavallo, Sandra, e Tessa Storey. *Healthy living in late Renaissance Italy*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2013.
- Costa, Américo Fernando da Silva. *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1658-1800)*. Guimarães: Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, 1999.
- Courtine, Jean-Jacques. «O espelho da alma». Em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, editado por Georges Vigarello, 2:149–61. História do Corpo. Lisboa: Circulo de Leitores, 2013.
- Crespo, Hugo Miguel. «Trajar as Aparências, Vestir para Ser: o Testemunho da Pragmática de 1609».

- Em *O Luxo na Região do Porto ao Tempo de Filipe II de Portugal (1610)*, Gonçalo Vasconcelos e Sousa., 93–148. Porto: Universidade Católica Editora, 2012.
- Cumming, Valerie, C. W. Cunnington, e P. E. Cunnington, eds. *The Dictionary of Fashion History*. Oxford e Nova Iorque: Berg, 2010.
- Cunha, Mafalda Soares da, e Nuno Gonçalo Monteiro. «As grandes casas». Em *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Moderna*, editado por Nuno Gonçalo Monteiro, 202–43. Lisboa: Circulo de Leitores / Temas e Debates, 2011.
- Curto, Diogo Ramada, Nuno Domingos, e Miguel Bandeira Jerónimo. «Introdução: para uma sociologia crítica de Pierre Bourdieu e “A Distinção”». Em *A distinção. Uma crítica social da faculdade do juízo*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- David, Alison Matthews. «Tailoring». Em *Encyclopedia of Clothing and Fashion*, editado por Valerie Steele, 3:261–64. Michigan: Thomson Gale, 2005.
- David, Henrique. «Aspectos da mortalidade no concelho de Braga (1700-1880): a sazonalidade e as crises». *Bracara Augusta* 44, n. 96 (1993): 75–103.
- Dávila Corona, Rosa Maria, Montserrat Durán Pujol, e Máximo García Fernández. *Diccionario histórico de telas y tejidos: castellano-catalán*. Estudios de historia. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2004.
- Dinis, Celeste, e António Francisco Barbosa. «Pobreza e caridade: a acção assistencial do Cabido Bracarense em período de Sé Vacante (1728-1741)». *Cadernos do Noroeste*, História 3, 20, n. 1–2 (2003): 497–522.
- Durães, Margarida. «Qualidade de vida e sobrevivência económica da família camponesa minhota: o papel das herdeiras (sécs. XVIII-XIX)». *Cadernos do Noroeste* 17, n. 1–2 (2002): 125–44.
- Eco, Umberto. «O hábito fala pelo monge». Em *Psicologia do Vestir*, traduzido por José Colaço, 3.ª., 7–20. Lisboa: Assírio & Alvim Editorial, 1989.
- Elias, Norbert. *O processo civilizacional*. Traduzido por Lidia Campos Rodrigues. Lisboa: D. Quixote, 2006.
- Fernandes, Sofia. «Vestir os pobres, cobrir as vergonhas: uma obra pia para alcançar os céus nos séculos XVII e XVIII». Em *Mecanismos de assistência em Portugal e no Brasil: contributos para um debate (séculos XVII -XIX)*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo, 107–20. V. N. Famalicão: Edições Húmus, 2017.
- Ferraz, Norberto Tiago Gonçalves. «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista». Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, 2014.
- . «Vestidos para a sepultura: a escolha da mortalha fúnebre na Braga setecentista». *Tempo* 22, n. 39 (2016): 110–25.
- Ferreira, Maria João Pacheco. «A conversão e reutilização das peças têxteis. Uma prática comum da sociedade quinhentista portuguesa», 11–37. Universidade do Minho (Guimarães), 2008.
- . «Os ornamentos têxteis com função religiosa». Em *De todas as partes do mundo: o património do 5.º Duque de Bragança D. Teodósio I*, editado por Jessica Hallett e Nuno Senos, 1:249–59. Lisboa: CHAM e Edições Tinta-da-china, 2018.
- Ferrières, Madeleine. *Le bien des pauvres: la consummation populaire en Avignon (1600-1800)*. Seyssel: Champ Vallon, 2004.

- Fialho, Maria João Miranda. «O traje de corte feminino em Portugal da época de D. Manuel I a D. Pedro II». Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2011. <https://run.unl.pt/handle/10362/12257>.
- Flores, Alexandre Magno, e Paula A. Freitas Costa. *Misericórdia de Almada: das origens à Restauração*. Almada: Santa Casa da Misericórdia de Almada, 2006.
- Flynn, Maureen. *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*. Springer, 1989.
- Fonseca, Guida, e Catarina Dias da Rosa. *Cores da terra: a tinturaria nas ilhas*. São Jorge (Açores): Presidência do Governo Regional dos Açores / Direção Regional de Cultura / Museu Francisco Lacerda, 2019.
- Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. 1.ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- . *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Traduzido por Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2018.
- García de Cortazar, José Ángel, e José Angel Sesma Muñoz. *Manual de História Medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Gélis, Jacques. «O corpo, a Igreja e o sagrado». Em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, editado por Georges Vigarello, 1:27–180. História do Corpo. Lisboa: Circulo de Leitores, 2013.
- Geremek, Bronislaw. *A Piedade e a Força - História da Miséria e da Caridade na Europa*. Traduzido por Maria da Assunção Santos. Lisboa: Terramar, 1995.
- Grieco, Sara F. Matthews. «O corpo, aparência e sexualidade». Em *História das Mulheres do Renascimento à Idade Moderna*, editado por Arlette Farge e Ntelie Zemon Davis, 3:71–119. História das Mulheres. Porto: Edições Afrontamento, 1994.
- Guerreiro, Jacinto Salvador. «Vestes Litúrgicas». Em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, editado por Carlos Moreira Azevedo, 4:329–36. Lisboa: Circulo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2001.
- Hayward, Maria. *Rich Apparel: Clothing and the Law in Henry VIII's England*. Ashgate Publishing, Ltd., 2009.
- Herrero García, Miguel. *Estudios de indumentaria española en la época de los Austrias*. Colección Confluencias. Madrid: Centro de Estudios de Europa Hispánica, 2014.
- Hindle, Steve. *On the Parish?: The Micro-Politics of Poor Relief in Rural England 1550-1750*. Oxford University Press, 2009.
- Howarth, Glennys, e Leaman Oliver, eds. *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*. Traduzido por 100 folhas. Lisboa: Quimera Editores, 2004.
- Jardim, Maria Dina dos Ramos. *A Santa Casa da Misericórdia do Funchal, século XVIII: subsídios para a sua história*. Funchal: Secretaria Regional do Turismo e Cultura, Centro de Estudos de História do Atlântico, 1996.
- Jesus, Elisabete. «O Recolhimento das Órfãs de Nossa Senhora da Esperança». Em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, 2:295–325. Coimbra: Almedina, 2018.
- Jutte, Robert. *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- King, Steven. *Poverty and Welfare in England, 1700-1850*. Manchester University Press, 2000.

- Laneyrie-Dagen, Nadeije. «O testemunho da pintura». Em *A invenção da Virilidade da Antiguidade às Luzes.*, editado por Georges Vigarello, 1:395–431. História da Virilidade. Lisboa: Orfeu Negro, 2018.
- Latas Alegre, Dabí. *Diccionario histórico textil: Jacetania y Alto Gállego: tejidos, indumentarias y complementos en el Viejo Aragón*. Zaragoza: Prames, 2014.
- Le Gall, Jean-Marie. «A virilidade dos clérigos». Em *A invenção da Virilidade da Antiguidade às Luzes.*, editado por Georges Vigarello, 1:235–53. História da Virilidade. Lisboa: Orfeu Negro, 2018.
- Leite, António Sérgio Teixeira. «Contributo para o estudo da geografia da pobreza em Braga: a ação da Misericórdia na segunda metade do século XVII.» Em *A intemporalidade da Misericórdia - as Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo, 207–30. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016.
- Lima, Tânia Andrade. «Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX». *Manguinhos* II, n. 3 (1996 de 1995): 44–96.
- Lipovetsky, Gilles. *Império do Efêmero: a moda e o seu destino nas sociedades modernas*. Traduzido por Regina Louro. 2.ª edição. Lisboa: Publicações D. Quixote, 2010.
- Lis, Catharina, e Hugo Soly. *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*. Madrid: AKAL, 1985.
- Lopes, Ana Mafalda Pereira. «O Luto em Portugal: da Corte à Gente Comum (séculos XV-XVI)». *Medievalista online*, n. 22 (2017): 1–35.
- Lopes, Maria Antónia. «Dar de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede nos Compromissos e nas práticas das Santas Casas da Misericórdia (séculos XVI-XIX)». Em *As sete Obras de Misericórdia corporais nas Santas Casas de Misericórdia*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo, 83–106. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.
- . *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*. Vol. 2. 2 vols. Viseu: Palimage Editores, 2000.
- . *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*. Vol. 1. 2 vols. Viseu: Palimage Editores, 2000.
- . *Proteção Social em Portugal da Idade Moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- López Barahona, Victoria, e José A. Nieto Sánchez. «Dressing the Poor: the provision of clothign among the lower classes in the Eighteenth-Century Madrid». *Textile History* I, n. 43 (2012): 23–42.
- . «La ropa estandarizada: innovaciones en la producción, comercio y consumo de vestuario en el Madrid del siglo XVII». *Sociología del Trabajo*, n. 71 (2010): 118–36.
- Lynch, Katherine A. *Individuals, Families, and Communities in Europe, 1200-1800: The Urban Foundations of Western Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Machado, Carla Manuela Sousa. «Entre a clausura e o século: O recolhimento de Santo António do Campo da Vinha sob a administração da Misericórdia de Braga (séculos XVII-XVIII)». Dissertação de Mestrado, Universidade do Minho, 2014.
- Magalhães, António. «“Vestir os nus”: as Misericórdias na prática da terceira obra de caridade corporal». Em *As sete Obras de Misericórdia corporais nas Santas Casas de Misericórdia*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.

- Marques, A. H. Oliveira. «A Pragmática de 1340». *Ensaios da História Medieval Portuguesa*, 1980, 103–11.
- . *A sociedade medieval portuguesa*. 4.ª ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1981.
- Marques, José. «A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média». *História - Revista da FLUP* 6 (1989): 11–93.
- Marques, José, e Maria Cristina de Almeida Cunha. «Conflito de jurisdições e documentos judiciais. O caso de Braga». Em *Actas de Congresso Internacional de Diplomática*, 3–40. Bolonha, 2002. <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/54849/2/cristinacunhaconflitos000122989.pdf>.
- Martínez, María. «Indumentaria y sociedad medievales (ss. XII-XV)». En *España Medieval*, n. 26 (2003): 35–59.
- Martins, Lilian Al-Chueyr Pereira, Paulo José Carvalho da Silva, e Sandra Regina Kuka Mutarelli. «A teoria dos temperamentos: do “corpus hippocraticum” ao século XIX». *Memorandum*, n. 14 (2008): 9–24.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Traduzido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katzeditores, 2009.
- Moreira, Ana, Patrícia Alves, e Inês Amorim. «Criar memórias e identidade». Em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, 2:418–63. Coimbra: Almedina, 2018.
- Muir, Edward. *Fiesta y rito en la Europa Moderna*. Traduzido por Ána Márquez Gómez. Madrid: Editorial Complutense, 2001.
- Muñoz Navarro, Daniel. «Comercio de tejidos al por menor en la Valencia del siglo XVIII. Los Sumbiela y los Solernou. Dos linajes de botigueros de ropas.» *Estudis*, n. 34 (2008): 285–302.
- . «De la “botiga de tall” a la tienda de modas: Sistemas de comercialización y oferta textil estable en Valencia preindustrial (1675-1805)». Tese de Doutoramento, Universitat de València, 2012.
- Muzzarelli, Maria Giuseppina. *Guardaroba medievale: vesti e società dal XIII al XVI secolo*. Bologna: Il Mulino, 2008.
- Neves, Liliana Andreia Valente. «“Dar pousada aos peregrinos”: a assistência fornecida pelas Santas Casas da Misericórdia aos viajantes, na região do Minho, durante a Época Moderna (século XVII-XVIII)». Dissertação de Mestrado, Universidade do Minho, 2017.
- Norberg, Kathryn. *Rich and Poor in the Old Regime: Grenoble 1600-1804*. Yale University, 1980.
- Noronha, Susana de. *Objetos feitos de cancro: mulheres, cultura material e doença nas Estórias da Arte*. Coimbra: Almedina, 2015.
- Oliveira, Aurélio. «As Misericórdias e o trato com o dinheiro (dinheiros da Misericórdia do Porto na Galiza e Castela)», 25–40. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto e Alêtheia Editores, 2009.
- . «Elementos para a história dos preços na região bracarense: 1680-1830». *Bracara Augusta* 25/26, n. 59–62 (1972 de 1971): 125–41.
- Oliveira, Eduardo Pires de. *Estudos Bracarense: 1 - as alterações toponímicas (1380-1980)*. Braga: Associação para a Defesa, Estudo e Divulgação do Património Cultural, 1982.
- . *Estudos sobre o século XVIII em Braga*. Braga: APPACDM, 1993.

- Oliveira, Ernesto Veiga, e Fernando Galhano. *Tecnologia tradicional: os pisões portuguesas*. Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de Estudos de Etnologia. Lisboa: 1977, sem data.
- Osswald, Helena. «A definição de pobreza nos registos de entradas de doentes no Hospital da Misericórdia do Porto (1596-1688)». Em *A intemporalidade da Misericórdia - as Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo, 57–79. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016.
- . «As Obras de Misericórdia. Que obras, para quem e através de quem». Em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, 2:233–56. Coimbra: Almedina, 2018.
- Palla, Maria José. *Do essencial e do supérfluo: estudo lexical do traje e dos adornos em Gil Vicente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.
- Palomo, Federico. «De pobres, obispos y misioneros. Otras formas de asistencia en el Portugal de la época moderna». Em *Igreja, caridade e assistência na península ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, editado por Laurinda Abreu, 28–46. Lisboa: Edições Colibri e CIDUS/UE, 2004.
- Pardal, Rute. «A assistência praticada pela Misericórdia de Montemor-o-Novo na segunda metade do século XVII através da análise dos seus movimentos económicos». Em *A Misericórdia de Montemor-o-Novo: história e património*, 79–113. Montemor-o-Novo: Santa Casa da Misericórdia de Montemor-o-Novo, 2008.
- . *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*. Lisboa: Colibri: CIDEHUS/UE, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedade da Universidade de Évora, 2015.
- Pastoureau, Michel. *Azul: história de uma cor*. Traduzido por Anabela Carvalho Caldeira e José Alfaro. Lisboa: Orfeu Negro, 2016.
- . *Preto: história de uma cor*. Lisboa: Orfeu Negro, 2014.
- Pellegrin, Nicole. «Corpo do homem comum, utilizações comuns do corpo». Em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, editado por Georges Vigarello, 1:191–313. História do Corpo. Lisboa: Circulo de Leitores, 2013.
- Pereira, Maria das Dores de Sousa. *Entre ricos e pobres: a actuação da Santa Casa da Misericórdia da Ponte da Barca (1630-1800)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Ponte da Barca, 2008.
- Pereira, Rita Máximo Alves. «O burel enquanto matéria de design: concepção de um produto lúdico muntidimensional para utilização infantil». Relatório de Projeto de Mestrado, Universidade da Beira Interior, 2014.
- Porter, Roy, e Georges Vigarello. «Corpo, saúde e doenças». Em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, editado por Georges Vigarello, 2:209–79. História do Corpo. Lisboa: Circulo de Leitores, 2013.
- Portocarrero, Gustavo. *Braga na Idade Moderna: paisagem e identidade*. Vol. 27. ARKEOS. Tomar: CEIPHAR e Autor, 2010.
- Raças Autóctones Portuguesas*. Lisboa: Direção-Geral de Alimentação e Veterinária, 2013.
- Ramos, Odete. *A gestão dos bens dos mortos na Misericórdia de Arcos de Valdevez: caridade e espiritualidade (séculos XVII-XVIII)*. Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, 2015.
- Reis, Maria de Fátima. *Os expostos em Santarém: a acção social da Misericórdia (1691-1710)*. Santarém:

- Edições Cosmos e Maria Fátima Reis, 2001.
- Ribeiro, António Magalhães da Silva. «Práticas de caridade na misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI - XVIII)». Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, 2009.
- Riello, Giorgio. *História da Moda: da Idade Média aos nossos dias*. Traduzido por Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Texto e Grafia, 2013.
- Roche, Daniel. *História das coisas banais*. Traduzido por Telma Costa. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999.
- . *The culture of clothing: dress and fashion on the Ancien Regime*. Traduzido por Jean Birrel. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Rodrigues, Lisbeth. «Côvado». Portas Adentro - Glossário. Acedido 3 de Outubro de 2019. <http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=c%C3%B4vado&Submit=Pesquisar>.
- . «Vara». Portas Adentro - Glossário. Acedido 3 de Outubro de 2019. <http://www.portasadentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=c%C3%B4vado&Submit=Pesquisar>.
- Rodrigues, Martinho Vicente. *Santa Casa da Misericórdia de Santarém: cinco séculos de história*. Santarém: Santa Casa da Misericórdia de Santarém, 2004.
- Rosenthal, Margaret F. «Cultures of Clothing in Later Medieval and Early Modern Europe». *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 39, n. 3 (2009): 459–81.
- Rosillo, Bárbara. *La moda en la sociedad sevillana del siglo XVIII*. Diputación de Sevilla, 2018.
- Roterdão, Erasmo de. *Da decência e da indecência*. Lisboa: Padrões Culturais Editora, 2008.
- Rublack, Ulinka. *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Russell-Wood, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Traduzido por Sérgio Duarte. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.
- Sá, Isabel dos Guimarães. «As misericórdias: monarquia, senhorios e comunidades locais no reinado de D. Manuel I», 207–21. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto e Alêtheia Editores, 2009.
- . *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.
- . «Memória, mitos e historiografia das misericórdias portuguesas». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, 10:451–500. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2017.
- . «Pobreza». Em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, editado por Carlos Moreira Azevedo, 3:456–61. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2001.
- . *Quando o rico se faz pobre: as Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- Saltzman, Andrea. *El cuerpo diseñado: sobre la forma en el proyecto de la vestimenta*. Barcelona: Editorial Paidós, 2004.
- Salusso, Carol J. «Linen». Em *Encyclopedia of Clothing and Fashion*, editado por Valerie Steele, 2:355–56. Michigan: Thomson Gale, 2005.
- Sánchez Orense, Marta. «Particularidades del Léxico de La Moda Renacentista: dificultades en su análisis». *Cuadernos del Instituto Historia de la Lengua*, n. 1 (2008): 65–74.

- Sarti, Raffaella. *Casa e família: habitar, comer e vestir na Europa Moderna*. Traduzido por Isabel Teresa Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 2001.
- Seca, Marta. «A música na liturgia da Misericórdia». Em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, 2:403–17. Coimbra: Almedina, 2018.
- Sequeira, Joana. *O pano da terra: produção têxtil em Portugal nos finais da Idade Média*. Porto: Universidade do Porto, 2014.
- Serrano, Maria do Carmo, Ana Carreira Lopes, e Ana Isabel Seruya. «Plantas Tintureiras». *Revista de Ciências Agrárias* 31, n. 2 (2008): 3–19.
- Simões, João Miguel. *História da Santa Casa da Misericórdia de Borba*. Maia: Santa Casa da Misericórdia de Borba, 2006.
- Slack, Paul. *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*. Longman, 1988.
- Sousa, Ivo Carneiro de. *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias (1498-1525)*. Porto: Granito Editores e Livreiros, 1999.
- Sproccati, Sandro, ed. *Guia de História de Arte*. Traduzido por Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 7.ª. Lisboa: Editorial Presença, 2014.
- Styles, John. *The Dress of the People*. Londres: Yale University Press, 2013.
- Tavares, Domingos. «O Hospital de Santo António». Em *Sob o manto da Misericórdia: contributos para História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo e Helena Osswald, 2:381–402. Coimbra: Almedina, 2018.
- Tomkins, Alannah, e Steven King. «Introduction». Em *The Poor in England (1700-1850): an Economy of Makeshifts*, editado por Steven King e Alannah Tomkins, 1–38. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- Vigarelo, Georges. *História da Beleza*. Traduzido por Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- . «O corpo do rei». Em *História do Corpo: Do Renascimento ao Iluminismo*, editado por Georges Vigarello, 2:309–55. História do Corpo. Lisboa: Circulo de Leitores, 2013.
- . *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*. Traduzido por Isabel St. Aubyn. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1985.
- Vincent, Susan J. *The anatomy of fashion*. Oxford e Nova Iorque: Berg, 2009.
- Wales, Tim. «Poverty, Poor Relief and the Life-Cycle: some evidence from seventh-century Norfolk». Em *Land, Kinship and Life-Cycle*, editado por Richard M. Smith, 351–404. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Walford, Jonathan. «Shoemaking». Em *Encyclopedia of Clothing and Fashion*, editado por Valerie Steele, 3:164–68. Michigan: Thomson Gale, 2005.
- Wolf, Stuart. *Pobres en la Europa moderna*. Edición: Primera. Barcelona: Rustica Editorial, 1989.
- Xavier, Ângela Barreto. «Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (séculos XVI-XVII)». *Lusitana Sacra*, 2.ª, n. 11 (1999): 59–85.
- Xavier, Ângela Barreto, e António Manuel Hespanha. «As redes clientelares». Em *O Antigo Regime (1620-1807)*, editado por António Manuel Hespanha, 4:339–49. História de Portugal. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

Anexos

Anexo I – Glossário de termos de indumentária

- Algibebe** – Aquele que vendia roupa, vestidos usados ou remendados.⁵⁵⁷
- Almadraque** – Colchão grosso ou enxergão usado para dormir.⁵⁵⁸
- Anágua** – Peça de uso interior, geralmente de cor branca, usada para dar volume às saias.⁵⁵⁹ Bluteau não registou a existência desta palavra na sua obra.
- Baeta** – Pano de lã tecido em ponto de tafetá, sem feltrar e geralmente de urdidura pouco densa, com algum pelo e de qualidade variada. As baetas podiam ser tingidas em diversas cores; eram usadas popularmente, em Espanha, em vestidos, forros e lutos.⁵⁶⁰ Em Braga, entre os séculos XVII e XVIII, surgem associadas aos hábitos clericais e estudantis, assim como à roupa das mulheres viúvas. Saragoça é um tipo de baeta.
- Baetão** – Têxtil de lã semelhante à baeta, mas mais grosso e com muito pelo; muito utilizado em roupas de abrigo ou caminho.⁵⁶¹
- Bordador** – Aquele oficial que, com seda ou ouro, faz trabalhos com agulha.⁵⁶²
- Borzeguins** – Calçado muito justo aos pés que chega acima do tornozelo, aberto pela frente e que se cinge por meio de correias ou cordões.⁵⁶³
- Bragas** – Espécie de ceroulas.⁵⁶⁴ No século XVI, as calças medievais deram origem a duas peças: as bragas, que cobriram a parte das coxas, e às meias, semelhantes às peças atuais com o mesmo nome.⁵⁶⁵
- Branqueta** – Pano de lã branco usado pelos rústicos.
- Brial** – Veste de mulher honesta.⁵⁶⁶ Na Idade Média Plena, brial era uma peça de uso exterior, que usavam os cavaleiros desde a cintura até aos joelhos. Era a última camada de roupa e usava-se sobre camisa, saio, saia ou túnica. Também designava a peça que, cosida sobre aquele elemento de baixo corpo, se usava

⁵⁵⁷ Rafael Bluteau, *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 1 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712), 250.

⁵⁵⁸ Bluteau, 1:267.

⁵⁵⁹ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 180.

⁵⁶⁰ Dávila Corona, Durán Pujol, e García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos*, 36.

⁵⁶¹ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 58.

⁵⁶² Bluteau, *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:157.

⁵⁶³ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 63.

⁵⁶⁴ Bluteau, *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:179.

⁵⁶⁵ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 77.

⁵⁶⁶ Bluteau, *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:191.

muito justa sobre o dorso. Evoluiu para o gibão. No século XVIII, era parte da indumentária feminina e consignava uma peça completa, sem corte na cintura e sem mangas, apertada dos lados com botões.⁵⁶⁷

Cabeçal – Almofada ou travesseiro sobre o qual descansa a cabeça.⁵⁶⁸

Calções – Peça exterior, usada pelos homens, que cobre da cintura até ao joelho. Podia prender-se com botões ou pelo uso de fitas.⁵⁶⁹

Capa – Peça de colocar por cima de todas as outras que se utilizava nas deslocações externas ou como forma de adorno para ocasiões importantes. Existem diversas tipologias, entre as quais a capa curta, capa comprida, capa de capelo, capa de asperges, entre outras. A capa de uso civil descia pouco mais abaixo que a linha da cintura.⁵⁷⁰

Capelo – Palavras com várias aceções. “Capelo de frade ou monge” era o mesmo que a “cucula”, isto é, uma espécie de capuz que cobria a cabeça dos clérigos regulares durante todo o dia, para os mesmos se recordarem que tinham obrigação de viver com inocência, tal e qual as crianças costumavam cobrir as cabeças com “soqueixos”, que também se chamavam capelos ou mantos. O “capelo de cardeal” era um chapéu de copa baixa e pequena, com grandes abas e cordões ou borlas de seda pendentes. Capelo também era uma insígnia de mestres, doutores e bacharéis na Universidade. Era uma espécie de capa pequena, com capuz atrás, ornamentada com alamares e botões na parte da frente. Os capelos universitários mudavam as suas cores em função dos cursos (artes em teologia usavam capelo branco com forro azul; canonistas, legistas e médicos, usavam-no de cor vermelha; os teólogos vestiam-no branco).⁵⁷¹

Capote – Peça de abrigo de aspeto parecido com o gabão, mas com mangas.⁵⁷²

Capotina – Peça de uso feminino. Provavelmente de sobrepor.

Carapuça – Espécie de capacete de pano com aba muito estreita pela frente.⁵⁷³

⁵⁶⁷ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 68.

⁵⁶⁸ Rodrigues, *Santa Casa da Misericórdia de Santarém: cinco séculos de história*, 273.

⁵⁶⁹ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 77.

⁵⁷⁰ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:117.

⁵⁷¹ Bluteau, 2:123.

⁵⁷² Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 89.

⁵⁷³ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:138.

- Casaca** – Veste justa ao corpo aberta pela frente, com bolsos laterais e decorada com botões. Peça básica da indumentária masculina setecentista em conjunto com calções e véstia.⁵⁷⁴
- Casacão** – Semelhante à casaca, mas mais larga.
- Cota** – No uso feminino moderno, cota era tipo um gibão que se usava unido à saia, com mangas e cauda. Na Idade Média, era uma veste comum aos militares, que se usava sobre a couraça e chegava até meio do corpo, caindo sobre as ancas e com mangas curtas. Era normalmente adornada com motivos heráldicos, em tecido, fios de ouro ou esmaltes. No século XVIII, ainda era utilizada pelos reis nos ofícios da cavalaria.⁵⁷⁵
- Côvado** – Três palmos (0,66cm). Unidade pela qual se media seda ou panos de cor.⁵⁷⁶
- Enxergão** – Uma espécie de saco, aberto pelo meio e cheio de palha. Era a cama dos pobres ou a base dos colchões.⁵⁷⁷
- Estamenha** – Lanificio simples e ordinário assim denominado por ter trama e teia de fios de lã grossos.⁵⁷⁸
- Estopa** – Linho grosso. Também designa o têxtil feito a partir da fibra de linho grossa (estopa).⁵⁷⁹
- Farrapeiro** – Provavelmente o mesmo que trapeiro; mercador de penos que os vendia cortados.⁵⁸⁰
- Ferragoulo** – Espécie de gabão com mangas curtas e um capelo pequeno.⁵⁸¹
- Gabão** – Sobretudo masculino de abrigo e com mangas; idêntico ao capote.⁵⁸²
- Gibão** – Peça justa, semi-interior, de origem militar, muito justa ao corpo, geralmente robustecida por uma tela em estopa ou algodão. Apareceu no século XIV enquanto peça de uso exclusivamente masculino. No século XVI, evoluiu para

⁵⁷⁴ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 93.

⁵⁷⁵ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 2:586.

⁵⁷⁶ Lisbeth Rodrigues, «Côvado», *Portas Adentro - Glossário*, acedido 3 de Outubro de 2019, <http://www.portasdentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=c%C3%B4vado&Submit=Pesquisar>.

⁵⁷⁷ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 3:165.

⁵⁷⁸ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 145.

⁵⁷⁹ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1713, 3:327.

⁵⁸⁰ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1722, 8:252.

⁵⁸¹ Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, vol. 4 (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1716), 85.

⁵⁸² Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 158.

peça exterior e de uso por ambos os géneros. A partir da segunda metade do século XVII, afirma-se como peça exclusivamente feminina, como peça de alto corpo, com mangas, muito justa ao busto.⁵⁸³

Golilha – Cabeção com volta engomada que usavam os castelhanos.⁵⁸⁴ Adorno de colocar em redor do pescoço forrado com tafetá ou outra tela branca engomada com amido.⁵⁸⁵

Gorjeira – Adorno ou parte da camisa que se prolonga pelo pescoço.⁵⁸⁶

Hábito – Traje que cada pessoa usava segundo o seu estado, profissão ou nação; aqueles vestidos utilizados por religiosos e religiosas; vestido talar próprio dos eclesiásticos ou estudantes (conjunto de roupeta e mantéu);⁵⁸⁷ indumentária das ordens de Santiago, Cristo e Avis.⁵⁸⁸

Holandilha – Lenço de linho prensado e tingido comumente utilizado em camisas e forros.

Jaquetão – Tipo de jaqueta. Peça de uso masculino de origem militar para cobrir o alto corpo. Apresentava grande variedade de mangas, sendo habitualmente forrada de algodão e usava-se muito justa ao corpo. No final da Idade Média, era uma peça muito semelhante ao gibão e que se usava sobre este.⁵⁸⁹

Loba – Veste eclesiástica, clerical e honorífica, de estrutura trapezoide, que se enfiava pela cabeça, pendia sobre os ombros, chegava até aos pés e tinha cortes para meter os braços. Era a veste mais comum do clero português.⁵⁹⁰ No século XVI, usavam lobas de dó os vereadores, juizes, corregedores e outros oficiais de justiça presentes na cerimónia de quebra dos escudos, realizada após a morte do monarca português.⁵⁹¹

Mantéu – Palavra com várias aceções. “Mantéu de camisa” era uma volta pegada ao colarinho da camisa. “Mantéu de menino ou saloia” era uma saia, mas sem roda, que cobria da cintura para baixo; não era franzido na cintura e atava-se

⁵⁸³ Latas Alegre, 184–85.

⁵⁸⁴ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1716, 4:91.

⁵⁸⁵ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 161.

⁵⁸⁶ Latas Alegre, 162.

⁵⁸⁷ Latas Alegre, 176.

⁵⁸⁸ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1716, 4:5.

⁵⁸⁹ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 183.

⁵⁹⁰ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 5:168.

⁵⁹¹ Ana Isabel Buescu, «A morte do rei. Tumulização e cerimónias de trasladação dos reais corpos (1499-1582)», *Ler História*, n. 60 (1 de Julho de 2011): par. 11, <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1443>.

sobre ela pondo-se uma ponta sobre outra. Mantéu era também um tipo de capa usada pelos padres da Companhia de Jesus.⁵⁹² Enquanto elemento de baixo corpo, era indumentária comum entre as mulheres dos estratos mais baixos, em Espanha, durante os séculos XVII e XVIII.

Mantilha – Espécie de véu ou capa, sem cabeção nem talhe, usada até à medida do pescoço. Punha-se sobre a cabeça, ombros ou atada à cintura. A mantilha era mais comprida que a capinha e menor do que o manto. Sobretudo utilizada nas províncias do Reino; as ciganas costumavam usar um tipo de mantilha chamada “de bicos”, assim apelidada pelas grandes abas que possuía e que pendiam sobre a cabeça abaixo dos ombros.⁵⁹³

Meias-calças – Peça exclusivamente masculina que ia desde o joelho até ao tornozelo. Tinha um estribo por onde se passava o pé permitindo uma melhor estabilização da meia.⁵⁹⁴

Murça – Veste curta, sem mangas, com capelo pequeno atrás e abotoada na frente. Usavam-na cónegos, bispos e outros eclesiásticos por cima do sobrepeliz ou sobre o roquete.⁵⁹⁵

Palmilha – Pano ou couro que se cosia na parte das meias que fica debaixo dos pés.⁵⁹⁶

Pano da terra – Tecido com trama e teia em lã cardada, de vários tipos. Têxtil feltrado e coberto com pelo que é tanto mais curto quanto mais fino for o tecido; os panos de lã podiam ser tosados, precisamente para aparar o pelo que se levantada no processo de pisoamento. A densidade e espessura dos seus fios estabelecia a qualidade do pano. Comumente, os panos tomavam o nome da localidade onde eram produzidos. Apesar das suas inúmeras qualidades, tinham como características a má condução de calor, permeabilidade ao ar e facilmente tingido em diversas cores.⁵⁹⁷ “Pano da terra” é um tecido com estas características, mas de produção local.

Pano duzeno – Lanificio do reino de seis palmos de largura e urdido com 1200 fios.⁵⁹⁸

⁵⁹² Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 5:300.

⁵⁹³ Bluteau, 5:301.

⁵⁹⁴ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 77.

⁵⁹⁵ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 5:643.

⁵⁹⁶ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1720, 6:209.

⁵⁹⁷ Dávila Corona, Durán Pujol, e García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos*, 145.

⁵⁹⁸ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1728, 9:110.

Pano – Lanificio do reino de seis palmos de largura e urdido com 2400 fios.⁵⁹⁹

vinetequatre

Picote – Lanificio áspero e ordinário; recebeu este nome porque picava no corpo.⁶⁰⁰

Quadro – Componente do tear, constituído por uma série de puas (pequenos orifícios por onde passam os fios) por onde passam os fios da teia no sentido de produzir o esquema que dá origem ao tecido. O número dos quadros e a combinação dos mesmos fazem parte da ordem de marcha, que é a sequência pela qual os quadros são levantados para a produzir a estrutura do tecido, conseguida através do cruzamento entre a teia (fios no comprimento) e a trama (fios na largura).

Raxa – Pano de lã de várias qualidades.

Roupão – Veste eclesiástica. Espécie de loba com mangas perdidas, que se vestia sobre a roupeta, no inverno.⁶⁰¹

Roupeta – Veste eclesiástica de religiosos seculares e regulares ou veste de uso civil masculina, tipo uma casaca sem capa, em desuso no início do século XVIII.⁶⁰² Em 1668, podia ser usada por cima do gibão tal e qual como a casaca.⁶⁰³ Em 1677, é, enquanto veste talar, associada ao uso por clérigos, desembargadores, estudantes de Évora e Coimbra.⁶⁰⁴

Roupetão – Rafael Bluteau, Silva Pinto e Moraes Silva não apontam qualquer significado para esta palavra. Provavelmente um tipo de roupeta.

Saia Baixa – Não surgem referências a este tipo de saia na bibliografia que consultamos. Provavelmente um tipo de saia de uso mais comum no século XVIII, isto é, “saia” enquanto peça de baixo corpo que cobre desde a cintura até aos pés. Saia, na Idade Média, era uma peça inteira, usada por homens e mulheres, com mangas. No século XVI, evoluiu para uma peça de uso feminino, constituída por duas partes: um corpo (saio ou coura), destinado a vestir o alto corpo, e uma parte

⁵⁹⁹ Bluteau, 9:110.

⁶⁰⁰ Dávila Corona, Durán Pujol, e García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos*, 153.

⁶⁰¹ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1721, 7:387.

⁶⁰² Bluteau, 7:387.

⁶⁰³ «Lei de 8 de Junho de 1668. Pragmática dos vestidos e trajos».

⁶⁰⁴ «Carta de Lei de 25 de Janeiro de 1677. Pragmática sobre os trajos e jogos de parar.»

de baixo corpo, com cauda e muitas pregas, normalmente chamada de vasquinha.⁶⁰⁵

Saio – Saio, no final da Idade Média, dizia respeito a uma peça semi-interior masculina. Era uma peça constituída por um corpo justo até à cinta que se prolongava, através de umas abas, até à zona dos joelhos ou um pouco mais acima destes.⁶⁰⁶ No século XVIII, Bluteau define-a pelo uso feminino popularizado a partir de meados de quinhentos, enquanto peça de uso feminino constituído por um colete sem mangas que se vestia através dos braços; não tinha parte frontal de baixo corpo, mas prolongava-se para trás através de uma cauda de dois ou quartos até ao chão.⁶⁰⁷

Saragoça – Lanificio feito a partir de lãs pardas saídas das costas da ovelha preta⁶⁰⁸, sem levar mesclada alguma de lã branca ou parda.⁶⁰⁹ A lã das costas do animal era a segunda melhor das que se apartavam do velo.⁶¹⁰ A saragoça seria equivalente a um pano de grau intermédio na hierarquia dos panos estabelecida pelo Regimento dos Panos; é um tipo de baeta.

Sarja – Uma das estruturas básicas para construção de um tecido. Caracteriza-se pela passagem de um fio da trama sob dois fios sequenciais da teia seguindo-se uma passagem sobre os dois fios da teia seguintes. Esta sequência cria um padrão de linhas diagonais que lhe é característico.⁶¹¹

Serafina – Tecido de lã semelhante à baeta; comumente usado nos forros das véstias.⁶¹²

Serguilha – Tipo de pano com urdidura de linha e trama de lã parda; muito usado nos hábitos da Ordem Terceira de São Francisco.⁶¹³

Soria – Espécie de burel.

Sotaina – Corruptela da palavra “sotana”, de origem no vocábulo italiano “soto”, que quer dizer “debaixo”. Sotaina era uma roupeta ou veste eclesiástica que se usava por

⁶⁰⁵ Sánchez Orense, «Particularidades del Léxico de La Moda Renacentista: dificultades en su análisis», 69.

⁶⁰⁶ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 288.

⁶⁰⁷ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1721, 7:318.

⁶⁰⁸ O uso do termo “preto” poderia configurar uma forma de pardo enquanto nuance de castanho escuro.

⁶⁰⁹ *Regimento da fabrica dos panos de Portugal, ordenado no anno de 1690*, 33.

⁶¹⁰ Lã da ovelha depois de tosquiada.

⁶¹¹ Bernado, *Manual de iniciação à tecelagem*, 10.

⁶¹² Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 290.

⁶¹³ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1728, 9:207.

baixo da capa. A sotaina dos bispos ia um palmo abaixo dos joelhos e tinha duas aberturas de lado para sair os braços; é o mesmo que “mantelete”.⁶¹⁴

Tafeté – A par de cetim, sarja e brocado é uma das principais estruturas do tecido. Caracteriza-se pelo entrelaçamento alternado entre os fios da trama e da teia. Um fio da trama passa sob um fio da teia e assim sucessivamente. Cria um efeito quadriculado.⁶¹⁵ Também era o nome de um tecido de seda lisa, fina e lustrosa feita em estrutura de tafeté.⁶¹⁶

Terça – Terça parte de um côvado ou de uma vara.

Touca – Bluteau descreve que este vocábulo, na falta de uma palavra mais adequada, significava a um adereço que freiras e viúvas usavam na cabeça. É diferente de toucado, que era um ornamento usado pelas mulheres.⁶¹⁷

Urgarina – Provavelmente o mesmo “ungarina”. Espécie de casaca, muito popular no reinado de Carlos II de Espanha (1661-1700), que tinha a particularidade de ter machos desde as costas até à cintura.

Vara – Unidade de medida constituído por cinco palmos craveiros;⁶¹⁸ equivale a 1,10 metros.⁶¹⁹

Vasquinha – No século XVIII, era uma saia com muitas pregas usada por cima de todas as outras, mas aparentemente pouco utilizada em setecentos;⁶²⁰ no século XVI, era parte da saia, enquanto conjunto de um corpinho ou coura e uma vasquinha.

Véstia – Peça semi-interior, típica da indumentária masculina desde final do século XVII, com botões que se usava com uma casaca por cima. Perto do final do século XVIII, evolui para uma peça sem mangas, tipo colete.⁶²¹

Vestiaria – Conjunto de despesas agregadas e de grande valor monetário, geralmente anuais, destinadas a pagar pano ou despesas com manufatura. Estes montantes

⁶¹⁴ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1721, 7:939.

⁶¹⁵ Bernado, *Manual de iniciação à tecelagem*, 10.

⁶¹⁶ Dávila Corona, Durán Pujol, e García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos*, 183.

⁶¹⁷ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1722, 8:223.

⁶¹⁸ Bluteau, 8:362.

⁶¹⁹ Lisbeth Rodrigues, «Vara», *Portas Adentro - Glossário*, acedido 3 de Outubro de 2019, <http://www.portasdentro.ics.uminho.pt/resultados.asp?termo=c%C3%B4vado&Submit=Pesquisar>.

⁶²⁰ Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...*, 1722, 8:372.

⁶²¹ Latas Alegre, *Diccionario histórico textil*, 102.

eram aprovados, pela mesa da misericórdia, uma vez no ano e reforçadas pontualmente por decisão do mesmo órgão governativo.