

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

RENATO FRANCO

**Pobreza e caridade leiga –
as Santas Casas de Misericórdia na América portuguesa**

São Paulo
2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**Pobreza e caridade leiga –
as Santas Casas de Misericórdia na América portuguesa**

Renato Franco

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História Social
do Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Profa. Dra. Maria Luíza Marcílio

São Paulo
2011

Tese defendida em / /2011 pela banca
examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Maria Luíza Marcílio (Orientadora)

Profa. Dra. Adalgisa Arantes Campos

Prof. Dr. José Oscar Beozzo

Profa. Dra. Laura de Mello e Souza

Prof. Dr. Rafael Bivar Marquese

Resumo

O presente trabalho discute a formação dos aparatos institucionais à pobreza na América portuguesa, especialmente no Rio de Janeiro e Vila Rica, entre 1700 e 1822. Eleitas como os dois pilares de continuidade do império português durante a época moderna, as Câmaras e as irmandades da Misericórdia eram também as duas principais bases de sustentação sobre as quais se ergueu o sistema de caridade voltado de forma mais ampla para a população. No entanto, a América portuguesa presenciou uma parca e fragmentária rede de Misericórdias durante o período colonial. Partido de discursos que pregavam o amor ao próximo, essas instituições selecionaram seu público beneficiário, hierarquizando e, por vezes, interditando serviços a determinados grupos, marcadamente os mestiços e os escravos. Diante de uma rede assistencial absolutamente frágil e da considerável redução do escopo de atendíveis pelas Misericórdias, os *pobres* do Brasil se valeram antes das redes de auxílio informal, do que dos estabelecimentos que se apropriavam das noções cristãs de caridade.

Resumé

Ce travail porte sur la formation des appareils institutionnels dédiés à la pauvreté dans l'Amérique portugaise, en particulier à Rio de Janeiro et Vila Rica, entre 1700 et 1822. Désignés comme les deux piliers de continuité de l'empire portugais durant l'époque moderne, les Conseils (municipalités) et les confréries de la Miséricorde (Santa Casa de Misericórdia) ont aussi été les deux principales bases soutenant le système de bienfaisance dédié de manière plus large à la population. Toutefois, dans l'Amérique portugaise le réseau de Misericórdias était, pendant la période coloniale, faible et fragmentaire. Se fondant sur des discours prêchant l'amour du prochain, ces institutions choisirent leur public bénéficiaire, en hiérarchisant, et parfois, en fermant leurs services à certains groupes; notamment, et de manière très nette, les métis et les esclaves. Confrontés à un réseau d'assistance foncièrement fragile et à la réduction considérable de l'étendue de ceux pouvant bénéficier des Misericórdias, les *pauvres* du Brésil se sont tournés vers des réseaux de soutien informel, plutôt que vers les établissements qui s'approprièrent les notions chrétiennes de charité.

Abstract

This thesis discusses the formation of the institutional apparatuses dealing with poverty in Portuguese America, especially in Rio de Janeiro and Vila Rica, between 1700 and 1822. Acknowledged as the two pillars of continuity of the Portuguese empire during modern age, the Concils and the brotherhoods of Misericórdias (Santa Casa de Misericórdia) were also the main sources of supports of the charity system which aimed more broadly at the population. However, Portuguese America witnessed a rather limited and fragmented network of Misericórdias during the colonial period. Based on discourses preaching love of neighbour, these institutions selected their beneficiary public; they ranked services, and sometimes sealed off certain groups, notably the mestizos and the slaves. Faced with a definitely fragile care network and with the considerable reduction of scope of who were eligible to benefit from the Misericórdias, Brazil's *poor* have turned to informal support networks, rather than to the establishments which appropriated Christian notions of charity.

Para meus pais, Fernando (in memorian) e Maria Carmen.

Agradecimentos

Não sei exatamente por onde começar diante da lista infindável de pessoas que me ajudaram com indicações de fontes e bibliografia, discussões e leituras. Correndo o risco de omitir alguns nomes, em primeiro lugar, agradeço à minha orientadora Profa. Maria Luíza Marcílio pela seriedade, paciência e carinho que me tratou todas as vezes que precisei de seus inestimáveis auxílios. Profa. Maria Luíza me emprestou livros difíceis de serem encontrados no Brasil e dividiu comigo a paixão pelo tema.

Agradeço também à Profa. Dra. Laura de Mello e Souza, que acompanhou meu trabalho desde o início, emprestou-me livros e participou da banca de qualificação. Obrigado pela leitura apurada, por me mostrar a necessidade de rigor, pela atenção com que leu esta pesquisa. Prof. Dr. Rafael Marquese também participou da banca de qualificação e fez observações fundamentais para que eu repensasse os capítulos e os problemas de conceituação que eu havia incorrido. À Profa. Laura e ao Prof. Rafael devo reformulações fundamentais na reestruturação dos capítulos e nas discussões que eu havia desconsiderado de início.

Agradeço à Profa. Dra. Adalgisa Arantes Campos que me permitiu a consulta no Banco de dados da freguesia do Pilar de Ouro Preto, deu aulas por telefone e discutiu comigo sobre irmandades, Misericórdias e diversos outros assuntos sempre tão agradáveis. Obrigado, Adalgisa! Agradeço também ao Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta que leu parte deste trabalho e indicou possibilidades de análise.

Sou grato ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade de São Paulo e ao CNPq pela bolsa. Agradeço à bolsa concedida pela Cátedra Jaime Cortesão que possibilitou minha ida a Portugal.

Agradeço pelo apoio e orientação *online*, pela disponibilidade e erudição da Profa. Dra. Maria Marta Lobo de Araújo, que leu esta pesquisa quando ainda era o esboço de um projeto de doutorado e continuou como uma entusiasta das notícias que trocamos por email. Não tenho como agradecer tamanha disponibilidade. À Profa. Dra. Maria Antónia Lopes que acompanhou minha pesquisa quando estive em Coimbra, facilitou meu acesso à biblioteca. À Profa. Dra. Isabel dos Guimarães Sá que ofereceu um curso na Universidade Federal do Rio de Janeiro que tive a oportunidade de fazer.

Agradeço aos funcionários que facilitaram minha vida e minhas pesquisas, no Arquivo Nacional do Rio Janeiro, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Real Gabinete Português de Leitura, Arquivo da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, Arquivo Público Mineiro, Museu da Inconfidência, Arquivo da Casa do Pilar de Ouro Preto, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Biblioteca Nacional de Lisboa, Biblioteca da Universidade de Coimbra, Arquivo Histórico Ultramarino. De forma especial, gostaria de agradecer a Elma Amaral, sempre facilitando a vida desse amigo tão desaparecido.

De modo geral, fui uma figura bastante ausente e ocupada em meio a trabalhos, dias, semanas e meses de mais completa reclusão. Agradeço a Bressan Junior que acompanhou de perto esta pesquisa, me ajudando a seguir em frente com as escolhas responsabilidades que eu havia assumido! Gostaria de agradecer de modo muito especial também a Arthur Barbosa, que sempre segurou minhas barras, ajudou-me com planilhas, transcrições, bancos de dados. Mais que isso, foi sempre um amigo sincero e para toda obra. Obrigado, Arthur!

Agradeço de modo especial a Marieta de Moraes Ferreira que se mostrou, desde o início uma entusiasta de minha pesquisa, revelando-se uma amiga compreensiva. Marieta indicou-me leituras e sempre esteve disposta a discutir comigo as minhas infundáveis dúvidas sobre fazer História. Sophie “Moahu”, minha francesa querida, muito obrigado! Agradeço a Gefferson Ramos, pelas discussões sempre interessantes; Thiago Krause, leitor de parte deste trabalho; a Nelson Cantarino, pelas discussões tão acaloradas na ida a Lisboa. Agradeço ainda a Ana Paula Pereira Costa, que gentilmente cedeu-se fontes e forneceu indicações bibliográficas; a Denise Duarte, que me possibilitou o acesso a testamentos de sua própria pesquisa.

De forma especial, com grande risco de esquecer alguns nomes, gostaria de agradecer a Nayara Galeno do Vale, sem quem eu não teria terminado este trabalho a tempo; Fatima Caroni, que reviu os originais; Gerson Castro ajudou-me na transcrição de vários documentos; Izabel Buarque, que me ensina todo dia; Armelle Enders, Vanuza Moreira Braga; Danielle Sanches; Camila Dantas; Iane Aguiar; Juliana Demier.

Nesse meio tempo de jornada, perdi meu pai, boa lembrança para sempre. Obrigado, pai, por tudo.

Agradeço a minha mãe, que mesmo sem entender o porquê de tanta obstinação, esteve sempre do meu lado. Obrigado aos meus irmãos Fábio, Juliana e Rogério, amigos, companheiros de vida.

A pobreza força os homens livres a fazer coisas servis e mesquinhas

Demóstenes, séc. IV a.C.

Sumário

Capítulo 1	
A pobreza na época moderna: ideias, justificativas e projetos	12
1.1. Em torno das noções de pobreza	12
1.1.1. As questões religiosas	14
1.1.2. O dever da caridade	23
1.1.3. O príncipe cristão	26
1.2. A pobreza europeia no início da época moderna	31
1.2.1. A inspiração medieval da primeira Misericórdia	36
1.2.2. Os pobres e a legislação portuguesa	42
1.3. Pobre Brasil	50
Capítulo 2	
A dinâmica das Misericórdias na América portuguesa	61
2.1. O primeiro impulso fundacional (1541-1650)	65
2.2. Destruição e recuperação: as Misericórdias depois da invasão holandesa	73
2.3. Fundações sob controle	78
2.4. A difícil sobrevivência das Misericórdias	97
2.5. Fragmentação e continuidade	106
Capítulo 3	
Uma Misericórdia em ascensão: o exemplo do Rio de Janeiro (c.1700-c. 1822)	110
3.1. A cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro	110
3.2. A Misericórdia do Rio de Janeiro	114
3.2.1. O atendimento à milícia: uma relação conturbada	116
3.2.2. Os enjeitados	128
3.2.3. O recolhimento de órfãs	135
3.2.4. Os encarcerados	139
3.3. Administração e patrimônio	142
3.4. A composição social dos confrades	156
3.5. A mesa da Misericórdia na virada do século XVIII para o XIX	171

Capítulo 4	
Uma Santa Casa diminuta: A Misericórdia de Vila Rica	177
4.1. O surgimento tardio	183
4.2. Os primórdios da Misericórdia de Vila Rica	189
4.3. O ímpeto frustrado	198
4.4. Indícios sobre a composição social e a ação local	213
4.5. Rearranjos da assistência	219
Capítulo 5	
Caridades seletivas: entre instituições e indivíduos	232
5.1. Escravidão e pobreza	235
5.2. Comunidades imaginadas: vivências da caridade	253
5.3. Contradições e funções sociais da esmola	266
5.3.1. As autorizações de esmolas	272
5.3.2. Caridades, esmolas e pobreza	278
Capítulo 6	
Tensões sociais no século XVIII e o problema dos ociosos	299
6.1. A <i>novidade</i> dos trópicos	299
6.2. As novas questões para a pobreza	302
6.2.1. Mestiçagem: discursos e práticas de inferiorização	306
6.2.2. Novas soluções sobre a utilidade dos povos	319
Considerações Finais	339
Anexos	344
Fontes e referências bibliográficas	352

Índice de tabelas

Tabela 1 – Misericórdias fundadas na América portuguesa (c.1539-1822)	95
Tabela 2 - Comparativo entre os custos do atendimento prestado pela Misericórdia e pelo hospital militar (1739-1748)	124
Tabela 3 – Ocupações dos irmãos, (1800-1822)	171
Tabela 4 - Livro de entrada e saída de pacientes, São João del Rei, Minas Gerais (1817-1838)	241

Índice de gráficos

Gráfico 1 – Volume dos enjeitados na casa dos expostos (1738-1822)	131
Gráfico 2 – Rendimentos x aluguéis, (jan. 1775 - jun.1776)	149
Gráfico 3 – Rendimentos da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1774	151
Gráfico 4 – Entrada dos irmãos por foro, 1802-1822	167
Gráfico 5 – Entrada de irmãos por local de nascimento,1802-1822	168
Gráfico 6 – Entrada dos irmãos de 1º foro por local de nascimento, 1800-1822	169
Gráfico 7 – Entrada dos irmãos de 2º foro por local de nascimento, 1800-1822	170
Gráfico 8 – Bispado de origem dos reinóis na Misericórdia do Rio de Janeiro, 1800-1822	171
Gráfico 9 – Faixa etária dos que viviam de esmolas, Vila Rica, 1804	286

Abreviaturas

ACC – Arquivo da Casa dos Contos, Ouro Preto

ACP – Arquivo da Casa do Pilar, Ouro Preto

AHCMM – Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana

AHSCMRJ – Arquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

APM – Arquivo Público Mineiro

BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

CC – Casa dos Contos (fundo)

CMOP – Câmara Municipal de Ouro Preto

PP – Presidência da Província

SC – Seção Colonial

SP – Seção Provincial

Av. – avulsos

cód. – códice

cx. – caixa

doc. – documento

id. – identificação

RAPM – Revista do Arquivo Público Mineiro

RIHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

PMM – Portugaliae Monumenta Misericordiarum

Introdução

*Pobres vós tereis sempre convosco.
Mateus 26, 11*

Surgida na esteira do fortalecimento dos estados modernos, a também moderna visão da assistência tendeu a centralizar todos os hospitais e estabelecimentos de caridade numa tentativa de tornar mais eficiente a resposta ao grande número de pobres e estropiados que enchiam as cidades, criando um problema crônico, recorrentemente agudizado por crises de abastecimento, por catástrofes climáticas, pela má distribuição regional da produção de alimentos, pelas pestes. Assim, de forma mais ou menos orquestrada, o século XVI vivenciou também o surgimento de grandes hospitais locais que procuravam auxiliar famílias mais necessitadas. Certamente, as soluções encontradas variavam conforme os Estados, mas guardavam grandes linhas de força: a diferenciação entre pobres merecedores e não merecedores, o caráter local das redes de auxílio, o papel fundamental das elites no cuidado dos pobres de sua localidade.

De maneira geral, o protestantismo atacou as bases de algumas das principais práticas católicas sedimentadas desde o fim da idade média: recusou a ideia de purgatório e, portanto, invalidou a crença na intercessão entre vivos e mortos simbolizada pela celebração de incontáveis missas feitas em nome das almas; negou o caráter sacramental da transubstanciação e, por conseguinte, o significado sagrado da missa; dispensou o sacramento da confissão como forma de redenção dos pecados. No que diz respeito à organização da caridade, a maior crítica ficou por conta do poder redentor das boas obras. Católicos e protestantes adotaram justificativas bem diferenciadas, embora possuíssem inspirações bem próximas. De imediato, a começar por Lutero, surgiram censuras severas às ordens regulares e à associação positiva da pobreza como modo de vida santificador. A esmola, já tratada com bastante desconfiança em toda Europa, ganhou mais adeptos na esteira dos movimentos protestantes, prevalecendo, por toda a época moderna, uma recusa deliberada por parte das autoridades régias em permitir que a esmola fosse praticada indistintamente.

O Concílio de Trento (1543-1565) reafirmou as premissas católicas reforçando, assim, sobretudo nas regiões católicas, o pendor devocional das boas obras, alicerçadas em grandes legados feitos nos momentos finais da vida. Doravante, a assistência moderna enfrentará esse duplo papel de selecionar um público merecedor, logo, católico

e bom cristão, e, ao mesmo tempo, negligenciar boa parte da população que por diferentes critérios de seleção não cumpriam os requisitos para determinados auxílios. Foi a partir do Concílio de Trento que os legados para pobres e para as almas do purgatório promoveram uma verdadeira virada no fortalecimento e dinâmica da caridade moderna.

Em Portugal, todo esse movimento transformador foi iniciado, em fins do século XV. Os primeiros esforços de reagrupamento dos pequenos hospitais espalhados e sem maior expressão assistencial foram vivenciados em Évora, Tomar e Coimbra. Em Lisboa, a junção foi protagonizada pela criação do hospital de Todos os Santos que reuniu em torno de 43 pequenos estabelecimentos, entre 1492 e 1504. Mas seria a criação de uma irmandade, em 1498, na cidade de Lisboa, a principal responsável por mudar a assistência portuguesa ao longo da época moderna. Em agosto daquele ano, foi criada uma irmandade dedicada à Virgem da Misericórdia e se propunha ajudar os pobres da cidade. Em boa medida, as Misericórdias antecipavam doutrinas e dogmas caros aos preceitos tridentinos, porque se organizavam sob uma proteção mariana e reafirmavam o valor primordial das boas obras.

A partir do incentivo régio que lhes conferiu privilégios e isenções já a partir do início do século XVI, as Misericórdias se difundiram pelos quatro cantos do império português. Tendo por base um compromisso comum adotado em Lisboa, irradiaram-se confrarias substancialmente homogêneas e privilegiadas que, se não tinham o monopólio da assistência, possuíam condições vantajosas para exercer o protagonismo do que se entendia por caridade institucional. Era uma irmandade feita por leigos e para leigos, independente, portanto, da influência eclesiástica em sua constituição e cotidiano. As Misericórdias tinham uma profunda inspiração religiosa, mas, em termos efetivos, coube à Igreja, apenas o papel de reafirmar, no plano devocional, a importância da caridade como veículo transformador do destino dos cristãos. No dia a dia, os bispos limitavam-se, tão somente a fiscalizar o decoro das capelas.

A conveniente relação entre coroa e elites locais garantia um sistema pouco oneroso, cabendo aos principais de cada terra a maior parte no financiamento dos custos. A rápida aceitação das elites locais em integrar os quadros da confraria fortalecia um sistema sem maiores investimentos financeiros da monarquia. Os compromissos das Santas Casas, a partir de 1618, eram claros quanto à interdição de cristão-novos, mestiços, mulheres. Representavam, no nível microanalítico, as composições hierárquicas de dádiva e retribuição que forjavam as relações sociais. Além das

Misericórdias, as Câmaras também cumpriram um papel fundamental, mas consideravelmente menos homogêneo que o das Santas Casas no que diz respeito à assistência. Estavam encarregadas, desde as *Ordenações Manuelinas*, de arcar com os custos da criação dos enjeitados.

Os dois principais esteios da caridade institucionalizada, Misericórdias e Câmaras, conviveram ainda com uma vivência bastante informal de atos de auxílio. As instituições, longe de esgotarem as atitudes frente à pobreza, constituíam elementos a mais dentro de uma realidade absolutamente diversa. A presença imperiosa da esmola pode ser entendida como parte desse sistema múltiplo em justificativas e direcionamentos: a esmola era rechaçada por lei, mas fazia parte do discurso e das práticas de grande parte da população. Essa multiplicidade de ações de compaixão fazia parte de uma *gramática da salvação* compartilhada por diferentes segmentos sociais (individuais e institucionais).

No entanto, embora fossem consideravelmente homogêneas do ponto de vista formal, a assistência prestada pelas Misericórdias poderia variar bastante, a depender de múltiplos fatores, como ação das elites locais e o próprio incentivo da coroa, não havendo, portanto, uma ação *imperial* capaz de garantir serviços mínimos em cada localidade. Esse aspecto pode ser percebido de forma paradigmática na colonização da América, uma vez que, tal como aconteceu no restante do império português, as Misericórdias e Câmaras também se fizeram sentir desde o início da ocupação do território. Contudo, a experiência americana acrescentou duas alterações fundamentais no que tange à assistência: em primeiro lugar, somente as principais localidades sediaram Misericórdias, tornando rarefeitas as redes de proteção institucional; mesmo nas principais localidades, essas irmandades muitas vezes tiveram uma presença assistencial diminuta, com serviços pouco sistemáticos. Em segundo lugar, o surgimento de uma sociedade escravista nos moldes americanos acabou por acrescentar novos aspectos aos conceitos de riqueza e pobreza. A escravidão alterava sensivelmente essas percepções, tornando a posse de cristãos um diferenciador de *status*. É possível dizer que os escravos constituíam um grupo a parte que apenas marginalmente fazia parte de ações de caridade institucional, prestadas pelas Misericórdias.

A presença da escravidão embaralhou ainda as noções de dignidade social, tornando o mulatismo um entrave institucional e uma pecha coletiva que associou marginalidade e *baixo nascimento*. Nesse sentido, enquanto as monarquias ilustradas do século XVIII endureciam, mais uma vez, os discursos contra os vagabundos, vadios e

ociosos, na América portuguesa, um argumento bastante semelhante em seus direcionamentos atingiu de cheio os setores miscigenados. A refração aos ociosos e vagabundos foi um artil que se estendeu por todo o ocidente, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, quando as noções de utilidade e trabalho estavam na ordem do dia. Assim, a América portuguesa, juntamente com Inglaterra, França, Itália, Espanha e Portugal também viram surgir um embate vigoroso contra seus vadios, num esforço de repensar formas de assistência e repressão que não se medissem exclusivamente pela caridade: era preciso racionalizar as ações de auxílio direcionando-as melhor para a utilidade dos povos.

O objetivo do presente trabalho é, portanto, compreender a formação institucional das Misericórdias, de modo a refletir sobre os direcionamentos dados à questão da pobreza na América portuguesa. A hipótese central é que não obstante houvesse uma considerável homogeneidade estatutária e de fundamentação, as Misericórdias americanas foram instituições consideravelmente mais frágeis, impossibilitando um atendimento regular à imensa maioria das populações. Dentro dessa perspectiva de fragilidade institucional, quando prestavam algum tipo de auxílio, as consequências da escravidão reduziram consideravelmente o escopo de um virtual atendimento prestado por essas irmandades, tornando-as, mais que nunca, espaços extremamente elitistas. Selecionando pobres numa sociedade marcadamente mestiça, as frágeis e paradigmáticas Misericórdias denunciavam um problema de fundo na América: um minguado discurso sobre a pobreza. Em poucos lugares, a assertiva de que “os pobres eram pobres porque assim o determinavam as elites”¹ era tão válida quanto na colônia.

As noções de pobreza estudadas aqui centraram forças em visões marcadamente institucionais, razão pela qual, os conceitos emitidos privilegiaram os discursos sermonísticos, legislativos e de natureza moral. Essas noções invariavelmente deitavam raízes nas decisões administrativas, por vezes, objetivando-os no cotidiano. Temos ciência de que esses discursos não esgotavam a vivência de práticas abertas a infinitas apropriações do que se entendia por miséria e caridade, contudo, eles funcionavam como um ideal a ser perseguido e representavam, no limite, um compromisso social com as noções abstratas de pobreza e compaixão.

¹ WOOLF, Stuart. *Los pobres en la Europa moderna.....* p. 78

Por essas razões, o Capítulo 1 traça uma visão geral do que se entendia por pobreza e caridade nos discursos religiosos e políticos. Trata-se de uma tópica recorrente que tendia a uma grande homogeneização em discursos de diferentes naturezas. O século XVI foi paradigmático nesse sentido porque inaugurou as principais diretrizes institucionais de auxílio aos pobres, na esteira das alterações da assistência observadas por toda a Europa. À medida que a pobreza assumia uma importância discursiva indiscutível no início da época moderna, a América portuguesa apareceu como solução integrada para os problemas sociais do reino. Eram especulações tópicas, observáveis, sobretudo, nos textos de Gândavo, Gabriel Soares de Sousa, Ambrósio Fernandes Brandão, mas que não deixavam de sinalizar a miséria como questão a ser pensada.

O Capítulo 2 pretende mostrar que o funcionamento das Misericórdias passou por diferentes temporalidades e tinha como característica fundamental a grande fragmentação. Os habitantes da colônia americana jamais puderam se valer de uma rede densa de hospitais, ou instituições de caridade, relegando, em boa medida, as obras de misericórdia a um repositório de ações individuais, mercê da disponibilidade pessoal de cada doador. O século XVIII trouxe ainda uma má vontade crônica por parte da monarquia em estimular o funcionamento dessas instituições, afastando as elites de estabelecimentos sem privilégios e rendas fixas. Nesse sentido, optou-se por estudar duas instituições emblemáticas desse movimento típico do setecentos: a Misericórdia do Rio de Janeiro e a de Vila Rica.

No Capítulo 3, sobre a Misericórdia do Rio de Janeiro, pretende-se mostrar como a instituição ganhou força, sobretudo a partir de 1680, com a criação da Colônia de Sacramento. A irmandade, sem grandes rendas e regalias, tornou-se, progressivamente, um importante estabelecimento para acolher a milícia que se dirigia a Sacramento. O atendimento aos soldados possibilitou à confraria respaldar-se localmente e angariar concessões e privilégios régios, negociando de forma a fazer valer seu papel estratégico. A Misericórdia, na esteira da grande virada econômica, política e demográfica por que passou a cidade a partir do século XVIII, continuou a capitanear os principais elementos das elites locais, tornando-se uma confraria emblemática dos movimentos vividos pela cidade. Tal como aconteceu com diferentes órgãos locais, a Santa Casa também presenciou, em seu interior, a alteração das elites locais e implantou serviços de grande monta para a população local. Em boa medida, a despeito dos desmandos administrativos, o século XVIII foi o primeiro grande momento da

Misericórdia do Rio de Janeiro. De uma modesta confraria, antes de 1680, passou a ser um dos mais completos exemplos do que se esperava das importantes irmandades da Misericórdia: tinha um hospital com grande fluxo, administrava o atendimento aos expostos, dotava órfãs, tinha o privilégio das tumbas, fornecia atendimento aos presos.

A Misericórdia do Rio de Janeiro lembrava pouco a congênere de Vila Rica, como se pretendeu mostrar no Capítulo 4. Ao contrário do que a historiografia tem insistido, a Misericórdia de Vila Rica não era um caso isolado, mas, era representativa de um movimento comum a diferentes espaços do território americano. Vila Rica, sede da capitania das Minas Gerais, a princípio parecia um local ideal para o florescimento de uma instituição onerosa e privilegiada. No entanto, amargou o mais completo ostracismo, na esteira da desconfiança régia em estimular essas confrarias e na falta de privilégios do estabelecimento. Nesse sentido, Rio de Janeiro e Vila Rica parecem contrapontos interessantes para estudarmos a dinâmica das Misericórdias na América portuguesa, ao longo do século XVIII.

O Capítulo 5 procura esboçar algumas questões sobre a noção de caridade. Sem a pretensão de estabelecer qualquer interpretação sociológica, este capítulo busca compreender quais eram as principais diretrizes no atendimento aos pobres, tendo por base, sobretudo, os serviços da Misericórdia do Rio de Janeiro. Conhecidas como paradigmas da caridade institucional, as Misericórdias não podem ser compreendidas sem uma noção bastante discricionária de compaixão. A radical alteridade que a palavra guarda para a noção contemporânea de caridade – pretensamente universal e indistinta – não deve, pois, desconsiderar as noções de qualidade e nascimento como fatores primordiais para a prestação de auxílios. Assim, enquanto a visão institucional tendia a uma clara refração aos mestiços, as esmolas mostravam-se menos seletivas, não obstante tivessem efeito prático variável. Do ponto de vista institucional, era dentro de uma noção de comunidade imaginada que as prestações de serviços eram estabelecidas. Ainda que consideravelmente mais abertas que as demais irmandades, as Misericórdias tinham por característica a seleção de beneficiários, com base na ascendência e na religião, agudizadas ainda pelas características populacionais da colônia.

Por fim, o Capítulo 6 procura traçar os rescaldos dos discursos administrativos contra ociosos e vagabundos, vigentes por toda a Europa. Na esteira da crescente valorização positiva do trabalho e diante de um grande número de pessoas que não cumpriam essa expectativa, surgiu por todas as monarquias, influenciadas pelas Luzes, um discurso bastante refratário aos pobres. A inovação da América portuguesa foi

direcionar uma detração tipicamente aplicada aos pobres, aos mestiços. Não era, de fato, uma total miopia, afinal, mestiços eram, em grande medida, pobres. Mas, diante do pouco privilégio que esses grupos tinham nas Misericórdias, era sintomático que fossem eles os principais alvos de repressão.

Duas noções parecem-me fundamentais na elaboração deste trabalho. Em primeiro lugar, a ideia de que as concepções que estavam na base das Misericórdias faziam parte de um modelo imperial, tal como apontado por Charles Boxer. Definida como um dos pilares de continuidade na manutenção do império português, juntamente com as Câmaras municipais, as Misericórdias tiveram uma importância invulgar como espaço identitário de elites locais. Pertencer à Misericórdia significava, frequentemente, estar entre os principais de cada localidade. Em segundo lugar, a ideia de comunidade imaginada, tal como descritas por Donald Critchlow e Charles Parker na introdução de sua obra *With us always: a history of private charity and public welfare*. A noção de comunidade imaginária refere-se a uma delimitação a partir de princípios identitários que estabeleciam fronteiras nas seleções, colocando o público beneficiário dentro de um foco claro. Era nesse sentido que poderiam ser entendidos os restritivos papéis que se atribuíram as Misericórdias americanas em relação aos mestiços, dividindo a responsabilidade e o virtual anseio de compaixão com as inúmeras irmandades étnicas que se estabeleceram no território.

Ainda que involuntariamente, a visão imperial e o sucesso invulgar das Misericórdias no reino tenderam a estender, em parte do discurso historiográfico, a ideia de sucesso para todas as confrarias das Misericórdias, negligenciando as especificidades das congêneres coloniais, que, embora não modificassem o modelo proposto por Lisboa, apresentavam-se consideravelmente menos expressivas em termos assistenciais. Essa modéstia estava, em boa medida, diretamente ligada à experiência colonial, fazendo letra morta dos tão desejados privilégios de Lisboa para uma grande parte de irmandades pobres e sem expressão assistencial da América portuguesa.

Capítulo 1

A pobreza na época moderna: ideias, justificativas e projetos

À luz da eternidade, o rico parece um pobre mendicante, que teve uma noite só um belíssimo sonho; sonha que choveu sobre ele do céu uma grande herança. No sonho, vê-se recoberto de vestes esplendorosas, circundado de peças de ouro e prata, possuidor de campos e vinhas. No seu orgulho, despreza até seu pai, e faz de conta que não o reconhece. Mas eis que pela manhã, este homem levanta-se e se vê com um punhado de moscas nas mãos.

Santo Agostinho, século V

1.1. Em torno das noções de pobreza

A definição semântica de pobreza não sofreu grandes alterações ao longo da história. De modo geral, a palavra *pobre* (do latim *paupere*) guardou o sentido de deficiência ou debilidade em relação ao outro. Pobreza significa não ter o que se julga necessário à vida. Indica, portanto, estado de carência, insuficiência ou privação em relação ao modo de vida geral das sociedades.² A característica também recorrente dos conceitos de pobreza é sua intrínseca indefinição no que se compreende por fraqueza ou debilidade. Trata-se de um termo vago, de difícil apreensão e que pôde servir, ao longo dos anos, para utilizações muito diferenciadas, não se restringindo ao emprego meramente econômico.

No início da época moderna, a palavra *poverty*, segundo o *Dicionário de inglês de Oxford*, indicava a condição de ter pouca ou nenhuma riqueza ou posses materiais; deficiência no *status* (ou qualidade) desejado; penúria, escassez; fraqueza resultante de insuficiência alimentar. A pobreza tinha, portanto, mais acepções que a simples oposição à riqueza material. Segundo Robert Jutte,³ considerar apenas o binômio

² Sobre o conceito de pobreza e assistência no início da época moderna ver: BREMNER, Robert. *Modern attitudes toward charity and relief...* p. 377-382; MOLLAT, Michel. *Os pobres na idade média...*; GEREMEK, Bronislaw. Ver Verbetes “marginalidade” e “pobreza” In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi...* v. 38; GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força...*; WOOLF, Stuart. *Los pobres en la Europa moderna...* p. 11-58; JUTTE, Robert. *Poverty and deviance in Modern Europe*. New York: Cambridge University Press, 1994.

³ JUTTE, Robert. *Poverty and deviance...* p. 9.

riqueza/pobreza seria negligenciar os diferentes graus de pobreza (absoluta, relativa e espiritual) que a noção comportava.

A partir do *Dictionnaire universel* de Antoine Furetière, publicado em 1690, era possível perceber as diferentes nuances a que Jutte se refere. Basicamente, repetiam-se definições e exemplos recorrentes: em primeiro lugar, pobre era aquele que não se sustentava. Podia ainda ser referência aos vis, aos que tivessem poucas boas qualidades (“*qui a peu de bonnes qualités*”), aos que fossem dignos de compaixão (órfãos, explorados pelos tutores), aos pobres segundo princípios morais (pobres de espírito e pobres voluntários). Havia também os pobres envergonhados (“*pauvres honteux*”), ou seja, os fidalgos e nobres que, sem recursos materiais, não deveriam pedir publicamente, e os príncipes pobres, ou aqueles que tivessem um patrimônio menor que 10 mil libras de rendas (“*un prince que n’a que dix mille livres de rente est pauvre, passe pour guex*”).⁴

No *Vocabulário português e latino*, de Raphael Bluteau, publicado no início do século XVIII, “pobreza é limitação, pouca fazenda”.⁵ A princípio parecia se tratar de uma oposição clara: “pobre é o que não é rico”.⁶ Contudo, essa simples oposição jamais esgotou o sentido amplo que as noções de pobreza guardaram ao longo do tempo, ou mesmo dentro de uma dada época; novamente Bluteau serve de referência quando sentenciou em seu verbete: “nunca é pobre quem tem bons amigos e sabe alguma arte”. Tal como Furetière, esclareceu que um fidalgo poderia ser pobre na medida em que lhe faltasse o necessário para manter o decoro de sua dignidade, “um príncipe que não tivesse mais que 10 mil cruzados de renda, se poderia chamar pobre”.⁷

As definições do vocábulo na época moderna devem levar em conta, pelo menos, três considerações fundamentais: a questão material, afinal a pobreza tem um dado imediato que é a impossibilidade de se manter materialmente; os aspectos espirituais e religiosos que pulverizavam as noções e relativizavam bastante as ideias de riqueza e pobreza a partir de percepções individuais e coletivas; e, por fim, a hierarquia que imputava à qualidade do nascimento maior ou menor dignidade, escalonando, portanto, os diferentes graus de riqueza e pobreza.

⁴ Verbetes “*pauvre*” In: FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel...* v. 3, p. 78. Ver também *Dictionnaire de l’académie françoise...*

⁵ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino...* p. 559.

⁶ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino...* p. 556.

⁷ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino...* p. 557.

A questão da miséria foi um assunto discutido à exaustão ao longo da época moderna, mas foi, sobretudo, no século XVI que se sedimentaram visões postas em questão somente a partir do século XVIII. Por sua vez, a América portuguesa acompanhou de longe as principais mudanças estruturais, muitas vezes restringindo-se a incorporar discursos e relegando a segundo plano a institucionalização de práticas efetivas de auxílio. Vários motivos concorreram para os consideráveis distanciamentos entre América e Portugal. Por ora, convém ressaltar que elementos como a distância do rei, a baixa institucionalização do poder eclesiástico, a escravidão e formas peculiares de legitimação entre as elites e o povo foram condicionantes para o florescimento de atitudes específicas em relação aos pobres.

No passado, tal como no presente, o sentido que assume o termo está diretamente ligado à autoimagem que a sociedade faz de si, variando substancialmente a partir de percepções subjetivas e institucionais. Houve discursos e visões – fosse para uma avaliação positiva ou negativa – que ganharam significativa longevidade a depender do lugar e para quem estavam sendo produzidos. Um dos objetivos deste capítulo é mostrar como a multiplicidade de apropriações da indefinida noção de pobreza terminou por condicionar diferentes vivências em relação às noções gerais do termo. Os exemplos citados buscam confirmar a relativa homogeneidade dos discursos entre os séculos XVI e XVIII, mas temos ciência de que, obviamente, as soluções variaram conforme as contingências históricas (de tempo e lugar). O que se procura ressaltar é o fato de essas atitudes participarem de um imaginário que se sustentava a partir da influência cristã e das tentativas de ordenamento das populações que as monarquias procuraram controlar ao longo da época moderna.

1.1.1. As questões religiosas

Durante todo o século XVIII, parte significativa dos discursos parenéticos, jurídicos e políticos atribuíram à pobreza um valor positivo, reafirmando uma visão secular de boa cooperação entre os elementos distintos do corpo social. No ocidente, a influência cristã serviu para plasmar as relações com os pobres, no plano individual, institucional ou político. A *novidade* trazida por Jesus, recuperada sobretudo a partir do século XIII, forneceu, em grande medida, a importância que o pobre assumiu para a

salvação das almas.⁸ Desde então, a figura do desvalido passou a ser, progressivamente, objeto de reflexão das elites, não como um elemento a ser excluído, mas como parte integrante e fundamental da existência humana e, mais do que isso, da vida em sociedade.⁹

Esse ideal de uma vida pobre e misericordiosa com os mais humildes conservou grande vivacidade desde o advento do franciscanismo. Uma das novidades do movimento consistiu justamente em optar por uma vida de pobre no sentido estrito, numa época em que a pobreza espiritual assumia quase exclusivamente esse papel santificador. São Francisco rejeitou a pobreza controlada dos monastérios, bem como uma posição simplesmente desinteressada do mundo.¹⁰ Pelo contrário, o ideal de vida dos primeiros franciscanos foi marcado pelo desejo de ação e pela condição de pobres vulgares, ou seja, levavam uma vida aleatória, submetida a contingências e intempéries.¹¹

Foi essa escolha a responsável por reavivar uma confusão maior entre as noções de pobreza voluntária e pobreza vulgar. A legitimidade trazida pelo novo estilo de vida retomava o assunto controverso de qual pobreza – espiritual ou material – estaria nos planos divinos de salvação. Clemente de Alexandria, já no século II, discutia se a precariedade material por si seria motivo incontestado de redenção. O cronista franciscano Salimberre, já no século XIII, sentenciava “*nous et les frères prêcheurs avons appris aux hommes à mendier*”. Philippe Sassier avalia, com base na citação acima, uma das novidades trazidas pelos movimentos religiosos da Baixa Idade Média: essas ordens religiosas não teriam exatamente ensinado aos homens a mendigar, mas “ensinaram os homens a justificar a mendicidade por meio do Evangelho”.¹²

O fato que parece ponto comum é o de que o franciscanismo engrandeceu o valor da pobreza, reconhecendo nela uma importância intrínseca. Essa valoração positiva de uma condição que anteriormente era vista como castigo terminou por exaltar também virtudes que eram entendidas como complementares, ou melhor, qualidades que buscavam minorar o estado de carência, como a solidariedade e a fraternidade.

⁸ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental...* p. 65-159; LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório...*

⁹ XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores pelos pobres... p. 60. Ver também BREMNER, Robert H. *Giving – charity and philanthropy in history...*

¹⁰ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis...*

¹¹ SASSIER, Philippe. *Du bon usage des pauvres...* p. 44-45.

¹² Citado por SASSIER, Philippe. *Du bon usage des pauvres...* p. 387, nota 19.

Foi nesse sentido, por exemplo, que o trabalho assumiu um valor capital na doutrina franciscana. Seu valor não estaria no fim econômico, mas deveria ser visto como um dom por excelência, perdendo, assim, a ótica da troca. Dessa forma, poderia ser interpretado como uma maneira de se mostrar capaz de amar, porque não deveria ser feito com vistas a qualquer pagamento: “pedir retribuição seria o mesmo que mendigar”.¹³ O trabalho, como forma de ação, seria a maneira mais acertada de vivenciar o Evangelho. De acordo com Hilário Franco Júnior, uma dos caminhos de santidade caros à Idade Média Central seria a humildade revelada na execução de trabalhos vis, degradantes, em especial quando feitos por homens da alta estirpe.¹⁴ Se o ato de esmolar foi progressivamente inibido ao longo da época moderna, o trabalho foi também interpretado como forma preventiva de exposição aos males da necessidade, uma vez que a pobreza extrema empurrava grandes parcelas das populações para a delinquência.¹⁵

Até o fim do antigo regime, o vocabulário da pobreza conservou suas matrizes medievais, sendo definido em termos de nascimento e dependência. Pobreza e riqueza eram elementos necessários e inseparáveis do corpo social. Prova da persistência desse tipo de gramática da salvação pode ser observada com frequência, nos sermões do século XVIII. Em 1759, segunda metade do século dos iluministas, o franciscano português Frei Lourenço de Santa Tereza reforçava em seu *Sermão da Esmola*, pregado na ordem terceira do Porto, uma ideia que se originara séculos antes:

De que serviria o rico se não tivesse pobres que sustentar? E que seria dos pobres se não tivessem ricos a quem pedissem? Receba o rico aos pobres nos braços como álamo se abraça com a vide, procure o pobre ao rico pelos pés humilhado, como a vide busca o tronco do álamo; e assim se encontrarão o rico com o pobre, como se ajuntam aquelas duas plantas.¹⁶

Ao rico, compaixão; ao pobre, humildade. Esses binômios tornavam-se essenciais na composição de uma visão mais ampla da cristandade. A pobreza apresentava, portanto, uma qualidade potencial: por meio dela, os ricos justificavam-se mostrando virtudes publicamente e, por sua vez, os pobres conseguiam seu sustento. Essa visão organicista calcada no ideal de amor ao próximo estava assentada num alto grau de conservadorismo, que procurava amainar, pelo discurso, sociedades

¹³ SASSIER, Philippe. *Du bon usage des pauvres...* p. 46.

¹⁴ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A escravidão desejada...* p. 105.

¹⁵ SASSIER, Philippe. *Du bon usage des pauvres...* p. 46.

¹⁶ SANTA THEREZA, Lourenço de (O.F.M.). *Sermoens vários mysticos, e doutrinaes...* p. 47-48.

extremamente desiguais. Até o fim da época moderna, quando o potencial político das massas ganhou evidência histórica por meio de processos revolucionários, a pobreza era um dado a ser aliviado, mas jamais suprimido.

Embora criticada mesmo nas instituições eclesiásticas, a pobreza permaneceu como argumento positivo por parte dos religiosos. As memórias escritas sobre a conquista da América deixavam transparecer a simpatia entre a visão ascética e o ideal de uma vida pobre. Em 1733, foi publicado *Primazia Seráfica na região da América*, do franciscano frei Apolinário da Conceição, em que narrava as agruras da conquista espiritual empreendida por aqueles religiosos no Novo Mundo. É interessante notar, entre as qualidades destacadas, virtudes cardeais para a espiritualidade franciscana. Ao justificar a primazia seráfica na evangelização da América, não negligenciou os valores essenciais da ordem:

Fogem do mundo todos os que buscam e abraçam o estado religioso, e especialmente desprezam as riquezas e honras do mesmo mundo os que buscam a religião de São Francisco, tão pobre, tão áspera, tão penitente, e fundada em exímia humildade.¹⁷

A associação entre renúncia aos bens materiais e virtude é continuamente reiterada ao longo do texto. Os religiosos franciscanos faziam questão de não se esquecer de seu ideal fundador ao se apresentarem como pobres e humildes. Essas biografias, por exemplo, escritas em pleno século XVIII, traziam casos recorrentes sobre a busca constante pela simplicidade. A heroica renúncia ao mundo de riquezas materiais pode ser atestada no modelo de frei Francisco Lourenço. Na descrição de frei Apolinário, frei Francisco era natural de Granada e descendente de “nobre geração”, mas decidira abrir mão das vaidades do mundo, trocando a riqueza, o casamento e a perpetuação da linhagem familiar (porque era filho único) para optar “pelo pobre hábito de São Francisco, que pediu com tantas lágrimas, que os religiosos para lhas enxugar, lho concederam”.¹⁸

Os exemplos de escolha pela pobreza guardavam grande regularidade, citando, frequentemente, casos de religiosos nobres que optaram por uma vida humilde e caritativa. No entanto, esse tom hiperbólico não era exclusivo de frei Apolinário, mas fazia parte do ideário das ordens que se encarregaram da conquista espiritual da

¹⁷ CONCEIÇÃO, Apolinário da (frei). *Primazia Seráfica na Região da América...* p. 202-203.

¹⁸ CONCEIÇÃO, Apolinário da (frei). *Primazia Seráfica na Região da América...*, p. 136.

América, como os franciscanos, agostinianos, dominicanos e carmelitas. Além do franciscanismo, os exemplos de biografias e memórias de religiosos, cujas vidas eram descritas como humildes e pobres, constituíram um ponto alto da hagiografia moderna.¹⁹ Esse tom positivo sobre a pobreza – com gradações, é claro – permaneceu indicando ideais de comportamento, sobretudo para os religiosos. Tratava-se, especialmente neste caso, da escolha pessoal e institucional pela pobreza como forma de vida. No entanto, não deixou de reiterar a todos – regulares e leigos – uma disposição compassiva com os necessitados.

Em 1752, foi publicada a obra *Vida do venerável Belchior de Pontes*, do jesuíta Manuel da Fonseca. Nela, o autor relatou os feitos virtuosos do também jesuíta Belchior de Pontes, que vivera no Brasil no século anterior. Numa passagem sobre a “religiosa pobreza” do inaciano, era possível apreender a importância ascética que uma vida de humildade deveria ter, mesmo para os leigos. Por meio da ação exemplar de renúncia, o religioso ensinava a todos o modo de vida que esperava dos fiéis:

Tinha, contudo, a sua roupeta um grande préstimo; porque ouvindo confissões encontrou uma penitente tão pobre e tão malsofrida, que foi necessário grande cópia de razões para a persuadir que aquele estado lhe convinha mais para a sua salvação, do que se vivesse muito abastada, e com as maiores riquezas do mundo; porque aos pobres é mais fácil a entrada no Reino dos Céus, sendo tão difícil enfiar um calibre pelo fundo de uma agulha; mas como todas estas razões, ainda que lhe cativavam de alguma sorte o entendimento, não penetravam o íntimo da afeição às coisas desta vida, apelou para a sua roupeta, para que entrando-lhe pelos olhos em tantos remendos uma como quintessência de pobreza, a movessem a levar com paciência as necessidades de que tanto se queixava.²⁰

Embora a dura condição da “penitente”, a ideia de que a pobreza era uma condição expiatória e, ao mesmo tempo, salvadora, marcou profundamente o imaginário religioso da época moderna. A noção de que os pobres tinham mais dignidade para entrarem na eternidade foi um aspecto recorrente nos discursos morais e religiosos.²¹ Num opúsculo publicado em Lisboa, em 1621, e dedicado a Filipe III, o autor ressaltou a profecia cristã de que o Messias deveria vir pobre no primeiro advento e, no segundo,

¹⁹ Hilário Franco Júnior percebe a alteração nos modelos de santidade presentes na Legenda Áurea de Jacopo de Varezze. Segundo o autor, ao alto percentual de santos nobres seguiu-se uma desaristocratização das origens dos santos a partir do século XIII. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A escravidão desejada...* p. 106.

²⁰ FONSECA, Manoel da. *Vida do venerável padre Belchior de Pontes...* p. 38.

²¹ Ver: ROSENWEIN, Barbara H.; LITTLE, Lester K. *Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities...* p. 4-32.

com grande majestade.²² Segundo o autor anônimo, o primeiro advento de Cristo, que marcou o início da era cristã, se objetivou por meio da pobreza e humildade. Remetendo-se ao livro de Zacarias, sentenciava “eis o teu Rei virá para ti justo e salvador, será pobre e subirá sobre um jumento” (...) “é necessário dizer que há dois adventos do Messias, um com pobreza, que já foi; outro com Majestade, que será”.²³

A ação exemplar de Cristo calcada nos Evangelhos e mesmo uma reelaboração da memória sobre a vida dos apóstolos – e também de Jesus – foram responsáveis por inflar a noção da pobreza salvadora, atestando a identificação imediata entre a vida de Jesus e dos apóstolos com o ideal de humildade e liberdade frente aos bens materiais. Os Evangelhos são pródigos em citações positivas sobre a pobreza, muitas vezes numa clara oposição entre riqueza e salvação: “é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico passar pelo reino dos céus”.²⁴ A exortação do desapego ao mundo incitava, no limite, uma inversão de valores pautados pela pobreza.²⁵ Novamente, o *Diálogo entre discípulo e mestre catequizante* pode ser útil:

E assim, deste modo, se conclui muito bem que Cristo Nosso Senhor veio pobre e dominador: pobre das coisas deste mundo para nos ensinar a virtude da humildade e da pobreza e dominador do Reino Celeste. Também veio pobre enquanto homem, não querendo ter neste mundo coisa alguma, e dominador porque é Deus, verdadeiro patrão e Senhor de tudo. Pode-se também dizer que o Messias havia de vir pobre e dominador, porque com a pobreza havia de dominar todo o mundo, como fez Cristo, que dominou todo o universo por meio da pobreza e da conversão que fizeram os Santos Apóstolos, sendo pobríssimos, tudo em virtude de Jesus Cristo, verdadeiro Rei Messias.²⁶

Essa inversão hierárquica pode ser percebida também em várias outras passagens dos Evangelhos. Em um trecho, São Mateus é categórico na antítese entre pobreza, riqueza e salvação: “Assim, pois, os últimos serão os primeiros e os primeiros

²² *Diálogo entre discípulo e mestre catequizante...* p. 138.

²³ *Diálogo entre discípulo e mestre catequizante...* p. 137-138.

²⁴ Mateus 19, 24.

²⁵ O texto é repleto de passagens que procuram estabelecer a antítese essencial entre pobreza e riqueza. Nelas, fica claro o papel poderoso da pobreza como força aparentemente frágil aos olhos do mundo: “E se Deus obre os milagres pelos profetas, vejam-se os sinais que deu são passados sem dúvida crerão que o Messias é já vindo, porque o maior sinal que se pode dar é que se cumprirão todos os sinais que profetizaram tantos anos antes os profetas. Mas se estes sinais não lhe bastam, que sinal querem maior deste? Que um homem pobre, sem exército, com humildade e com pobreza, descalço, sem doutrina mundana, somente com o socorro de Cristo, que é a mesma verdade. Este foi São Pedro entrando em Roma, tão fortalecida, rica e tão crescida em poder, quanto em soberba. E pregando-lhes humildade, pobreza e penitência a humilhou e a sujeitou debaixo do jugo de Cristo e ficou senhor e patrão dela.” Ver *Diálogo entre discípulo e mestre catequizante...* p. 148-149.

²⁶ *Diálogo entre discípulo e mestre catequizante...* p. 92.

serão os últimos”.²⁷ No entanto, a pura inversão não parecia tão simples; no capítulo anterior do mesmo livro, a antítese aparece menos esquemática: “muitos dos primeiros serão os últimos e muitos dos últimos serão os primeiros”.²⁸ Essa foi a opção adotada nos Evangelhos de Marcos (“Muitos dos primeiros serão os últimos, e dos últimos serão os primeiros”)²⁹ e Lucas (“Há muitos que serão os primeiros e há muitos que serão os últimos”).³⁰ Diante das dificuldades postas para a salvação, Sassier conclui que a beatitude não estaria exatamente na riqueza ou pobreza, mas na “alma de pobre” dos fiéis.³¹ Essa solução medianeira tornava a pobreza uma ação a ser construída espiritualmente e não uma simples condição material.

A poderosa combinação entre humildade e pobreza era também responsável por abrir um universo de expectativas e ações dignas de consideração, por mais insignificantes que parecessem. O padre João Pereira publicou em 1715 um livro intitulado *Exortações domésticas feitas nos colégios e casas da Companhia de Jesus de Portugal e Brasil*. É possível perceber a grandeza dos pequenos gestos, aparentemente menores, mas feitos com fé, num jogo de simulacros bem ao gosto barroco: “a oferta é pequena, mas por confiada tem desculpa, porque quem dá o que pode, dá muito, oferecendo pouco”.³²

Ao mesmo tempo em que a pobreza e a humildade permaneciam como alvos, seus contrários imediatos, a riqueza e a soberba, eram veementemente rechaçados. A vida exemplar implicava o abandono às aparências, em suma, seria preciso abandonar as riquezas do mundo, para atentar-se às riquezas do espírito: “Que ricos seriam os homens e logo e neste mesmo instante se soubessem conhecer e estimar os tesouros do não querer!” exortava o padre João Pereira.³³ Poucas vaidades eram rechaçadas quanto a avareza. Os avaros eram aqueles que possuíam um amor demasiado pelas riquezas; a avareza era, portanto, o contrário da liberalidade.³⁴ O mesquinho é um escravo de suas próprias vontades.³⁵ Padre Manoel Bernardes, num texto do início do século XVIII, ao

²⁷ Mateus 20, 16.

²⁸ Mateus 19, 30.

²⁹ Marcos 10, 31.

³⁰ Lucas 13, 30.

³¹ SASSIER, Philippe. *Du bon usage des pauvres...* p. 47-48.

³² PEREIRA, João. *Exortações domésticas feitas nos colégios e casas da Companhia de Jesus...* s/p.

³³ CASTELLOBRANCO, Anselmo Caetano Munhoz de Abreu Gusmão e (Compilação). *Vieira abreviado em cem discursos moraes...* p. 82-83.

³⁴ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino...* p. 657

³⁵ Ver a interessante obra publicada em 1602 de REBELO, João (padre). Benefícios da devoção do Rosário e da devoção à Virgem Maria para transformar avarentos em misericordiosos com os pobres,

explicar uma passagem do Evangelho, argumentava que “se estavam [os apóstolos] cheios do Espírito Santo, claro é que haviam de estar vazios do espírito de filargiria ou avareza, porque não há coisa mais repugnante a esta servidão dos ídolos do que aquela liberdade de Deus”.³⁶

Assim como a valorização da humildade, o repúdio à avareza estendia-se às mais distintas esferas e planos sociais: desde o simples comerciante até o administrador régio, passando por querelas pessoais até decisões de caráter político. As narrativas ressaltavam virtudes consideradas essenciais, conferindo um vocabulário bastante homogêneo para atitudes de naturezas bem diferenciadas. “Os avarentos são ricos e a gente de bem é pobre”. Esse adágio português do século XVIII fazia uma associação comum na doutrina moral da época. Riqueza e avareza apareciam frequentemente como sinônimos:

Os elementos têm seus limites e todas as coisas têm seu termo e fim. Só a avareza não tem limite, não tem termo, não tem fim. Os bons e os maus sucessos de nada servem para a emenda de um avarento, se tem perdas no mar, ou desgraças na terra, entra em tristezas, e para reparar os danos e recuperar o perdido não há violências que não faça, não há injustiças a que não se atreva; porque não paga as dívidas, oprime as viúvas e engana os órfãos, e deste modo diz São Jerônimo que a avareza é um mal sem remédio, que nunca se sara, nem com a indignância, nem com a abundância.³⁷

Segundo Bluteau, no século XVIII, ser mesquinho era menos compreensível entre os mais velhos, “porque não pode haver coisa mais absurda do que cobiçar riquezas com maior empenho quando fica menos tempo para viver”.³⁸ Por isso, a fortuna não era em si um mal, se bem empregada. Era a ação caritativa que possibilitava esse bom uso das riquezas terrenas, de forma a conseguir uma solução medianeira entre a condenação total dos ricos e a utilização salutar dos bens materiais, bem aos moldes da ideia de uma pobreza de espírito. Como advertia o beneditino Rafael de Jesus, nos seus sermões pregados na década de 1670, em Braga, o ataque frontal se abatia sobre a ambição desmedida, fosse de ricos ou de pobres: “o pobre que deseja ser rico, mais arriscada tem a salvação que o rico que mais tem”, porque “a riqueza em posse não

ajudar os pobres, aliviar os presos e libertar cativos, de acordo com narrativas contadas pelo padre João Rebelo. In: *PMM*, v. 5, p. 587-594.

³⁶ BERNARDES, Manoel. *Nova Floresta: ou silva de varios apophtegmas...* p. 40.

³⁷ PÉRIER, Alexandre (S.I.). *Desengano dos pecadores...* p. 216-217.

³⁸ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino...* p. 657.

pode deixar de ser limitada e a riqueza em desejo pode chegar a ser sem limite; e para o inferno, mais pesa a riqueza no desejo que a riqueza na posse”.³⁹

Era justamente na utilização das riquezas que aparecia um dos argumentos centrais para a prática da caridade: a ideia de que os bens deveriam ser redistribuídos entre os pobres. Em certo sentido, a pobreza existia graças à anuência dos ricos, ou melhor, à sua falta de caridade. Novamente, a inspiração evangélica era clara: “se queres ser perfeito, vai, vende teus bens, dá-os aos pobres e terás um tesouro no céu. Depois, vem e segue-me”.⁴⁰ Obviamente, a não ser em casos paradigmáticos como o de São Francisco de Assis, a renúncia total à riqueza era uma prática pouco corriqueira, assumindo, contudo, o lugar de ação exemplar. Não era difícil encontrar descrições de abandono total aos bens materiais nas hagiografias, ou em histórias morais, mas certamente deveriam permanecer mais como ideais a serem perseguidos do que objetivados.

Como ressalta Sassier,⁴¹ a ideia do bom uso das riquezas teve o mérito de não desesperar os ricos, abrindo uma via para a utilização dos bens materiais. A influência de São Tomás de Aquino foi fundamental neste aspecto: “os bens que certos possuem em abundância são devidos, por direito natural, à alimentação dos pobres”.⁴² A riqueza aparecia como um entrave à vida cristã na medida em que o fiel pretendia acumular o supérfluo. Ou seja, não havia problemas em existirem ricos e pobres, ou tampouco caberia aos ricos entregar todas as fortunas aos pobres, mas distribuir parte delas com liberalidade e magnificência.

Assim, o tom geral assumido pela ideia de caridade cristã não pretendeu desconsiderar por completo os pobres, nem realizar uma distribuição total e equânime dos bens. A caridade moderna não poderia variar entre os dois extremos, mas tendeu a assumir tons mais práticos e acomodativos e, por isso mesmo, mais complexos em sua argumentação e vivência. Essa relação devia ser entendida de uma maneira bem alargada: não se tratava de obrigações imediatas no sentido prático. Certamente, as ações de caridade eram concebidas como um ato de benemerência, feitas no momento

³⁹ JESUS, Raphael de (O.S.B.). *Sermões vários do pregador geral, & cronista-mor do reyno...* p. 247.

⁴⁰ Mateus 19, 21

⁴¹ SASSIER, Philippe. *Du bon usage des pauvres...* p. 50-53.

⁴² Citado por SASSIER, Philippe. *Du bon usage des pauvres...* p. 51. Ver ainda CASTRO, Francisco de. *Christiana reformation assi de el pecador como de el virtuoso...* p. 417.

que convinha ao doador e recebidas de maneira grata e humilde: “mau é o rico avarento, mas pior é o pobre soberbo”.⁴³

1.1.2. O dever da caridade

“Ainda que amontoes em casa todas as riquezas do mundo, não virás a possuir mais que estes poucos palmos de terra que assinalei, se é que os chegará a possuir”.⁴⁴ A utilização da pobreza como argumento digno, ao mesmo tempo, de crédito e compaixão foi responsável por uma espécie de vulgarização do vocábulo da pobreza e da misericórdia. Frequentemente, a pobreza era percebida como uma condição humana, porque todos eram carentes sob algum aspecto. Mesmo a figura máxima da monarquia era vista como dependente da graça e misericórdia divinas. Não por acaso, os documentos régios começavam com um preâmbulo bastante regular ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, ressaltando a mercê divina concedida à figura do monarca: “por graça de Deus, rei de Portugal e dos Algarves d’aquém e d’além mar em África, senhor de Guiné e da conquista, navegação e comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia”.

A graça fazia parte de um engenhoso discurso político sustentado pela ideia de justiça distributiva, sedimentado sobretudo nos países da Europa mediterrânea (especialmente nas penínsulas Ibérica e Itálica), que buscava definir e justificar os espaços sociais das comunidades católicas, dos nobres até os mais pobres.⁴⁵ As normas procuravam se orientar na máxima de que *tudo era graça*,⁴⁶ uma vez que as relações sociais, mormente nas sociedades católicas, estariam inseridas numa mentalidade antidoral, na qual o favor religioso era uma obrigação *natural*.

Bartolomé Clavero, um dos principais estudiosos dos discursos jurídicos das sociedades mediterrâneas, fez o esforço de compreensão antropológica das justificativas de manutenção do corpo social nessas comunidades. Refratárias a inovações na ordem social, as sociedades católicas procuraram manter intocada a autoimagem que os povos – sobretudo as elites – faziam de si próprios como espaços organizados basicamente sobre três grandes estados interdependentes, onde cada parte deveria desempenhar uma

⁴³ Adágios, provérbios, rifões e anexins da lingua portugueza... p. 33.

⁴⁴ BERNARDES, Manoel. *Nova Floresta: ou silva de varios apophtegmas...* p. 123.

⁴⁵ Sobre a influência do tomismo nas sociedades ibéricas, ver: SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno...* p. 414-449. Sobre a concepção “conservadora” que vigiu nas sociedades ibéricas, ver: MARAVAL, José António. *A cultura do barroco...* p. 217-243.

⁴⁶ CLAVERO, Bartolomé. *Antidora – antropologia catolica de la economía moderna...*

função específica. Uma das chaves explicativas do discurso católico pode ser encontrada na naturalização das diferenças como algo previamente determinado e que cumpriria aos homens reafirmar por meio de um intercâmbio desigual de graças e benefícios.⁴⁷

Esse “sistema social”, reconhecidamente tradicionalista, movia-se a partir de uma gramática baseada na reciprocidade das operações de troca, ou seja, o dom impunha uma rede de obrigações interpessoais, nas quais aquele que recebia algo teria por obrigação retribuí-lo, sem que os valores fossem explicitamente contabilizados ou considerados.⁴⁸ Tratava-se de um modelo baseado no amor e na amizade como elementos essenciais de justificação para manter a vida social, uma comunidade concebida como um círculo de afeto integrador e protetor,⁴⁹ tal como adverte Pedro Mexia, no seu livro impresso em 1540:

os homens, por causa e respeito dos mesmos homens, foram formados e engendrados, e assim nasceram obrigados a ajudar uns aos outros (...) pois se só a luz natural nos mostra e declara isso, quanto mais o deve entender o homem cristão a quem a lei divina mandou amar a seu próximo como a si mesmo⁵⁰

A ideia de amor como propunham os tratados e discursos morais não dizia respeito ao amor carnal, mas à boa relação entre os homens, sentimento objetivado por meio de gestos desinteressados.⁵¹ Diante de uma tradição que se fundava na literatura clássica, os discursos católicos sobre o amor como elemento explicativo das relações sociais sofreu um verdadeiro reforço em suas bases a partir do Concílio de Trento (1545-1563).

Segundo Pedro Cardim, “mais do que em dominação ou em poder, ao longo de todo o Antigo Regime falou-se em amor pelo próximo, em proteção, em confiança, em ‘criação’ dos sentimentos por via do condicionamento, e, ainda, em misericórdia e em perdão”.⁵² Esse discurso organicista encontrava embasamento na tradição greco-

⁴⁷ CLAVERO, Bartolomé. *Antidora – antropologia católica...* p. 197.

⁴⁸ RACINE, Luc. *Les formes élémentaires de la réciprocité...* p. 97-118. Ver ainda: XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. *Redes Clientelares*. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal...*

⁴⁹ Para um estudo detalhado do modelo ibérico ver: CARDIM, Fernando. *O poder dos afetos...*

⁵⁰ “*los hombres, por causa y respecto de los mismos hombres fueran formados y engendrados, y assi nacieron obligados, a se ayudar y aprovechar los unos a los otros (...) pues si so la lumbre natural nos muestra y declara esto, quanto mas lo deve tener entendido el hombre Christiano a quien la divina ley tiene mandado amar a su proximo como a si propio*” Citado por CARDIM, Pedro. *O poder dos afetos...* p. 52.

⁵¹ Ver, sobretudo ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho...*

⁵² CARDIM, Pedro. *O poder dos afetos...* p. 33.

romana, na Segunda Escolástica e no texto bíblico. Embora os exemplos bíblicos sejam numerosos, vale a pena citar um trecho bastante paradigmático da noção corporativa da comunidade cristã descrita por São Paulo, que em sua carta aos Coríntios,⁵³ procurou legitimar os espaços e funções diferentes do corpo místico da Cristandade. Ainda que diferentes, todos faziam parte de um só organismo: eram, portanto, fundamentais como indivíduos do corpo místico da Igreja, pois “se um membro sofre, todos os membros padecem com ele; e se um membro é tratado com carinho, todos os outros se congratulam por ele”. São Paulo não apenas procurou legitimar os diferentes espaços, mas também pregou as boas relações entre os homens como forma de amainar as diferenças e manter a coesão: “Deus dispôs o corpo de tal modo que deu maior honra aos membros que não a têm, para que não haja dissensões no corpo e que os membros tenham o mesmo cuidado uns para com os outros”.

A transposição do modelo paulino para o corpo político foi feita, pela primeira vez, por João de Salisbury que, na segunda metade do século XII, havia empregado essa noção organicista recorrente na Igreja para a *res publica*.⁵⁴ A metáfora secularizada da monarquia como um corpo místico ressaltava a dimensão hierárquica e, num só tempo, solidária, por meio de uma união indissolúvel do mesmo corpo. Publicado na Espanha em 1529 e presente em Portugal antes de 1545,⁵⁵ o *Libro Segundo del Espejo del Perfecto Principe Christiano*, do Frei António de Guevara, destacava o papel da cabeça como representativa do soberano; o coração, os magistrados; os olhos, as orelhas e a língua eram os juízes e governadores das cidades e províncias; as costas e o ventre, os oficiais encarregados da fazenda; os pés representavam os lavradores, oficiais e gente popular.⁵⁶ Esse discurso teve considerável longevidade em Portugal e permaneceu nas mesmas bases após a Restauração de 1640. Em suma, as concepções em torno do poder régio integraram a linha católico romana e repudiaram influências de Maquiavel, dos protestantes e do pensamento galo-cristão.⁵⁷

Dentro dessa perspectiva mantenedora das ordens sociais, cujas hierarquias possuíam um caráter ontológico, as relações sociais não tinham, em tese, uma propensão à elasticidade, mas, pelo contrário, primavam pelo conservadorismo. A

⁵³ “Porque, como o corpo é um todo tendo muitos membros, e todos os membros do corpo, embora muitos, formam um só corpo, assim também é Cristo. Em um só Espírito fomos batizados todos nós, para formar um só corpo, judeus ou gregos, escravos ou livres; e todos fomos impregnados do mesmo Espírito. Assim o corpo não consiste em um só membro, mas em muitos”. I Coríntios 12, 12-31.

⁵⁴ DUBY, Georges. *As três ordens, ou o imaginário do feudalismo...* p. 288-293.

⁵⁵ BUESCU, Ana Isabel. Um discurso sobre o Príncipe... p. 39.

⁵⁶ Ver BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe – discurso normativo e representações...* p. 194-211.

⁵⁷ Ver TORRALBA, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do estado...* v.2. p. 168-232.

honra, a precedência e a manutenção do estatuto social faziam parte de uma *economia*, cuja moeda baseava-se na troca de favores, no reconhecimento das hierarquias, no valor da amizade.

1.1.3. O príncipe cristão

A valorização dos padrões morais em detrimento de qualquer exclusivismo monetário incentivou o uso recorrente das palavras caridade, compaixão e mesmo pobreza ou esmola como forma de ação também no universo político. Se as virtudes essenciais de um bom cristão passariam fundamentalmente por um temperamento compassivo e liberal em contraposição ao espírito avaro e egoísta, o rei deveria encarnar a figura máxima de uma visão benevolente com os mais fracos.⁵⁸ A ideia de que quem dá um presente deve logo esquecê-lo e quem o recebe deve sempre lembrá-lo,⁵⁹ confirmava o desinteresse como valor e ressaltava a justiça e a caridade como os dois principais esteios do equilíbrio social, pois “dar ouvidos ao poderoso e negá-los ao pobre; pesar em diferentes balanças as causas de um e de outro, medi-las com regras diferentes é agravo da justiça e abominação para Deus”.⁶⁰ A justiça realizava-se na medida em que dava a cada um o que era seu por *direito*. A esmola, por sua vez, cumpria um papel aliviador, de benemerência. Segundo São Tomás de Aquino:

A justiça é dar o devido, a misericórdia é remediar a miséria. E, assim, tanto a justiça como a misericórdia pressupõem algo de prévio [um padrão, uma ordem] para operar. A criação, por sua vez, não pressupõe nada. Por isso, na criação não há nem justiça nem misericórdia. Porém, contra isto, diz o Salmo (Ps., 24,10): *todas as estradas do Senhor são de misericórdia e de verdade*.⁶¹

Como fonte de liberalidade da monarquia, o rei era o símbolo máximo da misericórdia, que segundo António Manuel Hespanha, baseando-se em Tomás de Aquino, seria um “tipo especial de graça suscitado pela tristeza que nos causa a situação daqueles (os miseráveis) a quem a fortuna (...) tirou os seus direitos”. Os miseráveis eram “aqueles cuja natureza nos move a sentir pena”, ou seja “forasteiros, estrangeiros,

⁵⁸ Ver HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias – as bem-aventuranças da inferioridade...* p. 233-273.

⁵⁹ “The liberal man, said Bouchet, must keep himself from reminding the recipient about all the good he has done for him, for the law of benefits is that he who gives a pleasure must soon forget it and he who receives it must always remember it”. Citado em DAVIS, Natalie. *The gift in sixteenth century France...* p. 18.

⁶⁰ MENDO, Andrés (S.I.), *Príncipe perfecto y ministros ajustados...* p. 7.

⁶¹ São Tomás de Aquino citado em HESPANHA, António Manuel. *A mobilidade social...* p.124.

cativos, saídos da cadeia, enfermos, comunidades, hospitais, agricultores, rústicos, meretrizes, expostos, mercadores em viagem”.⁶²

Assim, a caridade cristã aparecia como um grande investimento simbólico para o monarca. A utilização do termo esmola também imputava a obrigação moral de cumprir os preceitos caros à monarquia católica. A imagem de um monarca compassivo permeou os discursos políticos, tornando-se um atributo – o de rei “misericordioso” – disputado, por exemplo, entre os reis de Portugal e Castela.⁶³ As ações de misericórdia régia procuravam a identificação do rei com os valores mais caros ao povo, atributos também reivindicados pelas elites para a manutenção do bem comum nos círculos microanalíticos: “a vida do príncipe é um censura rigorosa da de seus vassallos e seu exemplo é império que nunca se resiste (...) é sol um rei e seu povo é sombra e assim o segue sempre”.⁶⁴

Desde fins da idade média, a esmola individual vinha sendo duramente criticada em favor das doações para instituições encarregadas de gerir a ajuda aos pobres.⁶⁵ Manteve-se como prática habitual ao longo de toda a época moderna, embora fosse cada vez mais rechaçada, sobretudo nos meios laicos, e reiteradamente controlada através de ordens régias e das câmaras locais. Curiosamente, uma das formas mais recorrentes de utilização do termo esmola foi, por exemplo, na documentação administrativa. Poderia fazer parte também de cartas trocadas entre iguais, ou mesmo, solicitações ao rei que pretendiam exaltar o estado de precarização e humildade do solicitante e a liberalidade do doador. A utilização desse vocabulário mostrava que caridade e pobreza não eram palavras exclusivas de determinadas ações, mas faziam parte de um discurso pretensamente universal, no intuito de valorizar um conjunto de atitudes que ultrapassava o escopo das instituições de assistência, constituindo-se num modo de vida.⁶⁶

Constantemente presente nas requisições ao rei, o termo esmola procurava demonstrar o misto de humildade e necessidade, típicos para a boa imagem do requerente. Os exemplos são inúmeros, indo desde demandas para obras pias, até um corriqueiro pedido de ajuda financeira. De fato, a esmola era mais comum entre as solicitações de natureza religiosa: reconstrução de capelas, dotação de órfãs, ajuda a

⁶² Citado por HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social... p. 142.

⁶³ HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social... p. 388-389.

⁶⁴ MENDO, Andrés (S.I.), *Príncipe perfecto y ministros ajustados...* doc. IX. p. 43-44.

⁶⁵ Ver ROSH, Jean-Louis. *Le jeu de l'aumône au Moyen Âge...* p. 505-527.

⁶⁶ DAVIS, Natalie Zemon. *The gift in sixteenth century France...* Especialmente o capítulo 6: ‘Gifts, bribes and kings’, p. 85-99.

hospitais. Tratava-se de uma das ritualizações discursivas mais presentes na documentação da época que procurava ressaltar o rei como distribuidor de graça⁶⁷ e misericórdia.

Tal como a mercê, a esmola era uma ação que não pretendia a alteração da ordem social, mas deveria primar pela manutenção da justiça. Sua natureza paliativa e conservadora buscava ressaltar e legitimar a interdependência dos corpos sociais. O gesto gracioso fazia surgir uma série de *direitos* tácitos, na verdade, tirando a espontaneidade das relações sociais: tal como os amigos que deveriam entre si graças mútuas, por meio de favores, por exemplo; os ricos deveriam esmola aos pobres; “e alguns – como o rei – pela especial dignidade em que estão colocados, [deveriam] tudo isto numa forma superlativa (magnanimidade)”⁶⁸.

Contudo, convém ressaltar, que esse jogo de favores imputava um caráter incerto à graça, abrindo um espaço infinito de retribuições que não se resumiam à sua natureza financeira. A amizade desigual, tal como advertem Hespanha e Xavier, ressaltava essa indefinição que fazia surgir uma série de *direitos vazios*, porque implicava retribuições desiguais. Em última análise, uma rede interdependente que unia pobres a ricos, de valor discursivo relativamente homogêneo, mas de efeitos sociais abertos e irregulares. Tal como defende Giovanni Levi, com base em Polanyi:

Um sistema de reciprocidades não é, pois, o pózinho dos atos de reciprocidade, de dom e contradom, que ‘tem lugar em ocasiões diferentes, segundo um cerimonial que impede qualquer noção de equivalência, porque com frequência as atitudes individuais carecem de efeitos sociais’. Só em um ambiente organizado simetricamente, as atitudes de reciprocidade darão lugar a instituições econômicas de certa importância.⁶⁹

Foi justamente a possibilidade do surgimento de *direitos vazios*, ou melhor, *assimétricos*, que tornou compreensível a distância entre a liberalidade exemplar do príncipe e a miséria crônica dos povos ao longo da época moderna. O exercício da

⁶⁷ “Num mundo concebido como estando sujeito a uma ordem constitucional, os atos gratuitos têm que ser considerados como coisa rara e excepcional. Sobretudo se alteram substancialmente o estado das pessoas ou a distribuição dos bens e das vantagens, operando mudanças dos equilíbrios sociais equiparáveis, no plano da natureza, aos milagres de Deus. Estes milagres de engenharia social e política, quando não cabem a Deus, cabem aos seus vigários no mundo – os reis, cuja graça é um aspecto menos recordado das suas capacidades taumatúrgicas. Por meio da graça, eles operam autênticos milagres sociais e políticos: legitimam filhos bastardos, enobrecem peões, emancipam filhos, perdoam criminosos, atribuem bens e recursos.” HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social... p. 138-139.

⁶⁸ HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social... p. 140.

⁶⁹ LEVI, Giovanni. Reciprocidade mediterrânea. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria de Carvalho de (Orgs.) *Exercícios de micro-história...* p. 57.

justiça real deveria atingir a todos os vassallos e cabia ao rei o poder de hierarquizar ou mesmo cancelar as posições sociais por meio da concessão de mercês.

Essa *fabricação* da imagem régia⁷⁰ podia ser percebida em momentos de grande sentido simbólico, ritualizados em um gestual próprio. Francisco de Monçon, capelão e pregador régio nos reinados de d. João III e d. Sebastião foi autor de uma importante produção quinhentista sobre o príncipe, na qual ressaltava que o rei, embora afável, deveria manter distância em relação à “gente baixa” para que não corresse o risco de perder a majestade devida ao seu estado. De modo semelhante, o contato dos nobres com as pessoas de baixa condição deveria ser o mais raro possível, como forma de preservar a ordem social que se desejava manter.⁷¹

Portanto, o simples contato poderia ser entendido como gesto virtuoso. A ação misericordiosa inesperada guardava o caráter de valor *natural* e, por isso, eram percebidos com parte de ações cotidianas de nobres e monarcas. Em 1722, a *Gazeta de Lisboa* publicou a *História anual, cronológica e política do mundo*, cuja notícia sobre os reis de Espanha dá uma boa ideia sobre a imagem pública das ações de caridade régias:

Suas Majestades chegaram a esta Corte em 27 do mês passado [setembro] ao anoitecer e no dia seguinte de tarde indo visitar a Imagem de Nossa Senhora da Tocha, encontraram no cabo da rua de Leganitos ao Coadjutor da freguesia de São Marcos que levava o Santíssimo Sacramento a uma enferma velha e pobre e fazendo El Rei parar logo o coche, abriu com a sua própria mão o estribo e apeando-se com a Rainha fez passar o sacerdote ao coche real, dando-lhe o braço para se segurar ao subir e cerrando outra vez o estribo o acompanhou com a Rainha até casa do Marquês del Valle, onde a doente vivia e dizendo um dos Cavaleiros da Corte que deviam Suas Majestades atender a que podia ser a doença contagiosa, respondeu El Rei: *Onde entra El Rei de la glória, seguros van los de la tierra*, e a Rainha: *En las obras de piedad no tienen jurisdicion los contagios*. Entraram sem reparo por um corredor estreito e por uma pobre cozinha até onde se achava a enferma (que era uma pobre velha de 80 anos de idade) em uma cama posta no chão; assistiram a todo aquele ato e porque não podia tomar o lavatório, a mesma Rainha a sustentou e tirando o adorno de gaza que levava ao pescoço, lhe limpou a boca. Para se lhe aplicar decentemente o Sacramento da Extrema Unção, advertiu a mesma Senhora a El Rei e a todos os homens que saíssem do aposento e com admirável caridade estendeu as mãos e pés da enferma ao Sacerdote para lhos ungiu, limpando neles com a sobredita gaza o lugar em que se lhe pôs o Santo Óleo. Deixando cada uma das Majestades 50 dobrões à doente, ou para assistência, ou para sufrágios, pegando nas duas velas que estavam no altar, acompanharam a pé, chegados aos estribos do coche ao Santíssimo até à Igreja, edificando com seu

⁷⁰ O termo é de BURKE, Peter. *A fabricação do rei...*

⁷¹ Ver BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe...* p. 70-71.

exemplo todos os circunstantes e mereciam justamente por este ato o cognome de Católicos, se não o tivessem por herança de seus avós.⁷²

O trecho acima é pródigo em ações exemplares. A beneficiária do gesto régio reunia elementos caros à sensibilidade caritativa, a saber: era mulher, idosa, moribunda, pobre e doente. Os exemplos de doação e humildade dos reis podem ser percebidos pelo gesto do toque na enferma e pelo acompanhamento do Santíssimo até a igreja. O decoro e a observância da religião ficam claros no pedido da rainha para que todos se ausentassem do quarto onde iria ser administrada a extrema-unção.

O dever da humildade era extensivo a todos, assumindo, portanto, uma condição existencial. Convém lembrar, por exemplo, a iconografia oficial das bandeiras das Santas Casas de Misericórdia em todo o império português. A Virgem do Manto guardava de um lado do manto protetor, reis, nobres e clérigos e do outro, pobres e desvalidos. Embora a iconografia da Virgem da Misericórdia procurasse mostrar justamente a hierarquia presente no interior dessas irmandades, todos eram “pobres” diante da protetora. António Vieira, em 1627, resumiu bem essa condição universal, no sermão pregado na igreja das Chagas de Lisboa: “a Lei de Cristo é uma Lei que se estende a todos com igualdade, e que obriga a todos sem privilégio, ao grande e ao pequeno, ao alto e ao baixo, ao rico e ao pobre, a todos mede pela mesma medida”.⁷³

Além da institucionalização da caridade, observável na expansão paradigmática das irmandades da Misericórdia, atos eventuais e públicos de compaixão cumpriam igualmente o papel de legitimidade junto a todas as esferas sociais. Também na *Gazeta de Lisboa* de 1722, foi publicada a notícia de que no dia 8 de outubro de 1719, na capital portuguesa havia sido administrado o batismo a Maria Ana Bernarda, filha do conde de São João, cujo padrinho fora “um pobre mendicante que neste ato se achou casualmente, ao qual se mandou vestir e dar uma grande esmola”.⁷⁴ Observa-se aqui uma das principais características das sociedades católicas, nas quais o ato público de compaixão assumia um papel pedagógico e, ao mesmo tempo, tendia a reiterar o anonimato dos pobres. No caso citado acima, a esmola cumpria a principal função do momento: espetacularizar o gesto em benefício do doador.

Como visto acima, a esmola, tal como a mercê, implicavam uma obrigação tácita e de legitimação social. Do ponto de vista institucional, os estabelecimentos religiosos

⁷² *História anual cronológica e política do mundo...* p. 407-408.

⁷³ VIEIRA, António (S.I.). *Sermões...* t.2, p. 324.

⁷⁴ *História anual cronológica e política do mundo...* p. 328.

demandavam tendo por justificativa sua pobreza e o fim piedoso a que destinavam os recursos, no entanto, a liberalidade régia tinha limites. Não se tratava de despender tudo em favor dos pobres, mas, dentro das possibilidades régias, fazer a justiça. A liberalidade e o senso de caridade eram também hierarquizados: “a caridade bem ordenada é aquela que primeiramente começa com seus amigos mais próximos”.⁷⁵ Serafim Leite, ao descrever as práticas de caridade dos jesuítas no século XVI, justificou-se de modo bem semelhante: “a caridade bem ordenada devia começar pelos de casa e constava que os nossos da capitania do Espírito Santo passavam por necessidade, em 1579”.⁷⁶

Por mais que a tradição jurídica tivesse uma importância efetiva enquanto elemento norteador, ela não esgotava – como qualquer aparato legal – o universo de especificidades das relações sociais. Obviamente, as orientações normativas do antigo regime português previam e reiteravam a enorme plasticidade das vivências da lei, conservando grande flexibilidade, traduzida na imposição do direito local ao direito geral, na prevalência de soluções específicas decididas localmente, em detrimento das leis abstratas do reino.⁷⁷ Essa mesma flexibilidade deu o tom das noções de caridade e pobreza, baseada num vocabulário que recorria ao amor como elemento mantenedor da ordem social, e que vigorou nos textos jurídicos, morais e religiosos.

Diante de uma aparente imobilidade das normativas, de certo rigor nos valores e deveres do rei e, por extensão, dos súditos, existiu um sem-número de relações que extrapolavam as prescrições jurídicas e religiosas. Foi justamente nesse universo ritualizado por convenções discursivas, mas aberto a possibilidades e interpretações, que aflorou uma série de soluções um tanto controversas para o exercício da caridade.

1.2. A pobreza europeia no início da época moderna

Até o século XIII, a Europa era uma região relativamente rica em terras e de próspero crescimento econômico e populacional, o que favoreceu a urbanização e o aumento do comércio de longa distância. A expansão econômica e o desenvolvimento foram particularmente evidentes na Itália e no noroeste europeu. No campo, as mudanças mais significativas eram a expansão de terras agricultáveis, o aumento da

⁷⁵ Citado por GUERY, Alain. *Le roi dépensier...* p. 1241-1269.

⁷⁶ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil...* p. 365.

⁷⁷ HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan...*

população e a maior monetarização econômica. Beaudoin estima que, àquela altura, o percentual total da população urbana europeia não ultrapassasse 10% e, mesmo assim, era dependente da economia rural. Diminutas parcelas participavam do comércio a longa distância, da pequena indústria, do transporte e venda de mercadorias, como os tecidos de lã e as especiarias do Oriente.⁷⁸

Nas cidades, o contínuo desenvolvimento econômico vinha produzindo maior diferenciação social,⁷⁹ a malha urbana passou a atrair servos que começaram a trabalhar por jornal. Mas foi a partir do fim do século XIII que o crescimento econômico gerou maiores índices de insegurança e suscetibilidade à pobreza, com senhores convertendo terras marginais – tradicionalmente à disposição dos camponeses – em fazendas para atender às demandas urbanas. Nestas regiões, a indústria de tecidos de lã, em particular, deu origem aos primeiros sinais de um mercado de massa, em Flandres e no norte da Itália.

Os séculos XIV e XV foram um período particularmente duro. Em conjunto, as crises agrária, demográfica e monetária, somadas aos surtos de doenças e convulsões sociais intestinas, tanto no campo, quanto nas cidades, redundaram em movimentos populares que buscavam negociar as novas condições de vida. A peste e a fome não eram novidades para as populações europeias. O crescimento das cidades a partir do século XII conviveu com surtos intermitentes de doenças de natureza variada, sendo a peste bubônica a mais mortífera de todas.

O sentimento coletivo de insegurança⁸⁰ que grassou a Europa de fins do medievo confrontava visões tradicionalmente positivas sobre a pobreza. A figura do pobre de Cristo divulgada com insistente simpatia pelas ordens mendicantes, sobretudo pelos franciscanos, viu-se confrontada pelo grande número de miseráveis e de doenças que estes virtualmente poderiam trazer. Diante de uma população itinerante, com poucos recursos materiais e exposta aos flagelos que arrebatavam os povos, as visões sobre a pobreza assumiram tons mais pragmáticos: era preciso rever as tradicionais doutrinas da misericórdia e as organizações de assistência que vigoravam até então.⁸¹

⁷⁸ BEAUDOIN, Steven M. *Poverty in world history...* p. 15-34.

⁷⁹ “D’ailleurs, et c’est un autre aspect, l’essor économique avait très inégalement profité aux uns et aux autres. Au fur et à mesure qu’il se poursuivait, un véritable phénomène de fission sociale se manifestait et l’inégalité était de plus en plus durement ressentie”. MOLLAT, Michel; WOLFF, Philippe. *Les révolutions populaires en Europe...* p. 16-17.

⁸⁰ Sobre a insegurança e o medo ver sobretudo DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente...*

⁸¹ GEREMEK, Bronislaw. *Os filhos de Caim...* p. 21. Ver também a recente coletânea sobre o processo de modernização assistencial na Europa: SAFLEY, Thomas Max (ed.). *The reformation of charity...*

A nova riqueza urbana conviveu com a pobreza persistente, numa época também de grandes possibilidades econômicas. A situação no campo enfrentou reverses a partir do século XIV, quando o solo empobrecido resultou em repetidas colheitas escassas, afetando diretamente os pequenos produtores e beneficiando os maiores, por meio de altas sucessivas dos preços. As populações pobres urbanas viram-se mais afetadas por não poderem se valer sequer de pequenas hortas domésticas. Os preços mais elevados da alimentação e do alojamento poderiam facilmente levá-los na espiral de pobreza.

Somado a crises econômicas recorrentes, a Europa do século XIV, presenciou o grande número de mortes em massa. O aumento da população e o declínio comercial causaram convulsões sociais de grande monta. Os invernos rigorosos em 1315 provocaram fome generalizada até 1317. A peste entre 1347 e 1350 assolou milhares de pessoas, precipitando uma crise econômica que a Guerra dos Cem Anos entre a Inglaterra e a França (1337-1453) exacerbou. O conflito não só interrompeu o comércio, mas também contribuiu para o empobrecimento geral e o aumento de impostos. Nas cidades, enquanto os preços dos alimentos disparavam, o comércio diminuía.⁸²

As pestes não foram, contudo, exclusivas de um segmento social. Pelo contrário, atingiram em cheio pobres e ricos, foram verdadeiros flagelos humanos, explicados quase sempre como castigos divinos frente à excessiva permissividade dos homens. A partir da segunda metade do século XIV, a alta taxa de mortalidade provocada pelas pestes e fome generalizada foi causa e consequência de graves recessões que afetaram o comércio europeu. Contudo, o preço das crises não era tão universalizante como podia parecer. Por uma simples questão de proporcionalidade, as crises afetaram de maneira impiedosa os setores depauperados, provocando um déficit de mão de obra.

É nesse sentido que podiam ser entendidas as primeiras iniciativas governamentais no intuito de controlar os trabalhadores. Em 1349, na Inglaterra, Eduardo III proclamou a *Ordinance of Labourers* tornando obrigatório o trabalho de todos os homens saudáveis; dois anos mais tarde, o parlamento inglês reafirmou e ampliou as determinações, estendendo a obrigatoriedade do trabalho a homens e mulheres saudáveis, menores de 60 anos. Estavam também obrigados a aceitar ocupações com os salários médios pagos entre 1325 e 1331, período anterior à crise, com mão de obra abundante e, portanto, mais barata. Junto a essas determinações,

⁸² LIS, Castarina; SOLY, Hugo. *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial...* p. 73-117.

estavam a proibição de salários maiores que o habitual e um ataque ostensivo à esmola a homens saudáveis.

Ações de controle foram repetidas na Espanha, na França e em Portugal. Neste último, entre 1349 e 1401, por meio da petição dos terratenentes eclesiásticos e seculares, várias leis foram proclamadas forçando a manutenção dos salários dos trabalhadores. Além disso, foram estabelecidas leis no sentido de controlar a migração e a mendicância. O fato é que, à época dos descobrimentos, o continente europeu como um todo convivia intimamente com fases duras de recessão, doenças e precarização da vida material. Desde a segunda metade do século XV, as principais cidades portuguesas foram regularmente assoladas por epidemias e não raro, os judeus⁸³ e os pobres⁸⁴ foram responsabilizados pela propagação do mal. Em tempos de peste, as elites, muitas vezes, tiveram a chance de sair das cidades para se resguardarem da possibilidade de contaminação. Em Évora, aconselhada pelo monarca, a câmara realizou sessões fora da cidade. Em 1546, o cardeal d. Henrique encarregou o cabido de substituir os clérigos que saíam a fim de que a cidade não ficasse desprovida do apoio religioso em tempos de peste.⁸⁵

O receio das populações diante de um número exorbitante de pobres a migrarem para os grandes centros urbanos é bem sintomático do surgimento de uma literatura picaresca no tardo medievo.⁸⁶ As crises intermitentes provocadas pelas epidemias provocam atitudes semelhantes de constrangimento em boa parte das cidades europeias. Portugal não ignorou o coro dos que viam nos pobres um potencial propagador das mazelas, fosse pela itinerância comum a essas populações, fosse pela visão negativa que progressivamente se impunha aos depauperados.⁸⁷

Segundo Teresa Rodrigues, a abertura do espaço português, sobretudo a partir do século XVI, favorecera a vinda de agentes portadores de doenças contagiosas, extremamente danosas nos centros urbanos, tornando as cidades os locais preferenciais da morte catastrófica. Lisboa funcionou, com certa frequência, como polo de recepção e irradiação de surtos mortíferos para o restante do território continental. A peste esteve na base das grandes mortandades de 1569, 1579-1580, 1598 e 1602. As epidemias de

⁸³ HERMAN, Jacqueline; VAINFAS, Ronaldo. Judeus e conversos na Ibéria no século XV... p. 15-42.

⁸⁴ ABREU, Laurinda. A cidade em tempos de peste...; FERRAZ, Francisco Manuel Teixeira; DOMINGUES, Maria João Monteiro. Notas sobre a peste na cidade do Porto... p. 155-166.

⁸⁵ ABREU, Laurinda. A cidade em tempos de peste... p. 6.

⁸⁶ GEREMEK, Bronislaw. *Os filhos de Caim...*

⁸⁷ RODRIGUES, Teresa Ferreira. *Crises de mortalidade em Lisboa...*

diferentes espécies eram agravadas por condições precárias como o abastecimento irregular, gerando fome e a debilidade das instalações sanitárias.⁸⁸

A explosão da pobreza, os surtos epidêmicos recorrentes em toda Europa foram responsáveis por introduzir classificações que distinguiam aqueles que poderiam receber auxílio e aqueles que deveriam ser coagidos pela lei. Portugal, tal como todo o continente europeu, procurou reorganizar métodos de controle e seleção dos pobres. Dentro de uma perspectiva original, as Misericórdias foram progressivamente dotadas de privilégios, figurando como a espinha dorsal da ação caritativa institucional. O século XVI foi, portanto, um período paradigmático no que diz respeito ao tratamento aos pobres, verificável por meio de um protagonismo institucional das Santas Casas e, ao mesmo tempo, a tentativa, nem sempre bem sucedida, de coibir a vadiagem, a ociosidade e a esmola indiscriminada.

A distinção baseada no merecimento tem origens tardo-medievais e, mais uma vez, poderia ser percebida em diferentes regiões da Europa moderna. Essa caracterização do pobre dizia respeito a uma série de atributos morais que procurava selecionar de antemão grupos sociais: o pobre merecedor era aquele que, a princípio, professava a religião, tinha um bom comportamento, era humilde, honesto, em suma, quem não oferecia perigos à coesão social.

De modo geral, as leis presentes no reino a partir do século XVI cumpriram o papel punitivo a fim de evitar distúrbios de camadas progressivamente vistas como um todo homogêneo, misto de repúdio e decadência (moral, econômica, comportamental). Numa perspectiva diferenciada de outras regiões europeias, Portugal não adotou casas punitivas ou de enclausuramento. O notório silêncio em relação às soluções a serem dadas aos problemas causados pela pobreza⁸⁹ diverge bastante de países como França, Inglaterra, ou mesmo Espanha, onde humanistas, juristas e pensadores de um modo geral procuraram refletir sobre estratégias de contenção de forma a coibir a mendicância, a delinquência e a ociosidade.

⁸⁸ RODRIGUES, Teresa Ferreira. As grandes crises In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal – no alvorecer da modernidade...* p. 214-230.

⁸⁹ Laurinda Abreu encontrou projetos de casas de trabalho compulsório em Évora que, no entanto, não se objetivaram. ABREU, Laurinda. O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a reestruturação do sistema assistencial da Évora Moderna In: ABREU, Laurinda (Ed.). *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica...* p. 155-165.

1.2.1. A inspiração medieval da primeira Misericórdia

Em agosto de 1498, a rainha Leonor, irmã de d. Manoel, fundou em Lisboa uma nova irmandade dedicada à Virgem da Misericórdia.⁹⁰ Instituição paradigmática de auxílio aos pobres, a Misericórdia respondia a uma demanda espiritual bem viva na experiência religiosa da elite portuguesa e esteve diretamente relacionada ao movimento tardo-medieval conhecido por *devotio moderna*,⁹¹ que tinha em comum com o franciscanismo a alta estima pela pobreza voluntária. A literatura religiosa manteve os preceitos sobre o bem advindo da pobreza, reafirmando que aquele que se dedicava a ela poderia esperar ser criticado e abandonado pelo resto da humanidade, mas era por meio dela que se abria a possibilidade de imitar Cristo e evitar o pecado mortal de avareza.⁹²

Foi justamente uma visão de mundo profundamente marcada pela religiosidade que possibilitou, em sua origem, a estruturação dos serviços de assistência dentro de uma perspectiva inovadora. A princípio, a fundação das irmandades dedicadas à Virgem da Misericórdia funcionou como um elo que se ancorava em perspectivas tardo-medievais sobre a vida ascética, ao mesmo tempo em que se lançava aos novos desafios

⁹⁰ A memória das Misericórdias, desde cedo, atribuiu um papel fundamental à iniciativa pessoal da rainha Leonor na fundação da primeira irmandade, em 1498, e sua extraordinária expansão nos primeiros tempos. Contudo, Isabel dos Guimarães Sá tem questionado o caráter de exclusividade da rainha, entendendo a fundação da Misericórdia de Lisboa dentro de um contexto extremamente específico da cidade: a conversão forçada e a consequente expulsão dos judeus promovida por D. Manuel, a partir de 1497. Segundo a autora, a fundação da Misericórdia pode ter funcionado como uma espécie de compensação, por meio de uma confraria que pretendia personificar o amor ao próximo. Em suma, o papel da rainha seria fundamental, mas apenas pontual, cabendo ao rei a tarefa de incrementar os privilégios de modo a expandir as congêneres pelo império. Ver o instigante artigo de SÁ, Isabel dos Guimarães. A fundação das Misericórdias e a rainha D. Leonor (1458-1525): uma reavaliação. In: *As Misericórdias Quinhentistas...*

⁹¹ A *devotio moderna*, ou simplesmente devoção moderna, nasceu em Flandres e nos Países Baixos a partir de fins do século XIV e representava valores de setores médios urbanos. O movimento rapidamente chamou a atenção de leigos bem educados e de vertentes reformistas do clero, fazendo sedimentar uma nova espiritualidade que mesclava, ao mesmo tempo, a valorização da educação e uma atitude anti-intelectual. Um dos mentores do movimento foi Gerard Groote (1340-1384), um holandês nascido em Deventer, crítico acerbo do materialismo clerical. Como diácono em Utrecht, aproximou-se cada vez mais de uma piedade cristocêntrica, dando suporte a uma moderada reforma na Igreja. Groote traduziu alguns trabalhos do místico John Ruusbroec e produziu textos para os leigos, entre eles um Livro de Horas em língua vernácula, que foi amplamente utilizado. A *devotio moderna* dividiu com os humanistas cristãos uma alta visão de educação para encorajar uma vida virtuosa. Groote enfatizava a escrita como a base do método pessoal de educação, a importância da formação moral do indivíduo e a necessidade de um forte senso de comunidade. O grupo Irmãos da Vida Comum (do inglês, The Brothers of the Common Life), fundado por Groote e Flores Radewinjs era constituído por padres e leigos inspirados pelos cristãos primitivos, tal como era descrito no livro bíblico Atos dos Apóstolos. Mais tarde surgiram também grupos de mulheres, as chamadas Irmãs da Vida Comum. Sobre a *devotio moderna* ver: SHELDRAKE, Philip. *A Brief History of Spirituality...* p. 107-109.

⁹² Ver TUTTLE, Virginia G. Bosch's Image of Poverty... p. 88-95.

postos pelo mundo moderno. Em fins do século XV, em Portugal, a misericórdia fazia parte de uma prática cada vez mais compósita e popular. Segundo Ivo Carneiro de Sousa, à época da fundação da primeira irmandade, a doutrina das obras de misericórdia havia invadido os “segmentos sociais seculares elevados, discutindo-se provavelmente mesmo nos meios cortesãos com um evidente sentido ético e religioso”.⁹³ Convém ressaltar, porém, que essas percepções no momento da criação da irmandade, estavam longe da noção de assistência que orientará as irmandades da Misericórdia tempos depois.

Já na primeira metade do século XV, a doutrina das obras de misericórdia era suficientemente divulgada pela teologia, pela moral e pelas pastorais. Ancorada na passagem do Evangelho de São Mateus,⁹⁴ as obras de misericórdia tratavam de oferecer uma via de ascese por meio da ação no mundo. O primeiro compromisso da irmandade deixava clara a dimensão penitencial confraternal e pública, objetivada a partir das 14 obras, sete espirituais, sete corporais. Segundo o compromisso primitivo da irmandade:

pois o fundamento desta Santa Confraria e Irmandade é cumprir as obras de misericórdia. É necessário saber as ditas obras, que são 14, sete espirituais: ensinar os simples; dar bom conselho a quem o pede; castigar com caridade os que erram; consolar os tristes e desconsolados; perdoar a quem errou; sofrer as injúrias com paciência; rogar a Deus pelos vivos e mortos. As corporais são remir os cativos e presos; visitar e curar os enfermos; cobrir os nus; dar de comer aos famintos; dar de beber aos que tem sede; dar pousada aos peregrinos e pobres; enterrar os finados.⁹⁵

Restrita aos que “receberam a água do batismo”, a nova confraria incentivava o ímpeto caritativo a partir da doação de esmolas e do auxílio aos pobres doentes, conclamando em seu compromisso, que se fizessem diligências pela cidade a fim de descobrirem os necessitados e passassem a distribuir semanalmente esmolas, de comida ou dinheiro, segundo a carência de cada um. Segundo Ivo Carneiro de Sousa, o compromisso primitivo desequilibrava a distribuição da misericórdia num exacerbado apoio aos encarcerados. A irmandade estabeleceu pedidores para sua alimentação,

⁹³ SOUSA, Ivo Carneiro de. *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias...* p. 14.

⁹⁴ “Então o Rei dirá aos que estão à direita: - Vinde, benditos de meu Pai, tomai posse do Reino que vos está preparado desde a criação do mundo, porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era peregrino e me acolhestes; nu e me vestistes; enfermo e me visitastes; estava na prisão e viestes a mim. Perguntar-lhe-ão os justos: - Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos peregrino e te acolhemos, nu e te vestimos? Quando foi que te vimos enfermo ou na prisão e te fomos visitar? Responderá o Rei: - Em verdade eu vos declaro: todas as vezes que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes”, Mateus 25, 34-40. Ver ainda: SÁ, Isabel dos Guimarães. *Práticas de caridade e salvação da alma nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas...* p. 42-50.

⁹⁵ Citado em SOUSA, Ivo Carneiro de. *O compromisso primitivo das Misericórdias...* p. 263.

encarregar-se da defesa jurídica, protagonizar os rituais de execução pública, personificando a misericórdia face à dimensão justiceira da monarquia.⁹⁶

No cerne das atividades da confraria estava uma espiritualidade voltada para o culto da Paixão, da penitência, da dimensão protetora e intercessora de Maria e, sobretudo, da misericórdia como percurso individual e coletivo. Se num primeiro momento, as Misericórdias arejaram a experiência religiosa em Portugal, couberam a elas, já no início do século seguinte, orquestrar uma renovação sem precedentes na assistência do reino e seu império.

Diante de uma visão cada vez mais negativa dos pobres, de acepções mais controversas sobre a esmola e a necessidade – moral e política – de controlar a miséria, a irmandade da Misericórdia ganhou uma preeminência invulgar na assistência portuguesa. À semelhança do que ocorreu no resto do continente, as Misericórdias portuguesas participaram de um movimento de homogeneização hospitalar no intuito de amenizar problemas sociais prementes no século XVI.⁹⁷ A *modernização* da assistência durante essa época pode ser atestada pelo movimento secularizante das instituições hospitalares, bem como pela centralização de pequenos estabelecimentos em grandes hospitais gerais. Além das medidas administrativas, assiste-se ao crescente pendor devocional, responsável pelo aumento de legados e capelarias administrados pelos estabelecimentos hospitalares.⁹⁸

Em Portugal, os primeiros movimentos de reagrupamento dessas instituições foram vivenciados em Évora, Tomar e Coimbra. Em Lisboa, a junção foi protagonizada pela criação do hospital de Todos os Santos que reuniu cerca de 43 pequenos estabelecimentos⁹⁹ e entre 1492 e 1504 – antecipando-se ao resto do continente – obrigou d. João II a negociações a fim de obter licenças papais para administrar fundações que estavam sob a competência canônica. Ao contrário de grande parte da Europa, Portugal não contou com o monopólio eclesiástico da assistência durante a

⁹⁶ SOUSA, Ivo Carneiro de. O compromisso primitivo das Misericórdias portuguesas... p. 259-306.

⁹⁷ Sobre a pauperização e a assistência à pobreza na época moderna ver: GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força...*; do mesmo autor: *Os filhos de Caim...*; DINGES, Martin. A. *A History of Poverty and Poor Relief: Contributions from Research on the Early Modern Period and the Late Middle Ages and Examples from More Recent History*. In: ABREU, Laurinda (Ed.). *European health and social...* p. 23-50; JUTTE, Robert. *Poverty and deviance...*; GRELL, Ole Peter; CUNNINGHAM, Andrew (eds), *Health care and poor relief in Protestant Europe...*; GRELL, Ole Peter; CUNNINGHAM, Andrew (Eds). *Health care and poor relief in eighteenth and nineteenth century...*

⁹⁸ Para uma visão geral sobre o processo de criação e afirmação das Misericórdias portuguesas ver SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...*; da mesma autora ver: *As Misericórdias portuguesas de d. Manoel a Pombal...*

⁹⁹ Sobre a reorganização da caridade em Portugal no início da época moderna ver: SÁ, Isabel dos Guimarães. *A reorganização da caridade em Portugal...*

idade média.¹⁰⁰ Os pequenos leprosários, gafarias, albergarias e hospitais já estavam, em sua maioria, sob a autoridade temporal. Como a monarquia moderna procurou arbitrar os destinos da assistência sob o patrocínio laico, coube à Igreja o papel de reafirmar, no plano devocional, a importância da caridade como veículo transformador do destino dos cristãos.¹⁰¹

Desde cedo dotadas de privilégios institucionais e sob proteção régia, a difusão das Misericórdias estava ancorada ainda na importância espiritual dada à caridade e na rede de benefícios pessoais e institucionais que as Santas Casas forneciam aos seus confrades.¹⁰² A prevalência política dessas agremiações caminhou *pari passu* ao seu caráter aglutinador do ponto de vista devocional. A íntima relação entre devoção, padronização institucional e privilégios foram elementos responsáveis pela supremacia das Misericórdias em todo o império português.¹⁰³

A rápida aceitação das elites locais em integrar os quadros da confraria fortalecia um sistema sem maiores investimentos financeiros da monarquia e suficientemente restrito para conferir-lhe *status* privilegiado. Os compromissos das Santas Casas, a partir de 1618, eram claros quanto à interdição de cristãos-novos, mestiços, mulheres.¹⁰⁴ Representavam, no nível microanalítico, as composições hierárquicas de dádiva e retribuição que forjavam as relações sociais.¹⁰⁵ Destaca-se, porém, que embora tenham surgido desde os primeiros anos de criação sob os auspícios da monarquia, foi a partir do Concílio de Trento (1545-1563) que as Misericórdias começaram a administrar grandes legados.¹⁰⁶ Nos domínios ultramarinos a igual repercussão nas comunidades locais não deixava dúvidas quanto a uma pretensa homogeneidade das práticas de salvação e de mobilização das elites e, ao mesmo tempo, reafirma a forma modelar,

¹⁰⁰ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 25-52. SÁ, Isabel dos Guimarães. *Assistance to the poor on a royal model...* p. 3-14. Para o caso italiano ver: CAVALLO, Sandra. *Charity and power in early modern Italy...*

¹⁰¹ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 45.

¹⁰² SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 58-83

¹⁰³ A importância das Misericórdias como elemento fundamental para continuidade do império português foi destacada primeiramente por BOXER, Charles R. Conselheiros municipais e irmãos de caridade. In: *O império marítimo português...* p. 286-308; ver também SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias portuguesas de d. Manoel a Pombal...* p. 39-44.

¹⁰⁴ Segundo Isabel dos Guimarães Sá, a Misericórdia de Gouveia é um raríssimo exemplo de congêneres que admitia indistintamente a entrada de mulheres entre os confrades; ver SÁ, Isabel dos Guimarães. *Misericórdia de Gouveia...*

¹⁰⁵ Sobre a importância da dádiva no antigo regime ver: HESPANHA, António Manuel, XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal – O Antigo Regime...* p. 121-155; CLAVERO, Bartolomé. *Antidora...*; DAVIS, Natalie. *The gift in sixteenth century France...*

¹⁰⁶ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 40-44.

tipicamente portuguesa, de tratar os pobres, os desvalidos, as crianças, os doentes, entre outros.

Diante da reorganização da caridade, ao longo do século XVI, as 14 obras de misericórdia, tão presentes no momento da fundação dessas confrarias, permaneceram como fundamentos que reiteravam um conjunto de orientações suficientemente vago do ponto de vista conceitual, possibilitando a diversificação de serviços sempre dentro de uma ótica compassiva. Segundo Isabel dos Guimarães Sá,¹⁰⁷ a inspiração caritativa da irmandade nos seus primórdios foi sendo perdida ao longo do século XVII em virtude da grande burocratização da confraria.

A possibilidade de enquadrar auxílios sociais prementes dentro de uma perspectiva benemerente que englobava também o cuidado espiritual transformou a irmandade no paradigma do que se compreendia por assistência ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII. Era claro que a partir do século XVII, a confraria tinha um papel prático fundamental em termos locais, porque se encarregava, quando era financeiramente capaz, de funções importantes. Não é exagero dizer que foram as irmandades da Misericórdia quem cancelaram, do ponto de vista institucional, as principais noções de pobreza no império português. Se num primeiro momento, sua atenção foi dada aos presos e pobres, ao longo do tempo, elas assumiram serviços imprevistos no compromisso original, referendando a importância de atender as novas demandas da época, como o cuidado com os expostos e as órfãs, ou o auxílio hospitalar aos militares, por exemplo.

O grande diferencial das Misericórdias centrou-se no exercício das obras corporais. Assim, coube-lhes o protagonismo na visita aos presos, no asseio das cadeias, na alimentação e auxílio jurídico dos encarcerados; a cura dos enfermos; o fornecimento de roupas; a alimentação dos doentes atendidos; a pousada a peregrinos; as esmolas a viúvas; o atendimento aos expostos e o enterro dos mortos. Era uma lista de obras de misericórdia que terminavam por homogeneizar o que se entendia por caridade institucional e não abarcava todos os tipos de necessidades. Não se tratava de um atendimento irrestrito e tampouco destinado a todos os pobres. Os auxílios prestados pelas Misericórdias selecionavam um público a partir de princípios religiosos e morais; assim, as pessoas que as Santas Casas atendiam eram, em grande medida, os pobres que elas pretendiam atender, ficando de fora, em tese, os cristãos-novos e mestiços, no caso

¹⁰⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 51-52.

das colônias.¹⁰⁸ Por sua vez, o auxílio espiritual valorizou a sétima obra, “*rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos*”, por meio das missas aos defuntos, aos moldes da experiência religiosa católica.

Embora essas irmandades mantivessem onerosos serviços, grande parte dos seus recursos era disponibilizada para empréstimos a juros e despesas relacionadas ao culto religioso. De acordo com Isabel dos Guimarães Sá, a prevalência das ações de caridade destinadas à salvação das almas fez com que as Misericórdias despendessem, no cômputo geral, valores pouco proporcionais em relação aos pobres propriamente ditos. Dessa forma, o auxílio era limitado porque os recursos não eram suficientes para o grande número de beneficiários, e também porque as instituições de caridade tinham uma natureza bifronte que variou a depender da Misericórdia local: eram estabelecimentos de grande enraizamento religioso, impossibilitando um atendimento puramente corporal. A pobreza material era um elemento essencial no atendimento das Misericórdias, mas não era o único nem, muitas vezes, o principal.

O auxílio previsto, de antemão, deveria cumprir a uma série de requisitos que selecionavam os pobres. Não se trata simplesmente de incapacidade financeira diante do grande número de desassistidos,¹⁰⁹ mas de uma visão bem assente de que determinados serviços prestados diziam respeito apenas a algumas parcelas da população. O auxílio não era um direito dos pobres. As regras de seleção variavam conforme o serviço prestado e no caso de serviços mais restritos, como os recolhimentos de órfãs, poderia levar em conta a naturalidade, residência, idade, filiação legítima, bom comportamento e limpeza de sangue. Além disso, tal como reafirmavam as leis expedidas pela coroa, os locais de nascimento também funcionavam como critérios de seleção, os moradores das cidades tinham precedência sobre os forasteiros. Como adverte Sá, as regras de auxílio não eram empregadas em simultâneo, mas variavam conforme a possibilidade financeira de cada instituição. Assim, o enterro dos pobres e o auxílio aos expostos tenderam à maior abrangência, à medida que a seleção aos dotes foi significativamente restrita.

A seleção dos pobres foi uma das questões mais controversas no auxílio das instituições da América, porque a miscigenação tratou de embaralhar hierarquias e

¹⁰⁸ Sá, Isabel dos Guimarães. *Charity and discrimination...* p. 51-70.

¹⁰⁹ Segundo Isabel dos Guimarães Sá, “[Os recursos da caridade] *Eram limitados por dois motivos: nunca seriam suficientes para uma população pobre com a envergadura que esta assumia nas sociedades do Antigo Regime; por outro lado, a própria natureza das instituições de caridade levava a que estas só aplicassem parte dos seus recursos no socorro dos necessitados*”. Sá, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 110.

lançar novas questões para a noção de caridade vigente no reino. Certamente, tal como acontecia na Europa, o acesso às instituições de auxílio estava diretamente relacionado às redes de clientela, amizades que se estendiam do domínio privado para as instituições de assistência. Tal como aconteceu com as leis de repressão à vadiagem, nos sermões, ou mesmo nos rituais públicos, a escolha dos pobres reiterava a discussão medieval acirrada nos tempos modernos: apenas o pobre merecedor era digno de auxílio. Quando os recursos aos pobres merecedores não eram suficientes, selecionava-se a partir de critérios que consideravam a mistura de sangue um sério entrave. Como veremos adiante, as sociedades americanas não ficaram alheias ao grande número de mestiços que as constituíam.

1.2.2. Os pobres e a legislação portuguesa

Ao longo do século XVI, foram tomadas várias medidas no sentido de tornar mais efetivo o controle régio sobre a população do reino. Além das tentativas de homogeneização religiosa – sistematizada na perseguição a mouros e judeus –, diversas iniciativas procuraram coibir a entrada de árabes e persas, por exemplo. Esse controle era perceptível na esfera legal, por meio de decretos que regulamentavam ainda a presença e o comportamento de ciganos, vadios e pobres, e repetiu em sua essência, a diretiva da maior aproximação entre coroa e população.¹¹⁰

Compostas entre 1514 e 1521, as *Ordenações Manuelinas* inauguraram na época moderna uma série de tentativas para regulamentar a esmola indiscriminada em Portugal: proibiram que os pedintes das confrarias vagassem sem licença régia, limitando a um esmoler por invocação em cada bispado.¹¹¹ Já as *Ordenações Filipinas*, publicadas em 1603, além de reiterarem a necessidade de aprovação para os peditórios, completavam: “com licença dos prelados poderão pedir nas igrejas e adros delas somente”.¹¹² A esmola como valor essencialmente positivo parecia progressivamente mover-se, mesmo espacialmente, para o entorno dos lugares de culto. Trata-se de exercícios de separação cada vez mais delineados entre o universo religioso e a administração civil.

¹¹⁰ ABREU, Laurinda. *Beggars, vagrants and romanies...*

¹¹¹ *Ordenações Manuelinas*, Livro 5, Título 104.

¹¹² *Ordenações Filipinas*, Livro 5, Título 103.

Diante das normativas demasiadamente gerais das *Ordenações*, a primeira lei explícita sobre o controle dos pobres foi a de 1538¹¹³ que interditava a esmola como meio de sobrevivência a qualquer pessoa saudável e financeiramente remediada, além de punir quaisquer tentativas de falseamento da condição de miséria:

(...) que nenhuma pessoa sã e sem aleijão, tendo disposição para poder trabalhar ou que tivesse bens e fazenda para razoavelmente se poder manter, pedisse esmola publicamente. E o quem o contrário o fizesse, sendo escravo e pedindo por consentimento do seu senhor, ficasse cativo da pessoa que o achasse pedindo e o acusasse. E pedindo sem o saber seu senhor, fosse açoitado publicamente com barão e pregão pela cidade ou vila onde andasse pedindo. E se fosse livre e sendo sã se fizesse doente, servisse por cinco anos à pessoa que o achasse pedindo e o acusasse, sem por isso dar coisa alguma, somente de comer e de vestir. E que tal pessoa pudesse dar e traspasar o serviço dos ditos cinco anos a qualquer pessoa que quisesse. E sendo doente e tendo fazenda, pagasse cinco mil réis para quem o achasse pedindo e o acusasse.¹¹⁴

Seis anos depois, ou seja, em 1544, um alvará mais rigoroso reiterava a interdição à prática da esmola indiscriminada, ao mesmo tempo em que procurava detalhar situações passíveis de punição que variavam do açoite público ao degredo no Brasil. Segundo Timothy Coates,¹¹⁵ Portugal antecipou-se a monarquias como França e Inglaterra, e foi um dos primeiros países a utilizar o degredo como política colonizadora. Contudo, convém ressaltar que nas documentações compulsadas por Coates e Pieroni,¹¹⁶ a pobreza raramente é apontada como causa única do degredo.

A lei de 1544¹¹⁷ previa o exame dos pedintes pelo provedor da confraria da corte e procuravam punir a esmola de forma que a população local se beneficiasse por meio da delação: quando apanhado, o esmolador perdia todo o dinheiro e quem o denunciasse ficaria com metade do valor apreendido, a outra metade para a confraria da corte. A licença para pedir seria concedida a partir de uma avaliação feita pelo provedor, membros da mesa, juntamente com o físico e cirurgião. Deveria ser negada autorização a todos aqueles que fossem considerados habilitados para o trabalho, ou de “*alguma maneira*” pudessem ganhar o sustento sem que tivessem de mendigar.

Estritamente regulamentada a permissão de esmolar entre os sadios, a lei procurou agir com igual cautela em relação aos que possuíam deficiências permanentes

¹¹³ Interessante notar que também em 1538 foi expedida uma lei proibindo a entrada de ciganos. Ver LIÃO, Duarte Nunes. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações...* p. 155.

¹¹⁴ LIÃO, Duarte Nunes. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações...* p. 154-155.

¹¹⁵ COATES, Timothy. *Degredados e órfãos...*

¹¹⁶ PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino...*

¹¹⁷ LIÃO, Duarte Nunes. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações...* p. 155-157.

ou impossibilidades ocasionais. A licença era negada a todos os “que tinham fazenda para se manter ou ofício de que segundo sua disposição pudesse usar”. Esse princípio deveria ser aplicado não somente aos doentes, mas ainda aos cegos e aleijados, mesmo que muito pobres. Assim, a legislação procurava arrefecer uma tradição secular de valorização da mendicância, retirando da esmola o caráter de estratégia natural em momentos de dificuldade. Como forma de garantir a sobrevivência, o trabalho era a indicação dada, por exemplo, aos “aleijados dos pés”, porque poderiam trabalhar com as mãos, aprendendo ofícios como os de alfaiate, sapateiro e afins.

Aos “aleijados das mãos”, a lei ordenava que procurasse algum “mosteiro, colégio, ou pessoas” sem a necessidade de pagamento, além do comer e vestir, recomendando ao provedor que ajudasse quem encontrar quisesse se valer do trabalho dos que tivessem deficiências manuais. Do mesmo modo, seria negada licença para esmolar aos cegos que “tivessem disposição para trabalhar”, sendo obrigados a procurar ferreiros ou serralheiros que pudessem dar-lhes o que comer e vestir em troca de serviços. Ficava negada a permissão aos estrangeiros e aos doentes com chances de cura, devendo ser tratados nos hospitais.

Todos os que tinham a permissão – máxima de um ano –, deveriam trazer uma certidão de confissão do pároco contendo nome, idade, naturalidade e razões da dita concessão. Todos eram obrigados a saber as orações do Pai Nosso, da Ave Maria, do Credo e da Salve Rainha; caso não soubessem deveriam aprendê-las no período máximo de um ano, durante o qual, o pároco da confraria se dispunha a ensiná-los. Ao fim do dito ano, os pedintes autorizados deveriam se submeter novamente aos processos de verificação a fim de obterem uma nova licença de prazo determinado. Caso ainda não soubessem as referidas orações, não poderiam ter a licença renovada. A certidão vencida e não renovada implicava as mesmas penalidades, como se nunca tivesse sido permitida.

A lei possuía um grande detalhamento das condições para a mendicância e foi feita tendo por base Lisboa, para onde, certamente, era atraído o maior índice de pobres do reino. Contudo, embora não haja pesquisas que possam detalhar melhor a efetividade de tais prescrições, é interessante observar uma espécie de institucionalização de determinados procedimentos que, a princípio ficariam a cargo da confraria da corte fiscalizar. Tal foi o caso do controle da utilização de crianças, ou ainda, da criação de uma casa na qual os pobres poderiam dormir.

A confraria da corte deveria tomar para si o sustento de todas as crianças de até sete anos, que participassem de peditórios sem autorização. A lei portuguesa de 1544 proibia taxativamente qualquer utilização de menores, sob pena de apreendê-los e os colocar sob tutela da confraria até os sete anos, ficando depois dessa idade a cargo do juizado de órfãos. Apenas aos cegos que tinham permissão era garantida a autorização de andar com uma criança acompanhante.

Outro interessante ponto foi a presença de uma casa onde os pobres pudessem se abrigar e passar a noite. A lei previa essa forma de proteção, como uma estratégia deliberada de controle. Não impunha a obrigatoriedade do trabalho, mas tinha a tática de reunir todos os mendigos de forma a possibilitar a ação prevista que, dentro do abrigo, “qualquer pessoa pudesse acusar os pedintes que pedissem sem licença”. Essas tentativas de controle indicam uma tendência observada em todo o continente de reprimir o livre acesso dos pobres à esmola indiscriminada e, sobretudo, a marginalização da ociosidade.

Em 1558, uma nova carta lei reafirmava a posição régia de repúdio à desocupação. As primeiras linhas da carta incentivam o trabalho feito a terceiros em troca de roupa e comida, privilegiando arranjos informais como forma de conter um crescente problema social. Essas soluções são pouco conhecidas da historiografia, mas revelam o incentivo de redes de auxílio em detrimento de qualquer exclusivismo da coroa ou das Misericórdias:

Ordenou El Rei Dom Sebastião Nosso Senhor que toda pessoa assim homem como mulher que tiver disposição para poder servir a outrem, ou por seu trabalho ganhar de comer, não peça, nem ande pedindo por parte alguma de seus reinos de lugar em lugar, só nem em companhia doutros, nem [este] fora de lugar e termo onde morar, sem tomar amo, ou trabalhar em ofício certo por espaço de vinte dias, conforme ordenação dos vadios [referência à lei de 1544], posto que peçam por amor de Deus, ou para advocação de algum Santo e posto que sejam doentes ou cegos ou aleijados, de tal doença ou aleijão que não possa trabalhar, nem tenham por onde se manter e lhe seja necessário pedir e manterem-se de esmolas, o não poderão fazer fora dos lugares e termos donde forem naturais ou moradores.¹¹⁸

A lei de 1558 confirmava uma ideia recorrente noutras partes da Europa: virtualmente, cada municipalidade era encarregada de seus pobres. Eram as instituições locais as grandes responsáveis pelas soluções de alívio à pobreza, representadas, sobretudo, pelas irmandades e pelas câmaras. Foi nesse sentido também que se

¹¹⁸ LIÃO, Duarte Nunes. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações...* p. 157-158v.

publicaram leis expulsando estrangeiros, ou simplesmente, incumbindo as instituições de assistência a restringirem-se aos naturais da terra. Ressalva feita apenas aos peregrinos, alvo particular de caridade.

Esse movimento de municipalização da assistência tendeu a estigmatizar estrangeiros e não nascidos nas localidades de forma a controlar melhor o número de pessoas que virtualmente poderiam ser atendidas pela assistência local.¹¹⁹ Além da corriqueira movimentação que caracterizava a vida dos pobres, as guerras e crises agudas (secas, inundações, problemas de abastecimento) poderiam expulsar um grande número de pessoas das suas origens. Em Portugal, a permanência de pessoas sem “amos”, vulgarmente conhecidos como *vadios*, era interdita desde as *Ordenações Manuelinas*.¹²⁰ O *Código Filipino* reiterou a proibição já prevista na Ordenação que lhe precedeu, facultando a expulsão de qualquer pessoa que permanecesse por mais de 20 dias numa determinada localidade sem ter meios para se sustentar.¹²¹

Essa prerrogativa se estendia a diferentes locais do continente europeu. Em 1603, por exemplo, quando a chamada Guerra dos Nove Anos (1594-1603) entre os gaélicos e Elizabeth I chegou ao fim, assistiu-se, de súbito a uma onda de desemprego provocado pelo fim de toda uma estrutura voltada para atender as necessidades do conflito. O resultado da guerra havia sido devastador para os irlandeses, deixando poucas opções além da migração. Segundo Mary Ann Lyons,¹²² a rápida desmobilização das tropas causou ainda um esvaziamento de várias regiões da Irlanda e cerca de mil soldados irlandeses por ano, juntamente com seus dependentes, migraram para Inglaterra ou para a Europa continental.

O grande número de migrantes irlandeses para Inglaterra, Flandres, Espanha e França, incitou reações no sentido de conter e expulsar a vaga de andarilhos que saíam em busca de melhores condições de vida. Nas cidades francesas, por exemplo, os irlandeses tinham pouca familiaridade com o idioma, permanecendo à custa da caridade particular e institucional, onerando o orçamento municipal. Desde o início, sua

¹¹⁹ Ver, por exemplo, as *Ordenações Manuelinas*, Livro 5, Título 69. *Que não entre no Reino, ciganos, armênios, arábios, persas, nem mouriscos de Granada*.

¹²⁰ *Ordenações Manuelinas*. Livro 5. Título 72.

¹²¹ “Dos vadios: Mandamos que qualquer homem que não viver com senhor, ou com amo, nem tiver officio, nem outro mester em que trabalhe, ou ganhe sua vida, ou não andar negociando algum negócio seu, ou alheio, passados vinte dias do dia que chegar a qualquer cidade, vila ou lugar, não tomando dentro nos ditos vinte dias amo, ou senhor, com quem viva, ou mester, em que trabalhe e ganhe sua vida ou se o tomar e depois o deixar e não continuar, seja preso e açoitado publicamente” *Ordenações Filipinas*, Livro 5, Título 68.

¹²² LYONS, Mary Ann. ‘Vagabonds’, ‘mendiants’, ‘gueux’... p. 363-382.

migração foi vista de forma negativa pelos franceses: rei e municipalidades passaram a aludir aos forasteiros como uma espécie de coletividade homogênea e malvista. Termos como “irlandeses errantes”, “mendigos”, “vagabundos”¹²³ refletiam a percepção homogênea e estereotipada das autoridades sobre os recém-chegados. As autoridades da cidade francesa de Nantes, em 1605, publicaram expulsando os “vagabundos irlandeses”, sob a alegação de que seria uma prevenção a possíveis contágios de pestes, que vinham intermitentemente grassando a cidade.

Obviamente, o livre acesso aos territórios nacionais era mais complexo do que a pura e simples interdição. Em 1603, Nantes recebeu cerca de 500 cristãos-novos, incluindo mulheres e crianças, egressos de Portugal, expulsos em decorrência das perseguições feitas aos judeus. Rapidamente, as autoridades locais procuraram justificar sua retirada, argumentando práticas judaizantes e o interesse dos portugueses em monopolizar todo o comércio local com Espanha e Portugal. No entanto, o rei concedeu proteção a todos, tal como havia feito em Languedoc, Gasconha e Guiena. A antipatia local estava diretamente relacionada a novos competidores, em sua maioria, comerciantes. Assim, tal como argumenta Lyons, era improvável os portugueses recorressem aos fundos de ajuda aos pobres e também por isso, eram relutantemente tolerados.¹²⁴

Retornado à legislação portuguesa, a carta de 1558 revelava ainda significativas alterações em relação ao alvará anterior, regulamentando melhor as penalidades e as situações que permaneciam imprevisíveis em 1544. O documento trazia um tom muito mais punitivo, perceptível na própria descrição feita por Duarte Nunes Lião na sua compilação de 1569. O alvará de 1544, ou segundo Lião, *Dos pobres que pedem na corte*, e a carta de 1558, *Dos pedintes e vagabundos que andam pelo reino* procuraram regulamentar a ação dos pobres, mas revelavam diferenciações indicativas do complexo ato de mendigar. Uma especificação interessante são as condenações segundo o nascimento dos pedintes:

E aquelas pessoas que em outra maneira e sem a dita certidão andarem pedindo por quaisquer lugares e partes de seus reinos, manda o dito Senhor que sejam presos e

¹²³ “Whilst endeavouring to devise strategies to stem the tide of Irish immigration, both the French and the English authorities alluded to the Irish migrants collectively, using a stock of indiscriminate, pejorative terms such ‘beggars’, ‘base people’, ‘wandering Irish’, ‘vagabonds’, ‘mendicants’ and ‘gueux’ which reflected their overriding perception of the Irish as liabilities who subsisted by begging, regardless of their profession” LYONS, Mary Ann. ‘Vagabonds’, ‘mendicants’, ‘gueux’... p. 364-365.

¹²⁴ “As such they were unlikely to draw on the corporation’s poor relief funds, and hence they were reluctantly tolerated” LYONS, Mary Ann. ‘Vagabonds’, ‘mendicants’, ‘gueux’... p. 369.

pela primeira vez serão publicamente açoitados e degredados por um ano para fora do lugar e termo onde assim forem achados pedindo. E pela segunda vez serão, outrossim, açoitados publicamente e degredados por um ano para os lugares d'além. E pela terceira vez serão degredados para o Brasil por cinco anos. E sendo as tais pessoas de qualidade que não caiba pena de açoites, pela primeira vez são degredados do dito lugar e vinte léguas ao redor pelo tempo de um ano; e pela segunda vez serão degredados por dois anos para os lugares d'além e pela terceira vez, por sete anos para o Brasil.¹²⁵

O detalhamento da lei mais recente poderia revelar de imediato duas situações prementes: ou um aspecto conjuntural indicado pelo empobrecimento de setores mais remediados que se viram obrigados a pedir, provocando uma regulamentação régia observável somente em 1558; ou ainda, a tentativa de conter uma prática de *longa duração* mesmo entre as pessoas remediadas, prevendo penas para todos aqueles que esmolassem.

A julgar pelos movimentos de reforma da assistência que ocorriam em toda a Europa, independente das diferentes confissões que cindiram a Cristandade, a lei de 1558 fazia parte de um movimento de estigmatização da mendicidade, associando, muitas vezes livremente, pobreza e marginalidade.¹²⁶ Na Inglaterra, por exemplo, os pobres locais utilizavam um distintivo (*badge*) como forma de diferenciá-los dos forasteiros e dos pobres não merecedores.¹²⁷ Também em Portugal, o pobre marginal era excluído das possibilidades de assistência¹²⁸ e era virtualmente constrangido por uma série de punições como o açoite público a fim de inibir a itinerância, dificultando-lhes a livre circulação.

As leis que proibiam o livre trânsito de pessoas pelas localidades revelavam a insistência no princípio que marcará toda a administração da caridade ao longo da época moderna: cada comunidade deve ser financeiramente responsável por seus pobres. No caso português, o rei reservava-se à função de orquestrar ações locais, concedendo esmolas eventuais e privilégios às irmandades, sobretudo às Misericórdias. Os princípios que norteavam a ação caritativa, embora fossem indelevelmente marcados

¹²⁵ LIÃO, Duarte Nunes. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações...* p. 157-158v.

¹²⁶ Ainda no século XVI foram publicados dois alvarás sobre a vadiagem, a saber: o alvará de 02 de junho de 1570 e o de 16 de junho de 1579. Ver FIGUEIREDO, José Anastácio de, *Synopsis Chronologica de Subsídios ainda os mais raros para a Historia e Estudo Critico da Legislação Portuguesa...* t. 1, p. 157 e t. 2, p. 191.

¹²⁷ Para uma reavaliação sobre o papel aviltante desses sinais de diferenciação na Inglaterra, ver: HINDLE, Steve. Dependence, shame and belonging...p. 6-35. Ver ainda CHARLESWORTH, Lorie. Why is it a crime to be poor?... p. 149-167.

¹²⁸ ABREU, Laurinda. Beggars, vagrants and romanies...

pela inspiração cristã, também se alimentaram de visões políticas mais práticas e divulgadas por meio de leis que discriminavam situações passíveis de mendicância.

A menor institucionalização das soluções dadas para os miseráveis e delinquentes não indica uma maior abertura à pobreza, mas sim à caridade. Embora as leis portuguesas não permanecessem incólumes à criminalização dos pobres, as soluções podem ser compreendidas como um quadro compósito, repleto de contingências. A significativa e precoce utilização do degredo como política colonizadora, além da importância católica na cristalização dos valores positivos em relação à pobreza, foram condicionantes de um universo de soluções contraditórias.

Os alvarás que degredavam *vadios* prosseguiram recorrentes ao longo dos séculos XVI e XVII. O Regimento dos Quadrilheiros, por exemplo, instituído pelas *Ordenações Manuelinas* e mantido pelas *Filipinas*, previa que todas as vilas e cidades do reino deveriam ter quadrilheiros para que “melhor se prendam os malfeitores e evitem os malefícios”.¹²⁹ Os quadrilheiros eram recrutados entre os habitantes de cada localidade que, ao longo de três anos, formariam quadrilhas de 20 moradores arroladas nas câmaras. Todos os quadrilheiros deveriam possuir lanças e seriam passíveis de multa quando fossem encontrados desarmados. Convém ressaltar que, embora os quadrilheiros pudessem servir para identificar eventuais *vadios*, seu foco eram os delinquentes. Malfeitores e *vadios* eram termos distintos, muito embora fosse frequente a associação entre delinquência e ociosidade.

Em 13 de agosto de 1639, uma carta régia determinava que os ministros de vara (do crime, civil, órfãos ou propriedades) de Lisboa, bem como os juízes dos resíduos e capelas, fizessem diligência em todos os bairros da cidade e prendessem os *vadios* para que servissem nas galés.¹³⁰ Em 16 de março de 1641, outro alvará mais específico, mandava devassar as “casas de jogo e outras partes aonde costumam acudir homens *vadios*, que não têm ocupação conveniente, nem estão assentados por soldados” para os enviar para a Índia.¹³¹

¹²⁹ *Ordenações Manuelinas*, Livro 1, Título 54. Ver ainda: *Ordenações Filipinas*, Livro 1. Título 73; Lei de 12 de março de 1603 In: SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa...* p. 7-8; Lei de 30 de dezembro de 1605 In: RIBEIRO, João Pedro. *Indice Chronologico Remissivo da Legislação Portuguesa Posterior à Publicação do Código Filippino...* Parte1. p. 10; Lei de 25 de dezembro de 1608. In: RIBEIRO, João Pedro. *Indice Chronologico Remissivo da Legislação Portuguesa Posterior à Publicação do Código Filippino...* Parte1. p. 20

¹³⁰ *Collecção chronológica de leis extravagantes...* p. 78-79

¹³¹ *Collecção chronológica de leis extravagantes...* p. 88-89.

Mesmo depois de Trento, quando se observou uma verdadeira virada nas cláusulas testamentárias em favor dos pobres e das Misericórdias,¹³² foi possível observar a reiterada insistência em controlar a livre mendicância. O alvará de 9 de janeiro de 1604 reforçava todas as determinações régias anteriores, conferindo aos ouvidores e corregedores de cada localidade, o poder de conceder e recusar certidões para esmoleres, porque “as ditas Ordenações se não cumprem como convém e o número de vadios e pedintes vai em muito crescimento em grande dano e prejuízo dos moradores dos lugares deste reino, especialmente das cidades e maiores povoações, aonde eles mais concorrem”.¹³³ Em 25 de dezembro de 1608, outro alvará aumentava o número de corregedores e juizes do crime de Lisboa, no intuito “de acudir a todos os delitos e casos que sucedem em uma cidade tão grande e estendida e tão frequentada de várias nações que de ordinário nela concorrem”.¹³⁴

Em linhas gerais, o modelo apoiado em instituições paradigmáticas – Misericórdias e câmaras, sobretudo –, associado a leis que procuravam apenas rechaçar práticas indiscriminadas de esmola manteve-se sem grandes alterações até a segunda metade do século XVIII (ver Anexos, tabela 1). Doravante, tanto as Misericórdias, como o olhar sobre a delinquência e a pobreza ganharam outros contornos, apontando novas soluções para os setores subalternos. O modelo assistencial e o aparato legal estavam bem definidos no início do século XVII, porque a centúria que o antecedeu formulou um substrato comum nas soluções para a pobreza em todo o império português.

1.3. Pobre Brasil

No século XVI, o crescimento da população portuguesa foi refreado a partir da abertura da rota do Cabo da Boa Esperança e do arranque da colonização do Brasil.¹³⁵ Enquanto o território europeu enfrentava crises de abastecimento e pestes intermitentes, revia suas formas de assistência e repressão aos pobres, a América foi vista por alguns cronistas como solução aos depauperados portugueses. As soluções encontradas pelo modelo assistencial português passaram ao largo do enclausuramento dos pobres, bem

¹³² SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 58-83.

¹³³ *Collecção chronológica de leis extravagantes...* p. 21-24.

¹³⁴ *Collecção chronológica de leis extravagantes...*p. 87-100.

¹³⁵ RODRIGUES, Teresa Ferreira. Portugueses dispersos pelo mundo. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal – no alvorecer da modernidade...* p. 210-211.

como das casas de trabalho forçado, presentes em França, Inglaterra ou mesmo Espanha, em grande medida porque precisavam maximizar os usos de populações indesejadas no reino, espalhando-as pelos territórios colonizados.

De diferentes origens e também com distintas finalidades, os relatos sobre o Novo Mundo conjugaram euforia e expectativa em relação às potencialidades das terras descobertas, bem como, descrédito e incompreensão com os corolários intrínsecos à colonização, manifestos no grande número de pagãos, nas relações gananciosas e subvertidas entre colonos, na escravidão.¹³⁶ O tom geral dos relatos dos religiosos sobre o universo social apareceu numa vertente bastante negativizada sobre o Novo Mundo, estupefatos diante das resistências culturais ao cristianismo e das dificuldades materiais da empreitada evangelizadora.

Em uma carta de 15 de julho de 1559, Manuel de Nóbrega escreveu a Tomé de Sousa pedindo-lhe ajuda para o socorro ao “pobre Brasil”, que padecia de tantas enfermidades.¹³⁷ Certamente, Nóbrega não se referia apenas à carência material do Novo Mundo – ainda que esta fosse patente nos seus relatos –, mas a outro tipo de pobreza bem explorado nos relatos quinhentistas sobre o Brasil: a pobreza espiritual dos seus habitantes. A América edenizada¹³⁸ também conviveria, *pari passu*, com as reais dificuldades cotidianas de sobrevivência, criação de vilas, estabelecimento do comércio, conquista do sertão e resistências indígenas. Essas intempéries que, de certa forma, eram socializadas entre os mais diferentes estratos também contribuíram para relatos sobre uma terra em sua “infância”, carente, portanto, de bens de civilidade que poderiam ser traduzidos em ideais de comportamento, religião, administração das vilas, organização familiar, linhagem, entre outros.

No século XVIII, ao justificar a primazia franciscana na empreitada da evangelização dos indígenas da América, Jaboatão enfatizava uma ideia corrente sobre os indígenas, que persistiu ao longo dos três séculos de colonização e mesmo durante o século XIX. Segundo o religioso, os indígenas apresentavam uma natural condição de carência e, por isso, os franciscanos “por serem pobres” seriam os mais indicados a converterem os nativos.¹³⁹ Gabriel Soares de Sousa, já no século XVI, espantara-se com

¹³⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz...* p. 33-117.

¹³⁷ *Cartas e mais escritos do Padre Manuel de Nóbrega...* p. 314-354.

¹³⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso...*

¹³⁹ “assim também determinou o Céu que para a primeira e principal conversão de uns tais pobres como esses, fossem os primeiros outros pobres os primeiros e com uma tão alta Providência como sua: porque se a semelhança é a causa do amor e as virtudes umas com outras tem sua simpatia com que respirando influências unem entre si os seus sujeitos; que melhor Pregador para um pobre que outro pobre, e que

a falta de ambição dos tupinambás, pois tudo que tinham era “comum a todos os da sua casa”, por isso “têm estes tupinambás uma condição muito boa para frades franciscanos”.¹⁴⁰

Se a América se apresentava grande pelo que poderia ser, não há dúvidas de que, na visão dos contemporâneos, era pobre pela ausência de civilidade que cumpriria aos colonizadores sanar. Os indígenas eram o paradigma de uma pobreza que, além de material, era também – e sobretudo – espiritual. Não por acaso, a Misericórdia de Estremoz, em pleno século XVIII, encomendou uma bandeira processional, de autoria anônima, em que a Virgem do manto é representada de braços abertos e debaixo de sua proteção figuram o rei, elementos do povo – entre eles um oriental –, o clero, o papa e outros religiosos. Sob seus pés, onde tradicionalmente eram representados encarcerados, doentes, crianças ou pobres está um índio brasileiro, numa clara alusão à universalidade da proteção mariana, bem como, à pobreza indígena.¹⁴¹ Eram pobres, contudo, não estavam nos planos das Santas Casas de Misericórdia. A tarefa da evangelização restringiu-se, portanto, a ação das ordens religiosas, sobretudo os jesuítas. A missão dessas irmandades leigas delimitou-se a uma espécie bem determinada de pobreza, marcadamente urbana e preferencialmente branca.

Em contraste com essa vida de provações descrita pelos jesuítas, é possível perceber, no outro extremo, o surgimento de uma literatura bem positiva sobre as reais possibilidades de ascensão econômica na nova terra. De origem leiga e menos idealizados, alguns textos do século XVI faziam questão de ressaltar o caráter promissor da colônia, escamoteando as dificuldades de sobrevivência, em prol de uma ocupação integrada. As obras de Gândavo (1576), Gabriel Soares de Sousa (1587) e Ambrósio Fernandes Brandão (1618),¹⁴² carregavam um tom mais otimista, nas quais observava-

mais eficaz atrativo para arrastar a uns homens nus de todos os bens da natureza, como era o Gentio do Brasil, do que uns homens despidos e desaposados de todos os interesses do mundo, como os Filhos de Francisco?” JABOATÃO, Antônio de Santa Maria (frei). *Novo orbe serafico Brasilico...*v. 2., p. 11.

¹⁴⁰ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil...* p. 240.

¹⁴¹ Ver GUEDES, Natália Correia (Coord.). *Bandeiras das Misericórdias...* p. 50.

¹⁴² Segundo Carlos Alberto Zeron, as crônicas de Gabriel Soares de Sousa, Ambrósio Fernandes Brandão e de Pero de Magalhães Gândavo se aproximam na medida em que procuram incentivar as migrações e a institucionalização de uma política econômica colonial: “*Mais le principal point de rapprochement entre les textes de Gabriel Soares de Sousa, d’Ambrósio Fernandes Brandão et de Pero de Magalhães Gândavo réside en ce qu’ils ne se constituent pas finalement comme des écrits à caractère proprement historiographique. Ce sont plutôt des histoires naturelles qui intègrent à la description les éléments prospectifs d’une histoire à faire par les migrations à venir et par l’institutionnalisation d’une politique économique de type colonial. L’intention première et manifeste pour ces trois auteurs est d’écrire un ouvrage de propagande en faveur de la colonisation du Brésil. Malgré quelques variations dans la forme, la démarche employée dans la composition des trois ouvrages est fondamentalement la même: quelques éléments historiques parsemés ici et là structurent un récit qui se distingue surtout par l’abondance des*

se a ideia de uma terra de possibilidades, com reais chances de ascensão para segmentos pouco prestigiados em Portugal, em virtude do nascente e favorável desenvolvimento econômico.

Essas crônicas, em muitas passagens, apresentaram um tom mais programático do que propriamente descritivo, frequentemente sugerindo várias formas de enriquecimento e associando pobreza à falta de empreendedorismo dos colonos. Assim, a América participou de projetos de integração que visavam minimizar as duras condições de vida dos que estavam na Europa. Esses relatos funcionavam como especulações possíveis para mundos diferentes, que demandavam soluções específicas, mas que integravam um vasto império. Além de uma institucionalização da caridade, mais efetiva a partir do século XVII na América portuguesa, os desejos de enriquecimento e evangelização colocaram novas questões para lidar com a noção de caridade e pobreza, invariavelmente afetadas com a descoberta do Novo Mundo e os desdobramentos que se seguiram.

A detração do autóctone não impediu o surgimento de discursos bem otimistas sobre as possibilidades do Novo Mundo como espaço de criação de riqueza, que lembravam os discursos humanistas vigentes na Europa. Todavia, ainda que menos positivo que os humanistas de um modo geral, Gândavo foi importante propagandista das possibilidades da colônia: a América revelava-se progressivamente um local privilegiado de extinção da pobreza material. Escrito entre 1568 e 1569 e publicado pela primeira vez apenas em 1826, o *Tratado da Terra do Brasil* salientava que uma das razões para escrever o compêndio era a necessidade de divulgar notícias sobre o Brasil em Portugal de modo a incentivar a migração de pessoas pobres:

Minha intenção não foi outra neste sumário (discreto e curioso leitor) senão denunciar em breves palavras a fertilidade e abundância da terra do Brasil, para que esta fama venha à notícia de muitas pessoas que nestes Reinos vivem com pobreza, e não duvidem escolhê-la para seu remédio; porque a mesma terra é tão natural e favorável aos estranhos que a todos agasalha e convida como remédio por pobres e desamparados que sejam.¹⁴³

Gândavo propunha uma espécie de simbiose de dois mundos, de um lado os pobres poderiam encontrar riqueza e, do outro, a nova terra ganharia população fixa.

informations sur les richesses naturelles potentiellement commercialisables du pays et sur ses ressources humaines (discrimination des tribus alliées, état des modalités de commerce entretenues et des formes d'exploitation du travail indigène, etc.)”. ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil...* p. 437-438.

¹⁴³ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil...* p.2.

Capistrano de Abreu reconheceu o caráter propagandístico nos textos de Gândavo, embora tenha reduzido seu projeto “a mostrar as riquezas da terra, os recursos naturais e sociais nela existentes, para excitar as pessoas pobres a virem povoá-la; seus livros [de Gândavo] são uma propaganda de imigração”.¹⁴⁴ De fato, Gândavo ressaltou a tarefa fundamental de fixar a população para o sucesso do empreendimento português, porque do povoamento consistiria a felicidade e aumento da terra. Contudo, convém ressaltar que seus escritos não eram destinados apenas a uma vulgarização entre os depauperados.¹⁴⁵ Era bem pouco provável que a proposta de Gândavo se resumisse a fazer trazer pessoas pobres, sobretudo porque seu projeto era assaz audacioso para ser confiado às mais baixas esferas sociais portuguesas.

Anos antes da sugestão de Gândavo, já em 1549, iniciava-se uma política deliberada para aumentar os degredados que vinham para a América portuguesa, no intuito de fixar localmente a população:

Ordenou o dito senhor, que de hoje em diante se não condenasse pessoa alguma na Casa da Suplicação em degredo para a ilha do Príncipe. E aqueles que por suas culpas, segundo as Ordenações, haviam de ser condenados em degredo para a dita ilha, fossem degredados para o Brasil.¹⁴⁶

Trata-se de um pragmatismo que buscava dar utilidade a um conjunto heterogêneo de pessoas, condenados pelos mais diferentes motivos, mas que poderiam servir ao interesse colonizador.¹⁴⁷ Progressivamente, o Brasil tornou-se o destino de um grande número de pessoas, nem sempre bem vistas pelos colonos.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Citado em LUZ, Guilherme Amaral. *Pero de Magalhães Gândavo e a ética ultramarina portuguesa...* p. 10.

¹⁴⁵ Sérgio Buarque de Holanda, sem citar diretamente Capistrano de Abreu, também criticou a ideia de que os escritos de Gândavo fossem exclusivamente destinados a uma propaganda de imigração: “A estrita obediência, neste ponto, a um esquema fixo e tradicional não impede Gândavo de mostrar-se, muitas vezes, observador imparcial e clarividente. Em escritos como os seus, que já puderam ser considerados uma espécie de ‘propaganda de imigração’, não falta mesmo algum dado mais próprio para afugentar do que para atrair forasteiros, como o que trata de um ‘vento da terra’, sumamente perigoso e doentio, que ‘se acerta ficar alguns dias, morre muita gente, assim portugueses como índios’, e isso justamente na página onde se gaba a insigne bondade de uma região onde os velhos ganham vida longa e como que renovada”. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso...* p. 368-369.

¹⁴⁶ LIÃO, Duarte Nunes. *Leis extravagantes e repertório das ordenações...*

¹⁴⁷ O império francês também utilizou o mesmo recurso como forma de povoar suas colônias, no entanto, segundo Gutton, foi um recurso bastante reduzido em comparação ao enclausuramento dos pobres. GUTTON, Jean-Pierre. *La société et les pauvres...* p. 289-295.

¹⁴⁸ Duarte Coelho, por exemplo, era claro sobre sua antipatia a respeito dos condenados. Numa carta ao rei, pedia que: “acerca dos degredados e isto Senhor digo por mim e por minhas terras e por quão pouco serviço de Deus e de Vossa Alteza é do bem e aumento desta Nova Lusitânia mandar tais degredados como de três anos para cá me mandam, porque certifico a Vossa Alteza e lho juro pela hora da morte que nenhum fruto nem bem fazem na terra, mas muito mal e dano [...] Creia Vossa Alteza que são piores na terra que peste”. ALBUQUERQUE, Cleonir X.; MELLO, José A G. *Cartas de Duarte Coelho...*

Como adverte Geraldo Pieroni, o degredo funcionava como um mecanismo de harmonização social do Portugal continental e, ao mesmo tempo, como elemento disciplinador das populações indesejadas no reino;¹⁴⁹ por sua vez, a divulgação feita sobre os potenciais do Novo Mundo certamente não pressupunha uma ocupação exclusiva de degredados e de pobres. Retornando ao texto de Gândavo, não é possível perceber qualquer projeto cuja iniciativa devesse recair exclusivamente sobre o rei. Tratava-se, pelo contrário, de um empreendimento pessoal que deveria prever, pelo menos, condições financeiras de realizar a viagem atlântica.

O retrato *idealizado* do colono pode ser percebido nas insinuações de Gândavo de que os portugueses poderiam viver bem e sem trabalho, a partir do momento em que fossem adquiridos quatro ou seis escravos, custando a pequena quantia de 10 cruzados cada um. O autor destacava ainda como a presença fulcral de cativos possibilitou novos contornos à América e favoreceu igualmente o nascimento de uma sociedade, por assim dizer, afeita aos princípios de caridade e solidariedade, porque à custa de seus cativos os colonos poderiam fazer outras muitas obras pias:

Estes moradores todos pela maior parte se tratam muito bem, e folgam de ajudar uns aos outros com seus escravos, e favorecem muito os pobres que começam a viver na terra. Isto geralmente se costuma nestas partes, e fazem outras muitas obras pias, por onde todos têm remédio de vida, e nenhum pobre anda pelas portas a mendigar como nestes Reinos.¹⁵⁰

Enquanto a mendicância era uma das grandes mazelas das sociedades europeias do início da época moderna, do outro lado do Atlântico, certos relatos exaltaram a América por sua natureza e salubridade exuberantes. Provavelmente, o cotidiano calamitoso das populações europeias contribuiu para realçar formulações positivas sobre as possibilidades da terra. Editado em Lisboa, em 1576, quando a presença da peste permanecia viva entre os portugueses, o *História da Província de Santa Cruz* de Gândavo tornava público aos contemporâneos os benefícios da viagem atlântica. Ao contrário do manuscrito que permaneceu desconhecido de muitos até 1826, o *História* deu a Gândavo o reconhecimento régio devido: em um alvará régio de 29 de agosto de 1576, o autor foi promovido a provedor da fazenda da capitania do Salvador da Bahia de Todos os Santos.¹⁵¹

¹⁴⁹ PIERONI, Geraldo. No purgatório mas o olhar no Paraíso...

¹⁵⁰ GÂNDAVO, Pero Magalhães. *História da província de Santa Cruz...* p. 15v

¹⁵¹ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais...* p. 232.

De teor menos idealizado que o manuscrito, a publicação guardava um recuo significativo em relação à condição utópica dos portugueses no Novo Mundo:

E a primeira coisa que pretendem adquirir são escravos para nelas lhes fazerem suas fazendas e se uma pessoa chega na terra a alcançar dois pares, ou meia dúzia deles (ainda que outra coisa não tenha de seu) logo têm remédio para poder honradamente sustentar sua família: porque um lhe pesca e outro lhe caça, os outros lhe cultivam e granjeiam suas roças e desta maneira não fazem os homens despesa em mantimentos com seus escravos, nem com suas pessoas.¹⁵²

Menos magnânimos que sugeria o *Tratado*, os colonos conseguiriam viver “honradamente” à custa do trabalho escravo. É interessante perceber a função capital do trabalho indígena como forma de engrandecimento da fazenda e da honra pessoal dos colonos. Ainda que de forma mais discreta não deixam de ser notórias e igualmente atrativas as referências de se conseguir cativos na nova terra, possibilitando uma vida mais digna aos que tinham condições nada fáceis em Portugal. Some-se a isso, as referências ao suposto Eldorado de minas de ouro, situado no interior do Brasil, que cumpriria aos colonos descobrir.

Diogo Ramada Curto sugere que a mudança de tom entre os dois textos de Gândavo tenha surgido a partir de uma censura jesuíta ao *Tratado*, que se apresentava em defesa dos interesses dos colonos em detrimento dos inicianos. Essa afirmação pode ser atestada no tratamento diferenciado dado aos jesuítas nas duas obras: as avaliações apáticas presentes no manuscrito deram lugar a um capítulo exclusivo sobre a atuação da Companhia de Jesus.¹⁵³ Essa observação ajuda também a compreender a associação menos enfática da escravidão e magnanimidade dos colonos, uma vez que àquela altura o trabalho compulsório ainda seria marcadamente indígena.

Em 1587, foi a vez do português e senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa publicar seu *Tratado Descritivo do Brasil*. Gabriel Soares aportara na Bahia por volta de 1569 e construía uma pequena fortuna como senhor de engenho. Depois de permanecer no Brasil por dezessete anos, voltou a Portugal por causa de uma herança deixada por seu irmão, o sertanista João Coelho de Sousa. A redação final do *Tratado Descritivo* foi feita em Portugal e relatou o primeiro período de Soares de Sousa no Brasil, momento em que buscava mercês junto à coroa espanhola. Em 1591, embarcou novamente para a América, com licenças régias para adentrar o sertão numa expedição em busca de minas. A publicação do *Tratado Descritivo* pode ser compreendida como

¹⁵² GÂNDAVO, Pero Magalhães. *História da província de Santa Cruz...* p. 15v

¹⁵³ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais...* p. 229-256.

uma tentativa de alcançar mercês régias, fornecendo informações sobre a nova terra. O relato, tal como o de Gândavo, procurava deixar claro a potencialidade da nova terra:

É esta província mui abastada de mantimentos de muita substância e menos trabalhosos que os de Espanha. Dão-se nela muitas carnes, assim naturais dela, como das de Portugal, e maravilhosos pescados; onde se dão melhores algodões que em outra parte sabida, e muitos açúcares tão bons como na ilha da Madeira. Tem muito pau de que se fazem as tintas. Em algumas partes dela se dá trigo, cevada e vinho muito bons, e em todas todos os frutos e sementes de Espanha, do que haverá muita qualidade, se Sua Majestade mandar prover nisso com muita instância e no descobrimento dos metais que nesta terra há, porque lhe não falta ferro, aço, cobre, ouro, esmeralda, cristal e muito salitre; e em cuja costa sai do mar todos os anos muito bom âmbar; e de todas estas e outras podiam vir todos os anos a estes reinos em tanta abastança, que se escusem os que vêm a eles dos estrangeiros, o que se pode facilitar sem Sua Majestade meter mais cabedal neste Estado que o rendimento dele nos primeiros anos.¹⁵⁴

Repete-se a ideia de que a realidade da terra poderia ser substancialmente incrementada a partir das potencialidades que cabiam ao rei incentivar e aos colonos desenvolver. Tal como advertia Manoel Correia de Montenegro, em seu *Libro quinto de los reyes naturales de Portugal*, escrito no século XVI, era fundamental povoar, criar novas cidades e fortalezas, criando-se uma Nova Lusitânia ou Novo Portugal.¹⁵⁵ As descrições de Gabriel Soares de Sousa não fugiam do tom animador sobre as terras americanas. Sobre Olinda, revela:

É tão poderosa esta capitania [de Pernambuco] que há nela mais de 100 homens que têm de mil até cinco mil cruzados de renda, e alguns de oito, 10 mil cruzados. Desta terra saíram muitos homens ricos para estes reinos que foram a ela muito pobres, com os quais entram cada ano desta capitania quarenta e cinquenta navios carregados de açúcar e pau-brasil.¹⁵⁶

Em *Diálogos das Grandezas do Brasil*, de Ambrósio Fernandes Brandão, publicado em 1618, é possível observar logo no início a intenção do autor: divulgar as grandezas da terra para todos aqueles que diziam se tratar de um território sem potenciais. A obra é composta por seis diálogos entre Alviano, recém imigrado para a América portuguesa, e Brandônio, conhecedor das grandezas do Novo Mundo. Os diálogos procuram introduzir ao leitor o universo de riquezas da nova terra por meio de descrições das capitânicas, passando por avaliações sobre sua a fertilidade e

¹⁵⁴ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil...* p. 32.

¹⁵⁵ Citado por CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais...* p. 238.

¹⁵⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil...* p. 46.

potencialidade, condições climáticas, fauna, flora, riquezas oriundas do açúcar, além de aspectos sociais como hábito dos indígenas e dos colonos em geral.¹⁵⁷

A América era frequentemente apresentada uma terra de possibilidades, fosse de modo direto, fosse por meio de exemplos de ascendência rápida de colonos neófitos. No caso dos cronistas, é possível observar um viés pragmático e propagandístico em detrimento de visões excessivamente religiosas do empreendimento colonizador. Não se trata de cumprir uma missão evangelizadora, mas de reais possibilidades de vantagens econômicas. No *Diálogo*, Brandão acena com uma das mais desejadas conquistas dos colonos: ascender socialmente. Segundo o autor, não obstante o Brasil tenha sido primeiramente povoado por “degredados” e “gente de mau viver”, a nova terra permitiria o surgimento de uma nova sociedade integrando colonos e portugueses:

mas deveis de saber que esses povoadores, que primeiramente vieram a povoar o Brasil, a poucos lanços, pela largueza da terra deram em ser ricos, e com a riqueza foram largando de si a ruim natureza, de que as necessidades e pobreza que padeciam no Reino os faziam usar. E os filhos dos tais, já entronizados com a mesma riqueza e governo da terra despiram a pele velha, como cobra, usando em tudo de honradíssimos termos, com se ajuntar a isto o haverem vindo depois a este Estado muitos homens nobilíssimos e fidalgos, os quais casaram nele, e se ligaram em parentesco com os da terra, em forma que se há feito entre todos uma mistura de sangue assaz nobre.¹⁵⁸

Tal como Gândavo, o autor não utiliza o termo *pobre* em referência ao segmento mais desprotegido da sociedade portuguesa. O texto de Brandão era endereçado a segmentos passíveis de uma significativa movimentação e, portanto, ao menos remediados financeiramente a ponto de custearem a iniciativa de atravessar o Atlântico. Ao fim, o resultado desse mundo em movimento parecia positivo aos olhos do autor, que “estabelecia como meta atrair mais população de forma a prescindir das mercadorias da metrópole”.¹⁵⁹

Um exemplo interessante desse desenvolvimento da colônia poderia ser atestado, de acordo com a descrição de Brandão, pela liberalidade dos bons senhores de engenho. Tal como acontecia em toda a Europa católica, em Portugal e em seu império, as elites foram as principais encarregadas de fornecer auxílios como forma de aliviar a pobreza dos menos favorecidos. Também nos domínios, a liberalidade se colocava como um valor fundamental, fosse de maneira individualizada, por meio de esmolas ou

¹⁵⁷ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil...*

¹⁵⁸ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil...* p. 53.

¹⁵⁹ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais...* p. 238.

de instituições como as Santas Casas de Misericórdia, que procuravam gerir os bens de caridade. No trecho a seguir, Brandão narra com certo exagero a grande renda de uma Misericórdia de Olinda e a aponta como a mais rica da colônia:

E para prova disto quero dar somente uma assaz bastante, a qual é que na capitania de Pernambuco há uma Casa de Misericórdia, a qual faz de despesa em cada ano na obrigação dela treze e quatorze mil cruzados pouco mais ou menos; estes são todos dados de esmolas pelos moradores da mesma capitania, com não ter a casa de renda cousa que seja de consideração, e é tanto isto assim que os provedores, que sucedem para serviço dela em cada um ano, gastam de sua bolsa mais de três mil cruzados, e as demais capitanias todas têm Misericórdias, nas quais se gasta também muito dinheiro; mas esta de Pernambuco se faz com mais excesso.¹⁶⁰

Para Brandão, uma das provas cabais de desenvolvimento da colônia estaria na existência e na magnanimidade das Misericórdias coloniais, que exprimiam a pujança da nova terra. Sinal de distinção, polimento e compaixão fundamentais para atender o modelo de bom comportamento prescrito nas normas sociais coevas.

Os relatos do século XVI e início do século XVII confirmam a pobreza como uma questão importante a ser pensada pelos cronistas. Mesmo de forma indireta, as narrativas apresentam menções relevantes sobre possibilidades de ascensão econômica e social, projetos de eliminação do paganismo, criação de sociedades integradas, como formas de minimizar as diferentes pobrezas de grandes parcelas da população. Noutra direção daquela proposta pelo humanista inglês Thomas Morus na *Utopia*, publicada em 1516, o Novo Mundo conservou, nos referidos relatos, a ideia de uma terra de possibilidades, não do surgimento de uma sociedade idílica, mas numa vertente bastante pragmática, de uma terra aberta a novos integrantes. Ao contrário do que poderiam supor os primeiros relatos e especulações sobre o Novo Mundo e seus habitantes, os escritos de Gândavo, Gabriel Soares de Sousa, Ambrósio Fernandes Brandão materializaram reflexões sobre uma sociedade nascente que, sem ser um pedaço do Éden, redimensionou e pôs novos questionamentos ao homem europeu.

Precocemente, a América colocou um novo problema para os ideais de misericórdia e compaixão. A posse de escravos (indígenas ou africanos) tornou-se um dos maiores indicativos de riqueza para os colonos. Uma vida abastada passou a ser medida a partir do maior ou menor número de escravos que cada indivíduo possuía. Assim, a escravidão se tornava elemento incontornável para a definição das noções de

¹⁶⁰ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil...* p. 52.

pobreza e riqueza, não pela simples associação escravidão e pobreza, mas pela dura condição que o jugo impunha mesmo para os libertos.

Por ora, convém ressaltar a importância que a escravidão indígena e africana assumiu nesses primeiros relatos. A possibilidade de escravização representou um elemento fundamental nas justificativas positivas sobre o Novo Mundo. Gândavo no seu Tratado, ao descrever a capitania de Pernambuco, “uma das ricas terras do Brasil”, esclarecia: “tem muitos escravos índios que é a principal fazenda da terra. Daqui os levam e compram para todas as outras capitanias, porque há nesta muitos e mais baratos que em toda a costa”.¹⁶¹ Como se pôde notar acima, para Gândavo, os escravos representariam a possibilidade de favorecer os pobres colonos, atrelando escravidão ao modo de vida colonial.

No *Diálogo sobre as grandezas do Brasil*, Brandão indica uma espécie de enobrecimento resultante da manutenção de escravos. Ao descrever o enriquecimento dos colonos a partir do comércio de madeira, Alviano pergunta a Brandônio se seriam os próprios moradores que serravam as madeiras, ao que Brandônio responde: “Não, porque a gente do Brasil é mais afidalgada do que imaginais; antes a fazem serrar por seus escravos”.¹⁶²

Para confirmar a visão muito bem direcionada dos relatos a um tipo específico de pobreza que se pretendia amenizar no reino, convém ressaltar que não há nos textos de Gândavo, Soares de Sousa, Brandão, qualquer projeto para extinção da pobreza no sentido amplo. A pobreza material de escravos e indígenas permaneceu como condição natural, sem qualquer menção de grande monta. As poucas referências limitavam-se a dietas específicas: “acham-se também na terra diferentes castas de caranguejos, que são verdadeiro sustento dos pobres, que vivem nela e dos índios, naturais e escravos de Guiné, pela muita abundância que há dele”.¹⁶³ Ainda que de forma bem diferenciada, novas formas de pobreza estavam sendo geridas no interior daquelas sociedades nascentes.

¹⁶¹ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil...* p. 2.

¹⁶² BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil...* p. 60.

¹⁶³ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil...* p. 87.

Capítulo 2

A dinâmica das Misericórdias na América portuguesa

Em todas as capitâneas há casas de Misericórdia que servem de hospitais, edificadas e sustentadas pelos moradores da terra com muita devoção em que se dão muitas esmolas, assim em vida como em morte e se casam muitas órfãs, curam os enfermos de toda a sorte e fazem outras obras pias conforme o seu instinto e possibilidade de cada uma e anda o regimento delas nos principais da terra.

Padre José de Anchieta, 1584.

O surgimento das primeiras Misericórdias a partir de 1498 e a progressiva centralização dos serviços hospitalares representaram verdadeira renovação no atendimento à *pobreza* em Portugal e seus domínios. As Misericórdias juntamente com as Câmaras municipais foram, durante toda a época moderna, o binômio central sobre o qual se apoiava uma rede de serviços mais amplos do que aqueles fornecidos por outras irmandades, voltadas para uma sociabilidade verticalizada, ou seja, entre seus pares. A partir da criação da Misericórdia de Lisboa, o modelo pautado pela preponderância da confraria na assistência institucionalizada tendeu a monopolizar as novas fundações de hospitais, homogeneizando consideravelmente o sistema.

A expansão, segundo Isabel dos Guimarães Sá, surgia como produto de uma “vontade política clara”, que tendia a implantar no reino uma rede de instituições que, se não totalmente homogênea, pelo menos obedecia a um padrão comum. O primeiro compromisso de Lisboa publicado foi o de 1516 e sofreu diversas reformas até 1618. Este último confirmou a grande elitização e progressiva burocratização da irmandade. De modo geral, quando as Misericórdias do império não redigiam estatutos próprios inspirados em Lisboa, limitavam-se a utilizar seu modelo, desconsiderando as cláusulas que não se aplicavam às condições da terra.

Certamente, estavam espalhadas pelo império confrarias da Misericórdia muito diferentes entre si: desde a composição social que tendia a se adaptar às necessidades locais até formas próprias de investimentos e patrimônio. A congênere de Gouveia, num caso raro, aceitava mulheres como membros;¹ as Misericórdias americanas tinham escravos; a irmandade de Belém do Pará investiu parte de sua fortuna em escravos

¹ Segundo Isabel dos Guimarães Sá, a Misericórdia de Gouveia admitia a entrada de mulheres entre os confrades IN SÁ, Isabel dos Guimarães. *A Misericórdia de Gouveia...*

indígenas para lavrar suas fazendas. Todavia, não obstante tivesse um alto grau de adaptabilidade das regras gerais, essas confrarias guardavam semelhanças notáveis a ponto de poderem ser comparadas entre si, porque se regiam a partir de compromissos que estipulavam a inspiração teológica da irmandade, os maiores alvos de caridade (ainda que isso fosse variável espacial e temporalmente), a composição elitista da confraria (que excluía, em tese, mulheres, raças infectas, oficiais mecânicos).²

A Misericórdia de Lisboa, sede do império e principal cidade de Portugal, tinha uma importância política e uma complexidade institucional paradigmáticas, fruto direto de uma aristocracia bem sedimentada, que se fazia representar na irmandade, e de uma contínua distribuição de privilégios por parte do rei. Aliás, foi a indiscutível preeminência das Misericórdias em termos simbólicos uma das principais razões da rápida aceitação dos segmentos mais abastados – tanto do reino quanto coloniais – em constituir os quadros dessas confrarias. Atrás da proteção régia estava uma clara política de expansão das instituições de assistência, atrás da rápida aceitação dos *principais da terra* estava a série de benefícios e privilégios conferidos à irmandade. Um ajuste de favores entre o poder central e as diferentes elites do império que dava à coroa um papel orquestrador de instituições de assistência. Eram, em suma, menos onerosas do ponto de vista financeiro (seus custos foram marcadamente pagos pelas elites locais), e extremamente privilegiadas do ponto de vista simbólico.

Embora as Misericórdias fossem instituições absolutamente autônomas e sem qualquer hierarquia entre si, a irmandade de Lisboa servia de modelo, uma vez que era ela que, frequentemente, recebia os privilégios em primeira mão. Servia, portanto, como fonte de inspiração das demais congêneres posteriormente criadas, bem como orientava os aspectos regimentais e a forma de organização dos serviços, por exemplo. Uma contínua rede de comunicação se constituiu nos quatro cantos do império tendo a Santa Casa de Lisboa como cabeça, não obstante seu papel, do ponto de vista efetivo, se limitasse a servir de modelo.³

Parece não restar dúvidas de que um dos aspectos elementares que o modelo lisboeta conseguiu plasmar foi a eficaz tarefa das Misericórdias em convergirem elites para exercer a caridade e desempenharem um papel significativo na ficção social que ratificava o lugar misericordioso dos ricos, bem como o papel de aceitação e humildade

² SÁ, Isabel dos Guimarães. A reorganização da caridade em Portugal.... SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 59.

³ Sobre a comunicação entre as misericórdias ver, sobretudo: LOPES, Maria Antónia. As comunicações nas Misericórdias, *As comunicações na idade moderna...* p. 191-210.

que cabia aos pobres.⁴ Essa possibilidade de representação institucional reiterava a benevolência paternal dos principais ante a população pobre e, ainda que a maior parte dos necessitados permanecesse à margem dos serviços prestados, a relevância simbólica das Misericórdias garantia a essas instituições a maior fatia dos serviços de assistência, ritualizando as relações entre os poderosos locais e os “seus” respectivos miseráveis.⁵

No que diz respeito à dinâmica e ao funcionamento das Misericórdias continentais, considera-se que do reinado de d. Manuel até fins do século XVII, seu processo de instalação e afirmação se deu de maneira bastante satisfatória em termos de preponderância assistencial. Essa naturalização do lugar social das Misericórdias, certamente foi revestida de ações descontínuas também no continente,⁶ mas foi somente a partir do século XVIII que a natural primazia da maior parte dessas instituições foi posta em questão, o que caracteriza o século, *grosso modo*, como um período de grandeza, embora já com sinais de crise.⁷

O século XVII parece maximizar as precondições para o sucesso desses estabelecimentos: eram irmandades de prestígio inegável diante das outras agremiações; tinham precedência nas procissões; privilégio de enterramentos; gozavam de grande prestígio por vivenciarem valores caros às sociedades modernas, como o auxílio aos pobres e a devoção às almas do purgatório; eram extremamente elitistas do ponto de vista normativo, o que conferia a seus participantes grande importância social. Por sua vez, no século XVIII, espalharam-se notícias sobre corrupção e descalabros financeiros, o caráter exclusivista das elites que as compunham progressivamente tendia a franquear espaços para novos elementos. O Estado também assumiu uma atitude mais infensa aos pobres, tratando de desnaturalizar a ainda persistente visão santificadora da pobreza. E, por fim, embora fosse bem patente a tentativa das Misericórdias de sobreviverem dentro dos moldes tradicionais, percebem-se igualmente formas de devoção mais pragmáticas, a diminuição de missas perpétuas e leis que procuraram racionalizar a administração dos legados pios, como demonstraram Laurinda Abreu e Maria Antónia Lopes.⁸

⁴ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de d. Manoel a Pombal...* p. 39-44. Ver ainda *PMM*, v.5.

⁵ Ver ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Rituais de Caridade na Misericórdia de Ponte de Lima...* Para uma discussão sobre o papel do patriarcalismo no antigo regime inglês ver: THOMPSON, Edward Palmer. Patrícios e plebeus. In: *Costumes em comum...* p. 25-85.

⁶ Ver ARAÚJO, Maria Marta Lobo de, PAIVA, José Pedro. Introdução. In: *PMM*, v. 6. p. 07-29.

⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...*

⁸ Ver: ABREU, Laurinda. *Memórias da alma e do corpo...* p. 199-228. Para o contexto da segunda metade do século XVIII, ver: LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social...*

Na mais recente obra feita a respeito dessas instituições, cujo projeto é coordenado pelo professor José Pedro Paiva, segue-se as diretrizes já apontadas por Sá,⁹ cujos marcos temporais são: o período paradigmático da fundação das Misericórdias, sob o reinado de d. Manoel;¹⁰ a fase de expansão e dotação de privilégios que marcou os reinados de d. João III e d. Sebastião;¹¹ seguida pelo aumento da interferência régia e pela elitização dos quadros participantes, característico do governo dos Filipes;¹² uma época de relativa estabilidade, sobretudo para as Misericórdias já estabelecidas;¹³ e as mudanças advindas a partir do governo de d. José I, que pôs sob novos termos a relação secular entre as Santas Casas e o Estado.¹⁴

No império como um todo, os especialistas também perceberam especificidades, mas as similitudes garantiam a confirmação de um modelo geral: depois de Lisboa, as confrarias da Misericórdia se espalharam pelo continente, pela costa africana e pela Ásia. Segundo Isabel dos Guimarães Sá, no Brasil, “formam-se novas Misericórdias desde meados dos quinhentos até ao século XVIII, ao sabor da valorização econômica das suas diferentes regiões”.¹⁵ Contudo, como se procurará demonstrar ao longo deste capítulo, o florescimento das Misericórdias na América foi resultado de um processo descontínuo e nem sempre obedeceu aos ditames do dinamismo econômico. Além de uma significativa precarização da rede assistencial, crônica no território colonial, a fundação de Misericórdias em si não garantiu a essas irmandades a primazia na vida associativa local, tampouco estabeleceu uma rede uniforme de serviços. A maior parte dessas irmandades não pôde se incumbir de prestar socorro regular até, pelo menos, o início do século XVIII.

Os motivos desse acanhamento certamente envolviam questões locais, como a capacidade financeira e a disposição das elites em tomarem para si uma ocupação tão onerosa quanto a participação nas Misericórdias. De uma perspectiva mais estrutural, a fragmentação da rede hospitalar era efeito do baixo número de congêneres espalhadas

⁹ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...*. Sobretudo o capítulo “Afirmção e declínio das Misericórdias”. p. 53-86.

¹⁰ *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – A fundação das misericórdias: o reinado de d. Manuel I.* v. 3. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. 2004.

¹¹ *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – Crescimento e consolidação: de d. João III a 1580.* v. 4. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. 2005.

¹² *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – Reforço da interferência régia e elitização: o governo dos Filipes.* v. 5. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. 2006.

¹³ *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de d. João V.* v. 6. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. 2007.

¹⁴ *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – Sob o signo da mudança: de d. José I.* v. 7. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. 2008.

¹⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas...* p. 46.

no imenso território, o que diminuía a possibilidade de acesso próximo a uma ou mais Misericórdias. A distância espacial reforçava o tónus informal que caracterizou sobremaneira a assistência na América portuguesa.

Durante os três séculos de colonização, a dinâmica assistencial no território americano seguiu um direcionamento próprio sustentando-se em uma parca e fragmentária rede de apoio que foi sendo lentamente implantada, mormente nos principais núcleos urbanos. Não por acaso, Salvador e Rio de Janeiro, ambas sedes administrativas da colônia, são os exemplos mais próximos das congêneres portuguesas, afastando-se consideravelmente, em termos de patrimônio e importância social, das demais Santas Casas que se estabeleceram na América. São, por exemplo, as duas únicas Misericórdias que até 1800 administravam rodas anônimas de enjeitados e custeavam recolhimento de órfãs.¹⁶

Portanto, longe de haver uma relação óbvia entre criação de Misericórdias e institucionalização de serviços às comunidades, essas confrarias apresentaram ritmos diferenciados a depender das condições econômicas e políticas de cada localidade. Além disso, careciam do crivo régio, sensivelmente mais cuidadoso a partir do século XVIII, na fundação das congêneres. Em vários casos, as Santas Casas americanas tiveram uma vida difícil e, quando não desapareceram por completo, ficaram relegadas ao segundo plano, perdendo a *vocação de primazia* para outras irmandades, como foi o caso de Ilhéus, Vitória, Vila Rica ou Recife, para citar alguns exemplos.

2.1. O primeiro impulso fundacional (1541-1650)

Considerando os dois primeiros séculos de expansão e afirmação dessas irmandades, observa-se igualmente um significativo número de fundações nas recém-criadas vilas americanas, atestando para o continente, um período particularmente eufórico na implantação dessas instituições.¹⁷ A criação das irmandades acompanhou de

¹⁶ Sobre a roda dos enjeitados no Brasil colonial, ver: MARCÍLIO, Maria Luíza. *História Social da Criança Abandonada*. São Paulo: Hucitec, 2006. Sobre os recolhimentos de órfãs, ver: GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império – órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)*. Doutorado/Unicamp, 2005. Sobre a Misericórdia de Salvador, ver: RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos – a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: EdUNB, 1981. Sobre a Misericórdia do Rio de Janeiro, ver: FERREIRA, Félix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense fundada no século XVI – notícia histórica*. Rio de Janeiro, 1894-1898.

¹⁷ Ver ABREU, Laurinda; PAIVA, José Pedro. Introdução IN *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – reforço da interferência régia e elitização: o governo dos Filipes*. Volume 5. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2006. p. 07-30.

perto o surgimento das vilas e arraiais conferindo à instalação de novas congêneres um duplo papel: por um lado, confirmava a precedência da Misericórdia como uma das principais confrarias em termos imperiais e, ao mesmo tempo, a presença de uma irmandade como a da Santa Casa nobilitava as pequenas e frágeis povoações do território americano, carentes de instituições e elementos de distinção. Não obstante o aparecimento das primeiras confrarias fosse tardio em relação à Ásia e África, a criação das Misericórdias americanas atestava a relevância simbólica que foi se sedimentando no além-mar em torno das Santas Casas. Em 1640, o número de congêneres em todo o império era superior a 300;¹⁸ destas, pouco mais de uma dezena estavam no território americano.

Assim, duas localidades nos pontos estratégicos da colonização – a capitania de Pernambuco e a capitania de São Vicente – disputam, ainda hoje, o título de primeira Misericórdia do Brasil. Olinda (c.1539-1545) e Santos (c.1543) simbolizavam a importância das principais capitanias de então, seguidas por outras sedes administrativas recém criadas como foi o caso do Espírito Santo (c.1545), Bahia (1549), São Paulo (c.1560), Ilhéus (c.1564), Rio de Janeiro (c.1582), Paraíba (c.1585). Como bem salientou Isabel dos Guimarães Sá,¹⁹ a data exata das fundações é um assunto controverso que não elucida grandes questões sobre a história desses estabelecimentos, contudo, é importante localizar, mesmo que em linhas gerais, a dinâmica do surgimento das Misericórdias dentro dos ritmos vividos por essas irmandades ao longo da época moderna, de modo que se procurem as particularidades dessa mesma dinâmica no território americano.

No início do século XVII, Ambrósio Fernandes Brandão propagandeava a liberalidade (e riqueza) dos confrades da Misericórdia de Olinda que, segundo o autor de *Diálogo das grandezas do Brasil*, era então a mais rica congênera da América. Brandão fez ainda outra interessante observação: “as demais capitanias todas têm Misericórdias, nas quais se gasta também muito dinheiro”.²⁰ É difícil avaliar o patrimônio das Misericórdias durante esse primeiro século, sobretudo porque a maior parte da documentação foi perdida. No entanto, a julgar por relatos posteriores, tudo indica que a afirmação de Brandão era exagerada. Em virtude do tom propagandístico

¹⁸ ABREU, Laurinda; PAIVA, José Pedro. Introdução. In: *PMM*, v. 5. p. 11.

¹⁹ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de d. Manoel a Pombal...* p. 44-46.

²⁰ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil...* p. 52.

da obra, o autor parecia querer atestar a capacidade financeira e caritativa dos habitantes de modo a conferir à colônia um dos capitais simbólicos mais caros à monarquia.²¹

No caso da Misericórdia de Olinda, por exemplo, da qual muito pouca documentação restou, é crível que tenha tido um papel local importante. Durante os séculos XVI e XVII, na região de Pernambuco, assistia-se a criação de considerável número de confrarias da Misericórdia para os padrões coloniais. A julgar pela dinâmica social da região, a principal congênere pernambucana certamente desempenhou a costureira relevância das Misericórdias no império, curando enfermos, enterrando os mortos, distribuindo esmolas. Já em 1605, a irmandade enviava um pedido ao rei solicitando o privilégio de arrecadar os dízimos das *miunças*.²² Segundo a petição, os irmãos da Misericórdia fundaram, havia anos, um hospital “para cura e agasalho dos pobres e doentes, em que gastaram mais de quarenta mil cruzados”.²³ A crer-se na descrição, trata-se de uma instituição bem sedimentada no início do século XVII: em 1605, solicitava auxílio para a manutenção de um hospital, obra dispendiosa por excelência; afirmava possuir 24 irmãos anualmente eleitos, denotando um quadro mais alargado do que os habituais 13 irmãos que compunham minimamente a mesa; em 1606, recebeu os mesmos privilégios da Misericórdia de Lisboa.²⁴

Segundo declaração do ouvidor da capitania, anexa à petição da irmandade, a Misericórdia de Olinda atendia, além dos soldados, todos os pobres e enfermos de Angola, “como de todas as povoações que há nesta costa do Brasil”.²⁵ Em 1598, fizera uma escritura pública afirmando que havia mais de 40 anos que os moradores de Olinda viam a “grande necessidade que a gente forasteira padecia em suas doenças e enfermidades, movidos com o zelo de caridade, ordenaram entre si instituir e fundar

²¹ “Para Ambrósio Fernandes Brandão, as grandezas da nova sociedade brasileira permitiam integrar os recém-chegados da metrópole e civilizá-los. De igual modo, as riquezas geradas pelo açúcar, centradas na plantação ou nos engenhos, eram compatíveis com a vida dos centros urbanos e com a extração de metais e pedras preciosas. Este quadro é extensivo à imagem apresentada pelo autor da sociedade brasileira do seu tempo. Traduzindo na linguagem dos nossos dias: o autor mostra-se sobretudo interessado em traçar o funcionamento integrado do Brasil”. CURTO, Diogo Ramada. Terra do Brasil ou Província de Santa Cruz. In: *Cultura imperial e projetos coloniais...* p. 239.

²² Segundo Antônio Luiz de Bessa, *miúças*, *miunças* ou *miuçalha* eram dízimos que se pagavam em gêneros por miúdo. As miúças consistiam de galinhas, ovos, leitões, cabritos. Ver: BESSA, Antônio Luiz de. *História financeira de Minas Gerais...* p. 72.

²³ AHU, Pernambuco, cx. 01, doc. 24. A petição da irmandade está transcrita em PMM, v. 5, doc. 267, p. 429.

²⁴ ANTT, Chancelaria de d. Filipe II, Doações, Livro 17, fl. 118v. PMM, v. 5, p. 98.

²⁵ AHU, Pernambuco, cx. 01, doc. 24.

Casa de Misericórdia com seu hospital”.²⁶ Os 24 irmãos que compunham a mesa deveriam revezar, a cada 15 dias, a fim de custear as despesas de culto e do hospital.

Ainda segundo a escritura pública, além de atender a milícia local sem nenhuma ajuda régia, a confraria também dotava moças órfãs, visitava “viúvas e pessoas miseráveis” e a muitas dava roupas, pagava aluguéis para necessitados, mandava “correr com os livramentos dos encarcerados pobres e desamparados”, dava de comer e custeava os livramentos dos presos pobres, amortilhava e enterrava os miseráveis. A petição lavrada em cartório trazia um auto em que algumas das principais autoridades locais reiteravam ser verdade todas as afirmações. Embora não se conheçam, em termos quantitativos, as despesas da Misericórdia de Olinda nos referidos atendimentos, é possível afirmar que a irmandade dispunha de grande vitalidade e importância social, comparada àquela altura, somente à Misericórdia de Salvador.

Há indícios de que a confraria de Santos foi a primeira congênere brasileira. Segundo consta das obras produzidas,²⁷ a irmandade foi criada por Brás Cubas, fidalgo português, em 1º de novembro de 1543. A confraria, que recebera os privilégios de Lisboa em 2 de abril de 1551, teria se desenvolvido graças ao empenho pessoal de Brás Cubas. Depois da morte de seu principal benfeitor, em 1587, o estabelecimento teria entrado em decadência.²⁸ Contudo, foi Felix Ferreira, autor da mais completa obra sobre a Misericórdia do Rio de Janeiro,²⁹ quem questionou a primazia do suposto hospital de Santos. Para além da disputa pueril sobre que instituição é a mais antiga, o documento encontrado por Ferreira é interessante por outros motivos. Trata-se de uma petição da irmandade de Santos, feita em 1654, ao então capitão general do Estado do Brasil, d. Jerônimo de Athayde, solicitando auxílio financeiro para fundar o hospital, uma vez que “por não haver na dita vila casa separada da Misericórdia, celebravam seus ofícios divinos na Matriz e por ser grande a necessidade que ali há de hospital, por ser porto onde frequenta o comércio de toda a capitania”. Segundo o documento, até então, a Misericórdia era uma confraria situada na Matriz. Os irmãos, que nesta petição receberam uma esmola anual de 100\$000 réis da Fazenda Real, alegavam serem “todos eles pobres” e “não podiam concorrer com as despesas necessárias”.³⁰

²⁶ AHU, Pernambuco, cx. 01, doc. 24.

²⁷ Ver, entre outras CAMPOS, Ernesto de Sousa. *Santa Casa de Misericórdia de Santos...*

²⁸ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 2, p. 641.

²⁹ FERREIRA, Félix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...*

³⁰ Citado a partir de FERREIRA, Félix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 110.

Seguindo o período de expansão das Misericórdias ao longo do século XVI, as várias sedes administrativas das capitanias hereditárias foram tratando de criar sua respectiva irmandade, mesmo que a manutenção dos custos e a dinâmica econômica ainda não confluíssem para a permanência de uma confraria como a Misericórdia. A congênere do Espírito Santo é outro exemplo de uma instituição que atuou de forma bastante diminuta nos primeiros séculos. Fundada em Vila Velha, pelo capitão donatário Vasco Fernandes Coutinho, em 1545, a irmandade foi transferida, assim como a sede administrativa, para a ilha de Vitória. Em 1º de junho de 1605 recebeu os privilégios da congênere de Lisboa, mas só a partir do início do século XIX a instituição começa a ter um funcionamento mais regular.³¹

Fundada em meados do século XVI, a Santa Casa do Espírito Santo só pôde construir seu hospital a partir de 1818, quando os “lavradores e negociantes da Vila de Vitória” requereram a instalação em razão de muitos “miseráveis habitantes (...) perecerem à míngua e ao desamparo, perdendo desgraçadamente o Estado muitos vassallos em idade em que lhe poderiam ser úteis”.³² Ainda conforme a provisão de 1818, a Misericórdia de Vitória àquela altura não podia prestar socorro nenhum em virtude de seu “mui diminuto rendimento”.

Criada em 1549, juntamente com a cidade de Salvador, por Tomé de Souza, a Misericórdia da Bahia é certamente o exemplo americano mais próximo das principais congêneres lusas. Instalada na sede administrativa da América portuguesa, a irmandade foi uma das principais instituições locais, possuía uma estrutura complexa e uma elite ciosa de sua importância. Em 1622 teve seus privilégios confirmados.³³ Nenhuma outra confraria, durante o período colonial, ombreou com a da Bahia em complexidade e envergadura assistencial.³⁴ Desde a sua criação, tornou-se uma espécie de cabeça das Misericórdias na América, emitindo, tal como Lisboa, a relação de privilégios para algumas congêneres, servindo de parâmetro institucional para as demais confrarias que se estabeleciam. Em 1672, por exemplo, a irmandade de Olinda, arrasada pela ocupação

³¹ SCHAWB, Affonso; FREIRE, Mário Aristides. *A irmandade e a Santa Casa da Misericórdia do Espírito Santo...* p. 175-193.

³² Provisão para criação do Hospital da Santa Casa de Misericórdia transcrito integralmente em SCHAWB, Affonso; FREIRE, Mário Aristides. *A irmandade e a Santa Casa da Misericórdia do Espírito Santo...* p. 178-180.

³³ ANTT, Chancelaria de d. Filipe III, Privilégios. Livro 3, fl. 39.

³⁴ Ver, sobretudo: RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos...*; SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 213-254.

dos holandeses, solicitou à coroa os mesmos privilégios que gozava a Misericórdia de Salvador.³⁵

Por volta de 1560, foi criada a Misericórdia de São Paulo, que teve uma vida bastante precária durante os primeiros tempos.³⁶ No estudo de Laima Mesgravis, a primeira referência documental relativa à irmandade foi encontrada em um testamento da vila de São Paulo que legava à Misericórdia, sem especificar qual (se a de Santos ou a de São Paulo), a quantia de mil réis.³⁷ Há, contudo, indícios de uma atividade confrarial regular ao longo do século XVII e, apesar de módicos, os legados testamentários beneficiavam órfãs, pobres, viúvas. Somente a partir do século XVIII é possível acompanhar de forma mais alentada o percurso institucional da confraria de São Paulo que, em 1714, aprovou a proposta de criação de um hospital iniciado em 1717.³⁸ Entretanto, a segunda metade do setecentos reservou um período igualmente difícil, revertido apenas a partir da década de 1820 por meio de uma intervenção direta do Estado.

Em 1564, foi a vez da Misericórdia de Ilhéus, sede da então capitania de Ilhéus. Segundo o trabalho de levantamento coordenado por Yara Aun Khoury, um compromisso afirma que a confraria foi criada sob a proteção de São José, no entanto, essa informação não vem acompanhada de referência. O hospital teria sido fundado somente em 1913, por iniciativa do intendente municipal da época.³⁹ Apesar da precocidade, a Misericórdia caiu rapidamente no ostracismo, juntamente com a vila atacada por indígenas.

Em 1582, início da União Ibérica, teria sido instituída a Misericórdia fluminense, certamente, a segunda mais importante confraria da América ao longo de todo o século XVIII. A data exata de criação não é conhecida, mas o ano de 1582 é citado em função de um trecho contido no *Santuário Mariano*, de Frei Agostinho de Santa Maria, em que fez referência aos soldados da armada espanhola que pararam na cidade em busca de atendimento hospitalar. Anchieta, que estava no Rio de Janeiro desde 1567, trabalhou na acolhida dos doentes e assim teria sido o grande incentivador da criação do hospital da Misericórdia.⁴⁰ Os privilégios da irmandade foram

³⁵ AHU, Pernambuco, cx. 10, doc. 946.

³⁶ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 2, p. 671-677.

³⁷ MESGRAVIS, Laima. *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo...* p. 37.

³⁸ MESGRAVIS, Laima. *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo...* p. 43-72.

³⁹ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 1, p. 96.

⁴⁰ FERREIRA, Félix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 87-88.

confirmados em 1605.⁴¹ A congênere do Rio, ainda que em menor escala que Salvador, apresentou também grande complexidade institucional e serviços sistemáticos. Estiveram entre seus confrades os principais da terra, bem como governadores que residiram na cidade. Ao longo do setecentos, possuía um hospital regular que atendeu a milícia durante boa parte da centúria, instituiu uma roda de enjeitados, deteve o privilégio das tumbas, fundou um recolhimento de órfãs. Até o fim do período colonial, Bahia e Rio de Janeiro tiveram as mais importantes congêneres, bem distantes em termos assistenciais das demais confrarias da Misericórdia do território americano.

A última irmandade do século XVI foi criada na Paraíba, presume-se, por volta de 1585, a partir da iniciativa pessoal de Duarte Gomes da Silveira. As mais remotas referências documentais provêm de uma ata de visitação do Santo Ofício à Filipeia de Nossa Senhora das Neves (atual João Pessoa) em 1595.⁴² Em julho de 1676, a Misericórdia da Paraíba solicitou os privilégios dados às congêneres de Olinda e Salvador, que, por sua vez, eram idênticos aos de Lisboa. Nesse requerimento, os confrades não fizeram referência a nenhum tipo de assistência, mas reivindicavam as regalias com base na antiguidade da cidade, nos serviços prestados pelos cidadãos para a recuperação do território depois da expulsão dos holandeses, pelo bom procedimento do seu capitão-mor.⁴³ Em outubro do mesmo ano, o alvará régio atendeu à demanda dos irmãos.⁴⁴

Ao fim do século XVI, as Misericórdias americanas caminhavam rumo à sedimentação do modelo imperial: os principais da terra tratavam de beneficiar determinados grupos recorrentes no atendimento prestado por essas irmandades: órfãs,

⁴¹ Em 1963, a Misericórdia do Rio de Janeiro publicou um opúsculo intitulado *Fundação da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro*, em que procurava provar que a irmandade é anterior à iniciativa de Anchieta. Na verdade, os argumentos já haviam sido usados por Felix Ferreira no fim do século XIX. De fato, segundo a petição do início do século XVII, a irmandade do Rio teria 60 anos de atividade, o que faria com que a sua criação remontasse à década de 1540, ou seja, anterior à própria fundação da cidade. O documento é controverso, pois não há original da petição, apenas do alvará régio de 1605, que não faz referência ao ano de criação da irmandade. No arquivo da Misericórdia, a petição é também uma cópia, que vai aqui transcrita: “Dizem o provedor e irmãos da Misericórdia da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, partes do Brasil, que há sessenta anos se tem feito casa com seu hospital para enfermos, sacristia e parlatório, e é uma das boas da costa e alguma faz vantagem notável com sempre ter sua irmandade, guardando o compromisso, fazendo muitas esmolos, casando órfãs e dando ordinárias todos os sábados, conforme a possibilidade da terra. E, porquanto, até agora não tem provisão para ser Misericórdia, pede a Vossa Majestade lhe mande passar provisão para todos os privilégios e graças, honras e liberdades que tem e gozam as casas desta cidade de Lisboa, as da vila de Setubal e as mais deste Reino”. Ver: *Fundação da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro...* p. 7; FERREIRA, Félix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 87-88.

⁴² SEIXAS, Wilson Nóbrega. *Santa Casa da Misericórdia da Paraíba...* p. 27-29.

⁴³ AHU, Paraíba, cx. 02, doc. 99.

⁴⁴ ANTT, Chancelaria de d. Afonso VI, Doações, Livro 31, fl. 279-279v.

enfermos, enterro dos defuntos, para além das obras de misericórdia espiritual, como a celebração de missas. Em 1584, o padre jesuíta José de Anchieta entusiasmava-se diante da progressiva estruturação da assistência no Novo Mundo:

Em todas as capitanias há Casas de Misericórdia que servem de hospitais, edificadas e sustentadas pelos moradores da terra com muita devoção em que se dão muitas esmolas, assim em vida como em morte e se casam muitas órfãs, curam os enfermos de toda a sorte e fazem outras obras pias conforme o seu instinto e possibilidade de cada uma e anda o regimento delas nos principais da terra.⁴⁵

No contexto imperial, durante a união dinástica (1580-1640), assiste-se uma progressiva elitização da confraria, respaldada no crescente reconhecimento público, na presença cada vez mais incisiva do poder régio, no enriquecimento patrimonial das principais congêneres. Do ponto de vista institucional, as irmandades mais proeminentes procuraram limitar o número de irmãos, evitando assim o crescimento desordenado. Esse corte numérico foi acompanhado também por uma seleção qualitativa, cujo principal alvo foram os cristãos-novos, estatutariamente proibidos de participação a partir do compromisso de 1618.⁴⁶ No entanto, apesar do período afirmativo em termos imperiais, a presença das Misericórdias na América permaneceu bem rarefeita: do total de 102 confrarias criadas no império ao longo desses 60 anos, apenas seis estavam em território americano.

Depois de Filipeia de Nossa Senhora das Neves, foram necessários mais de 20 anos até o surgimento de outra irmandade em uma próspera região de cultivo de cana-de-açúcar. Em 1611, um alvará régio concedeu os mesmos privilégios da congêneres lisboeta à Misericórdia da ilha de Itamaracá.⁴⁷ Em 1622, foi criada a Santa Casa de São Luís do Maranhão.⁴⁸ Russell-Wood afirma, sem citar fontes, que em 1629 teria sido criada mais uma Santa Casa em Igarassu, capitania de Pernambuco.⁴⁹ Esse dinamismo observado em torno da região açucareira foi golpeado pela invasão holandesa (1630-1654). Boa parte dessas Misericórdias que começaram a se espalhar pela capitania e entorno jamais conseguiu se reerguer da perda de prestígio e patrimônio causada pela ocupação. Depois de 1654, foi comum o envio de demandas à coroa para recuperação dos bens perdidos durante a guerra.

⁴⁵ *RIHGB*, v. 6, p. 431.

⁴⁶ ABREU, Laurinda; PAIVA, José Pedro. Introdução. In: *PMM*, v. 5, p. 7-30.

⁴⁷ ANTT, Chancelaria de d. Filipe II, Doações, livro 21, fl. 171. *PMM*, v. 5, p. 182.

⁴⁸ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 1, p. 167-169.

⁴⁹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos...* p. 31.

Na América portuguesa, portanto, a invasão desacelerou o ritmo de implantação de novas irmandades, interrompendo a expansão dessas congêneres na medida em que desacelerava também o surgimento de núcleos na área do açúcar. A bem da verdade, as Misericórdias estavam estabelecidas nas principais regiões ocupadas pelos portugueses, marcadamente nas sedes administrativas. Em 1650, foi criada a última irmandade do século XVII, em Belém.⁵⁰ Confirmada por alvará régio, a irmandade do Pará possuía a especificidade de ter tido autorização episcopal e só depois solicitar a confirmação régia.⁵¹ Em 1666, quando foi pedida a licença régia, havia anos que os irmãos:

observam todos os anos com missas, sermões e procissões públicas, solenizando os enterros com suas tumba e bandeira, acompanhando outrossim os castigados pela justiça, sustentando alguns pobres doentes em Hospital que para a tal obra fizeram.⁵²

A confirmação régia veio em 1667.⁵³ O voluntarismo dos confrades do Pará assemelhava-se ao que acontecera com a Misericórdia de Olinda e outras congêneres da América e do império como um todo, reafirmando o papel legitimador que a irmandade tinha entre as elites, ao que Isabel dos Guimarães Sá nomeou sabiamente, como uma relação de “conveniência recíproca”. Uma vez aprovada a irmandade, os principais de cada localidade inseriam-se numa instituição de esfera imperial. Nos domínios ultramarinos a igual repercussão desses estabelecimentos nas comunidades locais não deixava dúvidas quanto a uma pretensa homogeneidade das práticas de salvação e de mobilização das elites e, ao mesmo tempo, reafirmava a forma modelar, tipicamente portuguesa, de tratar os pobres, os desvalidos, as crianças, os doentes, entre outros.

2.2. Destruição e recuperação: as Misericórdias depois da invasão holandesa

Após a expulsão dos holandeses, as Misericórdias localizadas nas regiões ocupadas trataram de rogar ao rei por privilégios e esmolas perdidas. A documentação de muitos estabelecimentos foi destruída e com ela a memória da instituição. Assim, a ocupação pode ter servido também como argumento retórico para novos privilégios de

⁵⁰ Russell-Wood afirma, sem citar fontes, que a Misericórdia de Belém foi criada em 1619. No entanto, segundo a publicação coordenada por Yara Aun Houry, a Misericórdia do Pará data de 24 de fevereiro de 1650. Ver: RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos...* p. 31. KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 1, p. 227-232.

⁵¹ Ver ARAÚJO, Maria Marta Lobo de, PAIVA, José Pedro. Introdução. In: *PMM*, v.6, p. 7-29.

⁵² AHU, Pará, cx. 02, doc. 133. *PMM*, v. 6, p. 410-411.

⁵³ ANTT, Chancelaria de d. Afonso VI, Doações, livro 28, f. 341. *PMM*, v. 6. p. 149.

confrarias muito modestas desde sua origem. É difícil saber ao certo qual a importância dessas irmandades no cotidiano de localidades como Felipeia, Itamaracá, Igarassu ou São Cristóvão. Contudo, a julgar pelos poucos relatos de época, ou mesmo pela pequena importância das vilas e arraiais que as sediavam, pode-se argumentar que, naquela região, além de Salvador, apenas a Misericórdia de Olinda deve ter acumulado algum patrimônio e oferecido serviços sistemáticos antes da invasão dos holandeses. A partir das petições feitas ao rei após 1654 percebem-se, em linhas gerais, quais as principais atividades que essas instituições alegavam cumprir em cada localidade.

Em 1658, a irmandade olindense pedia ao rei o privilégio dos dízimos dos pescadores das redes da capitania para reconstruírem sua capela, que estaria “arruinada e destruída de todos os ornamentos e mais fábrica necessária para o culto divino pelo haverem assolado os holandeses”.⁵⁴ Anos depois, em 1672, a irmandade tornava a clamar à coroa a fim de que se estendessem os privilégios de Salvador à confraria de Olinda. O pedido soava estranho, porque a irmandade havia recebido as prerrogativas de Lisboa, em 1606. Certamente, a perda da documentação explicava a solicitação feita em 1672,⁵⁵ cuja argumentação ressaltava que em Olinda a confraria da Misericórdia era tão bem paramentada e despendia tanto quanto a de Salvador.⁵⁶ O pedido seguiu com os pareceres do procurador da Fazenda e do Conselho Ultramarino anuindo a demanda. Nesse mesmo ano, foi expedido um alvará régio autorizando a Misericórdia de Olinda a usar os privilégios concedidos à da Bahia.⁵⁷

Em 1676, a confraria de Nossa Senhora das Neves demandou os privilégios concedidos à de Olinda e à da Bahia. Com os mesmos privilégios de Lisboa, a Misericórdia da Paraíba também sofreu as consequências da invasão holandesa. Em outubro de 1724, solicitou ao rei para que ordenasse ao ouvidor o tombamento dos bens da irmandade, porque a mesma estava sendo usurpada em seu patrimônio e não tinha um livro de registro para comprovar a posse de suas propriedades. O parecer do ouvidor, Manoel da Fonseca e Silva, de 24 de novembro de 1723, era anterior à petição feita ao rei:

[...] o que se faz preciso sendo certo como é ter desaparecido o livro do tombo dela, por incúria de um Francisco da Costa Teixeira, já defunto, que fora naquele tempo, provedor da dita Santa Casa e não haver dúvida em que os livros antigos de notas

⁵⁴ AHU, Pernambuco, cx. 7, doc. 605.

⁵⁵ ANTT, Chancelaria de d. Filipe II, Doações, livro 17, fl. 118v.

⁵⁶ “e no ornato e dispêndios lhe não excede a da Bahia”. Ver AHU, Pernambuco, cx. 10, doc. 946.

⁵⁷ ANTT, Chancelaria de d. Afonso VI, Doações, Livro 41, fl. 174 v.

nos quais devia estar lançada a dita doação faltam e [desde] o tempo da invasão dos holandeses nessas conquistas não aparecem, podendo-se de algum modo recuperar ao menos parte do muito que tem perdido.⁵⁸

Em 1729,⁵⁹ a demanda foi refeita nos mesmos termos; em 1744, o problema persistia com a irmandade sem saber ao certo qual era seu patrimônio;⁶⁰ em 1771, os irmãos ainda solicitavam uma solução definitiva para essa questão.⁶¹ A partir de um pedido de ajuda feito em 1755 constata-se também que a Paraíba já possuía um hospital antes da invasão holandesa.⁶²

A Misericórdia de Igarassu é outro caso, cuja data de criação é imprecisa, mas certamente anterior à invasão holandesa. Décadas depois do fim da ocupação, a irmandade ainda amargava a perda de crédito e patrimônio decorrentes do conflito. Em 1705, os confrades de Igarassu tiveram seu compromisso confirmado orientando-se pelos estatutos do Porto.⁶³ Na década de 1720, os irmãos escreveram ao rei pedindo obras na igreja, ajuda de custo para ornamentos. Segundo a petição, havia 14 anos que tentavam finalizar sua capela, no entanto, não tinham recursos financeiros: “pelas impossibilidades em que nos achamos e ser esta vila uma das que ficou mais atenuadas com as guerras dos holandeses que nela fizeram o alvo para o saque, por ser a mais populosa naqueles tempos, além de Olinda”.⁶⁴ Na mesma petição informavam sobre a necessidade de construir um hospital e, como indicavam os suplicantes, deveria ser custeado por uma quantia anual dada pela Câmara.

Também já adiantado o século XVIII, surgiram as primeiras comprovações documentais de Misericórdias em Goiana (Pernambuco) e São Cristóvão (Sergipe), o

⁵⁸ AHU, Paraíba, cx. 5, doc. 425.

⁵⁹ “Dizem o Provedor e mais irmãos da Mesa da Santa Casa da Misericórdia da cidade da Paraíba do Norte que pela invasão e entrada dos holandeses a esta cidade, se perdeu e consumiu o arquivo da dita Santa Casa onde se conservam vários papéis e títulos das terras que pertenciam à mesma Santa Casa e por isso se acham hoje a maior parte delas usurpadas e senhoriadas por intrusos possuidores.” AHU, Paraíba, cx. 07, doc. 611. Ver também AHU, Paraíba, cx. 07, doc. 608.

⁶⁰ AHU, Paraíba, cx. 13, doc. 1094.

⁶¹ AHU, Paraíba, cx.25, doc. 1911.

⁶² “Erigida a Santa Casa da Misericórdia desta cidade da Paraíba o foi também o hospital dela que se conservou até a tomada dos holandeses, tempo em que não só foi o dito hospital destruído, mas também ficou sem mais renda que o limitado rendimento dos dízimos de ovos, frangos e mais aves que os antecessores de Vossa Majestade por piedade concederam e até o presente [1754] se tem conservado esta terra nesta miséria, aumentando estas o número do povo que tem acrescido de sorte que muita parte destes morrem à necessidade pela falta de quem os socorra como se testifica pelas certidões juntas, pois ainda que esta Misericórdia lhe queira acudir, as poucas posses e rendimento nos impossibilita para os socorrer.” AHU, Paraíba, cx. 18, doc. 1437. AHU, cx. 18, doc. 1456.

⁶³ PMM, v. 6, p. 104.

⁶⁴ AHU, Pernambuco, cx. 30, doc. 2700.

que fez crer a alguns estudos que essas irmandades foram criadas naquela centúria.⁶⁵ Contudo, a partir das solicitações feitas ao Conselho Ultramarino é possível constatar que essas congêneres também datavam de antes da invasão holandesa. Destruídas durante os conflitos, as duas foram recriadas a partir de iniciativas bem diferentes ao longo do século XVIII.

Em 1720, por exemplo, uma ordem régia comunicou ao ouvidor geral da capitania da Paraíba, Manoel da Fonseca e Silva, que o ouvidor anterior, Jerônimo Correa do Amaral, recebera dinheiro de alguns devedores da Misericórdia de Goiana. O rei ordenava que se “pusesse em execução a obra da dita Casa da Misericórdia para por este meio se conseguir o remédio de muitos necessitados”. Tudo indica que essa primeira iniciativa de recriar a Misericórdia fora obra de um homem *bom* da capitania, Francisco Afonso Varea, desejoso de “empregar bem o muito que Deus lhe dera”, não tinha filhos a quem deixar, “nem parentes necessitados a quem socorrer”.⁶⁶

Em 1722, a irmandade da Misericórdia de Goiana estava oficialmente recriada e fazia seus atos e funções na Matriz, enquanto não ficava pronta a sede da confraria. Em um documento de 5 de julho de 1722, três dias após o início do ano compromissal, os irmãos confirmam a recriação da Misericórdia:

Novamente se criou nesta Vila de Goiana a irmandade da Santa Misericórdia de que damos a[?] parte seguindo o compromisso da Misericórdia da cidade de Lisboa que é o que segue a da cidade de Olinda e o procedimento desta eleição remetemos o traslado [...] acha a dita irmandade e no enquanto com faculdade do reverendo vigário desta Vila fazemos os atos e funções nesta Matriz [?] para haver de se cobrar o que se esta devendo à antiga Misericórdia desta capitania, destruída pelos holandeses⁶⁷

Logo no início de sua segunda fundação, a Misericórdia de Goiana enfrentou problemas financeiros, a despeito da cobrança dos devedores e dos legados deixados à instituição. Em 1733, a Misericórdia reivindicava os mesmos privilégios de Olinda e Salvador,⁶⁸ e, em 1763, teve seu compromisso confirmado.⁶⁹ Também neste ano, a irmandade solicitou o valor dos dízimos das miunças para custear o hospital recém-construído, com capacidade para 20 pobres.⁷⁰

⁶⁵ Ver, por exemplo, *PMM*, v. 6. p. 219-220.

⁶⁶ AHU, Paraíba, cx. 5, doc. 385.

⁶⁷ AHU, Paraíba, cx. 5, doc. 385.

⁶⁸ AHU, Alagoas, cx. 01, doc. 84.

⁶⁹ AHU, Códices I, cód. 1940.

⁷⁰ “Dizem o provedor e mais irmãos da Casa da Misericórdia da Vila de Goiana, que eles têm feito uma Casa para servir de Hospital onde se podem curar o número de vinte pobres com toda a caridade, limpeza

Em 1732, foi a vez da Misericórdia de São Cristóvão reaparecer na documentação do Conselho. A petição, feita em nome do provedor e demais irmãos, explicava a origem recuada:

Dizem o provedor Pedro da Silva Daltro e mais irmãos da Santa Casa da Misericórdia da cidade de São Cristóvão da capitania do Sergipe de El Rei, por causa da destruição que houve quando os holandeses invadiram aquela cidade não só ficou aquela Santa Casa sem títulos alguns, desde a sua primeira fundação, porém também se acha sem provisão de Vossa Majestade de proteção real por cujos [princípios] experimentam os suplicantes atualmente dúvidas e controvérsias não só com o ordinário e vigários paroquiais, porém também com as justiças seculares por se intrometerem com os foros da Santa Casa.⁷¹

Tal como expresso acima, a fundação da Misericórdia de São Cristóvão não datava do século XVIII, mas, possivelmente, do século anterior. Também nessa congênere observava-se o funcionamento de serviços regulares, ainda que não seja factível dimensionar a representatividade dos mesmos. Todavia, a petição fez referência a um hospital, ao auxílio de presos, à visita aos pobres, ou seja, a uma rotina de serviços considerável.⁷² No mesmo ano, uma ordem régia concedeu à irmandade de São Cristóvão os privilégios de Lisboa. Anos mais tarde, em 1738, uma carta do padre Gonçalo Pinto denunciava a difícil situação da confraria, cujos legados estavam malparados, os bens e rendimentos mal administrados. Em sua queixa, afirmava que a irmandade estava naquela situação desde “o tempo em que lhes tomou conta o doutor Diogo Pacheco de Carvalho, ouvidor e provedor que foi da dita cidade e comarca por ordem de Vossa Majestade”.⁷³

As agruras das Misericórdias na região ocupada pelos holandeses dificultaram bastante o futuro dessas instituições em um curto prazo. Irmandades como as de Itamaracá e São Cristóvão parecem ter sofrido uma considerável perda de patrimônio, consequência que foi agravada pelo descrédito que progressivamente se abatia sobre essas agremiações ao longo do século XVIII. Mesmo os exemplos de Olinda, São Luís e

e prontos remédios, sendo tão falta de rendas que [?] aquelas que logram os Hospitais vizinhos das miunças de que Vossa Majestade lhe tem feito mercê”. AHU, Códices I, cód. 1940.

⁷¹ AHU, Sergipe, cx. 4, doc. 41.

⁷² “E como o limitado rendimento dela se aplica e distribui em obras pias como é curar os doentes pobres que se vão recolher ao Hospital dela, livramentos dos presos, visitar aos [necessitados] e todas as mais obras do serviço dela, recorrem os suplicantes a Vossa Majestade para que em ponderação do referido, lhes faça a esmola de conceder Provisão de proteção por graça que Vossa Majestade costuma dar às suas Casas de Misericórdia, incorporando nelas a isenção, privilégios, regalias que competem e gozam as mais casas da proteção de Vossa Majestade, que sendo servido conceder as que tem a Misericórdia da cidade da Bahia”. AHU, Sergipe, cx. 4, doc. 41.

⁷³ AHU, Sergipe, cx. 04, doc. 62. Diogo Pacheco de Carvalho, primeiro ouvidor nomeado para Sergipe del Rei, assumiu em 15 de junho de 1696. Ver: FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe...* p. 195.

Filipeia de Nossa Senhora das Neves, não obstante terem conseguido manter um funcionamento confrarial regular, ressentiram-se da desorganização advinda dos conflitos do século XVII. Por sua vez, são notáveis os esforços empreendidos por irmandades estabelecidas em lugares de menor expressão econômica, como Igarassu e Goiana, cujos estatutos foram aprovados respectivamente em 1705 e 1763.

2.3. Fundações sob controle

Considerando-se que a última Misericórdia fundada na América durante o século XVII foi a de Belém, em 1650, seriam necessários mais de 70 anos até que fosse fundada outra congênere, dessa vez, em Vila Rica, no território das recentes Minas Gerais. A segunda metade do século XVII foi um período particularmente escasso em fundações, sintomático de uma época de recuperação dos danos da guerra holandesa e, ao mesmo tempo, retração econômica no nordeste da América portuguesa.⁷⁴

Por sua vez, a expansão para o sul do continente, realizada durante a mesma época, parece indicar uma alteração na dinâmica de fundação das Misericórdias nas novas conquistas. É significativo, por exemplo, que, não obstante fosse um centro comercial dinâmico, a colônia de Sacramento,⁷⁵ criada em 1680, permanecesse sem Misericórdia durante todo o século XVIII. Em 1723, o procurador da praça e dos povoadores da colônia solicitou a criação da Santa Casa, porque os soldados passavam por “muitas necessidades nas suas doenças”.⁷⁶

De fato, a solicitação feita para a criação da Misericórdia era baseada na demanda objetiva de não haver hospital que pudesse se incumbir da infantaria. Para isso, pediam o valor do “dízimo das criações” e a consignação de “algum dinheiro” a mais. O rei solicitou a avaliação do governador que respondeu em 1725, reafirmando a procedência do pedido. Até aquela data, os soldados eram curados em casas alugadas pela Fazenda Real e tinham um enfermeiro e um ajudante índio. No entanto, segundo o governador, embora a criação da Misericórdia fosse coisa “justíssima”, não havia real iniciativa por parte dos moradores,⁷⁷ pois os mesmos supriam seus “pios exercícios” por

⁷⁴ BOXER, Charles R. Império do Atlântico Sul. In: *A idade de ouro do Brasil...* p. 27-55.

⁷⁵ A colônia do Sacramento foi fundada em 1680, mas, no mesmo ano, foi atacada e tomada por tropas espanholas, voltando para o controle português em 1681. Entre 1705 e 1716, a colônia foi retomada pelos castelhanos. De 1716 a 1777, os portugueses voltaram a ter o domínio da região.

⁷⁶ AHU, Colônia do Sacramento e Rio da Prata, cx. 02, doc. 135.

⁷⁷ “Enquanto a se erigir a irmandade da Misericórdia justíssima coisa é, porém não ouço aos moradores cuidarem ainda nela”. AHU, Colônia do Sacramento e Rio da Prata, cx. 02, doc. 135.

meio da irmandade das Almas.⁷⁸ Arrematou o parecer não recomendando a criação da Misericórdia: “e como por ora é do [quanto] se obra é a remediar, me parece se devem conservar as coisas neste mesmo estado enquanto o povo não é mais opulento”.

O parecer do governador revela um cálculo inusitado um século antes. Àquela altura, a criação de uma Misericórdia já não gozava do tom eufórico, evidenciado pela rápida confirmação de privilégios, mesmo para congêneres de pequenas localidades americanas, como era o caso de Ilhéus ou Igarassu. Esse cuidado régio certamente era reflexo das atribuições financeiras e administrativas por que passaram várias Misericórdias do império já no primeiro terço do século XVIII. No entanto, o parecer negativo é revelador por desaconselhar a implantação de uma confraria onerosa por excelência, mas que se mantinha como paradigma de compaixão com os pobres.

A despeito da riqueza advinda da descoberta das Minas, a primeira Misericórdia do território seria fundada cerca de 20 após a criação da Câmara de Vila Rica e mais de 30 anos depois das primeiras ocupações. Os territórios conquistados sertão adentro a partir de fins do século XVII não tiveram Misericórdias como paradigma da caridade institucional. Além do surgimento tardio no território das Minas, o funcionamento das congêneres mineiras foi bastante irregular,⁷⁹ ofuscadas por irmandades mais antigas e pelas ordens terceiras que floresceram a partir da década de 1740. A Coroa parecia mais ciosa em verificar a capacidade financeira para manter os altos custos que essas irmandades geralmente significavam, obnubilando o caráter devocional em detrimento de uma visão mais pragmática. A fundação de novas Santas Casas permanecia motivo de orgulho e incentivo, mas deveria ser aprovada dentro de critérios mais rigorosos, como a real capacidade da futura irmandade de se manter financeiramente.

Em 1726, o vigário da freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto e alguns moradores enviaram um pedido ao Conselho Ultramarino solicitando a criação de uma Misericórdia e hospital com os mesmos privilégios de Lisboa. O rei autorizou a fundação, mas negou a extensão das mercês porque eram, naquele momento, “incompatíveis”.⁸⁰ Sendo assim, a irmandade não passou de um plano. Seria necessário esperar mais oito anos para que a confraria fosse efetivamente criada, a partir do legado de Henrique Lopes de Araújo, o capitão-mor da vila, de origem bem modesta, que tinha

⁷⁸ Caso bastante semelhante aconteceu nas vilas mineiras, onde a irmandade de São Miguel e Almas fazia as vezes de Misericórdia enquanto não havia uma Santa Casa institucionalizada. Ver CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro...*

⁷⁹ BOSCHI, Caio César. O assistencialismo na capitania do Ouro... p. 25-41.

⁸⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 09, doc. 05.

conseguido amealhar sua fortuna nos primeiros anos de ocupação do território. A Misericórdia de Vila Rica retomou o ciclo de fundações, mas permaneceu todo o século XVIII como uma irmandade de segunda ordem na vida confrarial da localidade.⁸¹

Aliás, essa parece ser uma característica recorrente nos territórios ocupados no interior a partir do século XVIII. Nem as regiões de Minas Gerais,⁸² nem Goiás,⁸³ ou Mato Grosso tiveram na Misericórdia uma entidade paradigmática de acolhimento à pobreza ao longo da centúria. O mesmo vale para o Rio Grande de São Pedro, cuja ocupação mais efetiva data da década de 1730, mas que até 1814 permaneceu sem Santa Casa da Misericórdia.⁸⁴ Fosse porque as demandas não apresentavam a real capacidade financeira de manter a irmandade, fosse porque as vilas eram demasiadamente novas, a coroa revelava-se cada vez mais cuidadosa, a fim de estabelecer confrarias que pudessem ter certa independência financeira.

Em 1740, o ouvidor da comarca de Cuiabá, João Gonçalves Pereira, enviou uma carta dos moradores na qual solicitavam a criação de uma Misericórdia e, para tanto, a atribuição dos dízimos da comarca, tal como fora concedido à Santa Casa do Rio de Janeiro.⁸⁵ A referida demanda chegou ao Conselho Ultramarino com um parecer positivo do ouvidor, recomendando a aprovação do pedido.⁸⁶ Numa das mais interessantes petições para a criação de uma Misericórdia americana, os paulistas explicitavam as razões e os benefícios que a implantação da irmandade poderia trazer para a vida local. O primeiro aspecto era a função estabilizadora dessas instituições junto às comunidades nascentes. A petição fazia referência à justiça, representada pela Câmara, e à misericórdia, binômio que garantia estabilidade ao império, antevendo a

⁸¹ Ver capítulo 4.

⁸² BOSCHI, Caio César. O assistencialismo na capitania do Ouro...

⁸³ MAGALHÃES, Sônia Maria de. Hospital de Caridade São Pedro de Alcântara... p. 661-683.

⁸⁴ “A mais reputada, sem dúvida, era a irmandade da Misericórdia, que albergava apenas os mais seletos entre os moradores da colônia. Todavia, no Continente do Rio Grande não existiu Misericórdia antes de 1803, quando foi fundada a associação que se dedicou à construção do Hospital de Caridade de Porto Alegre. Isto obrigou os homens bons locais a procurarem as confrarias e ordens terceiras existentes.” Ver KUHN, Fábio. “Um corpo, ainda que particular”... p. 122.

⁸⁵ “Dizem os moradores das Minas de Cuiabá que eles suplicam à Sua Majestade que Deus guarde lhes faça mercê permitir que nesta Real Vila se estabeleça Igreja da Misericórdia com hospitalidade para os enfermos e pobres, consignando para a sua ereção e conservação uma cômgrua no rendimento dos dízimos à imitação do que os senhores reis deste reino concederam à Misericórdia da cidade do Rio de Janeiro, que Sua Majestade conserva pela sua Real piedade.” AHU, Mato Grosso, cx. 3, doc. 139.

⁸⁶ “E me parece ser o requerimento dos suplicantes muito digno da real atenção de Vossa Majestade para conceder a mercê que pedem, ajuntando certidão, da que se concedeu à Misericórdia da cidade do Rio de Janeiro no rendimento dos dízimos daquela comarca, como também a do compromisso e privilégios”. *PMM*, v. 6, p. 571.

síntese enunciada por Charles Boxer.⁸⁷ O texto estabelece a criação da Misericórdia como um dos fatores que reforçariam a sobrevivência da vila:

Dizem os moradores das Minas do Cuiabá que tendo estas princípio há tempo de 18 anos, logo no seu nascimento se cuidou em que houvesse nelas justiça, *virtude inseparável da misericórdia*, da qual se não estabeleceu casa até o presente por falta de possibilidade e meios para se erigir e conservar e haver sempre o receio de que se não conservasse esta povoação por o gentio Payagua (sic) lhe impedir a navegação dos rios e por consequência o socorro e comunicação dos povoados. E, com efeito, chegou a ficar quase deserta no ano de 1732, e porque no presente tempo se acha em grande parte desinfestada a dita navegação por Vossa Majestade ser servido mandar fazer guerra ao dito gentio, com a qual se lhe fez grande destruição no ano de 1734 e no de 1736, se abriu caminho por serra para as Minas dos Goiás e se vai frequentando dos viandantes para a introdução da cavalaria e gados de que havia total carência e tem os suplicantes por certo que como favor de Deus e de Vossa Majestade irá sempre esta povoação em aumento e porque um dos principais motivos para a sua conservação e estabilidade é exercitarem-se nela obras de misericórdia, recorrem os suplicantes a Augusta Grandeza de Vossa Majestade representando-lhe que os Sereníssimos Senhores Reis deste Reino que Santa Glória hajam comovidos de divinos impulsos se dignaram conceder à Casa de Misericórdia da cidade do Rio de Janeiro posse dos dízimos daquela capitania em algumas criações e mais miudezas.⁸⁸ (grifos meus)

Além das justificativas para a criação de uma Santa Casa que passavam pelo valor moral da caridade e pelo papel estabilizador dessas instituições, a carta fazia questão de reafirmar as principais funções esperadas das irmandades da Misericórdia, numa verdadeira exaltação de valores caros à confraria, mas difíceis de serem objetivados na grande parte das congêneres americanas:

se estabeleça nesta Real vila uma Igreja intitulada da Misericórdia com seu hospital, porque nestes preciosos e ricos tesouros acharão os pobres sepultura para seus cadáveres, sufrágios para suas almas, os cativos da bárbara gentilidade asilo para seus resgates, os presos e encarcerados quem solicite sua sustentação, soltura e melhoramento, as orfanidades abrigo ao seu desamparo, e a pobreza remédio para as carências e fomes.⁸⁹

Na prática, a maior fatia das Misericórdias não conseguia manter uma rede de serviços tão ampla como a que se esperava da desejada irmandade de Cuiabá. Aliás, num primeiro momento, por não ser criada a partir de uma grande fortuna, era pouco

⁸⁷ “Entre as instituições características do império marítimo português, e que ajudaram a manter unidas suas diversas colônias, havia o Senado da Câmara e as irmandades de caridade e confrarias laicas, das quais a mais importante foi a Santa Casa de Misericórdia. A Câmara e a Misericórdia podem ser descritas, com algum exagero, como os pilares gêmeos da sociedade colonial portuguesa do Maranhão até Macau” BOXER, Charles R. Conselheiros municipais e irmãos de caridade In: *O impero marítimo português...* p. 286-308

⁸⁸ AHU, Mato Grosso, cx. 03, doc. 139.

⁸⁹ AHU, Mato Grosso, cx. 03, doc. 139.

provável que a pretensa irmandade pudesse executar tão vasta rede de serviços. Por sua vez, o pedido de assistência médica não era infundado, afinal, ocupada havia 18 anos, a região das Minas de Cuiabá não tivera até então um “médico de profissão” sequer, não obstante a empreitada nos sertões fosse duríssima, com repetidas inundações, más colheitas, doenças, fomes, falta de roupas e de assistência.⁹⁰ Mesmo com todas essas justificativas, o pedido de criação da Misericórdia de Cuiabá não foi fomentado pelo Conselho Ultramarino, porque “não me parece estar ainda esta vila tão estabelecida que se faça já precisa a Casa da Misericórdia e o que a seu respeito julgo por cedo”.⁹¹

Embora as razões apresentadas para a criação fossem dignas de nota, o problema de fundação de novas congêneres esbarrava noutras especificidades. Como se tratava de uma zona de ocupação recente, não era possível afirmar que a localidade, repleta de indígenas, fosse sobreviver aos ataques dos aborígenes, ou mesmo, à instabilidade das atividades minerais. Enquanto os moradores apostavam na Misericórdia como veículo de conservação e estabilidade da vila, o Conselho Ultramarino desconfiava da viabilidade da confraria dentro de um território recém-conquistado. Assim, ainda que a confraria pudesse auxiliar na permanência da localidade, seu papel de continuidade deveria ser exercido dentro de uma comunidade sedimentada. Não obstante a Câmara estivesse instituída desde 1726, a fundação da Misericórdia permaneceu letra morta.

Em 1755, Manoel Fernandes Guimarães fez um testamento no qual deixava metade de sua fortuna para a Misericórdia de Guimarães para dotar órfãs e a outra metade deveria ser aplicada no esforço de fundação de uma Misericórdia em Cuiabá. O

⁹⁰ “fomes que os mais dos anos ocasionam as inundações dos rios submergindo os mantimentos que por insazonados se não podem recolher antes das cheias, das quais além da fome, procedem muitas doenças para o que também concorre a intemperança do clima por calidíssimo e outros tem perdido a saúde nos dilatados sertões destas conquistas, navegando perigosos rios e atravessando matos, serranias e campos pelo decurso de meses e anos inteiros, padecendo grandes fomes por falta de sustento, por não terem outro mais que o das caças e peixes que matam nas partes aonde os há, tendo mais pronto o socorro para as suas necessidades nas raízes e âmagos de diversas árvores e frutas agrestes e mel silvestre do que tudo e da falta do vestuário, do salobre das águas, das ardentias do sol e mais inclemências do tempo que suportam os sertanistas lhe resultam diversas enfermidades entre as quais é intolerável a da lepra, inveterando-se esta, e as demais queixas nos corpos de vários e numerosos pobres que por falta de meios para se curarem não podem expulsá-las de si e se aumentam todas as moléstias com a consideração de desamparo tão continuado, porque desde o descobrimento destas Minas até o presente não tem vindo a elas médico de profissão. É a de quase todos os moradores desta capitania de São Paulo desinfestar de bárbaros os sertões, ampliados por diferentes rumos e descobrir os haveres que encerram em suas entranhas como é notório ao mundo e a experiência está mostrando. E nos referidos exercícios despendem suas fazendas e privados delas e de alentos por falta de saúde se recolhem a estas Minas buscar recurso para as suas necessidades e por não haver quem valha a todos, acabam muitos as vidas e os que escapam vivem sempre enfermos. E só a Augusta Grandeza e Piedade de Vossa Majestade pode remediar tantas carências acudindo pelo possível modo a conservar as vidas de seus leais vassallos porque estes só as apetezem e estimam para as perderem no serviço de Vossa Majestade”. AHU, Mato Grosso, cx. 03, doc. 139.

⁹¹ AHU, Mato Grosso, cx. 03, doc. 139.

testamento do português Manoel Fernandes, filho legítimo, natural de Guimarães, revela um típico perfil piedoso.⁹² No entanto, em 1771, o juiz de fora dirigiu-se a Martinho de Melo e Castro solicitando alguma solução para o legado, pois, até aquela altura, “os testamenteiros não fizeram requerimento algum para conseguirem de Sua Majestade a mercê de mandar estabelecer o referido hospital à custa da sua real fazenda”.⁹³ Segundo o juiz de fora, o valor do legado estava sendo aplicado em empréstimos a juros entre os moradores da vila “até que Sua Majestade fosse servido mandar estabelecer o referido hospital”.

Essa demora se estendeu até 1803, quando o governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro escreveu ao visconde de Anadia alertando sobre a grande necessidade que havia em Cuiabá de um hospital, que até então não se efetivara em virtude de falta de meios.⁹⁴ Em 1804, Cuiabá albergava um hospital exclusivo para o atendimento de militares,⁹⁵ no entanto, o socorro dos pobres permaneceu sem solução. Segundo levantamento de Yara Khoury, em 1814, a partir do legado de Manoel Fernandes, foi inaugurado um hospital destinado aos lázaros. A instituição de acolhimento aos pobres, aprovada em 1816 e finalizada em 1819, só passou a se chamar Misericórdia em 1848.⁹⁶

Embora as permissões régias para novas fundações de Misericórdias não fossem encorajadas, observava-se um duplo movimento no qual visões mais pragmáticas e menos elitistas ganharam corpo em diversos projetos de hospitais geridos por outras congregações. No século XVIII, surgiram como Misericórdias chanceladas pela coroa, apenas as irmandades de Vila Rica (1735), Recife (1735) e Campos (1792). As demais instituições de auxílio surgiram a partir de estatutos mais permissivos e posteriormente se transformaram em Misericórdias, como o que aconteceu em Penedo, uma irmandade

⁹² “No dia que se der meu corpo à sepultura, sendo desimpedido e a horas competentes se me celebrarão por minha alma, as missas de corpo presente e assim um ofício com todos os reverendos sacerdotes que se acharem, sendo beneficiado com músicas e assistência de cera a todas as pessoas que me fizerem mercê esse não puder ser no dito dia, seja logo no que se seguir. (...) Declaro que [vestes] calções do meu uso, se reparta pelos escravos do meu serviço. Declaro que da roupa branca e de cor se reparta por alguns *senhores pobres*, os mais necessitados. Declaro que à preta Bonifácia dará pela sua alforria duzentas oitavas de ouro e pelo preto Salvador, que lhe tenho vendido, cento e oitenta oitavas de ouro”. (grifos meus) Há uma cópia do testamento em: AHU, Mato Grosso, cx. 40, doc. 2019.

⁹³ AHU, Mato Grosso, cx. 15, doc. 928. PMM, v. 7, p. 550-551.

⁹⁴ AHU, Mato Grosso, cx. 40, doc. 2019.

⁹⁵ “21. O mesmo administrador deverá receber imediatamente para dentro do hospital qualquer enfermo militar que se apresentar com guia do seu comandante, assim como quando sair por ordens do professor, que assinará os dias das convalescenças que deve ter fora do hospital, isento do real serviço, o dito administrador dará outra guia”. *Regulamento do Hospital Militar de Cuiabá, 1804*. AHU, Mato Grosso, cx. 43, doc. 2121.

⁹⁶ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 1, p. 57-58.

gerida por homens pardos, mas que abriu um hospital cujo atendimento era pretensamente universal.

O caso de Cuiabá, ou mesmo a proposta de Vila Rica de 1726, parecem funcionar como um contraponto, em termos financeiros, ao ocorrido no Recife ao longo da década de 1730. Por sua vez, com o correr do século, o Recife também engrossou a lista de Misericórdias sem grande expressão local. Em 1735, os oficiais da Câmara da vila enviaram uma carta pedindo a criação de uma irmandade e de um hospital da Misericórdia a partir do patrimônio doado pelo coronel João de Souza e sua esposa Inês Barreto que, na década de 1680, haviam fundado o hospital Nossa Senhora do Paraíso e São João de Deus⁹⁷ para os “doentes pobres” da praça do Recife. Na verdade, os camaristas sugeriram a João de Souza, neto do casal que instituíra o hospital, que o doasse para a fundação de uma Misericórdia, ao que o mesmo anuiu imediatamente.⁹⁸ A escritura de doação foi feita em 27 de julho de 1735 e a confirmação régia dos privilégios iguais aos de Lisboa, em 1742.⁹⁹ Nela, o doador deixou o hospital, ou seja, parte de seus bens à Câmara. A primeira mesa, instituída em 23 de setembro de 1738,¹⁰⁰ tinha como provedor d. João de Souza, o neto.

É interessante observar as razões alegadas para a mudança do hospital para uma Misericórdia. Trata-se aqui, certamente, do voluntarismo das elites de Recife para estabelecer institucionalmente mais um espaço de representação social, tradicionalmente prestigiado, tal como acontecera com a difícil criação da Câmara em

⁹⁷ O hospital Nossa Senhora do Paraíso e São João de Deus tinha os mesmos privilégios do Hospital de Todos os Santos de Lisboa. Sua escritura de doação foi feita em 1684 e a confirmação régia veio em 19/08/1689. Fora fundado pelo casal d. João de Souza e Inês Barreto que, sem descendentes, legaram uma pequena fortuna de mais de seis contos de réis para seu sustento do dito estabelecimento. Em 1735, o hospital tinha capacidade para 12 pobres. Ver AHU, Pernambuco, cx. 48, doc. 4319. Ver: SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção chronologica da legislação portugueza*. v. 10, p. 197-200. *RIHGB*, v. 282, 1969. p. 65-96.

⁹⁸ “A suma desconsolação em que viviam os moradores desta vila de Santo Antônio do Recife de Pernambuco por não terem nela uma Casa de Misericórdia em cujo piedoso exercício se empregasse o seu zelo e caridade fez recorrer por [?] deste senado ao Coronel d. João de Souza para que como Senhor e administrador que é do Hospital desta vila por invocação Nossa Senhora do Paraíso e São João de Deus quisesse, visto não ter herdeiros alguns, fazer doação do dito Hospital à Câmara desta Vila e seus moradores para na dita Igreja estabelecerem uma Casa de Misericórdia na mesma forma em que estão as de Portugal e da cidade de Lisboa e foi de tanto vigor e eficácia para com o dito Coronel d. João de Souza esta representação que logo espontaneamente assentiu a ela fazendo à Câmara desta vila e seus moradores a escritura de doação e como para se erigir a Irmandade necessária e ter seu exercício seja preciso preceder a autoridade de Vossa Majestade lhe rogamos humildemente seja servido não só a tomar Vossa Majestade na sua Real Proteção esta nova Casa de Misericórdia, mas também dar licença para que se possa erigir a Irmandade que há de servir nela e maiormente entrando esta com o patrimônio que consta da escritura de doação, a que acresce a certa esperança que temos do muito que a piedade dos fiéis há de concorrer para o aumento de tão sagrado e piedoso ministério o que for mais do seu real serviço. Em Câmara, 25 de junho de 1735” AHU, Pernambuco, cx. 48, doc. 4319.

⁹⁹ *PMM*, v. 6, p. 221.

¹⁰⁰ ANJOS, João Alfredo dos. *A roda dos enjeitados...* p. 76.

1709.¹⁰¹ Em 1725, alguns confrades da Misericórdia de Olinda haviam embargado a eleição alegando que a mesa não era composta de pessoas de qualidade. A irmandade pediu para que fosse dispensada a cláusula estatutária sobre a qualidade dos provedores, “mandando que se possam fazer provedores aos homens honrados ainda que não sejam dos principais desta terra, porque estes se escusam”. O rei negou o pedido alegando não ser preciso desconsiderar o compromisso, pois, embora houvesse quem não aceitasse no dito ano, existiam outras pessoas dispostas e que preenchiam os requisitos necessários.¹⁰²

Decerto, o exclusivismo da Misericórdia de Olinda contribuiu para o esforço de se erigir uma congênere em Recife. Não obstante fosse o ideal de caridade que norteasse as justificativas feitas nas propostas, o pragmatismo político também se faria sentir. Em 1735, o ouvidor emitiu um parecer recomendando a criação da irmandade:

E consta do [juramento] junto e informação por que tomei, e diligência que fiz na forma da lei, ser de muita utilidade a este povo erigir-se a dita Casa da Misericórdia na dita Igreja por ter para isso comodidade suficiente e estar na melhor paragem da mesma vila, a qual tem dentro em si mais de dois mil vizinhos em que há muita pobreza e juntamente a cadeia na qual se recolhem todos os presos da comarca por ser a mais segura que nela há e não tem quem os socorra ou favoreça, pois a Misericórdia da cidade de Olinda, que fica em distância mais de uma légua, em nada concorre para esta vila.¹⁰³

O parecer do ouvidor era muito semelhante, em suas justificativas, aos testemunhos dados por dois dos principais homens do Recife por ocasião da feitura da doação de d. João de Souza. Segundo Manoel Ribeiro Maia, homem de negócio, a irmandade era muito necessária, porque se achavam muitos presos sem auxílio, além de não haver quem enterrasse os mortos, tal como faziam as Misericórdias. De acordo com o coronel Manoel de Araújo Carvalho, que vivia de suas fazendas, a criação de uma Santa Casa seria muito útil para a vila que tinha crescido muito nos últimos anos. Ainda segundo o coronel, “posto que na cidade de Olinda haja a mesma Casa, distante mais de uma légua desta vila, nada aproveita aos moradores dela, nem ainda para enterrar os mortos”.¹⁰⁴

Diferente das novas confrarias fundadas em regiões-recém ocupadas, a irmandade do Recife não oferecia dúvidas sobre sua capacidade financeira. Ao menos é

¹⁰¹ Ver, sobretudo MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos...*

¹⁰² AHU, Pernambuco, cx. 32, doc. 2968.

¹⁰³ AHU, Pernambuco, cx. 48, doc. 4319.

¹⁰⁴ AHU, Pernambuco, cx. 48, doc. 4319.

o que se depreende da averiguação feita pelo ouvidor, em 1735, sobre a doação de d. João de Souza: “porque o valor desta doação excede a quantia da lei do reino no livro 4º, título 62”. Segundo as Ordenações Filipinas, todas as doações que passassem de 300 cruzados deveriam ser aprovadas pelo Desembargo do Paço.¹⁰⁵ Em 1684, quando foi feita a escritura de doação para criar o hospital, o valor aplicado era avaliado em quatro mil cruzados em dinheiro mais seis contos, 10.060 réis de dívidas que se deviam ao casal por empréstimo.¹⁰⁶

A recém-criada Santa Casa enfrentou a oposição da congênere olindense,¹⁰⁷ que em 1744, chegou a solicitar ao rei o cancelamento da doação feita por João de Souza, porque iria prejudicá-la. O pedido foi negado pelo Conselho Ultramarino,¹⁰⁸ contudo, a resistência à nova instituição não vinha apenas da antiga Misericórdia. Segundo Evaldo Cabral de Mello, mesmo depois do surgimento da Santa Casa do Recife, era a Ordem Terceira de São Francisco que funcionava como contraponto, em termos de *status*, à Misericórdia de Olinda.¹⁰⁹ Conforme estudo de Fernando Pio, a irmandade do Recife procurou fazer valer seu privilégio de exclusividade sobre os enterramentos por meio de uma batalha judicial, em 1755, contra a Ordem Terceira. No entanto, a tentativa de a Santa Casa pôr em prática sua exclusividade – afinal tinha os mesmos privilégios que Lisboa desde 1742 – não foi à frente e a Ordem Terceira manteve a prática inveterada de enterrar seus irmãos em tumbas próprias.¹¹⁰

Embora parecesse não se tratar propriamente de uma questão financeira, o funcionamento da Misericórdia do Recife também não se efetivou de forma regular ao longo do século XVIII. Em 1798, o ouvidor de Pernambuco escreveu uma indignada representação à rainha afirmando que o Recife não tinha Misericórdia e a população da vila ficava em absoluto desamparo. Apenas o hospital fundado por d. João de Sousa permanecia em funcionamento e atendia 12 pobres, conforme requeria a verba testamentária, mas, segundo o ouvidor Antônio Luiz Pereira da Cunha, era necessário um hospital com capacidade para, ao menos, 100 enfermos.¹¹¹ No entanto, o engenhoso

¹⁰⁵ *Ordenações Filipinas*, livro 4, título LXII.

¹⁰⁶ *RIHGB*, v. 282, p. 79.

¹⁰⁷ Segundo documento levantado por Pereira da Costa, em 1744, a irmandade da Misericórdia de Olinda estaria em verdadeira guerra viva com a Misericórdia do Recife. Ver: ANJOS, João Alfredo dos. *A roda dos enjeitados...* p. 76.

¹⁰⁸ AHU, Pernambuco, cx. 61, doc. 5208.

¹⁰⁹ MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos...* p. 156.

¹¹⁰ PIO, Fernando. *A Ordem Terceira de São Francisco do Recife e suas igrejas...* p. 57.

¹¹¹ “É verdade que há nesta Vila uma fundação pia destinada para 12 pobres na conformidade da verba testamentária n° 2 do seu instituidor d. João de Souza, mas o estado da povoação [?] comércio interno e

projeto de recriar a Santa Casa do Recife em fins do século XVIII não saiu do papel; apenas em 1858 a Misericórdia foi novamente inaugurada.¹¹²

Em 1755, os religiosos de São João de Deus receberam a autorização régia de fundarem em Cachoeira, capitania da Bahia, um hospital para atender os pobres da vila.¹¹³ O estabelecimento era fruto de uma doação feita, em 1729, pelo Capitão José Rodrigues Adorno e sua esposa d. Úrsula de Azevedo e permaneceu como única instituição de acolhimento da vila ao longo dos séculos XVIII e XIX. Em 1804, o hospital tinha uma renda entre 2 e 3 mil cruzados e atendia seis pessoas. Segundo um termo de justificação feito naquele ano para solicitar alguma ajuda, a instituição auxiliava um grande território onde havia um “infinito número de enfermos, além dos que a ele aportam de fora em razão de ser porto de mar; a maior parte dos quais à falta de curativo falecessem desgraçadamente por não ter o mesmo hospital suficientes rendas para poder acolher a todos”.¹¹⁴ Somente em 1826, o estabelecimento tornou-se um hospital gerido por uma irmandade da Misericórdia com os mesmos privilégios da Bahia. Neste mesmo ano, solicitou uma loteria para complementar as rendas, mas teve o pedido recusado por Sua Majestade Imperial.¹¹⁵

Em 1765, conforme a obra coordenada por Yara Aun Khoury, teria sido criada, em Desterro (atual Florianópolis), a irmandade do Senhor Jesus dos Passos, que posteriormente exerceu algumas obras de misericórdia. A falta de estudos verticalizados não permite assegurar de que forma se deu a organização da sobredita irmandade. No entanto, parece se tratar de uma confraria que fez as vezes de Santa Casa sem assumir, na época, efetivamente o título de Misericórdia.¹¹⁶ A irmandade do Senhor dos Passos foi a responsável pelo hospital que existia em Desterro e, ao longo do século XIX, exerceu funções costumeiramente gerenciadas pelas Misericórdias (atendimento de soldados, acolhimento de expostos e órfãs etc.).

Em 1767 teria sido fundada, por iniciativa do coronel João Pereira Álvares, a irmandade de Penedo (Alagoas).¹¹⁷ Ao que tudo indica, a confraria que posteriormente veio se chamar genericamente Misericórdia não guardava muitas semelhanças com a

externo fazem indispensável um hospital ao menos para cem enfermos remediados”. BNRJ, Manuscritos, 07, 04, 056. n. 01

¹¹² KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 1, p. 189.

¹¹³ AHU, Bahia, cx. 11, doc. 2013.

¹¹⁴ AHU, Bahia, Cx 142, docs. 28462, 28463, 28464, 28465, 28467, 28468. (Castro Almeida)

¹¹⁵ BNRJ, Manuscritos, II-33, 30, 12.

¹¹⁶ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 2, p. 805-807.

¹¹⁷ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 1, p. 72.

congênera lisboeta, tampouco fora criada em 1767. Na verdade, a irmandade de São Gonçalo Garcia era uma confraria de homens pardos¹¹⁸ que naquele ano recebera 12 mil cruzados em dinheiro e quatro casas para que fosse construído um hospital a fim de se curarem os enfermos pobres necessitados, “que por falta dele (do hospital) miseravelmente costumam perecer pelo acometimento das doenças vulgarmente chamadas carneiradas (malária) e que frequentemente infestam aqueles lugares vizinhos do Rio de São Francisco”.¹¹⁹ Não é possível saber quando a irmandade passou a se autointitular Misericórdia, mas trata-se, com certeza, de uma apropriação do nome feita ao longo dos anos por uma instituição que teve origens bem mais modestas do que previam os estatutos.¹²⁰

Em 1778, por iniciativa de alguns moradores, teria sido fundada a Misericórdia de Santo Amaro. Em 1813, foi elaborado o compromisso e no ano seguinte aprovado por d. João VI.¹²¹ Contudo, a irmandade fundada em 1778 era iniciativa de algumas das principais pessoas da vila, com aprovação “interina” “das autoridades da cidade da Bahia” no que se referia ao “regime econômico” e eclesiástica “pelo que pertence ao culto divino”.¹²² A irmandade, autointitulada “Santa Casa do Hospital denominado de Nossa Senhora da Natividade” solicitou, em 1813, a aprovação régia para se ordenar pelos estatutos de Lisboa. Segundo o requerimento, “de alguma forma” o fervoroso zelo se amorteceria caso o hospital não tivesse a sanção real. Aliás, conforme os suplicantes, seria essa a origem da diminuição das esmolas naquele momento:

Porém, este fervoroso zelo de alguma forma se amortece com a lembrança de que não estando o estabelecimento daquele hospital firmado com a sanção real que o faça permanente poderá pelo tempo vir a caducar, razão por que algumas pessoas

¹¹⁸ “Senhor, dizem os homens pardos confrades da Confraria e Irmandade de São Gonçalo Garcia sita em sua capela particular filial da freguesia da Vila de Penedo do Bispado de Pernambuco, que eles suplicantes para maior fervor, conservação e aumento da sua Confraria desejam ter esquife em que sejam levados a sepultar os irmãos confrades dela e acompanhados em corpo de irmandade. Porquanto no lugar ou vila da situação da dita capela não há Santa Casa da Misericórdia e a que há no Recife dista mais de cem léguas e somente há a Irmandade das Santas Almas que tem esquife de que recebe esmola para nela serem levados os defuntos a sepultar e assim com a mais profunda e devida submissão recorrem os suplicantes à inata piedade e clemência de Vossa Majestade e lhe [?] seja servido conceder licença para terem esquife particular para nem em corpo da sua Irmandade levarem a sepultar os defuntos irmãos da mesma Irmandade e rogarão a Deus Nosso Senhor pela conservação, vida, saúde e aumento de Vossa Majestade fidelíssima. E receberá mercê” (grifos meus) AHU, Alagoas, cx. 3, doc. 175.

¹¹⁹ AHU, Alagoas, cx. 3, doc. 203.

¹²⁰ Sobre a difícil concretização do hospital de Penedo, ver ainda: AHU, Alagoas, cx. 6, doc. 455; AHU, Alagoas, cx. 6, doc. 462.

¹²¹ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia do Brasil (fundadas entre 1500 e 1900)*. São Paulo: Imprensa Oficial/Cedic, 2004. v. 1, p. 151-153.

¹²² BNRJ, Manuscritos, II-33, 30, 16.

zelosas não lhe têm dado esmolas que aumentem os seus fundos e, por conseguinte, os rendimentos para com eles abranger maior número de beneficiados.¹²³

Até então, o hospital que funcionava fazia as vezes de Misericórdia, “curando enfermos pobres que a ele se tem recolhido, tanto pelos fundos que já tem o hospital, como pelas esmolas cotidianas com que concorrem os caritativos habitantes desta vila”, sem, no entanto, reger-se pelos costumeiros estatutos de Lisboa. Essa era o último e grande argumento da petição enviada à coroa para que, em 1813, o hospital se tornasse uma Misericórdia: a casa pia vivia à custa dos fiéis, sem onerar a Fazenda Real, pelo contrário, servia “de aumento à população do país, conservando vassallos que tirados das garras da enfermidade podem vir a ser membros úteis ao Estado”.¹²⁴ Como dito anteriormente, em 1814, o alvará régio estendeu as prerrogativas das Misericórdias à congênera de Santo Amaro.

Em 1783, um ermitão chamado Manoel de Jesus Fortes decidiu, com as esmolas recolhidas em São João del Rei, comarca do Rio das Mortes, capitania de Minas Gerais, fundar um hospital para enfermos, afinal muitos morriam ao desespero “em todo aquele vasto sertão”.¹²⁵ Em quatro meses, as obras do hospital estavam bem adiantadas e a construção tinha comodidade para cerca de 30 doentes, enfermarias separadas por sexo, doenças específicas e “distinções de pessoas”. Segundo Fortes, os moradores estavam satisfeitos “por verem que em tão pouco tempo se conseguiu uma coisa de que se carecia por terem falecido muitos pobres, antes de haver o dito hospital, por necessidade e falta de remédios e de sustento necessário”. Num curto espaço de tempo, o hospital teria atendido 60 doentes. O fato é que o estabelecimento criado em 1783, denominado “Casa do Hospital e Caridade”, cuja capela fora construída sob a invocação de Nossa Senhora da Misericórdia, São João de Deus e das benditas almas do purgatório, não era uma Misericórdia *stricto sensu*; somente em 1816 foram aprovados os estatutos que confirmavam a irmandade em moldes semelhantes aos de Lisboa.¹²⁶

Pouco se sabe sobre a biografia de Manoel de Jesus Fortes, mas suas andanças por Minas Gerais indicavam um ideal caritativo fortemente calcado nas premissas tridentinas, na valorização da pobreza e da misericórdia como formas de ascese dos leigos. Em 1772, o religioso estava em Vila Rica e fez uma ermida em Alto do Passa Dez sob a invocação de “Santíssimo Coração de Jesus e São Miguel e Almas, por não

¹²³ BNRJ, Manuscritos, II-33, 30, 16.

¹²⁴ BNRJ, Manuscritos, II-33, 30, 16.

¹²⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 123, doc. 9.

¹²⁶ ANRJ, Mesa de Consciência e Ordens, Compromisso da Santa Casa de São João del Rei, cód. 638.

haver na dita paragem Capela alguma”.¹²⁷ A devoção às almas do purgatório, paradigma de caridade espiritual, era um dos principais exemplos de misericórdia feitos pelas Santas Casas. Em Minas Gerais, o culto às santas almas foi bastante precoce, expresso na importância social das irmandades de São Miguel e Almas em detrimento da pouca relevância das Misericórdias.¹²⁸ Nesse sentido, é possível dizer que a sensibilidade religiosa de Manoel de Jesus Fortes enquadrava-se perfeitamente dentro de um modelo de ação leigo: depois de Vila Rica, em 1783, o ermitão esteve em São João del Rei e, em 1790, foi a vez do arraial do Tijuco, onde ajudou a criar outro hospital para os pobres.¹²⁹

Fundado o hospital de São João del Rei, seria a vez do homem de negócio Antônio de Abreu Guimarães propor a criação de uma série de instituições de caridade a partir de sua fortuna amealhada nas Minas Gerais. Nascido em Guimarães, Abreu Guimarães não tinha herdeiros forçados e pretendia, em 1787, deixar uma verdadeira fortuna para a fundação de novos estabelecimentos:

Eu a Rainha faço saber aos que a este meu alvará virem que sendo-me presente por parte de Antônio de Abreu Guimarães a determinada resolução em que está de estabelecer nas terras que possui no Estado do Brasil, comarca do Sabará, as fundações seguintes que vem a ser: um seminário no sítio de Jaguara para instrução dos meninos pobres; outro para educação de donzelas necessitadas; um hospital em sítio próprio e competente para a cura do mal de São Lázaro que naquele continente vai grassando; e subsídio anual para a cura de outras enfermidades que não sejam contagiosas na Vila de Sabará; e um rendimento perpétuo para as convertidas do Recolhimento São Rego junto a Lisboa, oferecendo para fundo de subsistência e adiantamento das ditas fundações as vastas e úteis possessões que tem naquela comarca denominadas: Jaguara, Vargem Comprida, Mocambo, Riacho de Anta, Pao de Cheiro, Forquilha, Melo, Barra do Rio Melo com engenhos, fábricas, casas, escravos, gados e criações, além de muitas léguas de terras minerais de que se tem extraído e se pode extrair muito ouro.¹³⁰

É interessante notar que a proposta do hospital de Sabará não fez referência à instituição de uma Misericórdia, pelo contrário, ao arripio da tradição portuguesa de manter as instituições de assistência sob a administração de leigos, Antônio de Abreu Guimarães propunha que se criasse um hospício de sacerdotes oratorianos, “por serem

¹²⁷ *RAPM*, ano 26, p. 224. Ver também: CAMPOS, Adalgisa Arantes. São Miguel, as Almas do Purgatório e as balanças... p. 102-127.

¹²⁸ Sobre a devoção às almas do purgatório em Minas Gerais, ver, sobretudo CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro...*

¹²⁹ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 1, p. 297-298.

¹³⁰ ANTT, Registro Geral de Mercês de d. Maria I, livro 22, fls. 120-121.

sujeitos hábeis e exemplares”.¹³¹ Assim, conforme a solicitação, todos os estabelecimentos deveriam ficar sob a tutela dos regulares, regidos por estatutos aprovados pela rainha. No entanto, quando aceitou a proposta, em 1788, a coroa deixou claro que os estabelecimentos estavam submetidos ao ordinário: “Ficando, contudo, pertencendo ao Ordinário, o que toca tão somente ao foro da consciência e a decência do culto divino nas Igrejas ou capelas das fundações sem poder intrometer em alguma outra coisa”.¹³² O valor de 800 mil réis destinado à criação de um hospital foi repassado à Ordem Terceira do Carmo, que o administrou por 20 anos até que, em 1832, foi criada a Misericórdia de Sabará, cujo hospital começou a funcionar em 1834.¹³³

Quase 60 anos depois das fundações da Misericórdia de Vila Rica e Recife, fundou-se, na capitania do Rio de Janeiro, vila de Campos dos Goytacazes, uma Misericórdia a partir da antiga irmandade Nossa Senhora Mãe dos Homens.¹³⁴ Pouco se sabe sobre as atividades desenvolvidas pela confraria na virada do século XVIII para o XIX. Sheila de Castro Faria deduziu que o batismo de enjeitados na capela da Santa Casa seria indicativo de um atendimento regular a partir de 1796.¹³⁵ Porém, ainda faltam monografias que tratem do funcionamento da irmandade nos seus primórdios. É pouco provável que um soldalício tão recente conseguisse se incumbir do atendimento sistemático dos enjeitados, de toda forma, um estudo verticalizado ainda está por ser feito. Conforme a petição feita pelos irmãos, em 1796, a instituição tinha hospital, médico, cirurgião, botica, capelão da agonia e auxiliava os presos. Um pequeno histórico confirmava a aprovação régia e as mesmas precedências da irmandade do Rio de Janeiro:

Dizem o provedor e mais irmãos da mesa da Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens e Casa da Misericórdia da Vila de São Salvador de Paraíba do Sul que *tendo eles compromisso aprovado por Vossa Majestade e nele conferido os privilégios que estão concedidos à Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro.*¹³⁶ (grifos meus)

¹³¹ “concedendo-lhe também Vossa Majestade um Hospício de certo número de sacerdotes regulares da Congregação do Oratório por serem sujeitos hábeis e exemplares para administradores do vínculo e diretores não só dos estudos, mas também espirituais dos mesmos Seminário, Colégio e Hospitais com o poder de aceitarem leigos e donatos quantos lhe forem precisos para se ocuparem nos ministérios das ditas fundações e vínculo regulando-se impreterivelmente pelos Estatutos que se lhe derem sendo aprovados e confirmados por Vossa Majestade” ANTT, Hospício da Terra Santa, maço, 38, cx. 20.

¹³² ANTT, Registro Geral de Mercês de d. Maria I, livro 22, f. 120v.

¹³³ *RAPM*, v. 2, p. 11- 13.

¹³⁴ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 2, p. 449-450.

¹³⁵ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento...* p. 70.

¹³⁶ AHU, Rio de Janeiro, cx. 158, doc. 11929.

Em 1804, seria aventada a criação de uma nova confraria nos moldes da Misericórdia de Lisboa. Naquele ano, o governador da capitania de São Paulo escrevera para o visconde de Anadia alertando, entre outras coisas, sobre a necessidade que havia de se fundar duas Misericórdias, uma em Itu e outra em Sorocaba: “ambas vilas notáveis pela sua população, agricultura e comércio”.¹³⁷ António José de Franca e Horta se empenhara pessoalmente no restabelecimento financeiro da Santa Casa de São Paulo, que, no início do século XIX, passava por sérias dificuldades.¹³⁸ Segundo o governador, seu esforço serviria de “estímulo para a imitação” entre os principais da terra de Itu e Sorocaba.¹³⁹

De fato, numa carta de maio de 1805, escrita ao governador de São Paulo, a irmandade de Itu declarou o papel de incentivador que havia tido Franca e Horta. A confraria, cuja primeira solenidade fora feita em 23 de setembro de 1804, era, por estatuto, constituída por 100 irmãos, sem distinção de foro. O provedor era Vicente da Costa Taques Goes e Aranha, então capitão-mor da vila e o procurador era o sargento-mor Joaquim Duarte do Rego,¹⁴⁰ ambos elogiados e altamente recomendados pelo governador. A congênere de Sorocaba fez uma eleição em julho de 1805 e teve como provedor o capitão-mor Francisco José da Silva, o respectivo capitão-mor local. Também naquela vila, não havia distinção entre irmãos de primeiro e segundo foro.¹⁴¹

As duas confrarias criadas sob o mesmo impulso possuíam diferenças interessantes. Em primeiro lugar, as mesas tinham formações distintas: enquanto Itu era composta pelo provedor, escrivão, tesoureiro, capelão, dois mordomos da vara, seis conselheiros, quatro definidores, a de Sorocaba, além do provedor, escrivão, tesoureiro, possuía um andador, um procurador-geral e 12 conselheiros. Os compromissos eram, naturalmente, muito próximos, embora o de Sorocaba fosse substancialmente mais detalhado e mais extenso: o de Itu tinha 22 capítulos, enquanto a de Sorocaba tinha 26.¹⁴²

¹³⁷ AHU, São Paulo, cx. 24, doc. 1082.

¹³⁸ Em 1803, um ofício do governador de São Paulo afirmava: “Também tenho a honra de remeter a Vossa Excelência um ofício da Mesa da Misericórdia desta cidade, levado dos desejos de animar tão religiosa e pia instituição. Achei esta com total decadência e de todo esquecido e impossibilitado o socorro que dela resulta aos miseráveis e enfermos” AHU, São Paulo, cx. 19, doc. 959.

¹³⁹ AHU, São Paulo, cx. 24, doc. 1082.

¹⁴⁰ AHU, Códices I, cód. 1298.

¹⁴¹ AHU, São Paulo, cx. 24, doc. 1082.

¹⁴² Sobre o compromisso de Itu, ver: AHU, Códices I, cód. 1957.

Entre algumas diferenças notáveis está a permanência bem enraizada do discurso religioso, da importância da humildade e da caridade no compromisso de Sorocaba, enquanto Itu apresentava um estatuto mais pragmático sobre as funções de cada componente da mesa. O de Itu elegia, como principais alvos de misericórdia, os presos, as donzelas, as viúvas e os enjeitados; Sorocaba, novamente, apresentava um espectro maior: além do hospital de Nossa Senhora da Conceição, trazia um capítulo específico sobre os enjeitados.¹⁴³ Bem afeito à sensibilidade do início do século XIX, este capítulo é particularmente importante porque revela uma das funções que a Misericórdia poderia se atribuir, mesmo que não custeasse a criação dos enjeitados. Nele, a irmandade ficava encarregada de distribuir as crianças pela vila para casais dispostos a criá-las e somente, em último caso, quando o abandonado não possuísse qualquer tipo de vínculo social, a confraria se disporia a arcar com os custos de uma criação. De acordo com Carlos de Almeida Prado Bacellar, até 1845, nem a Câmara, nem a Misericórdia de Sorocaba forneceram atendimento sistemático aos enjeitados,¹⁴⁴ o que não impossibilita, contudo, algum papel da irmandade em rearranjos informais na comunidade.

Os dois compromissos foram aprovados em 1807, depois de feitas algumas alterações como a retirada da típica diferenciação entre irmãos de primeiro e segundo foro.¹⁴⁵ No entanto, ao que tudo indica, apesar do grande ânimo de se erigir as duas confrarias, apenas a Misericórdia de Sorocaba conseguiu se manter.¹⁴⁶ A irmandade de Itu não permaneceu em funcionamento e a memória de sua criação remonta atualmente a 1840,¹⁴⁷ apagando a primeira iniciativa feita em 1804.

Em dezembro de 1803, o governador da capitania do Rio Grande de São Pedro do Sul enviou um ofício ao visconde de Anadia informando a grande necessidade de um

¹⁴³ “Capítulo 21: Do modo como se há de cuidar nos meninos desamparados. Ainda que na Casa da Misericórdia, por falta de posses, se não possa encarregar dos meninos enjeitados, contudo haverá ocasião de se achar alguma criança de idade totalmente desamparada por lhe morrerem seus pais e não haver pessoa totalmente que queira tomar a si o cuidado dela. Achando-se algum menino desta qualidade, constando de seu total desamparo e em perigo de perecer sua vida por falta de socorro, o provedor e mesa mandarão a cuidar de criar procurando-lhe ama enquanto for de pequena idade e depois de crescido lhe darão ordem conveniente para que nem por falta de criação venha a ser prejudicial à República, nem por falta de ocupação fique exposto aos males que a sociedade costuma causar. Havendo uma pessoa virtuosa que se queira encarregar da criação e amparo deste menino, a Casa lhe entregará, porque não deve tornar a seu cargo senão aqueles que não tiverem nem outro remédio, nem outra sustentação”. AHU, Códices I, cód. 1298.

¹⁴⁴ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Viver e sobreviver em uma vila colonial...* p. 196.

¹⁴⁵ *PMM*, v. 07. P. 585. Ver também: AHU, São Paulo, cx. 27, doc. 1235.

¹⁴⁶ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 2, p. 700.

¹⁴⁷ Segundo a pesquisa coordenada por Yara Khoury, em 1838, o capitão Caetano Novaes Portella legara, em testamento, dois contos de réis para a fundação de uma Santa Casa em Itu. Ver: KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 2, p. 595-596.

hospital na região.¹⁴⁸ No entanto, segundo a obra de Yara Khoury, depois de diversas tentativas, em outubro de 1803 teria sido criado um hospital, por iniciativa do governador. De todo modo, a instituição criada por volta dessa data, só se tornaria Misericórdia a partir de 1814 quando foi eleita a mesa nos termos do compromisso de Lisboa.¹⁴⁹

Até 1822, a rede de Misericórdias e respectivos hospitais da América portuguesa encontrava-se em algumas das principais vilas e cidades, geralmente nas sedes administrativas, revelando a grande especificidade do território americano. Obviamente, as conjunturas locais são indispensáveis para caracterizar a frequente modéstia desses estabelecimentos em termos assistenciais, contudo, ressalte-se, as Misericórdias americanas estiveram longe de cumprir o papel de primazia costumeiramente atribuído pela historiografia. Eram sem dúvida, instituições de grande importância social, mas, ao mesmo tempo, impunham uma disponibilidade e um custo para as elites que ajudaram a tornar diminuto o seu papel institucional. Cumpriam certamente a função de exacerbar a caridade como valor retórico, no entanto, era a informalidade das relações que calava fundo as formas de ajuda aos menos favorecidos.

O pequeno número de Misericórdias criadas no século XVIII iria se contrapor à verdadeira explosão de confrarias inauguradas no século XIX.¹⁵⁰ No início do oitocentos, era notório o empenho pessoal de governadores em dar ânimo a instituições intermitentemente precárias. As motivações para essa crescente preocupação estavam diretamente ligadas à maior racionalização da assistência, notadamente na valorização dos hospitais como estabelecimentos úteis à conservação da vida dos habitantes. A noção de utilidade que procurava pôr termo à vadiagem, a partir da segunda metade do século XVIII, fazia parte de um novo conjunto de ideias que inauguraram maneiras e instituições que buscaram dirimir os desafios de populações que passavam ao largo da presença do Estado. Segundo Catherine Duprat, os conceitos de humanidade, beneficência ou filantropia remetiam aos laços que uniam o homem aos seus

¹⁴⁸ “Já no meu ofício de 18 de fevereiro deste ano (1803) representei a Vossa Excelência o estado de abandono em que achei esta capitania e que no meio de precisão geral, mais que tudo contemplava de extrema necessidade nesta Vila, um quartel para a tropa, um hospital, casa de pólvora, armazéns e outros indispensáveis edifícios desta natureza, por outra parte a necessidade de economizar a Real Fazenda poucas esperanças me deixavam de os poder formar com a brevidade que exigiam”. AHU, Rio Grande do Sul, cx. 7, doc. 486.

¹⁴⁹ KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 2, p. 757-759. KUHN, Fábio. “Um corpo, ainda que particular”... p. 122.

¹⁵⁰ Segundo o levantamento feito por Yara Khoury, entre 1822 e 1900, foram fundadas 91 instituições de assistência no Brasil, das quais 70 (77%) levavam a designação de “Misericórdia”. KHOURY, Yara Aun (Coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 2, p. 825-846.

semelhantes por natureza. Assim, somado ao tradicional discurso da importância da caridade, uniu-se também a filantropia, uma espécie de discurso moral, social e patriótico, cujas referências eram a sociabilidade, a razão e a justiça.¹⁵¹

Às vésperas da independência, conforme a tabela 1, o período mais profícuo de fundações de Misericórdias certamente fora os séculos XVI e XVII. A segunda metade do século XVIII dava indícios de uma visão menos elitista na formação dessas confrarias. Criadas no período colonial, as Misericórdias tiveram seu maior surto de fundações no Brasil independente.

	Ano de Fundação	Localidade
Século XVI	c.1539	Olinda
	c.1543	Santos
	c.1545	Espírito Santo
	1549	Salvador
	1560	São Paulo
	1564	Ilhéus
	c.1582	Rio de Janeiro
	c.1585	Paraíba
Século XVII	1611	Itamaracá
	?	Goiana
	?	Sergipe del Rei
	1622	São Luís
	1629	Igarassu
	1650	Belém
Século XVIII	1735	Vila Rica
	1735	Recife
	1792	Campos
Século XIX	1804	Itu
	1804	Sorocaba
	1814	Porto Alegre
	1814	Santo Amaro
	1816	São João del Rei

¹⁵¹ Para a virada do século XVIII para o XIX e a noção de filantropia, ver, sobretudo: DUPRAT, Catherine. *Pour l'amour de l'humanité – Le temps des philanthropes*. Paris: Éditions Du C.T.H.S., 1993. p. XIII-XXXIV. Ver também: WOOLF, Stuart. El tratamiento de los pobres en la Toscana napoleónica, 1808-1814 IN *Los pobres en la Europa moderna*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989. p. 89-132. Para as Misericórdias a partir da segunda metade do século XVIII, ver: LOPES, Maria Antónia. Parte II – de 1750 a 2000 IN SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antónia. *História breve das Misericórdias portuguesas, 1498-2000*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. p. 65-94.



2.4. A difícil sobrevivência das Misericórdias

Ao longo dos três séculos de colonização, os relatos sobre a dura situação econômica das Misericórdias americanas não eram exatamente uma novidade para a coroa. A manutenção de um discurso compassivo de exaltação da ruína e da liberalidade como partes complementares foi usada à exaustão pelos confrades. Contudo, seria temeroso analisar as diversas petições de auxílio enviadas por diferentes Misericórdias como um recurso meramente retórico. De fato, para os irmãos de mesa, o exercício da caridade institucional era privilégio oneroso do ponto de vista financeiro. O pertencimento a essas confrarias era imperativo nesse quesito: as Misericórdias demandavam tempo e dinheiro. Acrescente-se ainda que não eram resultado do esforço individual, mas partiam do princípio de solidariedade social, devendo convergir, além de legados, certo número de abastados que pudessem se alternar nos cargos diretivos.

Os compromissos de Lisboa de 1618 e de 1739 eram claros quanto à participação dessas pessoas remediadas. Para além das conhecidas interdições de cristãos-novos, mouros e mulheres, o primeiro capítulo explicitava ainda que os confrades não servissem à irmandade por salário. Além disso, deveriam ser pródigos em fazenda de maneira que pudessem “acudir ao serviço da irmandade sem cair em necessidade e sem suspeita de se aproveitarem do que correr por suas mãos”.¹⁵² Nas Misericórdias americanas que tiveram compromissos próprios, essa cláusula se manteve longeva, tal como se observam dos estatutos do Maranhão de 1738;¹⁵³ de Goiana de 1763;¹⁵⁴ de Itu, de 1804;¹⁵⁵ de Sorocaba, de 1805;¹⁵⁶ e de São João del Rei, do início do século XIX.¹⁵⁷

No entanto, a maior parte dos recursos financeiros das irmandades deveria vir das esmolas e legados pios feitos pelos fiéis nos testamentos. O gerenciamento de um portentoso patrimônio não raro causou disputas na ocupação dos principais cargos

¹⁵² *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, 1619. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, 1739. Capítulo 1º, parágrafos 4 e 7.

¹⁵³ “A quarta não sirva à Casa por salário (...) A sétima que seja abastado em fazenda, de maneira que possa acudir ao serviço da irmandade sem cair em necessidade e sem suspeita de se aproveitar do que correr por suas mãos”. *Compromisso da Misericórdia do Maranhão*. In: *PMM*, v. 6, p. 337-359. AHU, Códices I, cód. 1935.

¹⁵⁴ *Compromisso da Misericórdia de Goiana*. AHU, Códices I, cód. 1940

¹⁵⁵ *Compromisso da Misericórdia de Itu*. AHU, Códices I, cód. 1957, f. 3.

¹⁵⁶ *Compromisso da Misericórdia de Sorocaba*. AHU, Códices I, cód. 1298.

¹⁵⁷ “Haverá nessa irmandade um provedor que será eleito por votos de todos os irmãos, na forma que ao diante se dirá, um escrivão, um tesoureiro e um procurador, e além desses, aquele número de irmãos que quiserem servir por sua vontade, *sendo, porém, pessoas de probidade e possibilidades*” (grifos meus) ANRJ, Mesa de Consciência e Ordens, *Compromisso da Santa Casa de São João del Rei*, Códice 638.

dessas confrarias. Quando os legados não estipulavam o destino dos benefícios, os confrades investiam os dividendos de diferentes maneiras: fosse por meio de aluguéis de propriedades, ou empréstimo de dinheiro a juros, de forma a angariar lucro dos bens e, assim, exercer a misericórdia. Além disso, os vários decretos reais concederam regalias significativamente lucrativas como o monopólio das tumbas, que garantia uma soma considerável de capitais, manejada conforme as decisões da mesa, segundo as prioridades estabelecidas por confraria. Embora fosse uma combinação perigosa e que levou a profundas alterações administrativas a partir da segunda metade do século XVIII, num primeiro momento o sucesso das Misericórdias parecia seguir um direcionamento quase inelutável: o patrimônio era gerido com grande liberdade e não raro serviu aos interesses dos seus principais irmãos.

As fontes de renda da Misericórdia da Bahia, por exemplo, eram aplicadas num primeiro momento em bens imóveis e, posteriormente, também em empréstimos a juros.¹⁵⁸ A irmandade de Ponte de Lima tinha a maior parte dos bens aplicada em propriedades urbanas e rurais que eram arrendadas, mas aumentaram consideravelmente, a partir de fins do século XVII, os dividendos resultantes do dinheiro emprestado a juros.¹⁵⁹ Até 1750, a preeminência das Misericórdias se fazia sentir pelos grandes patrimônios formados a partir da vinculação de missas perpétuas, propriedades e empréstimos a juros.

A extensão dos privilégios concedidos a Lisboa para as demais congêneres também não foi um grande entrave. De modo geral, quando o compromisso estava formado, a extensão das precedências dava-se sem grandes querelas. A partir do início do século XVII, avolumou-se a concessão das regalias que iriam continuar até o século XIX, como foi o caso de, por exemplo, o caso do Espírito Santo (1605), Rio de Janeiro (1605), Olinda (1606), Itamaracá (1611), Bahia (1622), Pará (1667), Nossa Senhora das Neves (1676), Igarassu (1705), Vila Rica (1760), São João del Rei (1816).¹⁶⁰

Diferente das Misericórdias do Estado da Índia, que tiveram em Goa um papel centralizador,¹⁶¹ as congêneres americanas gozaram de total independência administrativa como as demais do reino. As principais congêneres limitavam-se a funcionar como uma espécie de parâmetro para as mais novas. Assim, em 1676, quando foram concedidos os privilégios à Misericórdia de Nossa Senhora das Neves, eles foram

¹⁵⁸ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos...*

¹⁵⁹ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Dar aos pobres e emprestar a Deus...* p. 463-510.

¹⁶⁰ *PMM*, vols. 5, 6, 7.

¹⁶¹ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 149-211.

baseados nos haviam sido concedidos a Olinda e a Salvador.¹⁶² Olinda, que, em 1606, recebera os privilégios de Lisboa, mas que perdera sua documentação durante a invasão holandesa, reportou-se à coroa, em 1672, solicitando os privilégios que foram concedidos a Salvador, que, por sua vez, tinha os mesmos benefícios de Lisboa.¹⁶³ O mesmo sucedeu a Vila Rica, que em 1760 recebeu os mesmos privilégios do Rio de Janeiro, idênticos aos de Lisboa.¹⁶⁴

Os privilégios das Misericórdias tinham natureza variada, como as condições preferenciais para o exercício das atividades assistenciais e a precedência na angariação de recursos. No entanto, os que notadamente atraíam das elites eram as regalias que gozavam os confrades. Os irmãos de mesa eram isentos de todos os ofícios e cargos concelhios obrigatórios; seus bens estavam isentos de exações forçadas e do pagamento de certos impostos (peitas, fintas, talhas, pedidos ou empréstimos). Além disso, não poderiam ser constrangidos pelas autoridades municipais a integrar procissões contra sua vontade.¹⁶⁵

Não obstante todas as isenções, o funcionamento dessas entidades dependia ainda das reais possibilidades das elites locais de preencher quadros dentro de uma entidade extremamente seletiva. No século XVI e início do XVII, estupefatos com a importância das Misericórdias, os habitantes da colônia fizeram surgir, na esteira da euforia régia, um significativo número de congêneres para os padrões americanos, garantindo um funcionamento irregular de diversas irmandades e sinalizando à coroa a necessidade de maior lastro das vilas e arraiais para abrigar tais estabelecimentos, como se verificou a partir de fins do XVII. Para além das congêneres que foram consideradas extintas por determinadas épocas, como as Misericórdias de Ilhéus, Vitória, Goiana ou Recife, os relatos sobre aquelas que se estabeleceram de modo contínuo muitas vezes deixavam claro o estado de precarização material e a falta de rendimentos fixos.

Em 1682, a Câmara de Vitória emitiu uma certidão atestando as obras empreendidas pelo donatário da capitania do Espírito Santo, Francisco Gil de Araújo, que teria chegado à cidade e encontrara arruinadas a cadeia e a casa de Câmara. A irmandade da Misericórdia estaria extinta havia mais de 50 anos.¹⁶⁶ No entanto, esse documento laudatório dos bons préstimos de Gil de Araújo deve ser entendido com

¹⁶² *PMM*, v. 6, p. 87.

¹⁶³ *PMM*, v. 6, p. 85.

¹⁶⁴ *APM*, SC, 131, f. 26v

¹⁶⁵ *SÁ*, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 62-63.

¹⁶⁶ *AHU*, Espírito Santo, cx. 01, doc. 88.

cautela. Cerca de 30 anos antes, em 1658, a Misericórdia do Espírito Santo lutava para receber uma pomposa herança avaliada em 50 cruzados da falecida Isabel Perestrela,¹⁶⁷ que, ao que tudo indica, não se efetivou.

Arthur Vianna, que estudou a Misericórdia do Pará, cita o exemplo da penúria da irmandade de São Luís que, mesmo depois do auxílio régio concedido em 1654, escreveu ao rei, em 1721, afirmando que sua igreja ameaçava ruir, motivo pelo qual havia transportado suas imagens para o templo da irmandade de São João, “em vista de não permitirem os parcos 20 mil réis de renda o conserto ou reconstrução da igreja”. Em 1735, a mesma irmandade solicitava “alguns índios forros” para a condução dos cadáveres nas tumbas, pois muitas vezes não tinham com que pagar os carregadores.¹⁶⁸

Como já referido acima, a Misericórdia de Igarassu, que não tinha hospital, em 1723, narrava que passou mais de 14 anos para reconstruir e paramentar sua capela.¹⁶⁹ Em 1725, o provedor da Misericórdia de Goiana pediu ao rei imagens para o culto: “uma de Nossa Senhora, outra de Santa Isabel, mais a imagem de um Santo Cristo”. No entanto, os desafios da confraria não eram exclusivamente financeiros; na mesma carta, o então provedor queixava-se de estar por volta de quatro anos, desde a recriação da irmandade, no mesmo posto porque não havia “quem queira ficar pela impossibilidade da terra”.¹⁷⁰ Para agravar as dificuldades internas, o entorno de Goiana enfrentava grandes secas durante o período.¹⁷¹

Em 1738, a Misericórdia do Pará propôs, como solução à sua difícil condição financeira, comprar uma fazenda de cacau. Segundo os confrades, todos os atos de caridade, como dar esmolas aos presos, acompanhar os justicados, curar os enfermos, enterrar encarcerados e pobres, eram pagos pelos mesários, do que resultava a recusa dos cargos de provedor e demais irmãos de mesa.¹⁷² Comprada a fazenda, em 1778, os irmãos tornavam a suplicar à rainha em virtude da grande decadência da irmandade: a maior parte do patrimônio tinha sido investida em índios, que foram legalmente libertados pelos decretos régios de 1755. Os irmãos, que “não podem socorrer as próprias necessidades”, não conseguiriam tampouco continuar com as obras de

¹⁶⁷ AHU, Espírito Santo, cx. 01, doc. 53.

¹⁶⁸ VIANNA, Arthur. *A Santa Casa de Misericórdia Paraense...* p. 17-18.

¹⁶⁹ *PMM*, v. 6, p. 474.

¹⁷⁰ AHU, Paraíba, cx. 5, doc. 385.

¹⁷¹ *PMM*, v. 6, p. 487.

¹⁷² Provisão régia de 23/03/1738 integralmente transcrita em VIANNA, Arthur. *A Santa Casa de Misericórdia Paraense...* p. 19.

misericórdia.¹⁷³ Em 1787, o governador do Pará, Martinho de Sousa e Albuquerque, esclarecia que, de fato, a Misericórdia local encontrava-se em total decadência:

de que não tem sido por má administração das suas rendas e só sim porque as mesmas consistindo em um avultado número de índios que possuía no tempo em que eram escravos e com os quais trabalhavam em plantações de cacau e de café, veio tudo a extinguir-se logo que a lei da liberdade dos índios foi mandada publicar neste estado, ficando abandonada a fazenda em que trabalhavam os mesmos índios e por consequência sem rendas a Santa Casa.¹⁷⁴

Martinho de Albuquerque recomendou então a consignação do dízimo das miunças ou da alfândega ou o privilégio dos enterramentos. Segundo o governador, ele próprio procurava conservar a irmandade “chegando até o ponto de falar a quem haja de aceitar o emprego de provedor e irmãos da mesa, como aconteceu no presente ano, visto que todos se escusavam por ser necessário fazerem à sua custa todas as despesas”. Segundo Vianna,¹⁷⁵ a Misericórdia logrou apenas alcançar o privilégio dos enterramentos, que já há algum tempo vinha tentando fazer valer junto a ordens terceiras locais.¹⁷⁶

Em 1763, a Misericórdia de Sergipe del Rei solicitou ao monarca a autorização para cobrar dívidas judicialmente dos senhores de engenho e lavradores que deviam a irmandade. Àquela altura, parte do patrimônio que era investido em empréstimo de dinheiro encontrava-se malparado, impossibilitando os confrades de cumprir as obras de misericórdia, “como são curar enfermos, criar enjeitados e as outras obras pias de esmolas, casamento de órfãs e principalmente o trato do culto divino com a necessária decência”.¹⁷⁷

Não deixa de ser notório também que, além das Misericórdias de Salvador e do Rio de Janeiro, nenhuma outra irmandade tivesse sob sua administração a criação dos expostos,¹⁷⁸ tarefa tipicamente assumida por essas confrarias em parceria com as Câmaras. Do mesmo modo aconteceu com os recolhimentos de órfãs, instalados apenas

¹⁷³ VIANNA, Arthur. *A Santa Casa de Misericórdia Paraense...* p. 24.

¹⁷⁴ Ofício de 22/01/1787 integralmente transcrito em VIANNA, Arthur. *A Santa Casa de Misericórdia Paraense...* p. 29.

¹⁷⁵ Ofício de 22/01/1787 integralmente transcrito em VIANNA, Arthur. *A Santa Casa de Misericórdia Paraense...* p. 29.

¹⁷⁶ Em 1761, a Misericórdia do Pará solicitou uma solução para a renitente recusa das Ordens Terceiras em fazerem cumprir o privilégio dos enterramentos. *PMM*, 7, p. 538-539.

¹⁷⁷ AHU, Sergipe, cx. 7, doc. 63.

¹⁷⁸ Ver: VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas...* MARCÍLIO, Maria Luíza. *História Social da Criança Abandonada...* FRANCO, Renato J. *Desassistidas Minas...*

nas mesmas duas cidades até o fim do século XVIII.¹⁷⁹ Ou ainda com o privilégio dos enterramentos que permaneceu letra morta para várias congêneres, como foi o caso de Vila Rica, Recife ou São Luís.¹⁸⁰

Tal como ressaltou Laurinda Abreu para as Misericórdias da Índia,¹⁸¹ também as confrarias da América tiveram no tratamento aos militares um forte argumento para alcançar benefícios régios. Tratava-se, na verdade, de certo desvirtuamento da função primordial dessas confrarias, uma vez que seus alvos preferenciais eram os considerados pobres de cada localidade, mas, por outro lado, o atendimento aos soldados era uma maneira de angariar consideráveis quantias e manter um hospital regular. Assim, as Misericórdias, se não redirecionaram de todo o traçado original de instituições de “solidariedade social”,¹⁸² ao menos viram-se encarregadas de serviços bastante onerosos, gerando súplicas reincidentes sobre o alto custo do tratamento das milícias.

É bastante significativo que, a despeito das reclamações dos respectivos irmãos, as congêneres da Bahia e do Rio de Janeiro pudessem ser consideradas exemplos bem sucedidos em termos americanos. Tudo indica que o crescente número de soldados atendidos não acompanhou o aumento no valor das esmolas. Obviamente o dinamismo dessas confrarias não poderia ser atestado apenas pelo financiamento dado ao tratamento das infantarias, mas certamente garantiu-lhes uma regularidade monetária difícil de ser observada em confrarias sem estipêndios régios. Era nesse sentido que a então modesta Misericórdia de São Paulo, cujo hospital começara a ser construído em 1717 e ainda em 1752 não estava finalizado,¹⁸³ reivindicou, em 1726, auxílio para reconstruir seu templo que ameaçava desabar. Na petição, deixava-se claro que a irmandade cuidava de pobres forasteiros e dos “soldados que nela se acham e morrem desamparadamente por falta de quem os acuda com o necessário e não haver na Casa com que se lhe possa assistir e valer, ou dentro ou fora dela”.¹⁸⁴ (grifos meus)

Um dos dividendos mais reivindicados foi o dízimo das miunças do termo, ou da comarca. Os argumentos para requerê-los passavam sobretudo pelo atendimento de indivíduos que fugiam ao público-alvo das Misericórdias. Em 1605, por exemplo, Olinda o requereu e conseguiu aprovação para os pobres enfermos do hospital, porque

¹⁷⁹ ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas...* GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império...*

¹⁸⁰ Para o caso do Maranhão, ver *PMM*, v. 7, p. 581.

¹⁸¹ ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos “lugares de além-mar”... p. 591-611.

¹⁸² ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos “lugares de além-mar”... p. 601.

¹⁸³ MESGRAVIS, Laima. *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo...* p. 66.

¹⁸⁴ AHU, São Paulo, cx. 01, doc. 78.

os irmãos que gastavam o dinheiro de suas próprias bolsas, além dos miseráveis locais, estavam também custeando o tratamento dos enfermos dos “novos presídios que Vossa Majestade tem de ordinário” em Pernambuco, Paraíba, Rio Grande e Angola.¹⁸⁵ A confraria de Salvador que, em 1584, já se queixava que os 3 mil cruzados dados pela Fazenda Real para tratamento da infantaria era pouco diante do alto custo,¹⁸⁶ tornou a pedir auxílio na esteira do sucesso obtido pela Misericórdia de Olinda. Em 1640, o dízimo das miunças foi solicitado pelos confrades de Salvador, cuja renda, alegavam, não chegava a um terço da sua despesa, sendo a maior parte consumida pelos soldados, que tiravam o lugar dos pobres.¹⁸⁷ Em 1654, a Misericórdia do Maranhão recebeu uma esmola anual de 25 mil réis, pelo período de seis anos, para “cura dos soldados pobres e forasteiros que de contínuo ali há”.¹⁸⁸ Em 1685, a Misericórdia do Rio de Janeiro, a partir do que havia sido concedido às congêneres de Pernambuco, Bahia e Angola,¹⁸⁹ alcançou a esmola de 200 mil réis anuais por seis anos também para curar os soldados,¹⁹⁰ em 1694 a mesma irmandade conseguiu fazer com que o valor fosse pago regularmente pela Fazenda Real.¹⁹¹ Em 1702, a Bahia prorrogou por mais dois anos o direito de cobrar as miunças no valor de 130 mil réis anuais.¹⁹²

O privilégio de cobrar as miunças foi solicitado frequentemente como forma de sustentar irmandades recentes, como foi o caso da proposta de criação da confraria de Cuiabá,¹⁹³ que, como já se referiu, não foi concretizada. Com o correr do século XVIII, governadores e conselheiros lembraram continuamente a necessidade de desonerar a Fazenda Real, desaconselhando a apropriação de rendas das cobranças régias, típica do século XVII. Em 1769, o conde de Valadares informou a penúria do hospital de Vila

¹⁸⁵ AHU, Pernambuco, cx. 01, doc. 24. *PMM*, v. 5, p. 429.

¹⁸⁶ ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos “lugares de além-mar”... p. 600.

¹⁸⁷ “Viu-se neste Conselho uma carta do provedor e irmãos da Santa Casa da Misericórdia da cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, em que dizem que representando os anos atrás a Vossa Majestade os irmãos daquela Santa Casa a grande despesa que tinha continuamente com a infantaria que na dita cidade está de guarnição, curando-a e sustentando-a em suas enfermidades e sem da fazenda de Vossa Majestade se lhe dar o necessário”. *PMM*, v. 5, p. 574-576.

¹⁸⁸ SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa*. Segunda Série (1675-1683) e suplemento à Segunda Série (1641-1685)... p. 223.

¹⁸⁹ Em 1676, a Misericórdia de Angola recebera o privilégio dos dízimos das miunças, por 10 anos, para curar os soldados enfermos. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa*. Segunda Série (1675-1683) e suplemento à Segunda Série (1641-1685)... p. 271.

¹⁹⁰ *PMM*, v. 6, p. 91. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa*. Segunda Série (1675-1683) e suplemento à Segunda Série (1641-1685)... s/p.

¹⁹¹ SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa*. (1683-1700)... p. 834. Em 1778, a Misericórdia do Rio teve esse privilégio confirmado para o sustento do hospital. *PMM*, v. 7, p. 133.

¹⁹² *PMM*, v. 6, p. 103

¹⁹³ *PMM*, v. 6, p. 570.

Rica e sugeriu que o costumeiro privilégio das miunças fosse entregue à Misericórdia local:

Em Pernambuco, me dizem, e em outras capitâneas, tem Sua Majestade pela sua inata piedade socorrido as Misericórdias com esmolas perpétuas, para que os pobres não padeçam, ordenando-se lhe paguem as miunças de algum certo distrito, conforme as necessidades das mesmas Misericórdias; as miunças do termos desta vila costumam render pouco mais ou menos três mil cruzados e com elas o pouco rendimento da mesma Misericórdia bem se poderão remediar os ditos doentes. (...) *tenho diligenciado sem despesa da Real Fazenda (que não podia fazer) a reedificação do dito hospital*¹⁹⁴ (grifos meus)

A irmandade não obteve sucesso em sua demanda e a requisição do conde permaneceu sem resposta. No mesmo sentido, em 1803, o governador da capitania do Rio Grande de São Pedro do Sul enviou um desesperançoso ofício ao visconde de Anadia sobre a necessidade de fundar um hospital, não obstante a Fazenda Real não pudesse arcar com os custos:

Já no meu ofício de 18 de fevereiro deste ano (de 1803) representei a Vossa Excelência o estado de abandono em que achei esta capitania, e que no meio de precisão geral mais que tudo contemplava de extrema necessidade nesta vila um quartel para tropa, um hospital, casa de pólvora, armazéns, e outros indispensáveis edifícios desta natureza. *Por outra parte a necessidade de economizar a Real Fazenda poucas esperanças me deixavam de o poder formar com a brevidade que exigiam*¹⁹⁵ (grifos meus)

É notável que o privilégio das miunças fosse marcadamente concedido no século XVII, sobretudo para localidades onde se curavam soldados. Na centúria seguinte, a coroa se restringiu a confirmar esmolas que assumiram um caráter inveterado, abstenendo-se de concedê-los a novas confrarias. Outro fator relevante para a ausência de concessões de financiamentos pode ser encontrado no acirramento das tensões da irritadiça parceria entre Misericórdias e coroa no que dizia respeito ao tratamento dos militares. As discussões sobre o rompimento dos contratos estabelecidos foram uma constante ao longo de todo o século XVIII, ao menos para as irmandades de Salvador¹⁹⁶ e Rio de Janeiro.¹⁹⁷ Também é digno de nota que as irmandades fundadas no setecentos não administrassem o tratamento dos militares, espalhando-se hospitais reais à custa da

¹⁹⁴ AHU, Minas Gerais, cx.94, doc. 19.

¹⁹⁵ AHU, Rio Grande do Sul, cx. 7, doc. 486.

¹⁹⁶ RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos...* p. 213.

¹⁹⁷ Para o exemplo do Rio de Janeiro, ver capítulo 3.

coroa e totalmente independentes das Misericórdias, como foi o caso de, por exemplo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso.

A partir de fins do setecentos, na América portuguesa, a monarquia fomentou a concessão de loterias em detrimento de esmolas diretas, desonerando assim a Fazenda Real.¹⁹⁸ A loteria foi, na verdade, um recurso de financiamento primeiramente adotado, em 1783, pela Misericórdia de Lisboa para arcar com as “urgentes necessidades” dos hospitais reais de expostos e dos enfermos¹⁹⁹ e tendeu a se avolumar no século XIX. A Misericórdia de Vila Rica, em 1816, e a do Rio de Janeiro, em 1821, por exemplo, receberam o beneplácito régio para lançar loterias a fim de custear parte dos seus gastos.²⁰⁰

Os destinos das Misericórdias foram sendo progressivamente alterados a partir da segunda metade do século XVIII. Datam desse período vários relatos de ouvidores e governadores revelando não apenas as más administrações, comum a várias congêneres do império, mas também a modéstia de patrimônio e irregularidade dos serviços assistenciais. Não se tratava apenas de tentar resolver problemas administrativos, mas propriamente fazer reerguer irmandades há muito tempo inexpressivas, como foi o caso do conde de Valadares, em Vila Rica, que em 1769 se incumbiu pessoalmente de tentar animar a população diante da “indignidade” do hospital;²⁰¹ ou do governador de São Paulo que, em 1803, alegava ter encontrado a irmandade em total decadência: “quase posso afirmar que a fiz renascer”.²⁰²

Não eram nos mesmos termos que o Conde de Rezende tentava contornar os despautérios administrativos da Misericórdia do Rio de Janeiro, em 1797. Naquele ano, o então provedor e governador da capitania dirigiu um ofício à mesa:

A Santa Casa [enquanto] a mim sumamente deteriorada, mais por falta de uma administração que de bens sólidos e permanentes, está ameaçada de chegar ao precipício de não possuir um só real como eu a conheci; e essa foi a causa que me moveu a abraçar o peso de sua incrível confusão, não tanto pelo receio do remédio,

¹⁹⁸ Em 1781, o vice rei Luís de Vasconcelos e Sousa recomendou à Martinho de Melo e Castro a utilização de loterias como forma de dar andamento às obras paradas na cidade do Rio de Janeiro. “Por isso me lembra um projeto, muitas vezes praticado pelas nações da Europa, as quais juntam grandes cabedais por meio de sortes públicas e ainda reais para fazer certas despesas em utilidade do Estado”. AHU, Rio de Janeiro, cx. 116, doc. 9502.

¹⁹⁹ SÁ, Isabel dos Guimarães. Abandono de crianças, identidade e lotaria: reflexões em torno de um inventário. In: *Inventário da criação dos expostos...* p. IX-XXII.

²⁰⁰ FERREIRA, Félix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 279-280.

²⁰¹ AHU, Minas Gerais, cx. 94, doc. 12.

²⁰² AHU, São Paulo, cx. 19, doc. 959.

que no seu desordenado arquivo se poderia dar, pois cessando os atrevidos despotismos de alguns, que à custa dos pobres faziam grandeza a seu arbítrio.²⁰³

Parte da preocupação em reerguer uma precária rede de hospitais pode ser atribuída ao advento de novos debates que propunham combater com maior eficácia as enfermidades, resultado direto das reformulações por que passou o curso de medicina da Universidade de Coimbra, legando ao Estado uma função mais efetiva no controle dos povos e centrando forças na valorização da população.²⁰⁴ Embora o papel justificador das elites como protagonistas da assistência se mantivesse em termos semelhantes, o hospital assumiu progressivamente uma importância mais imediata, disseminando-se na América a partir da instalação do primeiro curso de medicina, em 1808.

2.5. Fragmentação e continuidade

O papel central das Misericórdias na assistência institucional prestada pelos leigos é inegável. Essas instituições mantiveram a preponderância do atendimento, reuniram elites e, na medida do que lhes era possível, conservaram vivos valores caros à tradição religiosa. A partir da correspondência estabelecida entre as diferentes congêneres e o Conselho Ultramarino, observa-se igualmente a importância política do reconhecimento régio que abria portas para pedidos de ajuda, sedimentando um imaginário comum de piedade a instituições absolutamente distintas entre si.

Ainda que o espólio documental dos primeiros séculos tenha em grande parte se perdido, a partir das consultas trocadas é possível detectar algumas especificidades trazidas pela experiência americana. Em primeiro lugar, a capacidade de se comunicar com a coroa deve indicar, em certa medida, o dinamismo desses estabelecimentos junto às comunidades. Como se tratava de instituições de imediata proteção régia, as isenções e precedências deveriam ser constantemente lembradas. Pedidos de esmolas e extensão de privilégios recorrentes poderiam indicar o papel ativo dessas irmandades, mediadoras do diálogo entre a monarquia e as necessidades geridas localmente.

Seria, de fato, contraditório que congêneres como a de Santos, Ilhéus, Vitória, Sergipe del Rei, Itamaracá, Igarassu, São Paulo, Recife ou Vila Rica mantivessem o *tradicional* papel de primazia na vida associativa das suas respectivas localidades e, ao mesmo tempo, uma correspondência, como se verifica, tão pequena e lacunar com a

²⁰³ Documento transcrito em FERREIRA, Félix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 232-233.

²⁰⁴ ABREU, Jean Luiz Neves. *A Colônia enferma e a saúde dos povos...* p. 761-778.

coroa. Sobretudo, se comparadas a irmandades sedimentadas, como foram os casos de Salvador, Rio de Janeiro, Olinda ou Belém (esta última, sobretudo, no século XVIII), em constante contato com o rei. Foi a monarquia, por meio de seu Conselho Ultramarino, que tratou de fazer valer privilégios, arbitrando conflitos quando o contexto local teimava em descumprir a precedência desses estabelecimentos diante das demais associações. Certamente, essa documentação não explica o cotidiano daquelas instituições, a composição social e as decisões tomadas no contexto local. Também não é fiável, a partir desse tipo de fonte, dimensionar a efetiva atração de legados e os principais alvos de caridade.

No entanto, a despeito da parca produção de trabalhos monográficos, é possível afirmar que, em linhas gerais, a dinâmica de fundação e desenvolvimento das Misericórdias seguiu o modelo proposto por Isabel dos Guimarães Sá para o reino.²⁰⁵ Em suma, o século XVI foi marcado por um período de implantação das congêneres, numa dinâmica em que a importância política das localidades teve preponderância sobre sua relevância econômica. Datam dessa época Misericórdias fundadas majoritariamente em sedes de capitanias, que, em alguns casos, desapareceram anos depois, ou mantiveram-se em considerável ostracismo. Ressalta-se, portanto, que, ao contrário do que tem afirmado a mais recente historiografia sobre o tema, o primeiro surto de fundações acompanhava o surgimento das sedes administrativas espalhadas pela colônia. Exceção feita a Santos, Goiana e Igarassu, nos dois primeiros séculos, a implantação das Misericórdias caminhou *pari passu* com a chancela política recebida por essas localidades que, ressalte-se, não acompanhava necessariamente sua importância econômica e social.

Até o fim do século XVII, a irmandade de Salvador manteve-se como o exemplo mais bem-acabado do que se esperava de uma irmandade da Misericórdia: gozava de grande prestígio junto à comunidade local, tinha uma elite orgulhosa e ciosa de integrar seus quadros, fazia valer seus privilégios; no entanto, as confrarias de Olinda, Maranhão, Goiana, Paraíba, Sergipe del Rei e Igarassu recorrentemente pediram ajuda régia para se restabelecerem da destruição causada pelos holandeses. A partir de fins do século, a implantação das novas Misericórdias se daria de forma mais ponderada. A despeito dos pareceres positivos dos ouvidores aconselhando as fundações, a coroa manteve uma posição mais cuidadosa, certamente na esteira dos diversos casos de

²⁰⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 55-86.

descalabro financeiro que, àquela altura, começavam a chegar de todo o império à coroa, juntamente com os fracassos e percalços enfrentados pelas Misericórdias americanas.²⁰⁶

Além de procurar se informar sobre a capacidade financeira das futuras confrarias, a coroa desestimulou a formação de novas irmandades em regiões onde a presença portuguesa parecia muito frágil, mesmo sendo regiões estratégicas, como foi o caso de Sacramento ou Cuiabá. O fato é que os espaços que foram sendo ocupados pelos novos direcionamentos econômicos, com exceção de Vila Rica, não tiveram Misericórdia ao longo do século XVIII. O que se pode observar, a partir da segunda metade do século XVIII, é o surgimento de novos hospitais geridos por irmandades de menor monta, retirando a exclusividade da Misericórdia, como foi o caso de Cachoeira na Bahia, Desterro, Penedo, Santo Amaro e São João del Rei. Todos são exemplos de pequenos estabelecimentos que até o fim do século XVIII não tinham o título de Santa Casa, ou melhor, poderiam se apropriar dessa denominação à revelia dos estatutos tão exclusivistas.

Foi a partir do século XIX que as Misericórdias tornariam a ser fundadas com maior regularidade depois de um período escasso de novas congêneres. Entretanto, elas se afastavam cada vez mais das seletivas irmandades que representaram no século XVII. A diferenciação entre nobres e mecânicos fora abandonada nos estatutos de Itu, Sorocaba, São João del Rei, tornando a irmandade aberta aos que eram considerados financeiramente ricos. Não restam dúvidas de que essas instituições continuaram tendo uma importância fundamental como principais protagonistas da assistência ao longo do século que se iniciava. Todas as irmandades fundadas de forma modesta no século XVIII se tornaram Misericórdias no século XIX, indicando um caminho quase *natural* dos estabelecimentos que se sedimentavam localmente.

²⁰⁶ Isabel dos Guimarães Sá se atenta para a precarização da rede assistencial do Brasil, mas prefere centrar foco na Misericórdia da Bahia, pouco representativa das demais congêneres. A ideia de que “a fundação das Misericórdias brasileiras fez-se de acordo com a integração de territórios na vida econômica da colônia” parece pouco convincente à medida que novos territórios sem Misericórdias vão sendo incorporados à economia colonial, mormente a partir do início do século XVIII. Nesse sentido, Laurinda Abreu também endossa o papel do dinamismo econômico setecentista como motivador da fundação de novas congêneres. Segundo a autora, o Brasil teria assistido “a um movimento fundacional ao longo do século XVIII, que acompanha pari passu os ritmos do seu desenvolvimento econômico e social”. No entanto, como se procurou mostrar, nas novas regiões colonizadas a partir do século XVIII, apenas uma modesta Misericórdia foi criada em Minas Gerais e nenhuma em Goiás, Mato Grosso, ou Rio Grande do Sul. Ver: SÁ, Isabel dos Guimarães. As Misericórdias no império português, 1500-1800. In: *500 anos das Misericórdias portuguesas...* p. 107. ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos “lugares de além-mar”... p. 604.

A diversificação dos principais agentes corria em paralelo com a complexificação das próprias elites. Contudo, mesmo organizadas sob outros parâmetros, as Misericórdias mantiveram grande importância simbólica e a retórica de que o amor ao próximo era um imperativo a ser vivenciado. Tratava-se de reiterar a ficção de caridade pela qual se legitimavam os principais de cada localidade e, ao mesmo tempo, adaptar-se às novas formações sociais que o tempo impunha. As irmandades da Misericórdia, que geralmente aparecem na historiografia brasileira como um todo uniforme e executor natural de obras de assistência, eram absolutamente distintas entre si. Às vésperas da independência, as soluções para a pobreza estavam, pode-se dizer, bastante abrazeiradas: marcadamente personalizadas e invariavelmente fragmentadas.

Capítulo 3

Uma Misericórdia em ascensão: o exemplo do Rio de Janeiro (c.1700-c. 1822)

A Misericórdia tem tão pouca renda que lhe não chega para pagarem os capelães e serventes da Casa e para a despesa que fazem com o culto divino e hospital; mais esmolas as suprem os provedores e irmãos da mesa, com as que dão, mais por sua devoção do que por obrigação e faltando aquela que é mui incerta, por depender de vontades e cabedais, não será possível curar-se enfermo algum, sendo o número deles de ordinário em grande quantidade, pela grande pobreza e limitação da terra.

Parecer do governador Duarte Teixeira Chaves
sobre a situação da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1684

*esta despesa não desfalcava as rendas da Santa Casa,
que anualmente andam de 40 a 60 contos e vão crescer cada vez mais.*

Termo de deliberação da mesa da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1811

3.1. A cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro

Fundada em meados do século XVI, a partir da disputa colonial entre duas potências europeias, a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro foi se sedimentando ao longo do século XVII, nas palavras de Maria Fernanda Bicalho, como um dos “principais polos de articulação da vasta região do Atlântico meridional.”¹ Sobretudo durante a primeira metade do século XVII, a capitania do Rio de Janeiro tinha uma economia marginal às principais rotas de comercialização, cuja produção esteve centrada no cultivo de cana-de-açúcar de menor qualidade. Embora o açúcar produzido na Guanabara não fizesse frente ao da Bahia ou ao de Pernambuco, era este produto o grande dinamizador da economia local. Na segunda metade do século XVII, os engenhos representavam 43% a 69% das escrituras públicas lavradas. Junto com o

¹ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. A cidade do Rio de Janeiro e a articulação da região... p. 07-36, 1998. Da mesma autora ver: *A cidade e o império...* p. 176-181.

açúcar e seus subprodutos, como a aguardente, produziam-se também diversos gêneros agrícolas e criava-se gado.²

O Rio de Janeiro estava localizado numa formidável posição geográfica que lhe garantiu, durante todo o século XVII, condições privilegiadas de trânsito entre os territórios espanhóis do estuário do Prata e os enclaves negreiros na África. Dessa forma, principais da terra terminaram por furar o bloqueio metropolitano e realizar o comércio entre diferentes possessões coloniais lusas e hispânicas.³ Segundo Carlos Jucá, na segunda metade do século XVII, o Rio de Janeiro já era o principal polo do centro-sul e tinha a segunda frota comercial mais importante da América portuguesa, chegando a equiparar-se à Bahia, durante o último quartel da centúria, em volume de açúcar exportado,⁴ muito em virtude da desarticulação do nordeste açucareiro, invadido pelos holandeses.

A produção de açúcar e a importância política da região iam garantindo às principais famílias da terra o acesso ao mercado atlântico, que articulava o contato com Angola, Buenos Aires e diversos outros pontos comerciais do império. Diante de uma produção econômica secundária, mas de uma posição geográfica estratégica, o sistema de mercês foi um dos recursos utilizados para garantir a preservação do território sob o domínio português. Assim, à semelhança do que era feito nas demais possessões ultramarinas, a monarquia tratou de reconhecer a importância social dos primeiros conquistadores de forma a incluí-los na política de privilégios que os aproximava da hierarquia do Antigo Regime.⁵

Mais do que a endogamia, era o acesso a redes de clientela que abria consideravelmente o crédito aos neófitos. Portanto, a hierarquia social também estava intimamente ligada à legitimidade alcançada localmente. O acesso ao crédito, por exemplo, era facilitado pelos contatos com os descendentes dos primeiros conquistadores, que tendiam a monopolizar o capital político. Segundo Fragoso, entre

² FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *À espera das tropas...* p. 37-134.

³ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A cidade do Rio de Janeiro e a articulação da região...* p. 07-36, 1998. BOXER, Charles R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola...*

⁴ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império...* p. 139-184.

⁵ Segundo Fragoso, é possível definir a elite fluminense ao longo do século XVII, a partir dos serviços prestados ao rei e a participação nos cargos da Câmara. O cabedal para poder servir à coroa e a participação no Concelho garantiam aos principais da terra o domínio econômico e político da região. Dentro dessa perspectiva, acrescenta-se o fato de as famílias se utilizarem também de um recurso específico como forma de ampliar seu acesso aos regimes de mercês régias: os pais privilegiavam os dotes das mulheres em detrimento das heranças aos homens, frequentemente deslocados para a fronteira ou o sertão, em busca de terras e índios. Por meio de um ajuste tácito, os colonos angariavam mercês por serviços prestados e a monarquia referendava o acréscimo de novatos às elites locais. FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *À espera das tropas...* p. 37-134.

1671 e 1680, cerca de 44,8% dos empréstimos feitos pela arca dos órfãos eram fiados pelos descendentes de conquistadores. Outro ponto a ser destacado é o fato de as primeiras elites fluminenses não serem infensas aos comerciantes. Era típico o acúmulo de afazeres mercantis com o exercício de atividades nobilitantes como a participação nas Câmaras.

Esse dinamismo que a cidade foi adquirindo ao longo do seiscentos poderia ser percebida na delegação de benefícios: em 1642, os membros da Câmara receberam os mesmos privilégios dos cidadãos do Porto; em 1676, a cidade, que até então sediava uma prelazia, subiu na hierarquia eclesiástica e passou a abrigar um bispado com vasta jurisdição. Em 1679, uma ordem régia consubstanciava o antigo desejo dos colonos fluminenses e autorizava a fundação de um porto fortificado em Sacramento, fomentando o comércio e o contrabando da prata peruana em troca de africanos escravizados e mercadorias europeias.⁶

A Colônia de Sacramento ficou à cargo da administração do governo do Rio de Janeiro, possibilitando-lhe um comércio aberto e uma dinamização considerável da cidade. Paulatinamente, o porto afirmava-se como principal espaço de trocas, não apenas do interior da região centro-sul, mas de todo o Atlântico subequatorial. A descoberta do ouro, na década de 1690, nas Minas Gerais, foi uma espécie de coroamento do protagonismo fluminense, inaugurando uma nova fase de prosperidade que deslocou o eixo administrativo, fiscal e militar da colônia para aquela região do continente.⁷ Em 1718, o então governador Antônio Brito de Meneses definiu a cidade como a mais opulenta do Brasil “por razão do seu largo comércio e serem os seus gêneros os mais preciosos”.⁸ A relação privilegiada com o território das minas, atestada pela inauguração do Caminho Novo, ainda na primeira década do século XVIII, confirmou a cidade do Rio de Janeiro como o centro da rota de povoamento, abastecimento e circulação mercantil da região mineradora, suplantando os demais espaços e portos, nomeadamente os de Parati, Santos e Salvador.⁹

Em paralelo ao novo papel que a cidade assumiu, modificou-se também, na virada do século XVII para o XVIII, a composição social das elites. A descoberta do ouro, num primeiro momento, agravou as crises econômicas por que passava o

⁶ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império...* p. 139-184.

⁷ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A cidade do Rio de Janeiro e a articulação da região em torno do Atlântico-Sul...* p. 07-36.

⁸ Citado em SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império...* p. 148.

⁹ Ver edição comentada por André Mansuy Diniz Silva de ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil...* Especialmente p. 263-269.

recôncavo, atraindo famílias e fortunas para a região mineradora, mas abrindo espaço para o surgimento mais pronunciado, sobretudo a partir da década de 1720, dos chamados *homens de negócio*, que faziam fortuna com a exploração direta do rico comércio que se estabelecia no Rio de Janeiro. Segundo Carlos Jucá, ao longo do século, acentuou-se a diferenciação entre os homens de negócio e os senhores de engenho. O declínio dessa elite agrária abriu espaço, tanto no mercado de crédito, quanto na participação política, para o papel decisivo das ascendentes elites mercantis.¹⁰

A cidade do Rio de Janeiro foi um local de franca expansão demográfica ao longo do todo o setecentos. As mudanças por que passavam a localidade provocaram um verdadeiro engrandecimento populacional: calcula-se que tenha saído de 12 mil habitantes em 1700 para mais de 24 mil, em 1749; em 1799, contavam-se 42.168 e em 1821, 112.695 habitantes.¹¹ Na década de 1740, o tráfico de escravos na cidade ultrapassava a quantia de 6 mil almas por ano.¹² A crescente importância política foi se confirmando ao longo do século, na esteira do dinamismo econômico de suas elites: em 1752, a localidade passou a sediar um Tribunal da Relação; em 1763, tornou-se a capital administrativa da América; em 1808, foi a escolhida para abrigar a Corte portuguesa.¹³

A cidade e seu entorno também complexificaram a rede assistencial, tanto sob patrocínio religioso, quanto leigo, aumentando as possibilidades de inserção institucional da população. Em 1733, foi fundada a Casa dos Meninos Órfãos de São Pedro, mais tarde conhecida como seminário São Joaquim, destinado a meninos pobres. Em 1739, d. frei Antônio de Guadalupe fundou o seminário São José; em 1751, foi criado o seminário de Nossa Senhora da Lapa; em 1752, por iniciativa do bispo frei Antônio do Desterro foi deu-se início ao recolhimento de Nossa Senhora do Parto destinado a “mulheres não virgens (...) que deixando a perversidade do século, reformaram a vida e costumes antigos, trocando-os por santa e regular conduta”;¹⁴ em 1763, foi criado em Itaipu (Niterói), o recolhimento de Santa Teresa, também para

¹⁰ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império...* p. 200-201.

¹¹ MARCÍLIO, Maria Luíza. Mortalidade e morbidade da cidade do Rio de Janeiro... p. 53-68.

¹² CAVALCANTI, Nireu. O comércio de escravos novos no Rio setecentista. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade...* p. 15-78.

¹³ Ver a interessante relação de imagens do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII na conclusão do livro de CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista...* p. 373-404.

¹⁴ Monsenhor Pizarro citado em FRIDMAN, Fania; MACEDO, Valteir L. A ordem urbana religiosa no Rio de Janeiro colonial...

mulheres casadas e moças solteiras.¹⁵ A Misericórdia do Rio de Janeiro tratou de criar novas instituições: em 1738, foi fundada a roda dos expostos e, em 1739, o recolhimento das órfãs.

Essa evolução no quadro assistencial não era resultado, necessariamente, de demandas sociais, mas fruto de um crescente cosmopolitismo, marcado pela maior capacidade financeira das elites e pela importância social que a cidade ia ganhando. A Misericórdia soube instrumentalizar seu papel de exclusividade em determinados serviços e, valendo-se do dinamismo local, tornou-se um exemplo grandioso para os padrões americanos. Enquanto a maior parte das congêneres do império dava sinais de exaustão financeira, a Santa Casa do Rio, em meio a descabros e desorganizações, dava prova incontestada de desenvolvimento.

3.2. A Misericórdia do Rio de Janeiro

Criada em fins do século XVI, a irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro exerceu o papel de protagonista na assistência aos pobres da cidade e seu entorno por quase três séculos. Ainda no princípio do seiscentos, a irmandade recebera os mesmos privilégios concedidos à confraria de Lisboa¹⁶ e provavelmente, como era hábito, adotou o compromisso lisboeta, fazendo as devidas e costumeiras adaptações às condições da terra. Embora a irmandade fosse a de Nossa Senhora da Misericórdia, o altar principal esteve sempre sob outras devoções marianas. Nos primórdios, a capela era dedicada a Nossa Senhora de Copacabana, quando, em 1652, a irmandade de Nossa Senhora de Bonsucesso extinguiu-se e doou todos os seus bens à Misericórdia. Em 1714, a invocação da capela da irmandade passou a ser Nossa Senhora do Bonsucesso.¹⁷

Na cidade do Rio de Janeiro, somente no século XVIII, foram criados os primeiros hospitais das ordens terceiras para assistência dos confrades. Em 1720, o rei autorizou a fundação “*para se curarem os irmãos enfermos e pobres*” do hospital da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência,¹⁸ que teve sua inauguração protelada por uma longa querela com os capuchos de Santo Antônio. A construção do hospital começou, definitivamente, apenas na década de 1740. Em 1733, foi criado o hospital da

¹⁵ Almanaque histórico da cidade do Rio de Janeiro, 1799. *RIHGB...* n. 267, p. 93-214. SCHWARCZ, Lília Moritz. *As barbas do imperador...* p.150.

¹⁶ *Fundação da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro...* p. 7.

¹⁷ ZARUR, Dahas. *Igreja de Nossa Senhora do Bonsucesso...*

¹⁸ ANTT, Registro geral de mercês de Dom João V, livro 11, fl. 308v.

Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, contudo, nenhuma dessas fundações rivalizou com o atendimento da Misericórdia, destinando-se tão somente a prestar assistência aos confrades pobres, sem maior representatividade local.

No século XVII, a irmandade tinha representantes da elite açucareira nos principais postos de mando, possibilitando-lhe florescer como um dos estabelecimentos mais paradigmáticos da região. No fim da centúria, como consequência direta dos novos rumos que tomavam a cidade, a confraria também foi adquirindo um papel estratégico na manutenção do *bem* comum. Dois serviços sistemáticos foram acertados, por intermédio do Conselho Ultramarino, garantindo certa regularidade financeira à instituição: em 1685, foi incumbida do atendimento à milícia, cobrando o tratamento à Fazenda Real e, além disso, encarregou-se do enterro dos escravos por meio de uma quantia fixa cobrada aos senhores (1696).

Apesar das disputas, problemas administrativos e financeiros observáveis no decurso do século XVIII, é possível dizer que o período foi o grande primeiro momento da Misericórdia, marcado por uma época de ampliação e estruturação dos serviços. Podem ser listados, entre os principais gastos assumidos, a criação da roda dos expostos, em 1738; no ano seguinte foi estabelecido um recolhimento de órfãos; o hospital recebeu novas enfermarias masculinas com beliches e cortinas a partir da década de 1740; o prédio ganhou uma nova portaria feita com esmolas recolhidas entre os habitantes da cidade e os irmãos, em 1745; as enfermarias femininas começaram a ser feitas a partir de 1747; em 1751 foi construída, à custa da Misericórdia, uma nova enfermaria dos azougues, que se incumbia do tratamento dos sífilíticos.¹⁹ Em 1754, a irmandade recebeu ainda uma esmola para o auxílio aos presos pobres. Em 1813, a irmandade construiu mais uma enfermaria no hospital.²⁰

As mudanças perceptíveis na ampliação dos serviços e na estrutura física dos prédios acompanharam também um período de alteração das elites dirigentes. Embora a Misericórdia não fosse uma confraria qualquer no século XVII, progressivamente a instituição se valeu de seu papel estratégico na assistência, instrumentalizando-o de forma a capitalizar recursos. No século XVIII, a irmandade não era apenas um espaço identitário das elites; acompanhando as demandas do século, efetivou auxílios contínuos, tal como aconteciam nas principais congêneres do império português.

¹⁹ Ver AHSCMRJ, Memória do tempo em que se fizeram as novas enfermarias e quem as fez (Documento avulso), lata 717 A (Ignácio Medella).

²⁰ AHSCMRJ, Actas e termos, 1810-1820, p. 52.

3.2.1. O atendimento à milícia: uma relação conturbada

Ao longo do século XVII, a irmandade da Misericórdia do Rio de Janeiro era uma instituição de considerável importância local, perceptível, entre outras coisas, pelos provedores que a encabeçavam.²¹ Sua relevância, no entanto, concentrou-se prioritariamente nos aspectos devocionais em detrimento do atendimento no hospital, ou da prestação de serviços mais amplos à população. Em 1662, a irmandade havia conseguido uma módica ajuda da Câmara, autorizando a cobrança de um subsídio aos taverneiros, que deveriam pagar dois tostões para o hospital, de pipa de vinho, cheia ou vazia, que entrasse na cidade.²² Contudo, apesar de sua importância social, não deixa de ser notória a relativa modéstia dos dividendos. Quando, em 1684, a irmandade pediu o dízimo das miunças, o governador Duarte Teixeira Chaves confirmou a precária situação financeira do estabelecimento. Fez também uma importante consideração sobre o papel estratégico da Misericórdia no acolhimento das tropas que chegavam à localidade:

tem tão pouca renda que lhe não chega para pagarem os capelães e serventes da Casa e para a despesa que fazem com o culto divino e hospital; mais esmolam as supremos provedores e irmãos da mesa, com as que dão, mais por sua devoção do que por obrigação e faltando aquela que é mui incerta, por depender de vontades e cabedais, não será possível curar-se enfermo algum, sendo o número deles de ordinário em grande quantidade, pela grande pobreza e limitação da terra. *Os soldados que adoecem lá acham o seu remédio, porque o soldo que se lhes dá é tão limitado que lhes não chega ainda que o sustento de um doente. E os medicamentos das boticas valem aqui por um preço mui excessivo e se lhes faltar o hospital de todo perecerão sem terem para que apelar. Assim sou de parecer que se deve Vossa Majestade por os olhos com toda a atenção neste particular, assim como o tem feito às mais Misericórdias desta conquista e consignar a este hospital no contrato dos dízimos ou no das baleias uma esmola.*²³
(grifos meus)

²¹ FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia...*

²² “À dita Câmara veio o sr. governador desta praça, Pero de Melo, e bem assim o ouvidor geral o dr. Sebastião Cardoso de Sampaio, e nela se propôs, como o subsídio pequeno que se cobrava pelos [taverneiros], tinha grandes mercês, mas como se seguira não impostar coisa conveniente e igual à imposição que se havia posto, com o que pareceu conveniente que se pague de cada pipa de vinho, cheia ou vazia, que entrar nesta cidade, dois mil réis para o subsídio, e dois tostões mais para o hospital da Misericórdia, e que tudo pagarão os mestres e carregadores, na forma do subsídio grande de que tudo fiz este acórdão, e assento que assinam todos, eu, Jorge de Sousa escrivão da Câmara o escrevi e declaro que mandaram se publique este acórdão” AHU, Rio de Janeiro, cx. 41, doc. 4213.

²³ AHU, Rio de Janeiro, cx. 5, doc. 494.

Na dita petição, a irmandade esclarecia que atendia mais de 220 enfermos por ano, “sendo os mais deles soldados desta praça, que por pobres não têm outro abrigo”. A maior parte da infantaria estava sendo usada na ocupação da Colônia de Sacramento, criada em 1680. Em 1682, uma declaração da irmandade afirmava que, tirando as contribuições dos irmãos, o rendimento totalizava 742\$320 réis anuais, contra uma despesa de 2.987\$836 réis, gastos com os doentes do hospital, um médico cirurgião letrado, um solicitador, nove capelães, 33 capelas de missas e demais despesas menores. Seguindo o rumo dos acontecimentos, conforme argumentavam, a irmandade teria de se desfazer de seu patrimônio para cobrir os custos, sempre maiores que as rendas. Em 1685, a demanda foi aprovada por seis anos.

Em oito de junho de 1693, Antônio Pais de Sande, governador recém-chegado ao Rio de Janeiro, escreveu uma carta ao rei espantado com a quantidade de crianças enjeitadas sem atendimento na cidade. Assim, solicitou que o valor destinado a uma “obra pia”, que acabara de ser concedida, fosse transposto para a criação dos expostos, pois se achavam ali muitas crianças “mortas ao desamparo, sem que a Misericórdia nem os oficiais da Câmara as queiram recolher”.²⁴ Na verdade, a *obra pia* referida na carta de Pais de Sande era uma consignação pedida pela irmandade da Misericórdia, cujo parecer positivo do provedor da Fazenda havia sido dado recentemente.

Nesta solicitação, a confraria alegava que a mesa já aventara várias vezes fechar as enfermarias, porque não tinha rendas. A Guanabara e seu hospital estariam em tal estado de precariedade que, segundo os confrades:

se faltava a cura de muitos pobres que pereciam por não terem outro remédio, em razão de faltarem algumas esmolas com que aquele povo costumava em algum tempo socorrer o dito Hospital e era aquela Casa da Misericórdia tão pobre que não sabia como podia curar a metade dos doentes que a ele iam, *dos quais a maior parte eram soldados daquela praça e das naus de guerra da Junta do Comércio, não sendo para isso mais que quarenta réis de cada um nos socorros que se lhes dá aos daquela praça de dois em dois meses a qualquer soldado que ao dito hospital ia, gastava mais do que se lhe dava.*²⁵ (grifos meus)

O desconforto provocado pela carta de Pais de Sande causou um parecer indignado da Câmara reiterando que o destino da esmola régia não dizia respeito ao

²⁴ AHU, Rio de Janeiro, cx. 10, doc. 1880. (Castro e Almeida)

²⁵ AHU, Rio de Janeiro, cx. 10, doc. 1880. (Castro e Almeida)

Conselho Ultramarino, mas sim ao Conselho da Fazenda. Porém, advertiam os vereadores, “de nenhuma maneira se deve admitir este arbítrio”, afinal a consignação havia sido autorizada para “se alimentarem viúvas pobres e miseráveis e muitas outras pessoas desamparadas”.²⁶ O principal mote da demanda eram os soldados, mas a justificativa veio nos moldes típicos de caridade cristã universalizante.

Em janeiro de 1694, uma provisão régia autorizou a cobrança do subsídio das miunças e, porque se curavam soldados, além de renovar o privilégio de um dos ramos do imposto, a coroa ordenou que a Fazenda Real pagasse anualmente 200 mil réis para ajudar com as despesas do hospital, conforme sugestão do provedor da Fazenda.²⁷ A partir de 1693, uma carta régia²⁸ ordenava que a Câmara se incumbisse – seguindo a orientação das *Ordenações Filipinas* – do cuidado dos enjeitados, iniciando um atendimento irregular até 1738, quando a roda sob administração da Misericórdia foi criada.²⁹

A partir do primeiro benefício régio, em 1685, o desenvolvimento da região e a coroa pareciam demandar um papel mais efetivo da Misericórdia. Em 1694, o monarca tornou a negociar com a irmandade; dessa vez sobre os destinos pouco cristãos dos corpos dos escravos falecidos. Assim, em 1696, a confraria tinha confirmado a exclusividade do enterramento dos escravos e passara por mudanças substantivas nos últimos 10 anos, motivadas, em grande parte, pela importância estratégica na manutenção da milícia. Apesar do inegável crescimento, em 19 de agosto de 1697, um acórdão restringiu a 20 o número de atendidos no hospital:

visto a experiência que todos os dias víamos na falta do sustento que padecem os doentes que estão nas enfermarias, por ser tempo de tanta carestia que se não acham os víveres necessários, e que nesta forma se curaram muito mal e se não podia com a despesa por ser exorbitante e que não podiam suprir as rendas desta Santa Casa, se resolveu que se curassem 20 enfermos atuais que é o que de presente se pode sustentar a dita Casa e que nesta forma se fosse continuando até o tempo ser mais favorável em que se possa usar de mais caridade.³⁰

²⁶ AHU, Rio de Janeiro, cx. 6, doc. 566.

²⁷ SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronológica da legislação portuguesa. (1683-1700)*... p. 834. Em 1778, a Misericórdia do Rio teve esse privilégio confirmado. *PMM*, v. 7. p. 133.

²⁸ “ordenando que por ser muito próprio da obrigação da Câmara o cuidado destas crianças, por atender ao bem comum da sua terra... que dos bens do Concelho tirem o que for necessário para essa despesa”. AHU, Rio de Janeiro, cx. 10, doc. 1880. (Castro e Almeida)

²⁹ VENÂNCIO, Renato Pinto. *Infância e pobreza no Rio de Janeiro*... p. 129-159.

³⁰ Acórdão de 19/08/1697 integralmente transcrito em: FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense*... p. 173.

A crescente tensão em torno da Colônia de Sacramento e a descoberta das Minas certamente aumentaram o número de soldados na praça do Rio de Janeiro,³¹ alterando também a disposição da Misericórdia no que dizia respeito ao atendimento da infantaria. Em 1700, os irmãos negaram-se a atender os milicianos, não obstante o contrato firmado com a coroa.³² A origem desse desentendimento estaria em uma frota que veio do Porto, em grande parte doente, e fora enviada ao hospital para tratamento. O atendimento custou a vida de todos os serventes e enfermeiros da Santa Casa e, segundo o governador, “como estes são negros e negras que se não pode facilmente achar outros capazes para aquele exercício sem passarem alguns anos, duvidaram por esta causa os irmãos da Misericórdia de aceitarem mais enfermos”.³³ Diante da posição tomada pela irmandade, o governador, Artur de Sá e Meneses, sugeriu que se fizesse um hospital para atender os “miseráveis soldados”. Em março de 1702, o rei escreveu ao governador autorizando acrescentar mais 400 mil réis à esmola de 200 mil, concedida em 1694, totalizando 600 mil réis: “como rei tenho obrigação de cuidar muito na vida de meus vassallos, assim pela grande utilidade o que se segue a meu serviço de que não morram, como também a conservação desta conquista”. O monarca deu sinal verde para a construção do hospital militar que ficaria com todas as esmolas da Misericórdia, quando fosse posto em atividade.³⁴

Em agosto, outra carta vinda da América noticiava uma primeira recusa da Misericórdia em atender a milícia a partir da proposta régia. Vendo a demora e o custo de se fazer um hospital às pressas e tendo soldados “padecendo”, o então governador Álvaro da Silveira de Albuquerque decidiu mais uma vez negociar junto aos confrades, firmando um acordo antes mesmo da decisão régia. A mesa impôs suas condições: não haveria mais um valor fechado; a Fazenda Real deveria pagar todos os custos feitos com os soldados, a partir de um rol mensal assinado pelo provedor e pelo escrivão; a irmandade deveria receber 100 mil réis por ano para o pagamento dos serventes; a Fazenda Real custearia algumas camas.³⁵

³¹ Para o contexto belicoso do início do século XVIII na América portuguesa, ver: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A cidade e o império...* p. 51-57. Ver também: ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e emboabas no coração das Minas...* p. 35-80.

³² Segundo Félix Ferreira, havia chegado de Portugal um terço de infantaria com 185 doentes fazendo a provedoria propor tomar empréstimo a juros para conseguir pagar suas despesas. FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 181.

³³ AHU, Rio de Janeiro, cx. 7, doc. 716.

³⁴ ANRJ, Secretaria do Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 3 (1688-1702), fls.110-111v.

³⁵ ANRJ, Secretaria do Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v.12 (1702-1704), fls.47-49v.

Diante das dificuldades de se fazer um hospital tão rapidamente, a coroa aceitou as imposições da mesa. De fato, a Misericórdia estava bastante sobrecarregada pela demanda régia. Com o novo acordo, a previsão dos gastos anuais girava entre quatro e cinco contos de réis, contra um módico acordo vigente antes de 1702: esmola de 200 mil réis, mais um vintém mensal por soldado atendido, pago pela Fazenda, mais o soldo dos militares enquanto estavam sendo tratados no hospital. O novo hospital militar estava orçado em 16 contos de réis, envolvendo custos com a construção, roupas, escravos, botica, salário para os enfermeiros, administrador, boticário, barbeiro e capelão; apenas o médico e o cirurgião seriam do presídio. O governador continuou sua ponderação ressaltando a caridade dos irmãos e hesitando retirar o atendimento da confraria. Segundo seu argumento, os doentes iriam “experimentar falta em razão de tudo isto se instituir de novo, sendo assistidos por pessoas assalariadas que só tratam de suas conveniências, o que não achavam nos irmãos da Misericórdia que lhes hão de assistir por serviço de Deus Nosso Senhor como fazem em toda parte”.³⁶ Concluindo, deu por bem aceitar as condições e adiar o projeto do hospital até um novo parecer régio.

A importância política e institucional da Misericórdia parecia ganhar relevância à medida que a coroa e os administradores se davam conta das dificuldades, de diferentes naturezas, em se estabelecer um hospital puramente civil:

(...) porque como esta matéria é de grandes consequências se possam ponderar com a atenção necessária e quando Vossa Majestade lhe parecer mais conveniente que sem embargo de tudo se faça o dito hospital me parece muito acertado que venham para administradores dele religiosos da Ordem de São João de Deus, ou ordem para que os padres da Companhia, ou capuchos desta cidade dêem religiosos que assistam a isso por distribuição, porque, em outra forma, não há cá quem sirva a tal ocupação, como também deve vir botica e boticário que trate dela, pano para roupa, lã para os colchões e cobertores, porque em outra forma, além de se não poder conseguir nada, terá grande prejuízo a Fazenda Real na grande despesa que se fará.³⁷

O acordo foi firmado entre a Misericórdia e o governador por meio de uma carta enviada em 3 de agosto de 1702.³⁸ Em fevereiro do ano seguinte, o rei mandou uma correspondência anuindo à decisão do pagamento por róis mensais e abrindo, por ora,

³⁶ ANRJ, Secretaria do Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 12 (1702-1704), fl.48v.

³⁷ ANRJ, Secretaria do Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 12 (1702-1704), fl.49.

³⁸ Cópia da carta em AHU, Rio de Janeiro, cx. 25, docs. 5748-5750. (Castro e Almeida).

mão da construção do hospital militar “por entender ser mais conveniente à minha Fazenda, assim por ser com menos custa, assim como por serem mais bem assistidos no hospital que administram os irmãos da Misericórdia”.³⁹ A ordem régia era que, além dos 600 mil réis dados pela Fazenda, a irmandade recebesse também o salário dos soldados, enquanto estivessem sendo tratados.⁴⁰ O governador tornou a responder, afirmando que tudo estava resolvido e aquela tinha sido a decisão acertada, afinal, naquele ano a cidade passara por uma grande quantidade de doenças, “originadas da fome que houve, que a não se lhes haver dado este remédio, haveria perecido muitos soldados”.⁴¹

Em 1702, com a aprovação desse acordo, a Misericórdia conseguira uma condição muito privilegiada em pouco tempo: era inegavelmente uma instituição importante em termos estratégicos, beneficiada pelo pagamento regular da Fazenda Real, pelos privilégios de exclusividade dos enterramentos e, progressivamente, agraciada pelas novas configurações da cidade, carreadas pela fundação da Colônia do Sacramento e pela descoberta das Minas. Ainda que boa parte dessa relevância fosse advinda de sua face pública, dinamizada por meio de pagamentos diretos, a irmandade não deixava de reiterar a compaixão como *ethos* intransponível da vida social. Grande parte desse *boom* por que passou a confraria na virada do século XVII para o XVIII teve origem justamente nessa função pública e militar, que contribuiu para despertar e atrair benfeitores, misturando, assim, caridade e política.

A importância religiosa era constatada pelo aumento de legados e pela participação dos principais da terra. Entre 1702 e 1703, produto das heranças do ex-provedor Ignácio de Andrade Souto Mayor e de Manoel Pinto dos Santos, a confraria angariou nada menos que 18.445\$330 réis para a instituição de um coro com capelães que rezassem o ofício divino.⁴² O dinamismo observado na irmandade era atestado pelo empenho dos irmãos em fazer receber os legados vindos, tanto das Minas, quanto dos habitantes da praça do Rio. Na provedoria do capitão Domingos Luiz de Pouzadas (1710-1711), a confraria recebeu o privilégio de cobrar nas Minas o dízimo das miunças,⁴³ antecipando-se, assim, ao surgimento das Misericórdias no novo território e

³⁹ ANRJ, Secretaria do Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 12 (1702-1704), fls. 93v-95.

⁴⁰ No entanto, nas negociações posteriores, o valor de 600 mil réis jamais fora referido. Ao que tudo indica, a Misericórdia recebia pelo tratamento por meio de róis e 100 mil réis de esmola, conforme estipulado.

⁴¹ ANRJ, Secretaria do Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 12 (1702-1704), fl. 94.

⁴² FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa...* p. 66-67. AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls. 69v-70v.

⁴³ FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa...* p. 75.

arrefecendo esta virtual possibilidade de financiamento nas novas congêneres na capitania que porventura surgiriam.

Apesar dessa crescente dinamização e de uma questão supostamente resolvida no que dizia respeito aos militares, em 1716 a Misericórdia escreveu ao rei relatando as muitas dificuldades que tinha para receber os pagamentos. O problema se estendeu até 1725, quando uma carta régia endereçada ao provedor da Fazenda ordenou que fossem pagas imediatamente todas as dívidas pendentes. Os irmãos reclamavam que embora a recomendação régia para a quitação dos atrasados já tivesse sido dada em 1716, a despesa que se fazia com os militares só era resolvida “depois de muitas demoras e repetidos requerimentos”.⁴⁴ O peso do atendimento dos militares era tal que, em 1725, a mesa decidiu não admitir enfermos tratados gratuitamente. Em 1729, a irmandade teria pedido emprestado a um minerador enfermo 1.167\$000 réis sem juros, com a condição de restituí-lo quando estivesse curado.⁴⁵

Segundo a petição de 1725, a dívida rolada chegava a mais de 7 mil cruzados, resultando, conforme os irmãos, em grave prejuízo ao bem comum dos próximos, porque faltavam meios para curar os pobres, desvirtuando a função primordial da irmandade: “se deixa também de satisfazer a boa atenção com que os fiéis e devotos aplicam suas esmolas, ao fim de os remediar, evitando assim o desamparo com que muitos perecem”. Sabiamente, a mesa alegava que, apesar de sempre haver dinheiro na alfândega, o mesmo era utilizado para pagar outras dívidas, “não dizemos que injustas”, mas nada poderia ser mais justo que o pagamento do hospital.⁴⁶ Aliás, essa era a explicação de Simão dos Santos Pinna, funcionário da provedoria, num sintético parecer de março de 1725: “a razão porque se não tem satisfeito este pagamento é porque não tem havido dinheiro na Fazenda Real para se poder satisfazer esta quantia”.⁴⁷ No entanto, prontamente, o provedor tratou de quitar o que se devia, mas alegou em sua resposta ao rei que, como as despesas eram excessivas, “não podem ser muitas vezes as pagas tão pontuais como eles querem”.⁴⁸

O volume de atendidos e de controvérsias certamente contribuiu para que, em 1731, o cargo de tesoureiro fosse terminantemente recusado pelos eleitores. Segundo Felix Ferreira, depois de quatro negativas, o provedor deu por bem reconduzir o

⁴⁴ AHU, Rio de Janeiro, cx. 18, doc. 2025.

⁴⁵ FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 188.

⁴⁶ AHU, Rio de Janeiro, cx. 18, doc. 2025.

⁴⁷ AHU, Rio de Janeiro, cx. 18, doc. 2025.

⁴⁸ AHU, Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1753.

tesoureiro que servira no ano anterior.⁴⁹ A complexidade das contas deveria fazer do cargo um dos mais onerosos da irmandade. A duras penas a confraria conseguia os dividendos, mas a quantidade de querelas caminhava na mesma proporção. Os valores pagos pela Fazenda Real em nada lembravam os modestos 200 mil réis anuais do início do século. Em 1738, a mesa recebeu 120\$400 réis referentes ao mês de abril, para a cura do destacamento que saía da Bahia e ia para a Colônia de Sacramento.⁵⁰

Em 1743, a Misericórdia novamente se negou a aceitar os soldados por causa do atraso nos pagamentos. Desta vez, o nível das discussões descambou para acusações recíprocas aumentando consideravelmente a tensão entre os serviços prestados pela Misericórdia e o atendimento aos militares. O provedor da Fazenda, Francisco Cordovil de Sequeira e Melo, contestou os valores cobrados pela irmandade, insinuando a inflação dos preços dos alimentos fornecidos, bem como a pouca caridade da confraria que, não obstante propagandeasse misericórdia e compaixão, se negara terminantemente a aceitar novos milicianos no hospital. A ideia de se fazer uma enfermaria à custa da Fazenda Real veio novamente à baila, como solução aos supostos disparates administrativos.⁵¹

Como a Misericórdia negara o atendimento dos militares, o provedor da Fazenda improvisou em um dos quartéis um local para atendimento dos doentes. Em 1745, o Erário estava certo de que a Santa Casa superfaturava as contas e era mais vantajoso que a milícia tivesse um estabelecimento próprio. Naquele ano, Gomes Freire de Andrade enviou uma carta ao rei remetendo a conta das despesas anuais feitas na Misericórdia e a do hospital administrado pela Fazenda desde 1743, mostrando a grande economia dos custos, conforme a tabela 2.⁵²

⁴⁹ FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 189.

⁵⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 32, doc. 3415.

⁵¹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 17, doc. 4229. Ver ainda: AHU, Rio de Janeiro, cx. 38, doc. 3976.

⁵² AHU, Rio de Janeiro, cx. 38, doc. 3976.

Tabela 2 - Comparativo entre os custos do atendimento prestado pela Misericórdia e pelo hospital militar (1739-1748)				
	Ano	Período	Número de atendidos	Valor cobrado (em réis)
4 anos completos	1739	09/1739-12/1739	180	1:159\$960
	1740	01/1740-12/1740	715	6:936\$000
	1741	01/1741-12/1741	985	7:752\$902
	1742	01/1742-12/1742	1259	10:719\$060
	1743	01/1743-08/1743	878	7:430\$520
			4017	34:497\$860
4 anos e 10 meses	1743	09/1743-12/1743	250	1:078\$309
	1744	01/1744-12/1744	1199	5:640\$708
	1745	01/1745-12/1745	982	5:313\$766
	1746	01/1746-12/1746	1375	6:922\$445
	1747	01/1747-12/1747	1337	7:041\$042
	1748	01/1748-06/1748	608	3:734\$666
			5751	29:730\$936
Fonte: AHU, Rio de Janeiro, cx. 38, doc. 3976.				

Esse quadro deu azo a uma troca de farpas entre a provedoria da Fazenda e a Santa Casa. O provedor da Fazenda procurava justificar a viabilidade de um hospital militar, argumentando que na Misericórdia era “maior a despesa e menor a caridade” com que eram tratados os soldados. Em 1745, a irmandade alegava 50 mil cruzados de réis em dívidas e o total desmantelamento das condições de atendimento, a ponto de não poder curar dois soldados, por não ter com o que comprar os curativos.

No entanto, a desconfiança em relação às listas de pagamento apresentadas pela Misericórdia não era exatamente uma novidade. Em 1735, a irmandade baixara os preços dos alimentos e dos medicamentos, fixando-os por meio de um contrato estabelecido com o governador. Conforme alegava em sua correspondência com a mesa da confraria, as despesas eram excessivas e o preço das boticas chegava a ser três vezes mais o que se cobrava ordinariamente. A irmandade reconheceu que o valor era demasiado, mas justificara-se alegando que muitas galinhas fugiam ou eram furtadas, as marmeladas se perdiam porque se infestavam de formigas e ratos, além de ter custos diários e não computados com a manutenção.

Em 1746, a Misericórdia passou uma declaração por meio de seus médicos, afirmando que, de julho a setembro, a enfermaria se viu lotada com 147 militares doentes “por uma contagiosa epidemia de febres, com sintomas perniciosos” trazidos por duas fragatas de guerra. Outras frotas trouxeram mais de 200 enfermos, provocando o contágio de 14 escravos e a morte de seis, “dos mais precisados e robustos”:

chegando a faltar os sangradores dela, substituíram praticantes, dos quais caíram alguns também enfermos, e muito deplorado o principal enfermeiro: vindo finalmente o valer-se a Casa, não só de sangradores de fora, mas também de serventes alugados, concorrendo por tão grande opressão à assistência dos devotos Irmãos da Misericórdia, e da Caridade; e porque nos seja pedida esta para fazermos cestos, como professores médicos, não só a contagiosa epidemia, mas também o falecimento dos escravos falecidos referidos por assistirem aos enfermos [?], e outros ainda em convalescença larga.⁵³

As negociações com a Fazenda Real mostravam que o atendimento aos militares não era exatamente um problema sem vantagens para a Misericórdia, afinal, não eram pequenas as quantias fornecidas para o hospital. No entanto, como o teor das discussões tendeu à polarização, a irmandade reafirmou seu posicionamento. Enquanto o governador Gomes Freire – na época também provedor da Misericórdia – retomava a questão do custo excessivo com base no demonstrativo de 1748, a mesa da confraria justificava-se dizendo, entre outras coisas, que os soldados morriam com muita frequência na nova enfermaria, chegando a atender 80 militares⁵⁴ que se recusavam a ser tratados no hospital da guarnição:

A menoridade da despesa pode proceder de haver menos doentes, estes com doenças menos agudas, que necessitem de menos tempo de cura e convalescença, gastando assim de tudo menos, e por outros infinitos motivos que podem de verificar uma de outra conta, como no novo hospital se há de experimentar se forem [revocadas] a exame e as contas de cada um ano.⁵⁵

⁵³ AHU, Rio de Janeiro, cx. 38, doc. 3976.

⁵⁴ “A razão, Senhor, do menor gasto do hospital dos soldados a ignora essa Santa Casa, por ser administração dele fato alheio, e melhor o sabe, e poderiam dar os soldados, que experimentaram o novo curativo nele se tivessem a liberdade de dizerem o que sentem, ou se ressuscitassem os mortos, que lá iam perecido em tão pouco tempo; ouça-se os desgraçados de guerra de Vossa Majestade que curando-se no primeiro ano naquele Hospital, não foram lá buscar remédio no segundo, e voltaram para o desta Santa Casa, como será Vossa Majestade presente pela certidão a folha 1 que consta receberam-se nele no presente ano, sendo 80 pessoas enfermas da Sua guarnição, talvez porque não acharam lá a maior assistência e caridade que se disse falta no hospital desta Santa Casa.” AHU, Rio de Janeiro, cx. 38, doc. 3976.

⁵⁵ AHU, Rio de Janeiro, cx. 38, doc. 3976.

A Misericórdia enviou então uma relação de todos os gastos no atendimento à milícia, listando os custos com médicos, enfermeiros, escravos, alimentação.⁵⁶ Entre as várias controvérsias sobre os preços, a irmandade tornou a alegar a perda de galinhas que morriam nas capoeiras, além de colocar, sem cobrar, ovos nos caldos para reforçar a dieta, tirando muitas coisas dos pobres para dar aos soldados. Ainda assim os mesmos tratavam os irmãos com desrespeito, desacatando-os e desobedecendo-os: “este é o lucro que a Santa Casa tem, sendo tudo contra os pobres”.⁵⁷

A discussão e as tentativas de contornar um problema crônico desde o início do atendimento sistemático aos militares parecem chegar a um termo nessa correspondência. A mesa alegava as grandes dificuldades internas em atender os soldados e muitos irmãos simplesmente se recusavam assistir nas enfermarias dos militares, pois eram “obrigados do mau trato dos soldados, injuriando-lhes por se lhes não dar o que pedia a vontade e não a razão, usando de termos alheios a todo o sofrimento”.⁵⁸ A administração, alegando prejudicar os pobres em benefícios dos soldados, gastando mais que o ajustado, esperando em demasia pelos pagamentos, aconselhou que fosse terminado o tão aventado hospital militar. Assim, os confrades arremataram a carta oferecendo à Fazenda Real nada menos que dois mil cruzados como contribuição voluntária para continuação das obras no hospital para os soldados, “pois não é pequena a esmola que se fará a essa Santa Casa em privar aos pobres dela, as despesas que fazem na continuação do dito ajuste”.⁵⁹

Em 1749, o provedor da Fazenda procurava um local para se estabelecer um hospital militar, tal como havia sido feito na Bahia, rescindindo o contrato com a Misericórdia.⁶⁰ No entanto, essa questão permaneceu um problema e a coroa alugou casas pertencentes à Marinha até que o antigo prédio dos jesuítas ficasse como edifício definitivo para atendimento. A data exata da transferência não é conhecida, mas, em um ofício de 1769, o conde Azambuja relatava que, depois de servir como moradia dos governadores, o prédio, situado no morro do Castelo, ao lado da Misericórdia, fora

⁵⁶ Parte do documento está transcrito em *Anais da BN*, v. 39, p. 497. O documento original, embora maior que o publicado nos *Anais da BN*, também está incompleto. Ver: AHU, Rio de Janeiro, cx. 25, docs. 5748-5750.

⁵⁷ AHU, Rio de Janeiro, cx. 25, docs. 5748-5750.

⁵⁸ AHU, Rio de Janeiro, cx. 25, docs. 5748-5750.

⁵⁹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 25, docs. 5748-5750.

⁶⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 73, docs. 16878-16880. (Castro e Almeida)

destinado ao hospital militar, desonerando a Fazenda Real dos aluguéis pagos à marinha.⁶¹

A temporalidade dos conflitos observados no Rio de Janeiro é bastante semelhante à da Bahia.⁶² As antigas acomodações dos jesuítas foram soluções dadas para os dois casos, além de ser a década de 1740 um momento crítico no que dizia respeito aos caminhos encontrados para o tratamento dos militares. O fato é que, certamente em virtude dos grandes transtornos observados na Bahia e no Rio de Janeiro, nenhuma outra Misericórdia criada no século XVIII se incumbiu do tratamento da infantaria. Desde o início do setecentos, os militares seriam curados em enfermarias próprias, retirando das Misericórdias uma função penosa, mas, ao mesmo tempo, extremamente lucrativa e, sobretudo, estratégica. A importância dessas instituições não estava puramente ligada à infantaria, mas as causas da relevância institucional desses dois estabelecimentos não podem passar ao largo do aspecto militar. Muito do chamariz de legados que se tornou a irmandade do Rio de Janeiro ao longo do setecentos, deveu-se à reconhecida utilidade que lhe davam os contemporâneos.

Na América portuguesa, ao que tudo indica, o estabelecimento dos hospitais militares, independentes das Misericórdias, foi precoce em relação ao reino. Não obstante haver conflitos em relação aos pagamentos, a irmandade de Vila Viçosa, por exemplo, não se desincumbiu do atendimento à milícia ao longo do século XVIII. Segundo Marta Lobo, o boom de hospitais militares em Portugal só seria observável no século XIX,⁶³ enquanto, na América portuguesa, como a coroa não poderia se valer do aparato das Misericórdias tratou de atender a milícia diretamente. Na década de 1760, as duas principais confrarias do território colonial já tinham quebrado seus contratos. Desde o início do século, nas novas regiões ocupadas, esse acordo não fora sequer aventado.

Em meados do século XVIII, a irmandade era uma instituição *popular*, em grande medida, porque ali se curaram os soldados do rei, contudo a confraria, àquela altura, dava mostras de um grande dinamismo noutros setores também importantes: em 1738, passou a administrar uma roda dos enjeitados; em 1739, um recolhimento de órfãs; em 1746, firmou um contrato com os marinheiros para seu atendimento no hospital; em 1754, ganhou um subsídio régio para tratamento dos encarcerados; até,

⁶¹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 87, doc. 7664.

⁶² Para o caso baiano, ver: RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 213.

⁶³ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. O tratamento de militares no hospital Real do Espírito Santo... p. 335-356. Da mesma autora ver: *Dar aos pobres e emprestar a Deus...* p. 199-204; 650-652.

pelo menos 1778, parte dos dízimos das miunças era um privilégio destinado para seu hospital.

3.2.2. Os enjeitados

Ao longo de toda a época moderna, o fenômeno do abandono de recém-nascidos foi característico, sobretudo das sociedades católicas. Em Portugal, desde as *Ordenações Manuelinas*, o subsídio dessas crianças abandonadas pelos pais, em geral, com dias de vida, ficou a cargo das Câmaras. A partir do *Código Filipino*, a legislação delegava aos Concelhos a autonomia de lançar fintas para custear a criação dos expostos até os sete anos de idade. Há uma extensa bibliografia sobre o enjeitamento de crianças no Brasil e em Portugal.⁶⁴ Por isso, esta seção pretende tão somente compreender as linhas de constituição de uma estrutura administrativa, dentro da Misericórdia, de modo a gerenciar o acolhimento das crianças até o fim das obrigações legais da Câmara.

Como não era uma atribuição prevista nos estatutos, as Misericórdias locais trataram de dividir com as Câmaras a tarefa de administrar uma roda anônima para acolher os enjeitados. Essa parceria era corrente nas principais localidades do reino, sobretudo a partir do século XVII, e havia sido estabelecida, na colônia, pela primeira vez, na Bahia, em 1726. Quando as Misericórdias não estavam interessadas ou não tinham recursos financeiros, coube exclusivamente aos Concelhos a manutenção do subsídio regular. Na América portuguesa, a negligência dos deveres legais foi bastante corrente entre as Câmaras, embora o número de abandonados, mesmo sem qualquer auxílio institucional, tendesse ao crescimento no decurso do setecentos.⁶⁵

Em 1693, depois da recusa feita pela Misericórdia do Rio e a ordem régia para a criação dos expostos por parte do Concelho municipal, os vereadores decidiram pagar pela criação tal como estipulavam as *Ordenações*. No entanto, como era praxe em diferentes lugares do império, a Câmara tratou de reclamar continuamente do problema dos enjeitados. Em 1733, os oficiais enviaram uma carta ao rei com cópias das precatórias requeridas ao provedor da Fazenda para que concedesse uma quantia,

⁶⁴ Para Portugal ver: SÁ, Isabel dos Guimarães. Abandono de crianças, infanticídio...; SÁ, Isabel dos Guimarães. *A circulação de crianças na Europa do Sul...* Para uma síntese do caso brasileiro, ver: MARCÍLIO, Maria Luíza. *História Social da Criança Abandonada...* Para o exemplo do Rio de Janeiro, ver: VENÂNCIO, Renato Pinto. *Infância sem destino...* VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas...*

⁶⁵ Ver o exemplo de Sorocaba: BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Abandonadas nas soleiras das portas...* Ver ainda o caso de Vila Rica: FRANCO, Renato J. *Desassistidas Minas...*

porque, àquela altura, encontrava-se sem rendas. Conforme argumentavam, seus contratos haviam sido repassados para a Fazenda Real, no entanto, segundo os vereadores, a principal causa da bancarrota financeira estava no financiamento dos custos com os enjeitados. Por isso, o órgão não tinha rendas para o pagamento do síndico e procurador do senado em Lisboa, que somavam o valor de 234 mil réis.⁶⁶ Dois anos depois, o monarca enviou uma carta régia autorizando o pagamento do salário.⁶⁷

Em 1738, o negociante português Romão de Mattos Duarte doou, como forma de ingresso na irmandade, 32 mil cruzados em dinheiro para a criação de uma roda destinada a recolher todos os recém-nascidos da cidade. Segundo a escritura de repasse, a cidade estava repleta de recém-nascidos mortos:

porque umas andam de porta em porta aos boléus até que morrem e outras se acham mortas pelas calçadas e praias, por não haver quem as recolha; e por se achar com bens de fortuna, com que Deus Nosso Senhor o tem ajudado, lhe tem inspirado fervorosos [?] no coração concorrer com uma esmola e doação para a criação, alimento e remédio destes inocentes, por entender será do divino agrado esse sufrágio e benefício por sua alma.⁶⁸

Com o aceite da Misericórdia e a inauguração da roda, as crianças poderiam ser abandonadas em um lugar específico, com total sigilo, *civilizando*, por assim se dizer, o abandono. Cabia à Santa Casa, o batismo dos expostos, o registro de eventuais sinais e recados daqueles que os abandonavam, bem como a distribuição dos recém-nascidos entre mulheres contratadas pela cidade para amamentá-los. Passado o período de lactação, caso as famílias receptoras quisessem, poderiam ter a posse das crianças até os sete anos de idade, custeada pela Misericórdia. Se não se dispusessem a criá-las, depois do período de lactação, a irmandade tratava de realocá-las entre famílias dispostas até completarem os sete anos. Após a dita idade, as crianças não tinham mais qualquer tipo de auxílio.

Logo que começou a atender os enjeitados, a Santa Casa tornou-se a principal instituição de acolhimento e manutenção de amas, em detrimento do serviço prestado pela Câmara. Aliás, em 1749, os vereadores tornaram a reclamar dos custos da criação dos expostos, solicitando que esse benefício não fosse mais administrado pelo Concelho, empenhado em mais de 20 mil cruzados só em dívidas atrasadas com os

⁶⁶ AHU, Rio de Janeiro, cx. 25, doc. 2695.

⁶⁷ AHU, Rio de Janeiro, cx. 28, doc. 2956.

⁶⁸ AHSCMRJ, Patrimônio Predial dos Expostos, f. 6.

criadores. Segundo os vereadores, em virtude da pouca caridade dos moradores, que frequentemente escravizavam seus enjeitados, a Câmara propôs que todas as criações fossem feitas pelos irmãos da Misericórdia, sob o pagamento anual no valor de 400 mil réis.⁶⁹

A partir da década de 1750, os enjeitados e as órfãs seriam os dois principais motes dos pedidos na tentativa de angariar recursos da coroa para a confraria, desonerada do atendimento aos militares. Em 1756, quando solicitaram a prorrogação do dízimo das miunças, deixavam claro seu papel de acolhedores de pequenos desgraçados, evitando a morte anônima e sem rituais e cuidando da criação dos que sobreviviam. Essa prerrogativa, embalada por um discurso que destacava a importância da população, dava à confraria um argumento importante, afinal era o único estabelecimento, dentro de uma vasta região, que zelava pelo amparo dos recém-nascidos, diante da falta crônica de hospitais:

de sorte que o não haver sem dúvida alguma muitos vassallos de Vossa Majestade morreriam pelas praias ao desamparo, acrescentando a esta piedade a de repetidas esmolas que dão a necessitados, casamento de órfãs e amparo de muitas vidas de inocentes que perigariam se não fosse a liberalidade com que se recebem todos os expostos que a ela vão e ultimamente a diligência que fazem para no modo possível suprir.⁷⁰

Em 1773, os irmãos enviaram uma queixosa carta ao rei, alegando ter um baixo patrimônio para atender o grande número de enjeitados. A partir dessa dura combinação, solicitavam algum subsídio para continuar a administrar a criação dos recém-nascidos.⁷¹ Em 1778, um alvará régio ordenou que a Câmara contribuísse com 800 mil réis anuais para a roda.⁷² Em 1780, com o progressivo aumento dos enjeitados, a Misericórdia tornou a reclamar dos custos, afirmando não ter rendas específicas para o atendimento. A Câmara, obrigada a subsidiar as criações desde 1778, fizera apenas um pagamento de 200 mil réis, ou seja, 25% do devido a cada ano. Essa demora impunha à Misericórdia o comprometimento da execução dos sufrágios e do atendimento no hospital; em 1780, a irmandade estava com uma dívida de 6.915\$851 réis nos pagamentos das amas.⁷³ A Câmara começou a quitar regularmente o subsídio devido, no

⁶⁹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 42, doc. 4306.

⁷⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 49, doc. 4951.

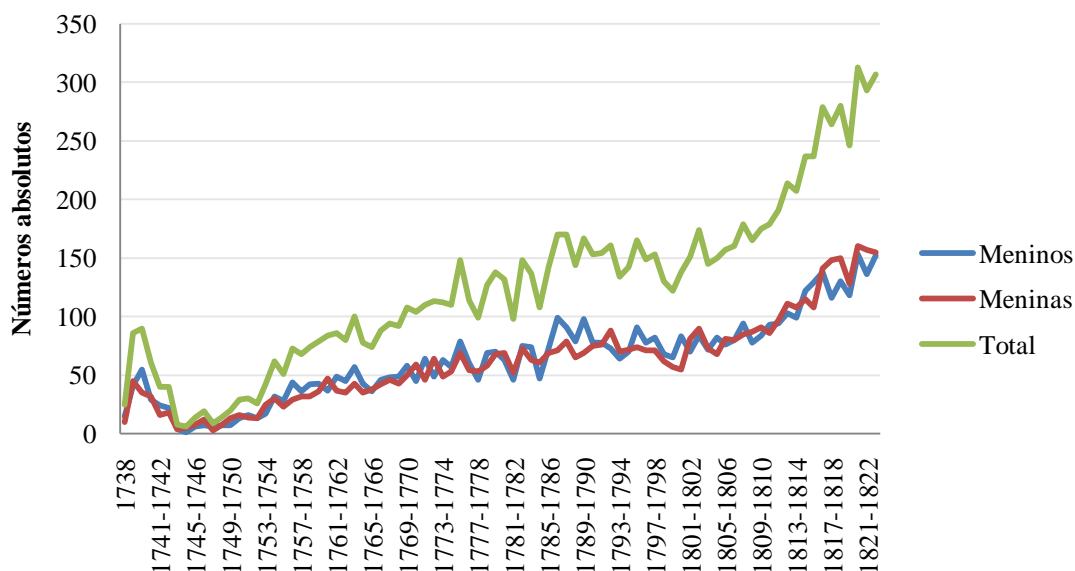
⁷¹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 96, doc. 8258.

⁷² Cópia do alvará régio de 08/10/1778 em AHSCMRJ, Lata 721-A, Casa dos expostos. (avulsos)

⁷³ AHU, Rio de Janeiro, cx. 112, doc. 9316.

entanto, o aumento dos enjeitados era significativo a partir da década de 1780, (ver gráfico1) agravando as despesas e abrindo espaço para a desorganização e a falta de controle sobre os criadores.

Gráfico 1 - Volume dos enjeitados na casa dos expostos, 1738-1822



Fonte: *Exposição de 1908. Notícias dos diversos estabelecimentos mantidos pela Santa Casa de Misericórdia da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, organizadas pelo provedor dr. Miguel Joaquim Ribeiro de Carvalho*. Rio de Janeiro: Typographia do Jornal do Commercio, 1908. p. 125-128.

Pelo gráfico 1, há uma alta do abandono logo no início da roda, seguindo-se a um considerável decréscimo na década de 1740, o que pode sugerir um período de recessão provocado pelas crises no atendimento das milícias e o descontrole administrativo que impôs a entrada do governador Gomes Freire, em 1746. Contudo, a partir da década de 1750, o número de acolhidos não deixava dúvidas sobre a importância social que o estabelecimento foi adquirindo. Como o sigilo estava na base do abandono, esse foi o serviço mais universalizante da instituição: não há relatos de seleção dos beneficiários e, não obstante todas as queixas sobre o alto custo dos enjeitados, o estabelecimento permaneceu nos mesmos moldes ao longo dos séculos XVIII e XIX.

O fato de não selecionar não significava, obviamente, que não houvesse uma série de irregularidades no atendimento. A grande caridade praticada pelos

contemporâneos estava no acolhimento e no batismo dos enjeitados, não obstante os vários relatos de condições pouco favoráveis para a sobrevivência de significativa parte da população de expostos. Uma das principais justificativas para o acolhimento, sobretudo na segunda metade do século XVIII, era fomentar o crescimento da população, educando-a de forma a torná-la útil para a pátria, conforme orientavam os alvarás de 1775 e o de 1783.⁷⁴

As novas orientações legais, no entanto, não alteravam as formas institucionais de auxílio, primando tão somente em fazer valer diretrizes gerais sem maiores mudanças na dinâmica secular do abandono. Em 1793, a mesa enviou mais uma carta afirmando não conseguir dar conta da grande quantia de enjeitados espalhados pela cidade. O duplo papel de caridade e utilidade foi utilizado pela irmandade como forma de justificar seu atendimento, uma vez que o acolhimento, “além de se exercitar a caridade cristã, interessa muito ao Estado e à povoação”.⁷⁵

Segundo a confraria, o legado inicial de Romão Duarte era pequeno e destinado a poucas crianças,

mas tendo chegado a multiplicar-se excessivamente, vêm todos assistir a maior indigência que é possível, ficando os expostos a perecerem ao desamparo com sensível mágoa e compaixão dos moradores de toda aquela capital, que conhecem as tristes consequências, sem remédio algum que as previnam⁷⁶

Naquele ano, segundo a mesa, havia 1.639 enjeitados entregues a amas, porém, a administração não poderia ter o menor controle dos mesmos, afinal devia 3.497\$120 réis aos criadores. Dessa forma, as crianças não tinham vestuário e tampouco educação na idade competente “para serem úteis ao Estado por uma regra de polícia bem acordada e seguida no corpo das sociedades mais civilizadas”.⁷⁷ Diante dessa combinação de parcos rendimentos e gasto exorbitante era impossível continuar a manter a administração. Por isso, solicitaram, sem sucesso, tal como havia sido concedido a Lisboa, que os párocos cobrassem 10 réis a cada pessoa durante a desobriga, além de requerer a quantia de 480 réis a cada petição de agravo feita na Casa de Suplicação e 1/3 do valor cobrado nas assinaturas dos processos jurídicos para a criação dos expostos.

⁷⁴ MARCÍLIO, Maria Luíza. *História Social da Criança Abandonada...*p. 178-190.

⁷⁵ AHSCMRJ, Registro de cartas e ofícios (1779-1810), f.44.

⁷⁶ AHSCMRJ, Registro de cartas e ofícios (1779-1810), f.44.

⁷⁷ AHSCMRJ, Registro de cartas e ofícios (1779-1810), f.44.

Em 1797, o conde de Resende enviou um ofício centrando críticas à desordenada escrituração dos livros dos enjeitados recebidos pela Misericórdia. O provedor deu um mês para que os administradores da casa dos expostos levantassem, por meio de um mapa de aplicações, quais eram afinal seus rendimentos e dívidas. Ordenou que a escrituração fosse feita em um livro competente, de forma que não houvesse, em tempo algum, “a mais leve sombra de infelicidade da parte dos administradores”.⁷⁸ Além disso, expulsou o cirurgião dos expostos, sob a alegação de que era impossível cumprir seus deveres, tamanha a incapacidade da irmandade em gerenciar os enjeitados e as famílias que os criavam:

ignorando a imensidade de expostos dispersos pela cidade, tratados tão mal que ainda quando se verificasse alguma visita do dito cirurgião viria a transtornar-se a sua utilidade naqueles danos que infalivelmente terão causado aos miseráveis inocentes, o mau trato das pessoas a quem se confiam, cujo inconveniente durará enquanto se não acharem os juízos sobre a utilidade de agregar a corporação dos expostos a um só lugar.⁷⁹

No mês seguinte a irmandade reviu a organização do arquivo dos expostos, procurando unificar contas, cobrar dívidas, estabelecer melhores critérios.⁸⁰ Mesmo que a escrituração dos expostos tivesse melhorado, a situação das crianças sob tutela da Misericórdia não era das mais animadoras. Em 1809, Teodoro Ferreira de Aguiar, encarregado de testar vacinas no hospital, espantou-se com a situação dos enjeitados tratados nas enfermarias, misturados a doentes graves de diferentes moléstias, entre elas, a de bexiga.⁸¹

Mesmo diante de um trabalho oneroso, a Misericórdia era a responsável exclusiva pelo cuidado dos enjeitados, o que lhe garantia a reiterada possibilidade de pleitear benefícios. Em 1811, a irmandade tornou a escrever ao rei afirmando que “nesta Corte não há mais do que algumas esmolas aplicadas pelas pessoas particulares que caritativas e condoídas se têm lembrado da Misericórdia”.⁸² Todavia, conforme argumentava, como a cidade crescera bastante desde a feliz vinda da família real e diante de um objeto tão “digno da Real e Paternal Clemência de Vossa Alteza Real” como era o da criação dos expostos, solicitava os mesmos privilégios concedidos à

⁷⁸ AHSCMRJ, Registro de cartas e ofícios (1779-1810), f.138v-140.

⁷⁹ AHSCMRJ, Registro de cartas e ofícios (1779-1810), f. 139.

⁸⁰ AHSCMRJ, Registro de cartas e ofícios (1779-1810), f.139v.

⁸¹ ANRJ, Série Saúde, IS4 (42). (Avulsos)

⁸² ANRJ, Série Saúde, IS31. (Avulsos)

irmandade de Lisboa, no que dizia respeito à administração dos enjeitados. Em 1815, o desembargador aconselhou o deferimento do pedido, afirmando que “a Misericórdia desta Corte está nas mesmas razões que a da cidade e Corte de Lisboa”. A solicitação aprovada em 1815 havia sido tentada em 1793. A partir de então, a Misericórdia tinha o direito de receber, para a criação dos expostos, 10 réis de cada pessoa fizesse a desobriga, 480 réis a cada petição de agravo feita na Casa de Suplicação e 1/3 do valor cobrado nas assinaturas dos processos jurídicos.⁸³

A exclusividade da Santa Casa se manteve intocada ao longo do século XIX e esse modelo de abandono e acolhimento permaneceu nos mesmos moldes anos a fio. Na primeira metade do século XIX, as alterações mais perceptíveis podiam ser constatadas nos destinos dos que sobreviviam aos sete anos.⁸⁴ Foi somente a partir da segunda metade do oitocentos que uma crítica ostensiva à prática do abandono tornou-se hábito entre as elites letradas europeias e brasileiras. De todo modo, às vésperas da independência, em junho de 1822, surgiu a proposta de criação de uma irmandade que também se ocupasse dos enjeitados na cidade do Rio de Janeiro. A confraria de Nossa Senhora da Piedade, diante do “pouco fruto que se tem tirado da criação dos expostos debaixo do atual sistema” solicitava a permissão para acolher enjeitados, bem ao espírito filantrópico da época.⁸⁵

A proposta foi apenas um projeto malfadado, mas era sinal de que a administração dos expostos continuava combinando pouco controle sobre os abandonados e rendas menores que o volume de crianças. De fato, o número de expostos tendeu ao crescimento e manteve-se alto até fins do século XIX. A roda administrada pela Misericórdia, não obstante todos os problemas de percurso, só foi fechada em 1938.

⁸³ ANRJ, Série Saúde, IS31. (Avulsos)

⁸⁴ VENÂNCIO, Renato Pinto. *Infância sem destino...* MARCÍLIO, Maria Luíza. *História Social da Criança Abandonada...*

⁸⁵ “A humanidade clama para que não nos acostumemos a ver com indiferença o sofrimento e a morte de gerações inteiras de nossos semelhantes, porque desse modo quebramos todos os laços sociais e nos dispomos com o feroz desprezo das vidas humanas para toda a sorte de egoísmo e insensibilidade. E finalmente a Política adotando a sublime e salútfera máxima de promover o maior bem de maior número e de considerar a população natural de uma nação como a medida mais certa da sua prosperidade nos persuade a aproveitar as flores tenras da humanidade evitando que elas pereçam e criando-as para todos os trabalhos intelectuais e corpóreos, origem fonte da riqueza, do poder” ANRJ, Série Saúde, IS31. (Avulsos)

3.2.3. O recolhimento de órfãs

O acolhimento de órfãs foi uma prática que se tornou cada vez mais popular ao longo da época moderna e indicava, antes de tudo, o cuidado a respeito do ideal de comportamento feminino que cabia aos homens tutelar.⁸⁶ Quando foi criado o recolhimento das órfãs, em 1739, não era a primeira vez que se aventava a fundação de um estabelecimento daquele tipo. Em 1695, um alvará régio havia autorizado a fundação de um recolhimento para 30 órfãs *honestas*, entre 12 e 40 anos. No entanto, a proposta não saiu do papel. Um dos motivos para o fracasso da iniciativa certamente foi a negativa do Conselho Ultramarino em fornecer alguma esmola regular da Fazenda Régia.⁸⁷ É interessante notar que a proposta de criação não mencionou a Misericórdia, que, naquele momento, estava assoberbada com o atendimento à milícia e, havia pouco, em 1693, recusara-se terminantemente a receber os enjeitados. De todo modo, em 1739, dois irmãos, Marçal de Magalhães Lima e o capitão Francisco dos Santos, legaram 52 mil cruzados para que fosse fundado um recolhimento de donzelas que servisse de amparo para as “órfãs indigentes”. Destinado a filhas das elites, com o tempo o recolhimento passou a aceitar também meninas brancas expostas na roda, “por serem verdadeiras órfãs, muito necessitadas de proteção e amparo”. Criada em 1739, a casa passou a abrigar órfãs em 1744.

De acordo com o regimento, a quantidade de órfãs prevista era de 15, o que deveria ser aumentado conforme as rendas. Em 1810, as órfãs do número somavam 19.⁸⁸ A casa abrigava ainda porcionistas que ficavam temporariamente na instituição e pagavam pela estadia.⁸⁹ Deveriam dar 50 mil réis anuais, metade na entrada e a outra metade dali a seis meses, mantendo sempre o pagamento adiantado.⁹⁰ Como o número de porcionistas não era previsto nos estatutos, segundo Leila Algranti, a presença dessas

⁸⁶ Ver: ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas...* GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império...*

⁸⁷ “E da mesma maneira se possam também aceitar no dito recolhimento, além das 30 do número órfãs, as raparigas que ficarem desamparadas e tiverem dotes para casarem, (...) enquanto estiverem se sustentando à sua custa como pensionistas, porque só para as 30 do número procurará a Câmara ver de que parte há de sair o sustento, por ser impossível socorrer da Fazenda Real”. *PMM*, v. 6, p. 163.

⁸⁸ GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império...* p. 181.

⁸⁹ “Além das quinze órfãs do número, podem ser admitidas no recolhimento outras pessoas, como viúvas, mulheres casadas que estão sem a companhia de seus maridos, e moças donzelas, as quais entrarão com o título de porcionistas.” AHSCMRJ, *Das mulheres que podem ser admitidas no recolhimento*. Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro.

⁹⁰ AHSCMRJ, *Das mulheres que podem ser admitidas no recolhimento*. Parágrafo 3. Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro.

mulheres acabou distanciando a instituição dos objetivos estatutários, porque, já no início do século XIX, acabaram sobrepujando o número de órfãs da casa e superlotando a instituição.⁹¹

As candidatas do número deveriam ter de nove a 11 anos, preferindo as órfãs de pai e mãe; as órfãs de pai, desde que filhas legítimas, cristãs velhas e de “bom-procedimento”, donzelas e as “mais desamparadas”. As “mais formosas” tinham precedência, pelo perigo que corriam no século.⁹² O valor do dote fornecido diretamente pelo recolhimento da Misericórdia era de 200 mil réis. Excetuando-se as escravas que serviam à casa ou às porcionistas individualmente, estava vetada a participação de mestiças, em quaisquer níveis da administração, fossem como funcionárias, órfãs ou porcionistas.

Os estatutos do recolhimento estabeleciam os critérios de seleção e a rotina das órfãs de modo a cumprir o ideário de mulher devota e honesta. O cotidiano inseria-se dentro de uma vertente ascética e conventual, onde as recolhidas deveriam ser educadas e isoladas do mundo até, no caso das órfãs, o casamento. Em 1784, a mesa ordenou ao administrador do recolhimento que desocupasse todas as celas que tinham janelas para a rua, “estejam nelas porcionistas ou órfãs”. A mobilidade no interior da instituição também era regulamentada e a comunicação com o exterior era restrita aos pais e irmãos, ou ainda aos maridos, no caso das porcionistas. As demais pessoas deveriam fazer pedido expresso ao administrador. O recebimento de qualquer material – “cestos ou embrulhos” – deveria ser revistado.⁹³

Segundo Leila Algranti, uma das especificidades dos estatutos desse recolhimento reside no fato de ser o primeiro estabelecimento do sudeste da América portuguesa até o fim do século XVIII no Rio de Janeiro.⁹⁴ A partir da fundação, as demandas feitas pela irmandade incluíam invariavelmente o papel protetor das donzelas como função institucional. Assim, quando pedia a renovação dos privilégios ou qualquer outra demanda, a confraria fazia questão de lembrar ao monarca que, entre outras obras de misericórdia, também administrava um recolhimento e casava órfãs. Na

⁹¹ ALGRANTI, Leila Mezan. Os estatutos do Recolhimento das órfãs... p. 372.

⁹² AHSCMRJ, *Do número das recolhidas*. Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro.

⁹³ AHSCMRJ, Registros de cartas e ofícios, 1779-1810, f. 14v.

⁹⁴ ALGRANTI, Leila Mezan. Os estatutos do Recolhimento das órfãs... p.371-405.

documentação do Conselho Ultramarino não há referência a concessões diretas a esse estabelecimento.⁹⁵

Diferente do atendimento aos expostos, o recolhimento das órfãs caracterizava-se por sua extrema seletividade, reduzindo ainda mais o escopo dentro de uma população formada marcadamente por mestiços e escravos. É notório, por exemplo, que a mesa não reclamasse, nem de longe, da falta de verbas com a mesma frequência que o fazia na questão dos expostos: o recolhimento e a dotação de órfãs eram gestos graciosos, feitos à mercê da disponibilidade monetária dos legatários e da instituição, portanto, de necessidade menos imediata que o pagamento de amas ou os atendimentos no hospital. Ademais, era uma obra de misericórdia extremamente popular nos legados. Não significa dizer, contudo, que o recolhimento tivesse pequena relevância: seus bens eram escriturados à parte e os dividendos de legados e do patrimônio imóvel vertidos para a manutenção do recolhimento. O atendimento às órfãs caracterizava-se, portanto, por um serviço caro, de grande importância simbólica, mas de pequena representatividade numérica.

Nesse sentido, diferente do que defendeu Luciana Gandelman, uma menina com idade próxima à puberdade, que perdesse o pai, tinha poucas chances de ser enviada a um dos recolhimentos de órfãs administrados pelas Santas Casas de Misericórdia em qualquer lado do Atlântico.⁹⁶ Na América portuguesa, o acesso era significativamente reduzido diante de uma pequena rede de estabelecimentos desse tipo; até o fim do século XVIII, apenas a Misericórdia da Bahia tinha uma casa para órfãs, criada a partir do legado de João de Mattos Aguiar, em 1700.⁹⁷ Os recolhimentos modernos primaram, não obstante várias acomodações locais, por um ideal que, de antemão, desqualificava a imensa maioria das mulheres em idade de se casar,⁹⁸ mormente nas colônias. De acordo com os estatutos do Rio de Janeiro, uma donzela pobre era, em tese, branca, cristã-velha e órfã. Dentro desse universo restrito, havia outra série de regras estatutárias e informais que selecionavam órfãs, conforme as conjunturas. A escolha não estava imune a

⁹⁵ Há apenas uma proposta que não foi aprovada. AHU, Rio de Janeiro, cx. 48, doc. 4809.

⁹⁶ Segundo Gandelman, “No século XVIII, uma menina em idade próxima à puberdade, que perdesse o pai, *tinha grandes chances* de ser enviada a um dos recolhimentos de órfãs administrados pelas Santas Casas de Misericórdia, nos dois lados do Atlântico.” GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império...* p. 11. (grifos meus).

⁹⁷ Havia também recolhimentos administrados pelo poder eclesiástico, como o de Macaúbas, em Minas Gerais. No entanto, eram igualmente restritivos e destinados a uma pequena parcela da população.

⁹⁸ Ver a seção ‘Os recolhimentos modernos’ em ABREU, Laurinda (Ed.). *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica...* p. 263-308.

favorecimentos de ordem clientelar e a deliberações de caráter pessoal, como, por exemplo, a beleza das candidatas.

Esse era o caso, por exemplo, de Rosa Leonor da Cunha Kelly, que, em setembro de 1800, recebeu um dote de 320 mil réis, da instituição de José de Sousa Barros. Rosa, reivindicava a mesa, vivia com toda honestidade em companhia de sua mãe, regente do recolhimento, além de ser filha de um falecido irmão da Misericórdia.⁹⁹ Fortunata Inácia, filha do falecido irmão Bartolomeu José Marques, recebeu o dote adiantado, para “quando tivesse idade competente”.¹⁰⁰

A questão da precariedade material era secundarizada por um grande número de quesitos, mas não significa dizer que a pobreza de bens era de todo esquecida. Em 1782, a mesa expulsou duas internas porque a mãe, que se casara novamente e ficara viúva do segundo marido, tinha agora condições financeiras de arcar com as despesas das duas filhas. A mesa argumentou que na época em que eram “verdadeiramente pobres e desamparadas” foram acolhidas no recolhimento, no entanto, àquela altura, “tinham mudado de fortuna”, deveriam dar lugar a outras mais necessitadas. Ademais, como uma das filhas era mentecapta, impossibilitada de se casar, fazia menos sentido ainda mantê-la como órfã do número.¹⁰¹

Convém ressaltar, contudo, que o auxílio às órfãs não se resumia ao recolhimento. De 1800 a 1822, a Misericórdia distribuiu 78 dotes dos legados que estavam sob sua tutela e variavam de 200 a 320 mil réis. Destes, 19 (24%) foram distribuídos a recolhidas. Os demais seguiam os costumeiros critérios de legitimidade, brancura e bom comportamento. Apenas uma filha natural foi agraciada: Francisca Pereira da Silva, filha de pai incógnito e de Escolástica Francisca da Silva, recebeu em 12 de julho de 1812, um dote de 320 mil réis, destinado às órfãs pobres.¹⁰² Nove dotes (11,5%) tinham referência explícita a redes de clientela: filhas de irmãos, parentes dos testadores; 17 dotes (21,8%) tinham referência à pobreza da candidata.¹⁰³

Em 1815, o recolhimento enviou um ofício à mesa afirmando que suas despesas eram bem maiores que suas receitas. Os irmãos decidiram aumentar o valor pago pelas porcionistas e pelas escravas que as acompanhavam. O valor da diária seria de 400 e

⁹⁹ AHSCMRJ, Actas e termos, 1800-1810, p. 6.

¹⁰⁰ AHSCMRJ, Actas e termos, 1810-1820, p. 152-153.

¹⁰¹ AHSCMRJ, Lata 746-A (Avulsos)

¹⁰² AHSCMRJ, Actas e termos, 1810-1820, p. 34.

¹⁰³ AHSCMRJ, Actas e termos, 1800-1810, p. 6, 10, 11, 41, 56, 65, 69, 70, 71, 75, 76, 84, 85, 86, 87, 93, 105, 107, 110. Actas e termos, 1810-1820, p. 7, 23, 26, 27, 34, 43, 44, 45, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 67, 71, 79, 81, 91, 92, 104, 107, 108, 120, 123, 135, 136, 141, 151, 152. Actas e termos, 1820-1830, p. 21, 25.

160 respectivamente e as mesmas deveriam prover sua própria alimentação.¹⁰⁴ No início do século XIX, a despeito da alegação de falta de verbas, o recolhimento das órfãs era uma importante instituição gerenciada pela Misericórdia, porque reiterava o compromisso social com o ideal de mulher honrada, educada e destinada ao casamento.

3.2.4. Os encarcerados

A ajuda aos presos é um dos grandes motivadores da fundação da Misericórdia de Lisboa. Desde cedo, os encarcerados representaram um público carente de auxílio, porque, além do acesso à justiça, no tempo em que permaneciam na prisão, deveriam ser alimentados e tratados, em caso de doença, pelos familiares.¹⁰⁵ No Rio de Janeiro, foram recorrentemente lembrados pelos testadores, com auxílios esporádicos. Em 1723, Antônio Colsasso deixou 30 mil réis para os “pobres da cadeia”.¹⁰⁶ Em 1724, Francisco Mendes deixou 100 mil réis para os “presos da cadeia”.¹⁰⁷ Em 1731, o padre José Pereira Cardoso deixou 300 mil réis para os “pobres presos”, quantia que seria gasta conforme a decisão da mesa.¹⁰⁸

Esse tipo de auxílio ganhou novo fôlego na década de 1750, quando fora criado o Tribunal da Relação na cidade.¹⁰⁹ Pouco depois de 1751, a Misericórdia escreveu ao rei, relatando a grande precariedade dos encarcerados da cidade:

Dizem o provedor e mais irmãos da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro que cingidos de não poder remediar o grande desamparo em que se veem os pobres presos nas cadeias da dita cidade, vindo a elas todos os dias em muita quantidade de todas as comarcas das Minas e mais partes, sem terem quem cuide de seus livramentos e de lhes acudir com o preciso para o seu sustento e cobrirem a sua desnudez. E como em todas as partes onde há Relação, a Misericórdia de cada uma tem a incumbência de valer e socorrer a eles pobres miseráveis e a Misericórdia da cidade do Rio de Janeiro não tenha rendas com que possa acudir a tantos clamores e aos que remedia serve de maior dor aos mais a quem não podem remediar, levados do escrúpulo e do fazerem as vezes de bons procuradores daqueles pobres miseráveis, fazem esta representação a Vossa Majestade para que sendo

¹⁰⁴ AHSCMRJ, Actas e termos, 1810-1820, p. 93-94, 96.

¹⁰⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 31.

¹⁰⁶ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 179 v.

¹⁰⁷ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 183.

¹⁰⁸ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 195.

¹⁰⁹ De 1753 a 1803, Ubaldo Soares contabilizou 16 legados, no total de 803\$200 réis, destinados aos presos. SOARES, Ubaldo. *A escravatura na Misericórdia...* p. 81.

servido mandar acudir e remediar a grande opressão daqueles pobres presos.¹¹⁰

A resposta régia veio em 1754, quando se ordenou que a Fazenda Real disponibilizasse por três anos, 400 mil réis para a alimentação dos presos doentes “os mais necessitados” na cadeia do Rio de Janeiro. Segundo o decreto, o auxílio seria feito pela Misericórdia em conjunto com um jesuíta, denominado “procurador dos presos”.¹¹¹ Em 1760, a irmandade tornou a pedir o auxílio, mas dessa vez solicitou e conseguiu a esmola perpétua.¹¹² Como prova de suas ações, enviou uma relação de despesas com os presos pobres, na qual declarava um custo total de 694\$860 réis; deste, a confraria havia pagado 294\$860 réis de suas receitas.¹¹³

Da lista de 25 presos atendidos em 1758, 12 ganharam livramento e 15 tiveram auxílios nos custos dos processos. Muitas vezes a irmandade arcava com metade do valor de algum trâmite jurídico, como, por exemplo, as despesas com escrivão, cópia de ordens, traslados de sentença, devassas. Nessas ajudas prestadas há referências a dois pretos forros: Aleixo Rodrigues, que acabou por fugir da cadeia, e Pedro Rodrigues, que recebeu 400 réis – o menor auxílio de todos os listados – para uma inquirição de quatro testemunhas e um termo de assentada. Tudo indica que as demais ajudas não foram prestadas a mestiços ou escravos, ao menos não houve referência explícita. Contudo, o maior custo era a alimentação e a assistência médica dada aos presos que, em 1758, totalizou 420\$830 réis, algo em torno de 60% do valor total despendido.¹¹⁴

A defesa judicial dos escravos era, no mais das vezes, paga pelos senhores.¹¹⁵ O critério de seleção dos cativos seria, portanto, a riqueza dos proprietários, tal como acontecia no hospital.¹¹⁶ Em 1771, o mordomo dos presos da Misericórdia, Gregório Pereira Soares, tentava reaver a quantia gasta com o escravo Manoel e dois outros

¹¹⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 49, doc. 4926.

¹¹¹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 48, doc. 4810.

¹¹² Em 1838, um relatório da Santa Casa indicava que o privilégio adquirido em 1754 continuou até, pelo menos, 1838: “um rendimento pequeno, mas que sempre se percebera, fundado no alvará de 10 de outubro de 1754, ampliado pelo decreto de 13 de outubro de 1832, em justa e devida compensação do sustento ministrado pela Santa Casa aos presos escravos e por cuja despesa seus senhores são responsáveis (...) em compensação era justo e sempre foi costume receber a Santa Casa dos senhores dos presos escravos a despesa do sustento deles”. ANRJ. IS32, Série Saúde. (Avulsos)

¹¹³ AHU, Rio de Janeiro, cx. 62, doc. 5947.

¹¹⁴ AHU, Rio de Janeiro, cx. 62, doc. 5947.

¹¹⁵ Em 1710, o rei havia designado um solicitador para as causas dos escravos, encarregado de “defender e solicitar não só as causas de minha Coroa e Fazendas, mas também as que moverem os escravos sobre seus cativeiros”. No entanto, ao que tudo indica, a recomendação não se objetivou. ANRJ, cód. 60, vol. 12, f. 194. AHU, Rio de Janeiro, Caixa 8, doc. 900.

¹¹⁶ Ver Capítulo 5.

condenados que durante cinco anos tiveram as despesas judiciárias e a alimentação pagas pela irmandade. O mordomo argumentava que os donos “não praticaram as obrigações de senhores, para que não fossem adstritos a pagar custas. Porém, como ele ficou livre e absoluto (...) estão obrigados a dar conta dele”.¹¹⁷ Segundo a confraria, as esmolas que dava eram para pessoas miseráveis e totalmente desamparadas e não para aqueles que tinham como se prover “ou quem os deva sustentar”. Por isso, o mordomo pedia o que fora gasto com alimentação, pois o caldeirão era “público e geral para todos”. A partir desse documento, conclui-se que as refeições eram fornecidas sem restrições, mas cabia aos senhores o ressarcimento dos custos feitos com seus escravos. No caso citado, como os senhores se negavam a quitar sua dívida, o mordomo pediu a posse do cativo até que fosse pago todo o valor devido.

Num interessante documento do início do século XIX, a Misericórdia tentou intervir nas duras condições que ficavam os escravos que tinham contendas com seus senhores. Em 1817, os mordomos da Santa Casa alegavam “como defensores dos pobres e alguns que vivem no estado de cativos, uns sendo libertos e outros com direito às suas liberdades”, que o depositário geral da Corte¹¹⁸ extrapolava sua jurisdição, oprimindo, sufocando e ameaçando os escravos retidos, “como se fosse senhor daqueles miseráveis”.

Legalmente, os cativos tinham permissão para trabalhar e prover seu sustento, mas eram “eternizados” no depósito, ameaçados e castigados “sem meios de adquirir, ao menos, vestuário para seus corpos, nem os que por se tratarem de suas causas, falta o necessário para o seu curso”. Por isso, pediam os irmãos que o depositário não proibisse os escravos de trabalhar fora do depósito, pois estavam “isentos do poder do seu senhor” justamente para tratarem de suas causas. Depois de toda a argumentação dos mordomos, o pedido apresentava apenas um sintético parecer: “escusado”.

Até 1822, a Misericórdia do Rio tratava de alguns presos auxiliando-os nos trâmites jurídicos e na alimentação. Esse importante papel manteve-se inalterado, privilegiando brancos e cobrando dos senhores os custos com seus escravos.

¹¹⁷ ANRJ, Série Saúde, IS31. (Avulsos)

¹¹⁸ ANRJ, Série Saúde, IS31. (Avulsos). O depósito geral da Corte era encarregado de reter todo o “dinheiro, prata, ouro, jóias e quaisquer penhores de qualquer sorte e qualidade que sejam por via da justiça, ou por qualquer outro modo se mandem depositar ou sequestrar na Corte e Casa de Suplicação”. Os escravos que por razão ou querela de justiça fossem depositados deveriam prestar serviços em benefício de seus senhores, pagando assim as despesas com o sustento e o curativo, e o restante repassado para os proprietários. *Ordenações Filipinas*, livro 1, título 27.

3.3. Administração e patrimônio

Como boa parte do arquivo da Misericórdia do Rio de Janeiro perdeu-se, os documentos que restaram dão indícios sobre as mais importantes formas de investimento ao longo do século XVIII, sem, no entanto, fornecer séries quantitativas que possam assegurar a evolução patrimonial de maneira precisa. Contudo, a partir dos documentos que restaram, é possível esboçar as principais estratégias utilizadas pelos confrades na gestão dos bens da irmandade. Quando os testamentos não estipulavam o modo de aplicação dos legados, os irmãos poderiam investir conforme a necessidade convencionada.

Ao longo do setecentos, a Santa Casa do Rio travou sérias discussões com a Fazenda Real a fim de estabelecer, por exemplo, a justa medida no atendimento dos militares. Essa face pública da assistência prestada – afinal, todo atendimento deveria ser feito sob pagamento – também poderia ser observada no caso dos marinheiros. A partir de 1778, a confraria passou a receber da Câmara uma quantia anual para criação dos enjeitados. Assim, pode-se dizer que boa parte do custeio da irmandade esteve assentada nos aluguéis das casas, adquiridas a partir de legados pios, e nos subsídios fornecidos pelo Erário Régio, sintetizando a divisão de responsabilidades da assistência entre os vassalos e a coroa.

Convém ressaltar que, no caso do Rio de Janeiro, seria o contexto local que forneceria as precondições para os auxílios da coroa. Até 1685, a irmandade não tinha nenhuma ajuda regular do monarca, mas foi a progressiva importância da praça o principal motivador do dinamismo e complexificação que se autoalimentaram a partir do século XVIII. Assim, na medida em que a cidade crescia e demandava novas urgências, a Misericórdia tratou de reivindicar auxílios. Do mesmo modo, em virtude de sua importância geopolítica, bem como do dever moral de auxílio, a coroa mostrou-se cada vez mais disposta a conceder benefícios e esmolas a uma irmandade de grande utilidade pública.

Se ao longo do século XVII a ação da confraria do Rio de Janeiro podia ser descrita como modesta em termos assistenciais, com serviços pouco regulares, à exceção de um reduzido hospital, a partir do século XVIII, avolumou-se bastante a prestação sistemática de auxílio, fosse por meio do privilégio dos enterramentos, pelo acolhimento dos enjeitados, pelo recolhimento das órfãs, pelo aumento do hospital. A Misericórdia forneceu auxílio aos presos, firmou ainda contratos com a Fazenda Real,

como foi o caso dos militares e marinheiros. Todos esses elementos em conjunto denunciavam as significativas mudanças vivenciadas no interior daquela irmandade.

A virada do século XVII para o XVIII inaugurou o início de um período mais burocrático, em que alguns serviços assumiram o caráter de continuidade. Nesse sentido, a congênere foi um exemplo *inesperado* dentro do quadro geral de desenvolvimento das Misericórdias americanas. É difícil imaginar tamanha relevância da Misericórdia, não fosse a imperativa modificação de rumos da economia e da política, redimensionando o papel da cidade dentro dos quadros do império português.¹¹⁹

No início do século XVIII, tal como vinha acontecendo com a região da Guanabara, a descoberta das Minas beneficiou direta e indiretamente a irmandade. Concedido pela primeira vez em 1685, o privilégio das miunças foi continuamente renovado e tornou a ser solicitado em 1747. No entanto, nesses pouco mais de 50 anos, as descrições de atividades praticadas pela Misericórdia haviam se modificado consideravelmente. Em 1747, a mesa salientou que o crescimento dos custos do hospital estava ligado ao “curativo de inumeráveis enfermos, não só da cidade, mas dos que vêm de toda comarca, e *descem das Minas*, que excede tanto a sua despesa, que se acha empenhada em mais de 50 mil cruzados”.¹²⁰ (grifos meus)

As transformações vividas pela irmandade tiveram na descoberta das Minas um elemento fundamental, resultado também do aumento populacional do Rio de Janeiro e dos lucros auferidos por aqueles que voltavam da região. O crescimento dos legados, constatável por uma nova forma de riqueza gerada a partir do século XVIII, era verificado ainda no maior escopo de cobrança das miunças por parte da Misericórdia do Rio: ainda em 1716, a irmandade incumbira um procurador para cobrar o pagamento desse direito que o rei havia autorizado à Santa Casa de arrecadar nas Minas em benefício do hospital, em 1711.¹²¹

Já em 1707 apareceram as primeiras referências à cobrança, nas minas dos Cataguases, de 200 oitavas de ouro para a irmandade.¹²² As doações em ouro iriam progressivamente substituir as constantes referências ao açúcar como moeda de troca, indicando as alterações de rumo da economia fluminense. No dia 1º de setembro de

¹¹⁹ Para a crescente importância política do Rio de Janeiro, ver: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A cidade e o império...*

¹²⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 41, doc. 4213.

¹²¹ FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 186.

¹²² FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 179.

1708, o português Barnabé de Almeida, natural da freguesia de São Veríssimo do Valbom, próximo à cidade do Porto, fez o primeiro testamento com referências explícitas a negócios nas Minas.¹²³ Barnabé estava doente e faleceu em 19 de dezembro do mesmo ano. Pediu para ser enterrado na “tumba maior” da Santa Casa e acompanhado do vigário e todos os clérigos que quisessem, assim como os religiosos do Carmo. Além de escravos utilizados na mineração, tinha uma roça “nas minas do ouro no Caeté (...) donde se plantam muitos mantimentos”. O testador, que então vivia no Rio de Janeiro, auferia lucros dos seus negócios por meio de um contrato firmado com João Ribeiro, residente na região recém-descoberta.¹²⁴ Deixou 200 mil réis para o azeite de Nossa Senhora do Bonsucesso e o restante do espólio, depois de pagas todas as dívidas, para ser colocado a juros e financiar o sustento dos pobres do hospital do Rio.

Em 1716, a Misericórdia nomeou dois procuradores para irem até Vila Rica e buscarem pessoalmente 6.300 oitavas de ouro com o conhecido mestre de campo Pascoal da Silva Guimarães. O total desse montante tinha ainda uma polpuda esmola de mais de 2 mil oitavas de ouro dada pelo emboaba, em benefício da Santa Casa:

No 22º dia do mês de janeiro do ano de nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, de 1716, no Consistório da Casa de Misericórdia desta cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (...) foi proposto pelo dito irmão Provedor, em como em virtude da procuração que todos tínhamos feito ao nosso irmão João Ferreira de Carvalho e ao capitão Marcos da Costa da Fonseca para a arrecadação de 4.170 oitavas de ouro de que o mestre de campo Pascoal da Silva Guimarães, morador em Vila Rica de Ouro Preto, era devedor a esta Santa Casa, como herdeira de Barnabé de Almeida, os ditos nossos procuradores amigavelmente se tinham composto e ajustado com o dito mestre de campo devedor em que nos trespassasse a mesma dívida de 4.150 oitavas de ouro em mão de Manoel Ribeiro Pinto, morador no Campo da Mina e termo da mesma Vila Rica, como também 2.150 oitavas de ouro que o mesmo mestre de campo gratuitamente, atendendo ao lucro cessante, oferecera de esmola para esta Santa Casa, as quais duas adições serão 6.300 oitavas, que com efeito trespassou em mãos do dito Manoel Ribeiro de Pinto o qual se obrigou a satisfazê-las em quatro pagamentos de 1.575 oitavas cada um, começando em 1º de junho de 1717 e os outros três no mesmo mês dos anos sucessivos até 1721.¹²⁵

¹²³ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls 108-114.

¹²⁴ “minerando com os ditos negros do ouro que se tirar lhe pertencerá o que couber a um escravo, repartido o ouro por todos os negros, a saber: se em todos os 20 negros minerarem e tirarem 20 oitavas lhe cabe uma oitava e sendo caso que minerar com menos negros lhe caberá mais ou menos conforme tirar e do que render da roça acima dita, tem a quarta parte depois de dizimada”. AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls 108-108v.

¹²⁵ Termo da mesa citado em FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 185.

Em 5 de outubro de 1716, João de Abreu e Mello, fez seu testamento no hospital da Misericórdia, no qual cobrava a dívida de Ana de Mendonça, mulher parda, “viúva que ficou de Francisco Vieira que faleceu nas Minas”.¹²⁶ Em agosto de 1728, o português Domingos Vieira de Faria declarou que o tenente-coronel João de Barros da Costa, morador no Rio das Mortes, era devedor de um crédito no valor de 454\$200 réis, em posse do tesoureiro da Misericórdia do Rio.¹²⁷ O padre José Pereira Cardoso declarou, em seu testamento de 1731, que tinha “contas com João Batista Lisboa de uma sociedade que tivemos em uma carregação que o dito levou às Minas”.¹²⁸ Como testamenteira de muitos desses bens, a Misericórdia designou procuradores para arrecadar dividendos e fazer valer a última vontade dos legatários, prática típica entre moradores do Rio com negócios estabelecidos em diferentes lugares das Minas.¹²⁹

No entanto, a cobrança dos devedores da Santa Casa não era uma coisa simples no início do século XVIII. Em 1720, os irmãos solicitavam um alvará, tal como havia sido feito para a Misericórdia de Lisboa, autorizando-lhes a executar a cobrança dos devedores, pois os mesmos estavam espalhados nos distritos do Rio de Janeiro e Minas Gerais e sempre que citados fugiam, impossibilitando a cobrança das dívidas e comprometendo as obras de misericórdia. Segundo os irmãos:

sendo deixado àquela Casa consideráveis legados assim da repartição daquele governo, como no distrito do governo das Minas, com aplicação de legados e obras pias e tão consideráveis que só um deles importa mais de cem mil oitavas de ouro, lhe não é possível fazerem a cobrança ordinariamente porque os devedores, vendo-se citados se ausentam, levando os cabedais com que se acham e outros por poderosos dilatam as causas, em forma que aquela Casa se não acha com que sustentar os pobres e mais encargos que tem.¹³⁰

Nesse sentido, o mais problemático legado que se tem notícia foi o do também homem de negócio, residente no Rio de Janeiro, José de Sousa Barros,¹³¹ que, falecendo em 1722, deixara a Misericórdia como testamenteira e uma verdadeira fortuna em

¹²⁶ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls 131v-135.

¹²⁷ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fl. 174v.

¹²⁸ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fl. 169v.

¹²⁹ Carlos Kelmer Mathias estudou as cartas de fiança e sua grande importância nos contatos estabelecidos entre Minas Gerais e Rio de Janeiro durante os primeiros anos de ocupação de Minas Gerais. Ver MATHIAS, Carlos Kelmer. Participação de segmentos sociais fluminenses...

¹³⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 11, doc. 1174.

¹³¹ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império...* p. 199-200.

doações.¹³² Barros era natural da vila de Massarelos, bispado do Porto, sem herdeiros e tinha, entre outros bens, moradas de casas no Rio de Janeiro; uma ilha, onde se retiravam ostras e mariscos; engenhos; terras de plantio de mandioca; serranias onde se criavam gado e cavalos; outra fazenda em Cachoeiro do Itapemirim; uma chácara no outeiro de Santo Antônio. Segundo Carlos Jucá, na década de 1710, o negociante fora o responsável por 52,2% do total emprestado por homens de negócio na praça do Rio.¹³³ Barros havia legado o remanescente de sua fortuna à Misericórdia, depois de cumpridas todas as disposições testamentárias, devendo a irmandade dispor o valor em juros para o sustento dos pobres do hospital.¹³⁴

Enquanto eram feitas as tentativas de arrecadação das dívidas de José de Sousa Barros, em 1725, uma série de disputas e acusações de fraudes no processo eleitoral culminou numa averiguação das contas, supostamente malversadas, da confraria. Em 1726, a mesa da irmandade se dirigiu ao Conselho Ultramarino alegando grandes apuros para arrecadar os fundos, porque os devedores tinham se ausentado do Rio de Janeiro e “são hoje moradores nas Minas do ouro e São Paulo e sua comarca, onde são dificultosas as cobranças”. Por essa razão pediam que os ministros do Rio de Janeiro fossem juízes no processo de partilha da herança do falecido.¹³⁵ A demanda foi aprovada, mas as dificuldades em cobrar as dívidas foram arrastadas por anos, sem uma solução satisfatória. Em 1731, o rei escreveu ao ouvidor do Rio declarando que 81.908\$800 réis da herança ainda não haviam sido recuperados, sendo preciso fazer uma supervisão das contas

No ano seguinte, o parecer do ouvidor deu sinal verde às contas auditadas, recomendando que as aplicações da fortuna de José de Sousa Barros fossem feitas de forma mais criteriosa. O fato é que não se sabe exatamente, pela documentação que restou,¹³⁶ se a Misericórdia do Rio conseguiu recuperar tudo o que lhe cabia do testamento, mas no início do século XIX a confraria ainda se beneficiava da grande fortuna do legatário: entre 1800 e 1822, a mesa distribuiu 22 dotes, no valor de 320 mil réis, da instituição de José Sousa Barros.¹³⁷

¹³² AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls. 163v-106. A cópia do testamento no livro da Misericórdia está incompleta.

¹³³ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império...* p. 199.

¹³⁴ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 164v.

¹³⁵ AHU, Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1741.

¹³⁶ Em 1894, ano em que foi escrito o livro de Félix Ferreira, os livros de receitas da década de 1720 já estavam perdidos. FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 198.

¹³⁷ AHSCMRJ, Actas e termos, 1800-1810, p. 6, 41, 65, 69, 70, 71, 75, 76, 86, 86, 87, 93, 105. AHSCMRJ, Actas e termos, 1810-1820, p. 34, 44, 54, 71, 91, 107, 108, 114, 120, 152.

Parece claro que a congênere carioca foi a principal beneficiária da exploração do ouro. Segundo Russell-Wood, a Misericórdia de Salvador recebeu legados sem maior expressão dos que saíam das Minas e chegavam à Bahia.¹³⁸ Por sua vez, enquanto a Misericórdia de Vila Rica seria tardiamente criada, foi a Santa Casa carioca que auferiu lucro dos que retornavam do interior, passando pelo Rio de Janeiro. Segundo Félix Ferreira, num tom tipicamente laudatório:

Numerosas doações e legados de ouro em pó ou em grânulo, mais ou menos importantes, eram feitas ao hospital em remuneração ao bom tratamento que ali encontravam os mineradores e faisqueiros, de volta de suas penosas excursões, de onde voltavam quase sempre mal remediados de fortuna e inteiramente exaustos de forças.¹³⁹

No entanto, o problema de cobrança das dívidas não se resumia a empréstimos de pessoas que iam para as Minas. Em 1746, a mesa pediu uma solução para a grande quantidade de dívidas e aluguéis atrasados que a Misericórdia não conseguia reaver. Em abril do mesmo ano, o Conselho Ultramarino solicitou ao governador que assumisse a provedoria para tentar dar cabo ao problema financeiro. Gomes Freire de Andrade afirmava que as contas da irmandade estavam em total decadência, pois “a antiga administração foi mais contra os pobres que em observância do compromisso da mesma Casa”. Segundo o governador,

algumas eleições me não proposto sirva o cargo de provedor de que sempre me eximi, tanto porque as minhas grandes ocupações e jornadas me não deixam o tempo necessário para dar remédio a um mal de tão profundas raízes, como por fugir a precisão de vexar muitas e principais pessoas desta Capitania que são devedores da mesma Casa, o tem a posse de seus bens.¹⁴⁰

Naquele ano de 1746, o governador foi, a pedido do rei, pela primeira vez, provedor da Misericórdia do Rio de Janeiro, a fim de solucionar a questão dos créditos malparados. A presença ilustre do referido administrador deveria pôr cobro ao grande número de inadimplentes que faziam vistas grossas ao pagamento de suas dívidas. Gomes Freire ficou a frente da provedoria nos anos de 1746-1752, 1758-1759 e 1760-1761.¹⁴¹

¹³⁸ RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 116-117.

¹³⁹ FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 180.

¹⁴⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 40, doc. 4112.

¹⁴¹ FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 191.

Certamente o ouro contribuiu para aumentar o patrimônio da irmandade, concentrado, sobretudo, em imóveis, ou ainda, capitalizou a instituição de forma a promover as várias alterações estruturais ao longo do século. Segundo Carlos Jucá, observa-se o significativo aumento dos valores de bens urbanos a partir do século XVIII, na cidade do Rio de Janeiro,¹⁴² evidenciando uma forma de investimento lucrativa para a Santa Casa. A Misericórdia, ao longo de toda a centúria, auferiu dos aluguéis seus mais representativos dividendos, aspecto tradicional desde o século XVII. Segundo uma petição de 1682, a renda anual da irmandade foi composta por aluguéis (429\$980 – 21,8%), foros (203\$740 – 10,2%), empréstimos a juros (67\$600 – 3,4%), esmolas dos irmãos mesários (900\$000 – 45%) e demais dividendos que somavam 398\$680 réis, ou 19,6% do total.¹⁴³

Entre janeiro de 1775 e junho de 1776, o percentual médio dos aluguéis equivaleu a cerca de 46% dos rendimentos da congênere carioca.¹⁴⁴ Tal como já constatará Carlos Jucá, a representatividade da Misericórdia do Rio de Janeiro no empréstimo a juros é bem menor do que se observou na Bahia. Entre 1700 e 1750, nas escrituras públicas pesquisadas pelo autor na cidade do Rio de Janeiro, o total de empréstimos não ultrapassou a casa dos 8%.¹⁴⁵ Essa pequena representatividade pode ser observada também no livro de receitas e despesas da década de 1770. Os rendimentos conseguidos pela irmandade não tinham regularidade mensal, pingando ao longo dos meses empréstimos sem maior expressividade.

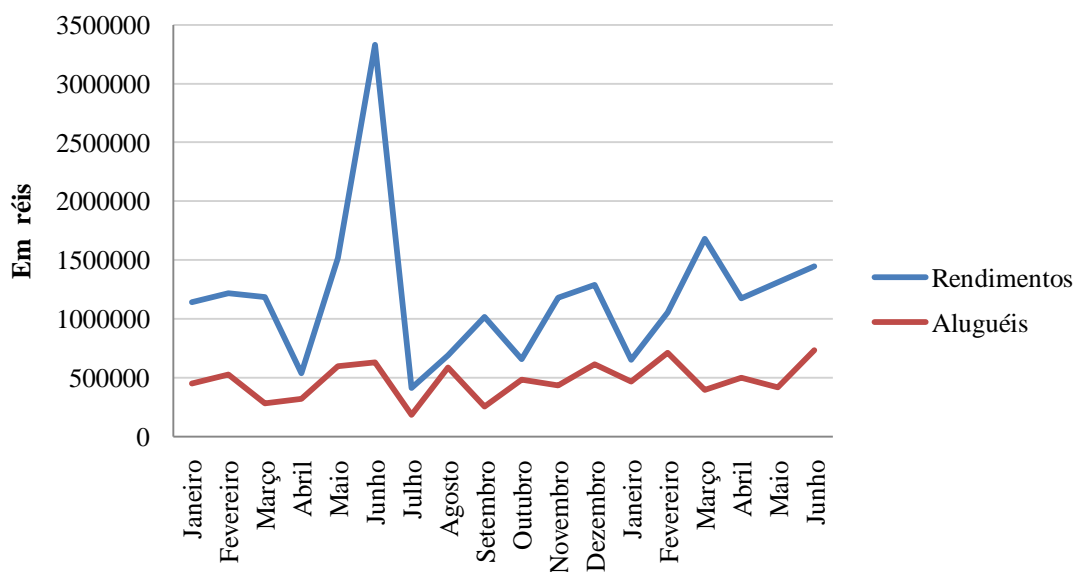
¹⁴² SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império...* p. 216.

¹⁴³ AHU, Rio de Janeiro, cx. 5, doc. 494.

¹⁴⁴ AHSCMRJ, Receita e despesa, 1774-1775.

¹⁴⁵ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império...* p. 190-191.

**Gráfico 2 - Rendimentos x aluguéis
(jan. 1775 - jun.1776)**



Fonte: AHSCMRJ, Receita e despesa, 1775-1776

No entanto, convém ressaltar que não fica claro, pela documentação, se o parco resultado dos juros era consequência da malversação dos empréstimos. Foi frequente o desejo expresso dos testadores em fazer converter os legados deixados em empréstimos de dinheiro a juros. Em 1718, a confraria fez uma hipoteca para a instituição de duas capelas de missas, tal como dispunha a última vontade de Francisca da Costa Homem. Domingos Luiz Pousada tomou de empréstimo 2.300\$00 réis e João Coelho dos Santos a quantia de 500\$000 a 6,25% ao ano.¹⁴⁶ A confraria poderia fazer ainda empréstimos diretamente, sem escrituras públicas, como foi o caso dos bens legados pelo mineiro Amaro Rodrigues. Em 1718, uma memória trazia entre os créditos dois empréstimos a Manoel Gomes da Costa, um de 317 e outro de 400 oitavas de ouro; 518 oitavas entre três outros créditos¹⁴⁷ e 1.450\$000 réis em dinheiro, dos quais 750\$000 deveriam ser empregados no tratamento dos doentes do hospital.¹⁴⁸

Em 1722, João do Couto Ferreira, residente em Irajá, deixou 2 mil cruzados à Misericórdia do Rio e pediu que os irmãos pusessem o montante a juros “e de seus rendimentos, cada ano se mandem dizer para minha alma 25 missas todos os anos *in*

¹⁴⁶ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls 151-152v.

¹⁴⁷ Os nomes estão ilegíveis, restando apenas o valor de cada empréstimo.

¹⁴⁸ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls 153-153v.

perpetuum”.¹⁴⁹ Em 1726, o confrade e capitão Manoel Rodrigues reconheceu, em testamento, sua dívida junto à Santa Casa:

Declaro que devo à Santa Casa da Misericórdia 100 mil réis em dinheiro descontado, que me deram à razão de 6,25% que foi meu fiador e principal pagador, o defunto José Rodrigues Gomes, e tenho pago todos os juros até o tempo que foi o tesoureiro da Santa Casa da Misericórdia, o capitão André de Sousa da Cunha ou José de Almeida Cardoso; *e como me não procuraram mais, mando se pague tudo o que se dever abatendo umas quitações que se acharem nos meus papéis.*¹⁵⁰ (grifos meus)

A citação acima sugere que a cobrança das fianças era, por vezes, uma questão individual, restrita à ação do tesoureiro ou do provedor, e não propriamente uma deliberação institucional. O recebimento de dívidas atrasadas causava grande constrangimento aos mesários, porque os maiores devedores poderiam ser também irmãos da Misericórdia, ou pessoas de respaldo local. De todo modo, a partir do livro de receitas, constata-se que os juros não eram parte significativa das rendas da Misericórdia, divididas, sobretudo, entre aluguéis, foros e atendimentos contratados pela Fazenda Real.

Quando, em 1738, o negociante Romão de Mattos Duarte legou 32 mil cruzados em dinheiro, a escritura pública firmada com a Misericórdia estipulava a taxativa preferência por bens de raiz, em detrimento do duvidoso empréstimo a juros:

E para que o seu rendimento seja firme e seguro somente para esse fim se empregarão em casas compradas com esmolas e feita pela eleição da Santa Casa, com tal zelo que ainda suprindo-se aos gastos necessários para a reedificação e conservação delas sempre os rendimentos correspondam livremente aos juros dos 32 mil cruzados; e quando se não empregue toda esta importância em casas, *se não poderão dar a juros, senão com fianças seguríssimas, com as expressões e seguranças necessárias.*¹⁵¹ (grifos meus)

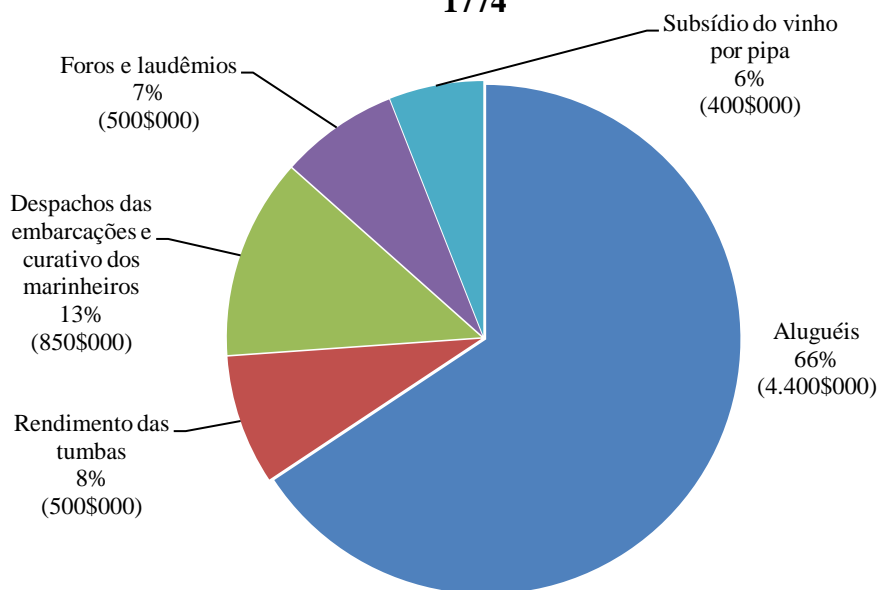
Em 1774, a declaração dos rendimentos mantinha as propriedades como principal forma de investimento da confraria:

¹⁴⁹ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls 103-103v.

¹⁵⁰ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fl. 187v.

¹⁵¹ AHSCMRJ, Patrimônio Predial dos Expostos, f. 7.

Gráfico 3 - Rendimentos da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1774



Fonte: FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 209.

No último quartel do século XVIII, a representatividade dos aluguéis podia variar mês a mês, mas as propriedades continuariam como forma de investimento usual, em detrimento dos empréstimos a juros.

Não obstante a Misericórdia crescesse em patrimônio, a diversificação dos serviços andou *pari passu* com os relatos sobre déficits orçamentários. Já em 1749, d. João V havia renovado a autorização da cobrança das miunças, em virtude do crescimento da cidade e “por razão do povo se haver aumentado na dita cidade em número que *as limitadas rendas da dita Santa Casa não podem suprir*, por serem excessivas as despesas que todos os anos se fazem no dito hospital”.¹⁵² (grifos meus) Em 1760, a coroa tornou a conceder, por mais seis anos, o direito das miunças,

por ser extraordinário o número de pobres enfermos que a ela se recolhem pelo povo que acresce naquela cidade e com a chegada das esquadras que ali vão, como diariamente de todas as Minas e demais partes, pela falta que nela há de hospitais por ser daquela cidade o único da mesma capitania, de

¹⁵² Alvará régio de 29/07/1748 transcrito integralmente em: FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 213. (nota 1).

sorte que a não haver ele, sem dúvida alguma morreriam muitos vassalos meus pelas praças em desamparo.¹⁵³

A partir da segunda metade do século, a legislação pombalina tratou de *modernizar* as diretrizes das irmandades como um todo, representando um redirecionamento institucional que alterou profundamente as formas de financiamento dessas instituições, sobretudo no que dizia respeito aos legados pios. A maior ingerência do Estado fez ver a calamitosa condição em que se encontravam várias Misericórdias do império. No caso do Rio de Janeiro, as reiteradas reclamações de falta de verbas, certamente contribuíram para que a irmandade não tivesse a posse administrativa do hospital dos lázaros, colocado em funcionamento em 1763. Durante os projetos de criação, o conde da Cunha escrevera ao rei, sentenciando: “*a Misericórdia desta terra não parece capaz de ter a seu cargo este importante estabelecimento*”,¹⁵⁴ ainda que a cidade estivesse em “*lamentável estado e iminente perigo por causa de muitos leprosos que presentemente tem*”.¹⁵⁵

Na esteira da reorganização promovida pela legislação pombalina e dos percalços financeiros enfrentados com o aumento dos serviços, surgiram descrições negativas sobre os créditos postos a fundo perdido, má administração dos bens, denotando um período conturbado na maior parte das Misericórdias do império. O espanhol Juan Francisco Aguirre, de passagem pelo Rio de Janeiro em 1782, descreveu a irmandade local:

há no Rio de Janeiro a Sé velha, que ainda não tem destino certo, o Colégio dos Jesuítas, que serve de hospital para a tropa, e a Igreja de Nossa Senhora da Misericórdia, que mantém um hospital e a casa dos expostos. A irmandade formada por paroquianos da Misericórdia contribui com copiosas somas para essas instituições. Isso permite que se mantenham cem leitos no hospital e que se sustentem as crianças de ambos os sexos até que elas possam abraçar uma profissão. É verdade que a piedade dos habitantes locais também muito contribui para o sucesso dessas obras pias. A irmandade, sob administração de dois de seus membros mais destacados, pede esmolas e cobra propinas. No hospital são tratados os marinheiros dos navios mercantes do país. Esses navios, a propósito, pagam por cada entrada no porto, uma pataca para o hospital. Cabe ainda assinalar que não eram

¹⁵³ Alvará régio de 01/06/1765 transcrito integralmente em: FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 213-214. (nota 2).

¹⁵⁴ Citado em FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 218.

¹⁵⁵ AHU, Rio de Janeiro, cx. 73, doc. 6686. Sobre o hospital dos Lázaros do Rio de Janeiro, ver ainda: AHU, Rio de Janeiro, cx. 77, doc. 6931; AHU, Rio de Janeiro, cx. 83, doc. 7377; AHU, Rio de Janeiro, cx. 84, doc. 7493.

poucos os que teciam comentários não muito elogiosos acerca da administração dos fundos dessa instituição.¹⁵⁶

Certamente, as práticas desenvolvidas pelas Misericórdias não eram uma novidade do século XVIII. Inovadoras eram, sobretudo, as medidas no sentido de conter o que se passava a entender por mau uso dos recursos, direcionando os gastos dentro de uma gestão mais racionalizada. Segundo Maria Antónia Lopes:

A ação de Pombal e dos ministros do período mariano-joanino integra-se, naturalmente, numa política e ideologia geral que se detecta por toda a Europa ilustrada católica com suas preocupações de centralismo, regalismo, desenvolvimento econômico, educação e, pelo menos a nível das proclamações, do bem-estar dos vassallos.¹⁵⁷

As modificações verificáveis mormente a partir da década de 1760 atingiram em cheio a forma de cobrança das dívidas. Em 1768, na Misericórdia de Lisboa, Pombal determinou regras de segurança, limitando o prazo máximo de empréstimos a 12 anos e todos os valores superiores a 400 mil réis estariam sujeitos à aprovação do Desembargo do Paço. Em 1775, a Misericórdia de Lisboa foi proibida de emprestar dinheiro a juros a particulares, fazendo esmaecer muito do atrativo dessas instituições aos principais de cada localidade.¹⁵⁸

Em 9 de setembro de 1769, foi publicada uma lei proibindo instituir a alma por herdeira, impondo uma “drástica redução na capacidade de testar a favor das instituições piás, que passaram a poder receber apenas, e no máximo, a terça parte da terça”, não podendo exceder 400 mil réis.¹⁵⁹ As Misericórdias, hospitais, casas de expostos, dotes de órfãs e casas de criação e educação estavam autorizados a um teto de 800 mil réis. Doravante, ficava proibido encapelar bens imóveis, permitindo-se tão somente a constituição de capelas a partir de dinheiro a juros e com autorização do Desembargo do Paço.¹⁶⁰ A maior racionalização da administração era o calcanhar de Aquiles da maior parte das Misericórdias, que, doravante, sofreram grandes perdas

¹⁵⁶ Juan Francisco de Aguirre In: FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Visões do Rio de Janeiro colonial...* p. 209.

¹⁵⁷ LOPES, Maria Antónia. Parte II – de 1750 a 2000. In: SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antónia. *História breve das Misericórdias portuguesas...* p. 73.

¹⁵⁸ Sigo neste trecho as interpretações desenvolvidas por LOPES, Maria Antónia. Parte II – de 1750 a 2000. In: SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antónia. *História breve das Misericórdias portuguesas...* p. 65-131.

¹⁵⁹ Ver ABREU, Laurinda. *Memórias da alma e do corpo...*

¹⁶⁰ Ver, sobretudo: LOPES, Maria Antónia; PAIVA, José Pedro. Introdução. In: *PMM*. v.7. p. 7-36.

financeiras e, ao mesmo tempo, auditorias no sentido de conter a ostentação desnecessária. A adoção dessas normativas, embora tenha dado foro especial às Misericórdias, também foi objeto de idas e vindas, confundindo administradores de diferentes partes do império. A Lei de 1769, por exemplo, reduziu os encargos pios nas capelas já existentes a, no máximo, um décimo do seu rendimento líquido e extinguiu as demais, cujos valores fossem inferiores a 100 mil réis anuais no reino e 200 mil réis anuais em Lisboa e Estremadura. Contudo, essa norma não vigorou entre julho de 1778 e maio de 1796.¹⁶¹

As ações no sentido de recobrar os despautérios administrativos se fizeram sentir, sobretudo, a partir da provedoria do conde de Resende, começada em 1793. Dias depois de assumir o cargo, em 20 de julho, o provedor reduziu o salário de alguns funcionários (porteiro, carregador de bandeiras, solicitador), bem como os valores pagos aos capelães da agonia. Reviu ainda os preços pagos pelos alimentos, reduziu a pompa nas celebrações da festa de Nossa Senhora do Bonsucesso, renegociou o contrato de tratamento dos marinheiros, aumentou o preço dos aluguéis, reforçou o controle sobre a prestação de serviço dos médicos contratados.¹⁶²

Dando prosseguimento à lei de desamortização de 20 de maio de 1796, o conde interveio diretamente no patrimônio dos imóveis, principal fonte de renda da irmandade. A partir das determinações da carta régia de 19 de maio de 1799, que aconselhavam a venda dos imóveis das corporações de mão morta,¹⁶³ o conde ordenou a venda indiscriminada dos bens de raiz da irmandade, numa interpretação errônea do que havia sugerido a coroa. De 1799 a 1800, a irmandade angariou 83.852\$745 réis, emprestando o valor, descontadas as despesas do ano, a juros de 4% ao Erário.¹⁶⁴ A estrita determinação das leis se fazia valer também na administração interna: em junho de 1797, o conde enviou um duro ofício à mesa pondo cobro à grande desorganização do arquivo e acusando os irmãos de desconsiderarem os dramas dos pobres. Segundo o vice-rei o descalabro tinha origem na má gestão, verificável nas mais diferentes esferas da confraria:

umas vezes pela regência de pessoas decididamente inábeis e outras pela vaidade de preferirem a outras funções de Igreja aquelas que se fizessem na

¹⁶¹ LOPES, Maria Antónia; PAIVA, José Pedro. Introdução. In: *PMM*. v.7. p. 8.

¹⁶² FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 223-226.

¹⁶³ As corporações de mão morta eram basicamente instituições de caráter perpétuo que tinham fins religiosos.

¹⁶⁴ FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 238.

Santa Casa de Misericórdia, sempre suntuosas, ainda que fossem as vítimas os miseráveis doentes no seu curativo, na sua diária subsistência, na roupa de suas camas e até nas ataduras para enfermidades de cirurgia.¹⁶⁵

Por essa razão, tal como alegava, o conde exigia a cobrança dos empréstimos atrasados, para que fosse conhecido, com toda a certeza, qual era o patrimônio da irmandade. Como dito anteriormente, a Misericórdia do Rio vendeu, além dos bens encapelados, parte do patrimônio em imóveis entendendo ser esta a determinação régia de 1799. O que seria apenas uma sugestão real foi cumprida ao pé da letra pelo conde de Resende:

Determino que *insinueis* a todas as ordens religiosas, Casas de Misericórdia e mais corpos de mão morta que igualmente alienem os prédios rústicos e urbanos que possuem, metendo no empréstimo os líquidos das respectivas vendas com o interesse de 4% que se deverão perceber anualmente, no que as mesmas corporações consignem uma vantagem conhecida, simplificando daquele modo a dificultosa arrecadação de suas rendas.¹⁶⁶ (grifo meu)

Em 1802, os mesários enviaram uma consulta ao Conselho Ultramarino solicitando suspensão das arrematações dos bens de mão morta pertencentes à irmandade. Pedia ainda anulação das vendas já feitas, cerca de 38 imóveis, restituindo a posse dos referidos bens para socorro dos órfãos e doentes, devendo os compradores aguardar o pagamento do dinheiro pelo Real Erário,¹⁶⁷ reafirmando a importância dos bens imóveis na manutenção das rendas da Santa Casa do Rio de Janeiro. Segundo ainda a solicitação, os aluguéis eram mais vantajosos para a irmandade do que o dinheiro posto a juros no Erário.¹⁶⁸ Em julho de 1802, as principais propriedades retornaram à posse da Santa Casa. Diferente do Rio de Janeiro, a Misericórdia de Coimbra, por exemplo, tinha uma prática inversa; segundo Maria Antónia Lopes, se os

¹⁶⁵ AHSCMRJ, Registros de cartas e ofícios expedidos. (1779-1810), fls. 138v-140.

¹⁶⁶ Carta régia de 19/05/1799. AHU, Rio de Janeiro, cx. 198, doc. 14057.

¹⁶⁷ AHU, Rio de Janeiro, cx. 198, doc. 14057.

¹⁶⁸ Em 1794, a Ordem Terceira de São Francisco e a Misericórdia enviaram uma petição tentando evitar a venda das propriedades. O argumento principal era que os juros não davam tanto rendimento quanto os aluguéis: “No Rio de Janeiro não há rendimento que seja sólido, estável senão é o aluguel das Casas edificadas em bom pátio como é a Rua direita, a principal, e a melhor daquela cidade. Nem casa em outra parte tem certo o aluguel, nem das terras de cultura se pode fazer rendimento seguro naquele país. A utilidade destas terras tem-se tão somente dos escravos que a cultivam, e os escravos adoecem, morrem, destroem-se, quando principalmente não é seu próprio Senhor que os administra e trata deles. Não há pois naquela cidade subrogação para este estabelecimento, se ele se tira das casas é necessário que precisamente se aniquile.” AHU, Rio de Janeiro, cx. 146, doc. 1314.

legados fossem recebidos em bens de raiz, rapidamente eram vendidos e o capital concedido em empréstimo a juros.¹⁶⁹

Em junho de 1802, ou seja, antes de serem recuperadas as propriedades vendidas a partir de 1799, a Misericórdia tinha um patrimônio total de 160 imóveis, entre casas térreas e sobrados. Desses, 112 pertenciam ao hospital, 36 à casa dos expostos e 12 ao recolhimento das órfãs.¹⁷⁰ Depois de passados os percalços na virada do século XVIII para o XIX, a irmandade foi progressivamente ganhando impulso, embalada pelo grande afluxo de portugueses, sobretudo no contexto da vinda da família real, em 1808. Junto dos imóveis, somar-se-ia também uma série de pedidos, constantemente aprovados, para que fossem estendidos os benefícios de Lisboa à nova Corte. Em 1811, um termo evidenciava o otimismo dos confrades: “as rendas da Santa Casa, que anualmente andam de 40 a 60 contos e vão a crescer cada vez mais”.¹⁷¹ Considerando essa estimativa, tem-se um renda mensal de 3,3 a 5 contos mensais, bem diferente da média de 1,2 conto de réis em 1775/1776.¹⁷²

Em setembro de 1814, no sentido oposto ao que vinha caminhando as Misericórdias no que dizia respeito à pompa, a mesa determinou que se fizessem retratos de corpo inteiro de quatro dos seus maiores benfeitores;¹⁷³ em novembro do mesmo ano, seriam sufragadas as almas dos beneméritos com dois ofícios solenes por ano, tendo em vista “as avultadas quantias, tanto em prédios urbanos, como em dinheiro, de que tudo se achava esta Casa empossada, pela prontidão, zelo e atividade dos testamenteiros que os testadores tinham elegido”.¹⁷⁴ No início do século XIX, a Misericórdia crescia a grandes passos, sinal da sedimentação das elites locais e da presença do rei nas terras da Guanabara.

3.4. A composição social dos confrades

Na década de 1680, na esteira da crescente elitização por que passavam as principais Misericórdias, típica do século XVII, a mesa da irmandade do Rio de Janeiro havia estabelecido o *numerus clausus* de 200 membros, limitando a participação a uma

¹⁶⁹ LOPES, Maria Antónia. A governança da Misericórdia de Coimbra em finais de Antigo Regime...

¹⁷⁰ FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 251. AHSCMRJ, Actas e termos, 1800-1810, p. 26-27.

¹⁷¹ AHSCMRJ, Actas e termos, 1810-1820, p. 13.

¹⁷² AHSCMRJ, Receita e despesa, 1774-1775.

¹⁷³ AHSCMRJ, Actas e termos, 1810-1820, p. 71.

¹⁷⁴ AHSCMRJ, Actas e termos, 1810-1820, p. 73.

pequena parcela de privilegiados.¹⁷⁵ Ao longo do seiscentos, passaram pela irmandade os principais senhores de engenho do recôncavo, atestando a importância adquirida pela instituição como espaço de representação das elites locais ciosas do crivo qualitativo que se impunha naquelas irmandades. Assim, em 1688, um acórdão estipulava que “nenhum irmão fosse admitido sem abrir vagas abaixo daquele número compromissal; e fossem riscados os que haviam de mais”.¹⁷⁶

Para se tornar irmão, o candidato deveria preencher uma série de requisitos previstos no compromisso. A partir desse pressuposto – em tese, ser homem, cristão-velho, sem defeito de sangue, católico, maior de 25 anos e não trabalhar com as mãos –, encaminhavam uma petição à mesa demonstrando o interesse de fazer parte da irmandade.¹⁷⁷ É possível constatar que a Misericórdia do Rio – como era de se esperar –, além das tradicionais interdições do compromisso de Lisboa, era infensa à participação de mulatos.¹⁷⁸ Numa petição de 1672, o futuro irmão apresentou todas as suas justificações:

E fazendo diligências exatas conforme nossas constituições, por o dito João Correia de Souza ter um filho seu pretendente a nosso santo hábito, *temos que ele dito João Correia de Souza, nem pela parte paterna, nem pela parte materna tem mácula no sangue de hebreu, nem de mouro ou mulato. É de sangue limpo e de pais e avós honrados como consta das inquirições que ficam em nosso poder, feitas por religiosos da província e tudo o mais que em contrário se disser é testemunho falso fulminado com malícia.*¹⁷⁹ (grifos meus)

No início do século XVIII, o irmão André Dias de Souza foi riscado por estar amancebado com uma parda, filha de uma preta da Guiné, escrava de João Gomes da Silva.¹⁸⁰ Além de cumprir as condições de entrada, os irmãos eram dispostos conforme dois foros de distinção, que levavam em conta, sobretudo, a ocupação que garantia o sustento individual dos confrades; noutras palavras, a ocupação pela qual se

¹⁷⁵ FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia...* p. 37. FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 156.

¹⁷⁶ Acórdão de 06/08/1668 citado em FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 156.

¹⁷⁷ *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, 1739. Capítulo 1, Parágrafo 4.

¹⁷⁸ Larissa Vianna se referiu à lei de 1671 como o primeiro indício legal de obliteração dos mulatos na América portuguesa, em consonância com o que estava acontecendo também nos impérios espanhol, inglês e francês. A atestação enviada à Misericórdia do Rio foi feita em 19 de janeiro de 1672, atestando uma grande rapidez na implementação dos procedimentos régios. Ver: VIANNA, Larissa. *O idioma da mestiçagem...* p. 51-58.

¹⁷⁹ Citado em FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 157. (nota 2).

¹⁸⁰ FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia...* p. 74.

mantinham. A maior parte das Misericórdias conservou até fim do século XVIII a divisão de origem medieval, feita entre nobres e plebeus, irmãos de primeira e segunda categoria, ou ainda irmãos maiores e menores. A condição de irmãos maiores estava franqueada aos nobres de nascimento, aos que exerciam cargos nobilitantes, ao clero; por sua vez, os irmãos menores eram compostos por oficiais mecânicos, lojistas, comerciantes, em suma, pessoas que exerciam atividades menos consideradas, mas que cumpriam, em tese, os requisitos de limpeza de sangue.

Tal como argumentou Sá, nem sempre a inclusão na segunda categoria deveria ser percebida como uma exclusão da primeira, uma vez que a simples participação em um estabelecimento tão seletivo abria brechas para que os irmãos de condição inferior tivessem acesso aos irmãos maiores e aos benefícios da irmandade, como, por exemplo, dotes para filhas ou parentes próximos.¹⁸¹ Foi em territórios abertos à ascensão social, como era o caso das regiões coloniais, que a disputa por espaços mostrou-se mais acentuada, muito em virtude da fluidez característica de muitas comunidades, repletas de indivíduos de pouca monta que rapidamente conseguiam fazer fortuna no além-mar. Em 1685, uma desconhecida Misericórdia localizada do outro lado da baía de São Luís, em Tapuytaperá, teria sido extinta devido ao grande número de artesãos promovidos a irmãos maiores.¹⁸²

Na condição de irmãos menores, deveriam também ser postos os que exerciam atividades ligadas ao comércio que, costumeiramente, carregavam ainda a pecha de ter sangue judeu.¹⁸³ Essa posição subalterna manteve-se acesa em muitas Misericórdias reinóis, cujas mesas estavam abertas às mais tradicionais famílias locais. Segundo Isabel dos Guimarães Sá, para Portugal continental, em muitos casos, a entrada de estratos inferiores era indício do declínio da irmandade.¹⁸⁴ Esse movimento pode ser percebido, por exemplo, na Misericórdia de Vila Viçosa, repleta de componentes da milícia local a partir da transferência da Corte ducal para Lisboa, em 1640. A perda de importância da vila caminhou *pari passu* com a composição mais heterogênea de sua Misericórdia, sinalizando o crescente descrédito que a região passava.¹⁸⁵

¹⁸¹ Sá, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manoel a Pombal...* p. 63-69. Sobre a seleção dos beneficiários e os “meandros institucionais” da escolha dos dotes, ver o caso coimbrão estudados por: LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social...* v. 1, p. 803-876.

¹⁸² RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 101.

¹⁸³ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial no Brasil colônia...*

¹⁸⁴ Sá, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas...* p. 63-69.

¹⁸⁵ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Dar aos pobres e emprestar a Deus...* p. 80-83.

Entretanto, o caso baiano parece reiterar a grande importância social conquistada pelos negociantes nos diferentes espaços coloniais ao longo do século XVIII. Essa ascensão, além das Misericórdias, podia ser confirmada noutras agremiações seletivas de diversas localidades, o que, não raro, redundou em disputas pela manutenção do poder, tradicionalmente nas mãos das primeiras elites.¹⁸⁶ Russell-Wood já havia percebido a progressiva aceitação desses segmentos nos quadros da seletiva irmandade da Misericórdia da Bahia. Mesmo com uma condição de entrada subalterna, os negociantes foram angariando espaços na medida em que eram reconhecidos socialmente, fosse por meio de alianças matrimoniais, do acúmulo de fortunas, do exercício de funções nobilitantes, ou ainda em atividades qualificadas no interior da confraria, como era o caso da ocupação de tesoureiro.¹⁸⁷

Nas Misericórdias, a principal medida no sentido de abrir legalmente o espectro da composição foi a supressão do secular diferenciamento entre cristãos-novos e velhos, de 25 de maio de 1773. Tal disposição não eliminava os foros de distinção, mas tendia a tornar a participação mais isonômica, arrefecendo, em tese, a precedência pautada pela limpeza de sangue. Naturalmente, o efeito não se estenderia aos mulatos, resguardando a irmandade à participação de brancos católicos. A confraria do Rio de Janeiro passou a adotar tal medida em março de 1775, quando a mesa, por indicação do marquês de Lavradio, riscou do compromisso parte do terceiro parágrafo do primeiro capítulo.¹⁸⁸ Essa postura, seguramente, contribuía para que os negociantes, tradicionalmente associados ao estigma de terem sangue infecto (judeu), fossem aceitos de forma menos traumática.

No entanto, como já referido, a distinção entre nobres e plebeus em vigor nas Misericórdias não se baseava unicamente na questão dos cristãos-novos. Estava ligada a distinções secularmente postas nas principais instituições portuguesas e diziam respeito a ideais de qualidade baseados no nascimento e a uma visão negativa do trabalho

¹⁸⁶ Sobre a importância do comércio, ver, entre outros: MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos...* FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio...* FRAGOSO, João L. R. *Homens de grossa ventura...* FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto...* FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *À espera das tropas...*

¹⁸⁷ RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 89-110.

¹⁸⁸ “Aos 17 dias do mês de março de 1775, no consistório e igreja desta Santa Misericórdia, estando em mesa o ilustríssimo e excelentíssimo senhor provedor Marquês de Lavradio, vice-rei do Estado, propôs aos mais irmãos dela que, por execução da lei régia de 25 de maio de 1773, se devia abrancar, conciliar e riscar em forma que mais se não pudesse ler o parágrafo 3º do capítulo 1º deste compromisso, naquela parte em que diz respeito às inquirições que se mandavam tirar da sanguinidade para se admitirem os irmãos; convida por todos a referida proposição com uniformidade de votos se assentou que se riscasse como determina a mesma lei, que fica no arquivo desta Santa Casa”. Termo transcrito no Compromisso de 1739 da irmandade de Lisboa, impresso pela Misericórdia do Rio de Janeiro. p. 131.

manual. Na América portuguesa, na esteira da grande importância que os comerciantes adquiriram, conjugada a elites de origens controversas, a distinção de foros parecia cada vez menos eficaz ao longo do século XVIII. Os confrades da Misericórdia de Vila Rica, logo na sua criação, solicitaram e conseguiram a aprovação régia para que fosse eliminada a distinção de foros, de forma a não submeter os comerciantes a um estatuto diferenciado dos oficiais da Câmara.¹⁸⁹ Não por acaso, em 1804, quando foi instituída, por exemplo, a Misericórdia de Itu, a mesa solicitou que fosse excluída a distinção entre nobres e plebeus, porque:

vendo que o compromisso da Misericórdia desta Corte não podia exatamente ser aplicável neste país, onde, entre outras coisas, a diferença de irmãos nobres e mecânicos seria um obstáculo para sua subsistência pela vaidade com que todos os homens se julgam iguais, não conhecendo inferior de condição senão os indivíduos de cor e os que nasceram ou são escravos, formou o seu compromisso adaptado às circunstâncias do tempo e lugar.¹⁹⁰

Para o Rio de Janeiro, embora todas as ações correntes no sentido de fazer valer a estrita seleção dos confrades, observa-se, ao menos nos documentos que restaram da Misericórdia, que a discriminação aos negociantes e a pecha quase inerente de cristãos-novos são menos evidentes do que o exemplo da Misericórdia da Bahia. Segundo João Fragoso, essa permeabilidade já era sentida na sociedade fluminense, em fins do século XVII, numa elite pouco refratária à entrada de comerciantes.¹⁹¹

Também no Rio, pelos estatutos da irmandade, que adotava o compromisso de Lisboa, a participação era franqueada em dois foros, o 1º foro destinado aos “nobres”, e o 2º, em geral, ocupado por lavradores e oficiais mecânicos. As mesas eram compostas por 12 irmãos, seis do 1º foro e seis do 2º, sendo o provedor também do 1º foro. Nota-se, mesmo pelos assentos do século XVII, quando a diferenciação entre nobres e mecânicos era declaradamente mais incisiva, a exiguidade de informações no livro dos irmãos do Rio de Janeiro. Ao menos neste livro que restou, não há referência imediata ao foro dos confrades. Até o fim do século XVII, todos eram listados por meio de um exíguo assento: “Bento Barbosa Soares se assentou por irmão desta Santa Casa em 30

¹⁸⁹ Ver: FRANCO, Renato. Notas sobre a Santa Casa de Misericórdia de Vila Rica durante o século XVIII In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Org.). *As Misericórdias das duas margens do Atlântico...* p. 41-66.

¹⁹⁰ AHU, Códices I, cód. 1957.

¹⁹¹ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *À espera das tropas...* p. 67.

de julho de 1681”; “João Batista Coelho se assentou por irmão desta Santa Casa a 15 de abril de 1688 anos”.¹⁹²

A mudança de foro era colocada no próprio livro de irmãos, de forma igualmente parcimoniosa e indicativa de uma evidente falta de rigor nas anotações. A mudança de condição era um ajuste feito à parte, sem ligação com a primeira matrícula do confrade e muitas vezes sem referência à folha da primeira matrícula, o que poderia gerar confusões. No entanto, permaneceu como forma de retificação até o século XIX:

O irmão João da Costa Machado se assentou por irmão desta Santa Casa em 15 de dezembro de 1678 anos no 2º foro e por mostrar [pertencendo] julgada em maior alçada ser nobre carta de examinação da Universidade de Coimbra com o parecer da mesa mandou o provedor assentar no 1º foro aos 19 de janeiro de 1681.

O irmão [Pedro] Marques Rabelo aceito nesta irmandade a folhas 263 passa a este 1º foro por justificar e mostrar nesta mesa em [como] de pais e avós nobres cuja justificacão se viu em mesa do 1º de outubro de 1684.

João Fernandes da Rocha passou a este foro do 2º aonde estava por lhe competir este em 3 de julho de 1703.

Brás Ferreira Mendes passou a este foro do sendo aonde estava por este lhe competir em 12 de julho de 1705.¹⁹³

O livro de irmãos da confraria baiana era consideravelmente mais rigoroso: dados sobre a ascendência, ocupação, cônjuge, bem como a condição, ou o foro dos confrades, eram elementos padrão no preenchimento dos assentos. Segundo Russell-Wood,¹⁹⁴ entre 1663 e 1775, cerca de 75% dos assentos pesquisados traziam informações completas sobre os irmãos, enquanto no Rio de Janeiro a referência ao foro permaneceu inutilizada até o fim do século XVIII. Num primeiro momento, a mais rápida conclusão a que se pode chegar é que a pequena exigência no preenchimento das matrículas provavelmente era o indício de que muitos dos principais da terra não cumpriam as imposições, como limpeza de sangue ou legitimidade, ao passo que na Bahia, principal localidade portuguesa até boa parte do século XVIII, as famílias mantiveram-se no poder e conservaram um ideal aristocrático presente desde o princípio da ocupação.

¹⁹² AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

¹⁹³ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

¹⁹⁴ Ver RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 99, nota 30.

Com o correr do século XVIII, as matrículas vão ficando mais detalhadas. Já na segunda década, observam-se assentos mais alentados, ainda que faltosos de informações detalhadas sobre a ascendência, ocupação, idade, naturalidade:

O ajudante José Rodrigues Matos foi admitido por irmão desta Santa Irmandade e lhe foi dado o juramento dos Santíssimos Evangelhos sob cargo do qual se obrigou a observar as determinações do nosso compromisso em 11 de novembro de 1715.

O alferes José Ferreira Pinheiro, que tem fazenda de mandioca da outra banda, foi admitido a esta Santa Irmandade em 29 de outubro de 1720 a quem dei o juramento, por impedimento do provedor o capitão-mor Francisco Gomes Ribeiro, eu, o capitão doutor Francisco de Araújo que porém o assentei no 2º foro à folha 260 e limpando o livro para a pauta de todos os irmãos dei no erro em 4 de maio de 1721 a que sendo escrivão atual o escrevi e a assinei junto com o dito provedor.¹⁹⁵

A partir do detalhamento das matrículas, é possível perceber que, neste período, o 1º foro estava aberto também aos cargos mais significativos da hierarquia militar. Reconhecida forma de ascensão social, as milícias locais cooptavam os principais da terra nos cargos mais seletivos. Por isso, o aumento da patente também dava azo a reivindicações de mudança de foro, como foi o caso de Manoel Monteiro Enes:

(...) capitão de infantaria, auxiliar do Terço de Cabo Frio, que tem o assento da sua entrada neste a folha 253, passou do 2º para o 1º foro por se achar constituído no direito, *posto ser capitão em que logra toda a nobreza* e para constar mandou o irmão provedor atual o sargento-mor Anacleto Elias da Fonseca fazer este termo em 3 de março de 1790.¹⁹⁶ (grifos meus)

No entanto, baixas patentes, desde que associadas a grandes negociantes, não impediam o acesso ao 1º foro. Esse foi o caso de João Gomes Barroso, que em 1785 era alferes e eleitor de 1º foro; ao longo dos anos, ocupando diferentes espaços na irmandade, galgou ainda espaços na hierarquia militar, sendo listado como tenente, coronel e capitão.¹⁹⁷ Por sua vez, entre 1771 e 1822, o também alferes Antônio Rodrigues Guedes apareceu duas vezes indicado como definidor de 2º foro, entre 1775 e 1777.¹⁹⁸ Numa lista intitulada “Relação das pessoas que se devem procurar para irmãos da Santa Casa de Misericórdia”,¹⁹⁹ datada certamente do início do século XIX,

¹⁹⁵ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

¹⁹⁶ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

¹⁹⁷ AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

¹⁹⁸ AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

¹⁹⁹ ANRJ, Série Saúde, IS3. (Avulsos)

constavam 83 nomes – 42 em 1º foro, e 41 no 2º – cogitados para participar da irmandade. Dos de 1º foro, cerca de 60% tinham alguma patente militar (14 capitães, 7 tenentes, 2 alferes, 1 sargento-mor e 1 coronel), enquanto nos de 2º foro, contava-se apenas um tenente. Entre 1800 e 1822, dos 294 irmãos listados como pertencentes ao 1º foro, cerca de 53,5% tinham alguma patente militar, ao passo que, dos 235 de 2º foro, apenas 3,4% pertenciam à milícia.²⁰⁰

Certamente, as definições de foro não se resumiam a questões puramente econômicas, mas eram resultado do respaldo entre os pares, das redes de clientela estabelecidas, de um nível de exigência possível entre os membros da comunidade. A condição de legitimidade, por exemplo, raramente fugia ao padrão: mesmo entre os irmãos de 2º foro listados, a grande maioria era composta de filhos de união legítima. Entre 1800 e 1822, 97,2% dos irmãos eram filhos legítimos, 2,1% eram naturais e 0,7 % era de enjeitados.²⁰¹ Para comprovar a regra, cite-se um raro caso de filho natural no 2º foro dos confrades:

José Francisco da Silva Macedo, casado com Jacinta Rosa de Castro, *filho de outro e de Ana Josefa*, natural e batizado na freguesia de Santa Marinha da Vila Nova de Gaia, bispado do Porto, morador na Praia do Peixe, casa número [?], entrou nesta irmandade em 16 de agosto de 1812, sendo provedor o Coronel José Gomes Barroso.²⁰² (grifos meus)

Outro exemplo digno de nota é o do padre Firmino Rodrigues Silva, enjeitado, natural da freguesia de São José, cidade do Rio de Janeiro, que entrou na irmandade no dia 11 de setembro de 1814, como irmão de 1º foro.²⁰³

Entre as alterações observadas nas matrículas, uma das mais notórias é, certamente, a importância dos *homens de negócio*, sobretudo a partir da segunda metade do setecentos. Como já dito, a importância social desses homens não era exatamente uma novidade no império português. A Misericórdia do Rio de Janeiro não fugiu à regra das congêneres americanas e teve negociantes nos principais cargos diretivos. No entanto, o que se observava na confraria, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, era a ostensiva presença dos homens de negócio, verificável tanto nos principais lugares da direção, quanto na referência explícita à atividade mercantil nas

²⁰⁰ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817; 1818-1834.

²⁰¹ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817; 1818-1834.

²⁰² AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

²⁰³ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

matrículas, monopolizando um espaço de representação típico da alquebrada aristocracia açucareira.

A partir da década de 1760, sedimentou-se uma espécie de orgulho, tornando clara a referência ao comércio de grosso trato. Das informações absolutamente secas até fins da década de 1750, passou-se a observar um crescente detalhamento e a indicação explícita dos negociantes nas matrículas. Essa mudança pode ser percebida na escrituração do assento do português Romão de Mattos Duarte.²⁰⁴ Em 1738, ele pagara, como forma de ingresso na irmandade, a quantia de 32 mil cruzados para o estabelecimento da casa dos expostos do Rio de Janeiro. Sabe-se que era homem de negócio por meio de seu testamento,²⁰⁵ mas seu assento no livro da irmandade é bem modesto: “Romão de Mattos Duarte se admitiu em mesa de 20 de março de 1738 por irmão, sendo provedor da Casa o Doutor Manoel Corrêa Vasques”. À esquerda contém a informação: “Faleceu em 2 de fevereiro de 1754”.²⁰⁶ Na escritura de doação, feita em 1738, há menção à pureza de sangue: “em cuja gratificação por ser constante a limpeza de sangue dele instituidor o hão por aceito e admitido irmão desta Santa Casa”.²⁰⁷

Já no início da década de 1750, a escrituração dos registros denotava uma alteração de rumos:

O irmão Frutuoso de Souza Cunha, casado nesta cidade, *que vive de seu negócio*, se admitiu a esta irmandade em 2 de julho de 1751, sendo provedor o Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor General Gomes Freire de Andrade. O ajudante Manoel José Ferreira Guimarães, solteiro, *homem de negócio*, morador na rua Direita desta cidade, natural e batizado na Freguesia de Nossa Senhora de Oliveira da Vila de Guimarães, filho legítimo de Luiz Fonseca Barbosa da Cunha e Maria Josefa de Moura, foi admitido por irmão desta Santa Irmandade a 28 de abril de 1776, sendo provedor o irmão Ilustríssimo Excelentíssimo Senhor Maquês do Lavradio.²⁰⁸ (grifos meus)

A esta altura não é possível saber, pelo livro de matrículas, qual era o foro dos irmãos, mas, como se verá a seguir, a partir da década de 1770, os cargos diretivos da irmandade eram majoritariamente preenchidos por homens de negócio. A posição desses indivíduos na instituição já podia ser sentida no primeiro terço do século, indicando uma progressiva e silenciosa ocupação, realizada sem maiores embates. Por

²⁰⁴ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

²⁰⁵ AHSCMRJ, Patrimônio da casa dos expostos, Escritura pública de Romão Mattos Duarte.

²⁰⁶ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

²⁰⁷ AHSCMRJ, Patrimônio da casa dos expostos, Escritura pública de Romão Mattos Duarte. f. 8.

²⁰⁸ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

quatro anos, entre 1723 e 1727, serviu como provedor Francisco Gomes Pinheiro, um senhor de engenho e negociante de menor expressão.²⁰⁹ Gomes Pinheiro foi sucedido por Domingos Francisco de Araújo, provedor entre 1727 e 1729 e próspero negociante de escravos estabelecido na praça do Rio de Janeiro.²¹⁰

A ocupação dos postos da Santa Casa por esse segmento não era uma exclusividade da Misericórdia. A partir da década de 1760 é possível perceber a participação desses homens em outras agremiações, sobretudo as de maior importância social, como as ordens terceiras do Carmo e de São Francisco, nos demais espaços de prestígio:

Manoel Luiz Vieira, homem de negócio, morador na Rua Direita, terceiro da Venerável Ordem Terceira de São Francisco, foi admitido a esta Santa Irmandade em 2 de outubro do ano de 1761, sendo provedor o irmão brigadeiro José Fernandes Pinto Alpoim que lhe deferiu o juramento.²¹¹

Nesse sentido, confirma-se a tese já defendida por João Fragoso e Manolo Florentino de que a segunda metade do século XVIII foi marcada pelo crescente poderio econômico e social dos negociantes, que tenderam a reiterar um modo de vida aristocrático.²¹² No caso da Misericórdia, não se tratava exatamente de um projeto arcaizante, uma vez que a participação e o controle dos órgãos de filantropia foram recorrentes em diferentes partes do ocidente ao longo do século XIX.²¹³ O privilégio da assistência institucional dizia respeito preferencialmente aos considerados mais afortunados, constrangidos moralmente a participar das instituições, mas espontaneamente interessados na série de benesses adquiridas da participação ativa nesses estabelecimentos. Contudo, não deixa de ser marcante o respaldo alcançado por

²⁰⁹ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *À espera das tropas...* p. 180. FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia...* p. 237-241.

²¹⁰ FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *À espera das tropas...* p. 168.

²¹¹ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

²¹² FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto...*

²¹³ A ideia de filantropia surgiu em fins do século XVIII e centrou forças nas noções de cientificidade e moralização das classes subalternas. Embora as justificativas e as formas de lidar com a pobreza fossem consideravelmente complexificadas, coube às elites, bastiões de moral, bom costume e civilidade, exercer essa versão mais laicizada do “*amor ao próximo*”. Também no século XIX, seriam, sobretudo, os mais afortunados que tomariam para si a missão altamente prestigiosa de fundar e administrar instituições que procurassem dar cabo ao que consideravam degenerescência e pobreza. Ver: HIMMERLFRARB, Gertrude. *Poverty and compassion...* p. 3-18. BARRET-DUCROCQ, Françoise. *Pauvreté, charité et morale...* p. 99-146. FRIEDMAN, Lawrence J.; McGARVIE, Mark D. (Eds.). *Charity, philanthropy and civility in American History...* Ver ainda a interessante discussão sobre o contraponto de modelos de assistência em Inglaterra e França, durante o século XIX: SMITH, Timothy B. *The ideology of charity...* p 337-1032.

esses setores em um estabelecimento de grande prestígio social, refletindo-se na Misericórdia as alterações sociais por que passavam as elites cariocas.

Se a participação na Santa Casa em si não era indício de uma visão tradicionalista, a escrituração dos assentos indicava uma preocupação cada vez maior com a riqueza de detalhes sobre os irmãos. As matrículas agora traziam a naturalidade, a ocupação, a ascendência, os nomes dos pais, o local de residência. O aspecto mais notável foi a indicação dos foros dos confrades, ocorrida a partir de 1800. Doravante, todos os irmãos seriam listados conforme a secular divisão entre nobres e plebeus, num momento em que as confrarias da Misericórdia que surgiam, faziam questão suprimir essa divisão, tal como aconteceu com Vila Rica, Itu, Sorocaba, São João del Rei.

Esse procedimento era também efeito da tentativa de reordenamento promovida, em fins do século XVIII, pelo então provedor, conde de Resende (1793-1802). Em junho de 1797, no ofício que enviara à mesa, relatava os inúmeros desajustes administrativos da irmandade, como a escrituração desordenada dos livros: “se faz necessário recorrer ao partido da força da qual não excetuarei ninguém, pois ando-me presentemente encarregado do governo do Rio de Janeiro”.²¹⁴ Embora não tenha feito referência direta ao livro de irmãos, esse fato deve ter contribuído para que as matrículas fossem transcritas de forma mais elucidativa.

Entretanto, outro fator parece mais relevante para o cuidado com as matrículas.²¹⁵ A confraria, secularmente pouco atenta com a escrituração do lugar estatutário dos irmãos, tornou-se mais criteriosa, diferenciando-os de forma mais evidente, num claro aferramento aos valores tradicionalistas. A conservadora Misericórdia baiana, segundo Russell-Wood, abandonou, “com algumas exceções casuais”, a distinção de foros a partir de 1800.²¹⁶ Assim, a Misericórdia do Rio de Janeiro fazia um caminho inverso no que dizia respeito ao lugar social dos confrades: na contramão de tendências cada vez mais isonômicas, a congênere carioca manteve acesa a separação entre os componentes.²¹⁷ No entanto, convém ressaltar, essa divisão não

²¹⁴ AHSCMRJ, Registro de cartas e ofícios, 1779-1810, fls. 138v-140.

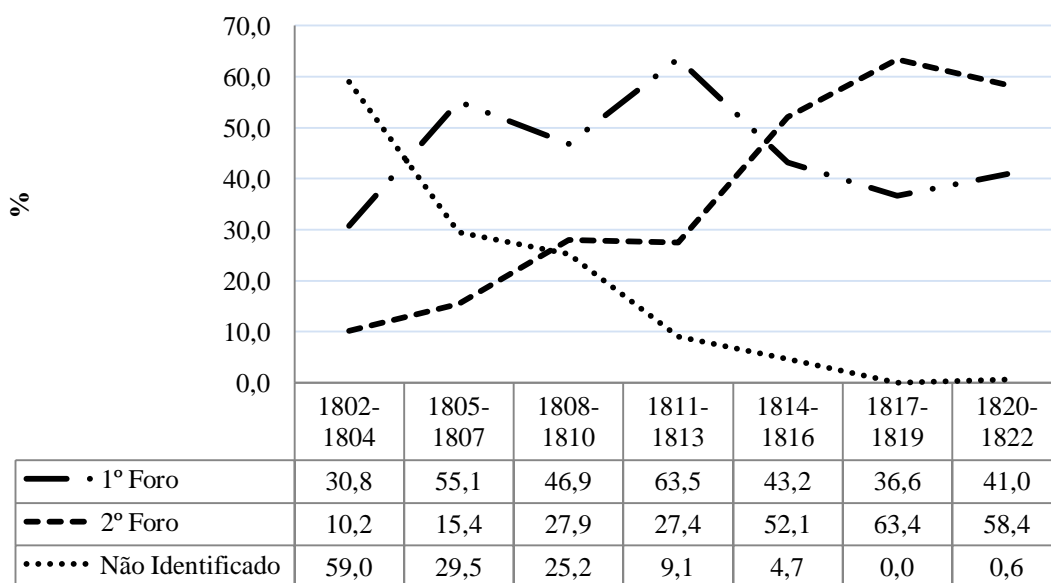
²¹⁵ O livro de irmãos continuou a ser utilizado até 1817 e a organização permaneceu como um problema intermitente, com matrículas sem referência ao foro.

²¹⁶ “Depois de 1800, desapareceram quaisquer menções de classe, com algumas exceções casuais. Essa longa preservação de uma distinção fora de moda, sem dúvida, se devia à tradição e à cerimônia”. RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 103.

²¹⁷ A distinção de foros foi suprimida em 1823. Vale a pena citar parte da justificativa da mesa, sinal de novos tempos na Misericórdia: “Foi proposto pelo dito irmão provedor que recomendando por uma parte do compromisso da mesma Santa Casa, a maior e mais fraternal união entre todos os irmãos dela; ao mesmo tempo que por outra parte se estabelecia entre eles a diferença de 1º e 2º foro, com o qual vinha a destruir-se toda aquela justa e precisa igualdade que deve haver entre irmãos que sendo unicamente

obedecia aos ditames do compromisso de 1618, pautado, em grande medida, pela noção de sangue infecto. Na Misericórdia do Rio de Janeiro, o 1º foro dizia respeito, basicamente, aos mais altos funcionários régios, letrados, milicianos e aos comerciantes de grosso trato. Todos, é claro, brancos, católicos e, em sua maioria, de nascimento legítimo e casados.

Gráfico 4 - Entrada dos irmãos por foro, 1802-1822



Fonte: AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817; 1818-1834.

Essa mudança da escrituração começou a ser sentida de forma gradual a partir dos primeiros anos do século XIX e, certamente, estava também ligada ao grande afluxo de portugueses para a cidade. Progressivamente, a nomeação dos foros tornou-se hábito no preenchimento dos assentos, indicativo do maior controle na escrituração dos novos elementos que vieram de Portugal. Como é possível observar pelo gráfico 4,²¹⁸ as matrículas sem indicação de foro foram diminuindo consideravelmente até desaparecer no novo livro de irmãos, de 1818. De acordo com as tendências apontadas pelo gráfico

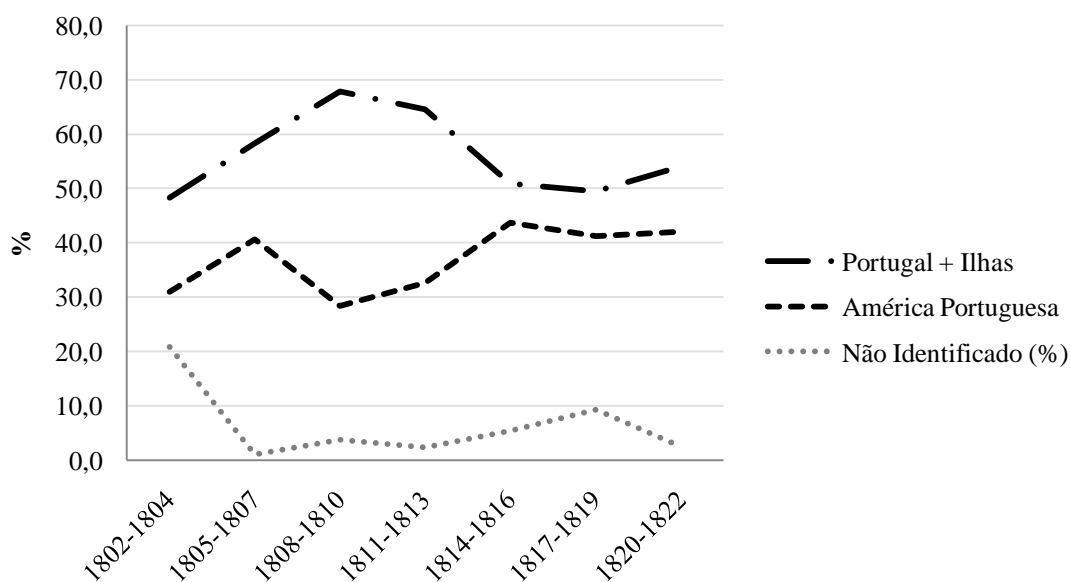
movidos pelo fogo da caridade cristã se prestam voluntariamente a todos os serviços e encargos da irmandade; sofrendo alguns deles os perniciosos efeitos daquela odiosa distinção de foros, que de nada servem no dia de hoje, senão para manter o orgulho pessoal e suscitar contínuas rivalidades.”. Integralmente transcrito em FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 285-286.

²¹⁸ Todos os gráficos foram elaborados a partir dos livros de irmãos. O total de matrículas levantadas para o período de 1800 e 1822 foi de 600, mas não abarcam 100% das mesmas em virtude do precário estado do primeiro livro. Não há matrículas para o ano de 1801. A partir de 1818, todas as matrículas, no total de 161, foram computadas. Não adotei o ano compromissal como referência. Assim, as matrículas de 1822 foram até dezembro.

4, o aumento de assentos dizia respeito, sobretudo, ao 2º foro. Enquanto os irmãos de 1º foro mantiveram-se na faixa dos 40% e 60 %, entre 1802 e 1822, os de 2º foro iniciaram o intervalo com 10% e o fecharam com cerca de 60%.

A partir dos dados levantados para o início do século XIX, de 1800 a 1822, é possível constatar que a Misericórdia, tal como acontecia com a cidade, também passou por uma reconfiguração de sua composição interna. Trata-se, obviamente, de uma inflexão que não pode ser estendida a outros períodos. A análise mais detida dos dados, a partir do local de nascimento dos componentes, mostra a grande abertura da irmandade para novos integrantes. Nesse sentido, é interessante notar que o papel identitário da irmandade permaneceu vigoroso, congregando, sobretudo, portugueses, em detrimento dos locais. Se, de fato, como mostram os estudos sobre tais instituições, a composição da irmandade podia identificar boa parte da elite local, no início do século XIX, na cidade do Rio de Janeiro, ela dizia respeito em maior grau aos nascidos no reino. O período entre 1808 e 1816 é particularmente representativo do grande afluxo de portugueses na confraria.

Gráfico 5 - Entrada de irmãos por local de nascimento, 1802-1822

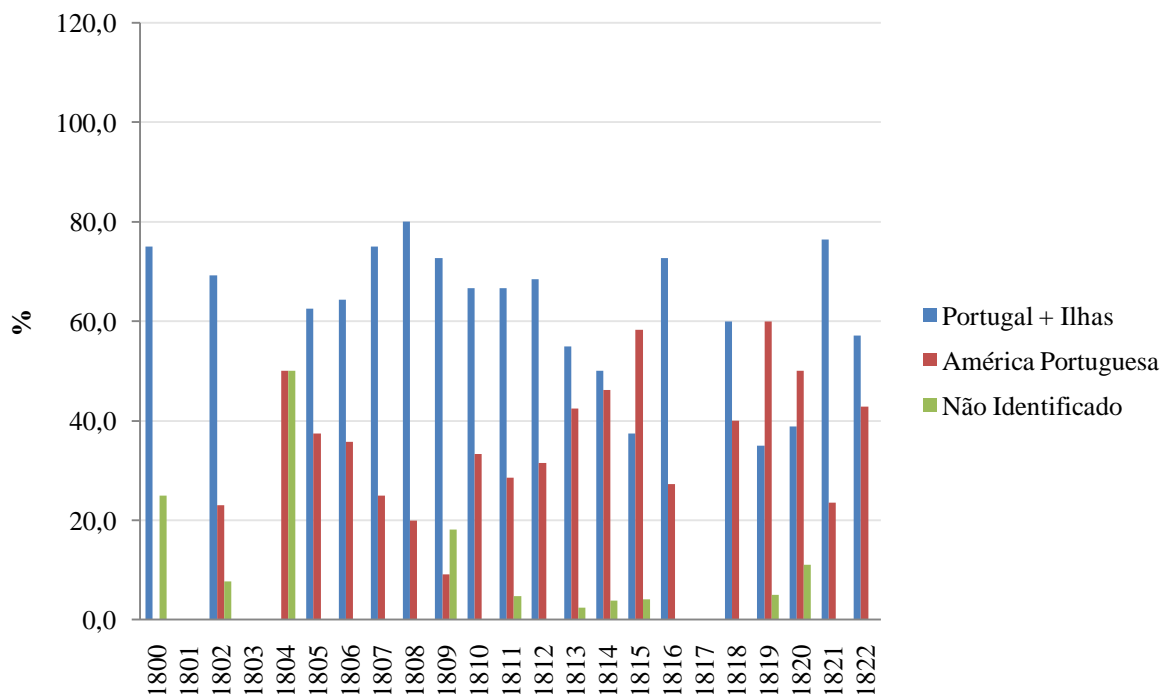


Fonte: AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817; 1818-1834.

Embora a grande presença dos portugueses fosse perceptível nos irmãos de 1º foro (ver gráfico 6), nota-se também um significativo número de portugueses entre

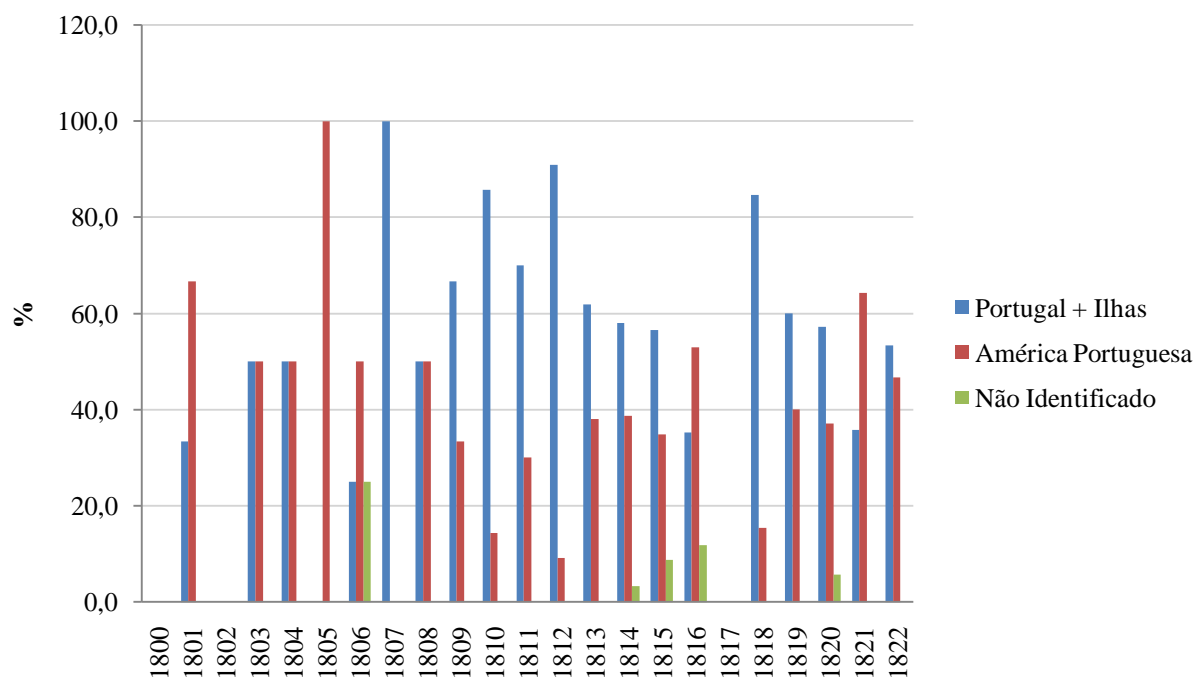
irmãos de 2º foro (ver gráfico 7). A partir de 1812, o percentual de irmãos de 1º foro nascidos na América portuguesa tendeu ao crescimento, alternando com os portugueses do reino, a maior representatividade numérica. Essa considerável abertura do 1º foro pode ser confirmada, mais uma vez, para os últimos anos pesquisados (1818-1822), quando todas as matrículas foram transcritas (gráfico 6). De todo modo, conforme se pode observar pelo gráfico 2, os nascidos em Portugal representaram a maioria absoluta dos irmãos durante todo o período entre 1800 e 1822, indicativo, em primeiro lugar, da importância social da irmandade entre os reinóis, bem como da grande permeabilidade das elites fluminenses.

Gráfico 6 - Entrada dos irmãos de 1º foro por local de nascimento, 1800-1822



Fonte: AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817; 1818-1834.

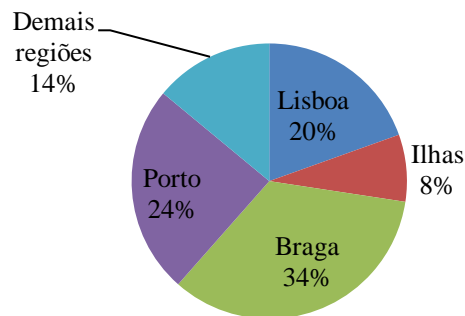
Gráfico 7 - Entrada dos irmãos de 2º foro por local de nascimento, 1800-1822



Fonte: AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817; 1818-1834.

Para o período, a maior parte dos nascidos no reino provinha do norte de Portugal, sobretudo do entorno das regiões do Porto e Braga, confirmando, mais uma vez, essa parte do país como território de grande emigração para a América. O Patriarcado de Lisboa, apesar de expressivo, contribuiu significativamente menos do que as duas primeiras macrorregiões. (ver gráfico 8). Já entre os nascidos na América portuguesa, a imensa maioria vinha da cidade do Rio de Janeiro e proximidades (90,3%), seguida bem de longe por Minas Gerais (3,4%), Bahia (1,7%), Colônia do Sacramento (1,3%), Rio Grande de São Pedro (0,8%), Santa Catarina (0,8%), São Paulo (0,8%), Goiás (0,4%) e Pernambuco (0,4%).

Gráfico 8 - Bispado de origem dos reinóis na Misericórdia do Rio de Janeiro, 1800-1822



Fonte: AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817; 1818-1834.

3.5. A mesa da Misericórdia na virada do século XVIII para o XIX

A presença de comerciantes não foi sinal de queda de prestígio da irmandade, tampouco representou momentos de grande conflituosidade no interior da instituição. No início do século XIX, a importância do comércio podia ser atestada tanto nos irmãos maiores, quanto nos menores, muitas vezes conjugando atividades mercantis com outras ocupações, como a milícia. Entre 1800 e 1822, é possível constatar que os oficiais mecânicos estavam majoritariamente postos na categoria de irmãos menores (padeiros, sapateiros, ourives), assim como os comerciantes de vendas a retalho. (ver tabela 3)

Tabela 3 – Ocupações dos irmãos, 1800-1822				
	1º Foro	2º Foro	Não consta	Total
Cirurgiões	3	0	0	3
Boticários	6	0	0	6
Agricultura	3	5	1	9
Eclesiásticos	7	0	4	11
Outros	5	7	1	13
Burocratas	35	11	8	54
Oficiais mecânicos	4	69	4	77
Militares*	85	1	11	97
Não consta	69	66	26	161
Comércio	77	76	16	169
Total geral				600

Fonte: AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817; 1818-1834.

* No caso dos militares, refere-se aos que exerciam atividades apenas nas milícias.

Das 600 matrículas consultadas, 97 tinham apenas referência às patentes. No entanto, quando se consideram atividades conjugadas, esse número sobe para 184 (30,7% do total de assentos). As altas patentes, em geral, blindaram o exercício de atividades comerciais, garantindo o acesso ao 1º foro. Assim, uma ocupação típica do 2º foro como ter “armazém de molhados”, não impediu que o tenente José Jacinto da Silva ocupasse o 1º foro. O mesmo ocorreu com o tenente Custódio José do Nascimento, que tinha “loja de marceneiro”, ou ainda com o alferes José Borges de Pinho, que tinha uma “loja de vidros e louça”. Contudo, baixas patentes não significavam uma promoção social automática: diferente do já citado José Jacinto da Silva, Francisco José da Silva Lopes era um alferes, também com “armazém de molhados”, português e irmão de 2º foro.²¹⁹

A presença de comerciantes na confraria não se resumia, portanto, a posições subalternas dentro do quadro confrarial. Pelo contrário, a segunda metade do século XVIII viu surgir um grande número de negociantes nos principais postos de mando, tornando a irmandade um espaço de grande representatividade de homens ligados ao comércio. Essa prevalência pode ser atestada ainda pelo *Livro de eleições* que restou. Os dados começam em 1771 e seguem até 1822. Entre julho e agosto, eram trocados os componentes da mesa, do definitório, do recolhimento das órfãs e da casa dos expostos.²²⁰

As eleições dos mesários, que duravam dois dias, deveriam ser feitas na igreja da Misericórdia na presença do provedor e de todos os irmãos.²²¹ A escolha da mesa fazia parte de um ritual de grande valor simbólico, previsto no compromisso e iniciava-se com a leitura, em voz alta, da parte referente às eleições. Em seguida, provedor, mesários e demais irmãos, juravam, diante do capelão, votar “só nas pessoas que, segundo Deus e a sua consciência lhes parecessem mais acomodados e dignos de serem eleitores dos oficiais que hão de servir”.²²²

²¹⁹ AHSCMRJ, Livro de irmãos, 1671-1817, (paginação corroída).

²²⁰ O ano compromissal das Misericórdias começava em dois de julho, por ocasião do dia da visitação de Santa Isabel. Representativo de uma das grandes obras de misericórdia e de fundamentação bíblica, o relato da visita de Maria à sua prima Isabel indicava o início das alterações de composição da mesa, feitas no mesmo dia. Um mês depois, eram escolhidos os definidores, no dia de São Lourenço, 10 de agosto. O livro de eleitores está completo para o período entre 1771 e 1822. Foram levantados 2346 nomes para os diferentes cargos da mesa. AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

²²¹ Do modo em que se há de começar a eleição dos oficiais que hão de servir nesta irmandade. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, 1739. Capítulo IV.

²²² Do modo em que se há de começar a eleição dos oficiais que hão de servir nesta irmandade. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, 1739. Capítulo IV.

Caso fosse necessário, seria constituída mais de uma mesa de votação e, no dia seguinte, eram selecionados os 20 irmãos mais votados – 10 nobres e 10 plebeus – que, a partir daí, escolheriam a composição da mesa do próximo ano. Eram preenchidos os cargos de provedor, tesoureiro, escrivão e os dez irmãos conselheiros, cinco de cada foro, totalizando 13 membros, numa referência a Cristo e seus 12 apóstolos. A Misericórdia do Rio de Janeiro, entre 1771 e 1822, elegia oito conselheiros – quatro em cada foro – e 10 definidores, também divididos conforme a classe.²²³

Na esteira da crescente burocratização da confraria de Lisboa, o compromisso de 1618 também estipulou o funcionamento do definitório, órgão de grande importância institucional que assegurava as regras já estabelecidas, de forma a garantir a continuidade dos procedimentos elitistas. Os definidores, eleitos no número de 10 – cinco nobres e cinco plebeus –, faziam parte dos elementos mais prestigiados, majoritariamente os mais velhos.²²⁴ O definitório da Misericórdia do Rio de Janeiro, depois de um funcionamento intermitente ao longo do século XVII, foi restabelecido em fins da centúria, durante a provedoria do coronel Manoel de Barros Araújo (1697-1698).²²⁵

A eleição da mesa era precedida de uma missa em intenção ao Espírito Santo para que os irmãos fossem “bem inspirados”.²²⁶ Antes de votar os confrades deveriam fazer um pronunciamento público.²²⁷ O juramento de boas intenções deixava claro um desejo muitas vezes negligenciado pelos próprios confrades. Embora se tratasse de um

²²³ AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

²²⁴ Caberia aos definidores, segundo Isabel dos Guimarães Sá: 1) receber, riscar ou readmitir irmãos; 2) assumir compromissos que se prolongariam para além da vigência da mesa em exercício; 3) gastar dinheiro antes de este dar entrada nos cofres da confraria; 4) emprestar ornamentos e prata da casa; 5) conceder sepulturas perpétuas na igreja da Misericórdia ou autorizar a colocação de lápides nestas; 7) aceitar capelas e outras instituições; 8) vender ou trocar rendas da irmandade; 9) fazer transações sobre heranças ou dívidas pertencentes à irmandade; 10) alterar decisões registradas nas atas das mesas; 11) tomar decisões contra o regimento da casa das donzelas. SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas...* p. 73.

²²⁵ FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia...* p. 61.

²²⁶ “Acabado este ato, se irão todos à Igreja e assentando-se o provedor e mais irmãos da mesa em seus lugares ordinários, os dez eleitores se assentarão em um banco defronte da parte do Evangelho e logo se dirá uma missa do Espírito Santo”. Do dia e modo com que se há de acabar a eleição dos oficiais que hão de servir na irmandade. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa, 1739*. Capítulo V.

²²⁷ “Por estes Santos Evangelhos em que pomos as mãos, juramos que bem e verdadeiramente elegeremos um irmão para provedor, outro para escrivão, outro para recebedor das esmolas e oito para conselheiros que servirão este ano que vem a Deus e à Virgem Nossa Senhora nesta sua casa; e nesta eleição não teremos respeito nem a parentesco, nem a amizade, nem a ódio a pessoa alguma e só nomearemos aqueles que segundo Deus e nossa consciência nos parecem mais suficientes para os tais cargos. E assim prometemos debaixo do mesmo juramento de não votarmos por quem no-lo pediu ou significou, e de não darmos parte do que se tratar nesta eleição a pessoa alguma.” Do dia e modo com que se há de acabar a eleição dos oficiais que hão de servir na irmandade. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa, 1739*. Capítulo V.

momento de grande valor simbólico e que devesse, em tese, mobilizar todos os irmãos, em algumas Misericórdias o processo eleitoral era pouco concorrido. Compareciam os mais interessados em perpetuar o seu poder dentro da instituição, fazendo cristalizar famílias que jogavam muitos dos seus trunfos para conseguir os cargos. Era fundamental dominar a escolha dos eleitores, uma vez que, por se tratar de uma eleição indireta, cabia-lhes a seleção dos cargos diretivos da Santa Casa.²²⁸

Em 1725, o governador do Rio de Janeiro teve de intervir na suspeita de fraude das eleições e a irmandade riscou do seu quadro Pedro de Meranzino, Jorge Mainarte da Silva e o tenente-coronel Salvador Vianna da Rocha, acusados de falsificação das atas e de incluir entre os votantes pessoas que não participavam da instituição. O mesmo teria ocorrido, três anos depois, com o escrivão Antônio Moreira da Cruz, que, pelo mesmo procedimento se fizera reeleger, não obstante fosse em breve para as Minas Gerais cuidar de interesses próprios.²²⁹

A partir da composição da mesa entre 1771 e 1822, confirma-se, mais uma vez, a maciça presença dos negociantes de grosso trato nas ocupações diretivas da irmandade. O cargo de irmão provedor, por exemplo, que teve a participação de governadores – sinal do grande prestígio social da irmandade –, foi também dividido com alguns dos principais negociantes da praça do Rio de Janeiro. Anacleto Elias da Fonseca, por exemplo, nasceu em Lisboa em 1722, tornou-se Familiar do Santo Ofício em 1742, quando ainda residia na capital do império. Seu pai, Bernardo da Fonseca, era mercador de fazendas e tinha companhia com negócios para o Brasil, no Rio de Janeiro e em Pernambuco. Até meados de 1743, em Lisboa, foi comissário de fazendas para o Rio de Janeiro e no ano seguinte já apareceu como morador e assistente na América. Casou-se com d. Joana Maria Seixas, moradora no Rio, filha legítima de André de Barros Brandão e de d. Luíza de Seixas, e bisneta do senhor de engenho Sebastião Coelho Amim, descendente do conquistador Pedro Espinha. Em 1790, Anacleto, juntamente com Brás Carneiro Leão, outro irmão da Misericórdia, arrematou o contrato do dízimo real do Rio de Janeiro por 86 contos de réis.²³⁰

Listado como um dos principais negociantes do Rio de Janeiro, Anacleto Elias da Fonseca foi mordomo dos presos da Misericórdia entre 1780 e 1781; provedor durante nove anos consecutivos, entre 1781 e 1790, e definidor do 1º foro entre 1805 e

²²⁸ Ver ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Poderes familiares na Misericórdia de Monção...*

²²⁹ FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 188.

²³⁰ GUIMARÃES, Carlos Gabriel; PESAVENTO, Fábio. *Os contratadores e os contratos do Rio de Janeiro colonial...*; FRAGOSO, João. *À Espera das frotas...* p. 228.

1806.²³¹ Por sua vez, o também comerciante de grosso trato Brás Carneiro Leão, cujo espectro dos negócios englobava ainda o tráfico de escravos,²³² foi o patriarca de uma das principais famílias cariocas do início do século XIX. Na Misericórdia, foi eleitor em 1772, 1783 e 1802, conselheiro do 1º foro entre 1774 e 1779 e definidor de 1º foro entre 1802-1803 e 1805-1807.²³³

A família Gomes Barroso alternou diferentes ocupações na irmandade na virada do século XVIII para o XIX. Segundo João Fragoso, os irmãos Antônio Gomes Barroso e João Gomes Barroso pertenciam ao seletivo grupo de empresários que controlavam o comércio de africanos escravizados, além de contratos de impostos. Antônio Gomes recebeu, em 1803, a patente de coronel das milícias e o foro de fidalgo cavaleiro da casa real.²³⁴ No período pesquisado, apareceu como irmão conselheiro, mordomo, escrivão, tesoureiro e provedor; a partir de 1811, é referido como comendador. João Gomes Barroso também foi eleitor, conselheiro, tesoureiro e provedor. Diogo Gomes Barroso foi eleitor de 1º foro em 1820, escrivão em 1821 e 1822. Em 1826, foi também provedor da Misericórdia.²³⁵

A importância dos homens de grosso trato na composição diretiva da irmandade é tão notória que, de acordo com a lista formulada por Carlos Gabriel Guimarães e Fábio Pesavento,²³⁶ contendo os principais contratadores da praça do Rio de Janeiro, entre 1750 e 1800, dos 22 negociantes, 13 (59%) participaram como membros da mesa da Misericórdia carioca, no período de 1771 a 1822.²³⁷ Em 1799, o conde de Resende, vice-rei e provedor da Misericórdia de 1793 a 1802, enviou uma lista a d. Rodrigo de Sousa Coutinho, contendo os 36 maiores negociantes da praça do Rio de Janeiro.²³⁸ Do total, 78%, ou seja, 28 negociantes, participavam ativamente nos principais cargos da irmandade. Embora pareça trivial, convém ressaltar que todos não eram simplesmente irmãos de papel secundário, mas confrades de 1º foro e que despendiam um considerável tempo nas funções da irmandade.

²³¹ Ver AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

²³² FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras...* p. 183-208.

²³³ Ver AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

²³⁴ FRAGOSO, João. *À Espera das frotas...* p. 253.

²³⁵ AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

²³⁶ GUIMARÃES, Carlos Gabriel; PESAVENTO, Fábio. *Os contratadores e os contratos do Rio de Janeiro colonial...*

²³⁷ Ver AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

²³⁸ ANRJ, Correspondência dos vice-reis, cód. 68, livro 15, p. 323-333. AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.

Para o período em questão, é possível dizer que houve um verdadeiro predomínio desses negociantes num dos espaços mais tradicionais da aristocracia portuguesa. Embora não haja livro de eleitores para um período anterior, a presença dos homens de negócio é igualmente incisiva para as décadas precedentes, fazendo parte de uma espécie de grupo à parte que verdadeiramente monopolizou as posições de controle, alternando o mando apenas com figuras de grande importância política e/ou militar.

Na segunda década do século XIX, a Misericórdia tinha uma importância inegável entre as principais instituições da cidade do Rio de Janeiro. Funcionou como um estabelecimento representativo dos contínuos impulsos de dinamização que a cidade passou. Valeu-se de sua importância estratégica, dentro de uma cidade igualmente estratégica, tornando-se uma instituição em contínuo desenvolvimento ao longo do setecentos e início do oitocentos. A Santa Casa, dinamizada pelo atendimento das milícias, recebeu dividendos da descoberta do ouro e do enriquecimento de suas elites locais. A alteração social dos segmentos dominantes na irmandade não representou declínio; pelo contrário, embora a simples entrada dos negociantes não pudesse indicar ascensão, esse setor manteve-se cioso da relevância institucional da confraria, constantemente lutando pelos seus privilégios.

Assim, a Santa Casa de Misericórdia era compreendida como um paradigma de compaixão, porque representava o auge das pretensões de universalismo das irmandades leigas: acolhia escravos em seu hospital, recebia enjeitados mestiços, teve um cemitério franqueado a todos. Mas nos dois serviços considerados de *utilidade pública*, virtualmente abertos à população, como o atendimento aos expostos e o cemitério, havia relatos de um atendimento falho e pouco controlado. Nas esmolas fornecidas aos pobres da cerimônia do Lava-pés, na dotação de órfãs, no recolhimento, a caridade estava disponível para os eleitos da Misericórdia.

Capítulo 4

Uma Santa Casa diminuta: A Misericórdia de Vila Rica

*Já viste, Doroteu, igual desordem?
O dinheiro de um chefe, que a lei guarda,
Acode aos tristes órfãos e às viúvas;
Acode aos miseráveis, que padecem
Em duras, rotas camas e socorre,
Para que honradas sejam, as donzelas,
Porém não paga furtos, porque fiquem
Impunes os culpados, que se devem,
Para exemplo, punir com mão severa.*

Cartas Chilenas

A ocupação das Minas reforçou um tipo de pobreza pouco considerado na historiografia. Além das causas gerais de precarização material (condições climáticas, fomes, doenças, desestruturação familiar) muitas situações de carência na América portuguesa apresentavam um nivelamento difícil de ser visto na Europa. O bandeirismo, as missões e os movimentos de ocupação das zonas de fronteira são alguns exemplos das situações extremas que a condição colonial impunha, com miseráveis e abastados a passarem por duras condições em regiões francamente desertas e desprovidas de qualquer auxílio institucional. Essa carência mais indistinta poderia ser a responsável por graves situações de fome, sede, violência, por exemplo, mas não constitui objeto dos historiadores da pobreza, porque representa um aspecto das *condições provisórias* a que estavam sujeitos os colonos nas estradas, matos e picadas pelos sertões,¹ reiterando uma das características centrais das instituições de assistência, qual seja, a de se constituírem em espaços marcadamente urbanos.

Em 1735, o capelão Agostinho Barbosa escreveu um pequeno relato sobre as dificuldades (doenças, inflação de víveres, carestia) passadas na conquista do sertão goiano. Segundo o religioso, “a fome e a necessidade [que] provém da falta dos mantimentos é tão grande que nem se pode tolerar, nem poderão acreditar os católicos

¹ Sobre as condições provisórias na ocupação colonial ver: HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e fronteiras...* SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil...* v. 1, p. 42-81.

ouvidos a quem se contar”, razão também das doenças que grassavam entre a população:

As doenças no país são tantas, que indo um dos dias atrás associado com coronel regente a visitar casa por casa de todo este arraial a fim de se tirar uma esmola para se fazer a capela, a quase nenhuma casa cheguei onde não se achasse e ouvisse dizer que estavam um, dois, três e mais enfermos: uns quase expirando, outros com cursos já de sangue e já não (sic); uns com maleitas com sezões e outros; uns com tirícia (icterícia), outros com obstruções, uns opilados, inchados outros e finalmente a maior parte de todos estão amarelos e desfigurados que mais parecem cadáveres do que viventes. Assim juro e atesto a Vossa Majestade *in verbo sacerdotis*.²

Um quadro bastante semelhante ao que fora observado nas Minas Gerais, durante a ocupação do território, na virada do século XVII para o XVIII. Em 1698, o governador do Rio de Janeiro escrevera ao rei, informando que os mineiros haviam passado

uma grande fome que chegou a necessidade a tal extremo que experimentaram, que se aproveitaram dos mais imundos animais, e faltando-lhes estes para poderem alimentar a vida, largaram as minas e fugiram para os matos com os seus escravos a sustentarem-se com as frutas agrestes que neles achavam.³

Tal como nas comunidades mais sedimentadas, a inflação dos preços provocava efeitos em cadeia, dificultando a vida de pobres e ricos. Tanto na descrição sobre Goiás, quanto nos relatos sobre os primeiros tempos das Minas observava-se o aumento dos preços dos gêneros de primeira necessidade. A narrativa do capelão Agostinho Barbosa atesta a rapidez da mudança dos custos:

Custa o alqueire de milho no país, dez oitavas quando há sete dias que eu aqui cheguei custava seis e sete. Custa a farinha dezesseis e dezoito, o feijão vinte e quatro e trinta, o toucinho a uma oitava e meia e uma oitava e quarta por libra, uma galinha que ainda é franga oito oitavas, uma franga que é mais pinta do que franga, seis oitavas, um ovo finalmente oitenta réis de ouro. Não obstará tão exorbitante carestia se com toda ela houvesse os tais [ovos] para se alimentarem os muitos enfermos que há, pois por atenção à sua multiplicidade não deixam de haver esmolas dos fiéis. É tal a falta de gado [vacum] que por o não haver sucede que, se por acaso, algum morador mata alguma vaca de leite para dela comer, vende o quarto a quatorze ou mais oitavas; a cabeça, sem língua [dez] e a este respeito os mais miúdos, posto que por algum excesso mais. E se da carne que lhe fica, a seca

² ANTT, Papeis do Brasil, livro 531, cód. 6, f. 120.

³ ANRJ, Secretaria do Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 6 (1693-1699), fls. 117-118.

vende uma libra dela por uma oitava de ouro e damos todos os [?] chegamos a ter alguma razão pelo nosso ouro graças a Deus.⁴

Também na comarca do Rio das Velhas, em 1700, Artur de Sá e Menezes reclamou do preço excessivo dos gêneros da região das Minas Gerais e salientou que o aumento do *país* dependia também da estabilidade de fornecimento de alimentos:

Está custando um alqueire de milho a quinze e dezesseis oitavas de ouro e o de feijão a trinta, e a carne de vaca a quatro e seis arratéis a oitava, e os mais e os mais gêneros a este respeito, causa por que se retiraram muitos mineiros para a montaria para haverem de sustentar a sua gente.⁵

Depois das fomes vivenciadas na ocupação da região das Minas Gerais, na virada do século XVII para o XVIII, especialmente nos anos de 1697-1698 e 1700-1701,⁶ que agravou a dispersão das populações e provocou, inclusive, novas descobertas, a coroa acompanhou de perto as políticas de incentivo à agricultura, por meio da doação de sesmarias ao longo do Caminho Novo e do controle do comércio de gêneros de primeira necessidade, refreando assim o contrabando de alimentos. Segundo Flávio Marcus da Silva, durante todo o século XVIII não ocorreram crises de subsistência que levassem a população mineira a se amotinar.⁷

A grande transitoriedade das povoações era verificada ainda no tónus igualmente provisório de laços familiares,⁸ exacerbando a prostituição em um espaço ocupado marcadamente por homens e com uma frágil presença do Estado, garantindo um cotidiano de violência, no qual potentados faziam valer suas leis, atraindo para si uma grande órbita de miseráveis.⁹

Esse aspecto de fugacidade, típico de várias povoações do território, demorou a arrefecer. O caráter rudimentar, com ocupações centrípetas e sem grande comunicação, só começou a ser alterado, em Vila Rica, quando foi instituída a Câmara, em 1711. A partir daí, o Concelho esforçou-se em constituir um ponto simbólico, no morro de Santa Quitéria, entre os primitivos arraiais de Antônio Dias e Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, de forma a fixar e privilegiar o desenvolvimento dessas duas localidades em detrimento de povoados relativamente próximos como Ouro Podre e Ouro Branco. Ao

⁴ ANTT, Papeis do Brasil, livro 531, cód. 6, f. 120.

⁵ Arquivo da Casa de Cadaval, cód. 1087, f. 481-481v transcrito e publicado em: ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas...* p. 355-356.

⁶ ROMEIRO, Adriana. Os sertões da fome... p. 165-181.

⁷ SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder...* p. 126-139.

⁸ FIGUEIREDO, Luciano R. A. *O avesso da memória...* Do mesmo autor, ver: *Barrocas Famílias...*

⁹ ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e emboabas no coração das Minas...* p. 81-129.

construir o pelourinho na praça feita sobre o morro, estabelecia-se um centro de gravidade do território urbano. Seria ali, que progressivamente se firmariam importantes construções como a Casa de Câmara e cadeia, a casa dos governadores e, na década de 1730, a Santa Casa de Misericórdia.¹⁰

Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto foi, portanto, o resultado de uma dessas primitivas ocupações iniciadas pelos paulistas em fins do século XVII. O povoado tinha uma localização privilegiada, servia de passagem para vários dos núcleos que se formaram dentro de um espaço razoavelmente limitado, com forte concentração de jazidas. Diferentemente das regiões litorâneas, onde a ocupação se deu a partir da sedimentação das elites conquistadoras, Vila Rica acelerou o tempo, fazendo surgir um grande número de desenraizados e endinheirados que tomaram os postos da governança local.¹¹ Ao longo das primeiras décadas, procedeu-se à institucionalização e à sedimentação da vida social, com o surgimento de aparatos fiscais, militares, judiciais e eclesiásticos.

As irmandades mais antigas tiveram compromissos aprovados a partir das primeiras décadas do século XVIII e, como ocorria nas outras partes da capitania, as agremiações da vila compartilharam de invocações muito populares também no reino. O precoce surgimento de irmandades dedicadas a, por exemplo, Nossa Senhora do Pilar (1712), Santíssimo Sacramento (1712), São Miguel e Almas (1712), Nossa Senhora do Rosário (1715) dava a dimensão do vigor que a vida associativa teve desde os primeiros tempos. Agremiações de brancos, negros e mestiços em torno das devoções comuns a diferentes partes do império português iam constituindo, ao longo de todo o século, um novo espaço essencialmente devocional e leigo, em virtude da proibição expressa do estabelecimento de ordens regulares na região.¹²

No entanto, mesmo depois de 1711, a vila ainda conservaria por anos o aspecto de um local provisório, sem edifícios de grande monta e uma população itinerante. De início, a rivalidade entre os dois arraiais tendeu a ceder em detrimento de uma vida

¹⁰ Para uma síntese sobre Vila Rica ver: ANASTASIA, Carla Maria Junho; LEMOS, Carmem Silvia; JULIÃO, Letícia. Dos bandeirantes aos modernistas: um estudo histórico sobre Vila Rica... p. 19-132. BOXER, Charles R. *A Idade de ouro do Brasil...* p. 189-226.

¹¹ HOLANDA, Sérgio Buarque. Metais e pedras preciosas In: *História Geral da Civilização Brasileira...* t.1, v. 2, p. 259-310. SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro...* SOUZA, Laura de Mello e. Nobreza de sangue e nobreza de costume: idéias sobre a sociedade de Minas Gerais no século XVIII. In: *O sol e a sombra...* p. 148-181.

¹² Sobre a vida associativa em Minas Gerais ver, entre outros: SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão...* BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder...* AGUIAR, Marcos Magalhães. *Vila Rica dos confrades...* CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro...* AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...*

social mais orgânica. Um dos momentos-chave de uma nova época na dinâmica urbana teria sido marcado pelo Triunfo Eucarístico, em 1733, realizado na sua mais rica paróquia: Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto. A partir dessa década, era possível observar a maior sofisticação dos edifícios. A conformação urbana conclamou o surto construtivo de capelas de irmandades e ordens terceiras, principalmente após 1740, momento em que as jazidas começavam a dar os primeiros sinais de exaustão. Daí a assertiva de que “*a decadência do ouro não significou o declínio das artes na capitania*”.¹³ O requinte urbanístico podia ser atestado também pela construção da casa dos governadores a partir de 1745, acompanhada por uma série de benfeitorias promovidas entre 1740 e 1760, como obras em pontes, fontes e arruamentos de Vila Rica.¹⁴

A rápida ocupação abriu flanco para uma considerável fluidez social, fazendo surgir e desaparecer riquezas ao sabor das flutuações do comércio, da descoberta de novos veios, da euforia em investimentos pouco seguros. Vila Rica não era a única ocupação desse tipo, mas era, nas palavras de Charles Boxer, a “*quintessência daquela peculiar civilização*”¹⁵ que florescera em meio à desordem dos primeiros tempos. Desde 1711, a vila era cabeça de comarca e, a partir de 1720, sede também da capitania, progressivamente adquirindo um papel de destaque, o que lhe garantia uma maior diversificação institucional em relação aos demais núcleos que surgiam no território mineiro.

Embora distintas e consideravelmente mais pragmáticas, as elites que se constituíram em Minas Gerais moveram-se a partir de uma cultura política comum aos diferentes espaços do império: a ocupação de cargos nas Câmaras, milícias e principais irmandades denotava o esforço de nobilitação dos neófitos de forma a se diferenciarem da multidão de mulatos e escravos que se estabeleciam na região. Segundo Carla Almeida, duas estratégias fundamentais poderiam ser percebidas na manutenção desses segmentos: uma política, observada por meio dos contínuos pedidos de nobilitação, mormente na ocupação das milícias, e outra econômica, verificável a partir da aquisição de sesmarias como meio de garantir a posse material.¹⁶

Essas semelhanças, contudo, não podiam esconder as várias aclimações pelas quais passou a formação social dos principais da terra. Num primeiro momento, a coroa

¹³ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Introdução ao Barroco Mineiro...*

¹⁴ VASCONCELLOS, Sylvio de. *Vila Rica – formação e desenvolvimento...* p. 25-31; 69-83.

¹⁵ BOXER, Charles R. *A Idade de ouro do Brasil...* p. 189.

¹⁶ ALMEIDA, Carla. *Homens ricos, homens bons...*

encontrou sérias dificuldades em fazer valer suas prerrogativas, constantemente praguejando contra a origem duvidosa e a desordem crônica dos habitantes. Os mineiros herdariam a lenda negra dos paulistas,¹⁷ associando-se a espaços de representação política menos privilegiados, se comparados às regiões litorâneas. O estatuto de cidade, por exemplo, foi tardiamente concedido, em 1745, a Vila do Carmo, que passaria a abrigar o primeiro e único bispado da região durante o período colonial.¹⁸ Vila Rica, sede da capitania, permaneceu como vila nos mesmos moldes até 1823, quando foi elevada a cidade. Privilégios e concessões institucionais, comuns a espaços sem grande expressão no litoral, tornar-se-iam objeto de contínuas reclamações dos habitantes, desejosos de diferenciação.

Em Vila Rica, ou nas principais povoações das Minas, era possível observar o progressivo aumento da população crioula, resultado da significativa concentração de escravos na região mineradora de ocupação antiga – Vila Rica, Mariana e Sabará – associada a taxas de crescimento positivas ao longo do setecentos. Desde muito cedo, o comércio dava sinais de prosperidade, correndo em paralelo ao crescimento social e à demanda de novos produtos; nesse ímpeto, estabeleceu-se a mercancia de todo tipo de gêneros: de primeira necessidade a artigos de luxo. Do outro lado, o comércio a retalho dominado por pretas forras também foi veículo de acumulação de pecúlio, conquista da liberdade e de ascensão econômica.¹⁹

A atividade agrícola somada a uma variedade de outras ocupações contribuía para esse quadro dinâmico daquela que rapidamente se tornou uma das principais regiões portuguesas no século XVIII. Como ressaltou Sérgio Buarque de Holanda, “é fora de dúvida que o desenvolvimento da mineração ajudou a incrementar a formação de novas áreas de produção rural a menor ou maior distância de seus distritos”.²⁰ Essa atividade, desde os primórdios, era prova da diversificação de funções que se desenvolveram ao mesmo tempo da ocupação e exploração do ouro, longe de ser a única opção lucrativa da capitania.

Ao longo da segunda metade do setecentos, somaram-se tratados, analisando os motivos do escasseamento do ouro, frequentemente apontados no descaminho,

¹⁷ ROMEIRO, Adriana. Revisitando a Guerra dos Emboabas: práticas políticas e imaginário nas Minas setecentistas. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia do Amaral (orgs.). *Modos de Governar...*p. 387-402. SOUZA, Laura de Mello e. São Paulo dos vícios e das virtudes. In: *O sol e a sombra...* p. 109-147.

¹⁸ CAMPOS, Maria Verônica. *Governo de mineiros...* p. 382.

¹⁹ FARIA, Sheila de Castro. Mulheres forras... p. 65-92. FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva...* FARIA, Sheila de Castro. *Sinhás Pretas, damas mercadoras...*

²⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque. *Metais e pedras preciosas...*, p. 309.

exploração assistemática, falta de recursos técnicos. A comarca do Ouro Preto, afetada diretamente pela decadência econômica, sofreu significativos abalos nas décadas de 1750 e 1760, comprovados pelos rendimentos cada vez menores provenientes das importações para a capitania, contidos nos gráficos das entradas – indicadores de redução de comércio a partir da década de 1760.²¹ A mineração deixou de ser a principal atividade econômica certamente depois de 1750, e em “algumas regiões bem antes, mas a agropecuária já estava bem-establishada em toda a província e, com toda probabilidade, ocupava a grande maioria da população mesmo no auge da produção mineral”.²² Não obstante a diminuição da atividade mineradora, o ouro, os diamantes e as pedras preciosas tiveram verdadeira importância para a economia mineira até o início do século XIX.

Doravante, a agricultura e a pecuária dominaram a base da economia,²³ procedendo-se, lentamente, à ruralização em detrimento da vida urbana lograda nos primeiros anos de ocupação da comarca do Ouro Preto. Em 1804, a população de Vila Rica contava em torno de 9 mil almas, menos da metade das 20 mil que chegou a ter. A maioria estava ocupada com o comércio, cargos burocráticos e exploração das minas residuais.²⁴ Nessa vila encravada no interior das ricas Minas, uma pobre irmandade da Santa Casa de Misericórdia foi fundada na década de 1730. Era um exemplo tardio e malfadado, mas que inaugurou uma nova época, comum a diferentes espaços da América portuguesa.

4.1. O surgimento tardio

Como já ressaltado, a fundação das Misericórdias passou por significativas alterações a partir de fins do século XVII. A coroa desencorajou criações em regiões recém descobertas, provocando sensíveis diferenciações na política adotada até então. Vila Rica, principal localidade do território mineiro, permaneceu sem Misericórdia até o início da década de 1730, inaugurando um hiato típico ao longo do século XVIII entre a estruturação política e a dinamização assistencial nas regiões recém-descobertas. Não obstante a presença de irmandades que convergissem os principais de cada terra em suas

²¹ BERGAD, Laird W. *Escravidão e história econômica...* p. 50. Ver também CARRARA, Ângelo Alves. *Agricultura e pecuária na capitania de Minas Gerais...* p. 112-113.

²² BERGAD, Laird W. *Escravidão e história econômica...* p. 64.

²³ PAIVA, Clotilde Andrade. *População e economia nas Minas Gerais...*

²⁴ RAMOS, Donald. *Vila Rica: Profile of a colonial brazilian urban Center...* p. 495-526.

respectivas localidades, a Misericórdia permaneceu uma lacuna sensível, longe, portanto, do voluntarismo comum aos habitantes do século XVII. Foram, por sua vez, as irmandades dedicadas ao Santíssimo Sacramento, São Miguel e Almas, entre algumas outras, que convergiram os segmentos brancos nesses primeiros tempos.²⁵

A de São Miguel e Almas distinguia-se das demais por exercer uma obra de misericórdia específica: rezar pelas almas dos vivos e dos defuntos. Diferente das outras irmandades que se caracterizavam por despender rendas apenas com missas em benefício dos confrades e parentes próximos, São Miguel e Almas, em Vila Rica, tinha um capelão contratado para dizer uma missa todos os domingos e dias santos: a dos domingos, em intenção dos irmãos vivos e defuntos; a dos dias santos pelas almas do purgatório; além da missa realizada todas as segundas-feiras, em intenção das almas.²⁶

São Miguel e Almas era uma das mais antigas irmandades de Vila Rica.²⁷ Na reforma dos seus estatutos, em 1735, era ressaltado o papel que lhe coube, desde cedo, de desempenhar uma função ordinariamente praticada pelas Misericórdias, inumar os corpos de certos pobres defuntos:

Nesta freguesia e Vila não há ainda irmandade de Misericórdia e sempre esta fez as suas vezes e as fará enquanto a não houver, para o que tem duas tumbas de que usa nos enterros, a saber: uma com pano rico, em que se conduzem os irmãos defuntos para as sepulturas, e outra com pano inferior que serve para os pobres e esta que se aluga aos que não são pobres, nem irmãos.²⁸

O serviço feito pela irmandade não pressupunha exclusividade dos enterramentos, nem a caridade universalizante, tal como deveria acontecer com as Misericórdias: tratava-se, tão somente, de disponibilizar um serviço mais acessível aos brancos que fossem menos remediados. Assim, a irmandade deixava a critério de quem quisesse utilizar a tumba destinada aos pobres especificando, de antemão, o público a que se destinava o benefício: “Morrendo qualquer pessoa que não seja irmão, nem irmã, *sendo branca* e não sendo pobre, se lhe alugará a tumba decretada para os pobres, que levará o pano inferior e se lhe levará de aluguel 16 oitavas de ouro”.²⁹ (grifos meus). O

²⁵ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Estudos 1, Belo Horizonte, UFMG, 1963, p. 31-72. BOSCHI, Caio Cesar. *Os leigos e o poder...* p. 21-35. CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro...*

²⁶ ACP, Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas, 1735-1767, caps. 19, 20 e 21.

²⁷ “Irmandade do Arcanjo São Miguel e Almas é uma das antigas desta freguesia do Ouro Preto da Vila Rica, pois teve o seu princípio tanto [que] se erigiu templo a Deus, ainda sendo arraial o que hoje é vila”. ACP, Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas, 1735-1767, Preâmbulo.

²⁸ ACP, Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas, 1735-1767, cap. 30.

²⁹ ACP, Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas, 1735-1767, cap. 36.

rendimento do aluguel dessa tumba era utilizado para se comprar azeite para a lâmpada do altar de São Miguel e, caso sobrasse alguma quantia, seriam ditas missas pelas almas, no fim do ano.³⁰

Aos reconhecidamente pobres, a irmandade disponibilizava a mesma tumba do aluguel e uma cova da irmandade *pelo amor de Deus*. Contudo, esses despossuídos não eram quaisquer pobres. Mais uma vez, faziam parte de um segmento bem específico da comunidade:

Morrendo algum pobre em qualquer parte que seja, sendo no distrito desta freguesia, o procurador, ou quem primeiro o souber, dará parte à mesa e este convocará à irmandade e os capelães, que juntos com a dita irmandade em corpo de comunidade o irão buscar para a Matriz desta freguesia com a caridade que se observa há dois anos a esta parte com os tais pobres, e os enterrarão pelo amor de Deus em uma das sepulturas que a irmandade tiver.³¹

Era dentro de uma perspectiva bastante seletiva que os irmãos de São Miguel e Almas se apropriavam da noção de pobreza e de funções da Misericórdia. Diante dessas condições, foi nesse sentido, por exemplo, que a irmandade de São José, composta por homens pardos, incluiu em seu compromisso de 1730 a reivindicação de ter tumba própria, tornando costume entre os habitantes das Minas não incumbir uma irmandade que detivesse qualquer tipo de exclusivismo nos enterramentos:

Porquanto nesta Vila não há Misericórdia de irmandade que costume ter tumba para se enterrarem todas as pessoas que falecerem, os quais só tem as irmandades particulares, querem os irmãos desta santa irmandade ter uma tumba com seu pano preto e branco para se enterrarem os irmãos dela e filhos legítimos de maior idade e para os de menor idade querem ter um esquife pequeno para os levarem à sepultura.³²

Tudo indica que esse papel de identidade junto aos brancos da irmandade de São Miguel era corrente nas demais povoações das Minas. Segundo Adalgisa Arantes Campos, o auxílio a certo tipo de desafortunados era observável, além de Vila Rica, em Barbacena, Ouro Branco, Prados, São João del Rei, Tiradentes, Piranga, Monsenhor Horta e Mariana.³³ Ainda nesse sentido, uma das principais manifestações rituais da

³⁰ ACP, Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas, 1735-1767, cap. 37.

³¹ ACP, Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas, 1735-1767, cap. 38.

³² ACP, Compromisso da irmandade do Patriarca São José dos Pardos, 1730, cap. 21.

³³ CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos...* Especialmente, cap. 3.

Misericórdia, a de recolher os ossos dos justicados, em 1º de novembro, dia de Todos os Santos, foi desempenhada, em Vila Rica, pela irmandade de São Miguel e Almas.³⁴

Foi essa irmandade que mais se aproximou do grande diapasão de serviços prestados pela Misericórdia. Dentro dessa perspectiva discricionária, São Miguel e Almas rezava pelas almas do purgatório e disponibilizava uma tumba para os que financeiramente não conseguiam manter a dignidade de seu estatuto.³⁵ Todavia, em nada lembrava a importância social de gestora de dotes, de ajuda aos presos, recolhimento de enjeitados, auxílio a viúvas, ou manutenção de um hospital. Até 1735, quando foi criada a Misericórdia, o ideário de compaixão permanecia dentro de um horizonte possível, lembrando a necessidade de adequação, diante da ausência da mais representativa confraria do império português. No entanto, pouca coisa mudou depois da fundação da irmandade da Misericórdia em Vila Rica.

A tardia implantação da Santa Casa estava ligada a fatores de diferentes ordens: além de uma política consciente de desincentivo por parte da coroa, a estruturação da assistência na época moderna dependia de elites bem sedimentadas que estivessem dispostas a tomar para si uma ocupação onerosa, fosse do ponto de vista financeiro, ou de tempo. Assim, como já advertira Isabel dos Guimarães Sá, o início das Minas fez aparecer vazios de poder institucional, pouco propícios à criação de estabelecimentos paradigmáticos de intervenção régia, como era o caso das Misericórdias.³⁶ Outro elemento que pode ter desestimulado a pronta fundação da confraria era o caráter altamente elitista de seu estatuto. Não obstante a convergência de elites brancas em

³⁴ “Em dia de Todos os Santos, de tarde, se fará a Procissão dos Ossos *como é costume*, a qual sai desta Matriz para o cemitério com as duas tumbas no meio da irmandade e irá a dos pobres adiante e a dos irmãos atrás, ambas entre o corpo da irmandade, todos os reverendos párocos da freguesia e ultimamente o reverendo vigário, a mão direita do qual irá o provedor e levará um Santo Cristo nas mãos com toda a decência e, em ausência do provedor, o levará o escrivão, e o mesmo provedor encarregará aos irmãos toda a decência e compostura neste ato para o que o procurador da irmandade irá no meio da procissão com vara preta na mão e outro irmão da mesa da mesma sorte, e o escrivão com outra vara preta na mão irá atrás do reverendo vigário e do irmão provedor, cobrindo a procissão. E chegando ao cemitério, findo o responso que ali se costuma cantar, se recolhem os ossos nas ditas tumbas e formada a procissão se trazem as tumbas atrás, e virá a tumba dos irmãos com o pano rico logo atrás do irmão que cobre a procissão e atrás desta, a dos pobres, aos padres que acompanham esta procissão se dava até o presente, uma oitava de ouro, o mesmo se lhe dará daqui em diante, ou quanto ajustarem os da mesa, e ao reverendo vigário, o costume. E formada a procissão, dará volta por toda a vila como é costume, e pelas ruas por onde passa haverá altares armados com alguns ossos, nos quais se cantarão resposos costumados e se recolherá a dita procissão na Matriz e os ossos se enterrarão no fim do dito ofício que no outro dia se faz que é no dia de finados”. (grifos meus). ACP, Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas, 1735-1767, cap. 42 O ritual descrito pelo estatuto da Misericórdia de Lisboa mostrava-se consideravelmente semelhante. Ver, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, 1739, cap. 37.

³⁵ Para a noção de caridade e dignidade em territórios coloniais, ver o interessante artigo de: MILTON, Cynthia E. Poverty and the politics of colonialism... p. 595-625.

³⁶ SÁ, Isabel dos Guimarães. Misericórdias. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa – o Brasil na balança do império...* p. 280-289.

irmandades específicas, os compromissos eram consideravelmente mais permeáveis, não fazendo interdição explícita aos que exerciam atividades ligadas ao comércio.

As irmandades mineiras procuraram, *grosso modo*, refrear a entrada de cristãos novos sem fazerem referência a condições subalternas para os comerciantes.³⁷ Desde cedo, a ideia de que “o país das Minas é, e foi sempre, a capitania de todos os negócios”,³⁸ parecia bem assente entre as elites do território. Mesmo que a livre associação entre ascendência judaica e trabalho mecânico fosse corrente, o fato de não se tornarem nominalmente fechadas aos comerciantes era digno de nota. O compromisso da irmandade das Almas de Santo Antônio do Campo de Casa Branca, de 1720, advertia que os irmãos deveriam ser “cristãos velhos de limpo sangue, sem rumor em contrário (...) e caso que se casem com pessoas suspeitas na fé, ou de menos será riscada”.³⁹ Em 1721, os estatutos da irmandade do Senhor dos Passos, de São José, comarca do Rio das Mortes, faziam referência direta aos oficiais:

Os irmãos que se receberem hão de ser, sem nenhum escrúpulo, limpos de geração, *ou sejam nobres, oficiais* e assim de não terem uns e outros raça de judeu, ou de mouro, ou de mulato, ou de novo convertidos de alguma infecta nação, *sejam também livres de infâmia ou por sentença, ou pela opinião comum*, e o mesmo se entenderá das mulheres.⁴⁰ (grifos meus)

Como essas irmandades não tinham clivagens internas que denotassem nobilitação – como acontecia com a distinção de foros na Misericórdia –, a possibilidade de integração poderia se fazer sem maiores embates. A situação era consideravelmente mais complexa numa Misericórdia que se inspirasse nos compromissos de Lisboa, porque os comerciantes deveriam participar, em tese, como irmãos de segunda classe. No início do século XVIII, quando o estatuto em vigor havia sido elaborado em 1618, as regras de seleção dos confrades da Misericórdia eram categóricas. Além de não se permitir a entrada de cristãos-novos, mulatos, mulheres, infamados, os oficiais admitidos deveriam ter tendas ou, caso fossem mestres de obras, deveriam ser isentos de trabalhar com as mãos.⁴¹ Mesmo que, ao longo do século XVIII, a participação dos comerciantes não fosse uma novidade nas principais Misericórdias americanas, os estatutos podem ter inibido a constituição de uma irmandade onde

³⁷ Ver: SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas...* p. 38-46.

³⁸ Citado a partir de FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio...* p. 197.

³⁹ Citado em SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas...* p. 38.

⁴⁰ Citado em SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas...* p. 38.

⁴¹ *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, 1618. cap. 1.

grandes parcelas das elites, de início, não tinham origens muito nobilitadas e viviam do comércio.⁴²

Em outubro de 1726, o então vigário da paróquia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto de Vila Rica⁴³ encabeçou uma petição solicitando ao rei a criação de uma irmandade da Misericórdia. Os suplicantes alegavam que “florescendo a dita vila na mesma freguesia, tanto em culto divino, como em bens temporais”, sentiam falta de não terem uma Casa de Misericórdia com hospital “para refúgio da pobreza e aumento da caridade como nas mais terras principais”. Salientou que os 66 moradores que assinavam a lista se ofereciam para fazer a Casa de Misericórdia e hospital por devoção e às suas custas. Arrematavam o documento pedindo que se concedesse à congênera vilarriquenha os mesmos privilégios que tinha a Santa Casa da corte. O Conselho Ultramarino concedeu-lhes a permissão para a ereção da Misericórdia, entretanto considerou que os privilégios pleiteados eram “incompatíveis”; ordenou que, depois de feito o compromisso, pedissem a confirmação.⁴⁴

Muito do interesse das elites em integrar os quadros das Misericórdias deveu-se às regalias que a Santa Casa disponibilizava aos seus confrades. Geralmente conferidos em primeiro lugar à congênera lisboeta e depois sistematicamente estendidos às do reino e do ultramar, por meio de pedidos dos confrades, os privilégios estavam ligados a isenções de cargos concelhios (militares, financeiros e de aposentadoria), à criação de vantagens para o exercício da caridade (apoio aos presos e condenados à morte, entrada nos hospitais) e à doação de recursos econômicos (autorização para efetuar peditórios em regime de quase exclusividade, arrecadação de multas de justiça etc.).⁴⁵

Por sua vez, a falta de privilégios das instituições mineiras vinha se tornando crônica se comparadas às vilas e arraiais do litoral da América portuguesa. A Câmara de Vila Rica é um bom exemplo de municipalidade que insistentemente solicitou privilégios, os quais ou foram negados ou negligenciados.⁴⁶ O Concelho jamais gozou

⁴² Ver: FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio...*

⁴³ Vila Rica era composta por duas paróquias urbanas: Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto e Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias.

⁴⁴ AHU, Minas Gerais, cx. 09, doc. 05.

⁴⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de d. Manoel I a Pombal...* p. 132, nota 20. Ver ainda da mesma autora, *Quando o rico se faz pobre...* p.58-74.

⁴⁶ Segundo Cláudia Damasceno Fonseca os privilégios dos núcleos espelhavam, muitas vezes, a importância dos seus habitantes. Por outro lado, os habitantes também poderiam atrair privilégios para suas terras. Como mostra a autora, a criação de vilas e a hierarquização das mesmas através dos privilégios era um expediente utilizado pela coroa na manutenção do poder régio. FONSECA, Cláudia Damasceno. *Des terres aux villes de l'or...*

das desejadas regalias tal como aconteceu no Rio de Janeiro ou em Salvador que, à semelhança das principais povoações do reino, tinham várias isenções e precedências.⁴⁷

A composição da Câmara que, em tese, estaria restrita a segmentos brancos e sem ascendência cristã-nova ou africana, em Vila Rica, com certo exagero de Russell-Wood, caracterizara-se pela “mediocridade” dos componentes, para a qual o governo de Lisboa fazia “vistas grossas”, sobretudo aos mulatos que serviam no Senado. Cite-se o caso de um ex-sapateiro que serviu como juiz ordinário na Câmara de Vila Rica. Em 1725, d. João V ordenara que todos os candidatos a cargos municipais da Vila deveriam ser brancos e casados com mulheres brancas.⁴⁸ Ainda de acordo com Russell-Wood, a origem duvidosa dos componentes do Senado continuaria crônica durante todo o século XVIII, entretanto era possível notar a mudança de perfil entre uma governança majoritariamente composta por mineradores que deu lugar, a partir do segundo terço da centúria, a um Senado em que mercadores, comerciantes e produtores agrícolas eram a maioria. Júnia Furtado matiza tal afirmação e salienta que, em virtude de uma grande fluidez das funções exercidas, o comércio certamente foi mais precoce do que supôs o autor.⁴⁹ O fato é que, em 1726, diante da resposta do Conselho Ultramarino aos habitantes de Vila Rica, o desejo de se constituir uma instituição paradigmática como a Misericórdia, nos moldes de Lisboa, permaneceu letra morta. Anos depois, surgiria outra proposta de criação, dessa vez, na freguesia de Antônio Dias.

4.2. Os primórdios da Misericórdia de Vila Rica

Em maio de 1733, por ocasião de uma solene procissão que trasladou o Santíssimo Sacramento da capela do Rosário dos Pretos para o novo recinto da Matriz do Pilar, Vila Rica era “por situação da natureza, cabeça de toda a América, pela opulência das riquezas, a pedra preciosa do Brasil”. Simão Ferreira Machado tratou de exacerbar a importância da localidade, ressaltando o papel benfeitor da cristianização no

⁴⁷ Segundo Maria Fernanda Bicalho, os privilégios concelhios conferiam prerrogativas de fidalguia aos camaristas. Estavam ligados a permissão de portarem armas, não serem presos (salvo em casos específicos), tinham isenções militares e financeiras, entre outros. Ver BICALHO, Maria Fernanda. *As Câmaras Municipais no Império Português...*

⁴⁸ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *O governo local na América portuguesa...* p. 38.

⁴⁹ “A atividade comercial misturava-se à mineração, à produção de gêneros agrícolas e pecuários, predominando os pequenos estabelecimentos comerciais, especialmente de molhados e bebidas”. FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio...* p. 222.

aumento do grêmio da Igreja.⁵⁰ Até então, a vila, que havia passado por inúmeras instabilidades políticas e sociais, dava agora um sinal incontestado da exuberância daquela sociedade que se formava no interior do território.⁵¹

Alguns anos antes do Triunfo Eucarístico, em 1729, um capitão-mor da vila enviara uma petição ao rei solicitando o hábito da Ordem de Cristo e alegando bons serviços à monarquia. Henrique Lopes de Araújo era um personagem emblemático da primeira elite que se constituiu em Vila Rica. No começo da década de 1730, tinha por volta de 70 anos, fora para Minas logo no início da ocupação e em 1714 já era capitão-mor. Natural de Braga, era enjeitado, filho de um padre, fora “criado de servir”, abegão, guardador de éguas e viera degredado por 10 anos para a América, condenado por um assassinato. No Rio de Janeiro fora taverneiro, fazia “covos de pescar” (redes de pesca) e, depois, tornara-se “mercador de loja aberta”. Sua ascendência era igualmente modesta: “sua mãe e as duas avós, mulheres de segunda condição, o avô paterno serigueiro⁵² e o materno lavrador que vivia de alguma fazenda própria em que trabalhava”.⁵³

Embora soubesse que diante de uma origem tão humilde teria poucas chances de conseguir o privilégio, Henrique Lopes centrou forças na série de serviços prestados ao rei, ao longo de sua estadia nas Minas: oferecera a residência para os governadores sem cobrar aluguel; socorrera o conde de Assumar com 80 escravos armados à suas custas, durante as sublevações de 1720, razão pela qual recebeu um agradecimento régio;⁵⁴ votara a favor e se encarregara de recolher pessoalmente o donativo de 12 arrobas de ouro para a construção das Casas de Fundação, em 1722; cuidara da segurança da vila, prendendo “vadios” e certificando-se do bom funcionamento da mesma.⁵⁵

⁵⁰ FERREIRA, Simão Machado. *Triunfo Eucarístico* In: ÁVILA, Affonso. *Resíduos seiscentistas em Minas...* p. 197.

⁵¹ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro...* p. 19-42.

⁵² Indivíduo que faz obras de seda.

⁵³ ANTT, Habilitações da Ordem de Cristo, Letra H, Maço 4, f. 31.

⁵⁴ AHU, Minas Gerais, cx. 2, doc. 110.

⁵⁵ “no decurso do referido tempo fez sempre a sua obrigação com zelo do real serviço fundando para a sua habitação umas casas nobres, com todas as comodidades convenientes, despendendo nelas muitas arrobas de ouro pelo exorbitante preço e grande carestia dos materiais as ofereceu para morada dos governadores daquelas Minas sem que para elas quisesse receber aluguel algum; na ocasião das sublevações que naquelas Minas houve mostrou uma grande distinção das mais pessoas sendo o primeiro que com a sua pessoa e 80 escravos seus, armados à sua custa, se pôs pronto a defender as reais ordens; consta os que assim pugnavam tendo grande cuidado em trazer quieto e pacífico aquele povo de tal maneira que o governador d. Lourenço de Almeida lhe agradeceu da parte do mesmo Senhor o bem que tinha servido; no ano de 1722 por se achar na junta que se fez para os povos concorrerem todos os anos por acrescentamento do donativo com mais 12 arrobas de ouro além do que se pagavam e com grande zelo votou em que se contribuisse com o dito donativo e para a obra das Casas de Fundação e moeda; não só concorreu com um donativo mas com grande instância andou pessoalmente pedindo pelos moradores que

Henrique Lopes de Araújo não conseguiu a mercê, fora barrado nas provanças, porque, embora fosse limpo de sangue, ele e sua família exerceram funções mecânicas e vis. Contudo, tornou a recorrer ao rei alegando ser capitão-mor de Vila Rica e que o hábito deveria ser concedido pelos “serviços pessoais de 19 anos”. Além do mais, argumentava, vivia à “lei da nobreza com cavalos e o mais trato que costumam ter os nobres”. Em virtude dos serviços e de seus costumes, reclamava a dispensa de qualquer impedimento. A solicitação foi novamente indeferida, em 1732. Henrique Lopes, que fora listado como um dos homens bons passíveis de ocupar a Câmara em 1711,⁵⁶ mas jamais exercera um cargo no Concelho, faleceu em 1733 como uma das principais figuras de Vila Rica, sem, no entanto, o desejado hábito que, havia tempos, almejava.⁵⁷

Naquele mesmo ano de 1733, o capitão-mor faria um testamento, em que sugeria a criação de uma Misericórdia, uma irmandade que, virtualmente, ele jamais poderia participar em cargos de chefia. Àquela altura, nem a vila, nem qualquer outra localidade da capitania tinha apoio institucional aos pobres, não obstante o ideal de piedade continuasse vigoroso entre os habitantes, constatável numa época pródiga em números de missas, na grande quantidade de irmandades, nas doações à Misericórdia do Rio. Nada indicava o surgimento de uma nova mentalidade afeita a uma espécie de individualismo precoce, ou ainda a um tipo de mentalidade específico de Minas.⁵⁸

O testamenteiro universal do capitão-mor, o marechal de campo Mathias Barbosa da Silva, encaminhou as averbações que repassavam ao Concelho uma série de propriedades e legados. Segundo Francisco Antônio Lopes, o capitão-mor “era, pelos seus haveres, um dos principais moradores de Vila Rica. Seu nome figura entre os vários registros da época, principalmente nos que se referem ao legado que fez para a instituição de um hospital”.⁵⁹ Henrique Lopes era o proprietário do dito “palácio” que servia de moradia aos governadores da capitania, até aquele momento, destituídos de uma residência oficial. Legou-o para a Câmara “para habitação dos seus governantes ou para o que for mais útil e conveniente à mesma Câmara e bem comum da república”

concorressem o que fizeram quase todos e sendo encarregado da prisão dos vadios residentes da sua comarca o [fizera] com muita pontualidade rondando pessoalmente a cadeia por ser pouco segura e por ser o sítio e por ser o sítio da fundação das casas da moeda monturo [mandou] por várias vezes setenta escravos seus a aplainar a terra poupando a despesa que se havia de fazer da Fazenda Real.” ANTT, Habilitações da Ordem de Cristo, Letra H, Maço 4, f. 31.

⁵⁶ RAMOS, Donald. *A social history of Ouro Preto*.... p. 316-317.

⁵⁷ Em 1722, d. Lourenço de Almeida havia prometido o hábito da Ordem de Cristo a várias pessoas, entre elas, Henrique Lopes de Araújo, pelo zelo do serviço e execução das reais ordens, o que, no caso do referido capitão-mor não se concretizou. IHGB. Arquivo 1.1.21. fls.89v-90.

⁵⁸ BOSCHI, Caio Cesar. O assistencialismo na capitania do Ouro... p. 25-41. Voltarei a esse tema adiante.

⁵⁹ LOPES, Francisco Antônio. *Os palácios de Vila Rica*... p. 10.

com a obrigação de quatro capelas de missas a cada ano, totalizando 200 missas pela sua alma e a de sua mulher. Numa vaga sugestão, indicou a possibilidade de se criar em Vila Rica o esperado hospital da Misericórdia:

claro que algum diz queiram fazer hospital para pobres nesta dita paragem onde está o palácio e nas casas, enquanto aí servir para o dito ministro serão os administradores obrigados a mandar dizer somente 100 missas pelas mesmas [?] em cada um ano.⁶⁰

Além de toda a fortuna imóvel, ordenou que alforriassem, depois de um ano de sua morte, a escrava chamada Simoa; autorizou a venda e o recolhimento dos jornais dos demais cativos revertendo toda a verba à Câmara.⁶¹ Em janeiro de 1734, os camaristas solicitaram ao rei a criação da irmandade, uma vez “que sendo costume em todas as cidades e vilas haver hospital de Misericórdia para que o provedor e irmãos dela peçam para os presos e favoreçam os aflitos, nesta vila falta esta circunstância”. O rei ordenou que se instituísse a Santa Casa e formassem o compromisso para, à vista de tudo, confirmar o pedido, uma vez que, conforme o parecer do procurador da Fazenda, “as Casas de Misericórdia são úteis neste Reino e igualmente o serão nas conquistas”.⁶²

Em maio do ano seguinte, a Câmara especificou, por exigência régia, de onde viriam as rendas da futura confraria:

E sendo Vossa Majestade servido ordenar por carta de 23 de outubro do dito ano [1734] que declarássemos a doação que para estabelecimento dela poderia servir-se, declaramos que se pretende optar com os rendimentos de um legado que Henrique Lopes de Araújo, capitão-mor que foi à mesma Vila, deixou por administradora a esta mesma Câmara e aplicando-o ultimamente para que o mais possa ao bem comum. Especialmente para o Hospital [...] cujo legado parece suficiente para o princípio desta obra tão pia, por constar de umas casas novas. E de outras mais inferiores adjacentes. E de uma lavra contígua de faisqueira de ouro de que se arrematou a primeira vez em praça o usufruto por 18 libras de ouro em três anos.⁶³

Àquela altura, os camaristas advertiam que se conformavam, por ora, com o compromisso da cidade do Rio de Janeiro, no que pudessem adaptar-se às Minas. O procurador da coroa então ordenou a criação da irmandade em Vila Rica a partir do legado do falecido capitão-mor. Em agosto do mesmo ano de 1735, o governador

⁶⁰ APM, CMOP, cx. 5, doc. 10.

⁶¹ APM, CMOP, cx. 5, doc. 10.

⁶² AHU, Minas Gerais, cx. 26, doc. 59.

⁶³ AHU, Minas Gerais, cx. 26, doc. 59.

Gomes Freire de Andrade interveio junto ao rei lembrando a precariedade da assistência no território das Minas:

em nenhuma parte dos domínios de Vossa Majestade é mais necessária e útil a irmandade da Misericórdia com hospital, pois ainda as pessoas que possuem bastante riqueza morrem ao desamparo, porque ficam nas doenças sem mais assistência que a de escravos bárbaros e boçais.⁶⁴

Gomes Freire continuava a carta pedindo a real proteção de d. João V porque os moradores já haviam formado o hospital que só esperava a aprovação régia, fundamental para a sobrevivência da irmandade. Procedendo-se, mais uma vez, às averiguações solicitadas pela coroa, o governador Gomes Freire ordenou que fosse examinado o testamento de Henrique Lopes. Em janeiro de 1736, o ouvidor adiantou que os principais da terra haviam comprado casas para o hospital que começou a funcionar em 23 de outubro de 1735, “dia dos anos de Vossa Majestade”.

O hospital de Vila Rica entrou em atividade, portanto, antes da aprovação régia e, a princípio, não deve ter contado com o espólio de Henrique Lopes. Estrategicamente estabelecido no aniversário de d. João V, esperava-se que, logo depois de aprovado, conseguisse incorporar o patrimônio do capitão-mor, até então sob responsabilidade da Câmara. Em novembro de 1735, o rei tornou a pedir ao ouvidor a averiguação do patrimônio, que à princípio, parecia suficiente para a obra pia e que, “por ora” se regeria pelo compromisso de Lisboa e do Rio de Janeiro, “no que puderem acomodar-se a essas Minas”. No entanto, os confrades já davam sinais de insatisfação diante da lentidão em resolver o repasse da herança:

(...) continuando a curar e servir os enfermos com grande zelo, perfeição e asseio e ainda que pudera esfriar o seu zelo é receio da má administração da Câmara, a quem Vossa Majestade, pelo seu Conselho Ultramarino, [prometeu] formar compromisso, [achando-se], o que raríssimas vezes sucede, na Câmara pessoas bem intencionadas de sorte que se conseguiu ajuntasse, unanimemente, tanto pelos oficiais da Câmara como pelos administradores do Hospital, e por [usarem-se] pelo compromisso da Misericórdia de Lisboa, da mesma sorte que a do Rio de Janeiro [...] Eu prostrado aos Reais pés de Vossa Majestade lhe peço humildemente, queira confirmar tão pio instituto livrando inteiramente da má administração e dependência dos futuros oficiais da Câmara.⁶⁵

O documento emitido pelo ouvidor demonstrava que a demora da Câmara em dar prosseguimento aos trâmites necessários causou irritação por parte dos devotos.

⁶⁴ *RAPM*, ano 26, p. 85-86.

⁶⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 26, doc. 59.

Nessa mesma época, os habitantes de Vila Rica enviaram uma declaração ao rei, atestando o atraso da Câmara em entregar o espólio de Henrique Lopes e a necessidade de aprovação régia do empreendimento:

Dizem os moradores de Vila Rica e seu termo que tendo por várias vezes exposto à Câmara desta Vila a necessidade de [haver] nela, como em todas as mais partes dos domínios de Vossa Majestade, irmandade da Misericórdia da real proteção, chamado para esse efeito algumas promessas a legados, entre eles o das casas e lavras de Henrique Lopes, que rende seis libras de ouro, se [ouviram] algumas pessoas zelosas e comprando umas casas, fizeram nelas enfermarias e [continuam] a exercitar as obras de caridade que [?] as irmandades da Misericórdia, *porém há de receio que não continue este fervor se os suplicantes não a [instituírem] na formalidade da Misericórdia, debaixo da real [?] proteção de Vossa Majestade, como a Misericórdia do Rio de Janeiro e as mais do Brasil.*⁶⁶ (grifos meus)

Também nas Minas, estava claro que o fato de se tornar Misericórdia colocava as instituições de caridade noutra patamar, primeiro porque a irmandade era sinal de civilidade, um verdadeiro paradigma de compaixão e elitismo; segundo, porque a possibilidade de usufruir dos privilégios e isenções poderia facilitar o financiamento das obras de misericórdia.

Assim que a notícia da criação de uma Misericórdia em Vila Rica chegou na vizinha Vila do Carmo, a irmandade de Santa Ana tratou de enviar uma representação ao rei lembrando a necessidade de haver, também lá, um hospital para atender os pobres e pediu uma esmola para que os irmãos finalizassem o estabelecimento:

incitados da fraternal caridade e magoados da compaixão faz ver perecer naquela terra muitos enfermos ao desamparo por faltar nos moradores dela, em uns a possibilidade para os recolherem e curarem e em outros a caridade para o fazerem, tiveram pensamento de edificar, junto da capela da mesma Santa Ana, uma casa para o dito fim e pondo em prática, com efeito, em mesa resolveram dar-lhe princípio como consta do termo cuja cópia oferecem, a qual deliberação tomaram confiando só da Divina Providência. E como seja obra tão pia e singular nas Minas, pois ainda nelas não há Casa de Misericórdia, considerando os suplicantes ser o real peito de Vossa Majestade inflamado de mais ardente zelo de caridade e sem limite a magnanimidade de seu real ânimo, lhes pareceu seria muito de seu agrado fazê-la sua valer nela parte e assim prostrados a seus reais pés.⁶⁷

Em janeiro de 1736, o rei ordenou ao governador que enviasse um parecer, que respondeu afirmando ser verdade: a exemplo de Vila Rica, a irmandade resolvera

⁶⁶ AHU, Minas Gerais, cx. 26, doc. 59.

⁶⁷ AHU, Minas Gerais, cx. 32, doc. 57.

estabelecer um hospital.⁶⁸ O obscuro papel desempenhado por algumas irmandades dedicadas a Santa Ana ainda está por ser estudado. Ao que tudo indica, elas desempenharam algum tipo de assistência mais alargada nos primórdios das Minas. Em Vila do Carmo, esse hospital não logrou êxito, permanecendo sem maiores incentivos da coroa; em Vila Rica, uma irmandade sob essa invocação desapareceu em 1740, doando todos os seus bens à recente Misericórdia.

Os vários pedidos de avaliação da capacidade financeira faziam parte de uma cuidadosa averiguação de modo a colocar a recém-criada agremiação sob patrocínio régio, bem aos moldes do que vinha acontecendo desde o início do século XVIII. Convém lembrar ainda que a década de 1720 fora difícil, tanto para a Misericórdia do Rio de Janeiro, quanto para a de Salvador, com suspeitas de desvios de verbas e má administração dos legados, gerando auditorias internas.⁶⁹ Constava também nessa mesma documentação mais uma averiguação do patrimônio de Henrique Lopes, que àquela altura já indicava estar bastante avariado. No ano anterior, em 1734, numa carta encaminhada ao Conselho Ultramarino, foram notificados os constantes desmandos nas terras do espólio, com tentativas de repartição das minas por parte dos vizinhos.⁷⁰ Em 1735, o parecer do ouvidor ressaltava a má localização das casas vazias e sem inquilinos, além da exaustão das lavras que a princípio financiariam o hospital.

Em julho de 1736, o Senado da Câmara escreveu ao então ouvidor, dr. Fernando Leite Lobo, solicitando alterações no compromisso da Misericórdia de Vila Rica, esclarecendo que a confraria se regeria pelos mesmos estatutos da Santa Casa do Rio de Janeiro,

excetuando unicamente a distinção de irmãos nobres e mecânicos que é impraticável nas Minas por odiosa, pois não os querendo servir a irmandade muitos homens zelosos e honrados que segundo o estilo do país têm loja aberta em que seus caixeiros vendem por miúdo todos os gêneros se houvessem de ser reputados

⁶⁸ “Os confrades e devotos de Santa Ana na Vila do Carmo não só edificaram e ornaram com grande asseio uma ermida da dita Santa, junto da mesma Vila, mas continuaram um edifício a que vulgarmente chama Hospício de Santa Ana por se principiar com intenção de servir de Hospício a religiosos; depois vendo a dificuldade de conseguir esse fim, ou movidos com o exemplo da fundação do Hospital de Vila Rica destinaram o dito edifício para Hospital, o qual ainda está imperfeito por este motivo não executa ainda esta confraria hospitalidade, sem embargo do que e de que nesta Vila se fundou no ano de 1735, hospital em que há mais de um ano se curam doentes que a este concorrem, ficando só em distância dela duas léguas a Vila do Carmo, sempre é própria da Real Grandeza e piedade soberana [?] favorecer e concorrer com esmolas para uma obra tão pia e tão conveniente a utilidade pública. Vossa Majestade o que for servido.” AHU, Minas Gerais, cx. 34, doc. 60.
Vila Rica, 22/11/1736.

⁶⁹ RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos...* p. 75-88.

⁷⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 26, doc. 59.

por de menor condição que outros de igual esfera que por ter servido na república ou alcançado patentes da ordenança devem ser reputados de maior condição.⁷¹

Em agosto, pela terceira vez, o procurador da coroa emitiu um parecer e alertou que o espólio de Henrique Lopes “não era de consideração”, mas junto com as promessas de outros legados se poderia dar princípio à obra tão pia do hospital e Misericórdia. Francisco Ferreira da Silva e o padre Batista Ferreira acenaram com 8 mil cruzados de esmola para a criação da irmandade. João Peixoto, que falecera recentemente, deixara também o remanescente de seu testamento a cargo do testamenteiro, que decidira legá-lo para a Misericórdia local e, segundo previam, valia cerca de 5 mil cruzados. Em agosto de 1736, o total esperado dos testamentos somava mais de 14 mil cruzados. O ouvidor Fernando Leite Lobo reiterou ainda a conhecida necessidade de um hospital: “esta obra tão pia é mais necessária nestas Minas do que em outra alguma parte, *porque os pobres ausentes da sua pátria e famílias morrem ao desamparo por não terem quem cure das suas enfermidades*” (grifos meus). Leite Lobo arrematou seu parecer, afirmando que lhe parecia “atendível” a exclusão das diferenças entre nobres e mecânicos, “porque segundo o estado do país, em que todos querem parecer iguais, é impraticável sustentarem-se as irmandades com esta diferença”.⁷²

O Conselho Ultramarino aprovou a solicitação da Câmara de Vila Rica, abolindo a separação entre nobres e mecânicos, inaugurando mais uma prática que iria se tornar hábito em muitas das novas congêneres que surgiriam, como foi o caso de Itu, Sorocaba, São João del Rei. É possível notar, na decisão acima, uma alteração nos processos de diferenciação social que ficaram latentes em diversas regiões da América portuguesa. Na congênere da Bahia, do Rio de Janeiro, ou mesmo em Olinda, em menor grau, houve certa elasticidade na ocupação dos cargos das Misericórdias, permitindo a entrada de comerciantes, mas preservando as diferenças formais do compromisso entre irmãos de 1ª e 2ª condição. Marta Lobo destaca a excepcionalidade das mudanças de estatuto na Misericórdia de Vila Viçosa, em Portugal. Os irmãos oficiais eram sapateiros, alfaiates, barbeiros e, de maneira geral, os nobres, ciosos de seu estatuto, procuravam interditar as pretensões de mobilidade interna.⁷³ Pertencer aos irmãos de 1ª condição era uma posição privilegiadíssima, mas não obstante o compromisso da Misericórdia de Lisboa expressamente interditar a presença de confrades que

⁷¹ APM, CMOP, cód. 32, f. 34v, 35, 35v.

⁷² AHU, Minas Gerais, cx. 26, doc. 59.

⁷³ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Dar aos pobres e emprestar a Deus...* p. 84-89.

trabalhassem em ofícios manuais na categoria de nobres, tal pressuposto foi frequentemente infringido nas congêneres coloniais.⁷⁴

No caso de Vila Rica, conforme a petição citada, houve, em primeiro lugar, uma constatação da heterogeneidade das origens sociais das elites e, em segundo, uma reconhecida fragilidade das vias de nobilitação como a Câmara ou a milícia. Esse processo conflituoso de legitimidade no interior dos setores mais abastados certamente contribuiu, em grande medida, para clivagens diferenciadas na institucionalização da caridade. A tensão entre comerciantes e setores mais tradicionalistas, que atingiu o exemplo paradigmático no conflito aberto entre a açucarocracia e os mascates, resvalou também na composição da Misericórdia de Olinda,⁷⁵ mas no caso de Vila Rica não apresentou maiores celeumas. A concessão régia veio novamente em 29 de janeiro de 1738, autorizando a criação e determinando que a irmandade se regesse pelos estatutos do Rio de Janeiro, com a declaração “que aponta o ouvidor, e pedem os oficiais da Câmara de Vila Rica, a respeito de não haver diferença de nobres e mecânicos”.⁷⁶

Anos mais tarde, essa diferenciação entre irmãos esteve igualmente ausente do compromisso da Misericórdia de São João del Rei, sede da comarca do Rio das Mortes. Um pequeno hospital tornou-se Misericórdia e nos seus estatutos não havia sequer menção à divisão dos confrades por condição. A participação estava virtualmente aberta ao “número de irmãos que quiserem servir por sua vontade, sendo, porém pessoas de probidade e possibilidade obrigando-se a guardar as obrigações que lhes são impostas com se dirá em seu lugar”.⁷⁷

Em 1738, a confraria tinha a anuência e a proteção do monarca, mas não os privilégios das Santas Casas do Rio ou de Lisboa. A Misericórdia de Vila Rica consubstanciava as diversas novidades na criação de uma congênera: passou por repetidos escrutínios no que dizia respeito à possibilidade financeira como condição para receber o beneplácito régio. A retirada dos foros tornava a instituição menos interessante para os que, em tese, conseguiam preencher as funções de 1º foro, gerando uma isonomia que poderia atrair comerciantes e espantar os heterodoxos “nobres” de Vila Rica.

⁷⁴ Este foi o caso de Salvador na Bahia, RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos...*

⁷⁵ MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos...* p. 141-213.

⁷⁶ AHU, Minas Gerais, cx. 26, doc. 59.

⁷⁷ ANRJ, Mesa de Consciência e Ordens, Compromisso da Santa Casa de Misericórdia de São João del Rei, 2º capítulo, cód. 636.

4.3. O ímpeto frustrado

Em novembro de 1736, Martinho de Mendonça de Pina e Proença, governador das Minas, pediu que as fianças dos presos da capitania fossem repassadas para o recém-criado hospital de Vila Rica: “que é a mais populosa de todo o governo das Minas, há hospital em que se curam os enfermos que para ele concorrem das mais vilas, sem meios bastantes para o grande número que se oferece”.⁷⁸ Em 26 de março de 1738, um alvará régio concedeu à Misericórdia o benefício de receber todas as fianças da capitania sobre os culpados que fossem soltos por comutar o cumprimento do tempo regulamentar da sentença pelo pagamento de uma quantia determinada. A cobrança do privilégio dos livramentos estava a cargo dos ouvidores das comarcas.⁷⁹ Em outubro de 1739, a irmandade de São Miguel e Almas doou o seu “esquife dos pobres” para a nova Misericórdia.⁸⁰ Em outubro de 1740, a Misericórdia incorporou a irmandade de Santa Ana, da freguesia de Antônio Dias, conseguindo assim uma capela própria e assumindo por patrona a devoção da extinta agremiação:

e me representaram o dito provedor e irmãos para estabelecimento e permanência da dita Casa da Misericórdia haverem regido a capela de Santa Ana que os devotos da mesma Santa fundaram com facilidade ordinária perto da Casa da Moeda nas mesmas Minas, na praça da dita Vila Rica, freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias; e para poderem passar a dita capela a ser igreja da Misericórdia e nela poderem se celebrar os ofícios divinos e exercitarem todos os atos na forma do seu instituto, assistirem aos presos, curando os enfermos e sepultando os mortos.⁸¹

Também em outubro de 1740, os antigos camaristas de Vila Rica doaram para a Misericórdia uma ação contra Antônio Falcão Pereira, de 1733. Segundo os vereadores, Pereira deveria restituir “a maioria dos salários que levou no tempo que servia como escrivão da Câmara”. O processo estava na Relação da Bahia e caso vencessem, os confrades da Misericórdia deveriam reservar a terça parte para as irmandades do Santíssimo Sacramento, São Miguel e Almas e do Pilar, que convergiam as grandes figuras da vila. Se perdessem, os custos seriam pagos por Francisco Faria Rocha. Àquela altura, faziam parte da mesa da Misericórdia alguns dos principais nomes da

⁷⁸ AHU, Minas Gerais, cx. 54, doc. 39.

⁷⁹ APM, CC, Avulsos, rolo 508, planilha 10.466.

⁸⁰ CAMPOS, Adalgisa Arantes Campos. *A terceira devoção do setecentos mineiro...* Ver especialmente, o 4º capítulo.

⁸¹ APM, CC, rolo 506, planilha 10352.

localidade: seu provedor era Gomes Freire de Andrade, o escrivão era o padre Batista Ferreira da Silva.⁸²

Todos esses esforços pareciam indicar um funcionamento promissor para a irmandade, que progressivamente passava a concentrar importantes membros e ações no sentido de lhe dotar de um patrimônio. A década de 1740 que se seguiu à criação da confraria foi pródiga, dentro das parcas possibilidades de uma agremiação tão recente. Contudo, em 1742, a mesa da irmandade pediu ao rei a isenção do pagamento dos foros à Câmara, porque havia casas na vila que eram alugadas para ajudar no sustento do hospital:

sendo eles senhores e possuidores de algumas moradas de casas que compraram na mesma Vila para o seu rendimento servir para a subsistência dos enfermos do Hospital dela de que os suplicantes são administradores e por serem as ditas casas foreiras à Câmara da dita Vila, requereram os suplicantes aos oficiais dela, houvesse as ditas casas por desobrigadas do dito foro, à vista de ser seu rendimento para uma caridade tão meritória e ser o dito Hospital muito pobre por se erigir há pouco tempo; e como não lhe deferiram com o fundamento de não poder dispor dos bens do Concelho, recorrem os suplicantes à real grandeza de Vossa Majestade para que atentas as razões sobreditas, se sirva fazer-lhes esmola.⁸³

O documento apresenta um sintético “se deve logo escusar esta súplica”. Era a primeira negativa de um pedido costumeiro das demais Misericórdias do reino. No mesmo ano de 1742, a irmandade enviou uma reclamação afirmando que se deviam vários pagamentos pela utilização da tumba, bem como dos alvarás de fiança dos réus. Os procuradores da Misericórdia, sargento-mor Manoel da Costa Guimarães e Domingos José Ferreira, relembavam o privilégio conseguido em 1738 e cobravam 50 oitavas atrasadas, referentes aos livramentos dos presos.⁸⁴ Logo em seguida, a mesa tornou a pedir ao rei uma solução para as dificuldades enfrentadas pela irmandade: os ouvidores demoravam a executar a cobrança dos livramentos; a confraria tinha de pagar foros à Câmara, pois os vereadores não tinham jurisdição para isentar a Misericórdia; muitos dos escravos doados à instituição eram incapazes, não obstante a instituição tivesse de arcar com a capitação dos mesmos.⁸⁵

Em dezembro daquele ano, chegara a Lisboa outra súplica da Santa Casa de Vila Rica. Dessa vez, pediam uma solução para o descaminho das lavras herdadas de

⁸² APM, CC, rolo 506, planilha 10465.

⁸³ APM, CC, rolo 508, planilha 10456.

⁸⁴ APM, CC, rolo 508, planilha 10466.

⁸⁵ APM, CC, rolo 533, planilha 20618.

Henrique Lopes de Araújo. Segundo os confrades, muitos vizinhos contestavam a posse dos terrenos, em prejuízo do hospital, “que por ser ereto de novo, não tem ainda o rendimento preciso para a cura dos doentes, mais que o das ditas terras e algumas caridades dos fiéis”.⁸⁶ Conforme indicavam, provavelmente as casas destinadas às enfermarias, em 1735, não continuaram a servir como hospital definitivo. Todavia, a grande questão era a série de problemas, de diferentes ordens, enfrentada pela recém-criada Misericórdia.

A situação controversa da cobrança dos livramentos, por exemplo, tendeu a se agravar a partir de 1751, quando foi criado o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro. Ainda que os atrasos nos pagamentos fossem comuns, doravante, argumentava a mesa, “os Ministros da mesma (Relação) arrogaram para si privativamente a dita jurisdição de passarem alvarás de fiança declarando nulos os que os ouvidores das Minas passavam por posse inveterada, confirmada com a real mercê”.⁸⁷ Os confrades reiteraram a importância dos dividendos que, à época, era uma das principais rendas disponíveis para o hospital, um item costumeiramente oneroso para quaisquer Santas Casas: “mas como insistem os ditos ministros em reprovarem os ditos alvarás, e nesta renitência sente o mesmo a dita Santa Casa maior impossibilidade na conservação do dito hospital”.⁸⁸ Numa carta à mesa da Misericórdia de Vila Rica, datada de 16 de agosto de 1752, João Gonçalves remeteu 200 mil réis para irmandade, proveniente da cobrança dos alvarás de fiança.⁸⁹

Contudo, diante das dificuldades financeiras, a mesa tratou de reivindicar novas soluções como forma de diversificar suas fontes de renda. Ainda em 1752, a Misericórdia fez uma petição ao rei solicitando as costumeiras regalias aos pedidores da irmandade. Segundo a mesa:

Dizem o provedor e mais irmãos da Santa Casa da Misericórdia de Vila Rica que no hospital dela se fazem excessivas despesas, tanto com os enfermos que ali se curam, como com as assistências que se fazem aos que adoecem nas enxovias da cadeia da mesma vila, sendo aliás, os réditos da dita Santa Casa, em comparação das despesas, diminutos, motivo que faz preciso buscar na caridade dos fiéis de todas as Minas, os subsídios necessários, tendo em cada freguesia delas uma pessoa a quem recomendem a diligência daquela obra pia; e porque com mais devoção o farão nas pessoas se se virem isentas dos encargos com o privilégio que gozam as

⁸⁶ AHU, Minas Gerais, cx. 42, doc. 106.

⁸⁷ APM, CC, rolo 508, planilha 10445.

⁸⁸ APM, CC, rolo 508, planilha 10445.

⁸⁹ APM, CC, rolo 505, planilha 10286.

pessoas que pedem para Santo António de Lisboa, recorrem à real grandeza de Vossa Majestade⁹⁰

O Conselho Ultramarino negou o pedido, argumentando que “essas liberdades e isenções de privilegiados são ordinariamente prejudiciais”. Desde 1618, a Misericórdia tinha direito a mamosteiros privilegiados em cada freguesia do termo,⁹¹ contudo, a irmandade de Vila Rica solicitara uma precedência em toda a capitania. Àquela altura, mesmo sem nenhuma outra Misericórdia, o Conselho Ultramarino indeferiu o pedido. Embora bastante corriqueiras nos séculos XVI e XVII, as regalias dos pedidos tendiam a cair em desuso, num ataque frontal à esmola, ao longo do século XVIII. Minas havia sido um lugar privilegiado de peditórios na primeira metade do século, mas as perseguições aos esmoleres tenderam a endurecer na metade seguinte, apontando a prática como uma forma de perpetuar a vadiagem e a ociosidade dos povos.

Em 1753, a mesa enviou um auto de justificação ao Conselho Ultramarino, explicando as diversas razões para os infortúnios da Santa Casa.⁹² A primeira delas era que a herança que a princípio parecia suficiente mostrava-se àquela altura bastante reduzida, a lavra de ouro estava falida: a faisqueira arrematada em mais de 20 libras para o primeiro triênio, não havia rendido quatro. Além do mais, o ânimo dos confrades havia diminuído sensivelmente, deixando de contribuir com ajudas e impedindo assim a manutenção dos serviços, conservando a irmandade “com miséria depois que os irmãos deixaram de contribuir com suas esmolas que antes faziam”.

Segundo os testemunhos do sargento-mor Manoel de Freitas Ferreira e do sargento-mor Pantaleão da Costa Dantas, no início, os irmãos de mesa haviam acordado em dividir entre si as despesas de cada semana, mas, diante do grande aumento dos custos, “enfadados desta conta contribuição” pararam de arcar com os gastos. Mesmo

⁹⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 59, doc. 6.

⁹¹ LOBO, Maria Marta de Araújo. Pedir para distribuir – os peditórios e os mamosteiros da Misericórdia de Melgaço... p. 75-90

⁹² “Dizem o provedor e mais irmãos que servem na mesa da Santa Casa da Misericórdia de Vila Rica, capital das Minas Gerais, que a dita Santa Casa se acha com grande pobreza, sem poder por falta de réditos, que a princípio de sua fundação pareceram suficientes assistir a despesa dos enfermos que no seu hospital se recolhem; originando-se a decadência do país pelos motivos expressados no instrumento de justificação junto e sento tanto da real grandeza o socorro dos pobres enfermos e tão própria da real clemência a liberalidade para com semelhantes necessitados, muita mais se faz digna da real comiseração da dita Santa Casa, estando protegida pela real autoridade na sua ereção, motivos todos que com os expressados no dito instrumento conduzem aos suplicantes a porem na real presença de Vossa Majestade a inófia sobredita para que Vossa Majestade se digne por sua inata e real piedade remediá-la, mandando-lhe dar de sua real fazenda uma anula esmola para acabarem a casa da enfermaria e acudir as necessidades dos enfermos; e como o católico zelo de Vossa Majestade tanto propende à piedade em muníficos socorros de necessitados” AHU, Minas Gerais, cx. 62, doc. 103.

assim, o hospital relegado ao auxílio dos fiéis e à “divina providência” acolhia enfermos “que a ela concorresse, de todos os sertões do continente deste país e vários loucos mentecaptos”. As enfermarias que haviam sido iniciadas estavam paralisadas “por falta de dinheiro para se continuar pela razão da miséria em que se acha”.

Apelando para seu costumeiro papel de protetora dos pobres, a confraria reivindicava sua importância moral e institucional:

na conservação da dita Casa se faz grande serviço a Deus e grandes obras de misericórdia em acudir aos enfermos e peregrinos que continuamente estão concorrendo a este país, aonde os mais deles não tem conhecimento algum, nem parentes e se não fosse o amparo da dita Casa morreriam pelas ruas e pelos matos ao desamparo pela pouca caridade que há nos povos deste país e não haver em todo este continente outra Casa pública em que se recolham os tais enfermos desamparados.⁹³

A bem da verdade, não eram exatamente peregrinos que se curavam na Misericórdia, mas certamente forasteiros que acorriam de todas as partes a Vila Rica. Àquela altura, a irmandade alegava ajudar também os presos pobres, “socorrendo os das enxovias com suas esmolas”, auxiliava-os quando doentes, assistia aos padecentes, acompanhando-os ao lugar do suplício e dava-lhes sepultura.⁹⁴ As testemunhas que atestaram as informações foram: o alferes João de Sousa Silva, “que vive de seu negócio”; o sargento-mor Manoel de Freitas Ferreira, “que vive de ser procurador de causas”; Manoel de Freitas Ferreira, “que vive de seu negócio”; sargento-mor Pantaleão da Costa Dantas, “que vive de seu negócio de lavras e roça”. No entanto, diante da súplica, o Conselho Ultramarino parecia se mostrar impassível: ordenou a avaliação do ouvidor e do governador, sem maiores alardes. Era significativa a onipresença de administradores a interpor a comunicação e a conferir – ou retirar – respaldo aos requerimentos da Misericórdia. Não se tratava de uma especificidade da congênere de Vila Rica, mas era sintomático de uma época sensivelmente menos eufórica e mais demorada nas tentativas de solução para problemas prementes.

Enquanto esperava algum tipo de ajuda régia, a irmandade pediu, em 1754, a extensão dos privilégios da congênere do Rio de Janeiro.⁹⁵ Poderia ser uma importante aquisição para uma instituição consideravelmente destituída de posses. Ao Conselho

⁹³ AHU, Minas Gerais, cx. 62, doc. 103.

⁹⁴ Há referências a um cemitério de padecentes que certamente estava a cargo da Misericórdia. APM, CMOP, cx. 46, doc. 41.

⁹⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 65, doc. 1.

não pareceu inconveniente, dando sinal verde para que a confraria gozasse de todas as isenções conferidas à do Rio de Janeiro. Esse privilégio não tinha resultado financeiro imediato, mas poderia ajudar a irmandade a reivindicar futuras demandas. Ao longo da década de 1750, várias solicitações foram feitas na tentativa de solucionar os problemas financeiros da Santa Casa.

Em 1757, a irmandade repetia o velho alerta de que as lavras iniciais não renderam o suficiente e os confrades não estavam dispostos a gastar demasiadamente, reduzindo o estabelecimento a uma “grande miséria, sendo-lhes muito dificultoso remediar os que padecem”,⁹⁶ razão pela qual solicitava mamposteiros privilegiados, como os da Santíssima Trindade e Redenção dos Cativos. O Conselho Ultramarino tornou a pedir o parecer do ouvidor, que referendou a precariedade da Misericórdia. No ano anterior, a confraria perdera também o privilégio dos livramentos, pois “com a criação da nova Relação do Rio de Janeiro entraram os seus ministros a anular alvarás de fiança concedidos pelos ouvidores destas Minas”, ficando o estabelecimento definitivamente sem nenhuma renda regular. Não fosse o empenho pessoal de Manoel da Costa Coelho, tesoureiro da confraria, o hospital, segundo o ouvidor, certamente estaria fechado. Mesmo diante dessas condições, alegavam os irmãos, o hospital acolhia enfermos “de todas as comarcas” das Minas Gerais.

O fato de não ter nenhum tipo de renda deve ter contribuído para um parecer menos duro por parte do ouvidor, recomendando ao rei que se concedesse o privilégio de haver um mamposteiro em cada freguesia. O procurador da Fazenda retornou ao rei pareceres cautelosos: “parece-me o mesmo que ao ouvidor, mas com a declaração que aos pedidores das esmolas se concedam os privilégios menores, exceto o de terem juiz privativo”. A outra avaliação era igualmente receosa sobre o fato de conceder privilégios e isenções:

De se inovarem privilégios e aumentar número de privilegiados sempre se segue prejuízo grave a serviço de Sua Majestade e da república; e assim me parece se não deve deferir ao que os suplicantes pretendem mais que tão somente que os irmãos que a mesa da Misericórdia nomear possam pedir as esmolas que lhe quiserem dar pelas freguesias do seu distrito, sem que por isso hajam de ter privilégio algum, nem isentar-se dos encargos públicos, *pois por caridade o devem fazer assim.*⁹⁷
(grifos meus)

⁹⁶ AHU, Minas Gerais, cx. 71, doc. 9.

⁹⁷ AHU, Minas Gerais, cx. 71, doc. 09.

O Conselho Ultramarino salientou a grande utilidade das Misericórdias no reino e nas conquistas, “estimadas não só pelos vassallos de Vossa Majestade, mas pelos estrangeiros”. Em 19 de janeiro de 1757, o rei enviou uma provisão autorizando o privilégio dos mamposteiros, juntamente com os pareceres dos procuradores da Fazenda, para uma nova avaliação do ouvidor da comarca. Em 1758, a Misericórdia de Vila Rica foi novamente agraciada com uma possibilidade de rendas: a provisão régia autorizara a irmandade a ter um mamposteiro em cada freguesia.⁹⁸ Em julho de 1760, a coroa confirmou à congênera de Vila Rica os mesmos privilégios da Santa Casa do Rio de Janeiro.⁹⁹ Em outubro do mesmo ano, a irmandade pedia novamente a provisão dos mamposteiros, porque havia sido perdida.¹⁰⁰

Diante de uma série de batalhas, a Misericórdia de Vila Rica parecia engolfada em problemas. Até conseguir a provisão de privilégios, em 1760, a confraria viu sua importância decair sensivelmente, depois de uma passageira época de euforia. As concessões régias dependiam da ação de terceiros e eram pouco rendosas, provocando um círculo que se autoalimentava: a Misericórdia não exercia funções ligadas ao rei, os confrades não estavam dispostos a gastar grandes dividendos. A permissão para os esmoleres oferecia dificuldades semelhantes no que dizia respeito ao levantamento de recursos. No século XVIII, não eram raros os questionamentos sobre o papel da esmola como forma de auxílio, frequentemente acusada de ser subvertida em suas intenções fundadoras, servindo ao enriquecimento pessoal dos mamposteiros.

Mesmo depois de uma maior sedimentação social, as Santas Casas não exerceram grande atração, somando, no século XVIII, apenas uma congênera com o estatuto de Misericórdia na capitania. Afora a questão institucional, observa-se que, do ponto de vista devocional, a Virgem da Misericórdia não usufruiu de grande popularidade. No inventário de bens móveis empreendido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) que totalizou 1662 imagens sacras tombadas em

⁹⁸ AHU, Minas Gerais, cx. 73, doc. 37.

⁹⁹ d. José, por graça de Deus, rei de Portugal e dos Algarves, d'aquém e d'além mar em África, senhor de Guiné. Faço saber aos que esta minha provisão virem que por parte do provedor, e mais irmãos da Santa Casa da Misericórdia de Vila Rica do Ouro Preto se me representou que sendo ereta a dita Casa tomando a debaixo da sua real proteção El Rei meu senhor, e pai que Santa Glória haja, se lhe consignaram os mesmos estatutos pelos quais se governa a Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, e porque imitando a esta no regime, era congruente e útil que gozasse a que os suplicantes administram dos mesmos privilégios concedidos a do Rio de Janeiro [...] Hei por bem a resolução de data sete de julho de mil, sete centos e cinquenta e quatro tomada em consulta do meu Conselho Ultramarino conceder a dita Santa Casa da Misericórdia de Vila Rica do Ouro Preto os mesmos privilégios, de que goza a da Cidade do Rio de Janeiro. APM, SC, cód. 131, f. 26v.

¹⁰⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 76, doc. 46.

Minas Gerais,¹⁰¹ não consta nenhuma que tenha por invocação a Virgem da Misericórdia.¹⁰² Em Vila Rica, a Santa Casa teve Santa Ana como padroeira.¹⁰³

Por volta de 1760, de todos os cantos do império português as administrações das Misericórdias, havia tempos, eram questionadas. Não eram raros os exemplos de fraudes, empréstimos malparados, dívidas. Mesmo assim, as principais congêneres poderiam se valer da memória ancestral de suas benfeitorias e haviam conseguido amear grandes recursos, exercendo, por vias institucionais, o ideal de caridade como um dever imperativo. Esse discurso piedoso não estava ausente nas Minas, mas apresentava-se demasiadamente fragmentado e inegavelmente personalizado para dar fôlego a um estabelecimento oneroso e que deveria se solidarizar com os mais pobres, sem significativo respaldo régio.

Localmente, esse acanhamento tendia a ser aumentado com a popularidade alcançada pelas ordens terceiras que inauguraram templos a partir de 1760. Eram instituições privilegiadíssimas do ponto de vista simbólico e representavam uma contrapartida à Misericórdia. Não demandavam o tempo e a doação regular de esmolas, além de estarem mais voltadas para manifestações de caráter devocional. Por sua vez, no século XVIII, o horizonte de sucesso de uma Misericórdia poderia ser medido por sua capacidade de manter um hospital, dotar órfãs, garantir o monopólio de seus privilégios. Nesse sentido, a congênera de Vila Rica parecia um exemplo frustrado diante das expectativas em torno da confraria.

Em toda a capitania das Minas e no império português, as ordens terceiras gozaram de grande prestígio, mormente a partir do século XVIII. Em Vila Rica, surgiram dentro de uma igreja paroquial e só depois de alguns anos edificaram templo próprio.¹⁰⁴ As ordens terceiras, sobretudo as dedicadas a Nossa Senhora do Carmo e a São Francisco, muito populares desde o início, tinham um compromisso restritivo e, em

¹⁰¹ O levantamento foi iniciado em 1986 e finalizado em 1998. Sobre as invocações recorrentes ver: ALVES, Célio Macedo. Um estudo iconográfico. In: COELHO, Beatriz (Org.). *Devoção e arte...* p. 89-91.

¹⁰² Há em Ouro Preto, uma imagem de “Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia”, atribuída a Francisco António Lisboa, o Aleijadinho, que segundo a historiadora da arte Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira foi feita entre 1772 e 1774. Convém ressaltar, contudo, que a referida imagem não tem relação com a Misericórdia de Vila Rica. Trata-se, na verdade, de uma Nossa Senhora das Mercês que pertence à irmandade das Mercês e Misericórdia, formada majoritariamente por crioulos e mulatos, composição social distante, portanto, da tendência elitista que de modo geral vigorou nas Misericórdias portuguesas. Sobre a imagem de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia de Ouro Preto ver: COELHO, Beatriz; DAVID, Helena; QUITES, Maria Regina Emery. Nossa Senhora das Mercês: um caso de interesse para justiça... p. 111-117; ver ainda: SANTOS, Antônio Fernando B. *A imagem de Nossa Senhora das Mercês de Ouro Preto...* p. 119-126.

¹⁰³ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro...*, p. 84.

¹⁰⁴ CAMPOS, Adalgisa Arantes. As Ordens terceiras de São Francisco nas Minas Coloniais... p. 121-134.

tese, refratário a mulatos, judeus, mouros, hereges e pobres.¹⁰⁵ Compunham-se de grupos heterogêneos, mas avessos à entrada de mestiços, e apropriaram-se de valores nobiliárquicos como forma de fazer valer uma visão hierárquica, aclimatada às características da terra.¹⁰⁶

Assim, embora o compromisso da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo não possuísse um *numerus clausus* e fosse aberto a homens e mulheres, seu regulamento exigia a limpeza de sangue, “sem raça de mouro ou mulato ou outra qualquer”. Estavam excluídos os infamados, os que tivessem ofícios vis. O casamento com pessoas de sangue impuro ou ocupação vil também impedia o livre acesso.¹⁰⁷ Embora os estatutos exigissem irmãos “com possibilidades para acudir as obrigações da Ordem”, previam ainda a ajuda aos irmãos que caíssem em miséria. Aqueles que eventualmente passassem por necessidades poderiam recorrer à mesa, que avaliaria o pedido conforme a disponibilidade de rendas e “a qualidade e a necessidade do irmão”.¹⁰⁸ Ao menos pelos estatutos, a cobrança dos anuais era rigorosamente estipulada, interditando o acompanhamento e o enterro dos inadimplentes, salvo se fossem pobres.¹⁰⁹

O compromisso da Ordem Terceira de São Francisco, aos moldes de sua inspiração fundadora, apresentava maior detalhamento no auxílio aos pobres, contudo, tal como a Ordem Terceira do Carmo, esse tipo de caridade restringia-se exclusivamente aos irmãos.¹¹⁰ Tratava-se de uma agremiação igualmente elitista,

¹⁰⁵ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas...*, p. 31-72.

¹⁰⁶ “no setecentos, os terceiros compartilhavam de uma visão de mundo hierárquica, um sentimento de retaliação, de soberba, de profunda afeição à pompa barroca e aos sinais visíveis da fé, buscando sempre privilégios e favores espirituais. A ordem tinha um sentimento de corporação, aspirando à isenção da jurisdição ordinária, autonomia e regalias”. CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As Ordens terceiras de São Francisco...* p. 121-134.

¹⁰⁷ ACP, Compromisso da Ordem Terceira do Carmo, 1755, v. 2418. cap. 15.

¹⁰⁸ ACP, Compromisso da Ordem Terceira do Carmo, 1755, v. 2418. cap. 17, parágrafos 2 e 3.

¹⁰⁹ ACP, Compromisso da Ordem Terceira do Carmo, 1755, v. 2418. Capítulo 27, Parágrafos 3 e 4. “Falecendo algum irmão pobre, que por causa de sua nímia pobreza se deva enterrar por conta da mesa, tomará o irmão procurador por sua conta fazer a exata diligência e se verdadeiramente carece de que a mesa o enterre, porque pode suceder muitas vezes tendo possibilidade os seus herdeiros o não quererem enterrar, somente por não fazerem essas despesas como pobre, o que poderá suceder muitas vezes em dano e prejuízo da Ordem Terceira, que não tem renda, nem coisa certa para suas despesas e continuamente está fazendo, pelo que se deve ter grande cuidado e examinar este particular, por que nem se falte aos pobres, nem tampouco se cause prejuízo à Ordem Terceira; sem o dito exame e ordem do irmão procurador, se lhe não dará sepultura, nem o acompanhará a Ordem; mas constando ser o tão irmão pobre e não ter com que se enterre, a mesa lhe dará o hábito, fazendo-lhe esta esmola por caridade e não lhe pode fazer mais, pelos muitos gastos que tem, sem ter renda nenhuma” ACP, Compromisso da Ordem Terceira do Carmo, 1755, v. 2418. cap. 27, parágrafo 4.

¹¹⁰ “E porquanto das esmolos que aos pobres se negam há de Cristo Nosso Senhor tomar rigorosa conta em o dia do Juízo a todos e imitando a ardente caridade de N. S. Padre que não podendo suportar ver aos pobres de Cristo nus e despidos, se despia assim para os socorrer como se viu em muitas ocasiões em que

interditada a condenados pela justiça, aos infames e ainda aos mulatos, cabras, judeus, mouros ou hereges até a quarta geração.¹¹¹ Os regulamentos previam ajudas aos que caíssem em miséria, auxílio jurídico aos irmãos encarcerados e pobres, além da cova e do acompanhamento gratuitos aos falecidos em penúria. As esmolos aos confrades seguiam uma hierarquia de forma a contemplar “os mais necessitados e indigentes”. Dentro dessa ótica, eram preferidos os “cegos, aleijados e enfermos e entre estes os irmãos que tiverem sido ministros, oficiais de mesa e tiverem feito alguns benefícios à Ordem”.¹¹² Ressalta-se, contudo, os estatutos de São Francisco eram mais cuidadosos nas esmolos dadas, exigindo, no mínimo, 10 anos de profissão para que fossem solicitadas.¹¹³ Foi dentro dessa visão verticalizada de assistência que as ordens terceiras procuraram ajudar os irmãos necessitados. Tratava-se, é claro, de formas de caridade bem localizadas, mas que diziam respeito também ao papel social da agremiação: um irmão pobre sem auxílio também comprometia o respaldo da instituição.

Em grande medida, nas Minas, o surgimento das ordens terceiras não representou sequer uma alternativa à Misericórdia. Tratou-se, tão somente de uma opção mais privilegiada para as elites, até porque a Santa Casa não tinha condições financeiras e institucionais para competir com o dinamismo alcançado por essas novas agremiações. A Santa Casa de Vila Rica, apesar de congregar importantes figuras, não se tornou uma grande fomentadora de festas, demandante de obras sacras, por exemplo. Na sede da capitania das Minas, os templos edificadas pelas ordens terceiras, ou mesmo por irmandades étnicas, parecem, mais uma vez, confirmar a modéstia da Misericórdia no setecentos. O edifício que hoje restou remonta de fins do século XIX, sem grande memória do século de fundação.¹¹⁴

largou o próprio hábito para os vestir e declaramos que os superiores de tal Venerável Ordem, por especial mandato de Cristo e de Nosso Seráfico Padre estão obrigados, sob pena de pecado mortal, a repartir os bens supérfluos desta Venerável Congregação com os irmãos professos dela.” CC, Estatutos da Ordem Terceira de São Francisco, vols. 204, 205, 206. rolo 065, f. 43. (Parágrafo 105)

¹¹¹ ACC, Estatutos da Ordem Terceira de São Francisco, vols. 204, 205, 206. rolo 065, f. 2.

¹¹² ACC, Estatutos da Ordem Terceira de São Francisco, vols. 204, 205, 206. rolo 065, f. 43.

¹¹³ “E porquanto a experiência tem mostrado que muitas pessoas de um e outro sexo procuram prioritariamente os bens espirituais desta Venerável Ordem para aproveitamento das suas almas, mas sim vêm a elas excitadas da conveniência temporal; ordenamos que as pessoas que se receberem à Ordem, assim homens como mulheres e ainda vierem apresentarem-se de outras congregações, fazendo uns e outros petições de pobreza e pedirem esmolos, não lhe dará esmola senão depois de passados dez anos de sua profissão ou apresentação, e quando a mesa que exercer lhas quiser fazer, as fará de seu dinheiro e não da Ordem; o que se não deve entender com aqueles irmãos que buscando a Ordem de um ou de outro modo, constar evidentemente com que passar honradamente e caíram por algum acidente em pobreza e necessidade, pois nada nessa vida é estável e permanente e hoje está o homem rico e amanhã se acha pobre, como narram as divinas e humanas letras” ACC, Estatutos da Ordem Terceira de São Francisco, vols. 204, 205, 206. rolo 065, f. 45.

¹¹⁴ KHOURY, Yara Aun (coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia...* v. 1, p. 349.

O acanhamento material da irmandade podia ser atestado aas reclamações ao Conselho Ultramarino aos mais simples pedidos cotidianos. Em fins da década de 1750, os doentes do hospital enviaram um pedido ao missionário agostiniano Frei Luiz para que fosse até as enfermarias levar-lhes o “o bentinho de Nossa Senhora da Conceição e o cordão do seráfico patriarca São Francisco”. Solicitavam, para consolo espiritual e salvação de suas almas, a celebração da missa com a comunhão e pediam ainda:

benzer-lhes o painel, *ainda que humilde e já antigo* se vê colocado à parede da entrada para efeito de se rezar cada noite o terço do Santíssimo Rosário da Virgem Nossa Senhora que nele está, com o título da Conceição, tanto os doentes, como os escravos e mais família desta Casa.¹¹⁵ (grifos meus)

Mesmo com a regalia dada aos mamposteiros e a extensão dos privilégios do Rio de Janeiro, a partir de 1760, a Misericórdia não saiu de seu crônico estado de debilidade. Em fevereiro de 1769, no ano seguinte à posse do governo da capitania das Minas Gerais, José Luís de Meneses Castelo Branco e Abranches, o sexto conde de Valadares, escreveu uma carta ao marquês de Pombal espantado com a condição da Santa Casa de Vila Rica:

O hospital da mesma Misericórdia é tão indigno que só a habitação dele é causa bastante para a morte dos enfermos; por esta razão tenho diligenciado sem despesa da Real Fazenda (que não podia fazer) a reedificação do dito hospital, com esmolas, que livremente tem dado algumas pessoas, vendo a urgente necessidade em que se acham os doentes.¹¹⁶

O empenho pessoal do conde de Valadares lembrava bastante o de outros governadores, quando, na criação da modesta irmandade, procuraram incentivar o desenvolvimento do estabelecimento.¹¹⁷ No entanto, o conde estava diante de um ambiente ainda menos propício para fazer erguer a confraria: a irmandade era uma experiência malograda, sem maiores esforços por parte dos segmentos mais abastados; as ordens terceiras afirmavam-se como principais locais de concentração das elites; as

¹¹⁵ APM, CC, rolo 507, planilha 10447.

¹¹⁶ AHU, Minas Gerais, cx. 94, doc. 19.

¹¹⁷ Além de Gomes Freire, seu primeiro provedor, Martinho de Mendonça, segundo Diogo de Vasconcelos, também participava de atividades na Misericórdia de Vila Rica. Num tom laudatório, esclarece: “Seu gênio pessimista, quase iracundo, tinha também um reverso louvável, que era todo ouvidos para os pobres e humildes, que se queixavam. Não admitia opressões do poder só contra os pequenos e era todo bondade com os necessitados. *Colhe-se de suas cartas, que em falta dos mordomos da Santa Casa, ia fazer ele mesmo em pessoa o serviço e tratava dos enfermos caridosamente.*” VASCONCELOS, Diogo de. *História média das Minas Gerais...* p. 82. (grifos meus)

medidas pombalinas diminuíram as possibilidades de legados; a Fazenda Real não estava disposta a conceder um auxílio regular. Ainda na carta enviada a Pombal, em 1769, a questão do auxílio régio sugeria a necessária contraparte da monarquia, no acordo tácito que se estabelecera entre os principais de cada terra e o rei, ainda no século XVI:

Em Pernambuco, me dizem e em outras capitâneas, tem Sua Majestade pela sua inata piedade socorrido as Misericórdias com esmolas perpétuas para que os pobres não padeçam ordenando se lhe paguem as miunças de algum certo distrito, conforme as necessidades das mesmas Misericórdias; as miunças do termo desta vila costumam render pouco mais ou menos três mil cruzados e com elas, com o pouco rendimento da mesma Misericórdia bem se poderão remediar os ditos doentes.¹¹⁸

No mesmo dia em que escreveu a carta ao marquês, o conde de Valadares enviou uma correspondência ao irmão de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, pedindo que intercedesse em favor da concessão do dízimo das miunças, pois o hospital da Misericórdia se achava em “miserável estado”.¹¹⁹ Mendonça Furtado falecera em novembro daquele ano e, provavelmente, nada pudera fazer em prol do hospital.

Em 1768, o conde de Valadares dera início ao atendimento regular das tropas de forma a acolher os soldados enfermos, conforme a ordem régia de março de 1766.¹²⁰ No entanto, a criação do hospital militar foi um empreendimento exclusivo da Fazenda Real, sem qualquer participação da Misericórdia. A relação tempestuosa, no Rio de Janeiro e na Bahia, entre o atendimento das milícias e a coroa certamente contribuiu para que a irmandade não fosse cogitada para assistir os soldados. Em 29 de outubro de 1768, António da Mota e Magalhães, escrivão da contadoria da Fazenda Real, emitiu um parecer de gastos de 851\$272 referentes à compra de “trastes, louças, camas e roupas” para o estabelecimento do hospital real e enfermarias de Jesus, Maria, José e Santo António.¹²¹ A manutenção era feita a partir dos soldos dos militares doentes e do

¹¹⁸ AHU, Minas Gerais, cx. 94, doc. 19.

¹¹⁹ “peço a Vossa Excelência queira por na presença de Sua Majestade o miserável estado do hospital da Misericórdia dessa vila para que o mesmo senhor, usando de sua real clemência, lhe faça a esmola de lhe mandar dar as miunças deste termo que importam três mil cruzados”. AHU, Minas Gerais, cx. 94, doc. 12.

¹²⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 94, doc. 18.

¹²¹ AHU, Minas Gerais, cx. 94, doc. 19.

Erário Régio e, segundo o conde de Valadares, apesar de um pouco mais oneroso,¹²² o novo modo de atendimento era mais útil: “A Fazenda Real percebe maior utilidade em curar os soldados no Hospital do que em casa de arrematantes, como se praticava”.¹²³ A folha referente às despesas de agosto de 1768 a julho de 1769 somou 1:313\$013 ½ réis, dos quais 607\$926 ½ réis (46%) foram pagos por meio dos soldo dos enfermos. Dentro das despesas, a Fazenda Real arcava com cirurgião, sangrador, enfermeiro, servente e uma lavadeira.¹²⁴

Em 1771, o conde de Valadares explicou de onde vinham os principais rendimentos da Misericórdia de Vila Rica, estabelecidos em bens imóveis e no pequeno lucro auferido pela lavra doada por Henrique Lopes. Embora tivesse sido concedido recentemente, Valadares não fez referência ao privilégio dos mamosteiros como fonte de dividendos. Segundo sua descrição, a capacidade de atendimento do hospital era significativamente modesta:

É certo haver hospital dos pobres nesta vila administrado pela irmandade da Misericórdia, que as limitadas rendas que tem e todos os dias se diminuem, por ser em casas que a terrível matéria de que são feitas sempre estão necessitando de concerto; um pequeno córrego donde se extrai ouro é de tão limitada faisqueira, que se arrenda por bem limitada quantia, *não podendo por estes motivos curarem-se no hospital, mais que o número de sete até oito, e ainda para esta assistência se empenha a irmandade.*¹²⁵ (grifos meus)

Além da pequena quantidade de rendimentos, a precariedade das casas também era um motivo de agravamento da situação econômica. A ausência dos mamosteiros na descrição feita pelo conde, em 1771, confirmava-se também na de Joaquim José da Rocha, de 1776. Em sua “Memória Histórica da capitania de Minas Gerais” esclarecia que, rapidamente, o privilégio dado aos pedidores da Misericórdia não fora respeitado pelos governadores, encontrando-se a irmandade naquela época, “no estado mais miserável”.¹²⁶

¹²² Em outra correspondência de 1769, o conde de Valadares escreveu a Pombal esclarecendo que, apesar de mais cara, a assistência no hospital militar era mais útil: “Também mostro a Vossa Excelência a conta corrente do que a Real Fazenda despendeu com o Hospital Militar, percebendo o soldo dos soldados doentes, que julgo são mais bem assistidos, e ainda que a Real Fazenda despendesse mais do que o preço pelo que arrematou o ano passado, a utilidade que se segue ao serviço dos soldados serem mais bem assistidos e curados faz persuadir-me que o pequeno excesso não seja de consideração para a Real Fazenda”. AHU, Minas Gerais, cx. 95, doc. 71.

¹²³ AHU, Minas Gerais, cx. 94, doc. 19.

¹²⁴ AHU, Minas Gerais, cx. 95, doc. 73.

¹²⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 100, doc. 06.

¹²⁶ “Tem Vila Rica uma Casa de Misericórdia, ereta por Gomes Freire de Andrade, sendo governador da mesma capitania, por alvará de 16 de abril de 1738, e confirmada por provisão da Mesa de Consciência

Essa situação permaneceu nos mesmos moldes até o fim do século XVIII. Quando, em 1786, o vigário da freguesia do Pilar, Vidal José do Vale, remeteu um parecer sobre o estado das irmandades de Vila Rica a pedido de Martinho de Melo e Castro, secretário de Estado dos Negócios do Ultramar, a Misericórdia foi descrita como uma confraria sem compromisso e de parcas rendas. É interessante notar inclusive que o vigário parece listar as irmandades conforme sua importância social. Assim, na descrição da freguesia de Antônio Dias, a Misericórdia ocupava o último lugar:

As corporações que lhe acho é a principal a dos Terceiros de São Francisco de Assis em capela sua; e suposto tem mais algumas irmandades, todas são de pequeno corpo, exceto duas: a dos pardos de Nossa Senhora da Boa Morte dentro da Igreja Matriz; e a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em capela sua no lugar chamado Alto da Cruz; e todas as seguintes corporações que se acham fora da Igreja Matriz:

A Irmandade dos Terceiros de São Francisco acima mencionada; a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no alto da Cruz; a irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Crioulos na capela do Senhor dos Perdões; a confraternidade da Senhora das Dores acima referida na ermida sua; *a irmandade da Misericórdia na capela de Santa Ana*. Todas estas têm seus compromissos que sem embargo de não forem os próprios que se enviaram para a Mesa de Consciência e Ordens no ano de 1755 para se confirmarem onde ainda se estão regidos pela cópia deles, exceto a Confraternidade das Dores e *a da Misericórdia que não os tem*; a de São Francisco não se sabe se o tem ou não; todas estas corporações perfazem o número de cinco.¹²⁷ (grifos meus)

Sobre o rendimento das mesmas, a maior parte do patrimônio das irmandades dependia do pagamento dos anuais e das joias cobradas na entrada, ou no exercício das principais funções.¹²⁸ Novamente a ruína da Misericórdia foi atestada: “a capela de Santa Ana que serve de Misericórdia tem várias moradas de casas e o que rende de alugueres se aplica para o sustento dos pobres do Hospital, mas a capela se acha pela pobreza muito arruinada, porém é tratada com decência.”¹²⁹

de 2 de outubro de 1740. Esta Casa ao presente é muito pobre, por ser pequeno o seu patrimônio, porém os Excelentíssimos Governadores a socorreram sempre, concedendo privilégios a um homem de cada freguesia para nela pedirem para a Santa Casa, e cada um destes, além das esmolas que tirava, concorria da sua parte com o que se podia só a fim de aparecer com avultada esmola, para lhes serem conservados os seus privilégios. Estes foram abolidos por alguns governadores e os que lhes sucederam, se não lembraram mais de os conceder, em benefício tão pio, vindo com esta falta a deteriorar-se a Misericórdia, e se acha no estado mais miserável”. *RAPM*, ano 2, p. 445.

¹²⁷ AHU, Minas Gerais, cx. 126, doc. 7.

¹²⁸ “Nenhuma destas irmandades e capelas referidas tem fundo algum de dinheiro, nem patrimônios que as façam [?] logo se sustentam as irmandades dos poucos anuais que lhes pagam e das chamadas jóias que dão os irmãos que se chega anualmente”. AHU, Minas Gerais, cx. 126, doc. 7.

¹²⁹ AHU, Minas Gerais, cx. 126, doc. 7.

Em 1794, o visconde de Barbacena dividiu com a irmandade os custos da procissão dos fogaréus, feita na noite da Quinta-feira de Endoenças.¹³⁰ No ano seguinte, sem ajuda, a solenidade foi consideravelmente mais modesta.¹³¹ A essa altura, a Misericórdia voltou a ter um andador, responsável por arrecadar esmolas para a confraria.¹³² Em julho de 1796, início do ano compromissal da Misericórdia, a Câmara de Vila Rica solicitou um auto de conferência, a pedido do visconde de Barbacena, para demolir a capela de Santa Ana que ameaçava ruir sobre os fiéis.¹³³ Em 1803, o governador, Pedro Maria Xavier de Athayde e Mello, visconde de Condeixa, solicitou um relatório sobre as rendas, arrecadações e despesas da irmandade, a fim de aliviar seu estado de penúria, certamente na esteira do alvará de 1799, “desejando socorrer com as mais vivas providências a necessidade e miséria em que jaz a desgraçada pobreza da vila por falta de possibilidades da Santa Casa”.¹³⁴

Já na segunda década do século XIX, o estado deplorável da Misericórdia indignara Saint Hilaire quando de sua visita a Vila Rica. O francês fez uma interessante comparação com o hospital militar, estabelecido a partir de 1769:

Existe em Vila Rica um hospital civil mantido pela irmandade da Misericórdia; mas este estabelecimento atesta a mais deplorável das negligências. Não é para lamentar que na capital de uma região que se diz cristã, e onde tantas somas se despendem para construir igrejas inúteis não se tenha ainda pensado em oferecer um asilo conveniente à pobreza sofredora? E se os particulares são tão indiferentes ao cumprimento desse dever, não é para espantar que os governos não tenham tomado a menor disposição para suprir o seu pouco zelo?¹³⁵

Na verdade, Sant-Hilaire conseguiu resumir o drama vivido pela Misericórdia até então: era certo que a irmandade não havia despertado interesse da população. Contudo, em boa medida, esse desdém era também tributário da parca importância dada pela coroa. Por todo o século XVIII, a Santa Casa não pôde rivalizar com qualquer outra agremiação na atração das elites, bem como na prestação de serviços. Era modesta demais para tanto. Como resultado direto, o atendimento prestado pela irmandade permaneceu episódico, sem representatividade social ou simbólica. No cômputo geral, a assistência nas Minas se valeu de um caráter ainda mais personalista do que o observado

¹³⁰ APM, CC, rolo 501, planilha 10071.

¹³¹ APM, CC, rolo 501, planilha 10070.

¹³² APM, CC, rolo 507, planilha 10455.

¹³³ APM, CMOP, cód. 119, fls. 282v-283v; 278-279v.

¹³⁴ APM, CC, rolo 508, planilha 10.455.

¹³⁵ SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais...* p. 71-73.

em regiões onde as congêneres conseguiram manter algum serviço regular. Quando, em 1824, uma comissão fora designada para avaliar o estado da irmandade, os bens compunham-se de alguns móveis, mobílias, poucas propriedades alugadas e dois escravos velhos.¹³⁶ Era um patrimônio pífio diante de congêneres como a do Rio de Janeiro, ou da Bahia. Em Vila Rica, em Minas Gerais e na maior parte da América portuguesa, as congêneres da Misericórdia não eram mais que frágeis pilares, sobrevivendo à má vontade de elites e da coroa, esmaecendo o dever de caridade institucional com os habitantes pobres.

4.4. Índícios sobre a composição social e a ação local

Embora a documentação sobre a Misericórdia de Vila Rica seja bastante fragmentária e muito do acervo do século XVIII tenha desaparecido, inviabilizando um estudo sistemático sobre a importância social da irmandade no cotidiano da vila, é possível afirmar que a confraria reuniu congregou em seus quadros homens importantes, detentores de prestígio local. Sobre a origem social dos confrades, o que restou foi uma lista de nomes sem maiores informações.¹³⁷ Mesmo pulverizados, alguns dados são importantes para a caracterização geral da irmandade.

Conforme já dito, seu primeiro provedor foi Gomes Freire de Andrade, o governador da capitania que interveio pessoalmente a favor da criação da confraria. Em 1740, ano em que a irmandade foi confirmada, participaram dos cargos diretivos o padre Batista Ferreira da Silva como escrivão, o sargento-mor Manuel da Costa Guimarães, Domingos Ferreira, José Coelho de Barros, José Lopes de Barros como procuradores.¹³⁸ Na lista de irmãos, sem referência à costumeira divisão entre nobres e

¹³⁶ APM, SP, PP¹₃₈, cx. 01, doc. 03.

¹³⁷ Em 1950, foi publicada uma lista dos irmãos da Misericórdia de Vila Rica, no *Anuário do Museu da Inconfidência*. No entanto, a relação de irmãos não trouxe a localização de onde foram retiradas as informações, sendo impossível checar o original. A publicação resume-se, portanto, a uma relação de nomes dos componentes da irmandade entre 1735 e 1826, sem qualquer referência à data de entrada. Todavia, a partir da simples averiguação dos nomes é possível chegar a resultados interessantes, como a presença de governadores, ouvidores, camaristas e homens afortunados. Todos os percentuais calculados são tentativas de aproximação, tendo em vista a fragilidade de qualquer pretensão estatística diante de uma fonte tão seca. Lista de Irmãos da Santa Casa de Misericórdia, 1730-1826 In: *Anuário do Museu da Inconfidência...* p. 99-112.

¹³⁸ APM, CC, Avulsos, rolo 506, planilha 10465. Constam ainda como irmãos em 28/10/1740: reverendo Manuel Pinto Freire, dr. Antônio Rodrigues de Macedo, capitão-mor Antônio Ramos dos Reis, Manuel Dias da Costa, Manuel Teixeira Sobreira, Manuel Mateus Simões, João de Siqueira, dr. José dos Santos, sargento-mor Gaspar Gonçalves Ribeirão, capitão-mor Domingos Correia Guimarães, sargento-mor Domingos de Abreu Lisboa, coronel Manuel Ferreira Agrelos, Lourenço Mendes e Velho, ajudante Pedro Gomes de Lima, José Ferreira.

mecânicos, destacava-se a grande presença de militares, de padres, pessoas ligadas à Câmara. Dos 16 governadores que passaram pela capitania, entre 1735 e 1821, nove (56%) se inscreveram como irmãos da confraria, o que, a princípio poderia indicar uma significativa importância social.

Dentro dessa perspectiva, a Santa Casa de Vila Rica convergiu alguns dos principais nomes da localidade, mantendo-se, neste quesito, como um exemplo comum às diferentes partes do império português. Embora sem a diferenciação entre irmãos de 1ª e 2ª condição, a Misericórdia de Vila Rica não se privou da seleção de irmãos de sangue limpo. Pelo menos é que se pode concluir de uma solicitação do alferes José Baptista Valle, português, filho legítimo, que pediu sua inclusão na lista de irmãos em 1753 e, depois de uma averiguação da mesa, emitiu-se a recomendação da admissão, por “achar ser limpo de sangue”.¹³⁹

Numa lista, feita em 1756, dos homens ricos das duas freguesias urbanas que compunham o termo de Vila Rica,¹⁴⁰ constavam 78 nomes (mineradores, comerciantes, roceiros), dos quais, 31 (39,7%) pertenciam à Misericórdia. Era um número representativo, denunciando que donos de expressivas fortunas não estavam ausentes da irmandade. O mesmo valia para a ocupação dos principais cargos da Câmara de Vila Rica: dos 622 irmãos listados entre 1735 e 1826, 143 foram camaristas (juiz, vereador, procurador, tesoureiro ou escrivão), ou seja, 23% dos confrades.¹⁴¹ Esses mesmos 143 irmãos da Misericórdia representavam cerca de 41% dos nomes que passaram pela Câmara entre 1730 e 1822.¹⁴² Essa constatação é indicativa de que a entrada dos *principais da terra* não redundou, necessariamente, em importância assistencial. De todo modo, a lista de confrades que restou é excessivamente lacunar para inferir grandes hipóteses. Seria necessário saber quais os cargos ocupados por esses homens, de modo a traçar a dinâmica interna. Ainda com a presença de elementos das elites, a irmandade não conseguiu amedidar grande patrimônio.

¹³⁹ APM, CC, rolo 506, planilha 10465.

¹⁴⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 70, doc. 41.

¹⁴¹ Este número é certamente inferior à realidade, contudo, serve para dar uma noção das relações entre a Câmara e a Misericórdia locais. Na lista de camaristas consultada, há anos com informações incompletas. Ver: *Anuário do Museu da Inconfidência...* p. 99-112.; *Memorial histórico-político da Câmara municipal de Ouro Preto*. Ouro Preto: Cor & Cor Editorial, 2004. Agradeço a Ana Paula Pereira Costa pela indicação dessa relação.

¹⁴² Para o cálculo do percentual de irmãos na Câmara, aqueles que ocuparam mais de uma função ao longo dos anos foram contados apenas uma vez. Assim, o total de ocupações entre 1730 e 1822 soma 631, no entanto, desconsiderando a duplicidade de nomes, o número cai para 351. Os dados foram calculados a partir dos nomes listados em *Memorial histórico-político da Câmara municipal de Ouro Preto...*

Antônio Ramos dos Reis, por exemplo, foi um dos primeiros confrades da Misericórdia local. Era dono de uma das maiores fortunas da região, capitão-mor, cavaleiro da Ordem de Cristo e tinha sido juiz de órfãos de Vila Rica. Em seu testamento confeccionado em 1761, estipulou os valores das esmolas para várias irmandades. Para o hospital fez uma doação sem maiores especificações e de quantia incerta.¹⁴³ O testador era confrade de todas as irmandades da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, tinha apenas uma filha religiosa e deixou a alma como universal herdeira. Encomendou o pagamento de obras prometidas a algumas irmandades e legou, por exemplo, 600\$000 réis para a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo “para ajuda da nova igreja que se fizer a Nossa Senhora”.¹⁴⁴

O negociante Manoel Pereira Alvim, nascido em Santa Maria do Salto, arcebispado de Braga, fez seu testamento em 1793. Sabe-se, por seu testamento, que era irmão terceiro de São Francisco e fora provedor da irmandade do Santíssimo Sacramento de Antônio Dias. Por sua vez, embora constasse como confrade da Misericórdia, seu testamento não fez referência alguma à instituição. Em seus legados pios, depois de beneficiar várias irmandades, inclusive a Ordem Terceira da Penitência, preferiu delegar o vigário de sua paróquia para distribuir 50 oitavas de ouro “aos pobres desta freguesia a seu arbítrio, por conhecer os mais necessitados e vergonhosos dela”.¹⁴⁵

O tenente-coronel Antônio José Dias Coelho era irmão da Misericórdia, mas também não fez referência à confraria. Foi enterrado, em 1828, na capela da Ordem Terceira do Carmo.¹⁴⁶ O mesmo valeu para o sargento-mor Antônio José Ferreira Bretas, enterrado na capela da Ordem Terceira de São Francisco.¹⁴⁷ O capitão Manoel Ferreira Agrelos participou da fundação da Misericórdia, faleceu em 1763, foi acompanhado “pelo amor de Deus” por todos os párocos do Pilar. Foi enterrado na matriz, em cova da irmandade do Pilar.¹⁴⁸ Francisco Joaquim Nogueira da Gama, confrade da Misericórdia, foi enterrado na Ordem Terceira do Carmo, em 1829.¹⁴⁹ João Gonçalves Bragança faleceu em 1773, era irmão da Ordem Terceira de São Francisco e

¹⁴³ “Ordeno ao meu testamenteiro que tudo o mais que sobrar de meus bens reparta em duas partes e de uma dará a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos desta Vila 400 mil réis e o resto ao hospital desta Vila”. ACP, Testamento de Antônio Ramos dos Reis, 1º Ofício, cód. 461, Auto 9753 (1761), fl. 95.

¹⁴⁴ ACP, Testamento de Antônio Ramos dos Reis, 1º Ofício, cód. 461, Auto 9753 (1761), fl. 78v.

¹⁴⁵ ACP, cód. 348, Auto, 7238, 1º ofício.

¹⁴⁶ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 604.

¹⁴⁷ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 2324.

¹⁴⁸ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 5533.

¹⁴⁹ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 1220.

foi enterrado na matriz do Pilar, cova do Santíssimo Sacramento.¹⁵⁰ O negociante Manoel Pereira de Magalhães, listado em 1756 como um dos mais ricos do termo, foi acompanhado pela Ordem Terceira de São Francisco e enterrado na matriz, em outubro de 1770, em cova do Santíssimo Sacramento.¹⁵¹ Não convém estender a lista de irmãos da Misericórdia que não fizeram qualquer tipo de menção à irmandade, fosse por meio de esmolas, fosse por meio do aluguel da tumba, por exemplo. Contudo, é notória a ausência de menções à Santa Casa, mesmo entre os irmãos.

No banco de dados da freguesia do Pilar há poucas referências ao papel da Misericórdia, fosse como beneficiária de legados, fosse como irmandade a que os habitantes pertenciam. Um papel notável, presente nos testamentos e nos assentos de óbitos, foi o do aluguel da tumba, doada pela irmandade de São Miguel e Almas, em 1739. A partir de então, embora a confraria não convergisse muitos legados diretos, exerceu, esporadicamente, uma função social de certa envergadura. Ressalte-se, porém, que a instituição não tinha o privilégio dos enterramentos, o que dava alternativa aos habitantes para escolherem outras irmandades e tirava da Santa Casa um importante monopólio, fonte de rendas e status.

Logo em 1740, o português José Rodrigues de Sousa deixou um testamento pedindo para ser enterrado na matriz do Pilar e ser levado até a sepultura na tumba da Misericórdia, pela esmola costumada.¹⁵² Em 1741, Luíza Soares, uma forra, natural de Pernambuco, “foi acompanhada à sepultura e encomendada pelo reverendo vigário e nove sacerdotes, que todos rezaram missas por sua alma de corpo presente, foi acompanhada pelas Irmandades dos Pretos e na tumba da Misericórdia”.¹⁵³ O português Manoel Álvares de Almeida pediu, em 1744, para ser acompanhado pela Misericórdia e pela irmandade do Terço.¹⁵⁴ Em 1765, Isidoro Francisco Tavares foi acompanhado pelo pároco e vários sacerdotes “pelo amor de Deus por ser pobre”. Foi também acompanhado pela Misericórdia e levado na tumba da confraria.¹⁵⁵ Os acompanhamentos prestados pela Santa Casa tiveram uma temporalidade semelhante à verificada nos documentos que restaram: um período relativamente eufórico na década de 1740, mas que tendeu a esmaecer com o correr do século. As últimas referências explícitas de uso do esquife e acompanhamento datam de 1765. A irmandade

¹⁵⁰ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 6237.

¹⁵¹ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 6176.

¹⁵² ACP, Livro de óbitos, 1759-1792, Filme n° 055, V. 1853.

¹⁵³ ACP, Livro de óbitos, 1759-1792, Filme n° 055, V. 1853.

¹⁵⁴ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 2589.

¹⁵⁵ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 5651.

reapareceu nos assentos apenas em 1826, quando o escravo João de Jesus, irmão de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, falecera no hospital da Misericórdia.¹⁵⁶

Da fragmentária e esparsa documentação que restou, há indícios de outros serviços prestados. Em 1754, a irmandade perdoou a dívida de Gaspar de Barros. O suplicante devia a José Ferreira de Moraes, que deixara a irmandade como testamenteira. Não obstante a própria confraria estivesse na mais absoluta bancarrota, a mesa deferiu o pedido, tendo em vista que Gaspar de Barros não possuía “mais que um negrinho e um rancho em que mora”.¹⁵⁷

O hospital era outro serviço assistemático, dependente da ajuda pessoal dos irmãos e sem maior capacidade de auxílio. Em maio de 1740, Alexandre Gomes, “muito pobre”, solicitou à mesa da Misericórdia que o hospital, “por amor”, dividisse com ele as despesas pelo tratamento do moleque escravo, Francisco. O cirurgião cortou a perna do referido escravo, que ficou três meses e 21 dias internado. Os custos envolveram alimentação, aguardente, serventes e totalizaram cerca de 50 oitavas. Em 1744, Alexandre arcou com parte e a Misericórdia com o resto, “pelo amor de Deus”.¹⁵⁸ Como já referido, em 1771, o hospital tinha capacidade para atender entre sete e oito doentes.¹⁵⁹ Todavia, sabe-se que a irmandade também assistia enfermos em casas particulares; em julho de 1794, o escrivão lembrou que “duas doentes estavam em casa da enfermeira Micaela, assistidas pela Santa Casa”;¹⁶⁰ em maio de 1796, a irmandade gastou “um cruzado de carne para os doentes de fora”, depois “três quartos de carne para doentes de fora e do hospital”.¹⁶¹

No fim do século XVIII, há registros de compras de mortalhas para pobres, basicamente pano e linha, que tinham um custo médio de 600 réis. Era uma vestimenta extremamente simples e serviu, de fato, aos que não tinham condições de arcar com os custos de um enterro mais pródigo, não pertenciam a irmandades, ou não possuíam familiares dispostos a recorrer a outras pessoas, em caso de necessidade. Em março de 1793, a confraria pagou a mortalha para “um preto forro pobre”; em maio, para um “preto que morreu na cadeia, penhorado a André do Vale”; em junho, para “Vitória Maria, parda ou índia, que morreu no Ouro Preto em casa de Micaela crioula, assistida

¹⁵⁶ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 428.

¹⁵⁷ APM, CC, rolo 508, planilha 10461.

¹⁵⁸ APM, CC, rolo 508, planilha 10455.

¹⁵⁹ AHU, Minas Gerais, cx. 100, doc. 06.

¹⁶⁰ APM, CC, rolo 504, planilha 10279.

¹⁶¹ APM, CC, rolo 506, planilha 10342.

pela Santa Casa e lhe deu sepultura o reverendo vigário”,¹⁶² em agosto, mais uma mortalha para “uma parda que mora acima da Ponte do Rosário”, dias depois outra para “Paulo surdo, enterrado na Santa Casa de Misericórdia”.¹⁶³ Em julho de 1796, a confraria pagou também a mortalha de Antônio de Sousa, “homem branco morador nesta vila”.¹⁶⁴

Era um atendimento modesto e, por ser eventual, foi destinado, sobretudo, a parcelas menos remediadas, afinal, não é crível que muitos abastados se curassem no hospital da Misericórdia, ou dependessem de seus incertos recursos para sobreviver. Em dezembro de 1794, o custo mensal do hospital foi de 41 $\frac{3}{4}$ 6 oitavas de ouro, gastos em pães, galinhas, leite, milho, feijão, açúcar, cebola e outros gêneros alimentícios. A compra da comida foi feita pelo enfermeiro.¹⁶⁵ Em fevereiro de 1796, Rosa Rocha recebeu três oitavas pela roupa lavada durante um ano.¹⁶⁶ Eram números baixos para as demais irmandades de Vila Rica¹⁶⁷ e impensáveis para a Misericórdia do Rio de Janeiro, por exemplo.

Apesar de a irmandade ter mantido seu viés seletivo, nos moldes das demais congêneres do império português, o seu papel era muito diminuto. Olhando isoladamente, o exemplo de Vila Rica parece um projeto malfadado de elites individualistas. Contudo, foi o único caso de Misericórdia que, criada ainda na primeira metade do século XVIII, conseguiu permanecer ativa até o fim da centúria. A Santa Casa do Recife desapareceu antes do início do século XIX. Excetuando-se Campos dos Goytacases, todas as instituições hospitalares e civis surgidas durante o setecentos não eram geridas por Santas Casas da Misericórdia. Segundo uma visão conjuntural, o exemplo de Vila Rica não era exatamente malsucedido.

Esse impasse entre institucionalização de serviços à pobreza foi uma questão comum a diversas novas regiões do território ao longo do século XVIII; se as Santas Casas não estivessem presentes, não existia misericórdia entre os povos? Em primeiro lugar, as Santas Casas não eram exemplos de uma caridade universalizante. Mas, no caso de Vila Rica, houve precarização de serviços, tendência a visões mais pragmáticas

¹⁶² APM, CC, cx. 3, doc. 10069.

¹⁶³ APM, CC, cx. 6, doc. 10138.

¹⁶⁴ APM, CC, rolo 506, planilha 10342.

¹⁶⁵ APM, CC, rolo 508, planilha 10467.

¹⁶⁶ APM, CC, cx. 3, doc. 10072.

¹⁶⁷ Ver, por exemplo, as relações de receita e despesa de diversas irmandades apresentadas em AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...* p. 236-259.

e menos religiosas no que dizia respeito aos expostos atendidos pela Câmara,¹⁶⁸ maior personalismo nas relações de caridade. O caso de Vila Rica não era exatamente uma fuga à regra geral de burocratização da assistência e de “sucesso” das Misericórdias, mas uma variante comum a diferentes lugares do território americano. Nos rincões de Goiás, Mato Grosso, Rio Grande, Amazonas estavam presentes todos os discursos sobre compaixão, bem como a necessidade de controle de vadios e ociosos, de temor à esmola indiscriminada. Nelas também não houve Misericórdias durante o século XVIII. No entanto, o fato de essas ideias não terem sido institucionalizadas não lhes tirava o valor e a capacidade de urdir soluções cotidianas e pessoalizadas.

4.5. Rearranjos da assistência

De nascimento tardio e financeiramente impossibilitada de realizar as principais funções, a maior parte dos encargos costumeiramente exercidos por uma Santa Casa da Misericórdia, em Vila Rica, espalhou-se de forma assistemática entre as outras instituições locais. A bem da verdade, essa pulverização das funções assistenciais nos locais sem Misericórdia, ou onde ela era muito modesta, era típica de várias regiões do território colonial e, até adiantado do século, de toda a capitania das Minas. Na ausência das Santas Casas, as Câmaras, em maior medida, responsabilizaram-se de forma exclusiva por fornecer um médico à população pobre, financiar a criação dos enjeitados, garantir o bem comum intervindo no preço dos medicamentos e da alimentação dos povos.

Em Pernambuco, onde a Misericórdia do Recife também não exercera funções de grande monta, a situação era parecida. Quando foi instituída a roda dos enjeitados, financiada pela Câmara, os vereadores, à semelhança do que acontecera em Vila Rica e Mariana, propuseram estabelecer diferença entre o tratamento de brancos e mestiços.¹⁶⁹ Em 1798, o ouvidor Antônio Luís Pereira da Cunha descrevia a precariedade assistencial do Recife, àquela altura, sem um hospital capaz de atender os habitantes ou exercer maiores atividades. Conforme o testemunho do reverendo vigário da freguesia de Santo Antônio:

¹⁶⁸ Na implantação do atendimento aos expostos, a Câmara se negara terminantemente a acolher enjeitados mestiços. Ver: SOUZA, Laura de Mello e. As Câmaras, a exposição de crianças e a discriminação racial. In: *Norma e conflito...*; FRANCO, Renato J. *Desassistidas Minas...*

¹⁶⁹ ANJOS, João Alfredo dos. *A roda dos enjeitados...* p. 102.

nos anos de 1796 e 1797 deu sepultura gratuita a 277 e a 280 infelizes que pereceram à míngua e em desamparada habitação, onde somente mora a dor e a miséria. Neste número entram aqueles que faleceram nas praças e ruas públicas desta vila, principalmente na chamada Ribeira do Peixe, aonde estes desgraçados apenas são socorridos pela piedosa mão de uma preta que se tem feito cargo de apresentar-lhes os ofícios de caridade que são compatíveis com as suas forças e esmolos que lhes adquire.¹⁷⁰

Como a caridade institucional era preferencialmente feita pelas Misericórdias, mas não era um atributo exclusivo das mesmas, naturalmente vários encargos foram exercidos de forma pontual, mercê da disponibilidade das demais irmandades e da Câmara. Assim, dada a fragilidade da Santa Casa, a posse de tumbas estava a cargo das irmandades, sem exclusividade da Misericórdia; as paróquias trataram de acolher, na medida do que podiam, seus pobres, dando cova a indigentes; algumas Câmaras custearam o financiamento dos enjeitados e disponibilizaram médicos para atender gratuitamente os necessitados. Caio Boschi, ao tratar das Misericórdias em Minas Gerais, conclui que:

Se, no geral, o espírito que presidiu a criação das Misericórdias foi o da caridade cristã, ou seja, o amparo ao próximo como forma concreta de manifestação de amor fiel a Deus, tal não se verificou na capitania de Minas Gerais. A ética da prática religiosa dos mineiros parece ter sido outra. *Grosso modo*, poder-se-ia afirmar que o cristão habitante daquela área levava ao pé da letra o ensinamento dos Evangelhos: amar a todos irmãos significava amar seus “irmãos”, isto é, seus confrades nas irmandades. Com fortes traços de individualismo e egocentrismo, o espírito de solidariedade cristã dos mineiros se esgotava no estreito limite alcançado pelos familiares dos indivíduos (se os possuía) ou nas suas próprias pessoas. Daí porque a problemática ora em análise reclama o estudo da *mentalidade* do homem mineiro colonial.¹⁷¹

Como argumenta Boschi, as atividades confrariais nas diversas localidades das Minas exerceram funções voltadas para os próprios irmãos. Todavia, convém ressaltar que essa solidariedade vertical dos demais soldalícios era corrente em Portugal, ou em qualquer vila que tivesse uma Misericórdia ativa. A sentida ausência da Santa Casa não impossibilitava que os habitantes se apropriassem das noções gerais de caridade, exercendo, quando lhes era conveniente, ações de auxílio. A falta de Misericórdia não poderia, portanto, atestar um tipo específico de mentalidade, dados os diversos fatores que contribuíram para o fracasso dessas agremiações. Nesse sentido, conforme já

¹⁷⁰ BNRJ, Manuscritos, 07, 04, 56 n. 1.

¹⁷¹ BOSCHI, Caio Cesar. O assistencialismo na capitania do Ouro... p. 37.

argumentado,¹⁷² o século XVIII parece inaugurar uma conjuntura diferenciada, mais decisiva para o fracasso das Misericórdias, do que propriamente uma especificidade regional gestada nas Minas Gerais.

Decerto, a ausência de uma instituição tão paradigmática contribuía para que o ideal de compaixão assumisse tons mais pragmáticos, feitos à mercê da vontade dos doadores, mas firmemente ancorados num discurso comum de caridade. Mesmo onde as Misericórdias geriam grandes patrimônios e prestavam serviços à comunidade, essa noção geral de misericórdia passava por uma série de interditos, revelando um ideal universalizante e uma prática discricionária. Sobretudo no caso das colônias, essa seleção de beneficiários frequentemente se antecipou à capacidade de atendimento e, em vários exemplos, selecionou, prioritariamente e de antemão, seu público entre os segmentos brancos, católicos e cristãos velhos.

Convém ressaltar ainda que a falta da Misericórdia, ou mesmo o exercício institucional da caridade não era uma coisa simples de ser resolvida: dependia de rendas, boa disposição, idoneidade e permissão régia. Diante da precoce desconfiança em relação aos esmoleres nas Minas, bem como a interdição de ordens regulares no território, em 1752, o rei mandou expulsar de Vila Rica alguns religiosos que se organizaram a fim de pedir pelos presos e pobres. Em 1742, um certo Matias da Paixão, “vestido de túnica de estamemha”, juntamente com mais quatro pessoas resolveram solicitar ao bispo permissão para levantar uma casa e viverem em comunidade. Concedida a autorização, em pouco tempo os irmãos da Caridade e filhos da Divina Providência foram acusados de se utilizar do dinheiro das esmolas para fins pessoais. Segundo o marquês de Penalva, presidente do Conselho Ultramarino, esses irmãos “só ostentavam sua fingida piedade e virtude com alguns alqueires de farinha e feijão que em breves horas ajuntavam pelo povo para darem aos presos e necessitados; porém, o ouro que tiravam era para eles, de que nunca deram contas”.¹⁷³

Mesmo modesta, a Misericórdia permaneceu como a única instituição assistencial ao longo do século. Diante de sua impossibilidade financeira, no que dizia respeito a prerrogativas legais, como foi o caso do financiamento dos expostos ou a criação do cargo de *médico do partido*,¹⁷⁴ o Concelho foi o exclusivo executor. Esses serviços, diretamente ligados à *utilidade pública*, não negligenciaram de todo os

¹⁷² Ver Capítulo 2.

¹⁷³ AHU, Minas Gerais, cx. 60, doc. 31.

¹⁷⁴ *Ordenações Filipinas*, livro 1, título 66, parágrafo 36.

aspectos rituais: o Senado de Vila Rica pagava, por exemplo, um capelão para os presos, na capela de Santa Rita, que ficava ao lado da cadeia.¹⁷⁵

Na Câmara, foi a partir de 1734 que os vereadores inauguraram uma prática, doravante verificável nas principais localidades da capitania: a municipalidade passou a pagar um médico do partido para atender os presos e pobres do termo:

(...) havendo em todas as cidades e vilas cirurgiões e médicos justos pelas Câmaras, para bom regime do bem público e remédio dos pobres, nesta vila não há, por cujo motivo estão os presos que se acham na cadeia dela experimentando muita miséria, porque a sua pobreza lhe dificulta os meios de assistência do cirurgião ou médico, *vendo-se em maior desamparo a multidão de negros, que se acham nesta cadeia.*¹⁷⁶ (grifos meus)

Os vereadores aprovaram o pedido de 126 mil réis anuais ao médico do partido, com a obrigação de que não se curassem somente os presos, mas também os pobres da vila, conforme a lembrança do ouvidor, em 1739.¹⁷⁷ Em 1736, foi a vez da Câmara de Vila do Carmo (Mariana) instituir um médico e um cirurgião do partido para atendimento dos pobres e presos;¹⁷⁸ em 1756, de Vila Nova da Rainha (Caeté);¹⁷⁹ em

¹⁷⁵ APM, CMOP, cx. 14, doc. 20. A capela de Santa Rita era provida pela Câmara e começou a funcionar na década de 1740. Ver, entre outros: CMOP, cx. 12, doc. 26; cx. 13, doc. 07; cx. 14, doc. 01; cx. 14, doc. 04; cx. 14, doc. 10; cx. 14, doc. 28.

¹⁷⁶ APM, CMOP, cx. 7, doc. 25.

¹⁷⁷ “É esta despesa pia e útil ao bem público, sem a qual morreriam ao desamparo os presos enfermos que não tivessem com o que pagar o trabalho do médico ou cirurgião que lhes houvesse de assistir a suas enfermidades, *pois ainda que de presente se estabeleça nesta vila Casa de Misericórdia lhe não permitem ainda as suas poucas possibilidades tomar à sua conta estas despesas*” AHU, Minas Gerais, cx. 65, doc. 36. (grifos meus)

¹⁷⁸ “Atendendo os vereadores do ano próximo passado de 1736, que nos repetidos exames dos mortos e feridos que se faziam para a boa administração da Justiça se ocupavam médico e cirurgião, sem que do seu trabalho recebessem emolumento algum, *como também as necessidades que padeciam os pobres presos e enfermos e mais pessoas necessitadas pela falta de sua assistência nas suas enfermidades por não terem com que remunerar o seu trabalho, nem haver nesta vila irmandade da Misericórdia que pudessem recorrer*, determinaram fazer partido das rendas do Concelho ao dr. Tomás de Gouveia Serra e ao licenciado Manoel Ferraz de Abreu, médico e cirurgião aprovados, fazendo aquele partido de 100 oitavas de ouro por ano e a este de oitenta, sendo também o único médico que há nesta vila e seu termo e assim [necessita] a sua conservação, cujos ordenados começariam a vencer desde o tempo em que forma nomeados, mas não poderão requerer pagamento sem que Vossa Majestade fosse devido aprovar partido e ficariam obrigados a assistir logo aos exames feitos em benefício da justiça e aos enfermos necessitados, assim presos, como aos mais a que tem satisfeito com cuidado e diligência. E como tudo se dá em notória utilidade da república, nos pareceu conveniente nos dar conta a Vossa Majestade para que se digne aprovar o dito partido ou mandar o que for servido. Deus guarde Vossa Majestade, Vila do Carmo, em Câmara de 19 de julho de 1737”. Em 1739, o ouvidor, a pedido do Conselho Ultramarino, emitiu um parecer positivo sobre a “pia e útil” demanda dos vereadores. AHU, Minas Gerais, cx. 37, doc. 11. (grifos meus). Na verdade, em 1734, mesmo ano do pedido de Vila Rica, a Câmara de Vila do Carmo já cogitava a instituição de um médico do partido: “Como nesta Vila e sua comarca há muita pobreza que padecem nas enfermidades notáveis [?] por falta de hospitais e misericórdia que costumam dar os remédios nestas calamidades e penúrias, rogamos a Vossa Real Mercê que para de alguma sorte acudirnos a estas, mande por sua real Provisão que se façam partidos a médicos e cirurgiões nas Câmaras desta comarca, como se

1764, de São João del Rei.¹⁸⁰ Nesta última vila, o ouvidor emitiu um parecer, em 1766, em que comparava a situação da assistência nas Minas e em Portugal, esboçando algumas das especificidades das terras coloniais:

A súplica inclusa que por cópia me manda remeter Vossa Majestade parece-me digna da atenção de Vossa Majestade, porque respeita à utilidade pública e à caridade para com a pobreza e se para as Câmaras de Portugal, onde pelas continuadas povoações há médicos com mais ou menos distância costuma Vossa Majestade conceder que haja médico de partido, como vi em muitas com razão incomparavelmente maior, me parece deve facultar-se a este que o pede para um continente que por despovoado e remoto carece de profissionais nacionais e não convida aos de fora, de tal sorte que o pedido é o único que conheço nesta comarca, ao qual pode a Câmara satisfazer pelo seu rendimento.¹⁸¹

Essa comparação era válida tanto para o atendimento das Misericórdias, quanto para o das Câmaras. Como se tratava de um território continental, com povoações distantes umas das outras, a assistência hospitalar não poderia se valer de estabelecimentos próximos, muito mais frequentes no reino. Essa baixa institucionalização da assistência contribuiu para o fortalecimento de soluções *nacionais*, sedimentando uma medicina autóctone, que se apropriava de saberes e práticas locais, em detrimento de profissionais formados nas universidades europeias.

Quando, em 1756, o médico Matias Francisco de Melo Albuquerque solicitou e conseguiu do rei o aumento de seu pagamento, citou também o exemplo de Sabará e

prática no Reino inda nas terras em que há misericórdias e hospitais.” AHU, Minas Gerais, cx. 26, doc. 65.

¹⁷⁹ “O juiz ordinário, presidente e mais oficiais da Câmara que serviram este ano na forma da lei aos que presente virem, que haverá seis anos que nesta [documento roto] Antônio da Fonseca Coutinho cirurgião aprovado e nela atualmente exerce a sua arte de cirurgia, na qual pelos feitos do seu curativo tem mostrado ser [perito][?] arte e assistindo aos enfermos com todo o cuidado, zelo e prontidão e do mesma [?] pobres e presos da cadeia desta Vila sem que destes receba paga, nem constar que este Senado se lhe dê ordenado algum, e outrossim que nesta vila e seu termo não nos consta que haja médico algum para assistir aos enfermos, só sim na Vila do Príncipe, em distância desta vila cinco ou seis dias de jornada, em Vila Rica e cidade de Mariana, em mais que 14 léguas, da vila do Sabará em mais de três léguas e por distâncias longínquas não podem assistir aos enfermos e na falta de médico serem vexadas em queixas agudas e mortais e sendo necessário informamos debaixo de juramento de nossos cargos e por nos ser pedida lhe mandamos passar. (...) Vila Nova da Rainha, 25 de novembro de 1758”. AHU, Minas Gerais, cx. 75, doc. 2.

¹⁸⁰ “A grande pobreza que há nesta vila e a necessidade que experimenta de assistência de médico e medicamentos para curarem suas enfermidades na falta de hospital que aqui há nos moveu a dar-lhe a possível providência, estabelecendo partido anual ao único médico que existe nesta vila não tanto para a sua conservação, como se faz nas noutras comarcas e dizem as certidões juntas, como para curar sem estipêndio os enfermos pobres e presos da cadeia, assistindo-lhe com remédios à sua custa e cirurgião nos casos em que for preciso. A tudo se obrigou o dr. Antônio Tavares da Rocha pelo anual salário de 300 mil réis pagos pelos bens do Concelho, prêmio diminuto para tanto trabalho e despesas; e como deste arbítrio segue tanta utilidade ao povo que Vossa Majestade foi servido entregar ao nosso cuidado e não pode subsistir sem aprovação, rogamos humildemente a Vossa Majestade se digne prestá-la mandar-lhe passar provisão” AHU, Minas Gerais, cx. 84, doc. 54.

¹⁸¹ AHU, Minas Gerais, cx. 84, doc. 54.

São José, onde o monarca havia autorizado a criação de um médico do partido para atendimento dos pobres e presos do termo.¹⁸² Era uma solução acomodativa diante da ausência das irmandades da Misericórdia por toda a capitania, que virtualmente poderiam custear um médico para atendimento dos presos e dos pobres. Embora houvesse reclamações sobre os salários pagos pelas Câmaras,¹⁸³ o valor despendido pelas municipalidades era fixo e dentro dos orçamentos. Como o atendimento era uma solução que dependia da disposição pessoal dos médicos, bem como de uma frágil fiscalização por parte das Câmaras, não é possível saber a extensão dos serviços prestados.

No entanto, rapidamente esse movimento observado em várias Câmaras de Minas sofreu reveses. Os camaristas de diferentes vilas argumentavam que, apesar da contratação dos médicos, o propósito não estava sendo alcançado, porque os pobres não tinham condições de pagar pelos medicamentos receitados. Em suma, o acesso a médicos não tinha efeito prático. Não eram raras as reclamações sobre os altos preços cobrados por boticários nas Minas; estabelecendo-se, inclusive, um rico comércio de medicamentos vindos diretamente do Rio de Janeiro.¹⁸⁴

Em 1762, a Câmara de Vila Rica reagiu contra o aumento concedido pelo rei, em 1756, ao médico Matias Albuquerque, afinal, eram de seus cofres que deveria sair o pagamento. O Concelho pediu autorização ao Conselho Ultramarino para diminuir pela metade o partido: de 200 para 100 mil réis anuais. Segundo os vereadores, as rendas eram poucas e o custo alto; além do mais, o médico se negava a curar os enfermos, *“levando a um dinheiro e a outros não querer curá-los, imaginando que apenas com o curativo de um estão curados os mais”*.¹⁸⁵ O pedido deu início a uma série de acusações recíprocas entre a Câmara e o médico. A municipalidade não hesitou em duvidar do atendimento fornecido aos pobres:

porque sendo Vossa Majestade servido incumbir-lhe nela aquele dito ônus de curar a todos os pobres da vila, bem podia dolosamente o mesmo médico suprimi-la todos aqueles anos, somente para excluir do dito ônus (*como com efeito nunca o cumpriu*) e ir vencendo o ordenado que Vossa Majestade foi servido declarar.¹⁸⁶
(grifos meus)

¹⁸² AHU, Minas Gerais, cx. 65, doc. 36.

¹⁸³ AHU, Minas Gerais, cx. 85, doc. 26. Ver também: AHU, Minas Gerais, cx. 99, doc. 28.

¹⁸⁴ ALMEIDA, Danielle Sanches. *Entre estradas, lojas e boticas...*

¹⁸⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 80, doc. 51.

¹⁸⁶ AHU, Minas Gerais, cx. 85, doc. 26.

Em 1767, a Câmara tornou a pedir que fosse extinto o partido de 200 mil réis, tentando interromper o pagamento considerado oneroso e pouco útil. O rei solicitou o parecer do conde de Valadares que, em 1771, considerou a solicitação dos vereadores procedente, afinal o médico atendia os pobres, mas não lhes fornecia os remédios. Segundo o conde:

Os pobres da vila, os enfermos encarcerados são os assistidos por este médico: que utilidade lhes faz o [?] aplicar-lhe o médico o remédio se este se lhe não dá! E eles não podem comprar! E lhes recomenda a dieta, o puro alimento. Eles apenas podem alcançar por caridade um alimento grosseiro e impróprio às suas enfermidades. Será bem útil e conforme aos deveres da Câmara reduzir este partido e aquelas porções que superfluamente despendem em utilidade na assistência no curativo dos pobres da vila encarcerados.¹⁸⁷

Essa reavaliação dos benefícios trazidos por um médico do partido que atendesse os pobres foi observada, além de Vila Rica, em 1767; em São João del Rei, em 1774;¹⁸⁸ em Sabará, em 1785.¹⁸⁹ Apesar de não abolir a função, as responsabilidades e o valor pago passaram por questionamentos. Certamente esse caráter instável das funções exercidas por médicos formados em universidades contribuiu para o surgimento de tratados específicos para as Minas, feitos por cirurgiões práticos. Era notável que surgissem quatro obras sobre as maneiras práticas de se curar doenças comuns nas

¹⁸⁷ AHU, Minas Gerais, cx. 100, doc. 6.

¹⁸⁸ “Alguns camaristas do ano de 1764, por amizades particulares e dependências que tinham com um único médico que há nesta vila, estabeleceram-lhe o partido de 300 mil réis por ano para assistir aos enfermos pobres e presos dela, com a sua pessoa, com cirurgião sangrador e remédios, do que deram conta a Vossa Majestade, que foi servido aprová-la, mandando-lhe passar provisão. (...) Nem o Concelho podia com esta despesa, nem ela era necessária, *porque a irmandade das Almas fazia vezes de Misericórdia, assistindo aos enfermos pobres com remédios, professor e sustento, porém mas é que a porção ficou sendo para o médico benefício simples, pois certamente não faz com a sua pessoa duzentas visitas no ano, suprindo tudo em um cirurgião a que pagava 60 mil réis e com um boticário a que dava outro tanto, tendo a tenção no modo de receitar para achar quem se contentasse com tão pouco, o que ainda hoje pratica, posto que a Câmara nomeia o cirurgião e boticário de seu consentimento, restrito àquelas quantias.* Tem sido muitos os clamores dos pobres e suposto quiseram nossos antecessores emendar este dano por alguns modos, o pouco que os ministros atendem as Câmaras tem feito infrutuosas todas as diligências, para o que tão bem concorrem alguns particulares, receosos de experimentar-lhe a indignação quando lhe for preciso nas suas moléstias, porque disto tem não poucos exemplos, e os cirurgiões, sangradores e boticários ou pessoas que querem habilitar-se para isso, porque se é regularmente comissário do físico e cirurgião mor do Reino. Finalmente Senhor, faz o que quer, vexa as Câmaras com contínuos pleitos em que sempre é feliz e só desgraçado quem lhes sofre e os pobres que padecem pelos seus descuidos. Por isso, humildemente rogamos a Vossa Majestade nos faça mercê abolir este partido, sem embargo de qualquer oposição com que se pretenda sustentar. Vila de São João del Rei, em Câmara, 30 de junho de 1774.” AHU, Minas Gerais, cx. 107, doc. 19. (grifos meus).

¹⁸⁹ “contudo, esta providência fora quase inútil em benefício daqueles miseráveis e presentemente ficara sem efeito algum. Que fora sempre quase inútil a providência nos tempos e anos passados, porque a assistência do físico não servia mais do que de anunciar aos enfermos a certeza ou gravidade da moléstia de que eram acometidos, visto que ainda que ele receitasse os remédios, se não chegavam a aplicar por falta de paga e de não haverem boticários naquela vila, que quisessem suprir com eles pelo amor de Deus, vindo por isso a não servir o físico de coisa alguma.” AHU, Minas Gerais, cx. 126, doc. 14.

Minas. Em 1735, foi publicado o *Erário mineral*, de Luís Gomes Ferreira; José Cardoso de Miranda escreveu *Relação cirurgica, e médica, na qual se trata, e declara especialmente hum novo methodo para curar a infecção escorbutica*, de 1741, e *Prodigiosa lagoa descoberta nas congonghas das minas do Sabará*, de 1749; em 1770, foi publicado o *Governo de mineiros*, de José Antônio Mendes. Todos, segundo Júnia Furtado, de autoria de cirurgiões que atuaram nas Minas.¹⁹⁰

De todo modo, o que parecia claro era a precariedade assistencial, a escassez de médicos formados e a pouca eficácia de serviços prestados a uma população que não tinha condições de comprar remédios. Em 1802, a Câmara de Sabará descrevia a situação do termo de Vila Rica:

Nesta vila [de Sabará] e comarca não há presentemente médico algum e há mui poucos na capitania. Vila Rica, sua capital, sofre a mesma falta porque tem um que por suas moléstias e idade está impossibilitado de continuar no exercício clínico e existe outro em Mariana, que apenas pode acudir aos moradores daquela cidade e circunvizinhança.¹⁹¹

Como acusavam os vereadores, a grande liberdade dos contratados terminava por lhes dar autonomia de escolher ou negar auxílio segundo critérios exclusivamente pessoais. Em 1737, Manoel Coelho, preso na cadeia de Vila Rica, enviou um requerimento ao Senado pedindo que intercedesse junto ao médico do partido, pois o mesmo não estava disposto a atendê-lo:

Diz Manoel Coelho, preso na cadeia desta vila há perto de um ano, por crime e cível, como se acha enfermo e muito miserável, sem ter com que se cure e o cirurgião diz que por ser doença pesada recusa principiar-lhe a dar a cura. Nestes termos recorre à piedade de Vossa Mercê para que se dignem condenarem ao dito cirurgião lhe assista com remédios como Vossa Mercê tem determinado aos doentes miseráveis como o suplicante e que o carcereiro com melhor cuidado do que usa-lhe à vista.¹⁹²

O procurador do Senado confirmou a pobreza do suplicante: “para poder alimentar-se o faz de esmola com que outro preso lhe assiste à vista”. O médico também confirmou a recusa de atendimento e se justificou:

¹⁹⁰ FURTADO, Júnia Ferreira. Barbeiros, cirurgiões e médicos na Minas colonial, *RAPM*, v. 65... p. 88-105.

¹⁹¹ AHU, Minas Gerais, cx. 162, doc. 127.

¹⁹² APM, CMOP, cx. 10, doc. 3.

A informação que posso dar é que haverá seis meses, pouco mais ou menos, que veio o suplicante com queixas gálicas manifestas, como são tumores gomosos na cabeça, dores pelo corpo e febre todas as tardes, doenças que carecem de cura, o que recusei fazer pelo meu mandado próprio pela dilação de cura, como requerem semelhantes achaques.¹⁹³

A Câmara referendou a decisão de não tratar do encarcerado, sob a argumentação de que “não há que deferir, por não serem os bens do Concelho aplicados para semelhantes pessoas”. O exercício de algumas atividades assistenciais por parte dos Concelhos parecia introduzir uma visão mais pragmática e menos idealizada da pobreza. Embora o ideal de caridade não estivesse ausente, o atendimento prestado pela Senado de Vila Rica, desde cedo, tendeu a se mostrar menos universalizante do que as Misericórdias. A Câmara, responsável pela manutenção do bem comum, em abril de 1719, emitiu um acórdão proibindo “o curar os ineptos e incapazes pelo prejuízo que se tem seguido à república”.¹⁹⁴ Parecia uma inovação no que dizia respeito à ideia de caridade que vigorava nos discursos da época. Em 1736, o governo do Rio, a mando do rei, ordenou que se proibisse a entrada de incapazes em Minas Gerais:

Porquanto na forma das ordens de Sua Majestade se não devem deixar passar às Minas pessoas que nela sejam inúteis e não possam trabalhar, *o provedor da Fazenda Real ordene ao escrivão dela que ao passar cartas de guias, examine as pessoas e achando que algum é cego, aleijado, manco ou tão inútil que não sirva para o trabalho lhes não passarão carta de guia.*¹⁹⁵ (grifos meus)

Era uma decisão altamente discriminatória, que não dizia respeito a qualquer tipo de assistência, mas denunciava um pragmatismo pouco frequente. O atendimento aos expostos ofereceu mais um exemplo de distanciamento entre ideais e práticas. É de se ressaltar que acolher expostos, não obstante o alto custo e a falta de controle por parte dos administradores da Santa Casa do Rio, era um argumento reivindicativo de grande valor. Em Vila Rica e em Mariana, a sistematização do auxílio foi objeto de infundáveis discussões que chegaram a interditar o auxílio aos mestiços sob o argumento de que o pagamento de soldos terminaria por aumentar o número de abandonados vindos de castas sem crédito e merecimento para tal benefício.¹⁹⁶

¹⁹³ APM, CMOP, cx. 10, doc. 3.

¹⁹⁴ RAPM, v. 25, fasc. 1, 1937, p. 104-105.

¹⁹⁵ ANRJ, cód. 60, v. 21. f. 55v.

¹⁹⁶ Retomo aqui algumas considerações já trabalhadas em minha dissertação de mestrado sobre o abandono de crianças em Vila Rica durante o século XVIII. FRANCO, Renato J. *Desassistidas Minas...*

A primeira referência encontrada sobre a responsabilidade da Câmara de tutelar enjeitados foi a de Mateus em 1745, exposto criado pelo capitão Antônio Lopes Leão que logo faleceu ficando a criança sob a responsabilidade de Narcisa Lopes, preta alforriada pelo capitão e que viveu com o dito até a sua morte. Narcisa enviou uma petição ao Senado da Câmara, em dois de junho daquele ano, recusando-se a criar o infante e alegou que o mesmo iria “prender o serviço de sua escrava”, pois “a dita criança ainda carece de trato porque tem oito meses de idade”. Os oficiais da Câmara aceitaram o enjeitado e mandaram que se arrematasse “na forma da lei (...) quem por menos o fizer (...) por não haver forma nesta Vila para se inscrever enjeitados”.¹⁹⁷

O procedimento a ser feito era, caso encontrassem alguma criança enjeitada, batizarem-na; se estivesse em perigo de vida, deveria ser imediatamente batizada *in extremis* por qualquer pessoa. O assento de batismo geralmente continha o local onde a criança foi encontrada e demais informações relevantes, como hora do encontro, possíveis vestes, quem a encontrou e quem foram seus padrinhos. De posse da cópia do registro de batismo, ou a criança era deixada na Câmara, que se encarregava de arrumar um lar disponível, ou pedia-se a sua inclusão no quadro de beneficiados. Esse pedido era analisado primeiramente pelo procurador da Câmara, que emitia o parecer ao corpo do Concelho, recomendando ou vetando, o que em acórdão teria a palavra final dos vereadores.

De acordo com a própria instituição, o pedido que desencadeou o pagamento continuado foi o de José Antônio Martins, casado, que, em 1750, enviou uma petição ao Concelho:

há poucos tempos lhe botaram uma enjeitada à porta de noite e tem ela [a Vila] quantidade deles que só ao coronel Manoel de Souza Pereira lhe tem botado nove e às várias pessoas sem terem muitas pessoas com que os criar como sucede ao suplicante que não tem quem lhe dê leite e não pode o suplicante sustentar do preciso, pela muita despesa que faz e assim parece que deve haver por este Senado ajuda de custo como o há na cidade de Mariana, tão próxima que consta da certidão que apresenta o dar-se a cada pessoa que cria enjeitados a três oitavas por mês para o seu alimento.¹⁹⁸

A Câmara de Vila Rica não deferiu o pedido de José Martins, ao que imediatamente recorreu ao ouvidor da comarca, Caetano da Costa Matoso, pedindo “alguma coisa” para ajuda da criação de Francisca exposta em sua casa, “fundado no

¹⁹⁷ APM, CMOP, cx. 16, doc. 59.

¹⁹⁸ APM, CMOP, cx. 26, doc. 24.

costume que há na cidade de Mariana, conforme certidão também junta (...) despesa feita na forma da Ordenação livro primeiro, título 88, parágrafo 11”. Além das Ordenações, José Martins referia-se à prática da municipalidade marianense de pagar aos criadores, reafirmada pelo acórdão da dita Câmara, datado de 21 de junho de 1749, que instituíu a esmola mensal de três oitavas por criança.¹⁹⁹ O ouvidor da comarca mandou que o procurador respondesse “dando razão para não deferir ao suplicante”.

Em outubro de 1750, o então procurador, em resposta ao ouvidor, argumentou que no Senado de Vila Rica não havia

estilo em admitir despesas para mulatos enjeitados como consta ser o requerimento do suplicante que muito bem o pode criar sem embargo de ter família e não é pobre e dando o Senado o resto para semelhantes enjeitados serão poucas as suas rendas para esta alimentação, e pelos muitos que contam nesta vila na roda do ano.

Neste trecho somente, o procurador reivindicava sobre três pressupostos sem fundamento em lei ou costume, a saber, a prerrogativa de negar auxílio a negros ou mestiços; de restringir o pagamento a pobres e negar-se a cumprir qualquer obrigação em relação aos expostos, alegando falta de verbas. A cláusula era clara quanto à autonomia camarária em lançar fintas sobre os povos, caso faltassem recursos.²⁰⁰

Adiante, ainda no parecer do procurador, defendia-se que tais despesas deveriam ser cobradas do hospital, “a quem em primeiro lugar compete este requerimento”. Como a Misericórdia de Vila Rica não tinha recursos e jamais instituiu apoio aos expostos, é crível que se tratasse de um argumento meramente retórico, na tentativa de eximir o Concelho do dever legal. O fato é que a Misericórdia não exerceu nenhum tipo de papel no atendimento dos enjeitados. Numa reforma do compromisso da irmandade, já no século XIX, o segundo artigo indicava que “logo que seus recursos permitirem, a Irmandade da Santa Casa fundará, como filiais do hospital: 1) Um hospício de alienados, 2) Uma casa de expostos e asilo de menores desvalidos, 3) Uma maternidade,

¹⁹⁹ Tudo indica que a Câmara de Mariana pagava aos criadores de enjeitados antes de 1749, este acórdão procurou tão somente uniformizar a quantia paga: “E logo requereu o procurador deste Senado que vista as despesas em que atualmente está este Senado e o poderia comodamente alimentar qualquer dos enjeitados com a porção de três oitavas de ouro cada mês, requeria outrossim que daqui por diante se não contribuisse a pessoa que criasse o enjeitado com mais de três oitavas” Cópia do acórdão de 21/06/1749, feita pelo escrivão da Câmara de Mariana, João da Costa Azevedo em 02/10/1750. APM, CMOP, cx. 26, doc. 24.

²⁰⁰ “E não havendo tais hospitais ou albergarias se criarão à custa das rendas do Concelho e não tendo rendas por que se possam criar, os oficiais da Câmara lançarão finta pelas pessoas que nas fintas e encargos do Concelho hão de pagar”. *Ordenações Filipinas*, livro 1, título 88, parágrafo 11.

4) Um asilo de inválidos”.²⁰¹ Diante da crônica impossibilidade da irmandade, o ouvidor Costa Matoso emitiu novo parecer, em resposta ao procurador, ordenando que o Senado satisfizesse ao suplicante e acrescentou que se atenderia a todo requerimento nesta matéria por ser obrigação.

A enjeitada Francisca de que tratava a petição de José Martins faleceu pouco tempo depois, em outubro de 1751. Quando de sua morte, foi requerido pagamento restante por seis meses e onze dias de criação; tais cálculos ficavam a cargo do tesoureiro. A disputa, ainda marcada na memória do procurador, foi lembrada no parecer sobre o valor devido, “o suplicante foi o primeiro que abriu caminho para este Senado fazer semelhantes despesas”. Essa nova atribuição que a Câmara se dispôs a cumprir gerou verdadeira inflação de pedidos. Ao que tudo indica, a primeira enjeitada, Francisca, era negra ou mestiça. Daquele ano em diante, o tom geral que marcou os pedidos foi o da suma pobreza dos matriculantes. Outro efeito imediato foi o das famílias que criavam enjeitados sem auxílio requererem pagamento retroativo. A Câmara viu-se obrigada instantaneamente a arcar com os expostos passados, presentes e futuros. Inegavelmente uma despesa brutal aos cofres públicos acostumados a não despender absolutamente nada com este tipo de assistência.

Doravante, os enjeitados tornaram-se um problema incontornável, com inúmeras batalhas de diferentes ordens, fosse para reivindicar o atendimento dos mestiços, fosse para efetivar os pagamentos atrasados. No entanto, a grande inovação desse atendimento em Mariana e Vila Rica era mesmo a negativa camarária em pagar a criação de pretos e mulatos, sob alegações de descrédito das mães, de utilização do abandono como estratégia para libertação de filhos escravos, de libertinagem de mestiços irresponsáveis que enjeitavam seus filhos para a Câmara criar. Depois de anos de batalhas judiciais, o atendimento aos expostos mestiços deixou de ser mote de querelas. No entanto, denunciava uma espécie de mal-estar dos camaristas em não poderem selecionar segundo a cor de cada um. Discursos inferiorizantes produzidos por pessoas nascidas ou residentes havia anos na sede da capitania pareciam denunciar um ardil segregador não apenas entre administradores do império, mas que fazia parte de um repertório de ações comuns aos segmentos mais abastados e utilizados na medida em que eram necessários.²⁰²

²⁰¹ Citado em SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro...* p. 84-85. Ver ainda MENEZES, Furtado de. *Igrejas e irmandades de Ouro Preto...* p. 85-92.

²⁰² LARA, Sílvia. *Fragments setecentistas...* p. 126-172.

Certamente a história dos expostos não terminava onde os camaristas queriam. O enfeitamento de crianças fazia parte de um universo ambivalente de atitudes, com visões institucionais bem marcadas e escolhas complacentes e positivas no sentido de manter o abandono como prática do dia. Era claro também que a ausência da Misericórdia não anulava uma série de atitudes de compaixão. Ainda que a assistência, durante a época moderna, não tivesse uma pretensão universalista e, muitas vezes, fosse mais ritualizada que efetiva,²⁰³ a pequena expressividade local da irmandade de Vila Rica chama a atenção. Diante desse quadro, as ações caritativas no território ganharam novos contornos. A Misericórdia não convergiu funções de vulto, não esteve entre as mais proeminentes irmandades e, na contramão do processo vivenciado em boa parte das vilas e cidades do reino, perdeu espaço para ações marcadamente personalizadas.

No entanto, longe de ser uma questão meramente individual, a caridade abarcava vários aspectos da vida social. Tinha uma função pedagógica importante entre as populações, pois estabelecia lugares de ação, reafirmava hierarquias que participavam de um repertório de atitudes típicas de toda a Europa católica.²⁰⁴ Mesmo sem Misericórdias, por toda a capitania, expostos eram recolhidos, pobres encontravam soluções, órfãs eram dotadas, viúvas eram ajudadas... Houve, verdadeiramente, uma pulverização e uma precarização dessas ações espalhadas no cotidiano. Contudo, a diferença indelével terá sido o modo como as elites se legitimaram diante de suas populações. A falência de Misericórdias por toda a América portuguesa não era indício de ausência da misericórdia, mas certamente de uma visão mais condescendente e desdenhosa com a pobreza alheia.

²⁰³ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...*

²⁰⁴ Ver, entre outros, BARRY, Jonathan, JONES, Colin (Ed.). *Medicine and Charity before the Welfare State...*

Capítulo 5

Caridades seletivas: entre instituições e indivíduos

*Dar esmolas é dar juro a Deus, que paga cento por um.
Mas em primeiro lugar está a pagar o que se deve de justiça,
e depois estender-se piamente às esmolas conforme o cabedal e o rendimento dos anos.*

Antonil. *Cultura e opulência no Brasil por suas drogas e minas*, 1711

Fazer a esmola é dar ocasião para pedir sempre.

Conde de Assumar. *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve em 1720*.

Uma das características fundamentais da noção de caridade moderna partia do princípio de que ela não deveria (e não poderia) ser aplicada a todos. Dentro de um universo de padrões altamente discricionários, o amor ao próximo considerava certos grupos mais dignos de compaixão que outros, ou, na melhor das hipóteses, havia determinados tipos de caridade específicos a cada segmento. Esse era o caso dos indígenas, objetos de reflexão e evangelização dos jesuítas, por exemplo. Dentro das perspectivas que orientaram as Misericórdias, os habitantes locais tinham precedência sobre os forasteiros, os de sangue limpo sobre os de infecta nação e, no caso americano, os brancos sobre os africanos e mestiços. Considerando que os recursos financeiros das Misericórdias eram limitados e que havia grupos preferenciais de considerável contingente, mestiços e escravos ou estavam entre as últimas prioridades, ou terminantemente excluídos de certos benefícios.

Na América portuguesa, escravos ocupavam o último lugar social, lembrando, ainda que de longe, camponeses e gente baixa, na Europa. Contudo, no que dizia respeito à assistência, esse imaginário não se confundia com frequência. No século XVIII, uma assertiva foi se tornando cada vez mais delineada: mulatos eram associados a vadios e ociosos. Por sua vez, escravos permaneciam como responsabilidade de seus senhores.¹ Não obstante os diversos relatos sobre as difíceis condições materiais dos cativos, na assistência prestada pelas Misericórdias, é possível afirmar que escravos, de antemão, não eram pobres; em suma, não constituíam um de seus alvos preferenciais.

¹ Segundo Lycurgo Filho, alguns senhores mantiveram enfermarias destinadas a seus escravos. SANTOS FILHO, Lycurgo. *História Geral da medicina brasileira...* p. 258.

Pelo contrário, cativos eram tutela de seus respectivos senhores, que deveriam custear sua alimentação, tratamento médico, pagar por sua inumação quando falecessem, cuidar dos seus trâmites jurídicos, em caso de problemas com a justiça.

Como qualquer instituição, a Misericórdia do Rio de Janeiro, como a da Bahia, ou ainda a de Vila Rica, administraram, ao longo dos séculos, escravos comprados ou legados pelos fiéis. As doações poderiam ser feitas em vida ou por meio de testamentos. Os escravos poderiam se ocupar das mais diferentes áreas, desde funções gerais, passando pela limpeza e pela cozinha, até funções mais especializadas como os trabalhos nas enfermarias ou boticas.² O tom geral das Misericórdias americanas foi o de não interferir na dinâmica entre senhores e escravos. Num raro exemplo para as Santas Casas imperiais, o concílio provincial de Goa, em 1606, ordenou que a irmandade recolhesse os escravos doentes no hospital dos pobres. O provedor da Misericórdia estava autorizado a alforriar os cativos abandonados, cujos senhores não quisessem auxiliar:

Declara o sagrado Sínodo que todo escravo enfermo que o senhor lança fora da casa pelo não curar, e requerido o não manda recolher, fica forro conforme direito. E porque se acham muitos escravos lançados pelas ruas que correm ao desamparo, por não haver que os recolha e proveja de sustentação e cura, pede o sagrado Sínodo aos provedores e irmãos das Casas da Santa Misericórdia, deem ordem por meio de algum irmão para isso deputado³

Tratava-se de um exemplo pouco comum, pois as Misericórdias, de modo geral, mostraram-se alheias a esses trâmites resguardados à esfera pessoal.

A admissão de beneficiários na Santa Casa de Goa também era feita a partir de critérios raciais, privilegiando marcadamente os portugueses.⁴ Por sua vez, na América portuguesa, as enfermarias controladas pelas Misericórdias franquearam o acesso sem distinção de cor. Apesar de não ser o público preferencial das obras de misericórdia, os escravos poderiam ser curados na Santa Casa e eram frequentemente enterrados no seu cemitério. A atuação das Misericórdias não promoveu uma separação étnica, mas hierarquizou o acesso a alguns tipos de auxílio, tornando-o virtualmente episódico.

Esse desdém assistencial não era uma especificidade das regiões coloniais portuguesas. Em Charleston, no sul dos Estados Unidos, por exemplo, a assistência também se valeu de um discurso público de piedade e, segundo, Barbara Bellows,

² *Anais da BN*, v. 39, p. 496-497.

³ *PMM*, v. 5, p. 60-61.

⁴ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Charity in the European Empires, 1500-1750...*

convivia, sem maiores dramas morais, com a escravidão: uma senhora benevolente poderia, sem sentir grandes contradições, bater em seu escravo de manhã e ajudar pobres à tarde; todos, claro, brancos. A preocupação assistencial aumentava a depender das flutuações econômicas, na medida em que o preço dos escravos subia, por exemplo, e era necessário se valer da classe trabalhadora branca.⁵

De acordo com Isabel dos Guimarães Sá, a religião também exercia uma importância fundamental nas diferentes orientações que assumiram os programas assistenciais dos impérios coloniais. Em terras onde a entrada de “estrangeiros” era uma prática reiterada, as noções de comunidade passaram por significativas clivagens. Segundo Sá, as várias confissões protestantes foram consideravelmente mais restritivas do que os impérios católicos. Contudo, todas as possessões ultramarinas tinham uma característica fundamental:

Minha intuição é que o número e o tamanho dos serviços de caridade implementados sempre fizeram uma distinção entre os colonos europeus, crioulos, populações cristianizadas e não cristianizadas. Onde havia grande número de populações estrangeiras "incorporadas" (escravos, índios, mestiços) através da conversão religiosa, o discurso da caridade tendeu a ser abrangente, embora suas práticas estivessem longe de se estender todos os indivíduos com as mesmas preocupações.⁶

Não obstante a divisão de credo dos impérios, segundo Sue Peabody, alguns territórios franceses (e católicos) apresentaram pequena consideração pelas populações africanas no que dizia respeito à evangelização e à formação de confrarias. Em 1753, em Guadalupe, foi proibida a criação de uma irmandade de negros e mulatos sob a alegação de que tal instituição poderia ser prejudicial à segurança da colônia.⁷ Não é um exemplo de seleção assistencial, mas denuncia que os embates e questões raciais tendem a ultrapassar as orientações puramente confessionais de cada império.

⁵ “The formation of a white working class forced Charlestonians and other southerners to modify some of the axioms of southern thought. Interest in mobilizing the underutilized labor of poor whites ebbed and flowed with the economy, the price of cotton, and the cost of slaves, but among taxpayers and city officials there persisted a constant preoccupation with the languishing and idle poor as wasted resources. Just as planters rechanneled creeks to more productive use, town fathers hoped to redirect the poor out of hopeless, dead-end, and nonproductive jobs into a disciplined labor force where regimentation and economy of effort would have an enhanced effect for individuals and society.” BELLOWS, Barbara L. *Benevolence among slaveholders...* p.70.

⁶ “My intuition is that the number and size of the implemented charitable services always made a distinction between the European born colonists, Creoles, christianized and non-christianized populations. Where there were large "incorporated" alien populations (slaves, natives, mixed races) through religious conversion, the discourse of charity tended to be encompassing, although its practices were far from embracing all the individuals with the same concerns.” SÁ, Isabel dos Guimarães. *Charity in the European Empires...*

⁷ PEABODY, Sue. *A dangerous zeal: catholic missions to slaves in the French Antilles...* p. 53-90.

Na América portuguesa, a primeira grande obra de misericórdia feita aos africanos era o batismo: sacramento que possibilitava a construção de uma nova identidade social e o acesso a irmandades, por exemplo. Houve um verdadeiro incentivo das devoções negras como forma de inserir os neófitos em agremiações de ajuda mútua,⁸ desonerando, por exemplo, um virtual papel das Misericórdias: afinal, depois de batizados e, portanto, cristãos, muitos escravos eram pobres materialmente. Contudo, a ideia de compaixão caminhou em direção a uma tácita divisão de deveres. Nos benefícios *públicos* como era o caso do hospital, escravos eram tratados por meio do pagamento de seus senhores. A preocupação com evangelização, construção de novas identidades e sociabilidades estava a cargo das irmandades étnicas e do clero secular.

5.1. Escravidão e pobreza

Assentada na escravidão, a colônia portuguesa na América viu surgir um número de soluções próprias e inovadoras no que dizia respeito à hierarquia das sociedades europeias secularmente ordenadas. Importados em massa a partir do século XVI, primeiramente para a manutenção da lavoura açucareira e posteriormente para as regiões mineradoras, os africanos escravizados deram um tônus diferenciado, embaralhando relações de hierarquia à medida que a miscigenação étnica e cultural se encarregava de introduzir novos elementos de negociação. Ao longo de toda a colônia, e sobretudo no início do século XIX, quando a nação era um assunto premente, não era fácil definir qual era o “povo” das sociedades escravistas modernas,⁹ diante da variabilidade das situações e fluidez nominativa empregadas pelos próprios contemporâneos.

Como justificativa, a metáfora de um corpo social hierarquicamente ordenado era consoante com a incorporação de milhares de africanos nas diferentes comunidades da América em particular, e do império português como um todo. Desde que cristãos, o lugar social dos escravos não carecia de grandes justificativas além daquelas já assentes nas noções de um terceiro estado amorfo e extremamente heterogêneo, mesmo para os padrões europeus da época.¹⁰ Em tese, o lugar social de pobres e cativos tendia a ser próximo na medida em que pobres na Europa e escravos na América ocupavam os

⁸ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra* ...

⁹ SCHWARTZ, Stuart. B. De la plèbe au ‘peuple’ dans le Brésil... p. 127-146.

¹⁰ FURET, François. Pour une définition des classes inférieures a l’époque moderne... p. 459-474.

últimos postos nas imaginadas representações hierárquicas dessas respectivas sociedades. Esse lugar moral também encontrava semelhanças materiais: aos escravos, em geral, estavam reservadas as mais precárias condições de existência, embora pudessem variar consideravelmente, conforme a região e os senhores.

Havia, no entanto, uma diferença fundamental entre escravidão e pobreza: enquanto ser escravo era um dado jurídico, legalmente reconhecido; ser pobre era uma condição sem estatuto e passível de avaliações individuais e coletivas. António Vieira, profundo conhecedor das agruras passadas pelos escravos em terras americanas, em 1647, proferiu, em Lisboa, seu *Sermão das obras de misericórdia*, em que procurava reiterar as principais ideias em torno das noções de pobreza e misericórdia sem, no entanto, fazer referência à escravidão africana ou indígena. A figura do pobre, invariavelmente ligada à da misericórdia, conservava as mesmas matrizes do pensamento religioso da época. Vieira reafirmava a importância da esmola, a recorrente tautologia entre os pobres e Cristo, o papel salvador das boas obras. Tal como o sacramento da eucaristia era sinal do Cristo transubstanciado no pão e no vinho, Cristo também estava oculto na figura do pobre:

Os que hoje com tanta piedade e devoção visitastes as enfermarias deste hospital, que vistes nelas senão pobres miseráveis, em que a pobreza veio buscar o remédio, e a miséria a misericórdia? Pois sabeis, que em todos esses pobres está o mesmo Cristo que adoramos naquela hóstia. Por que cremos que está Cristo naquela hóstia? Porque Ele o disse. Pois essa mesma e não outra é a prova que temos para crer que está nos pobres. (...) Nos pobres que estão pedindo nos degraus desta igreja e nos que andam por essas ruas está o mesmo Cristo, tanto assim que quando vos pedem a esmola e lhe dizeis, perdoai por amor de Deus, com a mesma verdade lhe podereis dizer, perdoais por amor de vós, *Vere tu es Deus absconditus*.¹¹

Na década anterior, em 1633, Vieira havia pregado um sermão à irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na Bahia, em que se referia à transmigração compulsória dos africanos como um novo nascimento.¹² Remetendo-se à matriz paulina do corpo místico¹³ reafirmava que não obstante os “povos dos etíopes, que são pretos” ocupassem o “último lugar” porque “este é o lugar que lhes dá o mundo”, a Virgem Maria não os tinha “com menos título, nem com menos foro que de filhos da Mãe do

¹¹ Obras de Misericórdia (1647). In: VIEIRA, António (S.I.). *Sermões*. Organização e introdução de Alcir Pécora. t.2. p. 78, 83.

¹² XIV da Série Maria Rosa Mística (1633). In: VIEIRA, António (S.I.). *Sermões*. Organização e introdução de Alcir Pécora. t. 1. p. 633-658.

¹³ II Coríntios, 12 e seguintes.

mesmo Deus”.¹⁴ Em suma, postulava a condição básica de que a igualdade na fé não pressupunha igualdade social, mas, pelo contrário, a condição subalterna tinha valor expiatório e purgativo. Tal como adverte Alcir Pécora,¹⁵ o universo de Vieira, dentro da ótica contrarreformista e portuguesa, movia-se numa chave sacramental cuja mecânica ancorava-se numa dimensão coletiva e nacional, em que a monarquia portuguesa assumiu, ou se atribuiu, um papel fundamental.

Se no *Sermão das obras de misericórdia* Cristo estava no pobre, no *Sermão XIV*, nada de transubstanciação entre escravos e Cristo. Neste último, as referências aos escravos não traziam o tom sacramental dado à pobreza. E porque eram elementos distintos, a Paixão teria, no limite, uma função pedagógica: “em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado”.¹⁶ Sensível aos perigos de santificar a dura condição dos escravos, Vieira estabeleceu diferenças substanciais entre pobreza e escravidão.

Não convém esquecer – muito embora os sermões tivessem uma dimensão evangelizadora e, portanto, universal¹⁷ – que o *Sermão das obras de misericórdia* foi pregado no dia de Todos os Santos, importante data do calendário litúrgico da Misericórdia e, por sua vez, o *Sermão do Rosário* foi pregado para a irmandade do Rosário dos Pretos. O primeiro procurava santificar e justificar a importância social da ação misericordiosa, ao passo que o segundo reiterava a humildade e o sofrimento como vias de salvação.

Percebida dentro de uma vertente penitencial, a vida dos africanos assemelhava-se aos mistérios dolorosos do Rosário: “entre todos os mistérios (...) haveis de ser mais particularmente devotos dos que são mais próprios do vosso estado, da vossa vida e da vossa fortuna que são os mistérios dolorosos”.¹⁸ Mistério, Paixão, paciência, maltrato, sujeição, silêncio, morte e renascimento foram percursos por que passou Cristo no Calvário e o mesmo era esperado dos escravos, a fim de que encontrassem a salvação:

¹⁴ XIV da Série Maria Rosa Mística (1633). In: VIEIRA, António (S.I.). *Sermões*. Organização e introdução de Alcir Pécora. t. 1.... p. 643.

¹⁵ PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento...* p. 109-136; 261-267.

¹⁶ XIV da Série Maria Rosa Mística (1633). In: VIEIRA, António (S.I.). *Sermões*. Organização e introdução de Alcir Pécora. t. 1. p. 651.

¹⁷ Para o significado e o papel social do sermão durante a época moderna, ver DEPAW, Jacques. *Spiritualité et pauvreté a Paris au XVIIe siècle...* Especialmente o subitem “Le sermon”, p. 293-300. MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial...*

¹⁸ XIV da Série Maria Rosa Mística (1633). In: VIEIRA, António (S.I.). *Sermões*. Organização e introdução de Alcir Pécora. t. 1... p. 654.

“orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso, o ruído em harmonia celestial, e os homens, posto que pretos, em anjos”.¹⁹

Do ponto de vista social, os lugares diferenciados dos escravos redundaram em formas próprias de caridade. Assim, não obstante as inúmeras possibilidades de negociação que envolvia a alforria, que, certamente não passavam puramente pela piedade cristã, encontravam justificativa no espírito caritativo dos senhores. Essa era uma das principais formas de “compaixão” depois dos cuidados espirituais da evangelização e do batismo.²⁰ Schwartz, ao analisar processos de manumissão na Bahia, ressalta o valor argumentativo da misericórdia nas alforrias.²¹ Tratava-se de um elemento específico de ação caritativa que identificava e diferenciava o segmento dos escravos dos simplesmente pobres. Desde o século XVI, nos relatos de Gândavo, há indícios de que o escravo foi frequentemente visto como um instrumento a mais para a prática do que se entendia por caridade.²²

É nesse sentido que pretendo argumentar que a condição de precariedade material do escravo não lhe impunha necessariamente a condição de pobre diante dos serviços assistenciais construídos na América portuguesa. Como afirmou Gilberto Freyre, na introdução de *Casa-grande & senzala*, durante muito tempo, a casa-grande foi a responsável pelo cuidado dos seus escravos. Assim, por se tratar de um bem privado, coube ao senhor a manutenção da saúde de sua escravaria.²³ Ainda que de forma diferenciada das regiões açucareiras, a posse dos escravos também funcionou como argumento para o cuidado de sua integridade física e alimentação. Nas regiões

¹⁹ XIV da Série Maria Rosa Mística (1633). In: VIEIRA, António (S.I.). *Sermões*. Organização e introdução de Alcir Pécora. t. 1... p. 656.

²⁰ Em 1794, o ex-escravo Raimundo de São Francisco, requereu autorização para evangelizar gratuitamente os escravos do Rio de Janeiro, mostrando o papel social da cristianização como ato de misericórdia: “Diz Raimundo de São Francisco, homem preto e liberto, natural do Rio de Janeiro, que ele suplicante tomou o hábito e professou na Real Ordem Terceira do Menino Deus nesta cidade para o fim de passar a sua pátria e acudir a urgente necessidade em que se acham todos os pretos naquela cidade e seus distantes lugares, pois não sabem a Santa Doutrina e ignoram os necessários e indispensáveis princípios da nossa religião, o que até agora não tem podido nomear o zelo dos muitos sacerdotes e párocos que como não são da mesma cor, lhes falta o dialeto para os poderem entender e ensinar, principalmente o grande número que se acha empregado em roças sem cuidarem mais do que em trabalhar sem virem à cidade, vivendo com bem poucos diferenças dos irracionais e morrendo como tais, pretende o suplicante que na sua própria Igreja daquela cidade como também nos lugares em que eles se acharem em horas que não encontre os trabalhos, nem cause prejuízo ensinar o catecismo da Santa Doutrina tudo gratuitamente e só pelo amor de Deus”. AHU, Rio de Janeiro, cx. 152, doc. 11549.

²¹ SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes...* p. 171-218. SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo...* p. 135-200.

²² Ver Capítulo 1.

²³ “A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político (...). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos”. FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala...* p. 36.

urbanas, onde estavam instaladas, as Misericórdias procuraram privilegiar certos grupos sociais em detrimento dos africanos e descendentes, fosse porque seu número era significativamente maior do que a capacidade financeira dessas irmandades, fosse porque o escravo era um bem privado, e essas confrarias tivessem, de antemão, alvos prioritários de caridade entre os setores mais remediados.

Foi frequente encontrar nas requisições dos escravos, fosse individualmente ou agremiados em confrarias, o adjetivo “pobre” como um dos elementos relativos, mas não intrínsecos à escravidão. Em 1807, a mesa da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São João del Rei, queixou-se do reverendo Joaquim Mariano da Costa Amaral Gurgel, acusando-o de tratar os irmãos “com palavras ásperas, terror e ameaças”, não obstante estarem na sua capela e serem “pobres, obedientes e miseráveis pretos”. Solicitavam providências ao rei “não só como fiéis vassallos, mas como pretos cativos e, como tais, pessoas miseráveis, pobres e dignas de toda comiseração”.²⁴

Em 1752, a irmandade do Rosário dos Pretos de Vila Rica pedira permissão para nomear ermitãos a fim de reedificar a nova capela porque a antiga, feita com “toda a sua pobreza”, estava em mau estado. Dirigindo-se ao rei no mesmo tom de humildade, a confraria pedia para “fazer nova Igreja com toda segurança necessária para a sua maior perpetuidade, mas como a maior parte dos suplicantes, *além de pobres, são pretos cativos*, que sem concurso de esmolas por aquelas Minas não podem fazer esta obra tão útil”²⁵ (grifos meus). Certamente, tratava-se de estratégias retóricas, bem sedimentadas no imaginário, responsáveis por homogeneizar, ao menos no plano discursivo, uma série de atitudes ante a pobreza. A possibilidade de se dirigirem como pobres e cativos, duas condições distintas de subalternidade,²⁶ reservava-lhes um elemento a mais nas negociações cotidianas, mudando também o horizonte de expectativas específicas de auxílio.

No entanto, como a caridade não pressupunha a eliminação dos males sociais, mas tão somente fornecer conforto a determinados grupos considerados mais vulneráveis, não era raro encontrar casos de absoluta indiferença diante de condições degradantes, ou mesmo o privilégio no exercício de obras espirituais em detrimento das corporais. As Misericórdias americanas, quando administravam hospitais, franqueavam

²⁴ AHU, Minas Gerais, cx. 183, doc. 47

²⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 60, doc. 10

²⁶ Ver RUSSELL-WOOD, A. J. R. ‘Acts of grace’: Portuguese monarchs and their subjects of African descent... p. 307-332.

seus espaços a todos. Essa ação, por si só, era considerada um paradigma de compaixão numa época em que a maior parte das confrarias restringia auxílio aos irmãos e familiares. A Misericórdia do Rio, tal como a da Bahia, acolhia escravos, juntamente com brancos e mestiços.

Debret, no início do século XIX, mostrou-se um entusiasta da Misericórdia do Rio de Janeiro. Segundo o viajante, a irmandade tinha “salas franqueadas aos doentes tratados em pé de igualdade, apesar da diferença de cor, por hábeis médicos; inumação gratuita de cadáveres recolhidos pela polícia”.²⁷ No entanto, algumas situações apontam resultados diferenciados, indicando que a seleção de beneficiários não se dava de forma tão equitativa. Em primeiro lugar, porque, quando o tratamento não era feito gratuitamente (por caridade), o custo do atendimento deveria recair sobre o doente, ou no caso dos escravos, sobre o proprietário.

O acesso ao hospital funcionava de modo semelhante às demais demandas por auxílio: fazia-se uma petição, que cabia ao provedor ou à mesa aprovar.²⁸ Os atendimentos feitos aos escravos, ou eram custeados pelos donos,²⁹ ou pela Misericórdia, a partir de um pressuposto de pobreza do senhor. Russell-Wood, ao descrever o atendimento do hospital de São Cristóvão, em Salvador, o único da Bahia colonial, afirmou que a Misericórdia cuidava de qualquer doente sem distinção de classe, cor ou credo. No entanto, segundo Isabel dos Guimarães Sá, a representatividade dos segmentos mestiços e negros não era proporcional à sua representatividade populacional. Ou seja, a maior parte dos atendidos no hospital de Salvador, entre 1778 e 1799, era composta por brancos (60,03%), seguidos por negros (18,65%) e pardos (18,20%).³⁰

Na Misericórdia da Bahia, Russel-Wood calculou que nos enterros feitos por caridade, 90% deles eram de brancos pobres e o percentual restante era composto por pessoas de cor. Para os banguês, exclusivo dos escravos, 5% eram feitos gratuitamente.³¹ Adalgisa Arantes Campos, ao estudar as inumações feitas pelo amor de Deus, na freguesia de Nossa Senhora do Pilar, em Vila Rica, chegou a uma constatação

²⁷ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. II, v. III... p. 143.

²⁸ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Dar aos pobres e emprestar a Deus...* p. 177-178.

²⁹ “Em outras ocasiões, um senhor mais benevolente mandava seu escravo ao hospital para receber tratamento. Isso se tornou mais comum no século XVIII, quando o preço dos escravos aumentou consideravelmente. Era mais barato pagar remédios do que substituir um bom escravo” RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 221.

³⁰ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 238.

³¹ RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 180.

semelhante: os enterros gratuitos promovidos pela fábrica da Matriz diziam respeito, na sua grande maioria, a brancos empobrecidos.³²

Maria Leônia Chaves e Natália da Silveira, ao analisarem o livro de entrada e saída do hospital da Misericórdia de São João del Rei, entre 1817 e 1838, encontraram índices reveladores. Os pretos e mestiços foram responsáveis por, pelo menos, 31,7% do total de atendidos no hospital. Os declaradamente brancos perfizeram um total de 8,1%. No entanto, se considerarmos que a ausência de cor dizia respeito sobretudo aos brancos, ou aos socialmente mais considerados, tem-se um resultado bastante diferenciado. Neste caso, cerca de 68,4% dos atendidos era composto por “brancos”. De todo modo, os pretos constituíram novamente uma pequena parcela: 3,1%.

Tabela 4 - Livro de entrada e saída de pacientes, São João del Rei, Minas Gerais (1817-1838)		
	Números absolutos	%
Branco	281	8,1
Cabra	51	1,5
Crioulo	468	13,5
Pardo	472	13,6
Preto	106	3,1
Sem identificação	2096	60,3
Total	3474	

Fonte: RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SILVEIRA, Natália da. Misericórdias da Santa Casa: um estudo de caso das práticas médicas nas Minas Gerais oitocentistas. In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de Araújo (Org.). *As Misericórdias das duas margens do Atlântico...* p.74.

Um dos exemplos mais evidentes da distância entre uma assistência pretensamente universal e a escolha de beneficiários na América portuguesa pode ser encontrado nas ferrenhas discussões em torno dos enterros dos escravos. A questão movimentou uma ativa correspondência entre a Misericórdia do Rio de Janeiro e a Coroa, na virada do século XVII para o XVIII. Na década de 1690, o governo do Rio de Janeiro procurava endurecer as fiscalizações nos navios, tentando conter as ondas epidêmicas que grassavam na cidade. Em 1698, o governador enviou uma carta ao rei informando a necessidade de vistoriar, além dos navios vindos de Angola, as embarcações que saíam do Congo, Costa da Mina e de Portugal, “por causa das doenças que principiaram em Pernambuco nos anos passados, a qual ruína chegou a esta praça, e

³² CAMPOS, Adalgisa Arantes. A idéia do barroco e os desígnios de uma nova mentalidade... p. 45-62.

esta razão me tem obrigado a pôr toda a vigilância”.³³ Nessa época, os enterros dos escravos também passaram a ser alvo de discussões.³⁴

Em 1695, o rei d. Pedro II escreveu ao provincial do convento dos Carmelitas, frei Inácio da Graça, cumprimentando-lhe pelo zelo e cuidado com que havia intercedido nos ajustes com a Misericórdia sobre as inumações dos escravos da cidade.³⁵ A pedido do rei, frei Inácio e o governador Antônio Paes de Sande ficaram encarregados de acertar com a Misericórdia uma solução para o problema e acordaram que a Santa Casa teria uma esquife com seu pano coberto, exclusivo para os cativos. O custo de cada enterro seria de 960 réis, sendo uma pataca para duas missas e 640 réis para esmola do padre e os carregadores do banguê, “o senhor de escravo pobre o enterrarão da mesma sorte que os mais, sem estipêndio algum”.³⁶

No mesmo ano de 1695, o rei pediu nova negociação alegando que o preço era excessivo, sobretudo porque a Misericórdia da Bahia tinha acertado, havia pouco, um acordo em que cobraria 400 réis pelos enterros dos escravos.³⁷ Negociando novamente com a Misericórdia do Rio, o então governador Sebastião de Castro e Caldas pediu a baixa do preço e retirou a obrigação de se rezarem duas missas pelas almas dos escravos defuntos, “por não serem os senhores obrigados a dizer missas pelos escravos, nem ainda os pais pelos filhos”.³⁸ A retirada das missas da negociação provocou dúvidas, afinal o bispado exortava nas suas visitas pastorais a obrigação que os senhores tinham de mandar dizer missas para seus escravos.³⁹

Por fim, chegaram à conclusão de que “muito boa era esta obra [rezar as missas pelos escravos defuntos], mas havia de ser voluntária e de nenhum modo por obrigação e constrangimento”.⁴⁰ O resultado parecia satisfatório ao governador, que, em 20 de maio de 1696, escreveu ao rei informando o definitivo acordo com a irmandade da Misericórdia e esclarecendo que faria esforços para que se fizesse uma combinação

³³ ANRJ, Secretaria de Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 6, fls. 164v-165.

³⁴ Segundo Vieira Fazenda, apesar de não citar qualquer documento que o comprove, afirmou: “ao conhecimento do rei de Portugal chegou o modo desumano por que eram sepultados os escravos desta cidade e seus arredores, *principalmente nas ocasiões das epidemias de varíola que tantas vítimas faziam nos pretos vindos da Costa da África*”. FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa de Misericórdia...* p.60 (grifos meus).

³⁵ *Anais da BN*, v. 57, p. 357.

³⁶ AHU, Rio de Janeiro, cx. 6, doc. 599.

³⁷ Segundo Russell-Wood, a Misericórdia cobrava 800 réis pelos enterros; na década de 1690 baixou o preço para 400 réis e depois tornou a cobrar 800 réis. RUSSEL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 182.

³⁸ BNRJ, Manuscritos, 15, 4, 16, n. 69.

³⁹ A celebração de missas pelas almas dos escravos estava também prevista nas *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. Livro 4, Título 51.

⁴⁰ BNRJ, Manuscritos, 15, 4, 16, n. 69.

semelhante em São Paulo.⁴¹ No ano compromissal de 1697-1698, a Misericórdia do Rio de Janeiro confirmava o ganho de prestígio local, conferido por meio do privilégio dos enterramentos dos cativos, uma importante fonte de renda para a confraria.⁴²

Além do atendimento das Misericórdias, nos adros das igrejas matrizes e das capelas, a cova também era gratuita. As taxas a que os senhores estavam sujeitos diziam respeito à encomendação da alma, feita por um sacerdote, e à abertura da cova. Os adros eram, por excelência, locais de enterro dos escravos e de pobres: tratava-se de um campo santo reservado aos cristãos menos remediados. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, reiteravam a tradição secular de dar sepultura aos mortos (*fraternitatem de sepulturis*),⁴³ sétima obra de misericórdia corporal e uma das principais práticas das Santas Casas. Segundo as *Constituições*:

E porque é alheio da razão e piedade cristã que os senhores que serviram de seus escravos em vida se esqueçam deles em sua morte, lhes encomendamos muito que pelas almas de seus escravos defuntos mandem dizer por cada um escravo, ou escrava que lhe morrer, sendo de 14 anos para cima, a missa de corpo presente pela qual se dará a esmola costumada.⁴⁴

A situação dos escravos falecidos é representativa de algumas facetas da vivência da caridade na América portuguesa. As *Constituições Primeiras* traziam uma recomendação, certamente ancorada em experiências pregressas:

E porque na visita que temos feito de todo nosso Arcebispado achamos (com muito grande mágoa de nosso coração) que algumas pessoas esquecidas não só da alheia, mas da própria humanidade, mandam enterrar os seus escravos no campo e mato, como se foram brutos animais, sobre o que desejando Nós prover e atalhar esta impiedade, mandamos sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda*, e de cinquenta cruzados pagos do aljube, aplicados para o acusador e sufrágios do escravo defunto, que nenhuma pessoa de qualquer estado, condição e qualidade que seja, enterre, ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum, sendo cristão batizado.⁴⁵

⁴¹ ANRJ, Secretaria de Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 6, fls. 151v-152.

⁴² FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense...* p. 175.

⁴³ “É costume pio, antigo, e louvável na Igreja Católica, enterrarem-se os corpos dos fiéis cristãos defuntos nas igrejas e cemitério delas, porque como são lugares a que todos os fiéis concorrem para ouvir e assistir missas e ofícios divinos e orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus Nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente de seus para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos muito proveitoso ter memória dela nas sepulturas. Por tanto, ordenamos e mandamos que todos os fiéis que neste nosso Arcebispado falecerem, sejam enterrados nas igrejas ou cemitérios, e não em lugares não sagrados, ainda que eles assim o mandem, porque esta sua disposição como torpe e menos rigorosa se não deve cumprir”. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro 4, Título 53, n. 843.

⁴⁴ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro 4, Título 51, n. 838.

⁴⁵ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro 4, Título 53, n. 844

Esse cuidado não era infundado. Numa velha cantiga popular baiana, lamentava-se a dura realidade dos africanos: “*Negro Gegê quando morre vai pra tumba de banguê, os parentes vão dizendo: urubu tem que comê!*”⁴⁶ A situação de Salvador era tal que, em 1814, a Misericórdia da Bahia pediu atenção aos vigias noturnos, a fim de que cessassem os abandonos de cadáveres nas portas das igrejas.⁴⁷

No Rio de Janeiro não era muito diferente e, ao que tudo indica, a Misericórdia não teve representatividade nos enterros gratuitos de escravos anônimos. Em 1722, d. João V ordenou que se desse uma providência porque os corpos dos escravos mortos estavam sendo depositados em um campo aberto, sem qualquer ritual ou alguém que os enterrassem adequadamente:

que no decurso ano entram nessa praça muitos mil escravos, uns de Angola e da Costa da Mina e ainda da Bahia e Pernambuco dos quais falecem muitos antes de se transportarem para as Minas e além destes que vem de mar em fora, morrem muitos que são moradores e para sepultura de tantos não há ali cemitério bastante e só há uma coisa limitada ao pé do convento dos Capuchos que não é fechado e está em campo sem haver pessoa que deles trate, nem menos tome conta ou saiba quem se enterre e de cujos senhores sejam os escravos defuntos e com esse desgoverno se poderão enterrar corpos de pessoas que fossem por outrem mortas e como ao dito cemitério todos mandam quando vai a ele algum a sepultar os mesmos negros brutos que os carregam são os que lhes fazem a cova e esta é tão baixa que muito apenas fica o corpo coberto de terra e tanto que este se começa a corromper se ajuntam os cães e desenterram os corpos e os vão comendo e que isto é de contínuo e que sendo o dito cabido informado dessa impiedade, mandara admoestar por um edital a todos que advertissem que tivessem compaixão daqueles miseráveis corpos mandando-lhes fazer a cova com boa altura para que não fossem aqueles corpos de cristãos tão maltratados e que juntamente se compadecessem deles dando-lhes suas mortalhas, não os enterrando em pele.⁴⁸

No mesmo ano de 1722, o Cemitério dos Pretos Novos fora criado no largo de Santa Rita e, em 1769, foi transferido para o Valongo.⁴⁹ Todavia, o desdém pela morte ritual dos africanos,⁵⁰ permaneceu nos mesmos moldes pelo século XIX. É preciso

⁴⁶ *Anais da BN*, v. 35(1), p. 270.

⁴⁷ RUSSELL-WOOD, A. J. *Fidalgos e filantropos...* p. 181.

⁴⁸ AHU, Rio de Janeiro, cx.12, doc. 1391. Até 1726, o cemitério não havia saído do papel. Ver também: AHU, Rio de Janeiro, cx. 14, doc. 1549; AHU, Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1787.

⁴⁹ PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra...* p. 53.

⁵⁰ Luccock que estivera no Brasil entre 1808 e 1818 também se espantara com a desconsideração ritual no enterro dos escravos: “A gente mais pobre, ou pelo menos os pretos, é tratada com muito menos cerimônia nestes ritos supremos. Logo em seguida ao falecimento, costura-se o corpo dentro de uma roupa grosseira e envia-se uma intimação a um dos dois cemitérios a eles destinados para que enterre o corpo. Aparecem dois homens na casa, colocam o defunto numa espécie de rede, dependuram-na num pau e carregando-o pelas extremidades, levam-no através das ruas tal como se estivessem a carregar uma qualquer coisa. Se acontece de pelo caminho encontrarem com mais um ou dois que de forma idêntica

considerar ainda que, antes de 1722, esse local pode ter servido, tal como aconteceu em Salvador, como um depósito de cadáveres no intuito de isentar os senhores dos escravos das custas de um módico enterro. O fato de tal solução ser discutida somente na virada do século XVII para o XVIII e ser o monarca o negociador revelava duas questões que não podem ser negligenciadas. Em primeiro lugar, as reflexões sobre o governo dos escravos, que no início do século XVIII, *grosso modo*, permaneciam ao arbítrio privado dos senhores,⁵¹ resvalavam num problema de ordem pública cada vez mais patente nas regiões urbanas de maior densidade: era preciso retirar os cadáveres da vista dos habitantes e não permitir que seus corpos fossem aviltados pelos cães; em segundo lugar, a Misericórdia fluminense, que àquela altura era uma instituição bem sedimentada localmente, até então não se incumbira de tratar dos corpos dos escravos. A questão dos corpos dos escravos falecidos permaneceu como um problema até o século XIX.⁵² Além de um local de inumação clandestino, a situação do cemitério da Misericórdia também não era das melhores. O viajante alemão, Carl Seidler, em meados do oitocentos, espantara-se com o desprezo dado aos “pobres” no cemitério da Misericórdia, tratados como cães mortos. Segundo o autor, não era raro, depois de uma forte tempestade, que se encontrassem pedaços de corpos arrastados pelas correntezas.⁵³

Essa precarização não era uma exclusividade da cidade do Rio de Janeiro. Já no século XIX, em 1804, o governador do Maranhão enviou um ofício ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, visconde de Anadia, informando que mandara construir

estejam de partida para a mesma mansão horrível, põem-no na mesma rede e levam-no juntos para o cemitério. Abre-se transversalmente, ali, uma longa cova, com seis pés de largo e quatro ou cinco de fundo; os corpos são nela atirados sem cerimônia de espécie alguma, de atravessado e em pilhas, uns por cima dos outros, de maneira que a cabeça de um repousa sobre os pés do outro que lhe fica imediatamente por baixo, e assim vai trabalhando o preto sacristão, que não pensa, nem sente, até encher a cova quase que por inteiro; em seguida põe terra até para cima do nível”. LUCCOK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil tomadas durante uma estada de dez anos nesse país de 1808 a 1818*. São Paulo: Livraria Martins, 1942. p. 39

⁵¹ MARQUESE, Rafael Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente...* p. 19-83.

⁵² PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra...* p. 71-97

⁵³ “Ao referir esse cemitério acodem-me lembranças que me arrepiam. Na verdade, é indiferente que um dia nosso cadáver repouse aqui ou ali, que o comam os tubarões ou os vermes, o morto nada percebe. Mas a questão muda para os queridos sobreviventes; para estes deve ser horrível saberem o parente ou amigo enterrado de uma forma que causa horror ao mais indiferente passante. Sem esquite, muitas vezes sem a menor peça de roupa, em absoluta nudez, são atirados os mortos desse hospital de pobres numa cova que nem tem dois pés de profundidade. Dois negros conduzem o morto para a sepultura, em uma padiola ou rede presa a comprida vara, atiram-na ao buraco, como a um cão morto, põem um pouco de terra solta por cima e então, se por causa da pouca profundidade da cova, alguma parte do corpo fica descoberta, socam-no com pesados tocos de madeira, de forma que acaba formando um horrível mingau de terra, sangue e excrementos. E se alguns dias depois com uma forte chuva, dessas que como referi aqui pela sua maior energia e fortes gotas se distinguem das descargas de nuvens das nossas zonas, a terra frouxa é arrastada pela água, não raro, uma perna ou um braço esmagado, como que erguidos em protesto à profanação, assustam ao infeliz que nesse campo santo vai chorar alguma pessoa da família”. SEIDLER, Carl. *Dez anos no Brasil...* p. 311-312.

um cemitério à custa da Santa Casa local para enterrar os “cadáveres de toda a escravatura e mais gente pobre ou morta no hospital, proibindo expressamente que se continuem a enterrar nos largos das igrejas e beiras de estradas, como até agora se fazia”. (grifos meus). O governador continuou a correspondência afirmando que pretendia fixar uma taxa a ser paga pelos senhores, em virtude das parcas rendas da Misericórdia de São Luís.⁵⁴ Situação bem distinta tinham os portugueses, em Goa. Em 1644, o vigário da igreja da Trindade firmara um contrato com a Misericórdia local para que todos os portugueses fossem enterrados dentro da capela, porque, argumentava o padre, no cemitério “logo eram comidos por [urubus] e cães, por serem enterrados com dois palmos de cova, coisa muito indecente à cristandade”.⁵⁵

Assim como ocorreria nas diversas conquistas dos africanos em terras americanas, as noções de caridade também faziam parte de um processo de socialização e negociação dos escravos no novo mundo em que iriam se inserir. Até constituírem laços identitários que lhes permitissem estar a salvo de uma morte absolutamente anônima e sem rituais, a ideia de caridade com os cativos, quando objetivada, relacionava-se mais com os senhores: estariam isentos de pagar as taxas do enterro somente os senhores declaradamente “pobres”. As Misericórdias poderiam fazer enterros de neófitos cristãos ou anônimos que perambulavam pela cidade, mas, ao que tudo indica, foi antes uma prática marginal do que um direcionamento institucional.

Em 1745, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Rio de Janeiro enviou uma representação ao rei, solicitando a permissão para utilizar, sem custos adicionais, seu próprio esquife conforme fazia desde sua criação. Os irmãos alegavam que a Santa Casa exigia o pagamento do aluguel da tumba “sem atenderem à miséria dos suplicantes que nada possuem”.⁵⁶ A irmandade do Rosário perdeu a causa e permaneceu obrigada a pagar à Misericórdia, todas as vezes que utilizasse sua tumba. Não era uma vitória injusta do ponto de vista legal: além de ser a mais antiga irmandade da cidade, a Misericórdia tinha o privilégio, concedido por Lisboa, de receber sobre todas as inumações feitas no Rio de Janeiro. Além de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, as irmandades de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Boa Morte, São Benedito, São Domingos e São Brás, todas irmandades de pretos e mestiços. Apesar de reclamarem de sua pobreza, as irmandades garantiam um enterro

⁵⁴ *PMM*, v. 7, p. 581.

⁵⁵ *PMM*, v. 6, p. 380.

⁵⁶ AHU, Rio de Janeiro, cx. 58, Docs. 13578-13589 (Castro e Almeida).

absolutamente distinto daquele feito na Misericórdia e descrito por viajantes; tal como bem sintetizou Mariza Carvalho para os funerais das associações étnicas: o cortejo ia rico e o morto, pobre.⁵⁷

Ao longo de todo o século XVIII, tanto na capitania das Minas Gerais e, posteriormente, na de Goiás, o problema das taxas de pagamento pelo enterro cristão dos escravos constituía uma das controvérsias nas discussões que travaram clero secular, Câmaras, bispados, ouvidores, governadores e o Conselho Ultramarino. Desde o início do século, as reclamações sobre as taxas abusivas praticadas pelos párocos em Minas Gerais tornaram-se uma constante.⁵⁸ As Câmaras insistiam no alto custo dos chamados dízimos pessoais, ou seja, taxas pagas pelos paroquianos para confissões – entre as quais estava a desobriga –, os sepultamentos, os casamentos, as missas, enfim, alguns serviços espirituais prestados pelo clero secular.

No que se referia aos cativos, de um lado, a pastoral de 1719 do bispo do Rio de Janeiro e as *Constituições Primeiras* admoestavam todos os senhores a mandar rezar duas missas pela alma dos escravos mortos, de outro, os habitantes das Minas negavam-se a pagar por preços tão altos. Em 1732, a Câmara de Vila Rica, enviou uma representação ao rei, entre tantas, queixando-se das cobranças excessivas. Quando tratavam das missas dos escravos, afirmavam que oneravam demasiadamente os povos pela

perda de escravos que continuamente morrem com grande gasto de doenças e ultimamente com o dito enterro não passando de uma cova no cemitério, encomendação e duas missas bem importarem cinco oitavas de ouro ao mesmo tempo que pela Constituição do Arcebispado não devem levar da dita cova, nem aos senhores dos ditos escravos rigorosamente obrigar a mandarem dizer as duas missas levando-lhe de esmola, oitava e quarto por cada uma, sendo que por costume se não dá mais do que meia oitava.⁵⁹

Em 1735, por determinação régia, uma junta se reuniu com a presença de clérigos, leigos e do governador da capitania a fim de dar um fim às controvérsias, no entanto, o problema do preço excessivo acompanhou de perto a população mineira por todo o século XVIII. Já no último lustro do setecentos, em 1788, o visconde de

⁵⁷ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor...* p. 177.

⁵⁸ BOSCHI, Caio C. *Os leigos e o poder...* p. 74-79.

⁵⁹ AHU, Minas Gerais, cx. 21, doc. 72. Ver também AHU, Minas Gerais, cx. 19, doc. 20

Barbacena foi designado para elaborar um novo regimento, na tentativa de eliminar os excessos de contribuições obtidas sob o pretexto de direitos paroquiais.⁶⁰

Esse regimento certamente era efeito direto de um processo que fora julgado em 1783, em última instância no tribunal da Relação do Rio de Janeiro. Anos antes, Domingos Barbosa Pereira, um paroquiano da pequena vila de São José, comarca do Rio das Mortes, capitania das Minas, havia se negado a pagar as conhecenças, provocando uma cobrança judicial por parte do padre Ângelo Martins. Perdendo em primeira instância, pela sentença do juiz de fora, Domingos resolveu recorrer ao tribunal da Relação, que revogou a decisão do juiz e colocou mais uma pedra na tentativa dos clérigos de cobrar taxas para a administração dos sacramentos e principais rituais. A sentença era clara: as conhecenças “entram na classe das oblações voluntárias que pendem da mera liberalidade dos fiéis e, por isso, nunca em atos tais se pode verificar posse que seja manutenível”.⁶¹

Outro efeito direto do acórdão foi a redação de um pequeno tratado do pároco residente em Vila Boa de Goiás, João Antunes de Noronha, presbítero de São Pedro, ofereceu a d. Maria I, em 1783, uma “Demonstração apologética a favor das conhecenças dos párocos em Minas”⁶² explicando as razões baseadas na tradição, na teologia, no direito romano e régio. Tal como acontecera em Minas Gerais, o problema dos dízimos pessoais estendeu-se a Goiás. No que tangia aos escravos, nenhuma Misericórdia nas duas capitanias – Goiás e Minas Gerais – dispunha de um cemitério que pudesse se encarregar da manutenção de um trabalho tão oneroso, recaindo sobre os párocos a negociação com os senhores dos escravos.⁶³

No Rio de Janeiro e na Bahia, o enterro dos mortos, uma das mais universais obras de caridade empreendida pelas Misericórdias do reino, viu-se ofuscado pelo misto entre um grande número de africanos e o descrédito em relação à morte dos escravos. O enterro universal era demasiadamente oneroso para as Santas Casas, por sua vez, o aluguel dos banguês era altamente lucrativo. Em suma, não convinha atender a todos os enterros *pelo amor de Deus*. Nesse meio-tempo, boa parte das localidades portuguesas conviveu com despojos de corpos de negros em lugares ermos, ou mesmo entre os habitantes, naturalizando uma nova realidade gerida nos trópicos.

⁶⁰ BOSCHI, Caio Cesar. *Os leigos e o poder...* p. 74-75.

⁶¹ BNL, Cópia do acórdão da Relação do Rio de Janeiro dado a favor dos apelantes Domingos Barbosa Pereira e outros, contra o apelado Ângelo Martins aos 24 de fevereiro de 1783. cód. 1846 (Reservados).

⁶² BNL, cód. 1846 (Reservados).

⁶³ Para Minas Gerais, ver CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista... p.109-122.

Obviamente, a morte anônima dos escravos não dizia respeito a todos os africanos e descendentes. Os conflitos entre as irmandades do Rosário e as Santas Casas no Rio de Janeiro e na Bahia indicavam um embate contínuo que não silenciou, nem tampouco enquadraram os comportamentos dos escravos.⁶⁴ Os processos de socialização, as estratégias pessoais e o ingresso em irmandades tornaram possíveis associações que garantiram a ascendência efetiva de grandes parcelas dos africanos, fosse por meio individual ou através das confrarias. Convém apenas ressaltar que a existência de atritos em torno do sepultamento dos escravos parece um indício contundente da vivência particularizada das noções de caridade, presente naquelas sociedades como um todo e nas Misericórdias americanas, em particular. Como bem salientou Isabel dos Guimarães Sá, para o caso baiano, um escravo poderia ser enterrado com pompa, a depender de suas relações com senhores, porém um branco jamais desceria ao ponto de ser enterrado no banguê.⁶⁵ Tornar-se pobre perante a comunidade, ou seja, passível de ser reconhecido como alvo de compaixão, era também uma conquista social a ser empreendida pelos escravos.

Como na escala de benefícios oferecidos pelas Santas Casas o acesso dos cativos era inegavelmente restrito, o cuidado dos proprietários e das irmandades étnicas deveria, em grande medida, desonerar as Santas Casas de intervir em caso de pobreza dos mancipios. Era em atenção às necessidades do senhor, que, ressalte-se, eventualmente, as Misericórdias poderiam se incumbir de alguns serviços gratuitos, como o enterro, o atendimento no hospital, ou o acesso à justiça.⁶⁶ O auxílio institucional aos escravos foi marcadamente praticado pelas irmandades de negros e mestiços, cientes de certa especialização da caridade nas sociedades coloniais. A ajuda em caso de miséria e enfermidade era prevista em vários compromissos, assim como a mortalha e o enterro.⁶⁷

Era um tipo de assistência típica que previa, em alguns casos, auxílio jurídico, empréstimo de dinheiro. Todavia, as poucas tentativas que se conhecem de ultrapassar o escopo habitual de ajuda mútua prestada pelas irmandades étnicas revelaram-se

⁶⁴ Ver: MULVEY, Patricia A. *Black Brothers and Sisters...* p. 253-279.

⁶⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 215-254.

⁶⁶ No Regimento do Hospital da Misericórdia do Rio de Janeiro de 1858, os proprietários considerados *pobres*, cuja assistência caberia ao hospital, não poderiam ter mais de um escravo. Seriam admitidos, conforme o regimento: “§4º. Os escravos cujos donos apresentarem certidão da matrícula para o pagamento da taxa dos escravos, por onde conste que não possuem mais de um, e além disso atestado (...) pelo qual mostrem que não têm meios para tratá-los em suas casas.” *Regimento do Hospital Geral da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tipographia Nacional, 1858. p. 5.

⁶⁷ Ver, entre outros trabalhos, SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão...*; AGUIAR, Marcos Magalhães. *Vila Rica dos confrades...*; AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...*; CARVALHO, Mariza Soares de. *Devotos da cor...*

malfadadas. No início do século XIX, o estatuto da irmandade do Rosário da Campanha da Princesa, Minas Gerais, previa que:

e quando o irmão doente seja daqueles que seus senhores os lançaram a peregrinar depois de os haverem desfrutado em tempo de saúde e sem compaixão deles, os deixam morrer pelas ruas e campos, como infelizmente sucede, terá a irmandade uma Casa para recolhimento de semelhantes irmãos.⁶⁸

Contudo, rapidamente o juiz de fora de Campanha da Princesa fora convocado para dar parecer sobre a ereção de uma casa, considerando a proposta inapropriada. A justificativa mostrava-se bem distinta daquela tomada pelo concílio provincial de Goa, em 1606. Dois séculos depois, numa sociedade marcada pela escravidão, as autoridades decidiram primar pela não interferência nas relações entre senhores e escravos, “porque tudo isso é muito estranho dos fins da mesma irmandade, composta por pretos cativos, os quais pela maior parte são mal afetos e opostos a seus senhores, e desta política se seguirão mil desordens”.⁶⁹ As interferências religiosas resumiam-se a recomendações, como era o caso de uma pastoral de 1759, no distrito diamantino, que censurou os senhores que deixavam seus escravos cristãos morrerem sem receberem o Viático e o Santíssimo Sacramento, “por fugirem ao trabalho de comporem a casa e a cama do enfermo”.⁷⁰

Diante de tantos conflitos que perpassaram as ideias sobre a organização hierárquica dos povos, a vivência da caridade, fosse do ponto de vista pessoal, fosse do ponto de vista institucional teria saído incólume à experiência colonial? As respostas para essa pergunta não caminham numa única direção. Convém ressaltar algumas diferenciações que parecem importantes para o entendimento de uma dinâmica própria, mas que, ao mesmo tempo, guardava grandes similitudes com as justificativas de uma sociedade ordenada a partir de princípios qualitativos.

Os escravos foram frequentemente alvos de misericórdia espiritual, por meio da encomendação de missas pelos senhores. A alforria também pode ser entendida dentro de uma proposição compassiva e cumpria um papel de acomodação dentro do sistema escravista da América portuguesa.⁷¹ Ao contrário de retirar todo o sentido religioso que porventura pudesse haver nas cessões de liberdade, talvez fosse interessante perceber

⁶⁸ Citado em SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão...* p. 94.; AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...* p. 322.

⁶⁹ Citado em AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...* p. 322. (Nota 53).

⁷⁰ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão...* p. 56.

⁷¹ MARQUESE, Rafael Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil... p. 121-122.

justamente o caráter também conservador, de dívida e gratidão que a concessão da alforria impunha.⁷² Em nome da caridade, François Froger citou um caso ilustrativo de uma visão impensável a ser aplicada aos pobres europeus, mas considerada piedosa aos cativos:

Eu conheci um [dono de escravos] que vivia na Martinica que, sendo de uma natureza compassiva, não conseguiu achar em seu coração motivo para cortar a perna do seu escravo, que fugira quatro ou cinco vezes, mas como não podia ao final correr novamente o risco de perdê-lo por completo, pensou em prender ao seu pescoço uma corrente que, sendo puxada, alcança sua perna por trás, como pode ser visto pelo corte. E isso, no espaço de dois ou três anos, contrai tanto os nervos que torna impossível para o escravo usar a sua perna. E assim, sem arriscar a vida do pobre desgraçado, e sem fazer-lhe qualquer mal, ele o privou de quaisquer meios de fuga.⁷³ (ver caderno iconográfico, figura 1).

Foi utilizando o argumento de subversão da caridade que a Câmara de Mariana, em Minas Gerais, pediu ao rei providências para a prática indiscriminada da alforria. Segundo os camaristas, o desejo de liberdade fazia com que vários homens e mulheres comprassem sua liberdade por “meios indecorosos”, “vindo a ficar obra do desagrado de Deus aquela mesma que se devia reputar por boa, se fosse fundada na caridade e não na conveniência própria, como são as alforrias que neste Estado se fazem”.⁷⁴

A proposta da Câmara era de que as alforrias só fossem dadas gratuitamente “por esmola, ou pelos bons serviços que os escravos tenham feito”, conservando, assim, o valor de ação misericordiosa e desinteressada. Certamente, havia a intenção subjacente de diminuir o número de alforriados, mas seria um engano interpretar a noção de caridade como um equivalente universal e igualitário: a ação misericordiosa partia de princípios de manutenção do corpo social e pôde ser utilizada como justificativa coerente em represálias aos considerados inferiores, de sangue impuro, ilegítimos, entre outros adjetivos.

⁷² Ver, sobretudo SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo...*

⁷³ “I knew one [slave owner] living in Martinico, who being of a compassionate Nature, could not find in his heart to cut off his Slave's Leg, who had run away four or five times, but to the end he might not again run the risque of losing him altogether, he bethought himself of fastening a Chain to his neck, which triling down backwards, catches up his leg behind, as main be seen by the cut: And this, in the space of two or three years, does so contract the nerves, that it would be impossible for this slave to make use of his leg. And thus, without running the Hazard of this unhappy wretch's death, and without doing him any mischief, he thereby deprived him of the means to make his escape.” FROGER, François. *A relation of a voyage made in the years 1695, 1696, 1697: on the coasts of Africa, streights of Magellan, Brasil, Cayenna, and the Antilles, by a squadron of French men of war, under the command of M. de Gennes*. London; M. Gillyflower, 1698, p. 120-121.

⁷⁴ AHU, Minas Gerais, cx. 67, doc. 61.

Outra interessante faceta das noções de caridade pode ser observada nas doações de cativos feitas à Misericórdia do Rio de Janeiro. Um fato notório era o caráter definitivo da doação. A maior parte dos escravos que era legada à irmandade indicava a cláusula perpétua, sem possibilidade de alforria, de modo a instrumentalizar *ad eternum* a caridade. Foi nesse sentido que Manoel da Rocha e seu irmão João Mendes legaram, em 1714, “um mulatinho Inácio a Nossa Senhora do Bonsucesso (para) que sirva à dita Senhora, com condição que o Senhor Provedor da Misericórdia o não possa nunca vender, nem trocar por conveniência alguma, mas sempre seja da dita Senhora”.⁷⁵

Em 1715, Miguel da Costa Pereira, morador no arraial dos Prados, na comarca do Rio das Mortes, capitania das Minas Gerais, entregou uma escrava sua à mesa da irmandade da Misericórdia do Rio de Janeiro:

de gentio da Costa da Mina, de nome Antônia, para que a entregasse nesta Santa Casa da Misericórdia, a qual fazia doação dela de hoje para sempre, *com as cláusulas e condições que, em nenhum tempo, por pretexto algum se poderá forrar, vender, nem alhear a pessoa nenhuma, mas enquanto viver sirva a esta Santa Casa, e em caso em que se falseie qualquer destas condições poderá o dito Manoel Gomes Leal e seus herdeiros tornar a haver a dita escrava se, como sua e nesta forma disseram todos os Irmãos da dita Mesa que aceitavam a dita escrava.*⁷⁶ (grifos meus)

Simão Rodrigues Pinheiro, oficial de enfermeiro, em 1717, estabeleceu que:

Declaro que o crioulo Inácio, barbeiro que deixo à Santa Casa da Misericórdia por esmola, pelo ser assim prometido, por ser sangrador do hospital e pobres dele, *o qual crioulo não poderão vender nunca, nem dispor dele para outra parte quando o queiram fazer; nesse caso poderão então os religiosos de Santo Antônio tomá-lo para servir o convento dos religiosos, mas nunca o poderão vender.*⁷⁷ (grifos meus)

Trata-se certamente de uma visão típica das sociedades escravistas, onde o escravo poderia ser utilizado como forma de caridade, por meio do cumprimento de tarefas. Assim, o padre João de Azevedo, que fizera seu testamento em 1732 havia feito uma verdadeira fortuna na região de São João del Rei, deixou uma porção de legados pios com diferentes orientações, como missas, somas para padres ingleses, entre outros. O padre autorizou a compra da alforria de dois dos seus escravos no valor de 400 mil réis. No entanto, o mulato João foi legado à Misericórdia “para coser e servir as roupas

⁷⁵ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 26v.

⁷⁶ Citado em SOARES, Ubaldo. *A escravatura na Misericórdia...* p. 40.

⁷⁷ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 201.

dos pobres, *não quero que se venda*”⁷⁸ (grifos meus). Essa forma definitiva de doação permaneceu frequente durante todo o século XVIII, atestando uma maneira *sui generis* de ajuda. Em 1799, Antônio Jacinto Machado fez doação em vida de um “escravo ladino” com a condição “de que nunca poderá ser liberto”.⁷⁹

Se a alforria era justificada frequentemente como exercício da caridade, o mesmo poderia ser entendido em relação aos trabalhos feitos dentro da irmandade. Nessa apropriação bem plástica, era como se os próprios doadores realizassem, por meio dos escravos doados, obras de misericórdia, à semelhança de promessas pagas por terceiros, ou ainda pela instituição de mercearias.⁸⁰

5.2. Comunidades imaginadas: vivências da caridade

Como definiu Isabel dos Guimarães Sá, o exercício da caridade dizia respeito a uma espécie de comunidade imaginada, muitas vezes mais imaginada que real, que, a partir de um ou vários grupos de pessoas, se reunia em virtude de um sentimento de pertença e proteção, sobrepondo-se a critérios de igualdade econômica ou jurídica.⁸¹ Neste sentido, a palavra comunidade é ainda criadora e mantenedora de hierarquias. Essa ficção parecia nobres e plebeus de modo a auxiliar pobres dentro de outro público também imaginado, cujo auxílio não se pautou de forma única por uma questão material, mas foi majoritariamente selecionado segundo o merecimento e a qualidade. A assistência moderna, portanto, passou longe da noção de igualdade universal para aprovar e reiterar a ideia de caridade seletiva, na qual os parâmetros de avaliação do mérito variavam caso a caso, relacionando intimamente tipos de serviços com qualidade dos públicos receptores.⁸²

⁷⁸ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 201.

⁷⁹ AHSCMRJ, Termos diferentes, 1784-1799, f. 172. Para vários exemplos ao longo do século XVIII e XIX, ver SOARES, Ubaldino. *A escravatura na Misericórdia...*

⁸⁰ As mercearias eram instituições tipicamente medievais, diretamente ligadas à instituição de capelas, em que se encarregavam os merceeiros a rezar pela alma do defunto, segundo modalidades especificadas nos testamentos. Os merceeiros estavam obrigados a assistir um número fixo de missas e a fazer orações pela alma do morto. Ver, SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 26-27.

⁸¹ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As misericórdias nas sociedades portuguesas do período moderno...* p. 337-358.

⁸² “Since the poor constituted the socio-economic margins of society, decisions about who merits what type of assistance bring the boundaries of a community into clear focus. In the lands of early modern Europe, sacred ideals and civic values provided the framework of community life. Enveloped within this cultural ethos, poor relief measures conformed to the ideal that all inhabitants of the city were bound together in a sacred and civic community under the authority of the magistracy”. CRITCHLOW, Donald T.; PARKER, Charles H. *With us always...* p. 3. D’ANDREA, David Michael. *Civic Christianity in renaissance Italy...* Sobretudo o capítulo 3: “The bonds and the bounds of charity”. p. 58-84. Segundo

Nas sociedades da contrarreforma, o pressuposto básico para ser assistido era ser católico e devoto, porém, mesmo a partir dessas condições, existia um grande número de miseráveis esperando por auxílio. Maria Antónia Lopes, ao estudar a Misericórdia de Coimbra, foi quem melhor discutiu as nuances da seletividade pautada em critérios morais, em redes de solidariedade e relações de poder. Ao analisar a distribuição espacial dos assistidos, estabeleceu a diferença entre ser carente e ser atendido pela Misericórdia, concluindo que os registros do hospital terminavam por distorcer a noção de pobreza, deixando de fora “os totalmente excluídos”.⁸³

Na América, dentro desse público cristão, além dos escravos, os mestiços também encontravam interditos na seleção dos beneficiários. Nas regiões coloniais, portanto, o público-alvo de ações assistenciais era substancialmente reduzido em relação à realidade europeia. Ainda que em Portugal continental o acesso aos benefícios das Santas Casas passasse por escolhas clientelares e personalistas, a maior parte da população poderia ser potencialmente “pobre”, porque cumpria preceitos de limpeza de sangue e de honra, isenta, em sua maioria, dos *problemas* advindos da mestiçagem. A metáfora de uma sociedade compassiva com seus potenciais pobres parecia ter mais efeito na medida em que necessitados, em algum momento, poderiam se valer de recursos da assistência. Contudo, as populações mestiças das colônias eram cronicamente malvistas e de sangue infecto, contribuindo para cristalizar um ideal de ajuda que, quando objetivado, privilegiava brancos portugueses e seus descendentes diretos em detrimento de uma imensa população sem maiores recursos. Ademais, diante da precariedade assistencial, era pouco provável que a ficção que legitimava lugares de ricos e pobres se valesse apenas das vias institucionais, dada a fragilidade das mesmas na América.

Era também dentro dessa visão estreita de comunidade imaginada que, por exemplo, podiam ser entendidos os serviços prestados pela irmandade de São Miguel e Almas em Vila Rica. A apropriação de uma função da Misericórdia se valeria de critérios seletivos diante de uma imensa maioria composta por negros e mestiços sem

D’Andrea, em sua conclusão: “*The challenge was not to eliminate poverty (for the poor would always be among them) but fulfill their Christian obligation to their benefactors and the community. The consistent thread tightly weaving all of their charitable initiatives together was the desire to care for the community’s marginalized and invest in the religious infrastructure to aid the believers’s journey to God. Limitations of material resources and the realities of human sinfulness required the confraternity to make difficult decisions regarding whom to assist. In their meditation of universal Christian principles with the realities of human suffering, the Battuti defined the boundaries of community*”.

⁸³ LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social.v.2...* p. 752. Ver ainda CAVALLLO, Sandra. *Patterns of poor relief and patterns of poverty in eighteenth-century Italy...* p. 65-98.

recursos. Essa orientação discricionária não os impedia de serem vistos como compassivos diante da comunidade. Do mesmo modo, os enterros *pelo amor de Deus*, na paróquia do Pilar de Vila Rica, feitos dentro da matriz, privilegiaram brancos sem grandes dramas.⁸⁴

Para se ter ideia do “povo” que fazia parte das colônias, calcula-se que o termo de Vila Rica, em 1776, possuísse 12.679 brancos (16,1%); 16.791 pardos e cabras (21,4%) e 49.148 pretos (62,5%), ou seja, 83,9% da população era constituída por não brancos.⁸⁵ Na cidade do Rio de Janeiro, a imensa maioria escrava e mestiça também era notória, somando em torno de 55% de não brancos, entre 1779 e 1797.⁸⁶

No entanto, convém ressaltar que essa noção hierarquizada de caridade não foi muito distante do que era observado em Goa, por exemplo. Segundo Isabel dos Guimarães Sá, apesar de um discurso abrangente de piedade, a prática tendia a privilegiar os brancos. O hospital dos portugueses recebia mais atenção e tinha maior capacidade de atendimento. Em primeiro lugar estavam os portugueses, marcadamente servidores do rei; entre estes preferiam-se os de *qualidade*.⁸⁷ Esse caráter seletivo aumentava na medida em que se dispunha de mais recursos, tornando as irmandades efetivamente capazes de fornecer um serviço contínuo à comunidade. Tendo em vista seu papel diminuto, o hospital de Vila Rica servia a poucos pobres, mas sua modéstia deve ter, de fato, afastado os que poderiam se valer de irmandades ou redes de clientela pessoais.

No Rio de Janeiro, o estatuto do hospital procurava deixar claro que suas portas tinham livre acesso, fossem para escravos, pagos à custa do senhor ou também mestiços e brancos. No *Regulamento para o Hospital da Misericórdia*, do início do século XIX, seu artigo primeiro prescrevia: “haverá dois médicos (...) os quais curarão a todas as qualidades de doentes admissíveis a este hospital, assim pobres, como curados à sua custa”.⁸⁸ Entre as obrigações do cirurgião estava a de curar “todos os doentes que vierem à portaria pedirem curativo, ainda que não se recolham e da mesma forma os presos nas cadeias, aos escravos e mais família do hospital”.⁸⁹

⁸⁴ CAMPOS, Adalgisa Arantes. A idéia do barroco e os desígnios de uma nova mentalidade... p. 45-62.

⁸⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 110, doc. 59. Ver também COSTA, Iraci del Nero da. *Arraia-miúda...* p. 130 (tabela 4); p. 134 (tabela 134).

⁸⁶ LARA, Sílvia Hunold. *Fragments setecentistas...* p. 127.

⁸⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...* p. 186.

⁸⁸ ANRJ, Regulamento para o Hospital da Misericórdia, Série Saúde, IS3 (1)

⁸⁹ ANRJ, Obrigações do cirurgião do banco, Série Saúde, IS3 (1)

O pagamento pelos serviços poderia ser algo incerto, em muitos casos ficando a fundo perdido. Em 1789, quando Manoel do Espírito Santo, filho legítimo, foi recolhido no hospital, o escrivão anotou “há notícia de que possui alguma coisa”; o mesmo valia para Manoel Pereira, natural de Guaratiba: “há notícia de que o dito enfermo tem no cofre dos órfãos desta cidade 300 e tantos mil réis”; em 1787, o mestre de campo de Campos devia “cento e tantos mil réis”.⁹⁰ Por sua vez, era claro que a Misericórdia não exercia a caridade da mesma forma para todos. Em 1771, o mordomo dos presos, Gregório Pereira Soares, cobrou a alimentação de um cativo, encarcerado por cinco anos e alimentado pela irmandade:

Não há dúvida que a Santa Casa da Misericórdia tudo quanto dá é por esmola e sem ânimo de o repetir quando são os assistidos pessoas miseráveis e totalmente desamparadas e não quando eles têm [?] se possam alimentar ou quem os deva sustentar.⁹¹

Como forma de pagamento, a confraria pediu a posse do escravo até que a dívida fosse paga, porque, segundo o mordomo dos presos, a Santa Casa não deveria “fazer semelhante esmola aos suplicantes em prejuízo dos mais presos necessitados, a quem costuma matar-lhes a fome e cuidar nos seus livramentos”.⁹² Em 1817, a mesa escreveu ao intendente de polícia pedindo uma solução nos atrasos dos pagamentos dos senhores de escravos encarcerados. Segundo os irmãos, a Misericórdia sofria um grande prejuízo pela falta de pagamento dos curativos dos cativos presos e até aquela data “nada tinha sido pago pelos senhores dos ditos escravos, apesar de se terem dado as contas ao administrador”.⁹³

Foi contra essa *fronteira* estabelecida nos auxílios que, em 1799, a irmandade de pardos de São José, no Rio de Janeiro, contestou a inveterada prática de seleção, presente nas instituições mais elitistas e nos legados pios. Naquele ano, dirigiu um pedido ao rei para que pudesse subtrair de suas receitas 300 mil réis anuais para dote de uma “órfã pobre e honesta, filha de um irmão”. Segundo os suplicantes, mesmo “não tendo as circunstâncias de limpeza de sangue que a vaidade introduziu nas corporações, nem por isso deixará de ser atendida, tendo as mais de honestidade e pobreza”. A nova cláusula priorizou as filhas pobres e órfãs dos confrades, seguidas, se não houvesse nenhuma por ocasião do pleito, das filhas de confrades pobres (não necessariamente

⁹⁰ ANRJ, Série Saúde, IS3 (1) (avulsos)

⁹¹ ANRJ, Série Saúde, IS3 (1) (avulsos)

⁹² ANRJ, Série Saúde, IS3 (1) (avulsos)

⁹³ AHSCMRJ, Livro de correspondências, 1810-1819, f. 274.

órfãs) e, caso ainda não fosse preenchida a vaga, seria escolhida uma órfã pobre pela cidade.⁹⁴

Em testamentos e instituições, os legados feitos às órfãs pobres primavam pelos ideais de mulher devota, honrada e de sangue puro. Fundado em 1739, o recolhimento de órfãs da Misericórdia do Rio de Janeiro, reafirmava o caráter seletivo, restringindo-se à exclusiva participação de mulheres brancas. Estavam impedidas de concorrer ao recolhimento, pardas e mulatas, fossem como assistidas do número, pensionistas, ou ainda funcionárias da administração, nos cargos de maior importância:

Em nenhum caso e com nenhum pretexto serão admitidas neste recolhimento moças pardas, por se temer a desunião e discórdias que podem resultar de não haver igualdade nas pessoas com perturbação de boa economia e concórdia que pode haver no recolhimento e se acontecer que alguma seja admitida por empenhos, ou por coisa semelhante, ficará a arbítrio da Mesa que suceder o expulsá-la do recolhimento todas as vezes que lhe parecer.⁹⁵

Para o caso do recolhimento das órfãs do Rio de Janeiro, pobre significava ser, em tese, branca e cristã-velha, o que deixava a imensa maioria da população sem expectativas de atendimento. Ainda que as relações de poder no interior da instituição pudessem tornar mais elásticos os critérios de seleção, atendendo a favorecimentos pessoais, os estatutos estavam ali para lembrar a necessidade de manter as normativas em dia. Em 1769, Manoel de Souza Oliveira conseguiu, ainda que às avessas, a conservação da honra de sua escrava, doando-a para o recolhimento das órfãs: “entre seus escravos possui uma parda de nome Clara, a qual deseja fazer doação à Santa Casa, com a obrigação de viver sempre no recolhimento das órfãs e ali se conservar, com toda honra e honestidade, pois dela não pretende mais coisa alguma”.⁹⁶

É bom salientar ainda que o recolhimento certamente era um dos mais, senão o mais seletivo estabelecimento controlado pela Misericórdia. No entanto, essa comunidade preferencial de auxílio não se resumia às instituições. Frequentes nos

⁹⁴ AHU, Rio de Janeiro, cx. 173, doc. 12811. A consideração dos pobres baseada em sua honra e inserção institucional é discutida, para o caso europeu, na introdução de: WANDEL, Lee Palmer. *Always Among Us...* p. 1-16. Wandel faz uma interessante consideração entre desonra e pobreza material: “*The social value of honor had direct and material repercussions for certain economic functions. Dishonorable professions were much more vulnerable economically. Guild membership provided a number of protections; its absence meant insecurity on a number of fronts. There were no fixed wages for many dishonorable professions, most prominently, both urban and rural day laborers. Their employment was sporadic; permanent employment was problematic at best. Their lives as their livelihoods depended upon the demands of others. That so many of those who practiced dishonorable professions lived near the line of poverty may well have led people to view some poor as lacking honor.*”

⁹⁵ AHSCMRJ, Lata 746-A, Estatuto do recolhimento das órfãs, 1739, 2, Parágrafo 2

⁹⁶ Citado por SOARES, Ubaldo. *A escravatura na Misericórdia ...* p. 42.

testamentos, os legados pios destinados a órfãs pobres e anônimas constantemente se valeram de costumeiras especificações no público beneficiário. Esse ideal, presente em instituições e indivíduos, fazia parte de um imaginário que simplesmente desconsiderava grandes parcelas da população. Em 1713, Prudência de Castilho repartiu o remanescente de seu testamento entre os pobres do hospital, órfãs e viúvas. As duas últimas categorias receberiam respectivamente dotes de 40 e 25 mil réis. Todas precisavam ser da freguesia da testadora, além de serem “pobres e honradas”, conforme a exigência de parecer do vigário.⁹⁷

Em 1732, o português Francisco Alves Porto deixou o remanescente de seu testamento para a Misericórdia do Rio de Janeiro: metade deveria ser posta em juros para cobrir as despesas das roupas das enfermarias, a outra metade deveria ser distribuída em dotes de 400 mil réis para se casarem órfãs “cristãs-velhas e as mais pobres necessitadas e honradas que houver”.⁹⁸ Em 1754, Romão de Mattos Duarte, instituidor da casa dos expostos em 1738, fundou, com o remanescente de seu testamento, uma dotação para as enjeitadas do recolhimento, no valor de 400 mil réis. Entre todas – virtualmente brancas – deveriam ser escolhidas as que estivessem em maior risco da honra.⁹⁹ A seleção pautada pelo sangue, pelo nascimento e por uma noção bem pragmática de honra permanecia vigorosa no início do século XIX. De 60 dotes distribuídos pela Misericórdia do Rio, entre 1800 e 1822, todos foram entregues a “brancas e honradas”.

Em 1738, Inácio da Silva Medella instituiu em seu testamento uma verba para que a Misericórdia do Rio de Janeiro, durante a Quinta-feira de Endoenças, distribuísse esmolas para 12 pobres da cidade. Tratava-se de uma das celebrações mais caras à irmandade porque dava face pública e ritualizada à ideia de compaixão, com ricos mostrando-se piedosos e humildes diante dos pobres, na encenação da Última Ceia. A relação de beneficiários que restou abrange o período entre 1746 e 1822. Desde sua instituição até o início do século XIX, a Misericórdia escolhia os pobres para dar-lhes roupa e uma quantia em dinheiro. No entanto, nas listas feitas, não havia referência a mestiços ou escravos. As ajudas eram fornecidas exclusivamente a homens, prioritariamente, habitantes dos subúrbios, casados e com filhos.

⁹⁷ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, 122v.

⁹⁸ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, 210v.

⁹⁹ AHSCMRJ, Patrimônio Predial dos Expostos, Testamento de Romão Duarte. f. 17.

Em 1756, estavam entre os pobres assistidos: Jerônimo de Andrade, morador no Valongo, junto da igreja de Nossa Senhora da Saúde, “com mulher e três filhos menores”; Manoel de Souza Oliveira, assistente em casa de Bento Gonçalves Baltar (sic.), na rua da pedreira, “falto de vista”; Manoel Correia Bitencourt, morador de Inhaúma, “com mulher e filhos, três machos e três fêmeas”; José Ferreira Monteiro, “aleijado das mãos e em casa de Francisco Gonçalves da Rocha”; um morador de Icaraí, “com mulher e duas filhas donzelas”. A mesa escolheu também um de seus confrades: João Ribeiro Batista, “irmão desta Santa Casa, com mulher e três filhos”. Em 1759, 10 dos 12 assistidos tinham por justificativa serem casados “com obrigação de mulher e filhos”.¹⁰⁰ Ao longo dos anos, por vezes, a mesa repetiu beneficiários. Em 1769, numa lista feita pela própria irmandade, constavam pobres auxiliados até três vezes, contudo, a maior parte dos escolhidos tendia a variar. De todo modo, a recorrência de nomes ao longo dos anos e a estreita ideia de necessitados confirmavam a visão do que se entendia por comunidade, selecionada a partir de precondições bem estabelecidas dos considerados dignos de compaixão.

No caso do Rio de Janeiro, é inegável que o fato de a Misericórdia possuir cemitério, hospital aberto à entrada indistinta e acolher enjeitados, confirmava seu papel primordial na ação institucional da caridade, até porque nenhum outro estabelecimento rivalizava com um número tão significativo de serviços. O fato de não serem alvo preferencial não impediu os mestiços de legar em benefício da irmandade: em janeiro de 1726, a preta forra Luíza dos Reis deixou 20 mil réis para os pobres do Rio de Janeiro.¹⁰¹

Em 1723, o baiano Inácio Alves Filgueira, filho de Domingos Martins e da “preta livre” Dorotea de Matos fez seu testamento no hospital da Misericórdia do Rio.¹⁰² Filgueira, que tinha feito fortuna nas minas do Caeté, pediu 100 missas pela sua alma e para ser enterrado na igreja da Santa Casa. Declarou que tinha 10 escravos, uma fazenda de 12 alqueires que administrava com seu primo, onde se plantava milho, criava oito ou nove cabeças de gado vacum, além de ter um engenho de fazer azeite, uma tarefa (sic) de cana que havia deixado verde para plantar e cerca de 80 barris de azeite. Nove pessoas lhe deviam dinheiro. Inácio tinha um espólio considerável e o fato de ter acesso ao hospital da Misericórdia era indicativo de certo crédito. Mais digno de nota

¹⁰⁰ A maior parte das listas contém apenas os nomes e os locais de residência. AHSCMRJ, Lata 717-A, Inácio Medella.

¹⁰¹ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 189.

¹⁰² AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls 180-182v.

ainda era a concordância da irmandade em ser sua testamenteira. Não por acaso, Inácio deixou uma boa quantia para a confraria. Além de determinar que o remanescente do testamento fosse legado aos pobres da Misericórdia, fez ainda uma cláusula específica: “Deixo aos pobres da dita Santa Casa da Misericórdia, onde estou enfermo, 225 mil réis, além do gasto que eu fizer em minha cura e funeral de meu enterro”.¹⁰³

A identidade caritativa partia também do sentido do local da comunidade. Não era raro que testadores pedissem a celebração de missas ou a doação de esmolas para instituições do reino, em detrimento dos territórios coloniais. Essa seleção de origem dos beneficiários poderia ser típica também dos colonos. Em 1718, o português Manuel Pinto Pereira, que vivia no Rio de Janeiro, mas tinha ido para as Minas, redigiu seu testamento, em Vila do Carmo, e estabeleceu uma série de legados pios:

Deixo a quarenta pobres de esmola meia pataca a cada um que são seis mil e quatrocentos réis, estes se vão repartidos no Rio de Janeiro;
Deixo de esmola para *seis viúvas pobres honradas* no Rio de Janeiro oito mil réis a cada uma por eleição do pároco as mais necessitadas;
Deixo à Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro de esmola, cinquenta mil réis para o que o provedor dela aplicar;
Deixo seiscentos mil réis para se casarem *duas órfãs pobres* no Rio de Janeiro, estas serão *honradas e cristãs-velhas* que meus testamenteiros ou quem suas vezes fizer darão cumprimento a esta verba em uma coisa e outra;
Deixo a *quatro clérigos pobres necessitados* dez mil réis a cada um de esmolas para seus vestidos;
Deixo à Bula de Santa Cruzada cem mil réis que meus testamenteiros farão remeter logo ao Rio de Janeiro ao comissário geral dela¹⁰⁴ (grifos meus).

No trecho acima estão alguns dos principais alvos de caridade da época: pobres, viúvas, órfãs, cativos (da Bula) e hospitais. Em primeiro lugar, era notório que Manoel Pereira não fizesse uma referência sequer aos habitantes das Minas. Apesar de prever seu enterro em Vila do Carmo, preferiu deixar seus bens aos moradores do Rio de Janeiro. As esmolas destinadas a pobres não seriam, em sua maioria, geridas pela Santa Casa, revelando a participação de outros atores no exercício da caridade e um repertório comum de práticas, que ultrapassavam as escolhas da Misericórdia. Em suma, a ação caritativa, mesmo entre os legatários, frequentemente fazia questão de selecionar os beneficiários a partir de aspectos morais. No testamento citado, o encargo de escolher as *viúvas pobres honradas* recaiu sobre o pároco, os dotes ficaram por conta do testamenteiro, assim como as esmolas aos clérigos pobres. Neste caso, seria um engano

¹⁰³ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fl. 181v.

¹⁰⁴ ACSM, Testamento de Manuel Pinto Pereira, cód. 121, Auto 2527, f. 27-27v.

pressupor a exclusividade da irmandade, não obstante o testamenteiro fosse irmão da congênere fluminense.

No entanto, não convém minimizar o papel das Misericórdias como elementos norteadores de ações de benemerência. Desde que começassem a funcionar continuamente, as Santas Casas tendiam a atrair legados numa relação que se autoalimentava: a irmandade mantinha serviços regulares (espirituais ou corporais) e a comunidade se fazia representar por meio de doações. Como lembrou Carlos Ott para a Misericórdia da Bahia: “na cidade de Salvador quase não se abria testamento em que não fosse destinada alguma soma em dinheiro para a Santa Casa”.¹⁰⁵ Era também num sentido comunitário e de suma importância da Misericórdia, que Luís Correia de Oliveira, residente em Furquim, Minas Gerais, mas estabelecido no Rio de Janeiro, declarou em seu testamento, em 1744:

Declaro que sendo servido leva-me da vida presente nestas Minas quero seja amortalhado meu corpo em hábito de São Francisco e enterrado na matriz acompanhado do reverendo pároco e dos mais padres da freguesia a quem se declara sua vela e esmola costumada e mesmo será nas missas de corpo presente, e será levado na tumba das Almas acompanhado da mesma irmandade e das mais desta matriz se lhe dará esmola.

Declaro que morrer na cidade do Rio de Janeiro será meu corpo amortalhado em dito hábito, enterrado na irmandade terceira de São Francisco onde sou noviço, e levado na tumba dos pobres da Misericórdia e acompanhado pela Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de que se dará a esmola costumada e me acompanharão até trinta pobres e se lhe dará a esmola a cada um de 80 réis, e se mandará, logo assim que eu expirar, dizer 200 missas repartidas pelos conventos e mais padres seculares de esmola a 400 réis e não podendo se dizerem no mesmo dia seja logo no dia seguinte.

E se falecer nestas Minas se me mandaram logo dizer ao Rio de Janeiro as mesmas 200 missas. Declaro que se falecer nestas Minas de que me faça um ofício de corpo presente dando a esmola costumada aos sacerdotes que acima digo me acompanharem meu corpo¹⁰⁶ (grifos meus).

A considerável diferença entre o enterro feito nas Minas e o previsto para o Rio de Janeiro parece indicar como a Misericórdia era importante para sedimentar um ideário de compaixão diante dos depauperados. Contudo, tendia a se direcionar aos pobres da localidade onde o testador havia se estabelecido, como forma de lhe render uma memória piedosa. Num raro exemplo entre os testamentos levantados, em 1708, Manoel de Oliveira, que morrera no mar, na fragata Santa Margarida, deixou todo o

¹⁰⁵ Citado por SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão...* p. 28.

¹⁰⁶ ACP, Óbitos e testamentos, 1734-1750, filme 055, volume 1863.

salário que lhe deviam à “Santa Casa de Misericórdia de qualquer porto a que fosse chegada a dita fragata, como também deixava à mesma Santa Casa, a negra que faz menção haver” com a condição de que se rezassem missas em sua intenção.¹⁰⁷

É difícil saber como se davam as seleções de beneficiários de esmolas contidas nas últimas vontades dos legatários. No testamento acima, de Luís Correia de Oliveira, uma das cláusulas estipulava “80 réis para até 30 pobres”. A julgar pelos róis de atendidos na cerimônia do Lava-pés, o público de auxiliados pode não ter assumido um caráter universalista. No entanto, como eram esmolas, sem grande valor financeiro ou regularidade, dadas a pessoas dispostas a acompanhar enterramentos, é factível que esse tipo de doação tenha assumido uma abrangência maior que a dos rituais e serviços regulares.

Uma das doações mais correntes nos testamentos que beneficiavam a Misericórdia do Rio eram as esmolas feitas aos *pobres do hospital*. Mas estas sim, como eram manejadas conforme as necessidades da mesa, privilegiavam uns em detrimento de outros. Os legatários faziam apenas uma designação genérica. Em 1710, João Gomes da Costa deixou 400 mil réis “para que o provedor os despenda com os pobres ou naquilo que for mais necessário para a Santa Casa de Misericórdia com o consentimento dos mais irmãos”.¹⁰⁸ Antônio Pimentel, em 1711, deixou 3 mil cruzados para os pobres da confraria, com a condição de que se tornasse confrade e fosse enterrado como tal. A Misericórdia não aceitou e recebeu apenas um conto de réis.¹⁰⁹ Em 1714, João Guimarães Couto deixou 50 mil réis para os “pobres da Santa Casa”.¹¹⁰ O capitão Manoel Pinto Duarte deixou 200 mil réis à Santa Casa, sem especificações.¹¹¹

O serviço mais generalizante prestado pela Misericórdia do Rio de Janeiro foi, certamente, o da roda dos expostos. Criada em 1738, a partir do legado de Romão de Mattos Duarte, a casa dos expostos acolhia todos os recém-nascidos deixados anonimamente na roda. A Misericórdia do Rio, não obstante reclamasse ao longo de todo o século XVIII do alto custo dos enjeitados, jamais aventou selecioná-los. O anonimato estava na base do abandono e, ao que tudo indica, o acolhimento dos expostos se deu de forma irrestrita, sobretudo porque enjeitar os filhos era uma prática corrente entre as populações dos mais diferentes estratos sociais, o que dificultava a

¹⁰⁷ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, fls 185-185v.

¹⁰⁸ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 112.

¹⁰⁹ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 117v.

¹¹⁰ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, (paginação corroída)

¹¹¹ AHSCMRJ, Testamentos, 1670-1732, f. 158v.

contenção baseada nas origens étnicas; assim, o atendimento universal minimizava os custos morais de se descobrir a ascendência das crianças. Era uma questão tão importante, que era um serviço que recaía sobre as Câmaras desde as *Ordenações Manuelinas*.

Apesar da Misericórdia não ter escravos e mestiços como alvos preferenciais de suas atividades, o caráter seletivo apareceria de modo mais pronunciado nas ações institucionais das Câmaras mineiras, por exemplo. Como o atendimento aos expostos era obrigação legal dos Concelhos e, na capitania, as Misericórdias foram financeiramente incapazes de prestar ajuda regular, o auxílio aos enjeitados enfrentou rescaldos dos atritos vividos no interior daquelas sociedades. Como já ressaltado, nos primeiros anos da década de 1750, apoiando-se mutuamente, os Senados de Mariana e Vila Rica interditaram o auxílio camarário a enjeitados negros e mulatos.¹¹² Inúmeras batalhas judiciais foram travadas entre as populações locais e os Concelhos no intuito de se estender a todos o pagamento universal dos expostos, com recursos que tiveram de ser arbitrados pelo tribunal da Relação do Rio de Janeiro. As duas Câmaras chegaram a exigir “atestados de brancura” emitidos pelos médicos do partido como condição *sine quoi non* para o recebimento do estipêndio regular.

Todas as argumentações dos camaristas caminharam no mesmo sentido: havia grupos que mereciam auxílio e outros a quem as ajudas deveriam ser negadas. Rapidamente os vereadores selecionaram a comunidade beneficiária a partir de critérios raciais. Uma das justificativas para interditar o financiamento da criação de enjeitados negros e mulatos era justamente uma espécie de ausência *natural* de honra entre os mestiços. Se o auxílio e o anonimato do abandono deveriam preservar a honra das mães, não haveria problema algum que as mulatas assumissem publicamente seus filhos, pois não teriam honra a preservar. Em 1753, numa das várias tentativas de proibição, a municipalidade de Vila Rica justificava-se:

sendo maior fundamento para esta credulidade a lassidão com que neste país não se faz caso, que as mulatas cheguem a pejar; pois ou sejam escravas ou forras nenhum descrédito se segue a semelhante casta de gente de se lhe saber do sucesso de sua leviandade e assim não sendo por esta causa, menos pode obrigar para o enjeite a razão da pobreza porque para a primeira criação bastante é a natural criação das

¹¹² FRANCO, Renato J. *Desassistidas Minas...*

mães, principalmente não sendo estas da qualidade de que trata a Ordenação, livro primeiro, título 87, parágrafo 11.¹¹³

A presença em massa de mestiços deu azo a seleções baseadas na *qualidade* dos expostos e pode ter contribuído para que a roda jamais fosse instituída em Vila Rica. O acesso universal foi também um dos grandes desafios encontrados para a sistematicidade da roda de Recife. Em 1800, um edital apresentava consideráveis semelhanças com os argumentos utilizados em Minas Gerais; no entanto, como foi feito na virada do XVIII para o XIX, indicava uma interessante preocupação com o destino dos enjeitados:

atendendo-se a que as escravas na certeza de que seus filhos expostos ficariam livres, fugiam ao tempo da gravidez, e os faziam depois recolher, assim como as pretas e pardas libertas com a certeza de que seus filhos seriam educados e sustentados no estabelecimento, aí os deitavam para de novo se entregarem à prostituição, [estabelecia] que os enjeitados pretos e pardos ficassem sendo à casa dos expostos para serem empregados no seu trabalho, ainda mesmo das roças e engenhos, e que as mulheres em chegada à idade competente se casassem com os mesmos enjeitados, que deveriam elas aprender a coser, fiar e tecer algodão em benefício da mesma casa que as criou, saindo somente casadas, ou com enjeitados ou com sujeitos de ofício; e as brancas com empregados na tropa e na marinha, logo que chegassem à idade competente, acrescentando que a estas se ensinaria a ler, escrever, contar e outros misteres.¹¹⁴

Em primeiro lugar, repetia-se a ideia de que escravas e pardas não possuíam honra e enjeitavam seus filhos para logo depois entregarem-se novamente à prostituição. Salta aos olhos ainda o destino diferenciado entre mestiços e brancos, com propostas de escravização temporária que lembravam bastante os desejos dos camaristas de Vila Rica, em 1772.¹¹⁵ O destino das meninas também era diferenciado conforme a origem étnica, enquanto as brancas aprenderiam a ler, escrever, contar, as mestiças deveriam coser, fiar e tecer algodão para benefício da casa.

Era pouco provável que as propostas verificadas no Recife se inspirassem naquelas feitas em Vila Rica ou Mariana, entre as décadas de 1750 e 1770, porque o Conselho Ultramarino tratou de barrá-las, de forma a não diferenciar institucionalmente com base na cor. No entanto, revelava um repertório comum de ações que naturalizava espaços de atuação e beneficiários de serviços, em tese, abertos a todos. Não havia dúvidas de que as

¹¹³ APM, CMOP, cód. 22, Correição de 14/12/1753. Existe no livro de receitas e despesas da Câmara de Mariana, a cópia desta correição, com acréscimo algumas adjetivações e que conserva o mesmo sentido e deliberações: AHMM, cód. 176, Livro de Receita e Despesa, 1752-1762.

¹¹⁴ Citado em ANJOS, João Alfredo dos. *A roda dos enjeitados...* p. 102.

¹¹⁵ FRANCO, Renato J. *Desassistidas Minas...* p. 126.

decisões tomadas para fornecer auxílio aos enjeitados tinham a caridade por justificativa fundadora, mas, na visão de seus contemporâneos, para ser bem empregado, o amor cristão deveria eleger apenas aqueles dignos de certo tipo de compaixão, conforme os serviços prestados.

Entre as várias demandas escritas na tentativa de impedir que os mulatos herdassem, vindas de diferentes localidades das Minas, uma proposta de 1755, feita pela Câmara de Mariana, pedia que a maior parte das heranças fosse aplicada em obras pias e em favor dos parentes pobres, a fim de que os mulatos tivessem como viver. A visão de uma comunidade ordenada e tutelada pelas elites – portanto compassiva – era sintomática dos destinos dados aos dividendos acumulados pelos forros. A proposta dos camaristas de Mariana procurava ditar o exercício de caridade a ser empreendido:

Determinando que Vossa Majestade se lhe dê alguma coisa é que atribuam como obra pia e esmola ficando estabelecida por lei, para sossego das almas e das consciências e ser o mais seguro meio para a salvação, ficando assim na eleição do testador a repartição do mais que se deve supor o fará por obras pias e parentes pobres, que serão mais do agrado de Deus segundo a necessidade que muitas vezes estes ficam padecendo, faltando-lhe para o sustento corporal os desperdícios que os mulatos gastam em superfluidades e ofensas de Deus.¹¹⁶

Era justamente em torno de uma especialização da caridade, seguindo parâmetros étnicos, que a Câmara procurava estabelecer o conjunto de ações específicas de cada segmento. Retoricamente, todos estavam unidos por um discurso de amor ao próximo, mas havia atitudes e benefícios que determinadas esferas tinham considerável precedência, retirando o pendor universalista da ficcional isonomia que se pautava a ideia de caridade.

Nesse sentido, é possível argumentar que o dever da caridade prescrito pelas Misericórdias foi significativamente estreitado a um grupo mais específico do que aquele que virtualmente estava à mercê das Santas Casas em Portugal. Na América, as noções de pobreza passaram a ter a herança africana como um entrave ao acesso à assistência. Essa seleção de atuação não dizia respeito unicamente às Misericórdias, mas, como se procurou mostrar, fazia parte de uma visão sedimentada de deveres, obrigações e privilégios específicos de cada segmento social. Obviamente, houve inúmeras negociações que poderiam, de forma minoritária, aceder benefícios a segmentos menos prestigiados na hierarquia, mas, o tom geral foi o de conceder auxílio a uma comunidade imaginada pelas elites locais.

¹¹⁶ AHU, Minas Gerais, doc. 5732.

5.3. Contradições e funções sociais da esmola

Embora cada vez mais controlada pelas vias institucionais, a esmola eventual permaneceu como a grande ação misericordiosa, feita de forma cotidiana e, marcadamente, nos momentos finais da vida. O ato de esmolar era tributário de ações contraditórias em termos de discurso, mas funcionava como elemento apaziguador do ponto de vista pessoal: cumpria o papel fundamental das boas obras e, como era esmola e não direito, poderia ser feita com qualquer quantia, em qualquer momento, desde que despretensiosamente. A esmola anônima tinha um valor individual, em contraposição a visões institucionalizadas da caridade e, por isso, poderia ser feita sem maiores ritualizações a brancos, pardos, mulatos e negros.

No início do século XVIII, quando o Estado começava a intervir de forma mais efetiva no controle das populações subalternas, a esmola já sofria do duplo e contraditório movimento de ato misericordioso com os mais pobres e grande incentivadora da vadiagem e ociosidade dos povos. Contudo, a importância que manteve nos sermões e na doutrina religiosa e mesmo como vocabulário recorrente na documentação administrativa revela a persistência de uma prática institucional e pessoal, a despeito das progressivas tentativas de contenção. Na verdade, a palavra esmola incorporava diferentes ações que variavam das solicitações de auxílio para instituições religiosas em geral, para obras pias, ou ainda, para suprir a carência financeira dos mendigos que perambulavam pelas ruas.

Na América portuguesa, as novidades trazidas pelo século XVIII conviveram com um ambiente bastante tumultuado pela descoberta das Minas. A coroa, que vinha procurando inibir a entrada de religiosos sem licença desde fins do século XVII,¹¹⁷ apertou a fiscalização, a partir de 1705, na tentativa de que a região das Minas ficasse livre do grande número de regulares e seculares sem permissão régia.¹¹⁸ Além das reiteradas ordens que proibiam os religiosos de passar pelo Rio de Janeiro, em 1709 o

¹¹⁷ Ver, por exemplo, o caso pernambucano: Ordem régia de 03/09/1667; 28/04/1674; 04/02/1694; 21/03/1694. *Anais da BN*, v.28, p. 148-150.

¹¹⁸ Ver, por exemplo, a recomendação régia de 1701 no sentido de se controlar as licenças. *Documentos Históricos*. v. 93, 1951. p. 126-127. Para um estudo detalhado sobre a presença de regulares na região das Minas ver RESENDE, Renata. *Entre a ambição e a salvação das almas...* p. 64-87.

rei expediu uma recomendação ao governador de Pernambuco reafirmando a necessidade de proibir aos religiosos a entrada sem licença.¹¹⁹

Contudo, na contramão do que se esperava, a região das Minas foi alvo de um grande número de peditórios, representando um momento significativo da inflação das esmolas como prática cotidiana.¹²⁰ Os esmoleres autorizados ou mamposteiros eram, em tese, pessoas remediadas a fim de que se evitassem os recorrentes desvios dos recursos. Estavam legalmente instituídos desde o século XVI, possuíam privilégios próprios e eram uma tentativa de banir a figura do pedinte ordinário, fazendo doações somente a pessoas autorizadas para, assim, ajudar-se os pobres por vias institucionais. Embora a prática fosse recorrente, a descoberta do ouro tratou de inflar o imaginário de riqueza, aumentando consideravelmente o número de pedidos de esmoleres tanto de Portugal, quanto de outras regiões da colônia com destino à região centro-sul da América.

A maior parte dos peditórios autorizados não pretendeu auxiliar pobres ordinários, mas dirigiu-se a estabelecimentos religiosos que passavam por alguma necessidade. No entanto, por se tratar de uma atividade muito difícil de ser controlada e que tinha a legitimidade da população comum, a coroa não tardou constatar a confusão gerada em torno das esmolas autorizadas e as ilícitas: era possível falsear autorizações, desviar recursos, ou simplesmente depender da compaixão de alheios sem maiores comprovações de permissão régia.

Em 1711, d. João V escrevera uma carta ao bispo do Rio de Janeiro reafirmando a política de não permitir a entrada de clérigos “malprocedidos” nas Minas. Contudo, segundo a correspondência, embora houvesse proibido a entrada de esmoleres, existiam religiosos que chegavam na região recém-descoberta devidamente licenciados pelo bispado do Rio de Janeiro. Em 1712, o bispo, frei Francisco de São Jerônimo respondeu dizendo que, de fato, havia concedido licença para os comissários de Jerusalém “irem pedir às Minas esmolas, de que tanto necessitam os lugares santos”. Além dos comissários, receberam licenças dois procuradores de São Francisco da Ilha do Fayal e os responsáveis pela cobrança dos dízimos aos lavradores.¹²¹ Progressivamente,

¹¹⁹ “Por ser conveniente se observe inviolavelmente a ordem que tenho mandado passar sobre se não admitir nesse Estado, religioso algum que passe a ele sem licença minha pelo grande dano e perturbação que causam nas minas para onde logo se passa e ser informado que não obedecem às ordens que o governador do Rio de Janeiro tem passado para que se despejem daqueles sítios”. *Anais da BN*, v. 28, p. 150.

¹²⁰ Embora esmoleres e religiosos nem sempre se coincidissem, grande parte dos regulares que entrou nas Minas vivia declaradamente de esmolas. Ver, sobretudo RESENDE, Renata. *Entre a ambição e a salvação das almas...* p. 64-140.

¹²¹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 9, doc. 962

reforçava-se a visão de que os religiosos serviam para tumultuar a vida do território. Essa generalização estava ancorada em associações complicadas para o poder régio: frei Francisco de Menezes, por exemplo, foi um dos aliados de Nunes Viana, líder dos emboabas.¹²²

Os embates entre a interdição taxativa e a renitente presença dos religiosos colocavam outra questão premente: havia uma demanda por clérigos que rezassem missas, administrassem sacramentos, ensinassem a doutrina. Diante da incipiente rede eclesiástica, os capelães particulares cumpriam uma função social importante. No entanto, o embaraço estava ainda associado à complicada jurisdição eclesiástica, com territórios imensos controlados por três bispados diferentes. Precocemente, o Rio de Janeiro tentava monopolizar a entrada de religiosos que chegavam nas Minas por diferentes formas. Em 1703, o bispado do Rio enviou uma carta ao rei reclamando que a Sé de Salvador havia enviado religiosos para o rio das Velhas.¹²³ Três anos depois, Baltazar de Godoi Moreira reiterava em carta ao monarca a necessidade de maior controle de seculares e regulares por parte do bispado do Rio de Janeiro.¹²⁴

Todas essas tentativas conviviam com atitudes dúbias que terminavam por aumentar a presença de pedintes. Em 1719, a coroa autorizou um peditório, por meio do bispo do Rio de Janeiro, para os padres do colégio de São Pedro e São Paulo, de missionários ingleses, contudo, respondeu o bispo, naquele ano, apesar da boa diligência dos párocos, as esmolas eram muito pequenas para três conventos e uma religiosa, porque “são inumeráveis os que andam tirando-as pelas Minas”.¹²⁵ Em 1720, o rei novamente ordenou que se tirassem mais esmolas para o dote de uma “inglesinha” que se tornaria freira, então em poder de uma religiosa do convento de São Francisco de Vila Viçosa, e também para o convento das Carmelitas Descalças de Lisboa.¹²⁶ Naquele ano, o bispo havia enviado 224 oitavas de ouro para o convento e continuava com o peditório para o dote, porque, segundo o rei, essa obra era muito meritória, uma vez que a inglesa havia sido comprada de sua mãe, que era de outra religião. O bispo respondeu de forma entusiasmada, afirmando que fazia “muito por retirar esmolas para se recolher em freira a dita inglesinha que tenho posto no seu estado inteiro o meu cuidado”.

¹²² RESENDE, Renata. *Entre a ambição e a salvação das almas...* p. 69-70.

¹²³ *Documentos Históricos*. v. 93, p. 149-150.

¹²⁴ *Documentos Históricos*. v. 93, p. 201-202.

¹²⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 2, doc. 32.

¹²⁶ AHU, Rio de Janeiro, cx. 11, doc. 1249

O dote da inglesinha assumiu tamanha importância que, falecendo o bispo Francisco de São Jerônimo, em 1721, os párocos das Minas enviaram uma petição solicitando que fosse restaurado o peditério que vinha sendo feito em Ribeirão do Carmo, Vila Rica e São João del Rei, pois a pobre estava com “perigo de a lançarem fora se o não conseguisse”. As esmolas foram recolhidas por Luiz Pousadas, de Évora, e pelo sargento-mor Antônio Correia Sardinha, “o primeiro indo tirar dote de esmola para uma filha sua e o sargento-mor para o da inglesinha”. Segundo Luiz Pousadas, o dote da futura freira somava, àquela altura, a bagatela de 3 mil cruzados, no entanto, por morte do bispo, “não se pode averiguar que fim levou a tal esmola”.¹²⁷

Em 1728, o bispo do Rio de Janeiro, d. Antônio de Guadalupe, tornara a pedir esmolas alegando não saber o que havia sido feito com o valor recolhido anteriormente:

Fiz diligência por saber das esmolas que no tempo do meu antecessor se tiraram para a inglesinha que se acha no Mosteiro da Conceição de Vila Viçosa e constando que lhas mandou tirar, não foi possível descobrir o que se fez delas. O cônego Henrique Moreira de Carvalho foi familiar do meu antecessor até sua morte diz que lhe lembra mandar ele estas esmolas a essa Corte, porém que como foram outras para outro convento, não está certo se foram ou as que foram para o dito de Vila Viçosa. À vista do que mandei ordem aos vigários da vara das Minas para que por meio dos párocos delas tirassem novamente esmolas para o dito efeito.¹²⁸

No mesmo ano de 1728, a nova diligência arrecadou 35.200 réis. O esforço conjunto em torno do dote de uma inglesa mostra como as noções de caridade poderiam ter escolhas ambivalentes e, sobretudo, privilegiavam aqueles considerados mais vulneráveis. Diante dos recorrentes relatos de pobreza material das Minas, o fornecimento do dote tinha precedência sobre as demais misérias. Não se tratava unicamente de minorar estados de carência material: a defesa da honra feminina, por exemplo, enquadrou-se dentro dessa lógica caritativa de ajuda aos mais pobres.

Com a descoberta das Minas, as ordens régias mantiveram os privilégios dos mamosteiros da Bula da Santa Cruzada,¹²⁹ dos Cativos ou de Santo António de Lisboa. Nos três casos, os estabelecimentos permaneceram com suas precedências mantidas a despeito das tentativas de controle. Em 1721, d. João V havia expedido uma ordem reafirmando o privilégio do convento de Santo António de Lisboa de enviar

¹²⁷ AHU, Minas Gerais, cx. 11, doc. 73.

¹²⁸ AHU, Rio de Janeiro, cx. 18, doc. 2069.

¹²⁹ Segundo Carlos Eugênio de Moura, os privilégios dos mamosteiros acabaram por volta de 1824, enquanto em Portugal se estendeu até 1910. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Vida cotidiana em São Paulo no século XIX...* p. 49.

mamosteiros a todos os lugares do reino, inclusive no ultramar. Quaisquer outros esmoleres estavam virtualmente interditados de pedir pela invocação, no entanto, como argumentava a referida ordem, a falta de observância das prerrogativas estava onerando o orçamento dos religiosos lisboetas.¹³⁰ Em 1723, uma provisão assinalava problemas de arrecadação das esmolas em Minas, não obstante seus privilégios:

tenham por notícia certa que o sargento-mor da Vila Real, freguesia de Nossa Senhora da Conceição das minas avexara ao mamosteiro que tinham nomeado na dita freguesia, obrigando-o a levar o tesoureiro para Ouro Preto, não lhe querendo guardar os seus privilégios, de que se seguia grande prejuízo à veneração do Glorioso Santo António, por que não haveria quem nas conquistas ultramarinas se quisesse encarregar do trabalho de pedir e arrecadar as esmolas.¹³¹

Em outubro de 1722, o mamosteiro Manoel da Rocha Pereira, encarregado de recolher esmolas para o convento, argumentara que o capitão-mor Lucas Ribeiro de Almeida o havia proibido de fazer peditórios, sob a alegação de “não valerem os privilégios aos mamosteiros”. Manoel indignara-se porque tinha muito trabalho em cobrar as esmolas de toda a comarca e “nenhum leva tantas esmolas como eu”.¹³² O rei expediu a provisão confirmando os privilégios e a autorização de pedir, inclusive nas Minas.

Em 1724,¹³³ a Câmara do Rio de Janeiro pedia ao rei que a passagem das Minas fosse interdita aos frades capuchos, alegando que o ouro acabava por subverter os ideais religiosos.¹³⁴ Não obstante a perseguição à esmola, os pedidos de autorização de esmoleres de outras regiões continuaram num crescente até fins da primeira metade do século XVIII. O próprio rei autorizou peditórios como forma de arrecadar recursos para vários conventos e instituições religiosas. Em agosto de 1729, o governador do Rio de Janeiro, Luís Vahia Monteiro, conseguiu impedir a regalia dos frades franciscanos na capitania fluminense, sob a alegação de que as obras do convento lisboeta já estavam

¹³⁰ *Anais da BN*, v. 28, p. 181.

¹³¹ *Anais da BN*, v. 28, p. 175. Ver também: AHU, Minas Gerais, cx. 4, doc. 36.

¹³² AHU, Minas Gerais, cx. 4, doc. 36.

¹³³ Em 1704, por exemplo, o abade de São Bento proibiu a ida dos beneditinos sem licença “*a fim de evitar a distração dos religiosos com a cobiça do ouro*”. *Documentos Históricos*, v. 93, 1951, p. 171-172.

¹³⁴ “Os frades de São Francisco, capuchos desta Província do Rio de Janeiro andam há muitos anos nesta cidade entre si discordes e desunidos com grande desedificação e ainda perturbação de todo este povo e como estes se podem muito bem sustentar com as esmolas que tiram pelo recôncavo desta cidade, como até agora se sustentavam antes de haver ouro, nem Minas, é bem que Vossa Majestade proíba aos ditos frades que vão às Minas a tirar esmolas de ouro, ordenando ao governador do Rio de Janeiro e ao de São Paulo que os não deixem passar para as Minas e ao governador delas também que não se lá forem os faça logo voltar e sair delas”. AHU, Rio de Janeiro, cx. 14, doc. 1605.

finalizadas.¹³⁵ Em 1741, outra lei confirmava o privilégio do convento de Santo António de Lisboa para fazer peditórios em todo o seu império, designando um homem em cada freguesia a fim de arrecadar fundos.¹³⁶

Pedir no intuito de minorar uma insuficiência, ou seja, praticar caridade continuou como recurso institucional bastante disseminado para resolver problemas financeiros dos vários estabelecimentos que povoavam o império. A Câmara de Vila Rica, por exemplo, entre 1730 e 1740, recebeu pedidos de autorização de esmoleres para instituições religiosas do reino, ou de outras províncias em 1730;¹³⁷ em 1745, para reedificação do convento de São Francisco de Lisboa, arruinado por um incêndio;¹³⁸ no mesmo ano, para o convento Carmelita da Vila de Moji;¹³⁹ em 1746, para o convento de Santa Marta de Lisboa;¹⁴⁰ para o convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro;¹⁴¹ também em 1746, Jorge Gregório Tomás solicitou e recebeu autorização camarária para recolher esmolos para libertar sua família do “cativeiro dos infieis da fé católica romana”;¹⁴² em 1747, novamente as religiosas do convento de Santa Marta de Lisboa, cujo convento estava em obras, solicitaram esmolos serem “pobres”;¹⁴³ em 1748, Aureliano São José, religioso da Ordem Seráfica, a Ilha da Madeira, para a reconstrução do convento dos franciscanos;¹⁴⁴ no mesmo ano, esmolos para as obras do convento de São Francisco da cidade da Bahia;¹⁴⁵ em 1749, o conservatório de Santa Marta, de Évora.¹⁴⁶

A primeira metade do século foi pródiga em requisições para o rei solicitando autorização para se esmolar na América. Aprovada em 1744, a requisição da abadessa e mais religiosas da Esperança de Lisboa reivindicava um esmoler, nomeadamente Francisco José Pessoa, para que tirasse proventos para reedificação do convento nas capitâncias de São Paulo e seus distritos e das Minas;¹⁴⁷ em 1747, uma nova requisição, em virtude da “suma pobreza” das religiosas, pedia a mercê de poderem “mandar ao Rio de Janeiro e Minas pedir esmolos pelos fiéis para com elas acudirem de algum modo a

¹³⁵ AHU, Rio de Janeiro, cx. 20, doc. 2187.

¹³⁶ *Anais da BN*, v. 28, p. 175-176.

¹³⁷ APM, CMOP, Avulsos, cx. 2, doc. 8.

¹³⁸ APM, CMOP, Avulsos, cx. 19, doc. 24.

¹³⁹ APM, CMOP, Avulsos, cx. 17, doc. 21.

¹⁴⁰ APM, CMOP, Avulsos, cx. 19, doc. 02.

¹⁴¹ APM, CMOP, Avulsos, cx. 19, doc. 44.

¹⁴² APM, CMOP, Avulsos, cx. 19, doc. 18.

¹⁴³ APM, CMOP, Avulsos, cx. 20, Doc. 28.

¹⁴⁴ APM, CMOP, Avulsos, cx. 20, doc. 59.

¹⁴⁵ APM, CMOP, Avulsos, cx. 21, doc. 62.

¹⁴⁶ APM, CMOP, Avulsos, cx. 22, doc. 19.

¹⁴⁷ AHU, Reino, cx. 60, pasta 59.

sua vexação”. No entanto, por causa da distância daqueles sítios e a tenuidade das ajudas, pediam também autorização *pele amor de Deus* para o peditório na Bahia e seus distritos.¹⁴⁸ Em 1746, foi a vez das abadessas do convento da Madre de Deus de Monchique, nos subúrbios da cidade do Porto, pedirem autorização para esmolar na cidade e distritos do Rio de Janeiro a fim de fazerem uma botica e reedificarem um dormitório arruinado.¹⁴⁹ As demandas não se resumiam a religiosos; em 1750, o rei autorizou, por dois anos, um pedido dos moradores da freguesia de Nossa Senhora do Amparo de Benfica, Concelhode Lisboa, para edificarem sua igreja.¹⁵⁰

Além das tentativas régias de controle dos esmoleres, é difícil saber o porquê de certas requisições serem aceitas e outras negadas. A coroa também recusou vários pedidos, não obstante as semelhanças nas reivindicações. A abadessa e mais religiosas da Beira pediram autorização para enviar um esmoler para Bahia, Rio e Minas, mas tiveram a solicitação negada em 1748; o mesmo aconteceu com o conservatório de Santa Marta da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo, em 1752.¹⁵¹ A resposta do Conselho Ultramarino frequentemente resumia-se a um “*escusado*”. A partir da segunda metade da centúria, os pedidos de esmolos, embora frequentes, tinham menor presença de instituições do reino, circunscrevendo-se a solicitações de estabelecimentos americanos. De todo modo, indicavam a persistência da esmola como forma de ação cotidiana. O controle estrito esbarrava nas atitudes dúbias da coroa, na manutenção de privilégios seculares e no valor positivo da esmola, elementos que em conjunto dificultaram a empreitada de retirar religiosos e esmoleres do território.

5.3.1. As autorizações de esmolos

Além do rei, eram autorizados a conceder a permissão de esmolar, os bispos e Câmaras. Estavam isentos de solicitar permissão os peditórios das Misericórdias, previamente autorizados pelos reis por meio de privilégios, e irmandades que mantivessem seus compromissos em dia com o bispado, conforme prescrevessem os estatutos.¹⁵² Caso houvesse a necessidade de auferir rendas extras (reformas, ampliação do templo), deveriam ser solicitadas ao rei, cumprindo a anuência das instâncias locais

¹⁴⁸ AHU, Reino, cx. 60, pasta 59.

¹⁴⁹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 39, doc. 4061. Ver também AHU, Rio de Janeiro, cx. 40, doc. 4115.

¹⁵⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 43, doc. 4461.

¹⁵¹ AHU, reino, 41-A, pasta 4.

¹⁵² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro 4, Título 64, n. 881.

até chegar ao Conselho Ultramarino. Era recorrente a solicitação de pareceres dos ouvidores e bispos por parte dos conselheiros de Lisboa.

A cautela em relação aos peditórios podia ser sentida no texto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, que chamava atenção para os efeitos perversos das esmolas, pois, quando permitidas a esmo, terminavam por esfriar a caridade dos cristãos. Assim, era indispensável controlar de forma rigorosa a circunscrição e os prazos dos peditórios, “preferindo sempre os pobres e obras pias deste arcebispado às de fora dele”.¹⁵³

A tentativa de rigor encontrada no texto normativo podia ser observada também nos esforços dos eclesiásticos. Em 1726, o bispo do Rio de Janeiro escrevera ao rei informando, entre outros assuntos, seu cuidado em não distribuir esmolas indiscriminadamente, ainda que fossem “frequentíssimas” as petições de auxílio. No entanto, em sua correspondência revelou a prática, também comum noutras partes do império, de se distribuírem esmolas em dias de grande importância simbólica ou ritual.

Quanto aos pobres: quando vim, mandei dar três dias a todos a meia pataca que são oito vinténs; o mesmo fiz no Hospital que fui visitar a 80 enfermos; o mesmo nas cadeias. Aos sábados se [dá] a 20 réis a cada um, mas o que levou mais foram esmolas que me pediam em [primeira] *que nos primeiros tempos dava 4 e 5 patacas por petições que são infinitas*, muitos levaram a moeda de ouro, algumas a duas, e a um preso grave mandei dar 50 réis e costume dizer que para o que se pede nesta terra era [nula] a renda do Arcebispado de Évora; a Semana Santa levou-me mais de 20 moedas e porque me não atrevi a vestir os pobres para o Lava-pés, fui-me com o costume de o fazer com clérigos com a diferença de os escolher pobres, dar a cada um a sua moeda. Foram isso, digo não porque entenda merecer louvor, *mas por dar conta de o que me aflige mais neste gênero são petições para [?] esmolas, coisa nesta terra frequentíssima e que fomentará a preguiça natural e como na Constituição manda ter nisto muita circunspeção antes que o que me peçam a esmola*, que licença para as pedir e assim tenho nisto uma grande consternação.¹⁵⁴ (grifos meus)

¹⁵³ “Tem mostrado a experiência que da multidão dos peditórios públicos se seguem muitos inconvenientes e moléstias aos povos e freguesias e se diminui e esfria a caridade dos fiéis cristãos, os quais não podendo acudir a todos, algumas vezes deixam de dar esmolas aos mais necessitados. Portanto, ordenamos e mandamos que os ditos peditórios se não façam sem licença nossa, e para concedermos tomaremos primeiro informação da pessoa, e causas que para ela há. E nunca se concederá geral, mas conforme as circunstâncias que concorrerem será limitada a certo distrito, ou número de freguesias por muito, ou pouco tempo. E as ditas licenças se passarão as menos vezes que puder ser (preferindo sempre os pobres, e obras pias deste Arcebispado às de fora dele) e se entregarão às próprias pessoas, ou a seus legítimos procuradores, porque não suceda haver com elas algum trato e negociação. E a pessoa que pedir sem licença havemos por condenada por cada vez em dez cruzados para Sé, Meirinho e despesas, além de haver de entregar tudo o que tiver cobrado ao tesoureiro da fábrica da nossa Sé, à qual o aplicamos.” *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro 4, Título 64.

¹⁵⁴ AHU, Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808.

A preguiça “natural” dos habitantes e as tentativas de conter esmolas individuais eram dois aspectos complementares de um problema. Contudo, a depender de sua função, a esmola poderia ser entendida como benéfica e indispensável. Por ocasião das festas era praxe, inclusive determinada nos compromissos que se arrecadassem esmolas para a manutenção da irmandade. Como a esmola caracteriza-se por ser um ato voluntário, é pouco provável que a população exigisse certidões de autorização aos pedintes. Na década de 1730, o ermitão Matias Teixeira de Souza, que já havia sido acusado de desviar verbas do Rosário de Mariana, foi preso por pedir sem licença para a irmandade do Rosário dos brancos de Vila Rica. Matias de Souza havia deixado mulher e filhos nos Açores e, diante do malogro da empreitada de fazer riqueza nas Minas, decidiu ganhar a vida mendigando. O açoriano era o protótipo do que a coroa vinha tentando inibir por meio de leis contra a mendicância, desde o século XVI: a julgar pelas acusações feitas pelas irmandades, ele pedia para vários soldalícios, possuía renda, emprestava dinheiro a juros, embora se apresentasse sempre como um miserável. Matias de Souza defendeu-se das acusações e reiterou que, nas Minas, havia “pobres mendicantes com avultados cabedais” a darem dinheiro a juros e fazerem outros negócios: “muitos andam mendigando que dizem nada tem de seu, tendo já, às vezes, bastante remédio para passarem”.¹⁵⁵ Neste caso, irmandades e ermitão estavam errados, afinal, pedir sem licença era proibido pelas leis do reino, das Câmaras e dos bispados.

Segundo Marcos Magalhães de Aguiar, a primeira metade do século havia sido pródiga em peditórios para as irmandades das Minas, mas diante do maior controle, a segunda metade presenciou uma queda significativa dessa forma de renda.¹⁵⁶ De fato, a década de 1750 representou um momento de inflexão revelando atritos entre ouvidores e bispado, além de uma queda sensível nas autorizações régias para pedidores de instituições do reino. Convém lembrar ainda que a Misericórdia de Vila Rica solicitara, sem sucesso, a autorização de um mamposteiro em 1752, dificultando consideravelmente a sobrevivência da confraria.

Este foi o caso dos peditórios autorizados pelo bispo de Mariana na década de 1750 a fim de arrecadar fundos para o recém-criado seminário da Boa Morte, que engrossou a lista de conflitos de jurisdição entre o ouvidor Caetano da Costa Matoso e o

¹⁵⁵ AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...* p. 311.

¹⁵⁶ AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...* p. 311-316. Do mesmo autor, ver: *Estado e Igreja na capitania de Minas Gerais: notas sobre mecanismos de controle da vida associativa...* p. 42-57.

bispo d. frei Manoel da Cruz, no início da década de 1750.¹⁵⁷ Em 1751, o Conselho Ultramarino discutia sobre a cautela na permissão de pedidores nas Minas, conforme advertira-lhe em correspondência o ouvidor Caetano da Costa Matoso. Tratava-se de um problema de jurisdição, afinal tanto bispos – conforme prescreviam as *Constituições* –, quanto Câmaras poderiam autorizar peditórios de esmoleres. O fato é que o Conselho terminou por apoiar Costa Matoso de forma a tratar os peditórios como assunto secular:

quanto aos mais excessos que se contém na conta do ouvidor parece lhe deve ordenar que quanto aos pedidores, observe a disposição da lei do reino e extravagantes, que há nesta matéria e não consinta que peçam com provisões ao bispo mais que os que forem nomeados para os lugares e na feitura que as mesmas leis determinam.¹⁵⁸

Em 1754, uma ordem régia negava ao bispo de Mariana e a todos do Brasil a jurisdição para autorizar peditórios:

À Sua Majestade foi presente em consulta da Mesa de Consciência e Ordens que no Bispado de Mariana andavam vários eremitas pedindo com caixinhas e imagens de santos só com licença do bispo daquela diocese e como esta não basta para se admitirem estes e se tolere um abuso tão prejudicial aos povos, ordena o mesmo Senhor se passem ordens a todos os ouvidores e ministros daquele distrito e dos mais do Brasil para que não consintam os ditos pedidores e façam observar inteiramente as leis e ordens que há sobre esta matéria.¹⁵⁹

Outro problema apontado pelo rei foi a denúncia de que haveria em Pitangui alguns pretos pedindo para o seminário criado em 1748. O governador das Minas confirmou, dizendo que na capitania andavam muitos ermitãos com provisão do bispo. Esses esmoleres, por sua vez, permitidos apenas nas portas das igrejas pelo bispo, pediam também nas lavras, roças e arraiais.¹⁶⁰ Diante da represália régia, o governador enviou cartas a todos os ouvidores das comarcas solicitando informações sobre os ditos pedintes.

O ouvidor da comarca do Rio das Mortes disse que havia muitos anos passaram peditórios por São João del Rei, mas, àquela altura, não encontrara ninguém. Segundo o ouvidor, ele tinha lembrança apenas de “uma preta com uma provisão de Sua Excelência Reverendíssima a pedir para um recolhimento, disse-lhe que se me constasse

¹⁵⁷ AGUIAR, Marcos Magalhães. *Vila Rica dos confrades...*

¹⁵⁸ Documentos Históricos, v. 94, p. 176.

¹⁵⁹ AHU, Minas Gerais, cx. 66, doc. 72.

¹⁶⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 69, doc. 10.

que nesta comarca fazia semelhante peditório a havia de mandar prender, desapareceu a dita preta e não sei que caminho tomou”.¹⁶¹ Referiu-se ainda a um frade franciscano que pedia para erigir um convento de freiras, em Minas.

Francisco Ângelo Leitão, ouvidor de Vila Rica, não identificou nenhum esmoler preto pela sua comarca, mas tratou de reafirmar a prática inveterada do bispo, que ele fazia questão de proibir, inclusive suprimindo os “pedidores de caixinhas”. João Tavares de Abreu, ouvidor do Sabará, também disse lembrar-se de ermitãos que pediram para o seminário havia anos. O único que não tinha memória dos ditos peditórios foi o ouvidor do Tijuco, João Pinto de Moraes Bacelar, mas o relato mais detalhado veio do capitão Silvério Teixeira, residente em Mariana:

É certo andarem dois circulando todo este bispado vestidos de ermitãos com caixinhas pedindo para o seminário; um forro, por nome Francisco e outro cativo por nome Manoel, este se recolheu este ano com 140 oitavas e aquele com 100 oitavas e com cautela soube que por ano sempre tem dado ambos com pouca diferença 300 mil réis e se entrega este ouro, depois de apresentado ao Reverendo Bispo desta cidade, ao Padre António de Araújo.¹⁶²

Silvério não só confirmava a existência, como também apontava um valor significativo para as esmolas tiradas. O capitão Manoel Nogueira de Abreu Homem, que estivera em Pitangui, também atestou a existência de esmoleres, vestidos “com hábito pardo” pedindo em nome do seminário de Mariana. Provavelmente, o bispo à revelia das ordens régias, procurou angariar dividendos para a recém-criada instituição, valendo-se de uma prática muito pouco fiscalizada e bastante frequente no território.

Por volta dessa mesma época, o ouvidor de Vila Rica, Francisco Ângelo Leitão, enviou uma correspondência ao monarca reiterando seu esforço em retirar todos os ermitãos e assim aliviar “os vassalos de Vossa Majestade da opressão que fazem os tais pedidores com capa de fingida virtude para negociarem profanamente as esmolas que tiram”. Em 1753, o juízo eclesiástico expulsou Custódio Pereira do bispado, durante um ano, porque tirava “grossas esmolas” em Itaverava sem nunca ter prestado contas aos párocos.¹⁶³ Mesmo quando os contratos entre esmoleres e irmandades eram estabelecidos formalmente, muitos dos acordos eram suspeitos de burla, como o que ocorreu na irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa, no Rio de Janeiro. Em 1780,

¹⁶¹ AHU, Minas Gerais, cx. 69, doc. 10.

¹⁶² AHU, Minas Gerais, cx. 69, doc. 10.

¹⁶³ Citado em AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...* p. 313.

os irmãos acusavam o tesoureiro José dos Santos Lisboa de desviar as “avultadas esmolos” que recebiam durante a celebração da festa anual.¹⁶⁴

Progressivamente, a partir da segunda metade do século XVIII, a esmola e os peditórios foram vistos como grandes incentivadores da ociosidade e da vadiagem. Em 1771, o Conselho Ultramarino negou uma autorização alegando que “os ermitães são prejudiciais; não só porque usam mal das esmolos, mas porque vivem em uma ociosidade tal que se precipitam em vícios que obrigam a serem castigados”.¹⁶⁵ Em 1802, o descrédito não recairia apenas sobre o ato de pedir esmolos, mas também na *qualidade* dos que as demandavam. O então ouvidor da comarca do Ouro Preto, Antônio Ramos da Silva Nogueira, reclamava dos peditórios das irmandades de negros e mulatos de Minas Gerais, livremente associados à vadiagem:

Um dos meios que a malícia dos homens tem descoberto nesta capitania para manterem a ociosidade é o de pedirem esmolos para diversas invocações pretextando-o com aparências de devoção e piedade, porém o certo é, como a experiência tem mostrado, que do produto das esmolos quase sempre se sustentam os pedidores e até mantêm os seus vícios, contentando-se em oferecer parte delas aos santos. Do requerimento do suplicante Pedro da Silva Ribeiro, que não conheço, se vê que uma porção das esmolos há de ser despendida com os homens da folia, de ordinário, crioulos e mulatos vadios e gente de pouca monta.¹⁶⁶

No início do século XIX, a casa dos expostos da Misericórdia do Rio de Janeiro, por exemplo, não auferia grandes vultos da *caixinha de Nossa Senhora do Amparo*. As esmolos recolhidas representavam menos que 1% do total da receita¹⁶⁷ e a maior parte dos proventos era obtida do estipêndio devido pela Câmara e dos aluguéis de propriedades.

Mesmo que as tentativas de controlar os esmoleros tenham surtido algum efeito, em pleno século XIX, as contravenções foram percebidas por Debret, no caso do Rio de Janeiro. Ao referir-se aos peditórios praticados na cidade, o viajante francês narrou uma diligência feita em 1829, quando, num só dia, cerca de 20 falsos pedintes foram descobertos. Segundo Debret, todos eram desconhecidos das irmandades e vinham de aldeias vizinhas. Os pedintes malandros vestiam-se com opas das confrarias e saíam pelas ruas arrecadando benefícios para si.¹⁶⁸

¹⁶⁴ AHU, Rio de Janeiro, cx. 113, doc. 9357.

¹⁶⁵ Citado em AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...* p. 314.

¹⁶⁶ APM, CC, cx. 65, doc. 30647.

¹⁶⁷ AHSCMRJ, Livro de Receita e despesa dos Expostos (1800-1824).

¹⁶⁸ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. 2, v. 3.... p. 142.

As ações contraditórias que, ao mesmo tempo, tentavam coibir esmoleres e autorizavam mamposteiros, cederam lugar, a partir da segunda metade do século XVIII, ao controle mais efetivo por parte da coroa, dos ouvidores e dos bispados, relacionando os peditórios à preguiça e à ociosidade. Era o esforço de pôr em dia a ética de utilidade e coibir uma prática secular que, acreditava-se, aumentava o número de pobres vadios. Contudo, ainda hoje, a esmola cumpre um papel aliviador, não obstante seus efeitos salutareos sejam questionados há séculos. As vantagens derivadas e que perpassaram épocas distintas estão diretamente ligadas à ideia de santificação, autoestima, aprovação social por parte do doador.¹⁶⁹ Embora rechaçada, a esmola jamais sairia completamente de cena.

5.3.2. Caridades, esmolos e pobreza

Nos documentos e memórias do século XVIII não faltam relatos de ações exemplares com os pobres. O papel legitimador da caridade pode ser reconhecido, por exemplo, na figura de Manuel Nunes Viana, potentado que dificultou bastante a ordem e a soberania régia nas primeiras décadas da ocupação em Minas. Em 1719, era tamanha a quantidade de inválidos e estropiados acolhidos em sua propriedade, que o conde de Assumar encarregou o ouvidor de Vila Rica para investigar se Nunes Viana não estaria interessado em herdar os bens dos que lá morriam. O fato é que o emboaba conseguiu reunir em torno de si uma grande quantidade de seguidores, constituindo-se num polo de poder privado a partir de uma imagem compassiva em relação aos mais pobres.¹⁷⁰

A esmola tinha inspiração bíblica, era secularmente praticada e conservava sua importância por meio de uma doutrina religiosa simpática à ação misericordiosa. Ademais, a pequena esmola doada a desconhecidos trazia o benefício do anonimato, questão fundamental nos Evangelhos, mas negligenciada em boa parte das práticas de caridade da época moderna. De modo geral, as esmolos institucionais tenderam à espetacularização e à ritualização, ancoradas em calendários e festas específicas. O gesto caritativo, feito de modo desinteressado e anônimo, guardava justificção diferenciada, lastreada no antigo e no novo testamento.¹⁷¹

¹⁶⁹ Para uma reflexão sobre a pobreza na atualidade e a hermenêutica bíblica, ver: OBORJI, Francis Anekwe. *Poverty and the mission-charity trend...* p. 87-101.

¹⁷⁰ Ver, sobretudo ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e emboabas no coração das Minas...* p. 160-172.

¹⁷¹ O Evangelho de Mateus é pródigo em passagens que ressaltam o valor das boas obras feitas anonimamente. Nos versículos bíblicos que antecedem a oração do Pai Nosso, São Mateus prega o alto

A esmola individual a desconhecidos pode ser percebida de forma paradigmática na caridade espiritual, feita recorrentemente às almas do purgatório.¹⁷² A caridade corporal praticada para além das instituições, embora menos documentada, porque feita anonimamente, também guarda indícios de grande utilização. Em 1748, a Câmara do Rio de Janeiro pediu autorização para se cunharem moedas de valor menor que as circulantes, a fim de atender o grande número de mendigos da cidade. O Conselho Ultramarino recomendou a aprovação com base em uma petição semelhante, feita em Pernambuco:

O grande número de gente que tem concorrido a todas as partes com o desígnio de procurar aumentar-se de meios tem feito esta cidade tão numerosa de vizinhos que há quem afirme que, se não tem mais, com pouca diferença terá os mesmos que tem a Bahia de todos os Santos. Este aumento de moradores tem produzido também, à proporção, grande número de pobreza que passam infinitas necessidades, *principalmente as mulheres* que por se não quererem sujeitar a servir em casas que lhes deem o necessário para passar a vida, se vêm mendigar em grande número de porta em porta e como nem todos podem remediar tantas e tão repetidas necessidades por ser a menor esmola que se dá de dez réis.¹⁷³ (grifos meus)

Por isso, os camaristas, responsáveis pelo controle da utilização indiscriminada da esmola, sugeriam que se remetessem 12 mil cruzados em moedas de cobre no valor de cinco réis cada uma. Dessa maneira, conclui o Senado do Rio, “os pobres mendicantes [poderiam] ser mais bem remediados por ser mais diminuta a esmola e poder melhor chegar a todos”.

Nos testamentos do século XVIII, eram recorrentes os casos de doação a pobres. Tanto por vias institucionais, como casos específicos de doações a anônimos. Em Salvador, a Câmara instituiu o chamado “capataz dos pobres”, responsável por distribuir os legados deixados nos testamentos da cidade. A esmola fazia parte, em geral, dos enterros mais pomposos, como foi o caso do comerciante português, residente na Bahia.

valor individual e discreto dessas ações de grande valor religioso: “Guardai-vos de fazer vossas boas obras diante dos homens, para serdes vistos por eles. Do contrário, não tereis recompensa junto de vosso Pai que está no céu. Quando, pois, dás esmola, não toques a trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, para serem louvados pelos homens. Em verdade eu vos digo: já receberam sua recompensa. Quando deres esmola, que tua mão esquerda não saiba o que fez a direita. Assim, a tua esmola se fará em segredo; e teu Pai, que vê o escondido, recompensar-te-á”. Mateus 6, 1-4.

¹⁷² Sobre a devoção às almas do Purgatório e a comunhão dos santos, ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro...* LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório...*

¹⁷³ AHU, Rio de Janeiro, cx. 41, doc. 4201.

Em 1817, pediu para ser acompanhado por 500 pobres, pagando 170 réis a cada pessoa.¹⁷⁴

O enterramento era um momento-chave, cuja dimensão simbólica era sustentada por diferentes segmentos da população. Assim, em Vila Rica, em 1741, Joana Pinta, preta forra, casada com Tomé Gurgel, confrade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, enterrada em cova da irmandade, pediu que 18 sacerdotes a acompanhassem e que fosse feita missa de corpo presente. Deixou meia pataca de esmola a todos os pobres que a acompanhassem.¹⁷⁵ Em 1793, Manuel Pereira Alvim, morador de Vila Rica, dotou com 50\$000 réis todas as afilhadas que tivesse; determinou ainda que no dia de seu falecimento o pároco de sua freguesia distribuísse 50 oitavas de ouro aos pobres da dita paróquia por “conhecer os mais necessitados e vergonhosos dela”.¹⁷⁶ Em 22 de agosto de 1800, Domingos de Araújo Chaves fez seu testamento, mandou rezar missas para seus escravos já falecidos e deixou esmolas para oito órfãos e hospitalais.¹⁷⁷

Nesse sentido, não obstante as várias inovações nos discursos, os legados presentes nos testamentos mantinham a função purgativa, feita no fim da vida. Em 1708, o já referido Barnabé de Almeida determinava que:

Darão aos pobres que no dia de meu falecimento vierem à porta a uns e outros dias *ou a outros quaisquer pobres que lhe parecer*, a pataca a cada um de 320 réis até fazer a quantia de duas mil patacas, a qual vinda de desta deixa (sic) mando e ordeno que constará por verdade de meu testamenteiro e peço às justiças de Sua Majestade assim mandem guardar por ser minha última vontade¹⁷⁸ (grifos meus).

As doações testamentárias feitas a pobres anônimos em geral tinham um direcionamento universalizante e cumpriam a função de exaltar o temperamento compassivo do defunto; funcionavam à semelhança das intenções de missas para as almas do purgatório, em geral anônimas e universais. O padre Luiz Álvares, que fez seu testamento em 2 de abril de 1711, pediu que, pagas as suas dívidas e cumpridos seus legados, fossem distribuídas esmolas entre os “pobres mais necessitados que acharem e bulas de defuntos pelas almas do purgatório”.¹⁷⁹ Nos testamentos e codicilos pesquisados na Misericórdia do Rio de Janeiro, esse pendore a legados destinados a pobres anônimos, diretamente ligados à pompa da hora do enterramento, tendeu a

¹⁷⁴ REIS, João José. *A morte é uma festa ...* p. 153.

¹⁷⁵ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 2527.

¹⁷⁶ Casa dos Contos, Testamento de Manoel Pereira Alvim, cód. 348, Auto 7238, 1º Ofício.

¹⁷⁷ Casa dos Contos, Testamento de Domingos de Araújo Chaves. Volume: 1935, Rolo 13.

¹⁷⁸ AHSCMRJ, Testamentos, f. 111.

¹⁷⁹ AHSCMRJ, Testamentos, f. 109v-110v.

arrefecer já no primeiro terço do século. Observava-se cada vez mais, a especificação detalhada dos destinos do montante, fosse para parentes, fosse para órfãos, enjeitados, viúvas e “pobres do hospital”.

Os relatos dos viajantes vindos a partir do início do século XIX mostram a persistência da prática por toda a América portuguesa, sobretudo entre as celebrações do calendário religioso. Debret dedicou-se especialmente ao tema, em uma prancha intitulada *Coleta de esmolas para as irmandades*. Segundo o viajante francês, que fez suas descrições com base na cidade do Rio de Janeiro, os primeiros peditórios do dia se iniciavam de manhã, por volta das cinco e meia, e iam até as 11 horas, a fim de encontrar os devotos que se encaminhavam para a missa. Na América, os esmoleres das irmandades eram, em sua maioria, trabalhadores assalariados, habituados a servir alternadamente as associações, e sua remuneração variava conforme o resultado da coleta.¹⁸⁰

Além de atender demandas dos soldalícios, pedir esmolas poderia ser gesto de expiação, busca de uma graça, ou ainda agradecimento, como se pode ver na representação da mulher que, sem precisar, pedia esmolas descalça pelas ruas do Rio de Janeiro. Na explicação da litografia, Debret justificou-se: “ela se humilha recebendo a esmola de um açougueiro de carne de porco, comerciante em geral pouco estimado”.¹⁸¹ Em contrapartida, na mesma cena, há uma “negra velha com uma menina de cor, cuja indigência forçou a solicitar de uma vizinha caridosa uma toalha e a bandeja de estanho, necessárias à coleta”.¹⁸² (ver figura 4) Duas esmoleres, com funções sociais distintas e, sobretudo, com utilidades diferenciadas para a caridade alheia.

Entre os diversos esmoleres destacados por Debret, onde figuram também negros que pediam por suas irmandades, há um especial destaque para os da Santa Casa de Misericórdia. Além dos peditórios ordinários de ajuda na manutenção dos estabelecimentos sob sua tutela, a Misericórdia recolhia esmolas nos dias em que se executavam justicados, a fim de se rezar missas pelas suas almas: “na manhã de um dia

¹⁸⁰ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. II, v. III. São Paulo: Livraria Martins, 1940. p. 141.

¹⁸¹ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. II, v. III. São Paulo: Livraria Martins, 1940. p. 142.

¹⁸² DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. II, v. III. São Paulo: Livraria Martins, 1940. p. 143.

de execução, solicita dos transeuntes uma esmola para as missas pelo repouso da alma do condenado à morte”.¹⁸³

Os encarcerados, além do auxílio prestado pela Misericórdia, recebiam ainda uma esmola anual da irmandade do Santíssimo Sacramento que, na véspera do Pentecostes, quando se celebra a Festa do Espírito Santo, distribuía-lhes comida (carne fresca, toucinho, carne seca, feijões pretos, laranjas e farinha de mandioca). Ao longo da procissão, os esmoleres da irmandade saíam com a imagem do Espírito Santo para que os fiéis a beijassem em troca de esmolos (ver figura 7 e detalhes).

Juntamente com as esmolos autorizadas e praticadas entre as irmandades, as descrições iconográficas deixadas pelos viajantes revelam a franca presença de esmoleres depauperados. Mais uma vez em Debret, além da imagem da esmoler pobre com a criança, é possível observar a recorrência de mendigos entre os tipos sociais descritos. Na prancha *Primeira saída de um velho convalescente* (ver figura 5), o autor descreveu a recuperação de um idoso doente que em agradecimento vai à igreja descalço, em sinal de humildade, levando um ex-voto. Ao fundo, é possível perceber uma pedinte, aparentemente mestiça, mendigando em frente ao templo (ver detalhe figura 5). Noutra imagem, *Vendedor de flores à porta de uma igreja no domingo*, o viajante colocou, em segundo plano, uma mulher pedindo esmolos nas proximidades de uma igreja (ver detalhe figura 6).

Rugendas, na imagem *convento de Nossa Senhora da Piedade na Bahia*, também mostrou um convalescente de muletas recebendo esmola de uma mulher (ver figura 10). O mesmo aconteceu na prancha *Venda em Recife*, em que uma negra, com o filho nas costas, beija a imagem de um santo nas mãos de um religioso esmoler (ver detalhe 2, figura 9). Outro detalhe da mesma imagem parece indicar uma mulher com um terço nas mãos à espera de auxílio (ver detalhe 1, figura 9).

Essas representações iconográficas revelam uma prática disseminada entre os mais pobres: pedir para aliviar situações de miséria. Conforme as descrições de Debret, solicitar ajuda publicamente constituía uma prática corrente entre os mais diferentes estratos. Quando se referiu ao cotidiano de uma família pobre, o viajante fez alusão a uma viúva que vivia modestamente do trabalho da velha escrava. Segundo Debret, o primeiro artifício de uma família quando passava por dificuldades financeiras era vender seus escravos. Desde o início da colonização um dos principais sintomas de

¹⁸³ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. II, v. III. São Paulo: Livraria Martins, 1940. p. 143.

pobreza era não possuir escravos, mas havia ainda fogos extremamente carentes que dependiam majoritariamente do trabalho dos escravos que restavam. São notórios os exemplos do crônico desdém pelo trabalho manual, relegado aos segmentos subalternos e sem condições de adquirir um escravo.¹⁸⁴

A descrição é interessante porque mostra uma branca viúva e pobre que não pedia esmolas publicamente, vivendo da módica quantia recolhida pela escrava, ocupada em carregar água (ver figura 8). A criação de galinhas servia ainda como uma “especulação lucrativa”, pois a viúva poderia oferecê-las como presente a seus protetores, provocando “gestos generosos nos dias de festas importantes”.¹⁸⁵ Exemplo paradigmático de uma lógica *antidoral* diante do baixo preço dos alimentos: a troca de presentes era parte das estratégias de dádiva e retribuição, baseadas na amizade, na consideração e no respeito entre elementos distintos do corpo social.

A constatação de um significativo número de pessoas vivendo à custa de esmolas pode ser percebida também em Vila Rica ao longo de todo o século XVIII. Nos assentos de óbitos da paróquia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto observa-se a presença, ao longo da centúria, de pessoas que, na época do falecimento, dependiam de esmolas para sobrevivência. Nota-se uma significativa recorrência de mendicantes a partir do último terço do século XVIII, o que pode significar o empobrecimento das camadas subalternas com o declínio da produção aurífera. Contudo, como a designação dependia também da observação dos párocos que produziam os assentos, não é possível afirmar categoricamente que o número de esmoleres aumentou em virtude do redirecionamento econômico por que passou a capitania a partir de meados da centúria.

Casos como o do preto forro Pedro, que faleceu em 1743, com cerca de 70 anos, na casa de André João e por ser “muito pobre mendigo” foi enterrado no adro *pelo amor de Deus*¹⁸⁶ foram se tornando mais frequentes na medida em que avançava o século. Em 1762, um anônimo foi enterrado no adro da matriz do Pilar: era “preto muito pobre mendicante”.¹⁸⁷ Em 1793, Paulo, um forro mendicante, foi enterrado no adro da capela de Nossa Senhora da Conceição do Rodeio.¹⁸⁸ Em agosto de 1797, um anônimo, “preto,

¹⁸⁴ Ver os interessantes exemplos citados em ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios – transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. p. 83-187.

¹⁸⁵ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. II, v. III. São Paulo: Livraria Martins, 1940. p. 225.

¹⁸⁶ Neste caso, os sacramentos e o acompanhamento do pároco foram feitos gratuitamente, *pelo amor de Deus*, em virtude da suma pobreza do falecido. Id. Óbito 257. 22/01/1743. *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto*.

¹⁸⁷ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 3069.

¹⁸⁸ *Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar*, Óbitos, id. 6237.

pobre e mendicante” faleceu na casa de Juliana Gomes e foi enterrado no adro da capela de Santa Quitéria da Boa Vista.¹⁸⁹ Em maio de 1802, outro anônimo, “pobre, crioulo e mendicante” foi enterrado no adro da matriz do Pilar.¹⁹⁰ Em junho de 1803, foi enterrado no adro da matriz do Pilar de Vila Rica Antônio, preto forro, “pobre e mendicante”.¹⁹¹ Caetano Mina, falecido em 1807 e enterrado no adro, era “pobre mendicante”.¹⁹²

Como dito anteriormente, o termo *pobre* não era frequente para designar os escravos. De modo geral, a condição de pobreza estava ligada ao dono, mas, em 1816, um anônimo, “preto pobre que se não sabe se era forro ou cativo” foi enterrado na capela de Santa Quitéria da Boa Vista.¹⁹³ Nos assentos da freguesia do Pilar, a designação *pobre* dizia respeito, em sua grande maioria, aos nascidos livres e aos alforriados. Observa-se uma significativa recorrência de mestiços entre os mendicantes, tanto homens, quanto mulheres. Antônia, falecida em junho de 1778, “andava pedindo esmolas”.¹⁹⁴ Luzia, preta forra, morreu mendicante e foi enterrada no adro da capela de Nossa Senhora da Conceição do Rodeio, em fevereiro de 1800.¹⁹⁵ Francisca parda era pobre e mendicante quando faleceu, em 1806.¹⁹⁶

É possível perceber também, ainda que em termos numéricos menos representativos, a presença de mendigos brancos, como foi o caso de José Alves do Lago, português natural de Barcelos, “homem branco e mendicante”, enterrado *pelo amor de Deus*;¹⁹⁷ ou Escolástica Maria, branca e mendicante, enterrada em 1791 na nave da capela de Nossa Senhora da Conceição do Xiqueiro do Alemão;¹⁹⁸ ou ainda João da Silva, branco, enterrado na nave da capela de Santa Quitéria da Boa Vista, morreu “mendicante”, em 1796.¹⁹⁹

O censo de 1804, realizado em Vila Rica, atesta novamente os indícios encontrados nos assentos da freguesia do Pilar. Naquele ano, segundo um estudo crítico de Herculano Mathias, os recenseadores computaram 46 mendigos na vila, então com 8.990 habitantes. No entanto, se considerarmos os que nomeadamente *viviam de*

¹⁸⁹ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 6716.

¹⁹⁰ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 6983.

¹⁹¹ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 7115.

¹⁹² Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 7510.

¹⁹³ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 8038.

¹⁹⁴ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 3582.

¹⁹⁵ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 6640.

¹⁹⁶ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 7420.

¹⁹⁷ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 5441.

¹⁹⁸ Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 6397.

¹⁹⁹ I Banco de dados da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, Óbitos, id. 6476.

esmolas, tem-se 40 indivíduos espalhados pela vila e seus distritos.²⁰⁰ Deste total, 34 eram mulheres (85%). Nesse sentido, considerando exclusivamente os que viviam de esmolas – excetuando-se os taxados como *pobres* – é possível corroborar a ideia de uma “feminização da pobreza”,²⁰¹ ao menos no que tange aos dados referentes a 1804. Se levarmos em conta a presença nos assentos de óbitos da freguesia do Pilar de Vila Rica, ou nas descrições de esmoleres de Debret para o Rio de Janeiro, ou ainda na solicitação da Câmara fluminense de 1748, novamente as mulheres aparecem como o principal mote das descrições de pobreza. No censo de 1804 de Vila Rica, eram as mulheres, sobretudo as mestiças, que dependiam de esmolas para sobreviver. Das 34 mulheres, duas (5,8%) eram brancas, nove (26,5%) eram africanas e 17 (50%) eram mestiças (crioulas, pardas, cabras).²⁰² Com uma taxa significativamente menos representativa, os homens, 15% do total, eram também, em sua maioria, mestiços.

A partir da distribuição espacial dessas pessoas, é possível verificar que a maior parte estava localizada respectivamente nas freguesias de Antônio Dias, Alto da Cruz, Ouro Preto e Morro de Vila Rica. Em regiões como o distrito das Cabeças, com grande incidência de *pobres* não se contavam pessoas que viviam de esmolas. Por sua vez, Antônio Dias ou Ouro Preto, as duas principais freguesias da vila, com pequena presença de habitantes *pobres*, possuíam mais esmoleres. Outro elemento significativo, ainda tendo por base a diferenciação espacial, foi a utilização do termo “agregado” entre os que dependiam de ajuda alheia. Sobretudo nos bairros com menor incidência da designação “pobre”, aqueles que dependiam de esmolas eram, com frequência, agregados, por sua vez, nas regiões com maior incidência de *pobres*, os dependentes de esmolas eram também chefes de domicílio.

A faixa etária mais vulnerável concentrava-se entre aqueles acima dos 50 anos de idade, tanto homens, quanto mulheres. Nos mais jovens, a dependência de alheios estava diretamente relacionada a algum tipo de debilidade física, como atestam os dois únicos exemplos de homens com menos de 60 anos que apareceram como dependentes de esmolas: Simplício, crioulo de 35 anos de idade, agregado na casa do negociante branco Manoel José da Costa dos Prazeres, vivia de esmolas, por ser doente;²⁰³

²⁰⁰ Os recenseadores descreviam também as formas de sobrevivência dos habitantes, no entanto, faltam informações para muitos indivíduos. São recorrentes as designações “vive pobre”, “vive de esmolas”. A análise que se segue se deteve exclusivamente sobre os que viviam de esmolas.

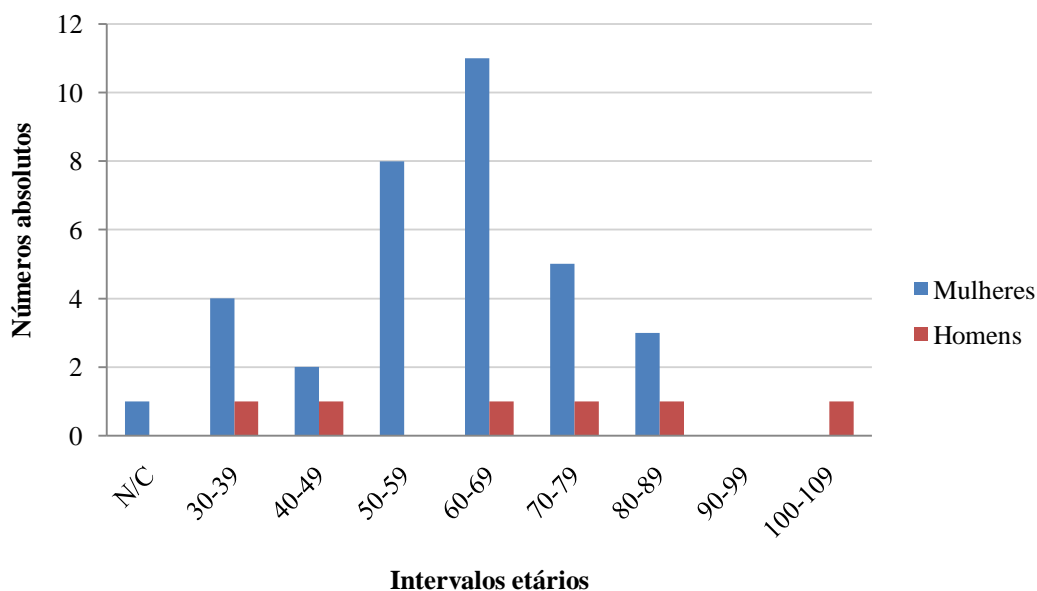
²⁰¹ Ver discussão em ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A assistência às mulheres nas Misericórdias Portuguesas... GANDELMAN, Luciana. *Mulheres para um império...* p. 58-64.

²⁰² 6 mulheres não tinham referência de origem.

²⁰³ MATHIAS, Herculano. *Um recenseamento na capitania de Minas Gerais...* p. 52.

Veríssimo Pereira dos Santos, então com 43 anos de idade, era branco e cego, vivia como agregado na casa da costureira parda Joana de Lemos.²⁰⁴

Gráfico 9- Faixa etária dos que viviam de esmolas, Vila Rica, 1804



Os dados encontrados em Vila Rica e as descrições feitas por viajantes para diferentes lugares da América portuguesa atestam que a presença de mendigos era crônica nas principais cidades e poderia ser um modo de vida até para os considerados mais abastados. O número poderia aumentar a depender das conjunturas locais, mas a parca presença de instituições e a permissividade diante das ajudas individuais contribuíam para que a esmola fosse um recurso utilizado em momentos de especial fragilidade, como a velhice. De antemão é possível constatar dois momentos de grande necessidade das famílias: a infância, comprovada pelo número de enjeitados ao longo do século XVIII²⁰⁵ e a velhice.

Luccock, que estivera no Rio de Janeiro entre 1808 e 1818, afirma em seu relato sobre a cidade que os mendigos eram uma “corporação numerosa e muito importuna em seus rogos”, sendo raro que alguém demonstrasse vergonha por pedir; “soube-se até de

²⁰⁴ MATHIAS, Herculano. *Um recenseamento na capitania de Minas Gerais...* p. 48.

²⁰⁵ Ver, sobretudo, MARCÍLIO, Maria Luíza. *História Social da Criança Abandonada...*

homens ricos que frequentemente pediam dádivas”.²⁰⁶ Tanto no Rio de Janeiro, quanto em Vila Rica, o auxílio mais indiscriminado fazia-se sentir na pequena esmola, não institucionalizada. Diferentemente de estabelecimentos como a Misericórdia, os pobres assistidos no dia a dia pelos habitantes locais tinham origens distintas, embora fossem, sobretudo, livres.

Uma visão menos delineada da pobreza, representada por parcelas da população disposta a receber qualquer quantia pelas ruas, acabava por contribuir para a ideia de uma sociedade mais compassiva com os miseráveis. Alvos distantes da assistência institucional, a gramática do favor e da obrigação fazia-se valer diante das necessidades de sobrevivência material. Embora fosse possível perceber uma retórica surda dos problemas advindos da esmola e dos esmoleres *vagabundos*, até o início do século XIX pouco havia sido feito em termos institucionais para dar cabo à dependência pessoal de boas parcelas da população. Cada vez mais criticada em termos de discurso, a esmola continuou vigorosa ao longo do século XIX.

²⁰⁶ LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil...* p. 75. Para o século XIX, na cidade do Rio de Janeiro, ver especialmente SOARES, Luís Carlos. *O "povo de cam" na capital do Brasil...* p. 186-191.

Caderno iconográfico – esmoleres e pobres

Figura 1



Fonte: FROGER, François. *A relation of a Voyage...* p. 121.

Figura 2



DEBRET, Jean Baptiste. *Prancha 4: as primeiras ocupações da manhã*, 1834-1839.

Detalhe 1 - figura 2



“uma velha entregando religiosamente seu vintém, a fim de ter o privilégio de beijar o vidro de um pequeno relicário com a imagem de Nossa Senhora da Conceição, apresentada por um ancião. Este octogenário, ainda válido, honesto mendigo recolhido à Santa Casa, usa devotamente uma vestimenta de cor azul-clara, na qualidade de membro da irmandade de Nossa Senhora da Conceição”

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. 2, v. 3.... p. 144.

DEBRET, Jean Baptiste. *Prancha 4: as primeiras ocupações da manhã* (detalhe).

Detalhe 2 - figura 2

“um pedinte assalariado, conhecido pelas suas facécias e que neste momento dá provas de presença de espírito, estendendo o guarda-chuva entreaberto para receber uma esmola jogada por uma senhora, da janela do sobrado.”

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. 2, v. 3.... p. 144.



DEBRET, Jean Baptiste. *Prancha 4: as primeiras ocupações da manhã* (detalhe).

“citarei entre outras obrigações a missão temporária do pedinte que, na manhã da execução, solicita dos transeuntes uma esmola para missas pelo repouso da alma do condenado à morte. (...) O outro pedinte, colocado no último plano, é membro da irmandade de São Benedito, santo negro como os irmãos que lhe são devotados”

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. 2, v. 3.... p. 143.

Figura 3



DEBRET, Jean Baptiste. *Irmãos pedintes*, 1834-1839.

Figura 4



DEBRET, Jean Baptiste. *Prancha das pedintes*, 1834-1839.

Detalhe figura 4

“A litografia mostra no grupo do primeiro plano uma pedinte descalça, cujo traje revela tratar-se de pessoa remediada; ela se humilha recebendo de um açougueiro de carne de porco, comerciante em geral pouco estimado. No segundo plano, coloquei, ao contrário, uma negra velha com uma menina de cor, cuja indigência forçou a solicitar de uma vizinha caridosa uma toalha e a bandeja necessária à coleta”

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. 2, v. 3....p. 142-143.



DEBRET, Jean Baptiste.
Prancha das pedintes. (detalhe)

Figura 5



DEBRET, Jean Baptiste. *Primeira saída de um velho convalescente*, 1834-1839.

Detalhe figura 5



“Um pouco mais longe, embaixo da escadaria, uma negra velha indigente antes de entrar com sua vela dá um vintém de esmola a outra mais pobre ainda.”

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. 2, v. 3. São Paulo: Livraria Martins, 1940. p. 146.

DEBRET, Jean Baptiste. *Primeira saída de um velho convalescente*. (detalhe)

Figura 6



DEBRET, Jean Baptiste. *Vendedor de flores à porta de uma igreja, no domingo*, 1834-1839.

Detalhe figura 6



Segundo Debret, o traje feito de baeta era bastante utilizado entre as mulheres. No detalhe, é possível perceber uma pedinte nas proximidades da igreja.

DEBRET, Jean Baptiste. *Vendedor de flores à porta de uma igreja, no domingo*. (detalhe)

Figura 7



DEBRET, Jean Baptiste. *Víveres levados à cadeia pela irmandade do Santíssimo Sacramento*, 1834-1839.

Detalhe 1 - figura 7



DEBRET, Jean Baptiste. *Víveres levados à cadeia pela irmandade do Santíssimo Sacramento* (detalhe).

Detalhe 2 - figura 7



DEBRET, Jean Baptiste. *Víveres levados à cadeia pela irmandade do Santíssimo Sacramento* (detalhe).

Figura 8



DEBRET, Jean Baptiste. *Família pobre em sua casa*, 1834-1839.

Detalhe 1 - figura 8



Uma família pobre vive das parcas rendas auferidas pela escrava.

Detalhe 2 - figura 8



DEBRET, Jean Baptiste. *Família pobre em sua casa* (detalhes).

Figura 9



RUGENDAS, Johann Moritz. *Venda em Recife*, 1835.

Detalhe 1 - figura 9



Detalhe 2 - figura 9



À direita, uma negra beija um relicário levado por um religioso esmoler.

RUGENDAS, Johann Moritz. *Venda em Recife*, 1835. (detalhes)

Figura 10



RUGENDAS, Johann Moritz. *convento de Nossa Senhora da Piedade na Bahia*, 1835.

Detalhe 1 - figura 10



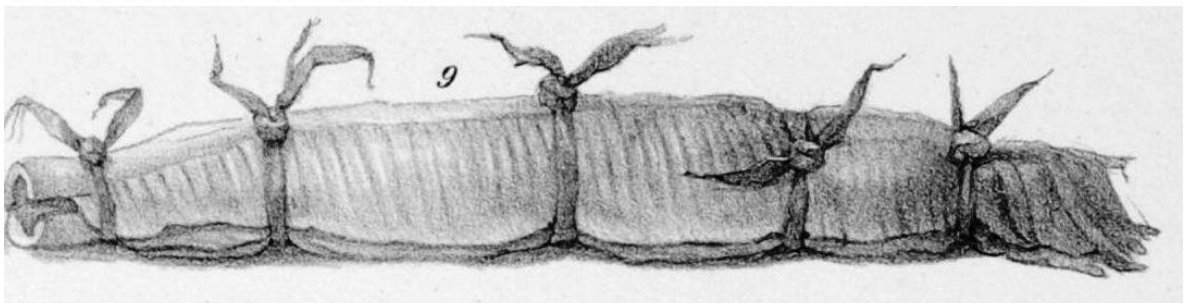
Um convalescente pede ajuda em frente ao convento de Nossa Senhora da Piedade, em Salvador, Bahia. RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil*, São Paulo: Livraria Martins, 1967.

RUGENDAS, Johann Moritz. *convento de Nossa Senhora da Piedade na Bahia*, 1835 (detalhe).

Figura 11



Detalhe 1 - figura 11



O banguê era o esquife destinado aos escravos, geralmente os que não participavam de confrarias.

Capítulo 6

Tensões sociais no século XVIII e o problema dos ociosos

*Aqueles mulatos que se não fazem absolutamente ociosos,
se empregam no exercício de músicos,
os quais são tantos na capitania de Minas que,
certamente, excedem o número dos que há em todo o reino.
Mas em que interessa o Estado nesta aluvião de músicos?*

José João Teixeira Coelho, *Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais*, 1780.

6.1. A novidade dos trópicos

No século XVII, a mestiçagem foi se tornando uma questão de Estado. Nas regiões coloniais sob os domínios português, espanhol, inglês e francês iam se observando medidas no sentido de dar exclusividade aos brancos e cristãos-velhos em detrimento da grande quantidade de mestiços que progressivamente fazia parte das populações coloniais. A partir de 1671, segundo Larissa Viana, foram tomadas as primeiras medidas no sentido de retirar de forma positiva as possibilidade de entrada dos mulatos nos órgãos de participação política e demais instituições da governança do império português.¹ Era um processo de enquadramento legal que procurava limitar espaços de atuação, reservando aos considerados puros a possibilidade de exercício dos principais cargos. Essa interdição era verificada tanto nas ocupações governamentais, quanto nas associações mais elitistas, como era o caso das Santas Casas de Misericórdia ou ordens terceiras.

Como visto, em 1672, já constavam nos documentos da Misericórdia do Rio de Janeiro a proibição de ter ascendência mulata entre os confrades. Na verdade, a prática de restringir determinados tipos de serviços aos segmentos *sem raça alguma* não era novidade mesmo na década de 1670. Em 1621, um alvará régio ordenava que nenhum “negro, mulato ou índio, posto que forro” de Lisboa aprendesse o ofício de ourives.²

¹ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem...* p. 37.

² *Coleção Chronológica da Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva.(1620-1627)...* p. 55.

Tratava-se de uma medida restritiva sem efeitos sociais tão abrangentes, mas que indicava uma progressiva relutância em permitir a mistura de sangue de maneira ilimitada, em determinados espaços. Por sua vez, de modo geral, a presença de mestiços foi bem aceita nos contextos das guerras coloniais, quando a coroa pôde se valer dos serviços e lealdade dos vassallos, tratando de reconhecer o papel dos de *sangue infecto* na manutenção do império.³

Doravante, no decurso do século XVIII, a associação entre escravidão e a condição fenotípica iriam fomentar um complexo sistema de hierarquias, em que a designação de cor poderia ser utilizada como condição inferiorizante.⁴ Progressivamente, o setecentos enfrentou um alto índice de alforrias e o recrudescimento dos discursos que procuravam retaliar tentativas de movimentação. Se, de fato, a alforria era uma prática social disseminada, o comportamento dos egressos da escravidão revelava-se mais problemático. Diante de uma sociedade com recursos finitos e espaços de atuação virtualmente definidos, somava-se, cada vez mais, um significativo número de pessoas que fugia ao controle, tanto das populações locais, quanto das autoridades régias. Luiz Felipe de Alencastro cita um interessante exemplo que pode ser ilustrativo: em 1589, frei Amador Arrais praguejava contra os africanos em Portugal, porque “antigamente, antes que essa canalha [os escravos] viesse ao reino, havendo tanta gente portuguesa como agora, nenhum mendigava [...] os pobres viviam com os ricos, e os ricos os sustentavam e todos tinham remédio para a vida”.⁵

De modo semelhante, poderiam ser entendidas as ações de menosprezo em relação ao comportamento dos mestiços na América portuguesa. Naturalizado o espaço e o governo dos africanos escravizados,⁶ o segmento dos alforriados e seus descendentes foi uma espécie de depositário de todos os males vividos pela colônia. Essa visão detratadora não era novidade na Europa; frequentemente eram os pobres os principais motes de rebaixamento, responsáveis por desordens e diferentes problemas sociais (doenças, violência, vadiagem, ociosidade).⁷

Dentro desse universo de ações consideradas propícias a determinados segmentos, a alforria tinha um caráter complexo, afinal era um gesto misericordioso em sua acepção geral, mas também uma geratriz de descontrole social. Ao mesmo tempo, a

³ MATTOS, Hebe Maria. *Marcas da escravidão...* p. 172-260.

⁴ LARA, Sílvia Hunold. *Fragments setecentistas...* p. 172. BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo...* p. 94-99.

⁵ Citado em ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes...* p. 166.

⁶ MARQUESE, Rafael Bivar. *Feitores do corpo, mentores da mente...*

⁷ Ver, sobretudo GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força...*

alforria era promotora de ascensão e produtora de pobreza, porque retirava os escravos do pátrio poder e, segundo certa lógica, lançava alforriados que poderiam depender da ajuda alheia, libertos que eram do “conforto senhorial”. Não obstante esse pressuposto contraditório, as manumissões mantiveram altas taxas, com as populações proprietárias ignorando os males que a liberdade eventualmente poderia causar. A julgar pela quantidade de alforrias, a prática não era exatamente um problema, mas sim os horizontes de atuação da população alforriada.

Assim, a integração dos libertos ao universo colonial foi deliberadamente obstruída por leis positivas e por um discurso inferiorizante que respaldava ações de retaliação de diferentes segmentos.⁸ Não por acaso, os espaços de construção de identidades menos negativas passavam por instituições específicas e que cumpriam expectativas caras ao império; esse era o caso, por exemplo, das irmandades e das milícias de pardos.⁹ A possibilidade de se fazerem representar como elementos dignos do corpo social, dotados de hierarquia e religião, tendeu a legitimar espaços devidamente controlados, fosse por meio dos regimentos militares, fosse por estatutos confrariais.

De todo modo, na documentação administrativa, a antipatia crônica aos mestiços voltava-se, sobretudo, para o controle e hierarquização dessas populações. Era nesse sentido que poderiam ser compreendidas as diversas medidas propostas ao longo do século XVIII: criação de juntas de execução sumária, de forma a conter a violência; tentativas de impedir o recebimento de legados de filhos mulatos e, ressalta-se, ilegítimos; leis que procuravam controlar o uso das vestimentas, freando a ostentação... Várias das ações feitas ao longo do século tinham um fundo moral, de delimitação dos papéis sociais, tentando restabelecer lugares nem sempre claros diante da miríade de hierarquias que se constituía na colônia.

Em boa medida, esses discursos não refletiam a múltipla vivência de acordos estabelecidos no cotidiano, mas parece perigoso desconsiderá-los como uma espécie de alheamento da realidade, afinal, o desdém pela mestiçagem não partia apenas de

⁸ “A integração dos libertos de ascendência africana à sociedade do Brasil colonial e seu potencial de posterior mobilidade ascendente eram severa e deliberadamente obstruídos pela política da coroa portuguesa, que revelou coerência notável durante a era colonial” RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial...* p. 107.

⁹ SILVEIRA, Marco Antonio. Narrativas de contestação... p. 285-307; VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem...*; PRECIOSO, Daniel. “Legítimos vassalos”

administradores, mas de camaristas, irmandades e pessoas comuns.¹⁰ O século XVIII assistiu, portanto, o grande arranque demográfico dos mestiços e libertos, combinado à antipatia inveterada aos segmentos miscigenados e à influência cada vez maior das ideias ilustradas que pregavam o controle dos povos como solução para a monarquia portuguesa. Sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, países como Inglaterra, França, Espanha, Itália e Portugal, por exemplo, pareciam infestados de pobres vagabundos, vadios e ociosos, tamanha a recorrência de tratados, leis contra a mendicância e criação de novas instituições que procurassem debelar questões sociais consideradas prementes. “Vadios”, “vagabundos” e “ociosos” não eram especificidades coloniais: rapidamente, esse discurso estereotipado em todo o ocidente se valeu, nos trópicos, da mestiçagem, associando livremente os termos difamantes ao mulatismo.

Na segunda metade do século XVIII, a simples possibilidade de ameaça justificava a ideia de repressão. As tentativas de controle da pobreza explicavam a grande recorrência de um vocabulário detrator não utilizado com tanta frequência desde o século XVI, quando as leis portuguesas formaram um corpo legal de repressão à pobreza marginalizada que se sustentaria até o setecentos. Esse vocabulário estava diretamente ligado a uma nova ética do trabalho que tentava se impor por meio de instituições mais planejadas que efetivadas e que via como um todo aqueles que virtualmente descumpriam as expectativas de moral e ocupação útil à monarquia.

6.2. As novas questões para a pobreza

Na virada do século XVII para o século XVIII, a pobreza assumia no ocidente um tom cada vez mais refratário aos ociosos, vadios e vagabundos, resultado direto do aumento das camadas urbanas pobres e de novas noções de utilidade dos povos. Tanto os discursos eclesiásticos quanto os laicos conservavam, *grosso modo*, a velha tendência moralizante de condenação da ociosidade, repúdio da soberba nos pobres, exaltação da paciência, desprezo pelos avaros, desconfiança à extrema riqueza, bem como à extrema pobreza. Ainda que a condenação à ociosidade fosse corrente em toda a época moderna, durante o século XVIII, os discursos assumiram uma crítica mais

¹⁰ RUSSELL-WOOD, A. J. R. Negros e mulatos livres na sociedade da América portuguesa. In: *Escravos e libertos no Brasil colonial...* p. 103-126.

contudente, somando-se a propostas inovadoras e mais efetivas em vários sistemas de auxílio da Europa.¹¹

No século que se iniciava, as políticas para a pobreza, embora fossem bastante variadas na Europa ocidental, conservaram direcionamentos semelhantes, no sentido da maior racionalização, ataque cada vez mais persistente à esmola, restrição legal à administração e patrimônio das confrarias. Sedimentava-se a visão do Estado constituído por membros úteis, em contraposição a uma sociedade feita por ociosos que a desagregavam, não produziam, não tinham ética, nem moral, não pagavam impostos, não trabalhavam.¹²

A utilidade dos pobres e o papel positivo do trabalho haviam sido importantes elementos na criação de locais de serviço forçado como o que aconteceu a partir do *grand renferment*, na França (1656); as Casas de Misericórdia, na Espanha; ou as *workhouses* (1652) na Inglaterra. Geremek calculou em cerca de 200, o número de casas de trabalho compulsório na Inglaterra no início do século XVIII,¹³ confirmando o *ethos*, presente desde o século XVI e reforçado ao longo do setecentos, da importância do trabalho como forma de punição e de sustento dos pobres.

As políticas francesas também viram com bastante receio o grande número de vadios e ociosos que vagavam pelas ruas das cidades, travando uma perseguição legal e incisiva às camadas subalternas. Diante de medidas de contenção social, novas perspectivas foram postas na forma de avaliar a caridade. Segundo Catherine Duprat, enquanto na primeira metade do século XVIII, na França, era pequena a diferença semântica de termos como caridade, humanidade, beneficência ou filantropia, vistos como virtudes sociais, na segunda metade eram verificáveis maiores clivagens evocando o amor entre os homens como uma qualidade natural e não como fruto da graça divina.¹⁴

De acordo com Duprat, sobretudo a partir da segunda metade do século, a filantropia das Luzes foi a do progresso, da multiplicação de riquezas e da geração de felicidade social, realizando assim, e noutros termos, mais uma crítica ao recurso indiscriminado da esmola. Em primeiro lugar porque a preocupação se voltou para a

¹¹ GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força – história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986.

¹² Ver SOTO, Pedro Carasa. *História de la beneficiencia en Castilla y León...* p. 12-13. GUTTON, Jean-Pierre. *La société et les pauvres...* p. 452-488.

¹³ GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força – história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986. p. 254

¹⁴ DUPRAT, Catherine. *Pour l'amour de l'humanité...* p. XIII-XXXIV.

utilidade social, procurando antes prevenir do que auxiliar a miséria, fornecer o trabalho ao invés da esmola, encorajar o crescimento da população e da produção. “O ato eficaz é reconhecido como uma virtude superior. O resto é caridade que, por princípio, não é ação sobre o mundo, mas testemunho do amor de Deus”.¹⁵

Portugal, que até a primeira metade do século XVIII, mantivera-se alheio a soluções como as casas de trabalho forçado, procurou também “modernizar” as diretrizes em relação aos pobres.¹⁶ O iluminismo, bem como o reformismo ilustrado, foram responsáveis por majorar a importância do trabalho, da produtividade, além da fundação de instituições que reprimissem e ocupassem os ociosos. Nesse sentido que podem ser entendidas as primeiras inovações efetivas como a criação da intendência de polícia em 1760, e a primeira casa pia em 1780. Eram as primeiras mudanças substanciais na forma de lidar com os subalternos, desde as reformas do século XVI. Portugal, que se mantivera alheio das principais reflexões sobre o destino dos pobres, retomava o assunto em novos termos.

Embora nos discursos administrativos sobre a colônia fosse corrente encontrar adjetivos pouco elogiosos em relação aos seus habitantes, a situação social de Portugal, sobretudo em Lisboa, não era das melhores. Em fins do século XVIII, um viajante francês que esteve na capital a descreveu como uma cidade perigosa, em virtude do grande número de roubos e assassinatos.¹⁷ No mesmo período, outro viajante indicou o misto entre religião e marginalidade social, também corrente nas ruas da sede do império:

Há em Lisboa muitos maus sujeitos, porque lá afluem todos os patifes das províncias sem qualquer obstáculo. O resultado é um número infinito de mendigos. A maioria perambula pelas ruas, enquanto outros escolhem alguns lugares, onde gritam continuamente, oferecendo-se aos transeuntes para que eles enviem orações para esta ou àquela Madona.¹⁸

¹⁵ DUPRAT, Catherine. *Pour l'amour de l'humanité...* p. XIX

¹⁶ Laurinda Abreu estudou projetos de criação de casas de trabalho em Évora, em fins do século XVI. Contudo, esses projetos não se objetivaram. Ver: ABREU, Laurinda. O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a reestruturação do sistema assistencial da Évora Moderna. In: ABREU, Laurinda (Ed.). *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica...* p. 155-165.

¹⁷ CARRÈRE, J. B. F. *Voyage en Portugal*, Paris, 1798 citado por AZEVEDO, Pedro de. *Hábitos dos portugueses...* p. 108.

¹⁸ “Il y a à Lisbonne beaucoup de mauvais sujets, car tous les vauriens des provinces y affluent, et peuvent y entrer sans obstacle. Il en résulte un nombre infini de mendiants. La plupart courent les rues; d'autres choisissent certaines places, où ils crient continuellement, en offrant aux passans d'adresser pour eux des prières à telle Madona.” *Voyage en Portugal depuis jusqu'en 1799*. Citado por AZEVEDO, Pedro de. *Hábitos dos portugueses...* p. 108.

Durante o século XVIII, no mundo ocidental como um todo espalharam-se tratados que procuravam discutir soluções para a pobreza, calcados numa visão cada vez mais depreciativa desses segmentos. O “povo”, em que pese a polivalência do termo, foi frequentemente percebido como inculto, intratável, sem modos ou educação.¹⁹ Em oposição à crescente sofisticação de comportamento e de gosto das elites europeias, formadoras de novos hábitos e pontas de lança de ideais de civilidade,²⁰ os pobres foram associados à selvageria, à feiúra e à natureza decadente. A opinião negativa sobre essas “classes inferiores”,²¹ não era, de fato, uma grande novidade e encontrava raízes nas tentativas de contenção social tardo-medievais. Conflitando sempre a noção de pobreza espiritual e pobreza material, as visões sobre os menos favorecidos alternaram conforme as necessidades e os locais de discurso. Mesmo entre os setores eclesiásticos, a pobreza como virtude foi sendo progressivamente rechaçada em detrimento de acepções mais utilitaristas e pragmáticas.²²

Na América portuguesa, a grande recorrência de termos como “ocioso”, “vadio”, “vagabundo” nos discursos administrativos do século XVIII foi também tributária de questões postas para a população da colônia. Em termos assistenciais, nem Minas Gerais, nem o Rio de Janeiro, possuíam maiores soluções para a ocupação dos ociosos. Se a constante associação entre mestiços e instabilidade social mostrava uma recorrência ao vocábulo atinente aos pobres e marginais, as soluções de contenção passaram antes por retaliações pulverizadas do que propriamente políticas institucionais.²³ As avaliações sobre os povos que constituíam a América não partiam apenas de problemas sociais, mas de uma crônica antipatia ao crescimento populacional e econômico dos mestiços. Como adverte Schwartz, embora os indígenas fossem também vistos de forma depreciativa, o principal mote de desqualificação foi, sobretudo, em relação à ascendência africana.²⁴

É bom salientar que as exclusões legais, ou mesmo os discursos de contenção, nunca constituíram barreiras intransponíveis e, ao longo do século, a depender dos

¹⁹ FURET, François. Pour une définition des classes inférieures a l'époque moderne... p. 459-474.

²⁰ Ver ELIAS, Norbert. *O processo civilizador...* e SMITH, Woodruff D. *Consumption and the making of respectability...*

²¹ O termo é utilizado em FURET, François. Pour une définition des classes inférieures a l'époque moderne... p. 459-474.

²² GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força...* p. 5-20. WOOLF, Stuart. *Los pobres en la Europa moderna...* p. 11-58.

²³ Ver sobretudo, SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro...*

²⁴ SCHWARTZ, Stuart. Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos e pardos. In: GRUZINSKI, Serge; WACHTEL, Nathan (orgs.). *Le nouveau monde...* p. 7-27

contextos, surgiu um grande número de exceções abrindo espaço à ascensão social, a despeito da legislação restritiva. Como adverte Carmen Bernard, para a América espanhola, a razão era contundente: demograficamente os segmentos mestiços superaram, em muito, a quantidade de brancos. A manutenção da soberania teria de passar invariavelmente pela negociação com os setores subalternos.²⁵ Mesmo assim, a presença de mestiços que conseguiram um relativo ganho de *status* não era capaz de esconder a visão detratadora que associou pobreza e desqualificação a essas populações.²⁶

6.2.1. Mestiçagem: discursos e práticas de inferiorização

A virada do século XVII para o XVIII representou uma verdadeira inflexão social na parte centro-sul da América portuguesa. Em fins do século XVII, a descoberta de ouro impôs a rápida ocupação do interior das Gerais e o aumento do fluxo de mão de obra escrava. A importação de africanos provocou um salto populacional significativo na recém-descoberta região mineradora: o número de cativos, que estava em torno de 20 mil almas na metade da década de 1710, alcançou cerca de 100 mil em 1735.²⁷ A cidade do Rio de Janeiro também passou por uma considerável mudança, consagrando-se como a principal via de acesso às Minas. Para o início do século XVIII, Manolo Florentino estima que, enquanto o consumo anual de cativos na capitania do Rio de Janeiro girasse em torno de mil almas, entre 1715 e 1717, saíram do porto fluminense para as Minas, cerca de 2.300 escravos por ano.²⁸

Ao longo do tempo, diante do grande número de africanos importados e dos altos índices de alforria, os segmentos mestiços foram vistos com bastante relutância por parte dos administradores régios. Corolário direto da escravidão, o surgimento de uma camada significativa de libertos ajudou, e muito, a azedar as relações entre mestiços e administradores,²⁹ na esteira das reflexões sobre marginalidade social e a conveniência de soluções mais efetivas, orquestradas pela coroa, para os destinos das populações.³⁰

²⁵ BERNARD, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas...* p. 129-172.

²⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro...* LARA, Sílvia Hunold. *Fragmentos setecentistas...*

²⁷ GUIMARÃES, Carlos Magno. *A negação da ordem escravista...* p. 90.

²⁸ FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras...* p. 37.

²⁹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial...*

³⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro...*

Em janeiro de 1716, o ouvidor da comarca do Rio de Janeiro recebeu a resposta do Conselho Ultramarino sobre a necessidade de providência para os crimes cometidos na cidade do Rio de Janeiro, que estava “cheia de delinquentes” e “perturbada de roubos” feitos por alguns vadios e salteadores “negros, mulatos e carijós”.³¹ A resposta do Conselho Ultramarino autorizava executar sumariamente, por meio de juntas presididas pelo ouvidor, à revelia da Relação da Bahia, todos os negros, mulatos e carijós.

Em 1723, a câmara de Vila do Carmo, com o apoio do então governador da capitania das Minas Gerais, enviou uma proposta ao rei para que se proibisse qualquer mulato das Minas de receber legados dos pais, devendo ficar as heranças à disposição do fisco.³² Além do procurador da coroa, um dos conselheiros apoiou a sugestão alegando que a instituição de uma norma específica para as Minas contribuiria para a “segurança e sossego daquele país”. A tentativa era inaugurar a especificidade legal para as realidades coloniais diante do que se acreditava ser uma excessiva permissividade daquela “casta” de gente, que insistia em subverter a ordem, não obstante as repetidas tentativas de contenção. O conselheiro advertia ainda que a igualdade legal

precisa que Vossa Majestade a revogue para aquele governo, porque as circunstâncias do tempo colocaram e fazem importantes as mudanças de direito, pelo que lhe parece será conveniente que Vossa Majestade mande estabelecer por lei que nenhum mulato nas Minas possa suceder a seu pai natural, nem abintestado, nem por testamento, nem lhes possam deixar *fidei comisso*, nem legado algum, exceto uma módica quantia de alimentos regulada somente para que não pereçam.³³

A proposta foi rejeitada por dois conselheiros que, apoiando-se na tradição jurídica e nas *Ordenações do reino*, conseguiram impedir a interdição.

Em 1725, o Conselho Ultramarino expedia uma recomendação ao rei para que fosse proibida a participação de mulatos nos cargos da governança das Minas alegando que, embora no início da ocupação pessoas daquela qualidade tivessem ocupado funções administrativas, não fazia mais sentido que se continuasse essa prática “indecorosa”. Assim, além da proibição de acesso aos ofícios régios a pessoas de até quarto grau de mulatismo, o Conselho também recomendava que se aceitassem apenas

³¹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 10, doc. 1028.

³² AHU, Minas Gerais, cx. 4, doc. 37.

³³ AHU, Minas Gerais, cx. 4, doc. 37.

homens casados com mulheres brancas, a fim de coibir as uniões consensuais com escravas e mulatas.³⁴

Não tardou para que a possibilidade de execução sumária dos mestiços, em prática no Rio de Janeiro e em São Paulo, fosse também sugerida em Minas Gerais. Em maio de 1726, a câmara de Sabará propôs, apoiada pelo então governador d. Lourenço de Almeida, uma solução para os muitos delitos que se cometiam na capitania. Os camaristas pediam para justicarem “negros, mulatos e bastardos carijós” sob a alegação da violência a que estavam submetidos os povos e a falta de jurisdição dos seus ouvidores:

alguns são matadores não só de seus senhores, senão também de outras quaisquer pessoas, por causas muito leves, e assim parece-me sumamente conveniente que Vossa Majestade conceda jurisdição aos ouvidores gerais para sentenciarem em junta a esta casta de gente, executando a sentença sem apelação, nem agravo, e para que se administre justiça infalivelmente e não haja descuido.³⁵

No mesmo ano, a câmara de Vila Rica reclamava do grande número de fugitivos de sua insegura cadeia, pedia a jurisdição mais alargada para os ouvidores e uma solução mais efetiva para o problema da violência.³⁶ As demandas parecem não ter surtido efeito imediato, porque em julho de 1730, d. Lourenço de Almeida reiterou a ideia de que os crimes nas Minas eram praticados por “bastardos carijós, mulatos e negros”. Pediu a jurisdição aos ouvidores como forma de aplacar a violência da capitania “porque, como não veem exemplo de serem enforcados e a justiça que deles se faz na Bahia não lhe consta, são demasiadamente matadores”.³⁷ O alvará régio autorizando que os ouvidores da capitania de Minas Gerais pudessem aplicar a pena capital a negros, mulatos e carijós veio em 24 de fevereiro de 1731.³⁸

Em 1754, era a vez da capitania de Goiás reiterar um pedido feito pela primeira vez em 1749, solicitando igualmente a formação de uma junta de condenação à pena capital para “índios, bastardos, carijós, mulatos e negros”, tal como já era hábito em Pernambuco, Minas Gerais e São Paulo.³⁹ Àquela altura, o Rio de Janeiro já possuía

³⁴ AHU, Minas Gerais, cx. 7, doc. 6. Ver ainda ANASTASIA, Carla Maria Junho. *Geografia do crime...*

³⁵ *RAPM*, ano XXXI, p. 212-213.

³⁶ *RAPM*, ano XXXI, p. 219-220.

³⁷ AHU, Minas Gerais, cx. 16, doc. 78.

³⁸ AHU, Minas Gerais, cx. 19, doc. 9. Em 1737, Martinho de Mendonça Pina e Proença afirmava que a jurisdição não estava surtindo o efeito esperado, porque, entre outras coisas, os presos fugiam facilmente das cadeias. Ver AHU, Minas Gerais, cx. 33, doc. 63

³⁹ AHU, Goiás, cx. 10, doc. 622.

jurisdição suficiente, com a criação, em 1751, do tribunal da Relação na cidade. Baseado na experiência das capitanias anteriores, o governador de Goiás, d. Marcos de Noronha, argumentava que gente daquela estirpe nunca era remetida para a Relação do Estado.⁴⁰

Ainda que seja factível a existência de altas taxas de criminalidade entre os miscigenados, é notória a associação entre mestiçagem e uma visão de inferiorização das camadas subalternas. A criação de juntas de execução capital denunciava, num só ato, o problema da lentidão da justiça – uma vez que teriam de ser julgados no distante tribunal da Relação da Bahia –, bem como uma visão estereotipada que colocava no mesmo patamar, negros, mulatos e carijós como sinônimos naturais de vadiagem e ociosidade. Marcos Magalhães de Aguiar, ao estudar os padrões de criminalidade na capitania de Minas Gerais, apresenta resultados interessantes sobre a etnia dos culpados. Ao longo de todo o século, os mestiços eram, de fato, responsáveis por altas taxas de criminalidade: no termo de Vila Rica, 39%; entre 1775 e 1810; em Sabará, 30%, entre 1793 e 1821; em Mariana, 18% entre 1770 e 1791.⁴¹

Contudo, o olhar desdenhoso se encarregou de homogeneizar realidades absolutamente distintas, tornando-se vulgar um vocabulário depreciativo por toda a colônia. Em 1724, no Ceará, um oficial afirmava que “não havia no Brasil casta pior que a dos mamelucos”.⁴² Em 24 de abril de 1731, os oficiais da câmara do Rio de Janeiro, ao relatarem o que julgavam impropérios do governador Luís Vahia Monteiro, afirmavam que ele havia espalhado pela cidade “mulatos, alguns negros e muitos vadios e gente de pouco porte”, para que dessem notícia de tudo o que se dizia a seu respeito.

A referência ao *povo* aparece como algo à parte daqueles “mexeriqueiros” que eram “muitos e diferentes, os quais todos [são] odiados”. Também por isso, como não tinham utilidade ali a não ser espalhar discórdias, a câmara sugeriu que fossem transferidos para onde fossem mais úteis, ou seja, mandados para a Colônia de Sacramento porque “estes aqui são inúteis e na dita Colônia necessários para guarnição daquela praça, fixando [?] providência, extinta semelhante peste da República e castigado o seu [?] officio e detestável procedimento”.⁴³

⁴⁰ AHU, Goiás, cx. 10, doc. 622.

⁴¹ AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Negras Minas Gerais...* p. 122.

⁴² SCHWARTZ, Stuart. Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos e pardos. In: GRUZINSKI, Serge; WACHTEL, Nathan (orgs.). *Le nouveau monde...* p. 7-27.

⁴³ AHU, Rio de Janeiro, cx. 22, doc. 2426. Sobre a utilidade dos vadios ver, sobretudo SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro...*

Em 1732, o Conselho Ultramarino procurava avaliar a quantidade de forros e negros nas Minas Gerais. Anos antes, em 1727, d. Lourenço havia solicitado um mapa informando os brancos e mulatos da capitania.⁴⁴ Em maio de 1732, os conselheiros pediam um parecer do governador sobre o número de negros e forros. Além disso, referiam-se sobre as facilidades havidas na terra para a obtenção da alforria:

Escreva-se ao governador das Minas que informe com o seu parecer declarando se se seguem alguns inconvenientes por haver negros forros naquela capitania e se é grande o número deles forros que se acha na mesma capitania, e se há frequência de se [receberem] alforrias ou de se libertarem os negros escravos.⁴⁵

Em 1733, em resposta à demanda do Conselho Ultramarino, o conde de Galveas sentenciava sobre que a população das Minas era composta por negros forros, ordinariamente atrevidos, “mas no mesmo tempo trabalham todos”. Por sua vez, os mulatos forros eram insolentes “porque a mistura que têm de brancos os enche de tanta soberba e vaidade que fogem ao trabalho servil com que poderiam viver, e assim vive a maior parte deles como gente ociosa”.⁴⁶ A providência tomada por d. João V foi ordenar que se fizessem listas a fim de saber a quantidade dos tão propalados vadios. Em 1734, o conde de Galveas encaminhou uma carta ao rei, desculpando-se pela demora e adiantando uma reveladora posição sobre o discurso da vadiagem:

Das listas que remeto a Vossa Majestade [chegados] os negros e mulatos e forros que se expressam nelas se pode fazer um [compacto] prudencial dos mais que se poderão haver nestas Minas e ainda que não sejam poucos, como a maior parte deles se acham ocupados nos ofícios mecânicos que exercitam, nas lavras e roças em que trabalham e alguns sendo suas as cultivam se reduzem a muito menor número do que se imaginava os ociosos e vadios, e para remediar as desordens que podem causar, ordenei aos oficiais dos arraiais e freguesias deste governo que todas as vezes que alguns dos sobreditos cometessem delito e dessem escândalo, lhes remetessem presos a esta Vila.⁴⁷

A citação acima revela as possibilidades de utilização de uma retórica da vadiagem presente de forma emblemática, particularmente em Minas Gerais, e na América como um todo. Tratava-se de um movimento de dupla influência, patente nas tentativas de controlar melhor uma população de baixo nascimento, tida como vadia e

⁴⁴ *RAPM*, ano XXX, p. 259.

⁴⁵ AHU, Minas Gerais, cx. 21, doc. 68.

⁴⁶ APUD SOUZA, Laura de Melo e. Coartação – problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII. In: *Norma e Conflito...* p. 154. Ver também AHU, Minas Gerais, cx. 22 doc. 41

⁴⁷ AHU, Minas Gerais, cx. 22 doc. 41

ociosa, porque não preenchia as expectativas de ocupação do que se considerava ser um trabalho útil para o desenvolvimento econômico. Essas diretrizes, ainda diluídas na primeira metade do século, vão ganhando delineamentos mais precisos a partir da segunda metade da centúria, utilizando-se de tópicos caras ao ideário iluminista: a ocupação na agricultura, nas milícias, nas companhias de comércio. Doravante, a riqueza baseada em pressupostos *racionais*, calcados nos valores positivos do bom aproveitamento da população educada, ganharia propostas institucionais mais claras. Era, de fato, um empreendimento árduo e inglório, diante de uma retórica secular que via o trabalho como algo degradante e, no caso das colônias, associado a escravos.

Na primeira metade do século, as tentativas de controle do que se considerava ser um misto compacto de pessoas inúteis valeram-se antes de impressões sobre os povos, do que propriamente em avaliações que contabilizassem o número de “vadios”, ou que tivessem em mente dados mais precisos sobre a população das colônias. Não por acaso, o conde de Galveias recuou na sua prematura avaliação sobre o número de desocupados das Minas Gerais, considerando que a maior parte estava empregada em ofícios mecânicos e na agricultura.

De um lado, havia um número crescente de forros e mestiços livres que conseguiam pecúlio, forjavam novos lugares sociais e, de outro, a percepção de que esses mesmos mulatos e forros, ao ultrapassarem seus *naturais* limites, subvertiam a ordem das coisas. Obviamente, as análises microanalíticas tendem a reiterar o alto grau de agência e ocupação de espaços por parte dos mestiços, mas, a percepção administrativa não era infundada, afinal, a vida itinerante dos setores mais pobres, marcadamente mestiços, os altos graus de ilegitimidade, de crimes, de prostituição favoreciam uma visão em conjunto, sobremaneira negativizada.⁴⁸ Essa detração tendeu a estereotipar realidades de indivíduos pouco estimados socialmente, à medida que não era possível controlar esses segmentos dentro de um comportamento desejado.

Tal como adverte Alejandra Araya Espinoza, para o Chile colonial, os vagabundos não eram delinquentes pela errância, mas, sobretudo, pela sua relação com o trabalho. Esses comportamentos *desviantes* como a participação em jogos proibidos, o concubinato, o furto, a conduta e as formas provisórias de sustento eram objeto de repetidas sanções penais. Na verdade, os problemas criminais corroboravam um problema de fundo, diretamente relacionado ao que era considerado ser útil para a

⁴⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro...* FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória...* AGUIAR, Marcos Magalhães. *Negras Minas Gerais...*

pátria. Segundo Espinoza, no século XVIII, “a vagabundagem passaria a identificar-se com um gênero de vida simbólico”. No Chile, o termo estaria diretamente ligado a novos elementos que faziam parte das transformações econômicas vividas, como a ocupação das cidades, as mudanças nas estruturas de trabalho das zonas rurais e a diferenciação entre regiões desenvolvidas e periféricas.⁴⁹

Ainda que o conde de Galveas tenha superestimado a presença de vadios e ociosos, d. João V, em sua ordem régia, reiterava a ideia de um continente indômito, com negros e mulatos malandros. Em 24 de novembro de 1734, o próprio d. João V ordenou que os vadios e ociosos fossem utilizados na cultura das terras, nas minas e nos ofícios mecânicos. Novamente, a ordem régia trazia uma associação que se tornaria cada vez mais recorrente ao longo do século: marginalidade e mestiçagem pareciam se tornar equivalentes:

Em carta de dez de março deste presente ano a ordem que vos foi sobre informardes do número dos *negros* que há forros nessas Minas [que] entendendo que nesta matéria se devia dar alguma providencia; informásseis com vosso parecer e se devia dar a mesma a cerca dos *mulatos forros* que vivem também em grande liberdade, representando-me o que neste particular tínheis averiguado e para se remediarem as desordens que podem causar os *ociosos e vadios*, ordenareis aos oficiais dos arraiais e freguesias desse governo que todas as vezes que alguns dos sobreditos cometessem delito ou dessem escândalo [?] [os] remetessem presos⁵⁰ (grifos meus).

O caso chileno pode ser revelador nesse sentido, porque era composto também por uma população mestiça e recorrentemente qualificada de ociosa. Segundo Espinoza, de um modo geral, todos os homens livres, eram vistos como donos de uma natureza degradada:

O discurso sobre a ociosidade era, portanto, uma teoria antropológica já que aquele que era denominado de ocioso, por natureza era capaz de qualquer vício, pecado, desordem ou delito. A plebe era moralmente inferior. Esta inferioridade legitimou as medidas de ordem e disciplinamento, assumidas como objetivos de um bom governo. A correção e o castigo passaram a ser os principais objetivos desta nova tarefa civilizadora.⁵¹

Não se trata de analisar esses discursos como síntese do controle estrito sobre os lugares sociais dos segmentos subalternos, por sua vez, eles podiam ser entendidos

⁴⁹ ESPINOZA, Alejandra Araya. *Ociosos, vagabundos y malentretenitos en Chile Colonial...* p. 11-21.

⁵⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 29, doc. 69

⁵¹ ESPINOZA, Alejandra Araya. *Ociosos, vagabundos y malentretenitos en Chile colonial...* p. 18.

como formas de negociação e imposição da ordem por parte de elites locais incomodadas com a grande proporção de negros e mulatos a ganharem espaço, forjarem hierarquias, embaralharem as relações sociais. Eram ainda, juntamente com a inegável agência histórica dos setores subalternos, a consequência direta da alta miscigenação, das “permissivas” concessões de alforrias, provenientes do contato interétnico entre todos os segmentos da sociedade. Para os que produziam os discursos e impunham ações efetivas, era preciso deixar claro que o lugar social de negros, mulatos e pardos deveria ter horizontes mais modestos.

Um dos exemplos mais significativos dessa mistura entre baixa estima social e miscigenação pode ser percebido nas tentativas de negar herança aos filhos mestiços e naturais. Em Minas Gerais, onde a ilegitimidade e a mestiçagem atingiam altos patamares, essas propostas foram continuamente retomadas ao longo do século. Em 1746, os camaristas de Vila do Príncipe expuseram a prática inveterada de negar heranças aos filhos mulatos e ilegítimos, sob a alegação de que os filhos naturais só poderiam receber legados com autorização expressa do rei. Segundo os oficiais:

(...) falecendo nesta comarca muitos homens plebeus naturais de Portugal abintestados com filhos mulatos e ilegítimos que notoriamente tratam e são havidos por filhos e, como tais, seus herdeiros na forma da lei são privados das heranças em razão dos oficiais da Provedoria dos defuntos e ausentes se intrometerem na arrecadação dos bens não consentindo que o juiz dos órfãos ou ordinário em semelhantes casos façam inventários.⁵²

Na avaliação de um dos membros do Conselho Ultramarino é possível perceber que, embora muitas vezes discutida, a questão das heranças, já aludida em 1720, não havia tido nenhuma solução definitiva até então,⁵³ não obstante em 5 de dezembro de 1730 o monarca tivesse despachado uma ordem régia no intuito de facilitar o recebimento dos legados por aqueles que eram tidos como filhos, ainda que naturais.

Dentro dessas noções, somavam-se também as ações legais que procuravam restringir o comportamento cotidiano das populações. A pragmática de 1749 que, em seu capítulo IX, proibia o uso de tecidos finos, adornos e jóias aos negros, mulatos e descendentes, fossem forros ou livres, foi mais uma ação que buscava manter as formas

⁵² AHU, Minas Gerais, cx. 47, doc. 26

⁵³ “esta questão tem sido muitas vezes disputada e até hoje se não tem cabalmente decidido por uma” AHU, Minas Gerais, cx. 47, doc. 26

de representação do corpo social.⁵⁴ Partindo de uma visão homogênea dos povos das conquistas, os administradores régios desconsideraram a miríade de diferentes posições sociais que constituíam o mundo colonial, diferenciada também por meio do vestuário. Não por acaso, esse capítulo da lei foi revogado apenas quatro meses após sua efetivação.⁵⁵

O recurso de restringir atitudes a determinados segmentos não era, claro, somente para os mestiços. Em 1748, um ano antes da lei sobre as vestimentas, o presbítero secular José de Araújo Lima esbravejava, em seu sermão da quarta domingo da quaresma, pregado em Mariana, contra o supérfluo uso das riquezas das Minas. Seu argumento caminhava justamente no mesmo sentido de coibir a vaidade do uso de roupas luxuosas por parte dos ricos: “Aonde vai, pois, agora aqui a semelhança dos cristãos com o Filho de Deus? Como se conformam com o Divino Senhor os ricos? É por ventura nos seus bordados, galões, rendas, labores de suas custosas galas, porque, tudo é moda?”⁵⁶ Quando autorizou a publicação em Lisboa, o religioso Francisco Augusto mostrou-se entusiasmado:

Todo este sermão está cheio de doutrina sólida ordenada à caridade dos próximos e desprezo dos bens caducos, que podem servir às almas de ruína, pelo mal que deles usam os ricos e poderosos do mundo, especialmente os daquele Estado [das Minas], aonde os pobres com perigo da sua própria vida desentranham da terra os preciosos metais que nela se ocultam, para que os ricos com superfluidades viciosas lisonjeiem a sua vaidade, devendo aplicar o supérfluo dos seus tesouros ao remédio dos necessitados em observância dos preceitos e conselhos evangélicos.⁵⁷

Aqui, não se tratava de restringir vestimentas por falta de decoro, mas porque eram demasiadamente supérfluas, subvertendo a imperativa solidariedade entre os diferentes elementos do corpo social.

A ideia de que certos segmentos eram mais dignos de determinados tipos de ação mostrava-se patente no pagamento seletivo proposto pelos Senados em Minas Gerais. O atendimento universal dos expostos em Mariana e Vila Rica também deu azo a uma série de restrições na década de 1750. Custeados pela câmara, os enjeitados passaram a ser alvo de duras ações no sentido de controlar o número de abandonados

⁵⁴ Sobre a Pragmática de 1749, ver: LARA, Sílvia Hunold. Sedas, Panos e Balangandãs: o traje de senhoras e escravas nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador, século XVIII. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org.). *Brasil: colonização e escravidão...* p. 177-191.

⁵⁵ Ver, sobretudo LARA, Sílvia Hunold. Diferentes e desiguais In: *Fragmentos setecentistas...* p. 79-125.

⁵⁶ LIMA, Joseph de Araújo. *Sermão que na quarta domingo da quaresma expôs em a Cathedral de Mariana...* p. 7.

⁵⁷ LIMA, Joseph de Araújo. *Sermão que na quarta domingo da quaresma...*

negros e mulatos. Nos primeiros anos, as duas câmaras se negaram terminantemente a acolher enjeitados mestiços sob a alegação de que eram filhos de escravos e de mulheres forras vagabundas.⁵⁸ Também em Vila Rica e Mariana, já no fim da década, as pressões populares e do Conselho Ultramarino conseguiram anular qualquer tentativa de seleção formal dos enjeitados, embora os camaristas retomassem o problema dos expostos mulatos com certa regularidade.

Em 1755, a câmara de Mariana concentrou uma série de retaliações, certamente, reagindo às cada vez mais organizadas ações dos pretos, pardos e mulatos. Suas reivindicações ainda eram bastante semelhantes às dos anos anteriores. Somente naquele ano, a câmara enviara três representações ao rei sugerindo soluções e fazendo acusações sobre os mulatos e negros forros. Numa das cartas ao rei, cogitou, mais uma vez, interditar o acesso dos mestiços às heranças a eles legadas. Inspirando-se no texto da pragmática de 1749, o concelho marianense argumentava que:

a muita desenvoltura com que vivem os mulatos, sendo tal a sua atividade, não reconhecendo a superioridade nos brancos, só querem igualar a eles, faltando-lhes com aquelas atenções que a baixa do seu nascimento lhes permite, trajando galas e ostentando luzimentos que são impróprios ao seu estado (...) Mais do que para sua ruína do que bem, se mostra tantos que nestas Minas houve avultadas heranças, sem que haja um que de presente conserve do mesmo que houveram coisa alguma, por ser imprópria em semelhante casta de gente a conservação e muitos estes em se a soubessem observar seria só para se fazerem mais absolutos e, pela sua multiplicidade, despóticos por constar a maior parte deste continente de negros e mulatos, que pela sua vileza e inabilidade que tem para a conservação da república e bem comum, não devem ser herdeiros tanto por esta razão, como pelas mães serem indignas de crédito e não terem cabal conhecimento de quem sejam os pais pela soltura com que vivem e ser comum a todos a sua maldade.⁵⁹

No mesmo ano de 1755, meses antes, a câmara de Mariana já havia enviado um pedido ao rei solicitando providências em relação aos negros, mulatos e forros que vexavam as populações da cidade. Os vereadores sugeriam medidas mais enérgicas, como a proibição da compra da própria alforria por parte dos escravos e maior fiscalização sobre a movimentação dos forros. Segundo o documento, tal como as leis portuguesas de controle dos vadios no século XVI, os mestiços deveriam ser controlados através de um livro de assentos, no qual “todos os forros de qualquer qualidade ou sexo que sejam e que querendo alguns destes ir de uma freguesia para

⁵⁸ Sobre Mariana ver: SOUZA, Laura de Mello e. As câmaras, a exposição de crianças e a discriminação racial. In: *Norma e Conflito...* p. 63-79. FRANCO, Renato J. *Desassistidas Minas...*

⁵⁹ AHU, Minas Gerais, doc. 61171.

outra o não possa fazer sem levar escrito de alguma freguesia de que vai”.⁶⁰ Por último, os homens bons de Mariana propunham um velho recurso, já sugerido pelo conde de Assumar, de cortar o tendão de Aquiles dos escravos para que, dessa forma, não pudessem fugir.⁶¹

As continuadas ações perpetradas de diferentes formas contra os mestiços geraram uma interessante petição ao rei em 1755,⁶² indicando a movimentação e a ascendência econômica de significativas parcelas de mestiços a ponto de se organizarem para além do contexto local. Segundo Marco Antônio da Silveira, o papel do preto forro José Inácio Marçal Coutinho foi fundamental na articulação dos segmentos mestiços ao longo da década de 1750.⁶³ Marçal Coutinho dirigiu-se pessoalmente à corte, a fim de reivindicar algumas prerrogativas para os crioulos e forros das Minas. Entre suas várias demandas, que tinham o apoio de importantes nomes da capitania, pediu a nomeação de procuradores que defendessem os libertos nos trâmites mercantis, além de remuneração e privilégios para as tropas dos homens pretos, tal como sucedia em Pernambuco, Bahia e São Tomé.

Por meio de seus requerimentos, é possível perceber o papel polivalente que cabia aos mestiços, responsáveis por combater levantados, quilombolas e índios indômitos, além de proteger os quintos da coroa. Um dos sentidos das requisições postas por Marçal Coutinho estava justamente na tentativa de nuançar melhor as várias utilidades e serviços de muitos “crioulos”, “pardos” e “pretos” da capitania. Dentro dessa perspectiva, não causa espanto Marçal Coutinho ter se tornado capitão do mato em 1765.⁶⁴

Tornando às petições de 1755, constata-se a dimensão regional das insatisfações de setores subalternos. Naquele ano, os crioulos de Sabará, Vila Rica, Serro Frio, São José e São João do Rio das Mortes requeriam ao rei a nomeação de um procurador para defendê-los das violências de que eram vítimas. Segundo os suplicantes, desde o início das Minas, eles comerciavam com os brancos, o que gerava, para a maior segurança, papéis, créditos, escritos, escrituras e termos. Contudo, a todo o momento eram

⁶⁰ AHU, Minas Gerais, cx. 67, doc. 61.

⁶¹ AHU, Minas Gerais, cx. 67, doc. 61.

⁶² AHU, Minas Gerais, Cx 68, doc. 66

⁶³ SILVEIRA, Marco Antonio. Narrativas de contestação... p. 285-307.

⁶⁴ “Sua Majestade é servido que se não levem assinaturas, nem emolumentos alguns a José Inácio Marçal Coutinho, homem preto, pela patente que se lhe deve passar do posto de capitão do mato, de que o mesmo senhor lhe fez mercê, para ter exercício nas Minas Gerais. O que Vossa Senhoria fará presente no Conselho Ultramarino para que assim se execute. Deus Guarde Vossa Senhoria, Paço a 4 de janeiro de 1765”. AHU, Minas Gerais, cx. 85, doc. 1.

enganados pelos “comerciantes brancos”, porque muitos dos suplicantes não sabiam ler, nem escrever, tampouco entendiam de direito, termos judiciais e extrajudiciais, “por serem homens pretos e leigos”.

Muitas vezes, as negociações resultavam no prejuízo dos suplicantes que eram trapaceados, tinham majorada a sua parte devida e eram submetidos aos mais diferentes tipos de constrangimento, por parte tanto dos comerciantes, quanto dos agentes da justiça. De acordo com o requerimento, alguns suplicantes eram falsamente citados em processos, enquanto outros eram executados e iam para a cadeia, onde padeciam maltratos. Além disso, conforme argumentavam, “suas filhas honestas são desonestadas por aqueles exequentes e outros semelhantes sem mais temor a Deus e as justiças *como é vulgar naquele país onde pobre, preto e preta libertos não tem quem os auxilie mais que só a Divina Onipotência*”.⁶⁵ (grifos meus)

A ligação dos brancos com governadores e ministros provocava vexações como a de Maria crioula, violentamente presa na cadeia de Sabará, levada ao pelourinho e açoitada 200 vezes, ou Maria Cardim, “preta, honesta e rica”, que teve o mesmo fim de Maria crioula e ainda de Izabel de Gouvea, que se recusara a entregar suas filhas donzelas a certo potentado. Por isso, pediam um “homem prático e judicial” para negociarem suas causas.⁶⁶ As últimas justificativas mostram dois aspectos importantes sobre os fatores culturais ligados às noções de pobreza e riqueza. Não por acaso, linhas acima os autores dirigiam-se como pobres e pretos, para, logo em seguida, ressaltarem as injustiças feitas a uma *preta, honesta e rica*. Neste caso, o fato de se tratarem de pessoas de cor, remediadas financeiramente, não evitou que fossem impingidos tratamentos comuns a escravos. Os exemplos ressaltam a indignação dos peticionários uma vez que, não obstante se comportassem dignamente – entre eles, havia mulheres honestas, “ricas”, que possuíam filhas donzelas –, não tinham o devido reconhecimento e respeito.

A recusa à utilização indiscriminada de bens simbólicos e exclusivistas poderia ser percebida ainda nas procissões das irmandades pelas vilas coloniais. Em agosto de 1761, os pardos do Cordão de São Francisco de Vila Rica, arquiconfraria fundada em 1760, realizaram sua primeira procissão solene com os emblemas e insígnias franciscanos. A Ordem Terceira de São Francisco, irmandade exclusiva de brancos, prontamente reagiu na tentativa de impedir o uso dos sinais distintivos. Ali se iniciava

⁶⁵ AHU, Minas Gerais, Cx 68, doc. 66.

⁶⁶ AHU, Minas Gerais, Cx 68, doc. 66.

um pleito que durou cerca de 15 anos, numa clara tentativa de retaliação e defesa de atitudes e representações exclusivistas. Segundo os terceiros, os irmãos do Cordão “faziam ministros e toda a mesa, como ordem terceira, tratando-se de caridades, andando pardas meretrizes com toda a basófia e cordão grosso, sem diferença das brancas bem procedidas”.⁶⁷ Raimundo Trindade relata também o caso de uma parda que, ao falecer e sendo benfeitora dos religiosos da Terra Santa, foram-na acompanhar e, achando-a embrulhada no hábito de São Francisco teriam se retirado escandalizados de ver o hábito seráfico mal estimado.⁶⁸

Segundo Russel-Wood, a hostilidade a negros e mulatos poderia ainda ser ilustrada na forma de descrever indivíduos de ascendência africana: “pretinho”, “preto burro”, somando-se à recorrente ideia de arrogância e pretensão comum aos mulatos.⁶⁹ Esse menosprezo era frequentemente publicizado nas mais diferentes partes da América. Russell-Wood citou o caso dos Henriques em Pernambuco que, embora ocupassem cargos na milícia, não eram reconhecidos pelos oficiais brancos. No fim do século XVIII, Vilhena descreveu o desprezo aberto dos oficiais brancos pelos soldados do regimento de pardos.⁷⁰

Em 1764, o vice-rei Conde da Cunha, reclamava dos baixos salários dos soldados das tropas pagas. Como a maior parte dos habitantes desejáveis para as milícias tinha algum tipo de privilégio, as tropas eram feitas de pescadores e mulatos enfeitados na Misericórdia do Rio de Janeiro, ou, segundo o Conde, “gente baixíssima”.⁷¹ As retaliações partiam de diferentes lugares, como as câmaras, as irmandades, ou mesmo através de demandas cotidianas. Sem pretender supervalorizar as tentativas cada vez mais correntes de conter os mestiços, tomando-as como retrato da realidade social ao longo do século XVIII, é bom salientar que parte das decisões régias era alimentada por concepções geridas na colônia. Não se trata de um discurso alienado que via sempre com antipatia os segmentos mestiços da colônia americana,⁷² mas fez parte de um ideário disponível a todos a depender das necessidades. Foi a possibilidade de utilização de um discurso detratador comum aos mais diferentes segmentos que

⁶⁷ Citado em CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro... p. 207

⁶⁸ Citado em CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro... p. 207, nota 54.

⁶⁹ RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial...* p. 122-123.

⁷⁰ RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial...* p.138-139. Ver ainda SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão...* p. 115-129.

⁷¹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 72, doc. 6607.

⁷² FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento...*

garantiu a produção de uma ativa correspondência entre reis, administradores e elites locais ao longo do século XVIII.

Num sentido próximo, na Europa, as noções de utilidade dos povos tenderam a ver nos pobres um misto de incivilidade e barbárie⁷³ e, na América, puderam se valer também de uma antipatia crônica em relação aos mestiços. A utilização de termos depreciativos não era originária apenas de uma fonte: relutantemente aceitos, os mulatos foram alvo de discursos cada vez mais contundentes na segunda metade do século. Doravante, as leis que propunham uma forma ordenada das sociedades e que partiam de orientações assistenciais e caritativas foram fundamentais para tensionar a visão sobre os miscigenados.

6.2.2. Novas soluções sobre a utilidade dos povos

Segundo Raphael Bluteau, no dicionário feito no início do século XVIII, o termo vadio significava “vagabundo”, “muitos se fazem vadios andando, pedindo esmola pelas cidades e vilas”.⁷⁴ Vagabundo, por sua vez, significava “o que anda vagando, que não tem domicílio, nem vivenda certa”.⁷⁵ Já ocioso era definido como “aquele que não se ocupa em coisa alguma”.⁷⁶ Essas designações, usadas de forma corrente desde o século XVI, adquiriram um grande vigor a partir da segunda metade do século XVIII, embaladas por visões mais cerceadoras da realidade social.

Em 1750, a ascensão de d. José I e a nomeação de Sebastião José de Carvalho e Mello (conde de Oeiras e posteriormente marquês de Pombal) provocaram uma série de mudanças que terminaram por alterar as orientações tradicionais sobre pobreza e caridade. A eficácia das soluções de Carvalho e Mello nos problemas imediatos causados pelo terremoto de Lisboa, em 1755, o tornou uma espécie de primeiro-ministro do reino.⁷⁷ Portugal, que desde o início do século, preocupava-se em manter uma política de neutralidade sem chocar, no plano internacional, com as potências de

⁷³ Sobre a vadiagem em Paris, no século XVIII, ver HUFTON, Olwen. *The Poor of Eighteenth-Century France...* p. 219-243.

⁷⁴ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino...* p. 345-346.

⁷⁵ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino...* p. 346.

⁷⁶ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino.* p. 36.

⁷⁷ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. O tempo das “providências” IN *D. José – na sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2008. p. 207-230.

primeira ordem,⁷⁸ passava, em meados do século XVIII, por problemas substanciais, diretamente ligados a percalços nas economias coloniais: o agravamento da crise na economia açucareira no nordeste da América portuguesa e o início da queda na extração do ouro, na capitania das Minas. Carvalho e Mello procurou aumentar as rendas da coroa, estreitar as relações entre a metrópole e a colônia, reduzir o déficit comercial português e dinamizar a economia do império.

Do ponto de vista cultural, a chamada época pombalina chancelava as críticas feitas pela geração precedente, que tinha entre seus membros alguns dos mais importantes homens de Portugal do primeiro terço do século XVIII, como d. Luís da Cunha, Martinho de Mendonça e Alexandre Gusmão. As censuras apontavam o isolamento intelectual e a excessiva e paralisante influência da Igreja católica, que impediam o país de fazer parte das conquistas filosóficas e científicas do século das Luzes. A perda de influência da Igreja, manifesta na expulsão dos jesuítas em 1759, e as reformas do sistema educacional foram responsáveis por arejar o ambiente intelectual português, tornando-o mais aberto às influências internacionais.

Foi a partir de uma conjuntura de mudanças amplas que os discursos de inferiorização ganharam um novo fôlego, a partir da segunda metade do século XVIII. Um momento interessante nas inflexões dadas às percepções sobre os vadios e ociosos pode ser atestado nas soluções empreendidas por Pombal para a recuperação de Lisboa, assolada por um terremoto, em novembro de 1755. Ele havia agido rápido e exemplarmente na execução dos salteadores.⁷⁹ Três dias após o terremoto, em 4 de novembro de 1755, baixou dois decretos: um estabelecendo a forma de encaminhamento dos processos dos vadios e ociosos e outro sobre os crimes de furto.⁸⁰ Em maio do ano seguinte, um aviso ordenava que os ciganos, secularmente rechaçados pelas leis portuguesas, se empregassem nas obras públicas de Lisboa.⁸¹ Em janeiro de 1757, um aviso régio reiterava a necessidade de se cumprir o decreto de 4 de novembro de 1755.⁸²

⁷⁸ NOVAIS, Fernando A. Política de neutralidade. In: *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*... p. 17-56; SOUZA, Laura de Mello e. A conjuntura crítica no mundo luso-brasileiro de inícios do século XVIII. In: *O sol e a sombra*... p. 78-108.

⁷⁹ MAXWELL, Kenneth. *O marquês de Pombal*... p. 24.

⁸⁰ *Repertório dos lugares das leis extravagantes, regimentos, alvarás, decretos, assentos, e resoluções régias promulgadas*... p. 180-181.

⁸¹ FREIRE, Francisco José. *Memórias das principais providências, que se deram no terremoto*...

⁸² *Repertório dos lugares das leis extravagantes, regimentos, alvarás, decretos, assentos, e resoluções régias promulgadas*... p. 182.

Foi, portanto, sob o consulado pombalino que as questões sociais ganharam novo fôlego, embasadas nos princípios do racionalismo iluminista e nos propósitos de progresso econômico e social. No que dizia respeito à assistência, as alterações poderiam ser percebidas, segundo Laurinda Abreu, no firme propósito de Pombal em controlar o hospital de Todos os Santos, recuperando-o e reorganizando seu funcionamento. As Misericórdias, ainda que regulamentadas de forma mais incisiva, mantiveram suas isenções em relação às demais irmandades. Assim, reconhecia-se a importância social das mesmas e das elites que, em boa parte, as financiavam. Novamente a relação de conveniência entre coroa e elites se fazia sentir, diante dos sérios problemas financeiros da Fazenda Real, impedindo a monarquia de intervir economicamente nos hospitais.⁸³

Contudo, àquela altura, grande parte das Misericórdias passava por um período de considerável perda de crédito, somando-se, por todo o império, exemplos de má administração. Junto a isso, as mudanças pombalinas limitaram o valor dos bens passíveis de serem legados em intenção da alma, restringiam as apropriações de rendimento das capelas, além de alterarem as leis sobre empréstimo a juros, um ponto nevrálgico nas rendas de muitas Misericórdias.⁸⁴ A nova empreitada em relação às questões sociais foi realizada de forma independente das Misericórdias, mantendo-as, tal como havia sido feito no século XVI, como espaços institucionais de caridade e não de estrito controle social.

A criação da Intendência Geral de Polícia, em junho de 1760, pode ser entendida dentro dessa nova perspectiva que procurava domar com “ampla e ilimitada jurisdição” os assuntos de polícia. O primeiro intendente foi o desembargador Inácio Ferreira Souto, amigo pessoal de Pombal e membro do júzo da inconfidência, que sentenciou os autores do atentado contra d. José I. Em 1780, Diogo Inácio de Pina Manique tomaria a frente da instituição, permanecendo por 25 anos.

A Intendência Geral de Polícia tinha uma competência jurisdicional ampla, com um importante papel na urbanização e nas obras públicas, atuando na secagem dos pântanos, aterros, na pavimentação e conservação de ruas e chafarizes, entre outros. Conjugando os pressupostos da *medical police*, a intendência foi criada para zelar também pela “tranquilidade pública e segurança” da população, partilhando das novas

⁸³ ABREU, Laurinda. Limites e fronteiras das políticas assistenciais... p. 347-371.

⁸⁴ LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social...* v.1, p. 85-156; SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antónia. *História Breve das Misericórdias...* p. 65-80; SÁ, Isabel dos Guimarães, *As Misericórdias Portuguesas de D. Manoel a Pombal...* p. 127-131.

ideias vigentes, a saber: os incentivos ao aumento da população, da capacidade produtiva granjeada a partir da força de trabalho, da segurança da nação. Entre os papéis do intendente-geral estavam a organização de inquéritos sobre o estado sanitário das populações, a quantificação, por meio de dados estatísticos, dos habitantes do império, a estatística das mortes violentas, o diagnóstico das causas de crimes.⁸⁵

Uma das grandes inovações do órgão foi a implementação de uma estratégia de prevenção da criminalidade, por meio de uma cultura das disciplinas, estímulo à educação e bem-estar, de forma a produzir condições materiais e intelectuais para a integração dos diferentes setores que formavam o corpo social.⁸⁶ Através da legislação produzida por este órgão, percebe-se sua notável reafirmação de uma “ideologia da vadiagem”,⁸⁷ que, por meio de editais, circulares e alvarás, procurou fazer uma perseguição taxativa dos “vadios”. O alvará de 25 de junho de 1760 afirmava que era necessário “alcançar um perfeito conhecimento dos homens ociosos, e libertinos” e para tanto determinava que “cada um dos ministros dos respectivos bairros terá um livro de registro, ou matrícula em que descreva todos os moradores do seu bairro, com exata declaração do ofício, modo de viver ou subsistência de cada um deles”.

O alvará também proibia a mendicidade sem licença, “porque os pobres mendigos, quando pela sua idade, e forças corporais podem servir o reino são a causa de muitas desordens e o escândalo de todas as pessoas prudentes”. Ainda em 1760, numa circular de 7 de julho, a intendência se dirigia a todos os corregedores e ouvidores do reino:

é preciso que Vossa Mercê faça compreender a todos os magistrados de sua comarca, que devem dar aos moradores dos seus respectivos distritos uma ideia clara, do interesse, que cada um deles tem na extirpação dos *vagabundos*, e dos *ociosos*, e na prisão dos que fogem do reino; a fim de que todos cooperem geralmente para evitar as desordens, usando da faculdade, que a referida lei permite aos particulares para embargarem, e prenderem os viandantes, que forem suspeitosos.⁸⁸ (grifos meus)

Segundo Laurinda Abreu, era notável o investimento na formação de profissionais de saúde qualificados de forma a distribuir os ensinamentos pelo país,

⁸⁵ HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal – o Antigo Regime...* p. 176.

⁸⁶ HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal – o Antigo Regime...* p. 174-176.

⁸⁷ Utilizo o termo de SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro...*

⁸⁸ Todas as citações foram retiradas de LOPES, Maria Antónia, *Pobreza, assistência e controlo social...* v.1. p. 154.

além do maior envolvimento social dos médicos, “chegando mesmo a idealizar programas de medicina pública gratuita para os pobres”.⁸⁹

No caso francês, por exemplo, assistiu-se a partir da segunda metade do século XVIII, uma perseguição cada vez mais taxativa dos considerados ociosos e vadios. Como ressalta Olwen Hufton, o aparato institucional e as esmolas representaram apenas uma aproximação ao problema da pobreza e, de modo geral, foram falhas diante das questões postas pela miséria e pela violência. As tentativas de contenção, sobretudo em regiões urbanas, criaram um combate aos crimes considerados contra a ordem pública. A década de 1760 foi também um período de mudanças quando, segundo Hufton, o governo entendeu que os hospitais eram instituições que atendiam apenas os segmentos mais privilegiados das cidades; as zonas rurais permaneciam longe da justiça institucional, sem casas de correção. Ademais, as galés só poderiam utilizar o trabalho de homens sadios. Em 1767, o governo francês procurou melhorar a eficácia da polícia, recompensando os policiais por cada mendigo preso e, a partir daí, realizou perseguições cada vez mais efetivas contra a vadiagem.⁹⁰

As novas medidas de controle ajudaram a fortalecer, por meio de ações mais efetivas, a perseguição aos crimes, e, sobretudo, aos ociosos e vadios, vistos como um peso inútil à monarquia. O grande empreendimento seria, por diferentes formas, fazer com que a população depauperada, cada vez mais vista como indolente e preguiçosa, se tornasse útil aos interesses gerais das coroas. A progressiva alteração nas acepções de “utilidade” e “caridade” foi também fundamental para a mudança de atitude em relação à pobreza.

Na América portuguesa, essa orientação utilitarista pôde se valer de um discurso detratador presente secularmente nas noções de diferenciação social. Assim, não foi raro perceber uma livre associação entre mulatos e vadios, tal como vinha sendo feito, sobretudo a partir do século XVIII. As tentativas de restrição não se limitaram à participação em ofícios régios, irmandades elitistas, legislação, mas fizeram parte de um ardid segregador, presente no seio daquelas sociedades, não obstante os segmentos mais proeminentes também tivessem origens bem pouco ortodoxas.⁹¹

Uma das principais contribuições das deliberações da intendência de polícia foi o reforço, também na colônia, da temática da ociosidade e da vadiagem que, em grande

⁸⁹ ABREU, Laurinda. Limites e fronteiras das políticas assistenciais... p. 366.

⁹⁰ HUFTON, Olwen. *The Poor of Eighteenth-Century France*... p. 219-243.

⁹¹ SOUZA, Laura de Mello e. Nobreza de sangue e de costume: idéias sobre a sociedade de Minas Gerais no século XVIII. In: *O sol e a sombra*.. p. 148-181.

medida, entrava em consonância com as ideias de contenção social em voga no continente europeu. É possível perceber uma recorrência maior dos vocábulos que, a partir da segunda metade do século XVIII, faziam parte de importantes ressignificações dadas às noções de pobreza, marginalidade e caridade.

A partir da década de 1760, houve alterações significativas no que dizia respeito às justificativas de inferiorização dos mestiços. Embora as leis expedidas pela intendência, muitas vezes não tenham se objetivado na América, poderiam ser, por outro lado, bastante utilizadas retoricamente. Laura de Mello e Souza data de 1766 a primeira investida contra os vadios das Minas.⁹² Segundo Marco Antônio da Silveira, a partir daquele ano, chancelando a força social adquirida pelos mestiços, era possível observar a organização de terços militares e o reconhecimento de prestígio, sobretudo dos pardos, que progressivamente foram se constituindo como um segmento à parte dos crioulos e mulatos, em busca de formas de distinção social.⁹³

Em 1766, o então governador de Minas Gerais, Luís Diogo Lobo da Silva, escrevia ao rei recomendando que os enjeitados maiores de 12 anos servissem nas milícias a fim de evitar a ociosidade que vigorava nas Minas:

Nestes termos, fora melhor que se lembrarem os mesmos oficiais de pedirem que Vossa Majestade determinasse por nova e vigorosa lei que logo que os referidos enjeitados e órfãos tiverem idade competente para se acomodarem por soldada à semelhança do reino, para o que é necessário que a mesma lei destruía a preocupação que a ociosidade tem introduzido neste país, reputando por injurioso acomodarem-se por este meio quando deviam só julgar por tal a crimínável vadiação em que se precipitam e de que lhes segue [estas] o mesmo país, inundado de indivíduos inúteis que só lhe servem de peso e de perturbarem a República pela má criação e falta de sujeição em que se acham.⁹⁴

Progressivamente, o discurso de utilidade ia se infiltrando na documentação administrativa, homogeneizando ações de controle por todo o império. Em abril de 1767, o conde da Cunha, vice-rei do Estado do Brasil, enviou um ofício ao secretário da Marinha e do Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, informando sobre a publicação de editais, que deveriam vigorar por toda a América, para o recolhimento de todos os vadios delinquentes dos sertões para povoados que tivessem ao menos 50

⁹² Citado em SOUZA, Laura de Melo e. Tensões sociais na segunda metade do século XVIII. In: *Norma e Conflito...* p. 101.

⁹³ SILVEIRA, Marco Antonio. *Narrativas de contestação...* p. 285-307.

⁹⁴ AHU, Minas Gerais, cx. 88, doc. 44. Sobre os enjeitados, ver MARCÍLIO, Maria Luíza. *História social da criança abandonada...* p. 106-114.

fogos, conforme ordem régia de 22 de julho de 1766.⁹⁵ Contudo, foram frequentes as reclamações dos administradores régios sobre as dificuldades de cumprir tal determinação.⁹⁶ Ainda de acordo com Souza, nas Minas, a partir de 1770, houve uma atenção maior com a utilidade dos vadios, mas as funções desses segmentos variavam bastante e não se atrelavam a alguma função específica, ficando ao sabor das decisões régias.

A preocupação com os destinos dessas populações também podiam ser entendida em uma visão imperial: era dentro das expectativas de inserção geridas pela intendência, que administradores se apropriavam das noções de utilidade para fazê-las valer na América. Como a colônia não oferecia maiores soluções institucionais desenhava-se, na ótica dos contemporâneos, uma visão catastrófica. Em 1770, o conde de Valadares, governador da capitania das Minas, escreveu ao Morgado de Mateus: “de mulatos, cabras e mestiços abunda esta capitania, fazendo-se muitos deles pela sua vadiação e ociosidade dignos de se fazerem sair desta capitania e de se empregarem em coisas úteis”.⁹⁷ Em 1779, o marquês do Lavradio, em seu relatório apontava a mestiçagem como um problema crônico da baixa qualidade da população, feita de “tão más gentes”, a maioria composta por “negros, mulatos, cabras, mestiços e outras gentes semelhantes”, “da pior educação, de um caráter o mais libertino”.⁹⁸ Em 1780, na *Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais*, Teixeira Coelho sentenciava uma opinião já bem disseminada no reino, ressaltando a tópica da utilidade, tão em voga no período:

os vadios são o ódio de todas as nações civilizadas, e contra eles se tem muitas vezes legislado; porém as regras comuns relativas a este ponto não podem ser aplicáveis ao território de Minas; porque estes vadios, que em outras partes seriam prejudiciais, são ali úteis.⁹⁹

A instrução lembra justamente os limites da aplicação das orientações geridas do reino na totalidade do império, reafirmando o caráter pulverizado das ações monárquicas em relação aos subalternos. Como bem salientou Laura de Mello e Souza,

⁹⁵ AHU, Rio de Janeiro, cx. 80, doc. 7218.

⁹⁶ AHU, Rio de Janeiro, cx. 72, doc. 18.

⁹⁷ SOUZA, Laura de Mello. *Desclassificados do ouro...* p. 73.

⁹⁸ Citado em SOUZA, Laura de Melo e. Tensões sociais na segunda metade do século XVIII. In: *Norma e Conflito...*

⁹⁹ Citado em SOUZA, Laura de Mello. *Desclassificados do ouro...* p. 72.

esse segmento, frequentemente desclassificado diante do olhar metropolitano, vivia entre o ônus e a utilidade, metamorfoseando-se a depender das contingências.¹⁰⁰

Progressivamente, os próprios administradores iam se conscientizando das enormes dificuldades de fazer valer na colônia os desejos de controle sobre os povos. Na verdade, essas orientações encontravam empecilhos mesmo em Portugal,¹⁰¹ esfumaçando-se em ideais sem maiores consequências institucionais. Morgado Mateus não se cansou de taxar a população da capitania de São Paulo de indolente e preguiçosa, dispersa no imenso território, isolada e sem uma agricultura sistemática, embora fossem “homens dotados de talento” que viviam abandonados à lei da natureza, “criados entre as brenhas como feras” e capazes dos maiores danos: “e quando o não fazem se não pode esperar deles alguma utilidade, nem para o reino do Céu, nem para o de Sua Majestade que Deus Guarde”.¹⁰²

Para a América portuguesa, Laura de Mello e Souza percebe a inovação do discurso tendo em vista as especificidades do ambiente e da população. As peculiaridades postas ao discurso colonial era diretamente influenciada por uma base social absolutamente distinta, marcando indelevelmente as formas cotidianas e específicas do governo dos povos coloniais:

A ideia da utilidade dos vadios das Minas foi, assim, fruto de uma reflexão sofisticada sobre as peculiaridades do meio natural e dos habitantes da capitania: a prática administrativa levava a concepções sobre a ordem social, e a sensibilidade de Dom Antônio impunha que reformulasse ideias preconcebidas com flexibilidade maior que seus companheiros de governança.¹⁰³

Em 1780, foi criada em Lisboa a primeira casa pia de Portugal sob a tutela da intendência de polícia, então sob a direção de Pina Manique. De acordo com as diretrizes que vinham sendo tomadas noutras partes da Europa, Portugal abria uma nova frente de reprimenda à contumaz ociosidade dos pobres. Segundo Laurinda Abreu, as políticas sociais de Pina Manique centraram força mais nos comportamentos desviantes, do que na prevenção da pobreza e suas causas. Assim, o intendente-geral teria desenvolvido uma “política social compósita” que misturava as práticas caritativas tradicionalistas, as ações de repressão com base no trabalho forçado e o investimento na educação e formação profissional. A partir de 1780, espalharam-se por Portugal

¹⁰⁰ SOUZA, Laura de Mello. *Desclassificados do ouro...* p. 71-90.

¹⁰¹ ABREU, Laurinda. *Limites e fronteiras das políticas assistenciais...*

¹⁰² Citado em TORRÃO FILHO, Amílcar. *O “milagre da onipotência”...* p. 150.

¹⁰³ SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra...* p. 378-379.

instituições que procuravam assegurar, a partir das casas pias, funções educativas, disciplinares e morais que vigoraram em colégios e recolhimentos, casas de educação e casas de correção.¹⁰⁴

Segundo Maria José Moutinho,¹⁰⁵ a casa pia agrupou vários colégios de educação para órfãos de ambos os sexos, além de vadios e mendigos do sexo masculino, válidos para o trabalho, mulheres dissolutas e vadias. As casas pias, portanto, faziam parte das orientações governamentais, de cunho caritativo e repressor, que pregavam a disciplina e a ordem às populações pobres, vistas como uma potencial ameaça que era necessário controlar. O projeto de Pina Manique era estender a cada província do reino:

outras iguais em que hajam colégios para neles se aplicarem alguns rapazes que se encaminham a fazer um homem perfeito oficial de marinha, de engenharia, de artilharia (...) e hajam igualmente conservatórios e casas de educação para órfãos de ambos os sexos em que se ensinem as artes fabris, as manufaturas (...) casas em que se reprimiria a prostituição de um e outro sexo.¹⁰⁶

Em novembro de 1785, um edital da intendência de polícia de Lisboa reafirmava o dever do órgão de “extinguir a ociosidade para, deste modo, evitar os vícios, e tornar úteis ao Estado aqueles indivíduos que lhe servem de peso”, ordenou em seguida a “todos os mendigos de ambos os sexos, que dentro de vinte dias peremptórios contados da data deste, se recolham às terras de suas naturalidades”.¹⁰⁷ Em fevereiro de 1789, uma carta régia agia com igual dureza, a fim de que “os vadios ociosos e mendigos do Porto e sua comarca” fossem “processados e sentenciados para as obras públicas da dita cidade e comarca”.¹⁰⁸

Foi dentro desse do novo espírito de caridade, que o negociante português que fez riqueza em Minas, António de Abreu Guimarães, pediu permissão régia para legar todos os seus bens para instituições de caridade, nomeadamente casas pias, fundando hospital, recolhimento de órfãos, lazareto na comarca de Sabará, sem sequer se referir à Santa Casa de Misericórdia. Em 1787, a rainha autorizou e concedeu os mesmos privilégios da casa pia de Lisboa, excetuando-se o quinto do ouro, que deveria ser pago.¹⁰⁹

¹⁰⁴ ABREU, Laurinda. Limites e fronteiras das políticas assistenciais... p. 367.

¹⁰⁵ SANTOS, Maria José Moutinho. A Real Casa Pia de Correção e Educação do Porto... p. 129-144.

¹⁰⁶ Citado em SANTOS, Maria José Moutinho. A Real Casa Pia de Correção e Educação do Porto... p. 132.

¹⁰⁷ LOPES, Maria Antónia, *Pobreza, assistência e controlo social...*, p. 155-156.

¹⁰⁸ SANTOS, Maria José Moutinho. A Real Casa Pia de Correção e Educação do Porto... p. 132-133

¹⁰⁹ ANTT, Papéis do Brasil, livro 531, cód. 6, fls. 366-367.

De maneira próxima, a visão mais utilitarista estava presente na criação da Real Sociedade de Medicina de Paris, em 1776. Em 1787, o francês Fortier, no seu *Ensaio sobre o estabelecimento dos hospitais nas grandes cidades*, descrevia um direcionamento que esteve presente também nas reformas iniciadas em Portugal, na década 1760:

é uma necessidade, indubitavelmente, prevenir a desordem e a infelicidade a que o excesso de miséria pode arrastar a classe mais numerosa da sociedade. É-o igualmente zelar pela conservação desse imenso e precioso viveiro de súditos destinados a lavar os nossos campos, a transportar os nossos gêneros, a povoar as nossas fábricas e oficinas.¹¹⁰

Foi nos mesmos termos, por exemplo, que o português António Henriques da Silveira afirmou em 1789: “não há coisa mais prejudicial aos Estados do que a ociosidade, porque ela é produtora dos vícios, destruidora das virtudes e fomentadora das rebeliões”.¹¹¹ Para a América portuguesa, Maria Luíza Marcílio destaca como os destinos dos expostos foram alterados a partir da segunda metade do século XVIII com a crescente preocupação de que se tornassem “úteis a si e à pátria”. O levantamento feito pela autora, em diversas regiões da colônia, mostra como o discurso de utilidade dos expostos assumiu uma percepção ampla, servindo de justificativa para novas e antigas instituições. Em 1799, em Salvador, por exemplo, como o recolhimento das órfãs da Santa Casa não se incumbira das enjeitadas, os comerciantes resolveram custear um local para que “as meninas se apliquem nos úteis trabalhos do seu sexo”. De acordo com os fundadores:

todo país político e o território onde as não há é cheio de indivíduos inúteis e prejudiciais à República, no formal e no físico, por carecerem de instrução para poder sobreviver, esterilizando a massa da população dos bens que lhe poderá resultar, se, na primeira idade forem bem educados.¹¹²

Em abril de 1796, o conde de Resende escreveu uma carta a Luiz Ponto de Souza Coutinho sobre os inúmeros inconvenientes causados pelo grande número de vadios na cidade do Rio de Janeiro, em sua maioria, “mulatos e pretos forros”.¹¹³ Apesar de reclamar do modo de vida dos escravos, vivendo de forma licenciosa, nada poderia ser feito neste domínio particular. O grande mote de reflexão centrava-se na

¹¹⁰ Citado em: ROCHE, Daniel. *O povo de Paris...* p. 83.

¹¹¹ Citado em LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social...* v.1. p. 98.

¹¹² Citado por MARCÍLIO, Maria Luíza. *História social da criança abandonada...* p. 166-167.

¹¹³ ANRJ, cód. 69, v.13, fls. 39-42v.

ociosidade dos libertos, objetos de uma reflexão alentada. Segundo o conde, os forros entregavam-se a todo gênero de vícios, tornado-se ébrios, fascinorosos, lascivos e irreligiosos.¹¹⁴

Era preciso, segundo o conde, controlar essa população e torná-la útil, moralmente decente e trabalhadora. O administrador então descreveu uma série de propostas, entre elas a criação de uma casa de correção, aos moldes do que vinha sendo posto em prática em Portugal e noutras partes da Europa. Pretendia também deslocar os vadios e viciosos para regiões como Rio Grande, Santa Catarina e Cantagalo, a fim de que trabalhassem na agricultura e na criação de gado. As mulheres também seriam enviadas para casas de correção. Ficariam na cidade do Rio de Janeiro, apenas aqueles que permanecessem nas referidas casas, exercessem alguma atividade regular, ou ainda as mulheres que fossem honradas e ligadas a uma família.

Sílvia Lara, ao analisar esse documento, ressalta o caráter político diante da instabilidade provocada pelos mestiços.¹¹⁵ A autora destaca a questão posta à administração régia em fins do setecentos: as autoridades ligadas ao Estado se perguntavam, mais uma vez, quais as soluções políticas e sociais para segmentos representativos em termos numéricos. Apoiando-se nas reflexões do conde, conclui que o grande número de alforriados era um problema político progressivo que punha em questão a governabilidade da América na virada do século XVIII para o XIX.

Convém ressaltar, porém, que a avaliação do conde, de fato eminentemente política, enquadrava-se perfeitamente nas orientações vigentes, a partir da segunda metade do século em Portugal.¹¹⁶ A possibilidade de submeter os subalternos a casas de correção vinha sendo posta em prática desde 1780, a partir de um modelo que buscava educar e moralizar as populações pobres. Nesse sentido, a proposta feita pelo administrador régio não era inovadora em suas diretrizes e soluções. Parece, portanto, que a preocupação com o Estado do Brasil mostrava-se menos específica e contundente, na medida em que suas ambições não eram distantes do que estava sendo discutido em Portugal, ou em outras partes do ocidente, como solução para os miseráveis, vadios,

¹¹⁴ O conteúdo dessa correspondência é criteriosamente descrito em LARA, Sílvia. *Fragmentos setecentistas...* p. 13-19; 272-285.

¹¹⁵ “O exame empreendido pelo vice-rei conde de Resende em sua carta de 1796 era, entretanto, eminentemente político. Ao detectar problemas no comportamento senhorial, como a tendência à ostentação e à liberalidade em conceder alforrias, e ao apontar os perigos da concentração daquela multidão de libertos viciosos e libertinos, ele estava preocupado com o governo da cidade do Rio de Janeiro e do próprio Estado do Brasil”. LARA, Sílvia Hunold. *Fragmentos setecentista*. p. 18-19;

¹¹⁶ LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social...* v.1. p. 85-156; ABREU, Laurinda. *Limites e fronteiras das políticas assistenciais...* p. 347-371.

vagabundos e ociosos de cada monarquia. É possível argumentar ainda que boa parte do teor político da avaliação do conde vinha das reflexões sobre a pobreza, porque eram os pobres que vinham ganhando evidência histórica no final do século XVIII.

O grande diferencial entre o que fora proposto pelo vice-rei e as aspirações ordenadoras vigentes em Portugal era a base social marcadamente mestiça. Ao culpar as alforrias como promotoras de libertos, o conde parecia negligenciar, propositadamente, as similitudes que aproximaram soluções desejadas para os subalternos em América e em Portugal, terminando por reiterar a inveterada ideia de que libertos eram cronicamente inviáveis. A questão-chave das reflexões do conde centrava forças justamente no papel negativo das manumissões, conferindo especificidade aos problemas sociais da colônia. Se o caráter político era menos trágico do que parecia, a questão de fundo lembrava os velhos discursos que viam na alforria uma geratriz de problemas sociais.

Em dezembro de 1798, o conde de Resende respondia ao secretário da Marinha e do Ultramar, d. Rodrigo de Sousa Coutinho, sobre a recomendação de encontrar meios indiretos e pouco violentos para dar cabo à vadiagem comum na colônia. A solução dada por “meios indiretos e pouco violentos” era um considerável retrocesso em relação às casas de correção, onde o trabalho compulsório cumpria o papel de civilizar. Segundo o conde de Resende, que àquela altura ocupava também o cargo de provedor da irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, havia no Brasil “um grande número de gentes vadias, que deixam as suas fazendas para vir habitar nas cidades com grave dano da agricultura e dos seus próprios interesses”.¹¹⁷

Diante da estrutura assistencial frágil, ação institucional precária e uma base social absolutamente distinta da portuguesa, pouco restava a fazer para dar utilidade aos mestiços nos termos em que reivindicava o governador. Segundo o conde, as cidades enchiam-se de

inumeráveis indivíduos que nela vivem sem ocupação séria, são pessoas indigentes e pela maior parte mulatos e pretos, que nascendo livres, ou alcançando dos seus senhores cartas de liberdade abusam desta entregando-se a toda sorte de vícios e passando a vida em uma inteira inação”.¹¹⁸

As diferenças entre as correspondências de 1796 e 1798 apresentavam um recuo em relação às políticas de institucionalização. Os “meios indiretos” passaram ao largo

¹¹⁷ AHU, Rio de Janeiro, cx. 168, doc. 12526.

¹¹⁸ AHU, Rio de Janeiro, cx. 168, doc. 12526.

de ações efetivas que vinham sendo postas no reino: no Rio de Janeiro, a primeira casa pia datou de 1831.¹¹⁹

Na carta de 1798, depois de retirada uma das propostas mais inovadoras, o conde retomou as antigas soluções dadas aos vadios e ociosos: ocuparem-se em trabalhos agrícolas, fábricas e serviços públicos. Mesmo segundo essas diretrizes, utilizadas havia séculos, a Fazenda Real mostrava-se financeiramente incapaz de exercer um papel mais efetivo. As medidas propostas para incentivo à agricultura, sobretudo em regiões carentes dessa atividade como “Rio Grande, Ilha de Santa Catarina e outros distritos”, pressupunham financiamento de um ano da empreitada aos futuros camponeses. Aventa ainda o emprego dos vadios em fábricas e trabalhos públicos, proposta também improcedente porque não havia estabelecimentos daquela natureza na capitania do Rio de Janeiro. Por fim, o conde parecia frustrado diante de inviabilização de seus projetos: “não se pode tomar uma deliberação acertada e conforme aos direitos da humanidade, não obstante fazerem-se patentes os incômodos que à sociedade provém de uns indivíduos que nada concorrem para a sua felicidade”.

No mesmo ano, d. Rodrigo enviou um ofício a José Feliciano da Rosa Gameiro, presidente da mesa da inspeção do Rio de Janeiro, reiterando a necessidade de buscar meios indiretos e pouco violentos de forma a evitar a ida de vadios para o Rio de Janeiro, sugerindo que os mesmos fossem ameaçados “de fazer cair sobre eles todos os ônus e pesos da sociedade se não preferissem o ir ocupar-se na cultura dos seus [bens] com a vantagem própria sua e das suas famílias”.¹²⁰ No ano seguinte, o conde de Resende recomendou o envio dos vadios de Minas Gerais e São Paulo para o Rio de Janeiro para que trabalhassem como marinheiros nas embarcações reais.¹²¹ A solução de empregar os vadios e mulatos permanecia nos mesmos moldes de todo o século XVIII.

Como adverte Daniel Roche para o caso de Paris, como não havia um sistema avaliativo dos efeitos da miséria, convém subtrair o “catastrofismo” dos contemporâneos aos descreverem a vadiagem e ociosidade dos povos. Em primeiro lugar, porque as descrições dos administradores impunham uma ideia exagerada de miserabilismo, prendendo-se a técnicas de argumentação que postulavam o caráter quase definitivo das patologias populares: “os pobres – perigosos, enfermos, viciados –

¹¹⁹ A primeira casa pia do Rio de Janeiro foi regulamentada em 1831. VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas...* p. 150. MARCÍLIO, Maria Luíza. *História social da criança abandonada...* p. 178-190.

¹²⁰ AHU, Rio de Janeiro, cx. 166, doc. 12377.

¹²¹ AHU, Rio de Janeiro, cx. 174, doc. 12846.

são irrecuperáveis, inexoravelmente incultos, afundados na miséria, incontrolláveis a despeito de todos os esforços”. Por isso, “é a consciência da ameaça que deve prevalecer, na falta de uma política urbana realmente eficaz”.¹²²

De fato, essa tática catastrófica era recorrente nos discursos vigentes a partir da segunda metade do século XVIII. A notável inflação dos discursos sobre vadios e ociosos não era infundada, afinal, as sociedades do antigo regime e suas respectivas colônias caracterizavam-se por grandes contingentes populacionais ao largo das políticas “públicas”; mas a novidade ficava mesmo por conta da consciência do problema a ser resolvido. Na América, ele parecia, aos olhos do conde de Resende e diversos outros administradores, resultado direto das alforrias que enfraqueciam os ordenamentos da lógica senhorial: diante da pouca ingerência nas decisões tomadas pelos senhores de escravos – fosse para administrar ou libertar os cativos – os projetos de contenção social tinham algo de insolúvel frente a um tráfico vigoroso e as altas taxas de alforria.

Todavia, o modelo português de assistência e repressão que avolumou os discursos sobre vadiagem, gestado a partir de 1760, não demorou dar sinais de fracasso. Em boa medida, ele havia prescindido da atuação das Misericórdias e, por conseguinte, das elites locais que as gerenciavam. Segundo Laurinda Abreu, esse alheamento foi um elemento crucial para que os projetos entrassem em declínio, diante das resistências locais, já no início do século XIX.¹²³ As dificuldades de espalhar o exemplo da casa pia de Lisboa às demais localidades do reino punha termo, em boa medida, aos desejos de controle dos povos, a partir das formulações feitas ao longo da segunda metade do século XVIII. Na América, a consequência direta desse malogro foi o arrefecimento dos discursos administrativos sobre vadios e ociosos. Obviamente, visões detratórias jamais deixariam de existir ao longo do século XIX,¹²⁴ mas a ideia de um todo estereotipado de mestiços e vadios foi perdendo o protagonismo em detrimento de outras soluções.

Em 1808, seria criada a Intendência Geral de Polícia no Rio de Janeiro, com as mesmas funções da de Lisboa, mas o órgão estava longe da orientação ideológica empreendida décadas antes. A intendência do Rio permaneceu como uma instituição local, de jurisdição espacial limitada, responsável por manter a ordem sanitária e pública, sem efeitos mais abrangentes. No início do século XIX, a visão sobre os

¹²² ROCHE, Daniel. *O povo de Paris...* p. 87.

¹²³ ABREU, Laurinda. Limites e fronteiras das políticas assistenciais... p. 347-371.

¹²⁴ AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco...*; FLORY, Thomas. Race and social control in independent Brazil... p. 199-224

mestiços permanecia negativa, mas sofreriam influências de outras correntes de pensamento que começaram a despontar naquele período, tributárias das discussões sobre os destinos para o império luso-brasileiro, a legitimidade do tráfico negreiro e a formação da nação.

Em paralelo às questões sociais e políticas do fim do século, Kenneth Maxwell aponta o florescimento de uma geração que foi responsável por dar continuidade aos projetos ilustrados da monarquia portuguesa. A chamada “geração de 1790” teve um papel primordial no favorecimento de jovens intelectuais, como José Bonifácio de Andrada e Silva e Manuel Ferreira da Câmara, apresentando, de maneira geral, uma visão mais positiva sobre a população, acrescentando novas clivagens aos discursos sobre os destinos dados aos segmentos mais empobrecidos. Os projetos de construção de um império luso-brasileiro, muito em voga na virada dos séculos XVIII para XIX, também não negligenciaram as diferenças entre a América portuguesa e o reino. A base social marcada pela mestiçagem foi um dos grandes desafios para a elite letrada. Os povos do Brasil continuavam a ser pouco civilizados, mas apresentavam avaliações consideravelmente mais positivas. Uma das razões pode ser encontrada nas considerações de Maxwell sobre o projeto político vigente em fins do século XVIII:

d. Rodrigo utilizara muitos eruditos brasileiros no processo da tomada de decisões, e encorajara outros a levarem a cabo expedições científicas no Brasil, patrocinadas pelo Estado. O objetivo era a neutralização do nacionalismo desviando as atenções para um compromisso imperial muito mais vasto.¹²⁵

A consciência da geração de ilustrados sobre a situação precária de Portugal e a importância das colônias teve na figura de d. Rodrigo de Sousa Coutinho um de seus principais porta-vozes. Defensor da retirada da corte portuguesa, d. Rodrigo deixava claro a necessidade de um projeto comum para contornar o impasse luso-brasileiro. Os projetos de integração destacavam as benesses dessa união, salientando o caráter positivo para a terra, sobretudo a médio e longo prazo: a condição temporária de heterogeneidade da população era um mal que poderia ser superado a partir de diferentes estratégias.¹²⁶

A prodigalidade e potencialidades da natureza do território e mesmo de seu povo esmaeceram aquilo que parecia um problema insolúvel no discurso de alguns

¹²⁵ MAXWELL, Kenneth. Idéias imperiais. In: BETHENCOURT, Francisco; KIRTI, Chaudhuri. *História da expansão portuguesa...*, p. 413.

¹²⁶ LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A utopia do poderoso império...* p. 107-189.

administradores anos antes. Certamente não havia uma relação de igualdade entre a população do Brasil e do reino, mas na aguda percepção de d. Rodrigo, o Brasil, principal possessão portuguesa, era grande “não pelo que é atualmente, mas pelo que pode ser, tirando da sua extensão, situação e fertilidade todos os partidos que a natureza nos ofereça”.¹²⁷ Vale lembrar que, em 1798, vinha de d. Rodrigo de Sousa Coutinho a orientação contemporizadora de não objetivar meios violentos de controle contra os vadios.

Não obstante o tom mais otimista, o caráter negativo da escravidão é explicitado por José Bonifácio a partir da ideia de preguiça, que, segundo ele, acabaria por degenerar os homens livres porque ficariam alheios a qualquer tipo de trabalho regular.¹²⁸ Se a preguiça e a vaidade eram características intrínsecas do brasileiro, o papel dos negros e mulatos assumia uma conotação bem diferenciada, procurando redefinir as funções sociais de alguns segmentos como os negros, mulatos e índios, bem representativa de parte da geração reformista. Bonifácio sugere em um de seus escritos que:

Todos os homens de cor forros, que não tiverem ofício, ou modo certo de vida, receberão do Estado uma pequena sesmaria de terra para cultivarem, e receberão outrossim dele os socorros necessários para se estabelecerem, cujo valor irão pagando com o andar do tempo.¹²⁹

Viria de Bonifácio uma opinião um tanto impensável décadas antes: “O mulato deve ser a raça mais ativa e empreendedora; pois reúne a vivacidade impetuosa e a robustez do negro com a mobilidade e sensibilidade do europeu”.¹³⁰ Essa função civilizadora e otimista, crente no futuro do país,¹³¹ tratou de ver no futuro a feliz situação do país. Enquanto a segunda metade do século XVIII presenciou uma considerável negativização da população pobre, durante a segunda década do século XIX, correntes de pensamento, às vésperas da independência, mostravam-se mais otimistas, não obstante se perguntassem sobre o grande desafio posto para a época:

É da maior necessidade ir acabando tanto heterogeneidade física e civil; cuidemos, pois, desde já, em combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários e em amalgamar tantos metais diversos, para que saia um todo homogêneo e

¹²⁷ COUTINHO, D. Rodrigo de Souza. *Textos políticos, econômicos e financeiros...* p. 49.

¹²⁸ ARAÚJO, Valdeí Lopes de. *Como Transformar Portugueses em Brasileiros...*

¹²⁹ SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Projetos para o Brasil...*, p. 69.

¹³⁰ SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Projetos para o Brasil...*, p. 127.

¹³¹ CAVALCANTE, Berenice. *José Bonifácio: razão e sensibilidade...*

compacto, que se não esfaça ao pequeno toque de qualquer nova convulsão política. Mas que ciência química e que desteridade não são precisas aos operadores de tão grande e difícil manipulação?¹³²

Embora as visões sobre a população assumissem nuances diferenciadas no início do século XIX, o desdém por negros e mulatos jamais desapareceu: tratava-se de uma retórica antiga, instrumentalizada conforme as necessidades dos discursos.

A pressão inglesa e o medo gerado pela presença ostensiva de segmentos escravos e mestiços provocaram, em alguns setores, discussões sobre a viabilidade do tráfico negreiro e, no limite, do próprio sistema escravista. Em paralelo aos projetos de integração entre colônia e metrópole, um ainda tímido movimento antiescravista também procurava delinear soluções para a herança trazida pela escravidão africana.¹³³ Não convém exagerar na importância efetiva que essas discussões tiveram na virada do século XVIII para o XIX. O espaço para ideias antiescravistas foi bastante reduzido, porque a escravidão era uma instituição bem sedimentada, sobretudo nos setores agrários. Além disso, a pequena elite intelectual que se dispôs a debater sobre o tema pleiteou antes reformas da escravidão a ser feitas pelo Estado em benefício das elites, do que propriamente a extinção do sistema.¹³⁴

Eram várias as razões encontradas para a abolição do tráfico, entre elas, ainda destaca-se visão detratora do negro nos escritos de, por exemplo, Novais de Almeida e Vilhena. Este último viu poucas vantagens na escravidão, segundo ele, responsável por várias moléstias e epidemias que imperavam na América portuguesa. Na instigante análise de Sílvia Lara, observa-se a relação conflituosa nos espaços de representação e hierarquia da sociedade. Vilhena defendia a extinção do tráfico não porque os escravos fossem mais ou menos lucrativos, mas porque eles impunham, juntamente com seus descendentes, uma subversão hierárquica: “mulatos presunçosos e vadios” que acabavam herdando “muitas das preciosas propriedades do Brasil”.¹³⁵

A tese de Sílvia Lara ganha força no cotejo com outros debates eminentemente inferiorizantes por parte de alguns intelectuais como José da Silva Lisboa, o visconde de Cairu:

¹³² Citado por ARAÚJO, Valdeí Lopes de. *Como Transformar Portugueses em Brasileiros...*

¹³³ Stuart Schwartz discute a escravidão e o pensamento abolicionista em fins do século XVIII em SCHWARTZ, Stuart. *Escravidão e comércio de escravos no Brasil do século XVIII*. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da Expansão Portuguesa – O Brasil na balança do Império...* p. 104-120.

¹³⁴ Ver ROCHA, Antonio Penalves. *Ideias antiescravistas da Ilustração...* p. 43-79.

¹³⁵ LARA, Sílvia Hunold. *Fragmentos setecentistas...* p. 170.

Convém ou não que este reino seja povoado dos oriundos da Europa ou de África? Para evitar o horrendo espetáculo da tremenda catástrofe da rainha das Antilhas transformada em uma Madagascar dever-se-ia evitar que o Brasil se transformasse numa negrolândia.¹³⁶

Segundo Rafael Marquese, de maneira geral, os proprietários e políticos brasileiros recorreram à ideia de um “comprometimento” entre libertos e senhores na tentativa de esvaziar o discurso abolicionista, na conjuntura do início do século XIX, razão de sua modesta amplitude em termos gerais. Em suma, ainda que a escravidão enfrentasse questionamentos, ela era uma instituição sólida no início do oitocentos. No entanto, como as discussões sobre a viabilidade do tráfico também destacavam a heterogeneidade vinda da mistura de raças, o problema da mestiçagem permaneceu como uma questão insolúvel no início do século XIX. Em 1821, Maciel da Costa, argumentava que no Brasil não havia “classe do povo”, mas “uma enorme massa de negros escravos e libertos que fazem ordinariamente causa comum entre si”, era preciso saber “que faremos nós desta maioridade de população heterogênea incompatível com os brancos, antes inimiga declarada”.¹³⁷

O povo que constituía o Brasil era uma questão antiga, contudo, jamais tivera tamanha importância quanto no início do século XIX. De acordo com Schwartz, a partir das descrições de Loreto Couto (1757), a noção clássica de povo se tornou mais complexa porque além de pobres, o Brasil era também composto por negros, pardos, mulatos e indígenas. Conforme Couto, o problema colonial era que o povo, facilmente identificável em termos europeus, na América era composto por gente de mais baixa espécie:

Não é fácil determinar nessas províncias quais sejam os homens da plebe; porque todo aquele que é branco na cor, entende estar fora da esfera vulgar. Na sua opinião o mesmo é ser alvo que ser nobre, nem porque exercitam ofícios mecânicos perdem essa presunção... O vulgo da cor parda, com o imoderado desejo das honras de que o priva não tanto o acidente, como a substância, mal se acomoda com as diferenças. O da cor preta tanto que se vê com a liberdade, cuida que nada mais lhe falta para ser como os brancos.¹³⁸

Em 1765, o governador da Bahia fazia uma comparação igualmente útil: enquanto a plebe em Lisboa era “formada por homens brancos, educados no temor e no

¹³⁶ MAXWELL, Kenneth. A geração de 1790 e a ideia do império luso-brasileiro... p. 177.

¹³⁷ Ver AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*... p. 32-33.

¹³⁸ Citado em SCHWARTZ, Stuart. B. De la plèbe au ‘peuple’ dans le Brésil... p. 142.

respeito à lei e a Cristo”, na Bahia, “a plebe mais vil era composta por mulatos insolentes e negros brutos”.¹³⁹ Contudo, em 1822, era notório o lugar dado aos mestiços. O discurso do deputado do Rio de Janeiro, Custódio Gonçalves Ledo defendia um novo papel para os libertos nos debates das cortes de Lisboa, quando se discutiu os critérios de cidadania e participação política:

não há razão alguma para privar os libertos deste direito [de voto]. *Há muitos libertos no Brasil, que hoje interessam muito à sociedade*, e têm grandes ramos de indústria; muitos têm famílias; por isso seria a maior injustiça privar estes cidadãos de poderem votar, e até poderia dizer que é agravar muito o mal da escravidão.¹⁴⁰ (grifos meus)

A ideia de uma distância entre a constituição social da América portuguesa e aquilo que seria minimamente esperado para os padrões de civilidade esteve presente em vários discursos, muitas vezes diferentes, ditos em momentos diversos, mas que marcavam, em primeiro lugar, uma profunda antipatia que tendeu a se tornar sistêmica a partir de meados do século XVIII. Obviamente, essas visões não impediam uma série de permeabilidades cotidianas, negociações ocasionais ou duradouras entre os segmentos brancos e mestiços. Há inúmeros trabalhos que revelam o alto grau de movimentação dos setores miscigenados, seu poder de barganha frente as interdições a que estavam sujeitos, suas redes de solidariedade que teciam proteções de várias naturezas. Entretanto, todas essas conquistas se realizavam, a bem da verdade, dentro de um ambiente bastante refratário às alterações de hierarquia.

Essa é uma das maiores dificuldades de se pensar o conceito de pobreza nas regiões coloniais, porque além da pobreza material acrescentava-se a noção de qualidade, altamente afeita a apropriações de discurso. Se as autoridades pareciam assustadas com a desordem intermitente atribuída aos mestiços, pode-se afirmar, igualmente, que as ações cotidianas foram suficientemente elásticas para fornecer oportunidades possíveis de inserção. Obviamente, esses espaços eram negociados também com as elites ligadas a ideais hierárquicos do reino, mas baseadas num território repleto de miscigenados.

Embora as pesquisas não consigam fornecer dados proporcionais sobre as taxas de ascensão econômica dos mestiços, não parece haver dúvida que a maior parte morreu ligada aos setores mais carentes da população. Dentro de uma visão estritamente

¹³⁹ SCHWARTZ, Stuart. B. De la plèbe au ‘peuple’ dans le Brésil du XVIIIe siècle... p. 140-141.

¹⁴⁰ MARQUESE, Rafael Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil... p. 121-122.

institucional, mulatos, pardos, mamelucos não integravam cargos de grande monta, fossem em instituições como as Santas Casas e ordens terceiras ou em ofícios régios. Tampouco faziam parte dos principais públicos beneficiários das fragmentadas e frágeis Misericórdias da América. Por sua vez, quando um sistema repressor foi pensado, foram os mestiços os principais personagens de rebaixamento, com discursos administrativos valendo-se de uma inveterada refração aos miscigenados.

Sobretudo nos discursos colocados em pauta durante a segunda metade do século XVIII era possível perceber uma diferenciação considerável. Ao invés de serem vistos como pobres transgressores, as características étnicas se fizeram mais notadas, subtraindo dos discursos sobre os mestiços a principal característica que fundava as reflexões europeias. Também ali não eram identificados como pobres, deslocando o problema de fundo para a questão racial e retirando da pobreza o elemento motivador dessas ações de enquadramento na América. Mesmo que a escravidão tenha esvaziado os discursos sobre a pobreza, de forma silenciada, a associação entre mulatismo e vadiagem denunciava que estavam entre os africanos e seus descendentes, os elementos mais depauperados e temidos daquelas sociedades. Analisar as perspectivas de mobilidade social pelo seu revés, ou seja, através de uma retórica de conservação da hierarquia, ajuda entender de que maneira o universo daqueles atores viu-se constrangido a tecer novas soluções, conferindo inteligibilidade própria aos elementos de distinção e qualidade dos povos coloniais.

Considerações Finais

Assim o tirano subjuga os súditos uns através dos outros. É guardado por aqueles de quem deveria se guardar, se não estivessem aviltados; mas, como bem se disse, para rachar lenhas faz-se cunhas da própria lenha. Assim são seus arqueiros, seus guardas, seus alabardeiros. Não que eles mesmos freqüentemente não sofram com sua opressão, mas esses miseráveis, amaldiçoados por Deus e pelos homens, contentam-se em suportar o mal para fazê-lo, não àquele que lhe malfaz, mas aos que, como eles, o suportam e nada podem fazer. E, no entanto, quando penso nessa gente que adula o tirano com baixeza para explorar ao mesmo tempo sua tirania e a servidão do povo, surpreendo-me quase tanto com sua estupidez quanto com sua maldade. Pois, em verdade o que é aproximar-se do tirano senão distanciar-se da liberdade e, por assim dizer, abraçar a apertar com as duas mãos a servidão?

La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, 1576.

No século XVI, a pobreza era o assunto do dia em diversas partes do ocidente. Diferentes confissões apontavam para soluções também diversas nas reformas que se espalharam pela Europa, mas protestantismo e catolicismo estavam de acordo em pelo menos uma questão fundamental: nem todos eram dignos de compaixão, portanto, era preciso selecionar os pobres meritórios e os que não mereciam auxílio. Ao longo da época moderna, diferentes formas de lidar com a pobreza foram estabelecendo os limites de ajuda: forasteiros, a menos que fossem peregrinos, eram pouco aceitos, bem como ciganos, vadios, vagabundos, ociosos...

No século XVI, estavam postas as questões fundamentais sobre a atuação institucional em relação aos pobres de Portugal e seu império: as Misericórdias se afirmavam como as primordiais irmandades de auxílio, homogeneizadas pela extensão de privilégios concedidos em Lisboa. Rapidamente, a questão da pobreza tornou-se também, e sobretudo, um assunto dos ricos. Elites locais, interessadas na série de benefícios que a participação nas Misericórdias trazia e embaladas por visões positivas das obras de caridade, trataram de integrar os quadros daquela que poderia ser considerada a mais emblemática confraria do império português.

O sucesso das Misericórdias no século XVI era confirmado por seu estatuto cada vez mais restritivo, verificável em 1618, quando seu compromisso retirou a possibilidade de participação dos membros de *sangue infecto*. Doravante, as elites locais e cristãs-velhas se encarregariam de cuidar dos seus pobres. A euforia em relação às Misericórdias era constatada nos inúmeros relatos de admiração sobre estabelecimentos cada vez mais freqüentes no reino. Agraciadas pelo monarca, essas irmandades deram um verdadeiro dinamismo às várias vilas do reino, embora tendessem a empobrecer a

dinâmica das maiores localidades, porque eram sempre elas, as protagonistas institucionais, retirando a possibilidade de contrapontos, feitos em pé de igualdade, de outras instituições de assistência.

A imensa maioria das vilas e cidades de Portugal possuía uma Misericórdia, conferindo um papel primordial a essas instituições. A rede assistencial densa que se constituiu em Portugal poderia movimentar pobres em busca de ajuda em espaços relativamente reduzidos, além de estabelecer uma solidariedade intra-Misericórdias. Na América portuguesa, o inegável sucesso das Misericórdias poderia ser sentido na criação de congêneres já no século XVI, sobretudo nas sedes de capitânicas, cumprindo o papel de identidade entre as elites, conferindo-lhes universalidade nos quadros do ocidente e estabelecendo essas confrarias como locais de continuidade junto com as Câmaras municipais. Diante das pequenas vilas que iam se constituindo na América, as Santas Casas se mostravam como um vantajoso investimento simbólico e político, reiterando a ficção social que unia pobres e ricos em diferentes modelos de assistência.

Contudo, rapidamente esse sistema daria sinais de problemas: a rede assistencial constituída na colônia enfrentou sérias dificuldades de sobrevivência com relatos constantes de fragilidade financeira e institucional. Misericórdias desapareceram ou mantiveram-se figurativas, fragilizadas ainda por uma pequena quantidade de congêneres, marcadamente pobres, e, por conseguinte, de reduzido espectro assistencial. A possibilidade de a população se valer de uma ou mais Santas Casas dentro de espaços relativamente próximos mostrava-se virtualmente insustentável frente as enormes distâncias entre uma e outra irmandade. Do ponto de vista assistencial, as Misericórdias amargaram uma considerável redução de serviços, enfraquecendo a ideia de que a criação por si só comprovava seu papel de protagonismo. Na colônia, o século XVIII atestaria o ocaso de inúmeras congêneres, desestabilizadas pela falta de auxílio régio e o pouco interesse dos locais em despenderem recursos regulares.

Nesse sentido, o exemplo do Rio de Janeiro parecia um caso *inesperado* diante dos vários relatos de pobreza das Santas Casas americanas. Dinamizada pelo contrato régio de atendimento à milícia, em 1685, a congênere carioca se valeu da importância que a localidade foi adquirindo nos quadros do império para capitalizar recursos. A descoberta das Minas viria coroar um período de ascensão da importância, tanto da cidade do Rio de Janeiro, quanto de sua Santa Casa. Beneficiada pelos legados de mineiros e fluminenses, pelos contratos nem sempre financeiramente vantajosos, mas

politicamente atrativos, a Misericórdia do Rio de Janeiro cresceu em importância e em rede de serviços.

Um sintoma claro das alterações vividas pela congênera poderia ser percebido, por exemplo, em seu livro de irmãos. Enquanto em fins do século XVII, os confrades eram inscritos por meio de assentos sumários, sem maiores explicações sobre filiação, foro e pureza de sangue, ao longo do setecentos, a irmandade foi se diferenciando internamente. No início do século XIX, na contramão do que propunham as demais congêneres americanas desde a criação da irmandade de Vila Rica, em 1735, a Santa Casa do Rio de Janeiro recuperou a prática de inscrever seus irmãos conforme os graus hierárquicos que caracterizavam seu compromisso. Irmãos de 1º e 2º foro eram criteriosamente inscritos, em detrimento das matrículas vagas e sem maiores informações. Era provável que, desde o início, essa clivagem estivesse presente no funcionamento da Misericórdia do Rio, ainda que não constasse na escrituração dos lugares hierárquicos dos irmãos. Contudo, essa pequena necessidade de marcar os espaços formais no livro de confrades até o fim do setecentos, daria lugar, no início do século XIX, ao notório esforço de reacender uma prática, que naquele momento, estava em absoluto desuso nas Santas Casas coloniais.

Ao longo do século XVIII, a Misericórdia do Rio se tornaria uma instituição emblemática das mudanças observadas na cidade. De um importante, mas modesto funcionamento no século XVII, a instituição se tornou responsável pelo enterro universal dos escravos, aumentou e diversificou seu hospital, administrou uma roda dos expostos, um recolhimento de órfãos e recebeu esmola regular para auxiliar presos. Durante o setecentos, era a única irmandade da Misericórdia que poderia ser comparada, em termos assistenciais, com a da Bahia. A estes dois exemplos de êxito se contrapunham irmandades sem envergadura, cumprindo, no limite, funções devocionais, numa época em que o horizonte de sucesso desses estabelecimentos, em grande parte, poderia ser medido por sua capacidade de acolher e auxiliar pobres regularmente, por meio de hospitais, recolhimentos e esmolas.

Ao contrário do que a historiografia tem constantemente reiterado, o exemplo de Minas Gerais não era uma especificidade da região. No século XVIII, novas Misericórdias eram um assunto controverso para a coroa e o caso de Vila Rica pode ser entendido antes como um paradigma, que como uma exceção à regra. Criada tardiamente, em 1735, depois de uma proposta malfadada em 1726, a congênera parecia ter grandes chances de se apresentar como mais um caso de êxito: estava na sede da

capitania e numa região em que o imaginário da riqueza se fazia extremamente presente. Contudo, lutou contra a má vontade régia em lhe conceder esmolas regulares e o pouco interesse das elites em se organizarem institucionalmente, ainda que sem grandes recursos da monarquia.

A Misericórdia de Vila Rica, que reuniu alguns dos principais nomes da localidade, inaugurou uma série de orientações que se faziam presentes: aboliu os foros que caracterizavam a divisão interna dessas confrarias, não atendeu a milícia, não administrou uma roda de enfeitados, não teve um recolhimento de órfãs e, calcula-se, na década de 1770, seu hospital tinha capacidade para atender de sete a oito pessoas. O funcionamento era rudimentar se comparado aos serviços da irmandade do Rio de Janeiro, mas não era um exemplo único. A coroa havia abertamente desencorajado a criação de Misericórdias em Sacramento e em Cuiabá e, durante o século XVIII, apenas Vila Rica, Recife e Campos dos Goytacases eram, de fato e de direito, novas Misericórdias.

Os pequenos hospitais que apareceram ao longo do setecentos – pelo menos um deles gerido por pardos, em Penedo –, denunciavam as dificuldades em se criar Misericórdias naquela centúria, em oposição ao eufórico século XVI. O exemplo do Recife confirmava, mais uma vez, o descaso verificado na assistência que se fundava no discurso de amor ao próximo. Segundo o ouvidor, em 1798, a vila tinha um hospital instituído ainda no século XVII, que atendia 12 pobres, quando, conforme o parecer do administrador, eram necessários, pelo menos, 100 leitos. Foi apenas no início do oitocentos que funcionários régios, embalados por novas correntes de pensamento que valorizavam a medicalização, se deram conta do frágil estado dessas confrarias, percebendo-se esforços individuais de alguns deles em fazer reerguer o tímido papel assistencial até então, crônico na maior parte das localidades. O modelo das Misericórdias ganhou força no século XIX, espalhando-se congêneres de estatutos consideravelmente mais permissivos, por todo o império brasileiro, contribuindo, sobremaneira para fundar uma memória de sucesso, desde os tempos coloniais.

Em boa medida, a escravidão e suas consequências contribuíram para esvaziar as reflexões sobre a pobreza na América portuguesa. Enquanto pobres e miseráveis permaneceram como um assunto extremamente recorrente em Portugal e na Europa, com irmandades de localidades modestas a auxiliarem seus próximos, na América, a ideia de pobreza reduziu significativamente seu escopo, retirando escravos e mestiços do jogo em que se ritualizavam lugares e hierarquias, na metáfora de obrigações

recíprocas que se acreditava formar as comunidades. Obviamente a ideia de compaixão com africanos e mestiços não estava ausente do imaginário social, fragmentando-se em irmandades étnicas, ações individuais e compassivas, mas as reflexões sobre pobres como o grupo homogêneo e necessitado de ajuda jamais pôde prescindir dos corolários da escravidão. O exemplo das Misericórdias é importante justamente por fornecer um paradigma do que se entendia por caridade institucional no império português. Nesse sentido, era menos significativo que a irmandade de São Miguel e Almas de Vila Rica, por exemplo, não se propusesse a ajudar quaisquer pobres, mas era sintomático que a instituição que tornava emblemática a caridade institucional no império português silenciasse sobre o desdém em relação ao enterro dos escravos sob sua responsabilidade.

Ainda que se argumente que era praxe selecionar beneficiários conforme a qualidade, esse aspecto apresentava um efeito perverso para o universalismo do discurso, porque mestiços e escravos representavam entre 50 e 80% da população, a depender da localidade, ou seja, não era o mesmo que interditar cristãos-novos ou ilegítimos em Portugal. A fragmentação e a fragilidade fortaleciam o pragmatismo dado à questão da pobreza, porque, mais uma vez, estava propenso a priorizar brancos em detrimento de outros segmentos.

Os paradoxos dessa miopia poderiam ser percebidos nos inúmeros discursos que se espalharam ao longo do século XVIII: mulatos eram reiteradamente vagabundos vadios e ociosos. As ações de controle e enquadramento propostas na segunda metade do século, que haviam priorizado pobres marginalizados nas reflexões europeias, apresentaram, na América portuguesa, um teor marcadamente segregador e de rebaixamento em relação aos africanos e seus descendentes. Pouco priorizados em relação às políticas assistenciais, os mestiços foram ainda alvo de considerável ataque por parte dos administradores, cômicos dos discursos de enquadramento que podiam ser observados nos documentos emitidos por órgãos como a Intendência de Polícia, criada em 1760, ou as casas pias, fundadas a partir de 1780. Antes de serem mendigos e pobres vadios, eram mulatos ociosos, vadios e lascivos, cronicamente malvistas por habitantes e funcionários régios. Mas quando associavam aos mulatos, as controversas soluções de trabalho e alinhamento que se propunham oferecer aos pobres marginais portugueses, os administradores, inadvertidamente, localizavam entre os mestiços, os segmentos mais carentes e marginais da sociedade que se pretenderá nação ao longo do século XIX.

Anexos

Tabela 1 – O aparato legislativo português: principais orientações – (séculos XVI – XVIII)		
Século XVI	1514-1521	Ordenações Manuelinas (Livro 5, Título 104)
	12/10/1515	Alvará para os que forem achados em casas de Lisboa como propósito de furtar sejam enforcados
	08/07/1521	Alvará que impõe penas aos que roubam no campo
	13/03/1526	Alvará para que não entrem ciganos no Reino e saiam os que nele estiverem
	31/05/1535	Alvará para que o degredo para São Tomé mude para o Brasil
	06/05/1536	Alvará para que os rapazes vadios de Lisboa sendo segunda vez presos sejam degredados para o Brasil
	26/11/1538	Lei para que não entrem ciganos no Reino
	26/11/1538	Lei para que não peçam esmola publicamente os que forem sãos ou tiverem fazenda
	04/11/1544	Alvará que determina a que pessoas pobres se deve dar licença para pedirem esmolas
	01/02/1545	Alvará para os corregedores do crime de Lisboa devassarem sobre os vadios
	17/08/1557	Lei para que não entrem ciganos nestes reinos
	06/11/1558	Lei sobre os pedintes vagabundos
	28/02/1569	Lei e concórdia entre Portugal e Castela sobre a remessa dos delinquentes
	02/06/1570	Alvará sobre as pessoas ociosas e vadias
16/07/1579	Alvará sobre os pedintes e vadios	
31/08/1592	Lei que aumenta as penas contra os ciganos	
Século XVII	1603	Ordenações Filipinas (Livro 5, Título 103)
	12/03/1603	Regimento dos Quadrilheiros
	09/01/1604	Alvará que proíbe que os mendigos peçam esmola sem licença
	07/01/1606	Alvará que impõe penas aos ciganos que forem achados no Reino
	30/11/1607	Alvará para os delinquentes não andarem na Corte nem lhes valer a imunidade dela nem do lugar aonde estiver o Conselho de Portugal
	30/09/1613	Lei que manda observar as penas impostas contra os ciganos que forem achados neste Reino
	13/08/1639	Decreto para serem presos todos os vadios e irem servir às galés
	16/03/1641	Decreto que manda proceder contra os vadios
	11/12/1643	Decreto que providencia sobre os ladrões que infestavam Lisboa
	19/05/1644	Decreto para se prenderem pelo Reino os vadios e se alistarem como já se tinham ordenado para Lisboa
06/06/1646	Decreto para se prenderem os vadios e ociosos	

	24/10/1647	Alvará que assina certos lugares para assistirem alguns ciganos que ficarão no Reino
	30/07/1648	Decreto que proíbe alugarem-se casas a ciganos
	05/02/1649	Alvará contra os ciganos
	20/09/1649	Decreto que manda despejar os ciganos
	23/09/1650	Decreto que declara que o Estado do Maranhão se deve reputar Brasil, para irem para ali degredados que o possam povoar
	27/08/1686	Decreto que manda comutar aos ciganos o degredo de África para o Maranhão
	02/07/1692	Concórdia entre Portugal e Espanha sobre os delinquentes que se acolhem de um a outro Estado
	09/07/1699	Provisão régia para serem remetidos presos ao Limoeiro os ciganos
Século XVIII	23/09/1701	Decreto que estende as penas dos vadios aos que viverem escandalosamente
	10/05/1702	Decreto para que se possa prometer até cem mil réis a quem descobrir ladrões
	26/01/1708	Lei contra os ciganos
	20/11/1708	Alvará contra os ciganos
	28/02/1718	Decreto que ordena a prisão dos ciganos que se remetam logo para as conquistas
	20/09/1721	Provisão para se aplicarem as obras dos canos da Amoreira da cidade de Elvas as condenações pecuniárias que se fizerem a qualquer delinquente na dita cidade e seu distrito em satisfação pública
	17/06/1749	Decreto que manda observar as leis sobre a expulsão dos ciganos
	07/08/1751	Decreto que nomeia juiz comissário e adjuntos para sentenciarem os ladrões que grassavam no Alentejo
	14/08/1751	Alvará que faz cumulativa no Algarve, Santarém e Setubal a jurisdição criminal dos ministros, permitindo aos particulares lançar mão não só dos salteadores por tais conhecidos, mas também das pessoas suspeitas
	04/11/1755	Decreto que se estabelece a forma dos processos dos vadios e ociosos
	04/11/1755	Decreto que se estabelece a forma dos processos no crime de furto
	15/05/1756	Aviso para os ciganos se empregarem nas obras públicas de Lisboa
	27/01/1757	Aviso que excita a observância dos Decretos de 4 de novembro de 1755 sobre os processos dos vadios e ociosos
	19/11/1757	Alvará para que aos estrangeiros e vagabundos se não dê licença de vender pelas ruas comestíveis, bebidas, quinquilharias, ou fazendas
	20/07/1758	Aviso ao Desembargo do Paço para não consultar perdão dos réus condenados a trabalhar nas obras públicas de Lisboa sem expressa permissão régia
25/06/1760	Criação da Intendência Geral de Polícia	
20/09/1760	Alvará contra os ciganos no Brasil	

20/10/1763	Alvará que dá providência contra os roubos e assassinatos
05/02/1771	Alvará pelo qual se determina que as visitas das cadeias que fazia o regedor sejam feitas pelo intendente geral da Polícia da Corte e Reino
15/07/1779	Decreto para se proceder a devassa geral sobre roubos e assassinatos
15/01/1780	Alvará que regula novamente a jurisdição do intendente geral da Polícia e revoga o alvará de 5 de fevereiro de 1771 sobre as visitas nas cadeias
27/04/1780	Ofício do Intendente Geral de Polícia que proíbe as meretrizes de aparecerem nos lugares públicos
17/05/1780	Edital da Intendência Geral de Polícia que manda sair da corte todos os mendigos e vagabundos dentro de 30 dias
08/11/1785	Edital da Intendência Geral de Polícia sobre os mendigos e ociosos
02/10/1788	Ofício da Intendência Geral de Polícia sobre rondas
16/03/1789	Decreto sobre os processos dos ladrões que grassavam em Lisboa derogando o privilégio do foro militar
31/05/1792	Edital da Intendência Geral de Polícia que proíbe a entrada no Passeio Público a certa classe de pessoas
25/09/1794	Decreto que estabelece a Casa Pia de Correção para a cidade do Porto
27/06/1795	Decreto que manda comutar aos réus de certos crimes os degredos no trabalho da Cordoaria e às mulheres em reclusão na Casa Pia, não sendo casadas, cujos maridos vão para o mesmo degredo o não sendo réus de delitos de maior gravidade
05/03/1801	Decreto para se sentenciarem sumariamente e dentro de oito dias os criminosos presos na cadeia de Lisboa, comutando-se as penas proporcionalmente no de degredo para certos lugares
19/11/1801	Carta régia sobre os assassinatos e roubos
01/02/1802	Edital da Intendência Geral de Polícia que manda ter fechadas à noite as portas das casas de Lisboa
02/08/1802	Carta régia sobre os facinorosos que grassavam no Alentejo
<p>FONTE: <i>Repertório dos lugares das leis extravagantes, regimentos, alvarás, decretos, assentos, e resoluções régias promulgadas sobre matérias criminais antes, e depois das Compilações das Ordenações por Ordem Chronológica, s/d</i></p>	

Tabela 2 - Lista dos 36 maiores negociantes do Rio de Janeiro em 1799 e sua participação nos cargos diretivos da Santa Casa de Misericórdia (1771-1822)		
	Negociante	Participação na Mesa da Misericórdia
1	Amaro Velho da Silva	
2	Anacleto Elias da Fonseca	Mordomo dos presos (1779-1780); Provedor (1781-1790); Definidor 1º foro (1805-1806)
3	Antônio da Cunha	
4	Antônio Gomes Barroso	Eleitor 1º foro (1775, 1779, 1795); Conselheiro 1º foro (1771-1772); Definidor (1779-1780); Tesoureiro (1781-1783);

		Mordomo das demandas (1784-1789); Escrivão (1790-1792); Definidor de 1º foro (1792-1796); Escrivão (1802-1804); Provedor (1807-1812); Definidor de 1º foro (1814-1815)
5	Antônio José Lopes	
6	Antônio Luiz Fernandes	Eleitor 1º foro (1788, 1792, 1799, 1802); Escrivão da Casa dos Expostos (1789-1790); Tesoureiro (1795-1796); Definidor de 1º foro (1813-1814); Provedor (1817-1818)^I
7	Bernardo José Ferreira Rebelo	Eleitor (1805); Conselheiro (1802-1803)
8	Brás Carneiro Leão	Eleitor (1772, 1783, 1802); Conselheiro 1º foro (1774-1779); Definidor de 1º foro (1802-1803, 1805-1807)
9	Caetano José de Almeida	Escrivão da Casa dos Expostos (1794-1796); Definidor de 1º foro (1811-1812, 1814-1815, 1821-1822)
10	Domingos Alves Ribeiro Guimarães	Procurador da Casa dos Expostos (1802-1804); Conselheiro de 1º Foro (1806-1807, 1811-1812)
11	Domingos José Ferreira	Eleitor (1781, 1792, 1793, 1794, 1796, 1800, 1805, 1811 ^{II}); Definidor (1781-1784); Conselheiro (1786-1790); Definidor (1791-1792); Escrivão (1791-1794); Tesoureiro (1800-1801) Procurador da Casa dos Expostos (1808-1809) ^{II} Definidor (1812-1813) ^{II} Definidor (1817-1818)
12	Elias Antônio Lopes	
13	Felipe da Cunha Vale	Eleitor (1788); Procurador do Recolhimento de Órfãs (1790-1791);
14	Francisco Pinheiro Guimarães	Eleitor 1º foro (1777, 1780, 1788); Definidor 1º foro (1789-1790); Escrivão (1781-1785)
15	Francisco Xavier Pires	
16	João Álvares da Cunha	Conselheiro 1º foro (1789-1790); Procurador do Recolhimento de Órfãs (1796-1799); Escrivão (1805-1806)
17	João Fernandes Vianna	Eleitor 1º foro (1802, 1810); Definidor 1º foro (1787-1788, Tesoureiro do Recolhimento de Órfãs (1790-1791); Tesoureiro da Casa dos Expostos (1794-1795); Definidor 1º foro (1802-1803, 1804-1805, 1810-1811)
18	João Francisco da Silva e Souza	Eleito Tesoureiro (1791-1792) e substituído por Diogo de Castro Lisboa ^{III}

19	João Gomes Barroso	Eleitor de 1º foro (1785, 1789, 1803, 1816, 1821); Conselheiro (1790-1791); Tesoureiro (1805-1806); Provedor (1812-1813)
20	João Marcos Vieira	Conselheiro de 1º foro (1798-1802) ^{IV}
21	João Siqueira da Costa	Tesoureiro da Casa dos Expostos (1781-1784); Definidor de 1º foro (1786-1787, 1802-1803); Conselheiro de 1º foro (1803-1804)
22	José Caetano Álvares	Eleitor de 1º foro (1782, 1794) Tesoureiro (1774-1779); Mordomo das Demandas (1779-1781); Mordomo dos Presos (1786-1789); Definidor 1º foro (1793-1794); Procurador das Propriedades (1794-1795); Definidor de 1º foro (1795-1797); Definidor de 1º foro (1802-1803); Escrivão (1806-1807);
23	José Dias da Cruz	Eleitor de 1º foro (1781); Tesoureiro (1773-1774); Mordomo dos Presos (1774-1775); Mordomo das Demandas (1776-1779); Definidor de 1º foro (1781-1784); Escrivão (1784-1791); Definidor de 1º foro (1793-1796); Mordomo para a Casa da Fazenda (Março de 1800, Fevereiro de 1802); Conselheiro (1802-1803); Provedor (1803-1804); Definidor de 1º foro (1805-1807); Definidor de 1º foro (1810-1811)
24	José Gonçalves dos Santos	Eleito Escrivão da Casa dos Expostos (1792-1793) e substituído por João da Silva Neponucemo ^{IV} Tesoureiro do Recolhimento das Órfãs (1799-1802)
25	José da Mota Pereira	Eleitor (1810); Conselheiro de 1º foro (1781-1783); Tesoureiro (1783-1784); Conselheiro de 1º foro (1785-1790); Definidor de 1º foro (1792-1796); Definidor de 1º foro (1810-1811)
26	José Pereira Guimarães	
27	José Pinto Dias	Definidor de 1º foro (1787-1788); Conselheiro de 1º foro (1792-1793); Definidor de 1º foro (1807-1808);
28	José Rodrigues Fragoso	
29	Luiz Antônio Ferreira	Tesoureiro (1799-1800); Mordomo para a Casa da Fazenda (Março de 1802); Provedor (1804-1805); Definidor de 1º foro (1807-1809)
30	Luiz Monteiro da Silva	Eleitor de 1º foro (1772, 1781); Procurador do Recolhimento de Órfãs (1775-1779);

		Definidor de 1º foro (1780-1781)
31	Manoel Caetano Pinto	Tesoureiro da Casa dos Expostos (1795-1796); Conselheiro de 1º foro (1807-1808); Definidor de 1º foro (1815-1816) ^V
32	Manoel de Souza Meireles	Eleitor de 1º foro (1774, 1779, 1782, 1786); Definidor de 1º foro (1780-1781, 1786-1787); Tesoureiro (1793-1795)
33	Manoel Velho da Silva	
34	Pantaleão Pereira de Azevedo	Eleitor de 1º foro (1791); Definidor de 1º foro (1792-1796)
35	Roque da Costa Franco	Tesoureiro da Casa dos Expostos (1792-1793) ^{VI} Mordomo para a Tumba (Abril de 1801); Definidor de 1º foro (1803-1804)
36	Thomaz Gonçalves	Tesoureiro (1796-1798); Definidor de 1º foro (1802-1803); Mordomo dos Presos (1803-1804); Definidor de 1º foro (1805-1807)
Fontes: ANRJ, Correspondência dos vice-reis, Códice 68, Livro 15, pp. 323-333. AHSCMRJ, Livro de eleitores, 1771-1849.		
I	Faleceu e em seu lugar ficou Manoel Ferreira de Araújo Pitada	
II	Nos eleitores de 1811, Procurador da Casa dos Expostos (1808-1809) e Definidor (1812-1813) o nome completo é Domingos José Ferreira Braga. Esclareço, porque não consegui averiguar se são pessoas distintas. Ver AHSCMRJ, Livro de eleitores. João Frago e Nireu Cavaltanti fazem referência a “Domingos José Ferreira” como um dos principais negociantes no Rio de Janeiro, na virada do XVIII para o XIX. Ver FRAGOSO, João. <i>Homens de Grossa aventura...</i> , p. 363. CAVALCANTI, Nireu. <i>O Rio de Janeiro setecentista...</i> , p. 136. Por sua vez, a <i>Gazeta do Rio de Janeiro</i> , de 10 de janeiro de 1816, faz referência a “Domingos José Ferreira Braga”, listado como ‘cidadão’ do Rio de Janeiro nas comemorações para a elevação do Brasil a Reino Unido. Ver <i>Gazeta do Rio de Janeiro</i> , 10 de janeiro de 1816. N. 3.	
III	Provavelmente porque se recusou a ocupar o cargo de tesoureiro. João <i>Marcos</i> Vieira ou João <i>Marques</i> Vieira. Na escrituração dos eleitores, aparecem as duas formas. Certamente, trata-se da mesma pessoa, porque ocupou consecutivamente o mesmo cargo de <i>Conselheiro do 1º foro</i> , entre os anos 1798 e 1802 e possuía, em todas as designações, a mesma patente de capitão-mor.	
IV	Provavelmente porque se recusou a ocupar o cargo de escrivão da Casa dos Expostos.	
V	Não aceitou o cargo de definidor.	
VI	Foi substituído por Francisco José Gomes Guimarães, provavelmente por não aceitar o cargo.	

Tabela 3 – Esmoleres em Vila Rica, 1804

Antônio Dias						
	Nome	Sexo	Etnia/Cor	Condição social	Idade Presumida	Observações
1	Francisca Correa Fortuna	F	Mina	Forra	60	Agregada
2	Maria	F	Angola	Forra	70	Agregada
3	Inês de Crasto	F	Crioula	Forra	60	Viúva
4	Josefa Machada	F	Mina	Forra	50	
5	Ana Ferreira	F	Parda	N/C	66	Agregada
6	Juliana	F	Crioula	N/C	60	Agregada
7	Rosa Felizarda	F	Parda	N/C	38	Vive de costuras e esmolos
8	Zacarias	M	Preto	Forro	80	Agregado
9	Quitéria Maria de Jesus	F	Parda	N/C	80	Viúva
10	Manoel do Carmo	M	Angola	Forro	100	Agregado
11	Anastácia Maria Antônia	F	Parda	N/C	35	
12	Leonor Maria	F	Mina	Forra	50	Agregada
13	Rosa Maria de Jesus	F	Cabra	N/C	32	
14	Quitéria de Lemos	F	Mina	Forra	70	Agregada
15	Veríssimo Pereira dos Santos	M	Branco	Livre	43	Agregado. Cego.
16	Teresa	F	Mina	Forra	80	
17	Maria da Costa Silva	F	Branca	Livre	70	
18	Rosa	F	Mina	Forra	60	
19	Joana Maria de Oliveira	F	Branca	Livre	60	
20	Simplício	M	Crioulo	N/C	35	Agregado. Vive de esmolos por ser doente
21	Teresa Gonçalves	F	Benguela	Forra	60	Doente
22	Bernarda Álvares	F	Crioula	Forra	60	
23	Ana Bandeira Angélica	F	Mina	Forra	50	
Ouro Preto						
	Nome	Sexo	Etnia/Cor	Condição social	Idade Presumida	Observações
1	Josefa Pereira	F	N/C	N/C	N/C	Agregada
2	Maria Soares	F	N/C	N/C	36	Agregada
3	Maria	F	Crioula	N/C	70	Agregada
4	Teodósio Demétrio	M	N/C	N/C	68	

	Magalhães					
Alto da Cruz						
	Nome	Sexo	Etnia/Cor	Condição social	Idade Presumida	Observações
1	Ana de Souza	F	Parda	N/C	60	
2	Benta Lopes	F	Crioula	N/C	80	
3	Maria do Ramos Gomes	F	Parda		50	
4	Ana Alvares de Oliveira	F	Parda	N/C	40	
5	Mariana dos Passos	F	Parda	N/C	56	
6	Francisca Maria	F	N/C	N/C	54	
7	Luciana Maria	F	N/C	N/C	58	
8	Francisco de Andrade	M	Pardo	N/C	70	
9	Maria Gonçalves da Costa	F	N/C	N/C	60	
10	Antônia dos Santos	F	Parda	N/C	46	
Distrito do Morro de Vila Rica						
	Nome	Sexo	Etnia/Cor	Condição social	Idade Presumida	Observações
1	Inácia		Crioula	N/C	66	
2	Rosa de Oliveira		N/C	N/C	58	
3	Vitória Rodrigues		Crioula		75	
Fonte: MATHIAS, Herculano. <i>Um recenseamento na capitania de Minas Gerais...</i>						

Fontes e Referências bibliográficas

1 – Obras de referência

Dicionários

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Lisboa: Pascoal da Silva, 1721.

Dictionnaire de l'académie françoise, dédié au roy. Académie française: Coignard, 1694.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*. Haye/Rotterdam: Arnout & Reinier Leers, 1690.

Legislação Eclesiástica

Catecismo Romano. Traducción, introducciones y notas de Pedro Martin Hernandes. Madrid: La Editorial Catolica, MCMLVI.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Sousa. São Paulo: Edusp, 2010.

Legislação Civil

FIGUEIREDO, José Anastácio de. *Synopsis chronologica de subsidios ainda os mais raros para a história e estudo crítico da legislação portugueza*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1790.

Collecção chronológica de leis extravagantes. Coimbra, 1786.

LIÃO, Duarte Nunes. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

Ordenações Filipinas. Edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870.

Ordenações Manuelinas. Lisboa: Jacob Cromberger, 1539.

Repertório dos lugares das leis extravagantes, regimentos, alvarás, decretos, assentos, e resoluções régias promulgadas sobre matérias criminais antes, e depois das Compilações das Ordenações por Ordem Chronológica, s/d.

RIBEIRO, João Pedro. *Indice chronologico remissivo da legislação portugueza posterior à publicação do Código Filippino com hum appendice*. Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1805.

SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção chronológica da legislação portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854. 10v.

Obras Gerais

BESSA, Antônio Luiz de. *História financeira de Minas Gerais em 70 anos de República*. Belo Horizonte: Secretaria do Estado da Fazenda, 1981.

KHOURY, Yara Aun (coord.). *Guia dos arquivos das Santas Casas de Misericórdia do Brasil (fundadas entre 1500 e 1900)*. São Paulo: Imprensa Oficial/Cedic, 2004. 2v.

ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Sociedade-Civilização. Lisboa: Imprensa Nacional, v. 38, 2004.

2 - Fontes impressas

Periódicos

Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Ordem para a respeito dos eclesiásticos que passarem a esta capitania sem licença, *Anais da BN*, v. 28, p. 148-150, 1906.

Sobre um tema da medicina popular, *Anais da BN*, v. 35, p. 270, 1913.

Anais da BN, v. 39, p. 496-497.

Tombo dos bens pertencentes ao convento de Nossa Senhora do Carmo, na capitania do Rio de Janeiro, *Anais da BN*, v. 57, 1935. p. 357.

Anuário do Museu da Inconfidência

Anuário do Museu da Inconfidência. v. 4, Ouro Preto: MEC, 1950.

Revista do Arquivo Público Mineiro

Documentos diversos, *RAPM*, ano 2, p.11-13; 84-85; 445, 1897.

Villa Rica – Santa Casa, *RAPM*, ano 8, p. 85-86, 1913.

Atas da câmara municipal de Vila Rica, *RAPM*, ano. 25, fasc. 1, p. 104-105, 1937.

Documentação referente a Minas Gerais existente nos arquivos portugueses, *RAPM*, ano 26, p. 224, 1975.

Transcrição da 1ª parte do código 23 seção colonial, *RAPM*, ano 30, p. 259, 1979.

Transcrição da 2ª parte do código 23 seção colonial, *RAPM*, ano 31, p. 212-213 e p. 219-220, 1980.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico (RIHGB)

ANCHIETA, José de. (S.I.). Enformação do Brazil e de suas capitanias, *RIHGB*,v. 6, 1865. p. 412-443.

RIHGB, v. 282, 1969, p. 65-96.

Documentos Históricos

Documentos Históricos. v. 93, 1951.

Portugaliae Monumenta Misericordiarum (PMM)

PAIVA, José Pedro. (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – A fundação das misericórdias: o reinado de d. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. v.3, 2004.

_____. *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – Crescimento e consolidação: de d. João III a 1580*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. v.4, 2005.

_____. *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – Reforço da interferência régia e elitização: o governo dos Filipes*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. v. 5, 2006.

_____. *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de d. João V*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. v.6, 2007.

_____. *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – Sob o signo da mudança: de D. José I*. Vol. 7. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas. v. 7, 2008.

Viajantes e cronistas

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Introdução e notas de Antrée Mansuy Diniz Silva. São Paulo: Edusp, 2007.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. Edição comentada por Capistrano de Abreu. Salvador: Progresso, 1956.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e gente do Brasil*. Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. São Paulo: Hedra, 2009.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. t. II, v. III. São Paulo: Livraria Martins, 1940.

FROGER, François. *A relation of a voyage made in the years 1695, 1696, 1697: on the coasts of Africa, streights of Magellan, Brasil, Cayenna, and the Antilles, by a squadron of French men of war, under the command of M. de Gennes*. London: Gillyflower, 1698.

GÂNDAVO, Pero Magalhães. *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamam Brasil*. Lisboa: António Gonsalvez, 1576.

_____. *Tratado da Terra do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil – tomadas durante uma estada de dez anos nesse país, de 1808 a 1818*. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia, 1975.

ROCHA, José Joaquim da. *Geografia histórica da capitania de Minas Gerais – memória histórica da Capitania de Minas Gerais*. Estudo crítico de Maria Efigênia Lage de Resende. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/EdUSP, 1975.

SEIDLER, Carl. *Dez anos no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, 1835, s/d.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Comentários de Adolfo de Varnhagem. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

Obras Gerais

Adágios, provérbios, rifões e anexins da lingua portugueza, tirados dos melhores autores nacionaes, e recopilados por ordem alfabética compilados por Francisco Rolland, Rafael Bluteau. Lisboa: Typografia Rollandiana, 1780.

ALBUQUERQUE, Cleonir X.; MELLO, José A G. *Cartas de Duarte Coelho a el Rei*. Pernambuco: Imprensa Universitária, 1967.

ÁVILA, Affonso. *Resíduos seiscentistas em Minas – textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, 2006.

BERNARDES, Manoel. *Nova Floresta: ou silva de varios apophtegmas e ditos sentenciosos espirituaes e moraes: com reflexoens, em que o util da doutrina se acompanha com o vario da erudição*. Lisboa: Joseph António da Silva. 1728.

Cartas e mais escritos do Padre Manuel de Nóbrega. Introdução e notas de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

CASTELLOBRANCO, Anselmo Caetano Munhoz de Abreu Gusmão e (Compilação). *Vieira abbreviado em cem discursos moraes, e politicos, divididos em dous tomos*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1746.

CASTRO, Francisco de. *Christiana reformation assi de el pecador como de el virtuoso*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1666.

Compromisso da Misericórdia de Lisboa. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1619.

Compromisso da Misericórdia de Lisboa. Lisboa: Manoel Fernandes da Costa, 1739.

CONCEIÇÃO, Apolinário da (frei). *Primazia seráfica na região da América*. Lisboa: António Sousa da Silva, 1733.

COUTINHO, Rodrigo de Souza. *Textos políticos, econômicos e financeiros (1783-1811)*. Introdução e direção de edição André Mansuy Diniz e Silva. Lisboa: Banco de Portugal, 1993.

Diálogo entre discípulo e mestre catequizante. Lisboa: Geraldo da Vinha, 1621.

FIGUEIREDO, Luciano R. A. & CAMPOS, Maria Verônica (Coords.). *Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das Minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis / Códice Costa Matoso*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1999. 2 v.

FONSECA, Manoel da. *Vida do venerável padre Belchior de Pontes*. Lisboa: Francisco da Silva, 1752.

FREIRE, Francisco José. *Memórias das principais providências, que se deram no terremoto, que padeceu a corte de Lisboa no ano de 1755, ordenadas, e oferecidas à Majestade Fidelíssima de el rey d. Joseph I*. Lisboa, 1758.

Fundação da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Tipografia Romão de Mattos Duarte, 1963.

Gazeta de Lisboa occidental, Lisboa: Pascoal da Silva, n. 51,1722.

JABOATÃO, Antônio de Santa Maria (frei). *Novo orbe seráfico brasílico, ou chrônica dos frades menores da província do Brasil*. Rio de Janeiro: Maximiano Gomes Ribeiro, v.2, 1858.

JESUS, Raphael de (O.S.B.). *Sermões vários do pregador geral & cronista-mor do reyno fr. Rafael*. Lisboa: Craesbeeckana, 1688.

LIMA, Joseph de Araújo. *Sermão que na quarta domingo da quaresma expôs em a Cathedral de Mariana, nas Minas do Ouro*. Lisboa: António Pedroso Galram, 1749.

MATHIAS, Herculano. *Um recenseamento na capitania de Minas Gerais – Vila Rica, 1804*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1969.

MENDO, Andrés (S.I.). *Principe perfecto y ministros ajustados: documentos políticos y morales en emblemas*. Lyon: Horacio Boissat, George Remens, 1662.

PEREIRA, João. *Exortações domésticas feitas nos colégios e casas da companhia de Jesus de Portugal e Brasil*. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1715.

PÉRIER, Alexandre (S.I.). *Desengano dos pecadores: necessário a todo gênero de pessoas*. Roma: António Rossis, 1724.

Primeiras cartas do Brasil – 1551-1555. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Regimento do hospital geral da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Tipographia Nacional, 1858.

SANTA THEREZA, Lourenço de (O.F.M.). *Sermoens vários mysticos e doutrinaes que pregou o reverendo padre mestre frei Lourenço de Santa Thereza*. Lisboa: Francisco Borges de Sousa, 1761.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Projetos para o Brasil*. Organização de Miriam Dolhnikoff. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SOARES, António da Fonseca (O.F.M.). *Cartas espirituas do veneravel padre fr. Antonio das Chagas*. v.2, Lisboa: Miguel Deslandes, 1687.

VIEIRA, António (Padre). *Sermões*. Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001. (Tomos I e II)

VIVES, Juan Luis. *De subventionem pauperum sive de humanis necessitatibus*. Critical edition and translation Charles E. Fantazzi e Constant Matheussen. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

3 - Fontes Primárias em Meio Digital

Banco de Dados referente às séries paroquiais (batismos, casamentos e óbitos) da freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, séculos XVIII e XIX, coordenado pela Profa. Dra. Adalgisa Arantes Campos, contendo as atas de batismo da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto.

4 - Fontes manuscritas

Arquivo da Casa dos Contos, Ouro Preto (ACC)

Estatutos da Ordem Terceira de São Francisco, v. 204, 205, 206. rolo 65.

Testamento de Manoel Pereira Alvim, cód. 348, auto 7238, 1º ofício.

Testamento de Domingos de Araújo Chaves. v.1935, rolo 13.

Livro de óbitos, 1759-1792, filme n. 055, v. 1853.

Arquivo da Casa do Pilar, Ouro Preto (ACP)

Compromisso da irmandade de São Miguel e Almas, 1735-1767.

Compromisso da irmandade do Patriarca São José dos Pardos, 1730.

Compromisso da Ordem Terceira do Carmo, 1755, v. 2418.

Testamento de Antônio Ramos dos Reis, 1º ofício, cód. 461, auto 9753, 1761, fls. 78v-95.

Óbitos e testamentos, 1734-1750, filme 055, v. 1863.

Arquivo da Casa Setecentista de Mariana (ACSM)

Testamento de Manuel Pinto Pereira, cód. 121, auto 2527, f. 27-27v.

Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana (AHCMM)

Livro de Receita e Despesa, 1752-1762, cód. 176.

Arquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro (AHSCMRJ)

Actas e termos, 1800-1810.

Actas e termos, 1810-1820.

Actas e termos, 1820-1830.
Lata 35-C, Escritura de esmola, doação e instituição de Romão Mattos Duarte.
Lata 717-A (Avulsos, Ignácio Medella).
Lata 721-A (Avulsos).
Lata 746-A, (Avulsos).
Livro de correspondências, 1810-1819.
Livro de eleitores, 1771-1849.
Livros de irmãos, 1671-1817 e 1818-1834.
Livro de Receita e Despesa dos Expostos (1800-1824).
Patrimônio da casa dos expostos.
Registro de cartas e ofícios (1779-1810).
Termos diferentes, 1784-1799.
Testamentos, 1670-1732.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

Códices I

Compromisso da Misericórdia de Sorocaba, cód. 1298.
Compromisso da Misericórdia do Maranhão, cód. 1935.
Compromisso da Misericórdia de Goiana, cód. 1940.
Compromisso da Misericórdia de Itu, cód. 1957.

Avulsos – ex.(doc.)

Alagoas

1(84); 3(175, 203); 6 (455,462).

Bahia

11(2013); 142 (28462, 28463, 28464, 28465, 28467, 28468).

Colônia do Sacramento e Rio da Prata

2(135).

Espírito Santo

1(53, 88).

Goiás

10(622).

Mato Grosso

3(139); 15(928); 40(2019); 43(2121).

Minas Gerais

2 (32,110); 4 (36,37); 5 (494); 7 (6); 9 (5); 11 (73,1249); 14 (1605); 16 (78); 18 (2069); 19 (9,20); 20 (2187); 21 (68,72); 22 (41); 26 (59, 65); 29 (69); 32 (57); 33 (63); 34 (60); 37 (11,39); 59 (40, 4112); 42 (106, 4306); 47 (26); 54 (06); 49 (4951); 62 (103); 60 (10,31); 65 (1, 36); 66 (72); 67 (61); 68 (66); 69 (10); 71 (9); 72 (18); 73 (37); 75 (2); 76 (46); 80 (51); 84 (54); 85 (26); 88 (44); 94 (12, 18,19); 95 (71,73); 96 (8258); 99

(28); 100 (06); 107 (19); 110 (59); 123 (9); 126 (7,14); 162 (127); 183 (47); doc. 5732; doc. 61171.

Pará

02(133).

Paraíba

2 (99); 5 (385,425); 7 (608, 611); 13 (1094); 18 (1437,1456); 25 (1911).

Pernambuco

1 (24); 7 (605); 10 (946); 32 (2968); 48 (4319); 61 (5208).

Rio de Janeiro

5 (494); 6 (566,599); 7 (716); 8 (900); 9 (962); 10 (1028, 1880); 11 (1174); 12 (1391); 14, (1549); 16 (1741, 1753, 1787, 1808); 17 (4229); 18 (2025); 22, (2426); 25 (2695, 5748, 5749,5750); 28 (2956); 32 (3415); 38 (3976); 39 (4061); 40 (4115); 41 (4201, 4213); 43 (4461); 48, (4809, 4810); 49 (4926); 58 (13578-13589); 62 (5947); 72 (6607); 73 (6686, 16878, 16879, 16880); 77 (6931); 83 (7377); 84 (7493); 87 (7664); 112 (9316); 113 (9357); 116 (9502); 146 (1314); 152 (11549); 158 (11929); 166 (12377); 168 (12526); 173 (12811); 174 (12846); 198 (14057).

Reino

cx. 41-A, pasta 4;

cx. 60, pasta 59.

Rio Grande do Sul

7 (486).

São Paulo

1 (78); 19 (959); 24 (1082); 27 (1235).

Sergipe

4 (41); 4 (62); 7 (63).

Arquivo Nacional, Rio de Janeiro (ANRJ)

cód. 60, v. 12;

cód. 60, v. 21;

cód. 69, v. 13.

Correspondência dos vice-reis, cód. 68, livro 15.

Mesa de Consciência e Ordens, Compromisso da Santa Casa de Misericórdia de São João del Rei, cód. 636.

Secretaria do Estado do Brasil, Governadores do Rio, cód. 77, v. 3 (1688-17025), 6 (1693-1699) e 12 (1702-1704).

Série Saúde, IS3 (Avulsos).

Série Saúde, IS4 (Avulsos)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (ANTT)

Chancelaria de d. Afonso VI, Doações, livros 28, 31, 41.

Chancelaria de d. Filipe II, Doações, livros 17 e 21.
Chancelaria de d. Filipe III, Privilégios. livro 3.
Habilitações da Ordem de Cristo, letra H, maço 4.
Hospício da Terra Santa, maço, 38, cx. 20.
Papeis do Brasil, livro 531, cód. 6.
Registro geral de mercês de d. João V, livro 11.
Registro geral de mercês de d. Maria I, livro 22.

Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte (APM)

Fundo Casa dos Contos (Avulsos)

3 (10.069, 10.072); 6 (10.138); 65 (30647).
rolo 501, planilhas 10.070 e 10.071; rolo 504, planilha 10.279; rolo 505, planilha 10.286; rolo 506, planilhas 10.342, 10.352 e 10.465; rolo 507, planilhas 10.447 e 10.455; rolo 508, planilhas 10.455, 10.456, 10.461 e 10.467; rolo 533, planilha 20.618.

Câmara Municipal de Ouro Preto (Avulsos)

2, (8); 5 (10); 7 (25); 10 (3); 12 (26); 13 (7); 14 (1,4,10,20,28); 16 (28); 26 (24); 46 (41); 19, (24); 17 (21); 19 (2, 44); 19 (18); 20 (28, 59); 21 (62); 22 (19).

Câmara Municipal de Ouro Preto (Códices)

cód. 22;
cód. 32, f. 34v-35v;
cód. 119, fls. 282v-283v; 278-279v.

Seção Colonial

cód. 131, f. 26v.

Seção Provincial, Presidência da Província

PP¹₃₈, 1 (3).

Biblioteca Nacional de Lisboa, Portugal (BNL)

cód. 1846 (Reservados).

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ)

Manuscritos

07, 04, 056. n. 01.
15, 4, 16, n. 69.
II-33, 30, 12.
II-33, 30, 16.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro (IHGB)

Arquivo 1.1.21. fls. 89v-90.

5 - Referências bibliográficas

ABREU, Jean Luiz Neves. A colônia enferma e a saúde dos povos: a medicina das 'luzes' e as informações sobre as enfermidades da América portuguesa, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v.14, n.3, p. 761-778, 2007.

ABREU, Laurinda. *Memórias da alma e do corpo – A Misericórdia de Setúbal na modernidade*. Setúbal: Palimage, 1999.

_____. O papel das Misericórdias dos “lugares de além-mar” na formação do Império português, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. v. 3, n. 8, p. 591-611, 2001.

_____. (Ed.). *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica*. Évora: Colibri, 2003.

_____. A cidade em tempos de peste: medidas de proteção e combate às epidemias, em Évora, entre 1579 e 1637. In: VII CONGRESSO DE LA ADEH, Anais... Granada, 2004.

_____. Beggars, vagrants and romanies: repression and persecution in portuguese society (14th–18th centuries), *Hygiea Internationalis: an interdisciplinary Journal for the History of Public Health*. v. 6, n. 1, 2007. Disponível em: <http://www.ep.liu.se/ej/hygiea/v6/i1/hygiea07v6i1.pdf>. Acesso em 11/07/2011.

_____. Limites e fronteiras das políticas assistenciais entre os séculos XVI e XVIII, *Varia História*, v. 26, n. 44, p. 347-371, 2010.

AGUIAR, Marcos Magalhães. *Vila Rica dos confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. Mestrado em História, USP, 1993.

_____. Estado e Igreja na capitania de Minas Gerais: notas sobre mecanismos de controle da vida associativa, *Varia História*. n. 21. p. 42-57, 1999.

_____. *Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil colônia*. Doutorado em História, USP, 1999.

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

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia – condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UNB, 1993.

_____. Os estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, *Cadernos Pagu*, n.8/9, p. 371-405, 1997.

ALMEIDA, Carla. *Homens ricos, homens bons: produção e hierarquização social em Minas colonial: 1750-1822*. Doutorado em História, UFF, 2001.

ALMEIDA, Danielle Sanches. *Entre estradas, lojas e boticas – a circulação de remédios na América Portuguesa (Rio de Janeiro e Minas Gerais, 1759-1808)*. Mestrado em História, USP, 2009.

ALVES, Célio Macedo. Um estudo iconográfico. In: COELHO, Beatriz (Org.). *Devoção e arte – Imaginária religiosa em Minas Gerais*. São Paulo: Edusp, 2005.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. *A geografia do crime: violência nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

_____.; LEMOS, Carmem Silvia; JULIÃO, Letícia. Dos bandeirantes aos modernistas: um estudo histórico sobre Vila Rica, *Oficina do Inconfidência – revista de trabalho*. ano 1, 1999, p. 19-132.

ANJOS, João Alfredo dos. *A roda dos enjeitados – enjeitados e órfãos em Pernambuco no século XIX*. UFPE, Mestrado, 1997.

ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios – transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima – séculos XVI-XVIII*. Barcelos: Companhia Editora do Minho, 2000.

_____. O tratamento de militares no hospital Real do Espírito Santo da Misericórdia de Vila Viçosa no contexto das invasões napoleônicas. In: LEANDRO, Maria Engrácia; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; COSTA, Manuel da Silva (Orgs.). *As teias da discriminação social*. Braga: Universidade do Minho, 2002.

_____. *Rituais de caridade na Misericórdia de Ponte de Lima – séculos XVII-XIX*. Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003.

_____. A assistência às mulheres nas Misericórdias Portuguesas, séculos XVI-XVIII, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Coloquios*. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/index23482.html> Acesso em 19 mar. 2011.

_____. Pedir para distribuir – os peditórios e os mamposteiros da Misericórdia de Melgaço na época moderna, *Separata do boletim cultural da câmara municipal de Melgaço*, n. 4, 2005. p. 75-90.

_____. Poderes familiares na Misericórdia de Monção ao longo do século XVIII. Disponível em http://www.ugr.es/~adeh/comunicaciones/Lobo_M.pdf Acesso em 16 jul. 2010.

ARAÚJO, Valdei Lopes de. Como Transformar Portugueses em Brasileiros: José Bonifácio de Andrade e Silva, *Revista Intellectus*. ano 5, v. 1, 2006. Disponível em www2.uerj.br/~intellectus. Acesso em 14 ago. 2007.

ARENDET, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites, século XIX*. São Paulo: Annablume. 2004.

AZEVEDO, Pedro de. Hábitos e costumes dos portugueses segundo os estrangeiros, *Revista Lusitana*, n. 24. p. 35-141, 1921.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Abandonadas nas soleiras das portas: a exposição de crianças nos domicílios de Sorocaba, séculos XVIII e XIX, *Cativeiro e Liberdade*, n. 4, Rio de Janeiro: UFRJ/UFF, 1996.

_____. *Viver e sobreviver em uma vila colonial – Sorocaba, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2001.

BARRET-DUCROCQ, Françoise. *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIXe siècle – une sainte violence*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

BARRY, Jonathan, JONES, Colin (Ed.). *Medicine and charity before the welfare State*. Routledge: London, 1994.

BEAUDOIN, Steven M. *Poverty in world history*. New York: Routledge, 2007.

BELLOWS, Barbara L. *Benevolence among slaveholders: assisting the poor in Charleston, 1670-1860*. Louisiana: Louisiana University Press, 1993.

BERGAD, Laird W. *Escravidão e história econômica – demografia de Minas Gerais, 1720-1888*. Bauru: Edusc, 2004.

BERNARD, Carmen. *Negros escravos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Tavera, 2001.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BICALHO, Maria Fernanda. As câmaras municipais no império português: o exemplo do Rio de Janeiro, *Revista Brasileira de História*, v.18, n. 36, 1998.

_____. A cidade do Rio de Janeiro e a articulação da região em torno do Atlântico-Sul: séculos XVII e XVIII, *Revista de História Regional*, v. 3, n. 2, p. 7-36, 1998.

_____. *A cidade e o império. O Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____.; FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos Trópicos – a dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo – do barroco ao moderno, 1492-1800*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

BOSCHI, Caio César. O assistencialismo na Capitania do ouro, *Revista de História*, n. 116, 1984. p. 25-41.

_____. *Os leigos e o poder – irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOXER, Charles. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola*. São Paulo: Brasiliense, 1973.

_____. *A Idade de ouro do Brasil – dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. Conselheiros municipais e irmãos de caridade. In: *O império marítimo português. (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 286-308.

_____. *Relações raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1967.

BREMNER, Robert. Modern attitudes toward charity and relief, *Comparative Studies in Society and History*, v. 1, p. 372-382, 1959.

_____. *Giving – charity and philanthropy in history*. Transaction: New Brunswick, New Jersey, 1994.

BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe – discurso normativo e representações (1525-1549)*. Lisboa: Cosmos, 1996.

_____. Um discurso sobre o Príncipe – a ‘pedagogia espetacular’ em Portugal no século XVI, *Penélope*, n. 17, p. 33-50, 1997.

BURKE, Peter. *A fabricação do rei – a construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista, *Revista do Departamento de História da Fafich/UFMG*, n. 6, 1988, p.109-122.

_____. *A terceira devoção do setecentos mineiro – o culto a São Miguel e Almas*. Doutorado em História, USP, 1994.

_____. As ordens terceiras de São Francisco nas Minas Coloniais: cultura artística e procissão de Cinzas, *Estudos de História*, v. 6, n. 2, p. 121-134, 1999.

_____. A idéia do barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na paróquia do Pilar de Vila Rica 1712-1750, *Barroco*, n. 18, 2000. p. 45-62.

_____. *Introdução ao barroco mineiro*. Belo Horizonte: Crisálida, 2005.

_____. São Miguel, as almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na época moderna, *Memorandum*. n. 7, p. 102-127. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm> Acesso em 15 jul. 2010.

_____. ; FRANCO, Renato. Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro: disputas por precedência nas confrarias mineiras, *Revista Tempo*, n. 17, p. 193-215, 2004.

CAMPOS, Ernesto de Sousa. *Santa Casa de Misericórdia de Santos, primeiro hospital fundado no Brasil: sua origem e evolução*. São Paulo, 1943.

CAMPOS, Maria Verônica. *Governo de mineiros – ‘de como meter as minas numa moenda e beber-lhe o caldo dourado’, 1693 a 1737*. Doutorado em História, USP, 2002.

CARDIM, Pedro. *O poder dos afetos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Doutorado em História, Universidade Nova de Lisboa, 2000.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial no Brasil colônia: os cristãos-novos*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CARRARA, Ângelo Alves. *Agricultura e pecuária na capitania de Minas Gerais (1674-1807)*. Doutorado em História, UFRJ, 1997.

CARRATO, José Ferreira. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais – notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

CARVALHO, Feu de. Reminiscências de Villa Rica – Real Casa da Misericórdia, *RAPM*, ano 20, p. 339-352, 1926.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.

CAVALLO, Sandra. Patterns of poor relief and patterns of poverty in eighteenth-century Italy: the evidence of the Turin Ospedale di Carità, *Continuity and change*. v. 5, n.1, p. 65-98, 1990.

_____. *Charity and power in early modern Italy – benefactors and their motives in Turin, 1541–1789*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CAVALCANTE, Berenice. *José Bonifácio: razão e sensibilidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista – a vida e a construção da cidade, da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. O comércio de escravos novos no Rio setecentista. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 15-78.

CHARLESWORTH, Lorie. Why is it a crime to be poor?, *Liverpool Law Review*, n. 21, p. 149-167, 2000.

CLAVERO, Bartolomé. *Antidora – antropologia católica de la economía moderna*. Milano: Giuffrè Editore, 1991.

COATES, Timothy. *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português*. Lisboa: CNCDP, 1998.

COELHO, Beatriz; DAVID, Helena; QUITES, Maria Regina Emery. Nossa Senhora das Mercês: um caso de interesse para justiça, *Imagem brasileira*, n. 2, p. 111-117, 2003.

COSTA, Iraci del Nero da. *Vila Rica: população (1719-1826)*. São Paulo: IPE-USP, 1979.

_____. *Arraia-miúda – um estudo sobre os não proprietários de escravos no Brasil*. Belo Horizonte: MGSP Editores, 1992.

CRITCHLOW, Donald T.; PARKER, Charles H. *With us always: a history of private charity and public welfare*. London: Rowman & Littlefield, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI, *Estudos Avançados*, v. 4, n.10. p. 91-110,1990.

CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais – séculos XV a XVIII*. Campinas: Unicamp, 2009.

D'ANDREA, David Michael. *Civic christianity in renaissance Italy: the hospital of Treviso, 1400-1530*. New York: University of Rochester, 2007.

DAVIS, Natalie. *The gift in sixteenth century France*. Madison: Wisconsin Press, 2000.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente, 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DEPAW, Jacques. *Spiritualité et pauvreté a Paris au XVIIe siècle*. Paris: La Boutique de l'Histoire, 1999.

DINGES, Martin. A. A History of poverty and poor relief: contributions from research on the early modern period and the late middle ages and examples from more recent

History In: ABREU, Laurinda (Ed.). *European Health and Social Welfare Policies*. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2003. p. 23-50.

DUBY, Georges. *As três ordens, ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1994.

DUPRAT, Catherine. *Pour l'amour de l'humanité – Le temps des philanthropes*. Paris: Éditions Du C.T.H.S., 1993.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador – uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. v. 1, 1994.

ESPINOZA, Alejandra Araya. *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile Colonial*. Santiago: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museus, 1999.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento – família e fortuna no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. Mulheres forras – riqueza e estigma social, *Revista Tempo*. n. 09, p. 65-92. 2000.

_____. *Sinhás Pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rey (1700-1850)*. Tese de titular, UFF, 2006.

FAZENDA, José Vieira. *Os provedores da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1960.

FERRAZ, Francisco Manuel Teixeira; DOMINGUES, Maria João Monteiro. Notas sobre a peste na cidade do Porto na segunda metade do século XV, *Revista da Faculdade de Letras, História*, Porto, v. 5. p. 155-166, 2004.

FERREIRA, Félix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense fundada no século XVI – notícia histórica*. Rio de Janeiro, 1894-1898.

FIGUEIREDO, Luciano R. A. *O avesso da memória - cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Brasília: EdUNB, 1993.

_____. *Barrocas Famílias - vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras – uma história do tráfico de escravos entre África e Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FONSECA, Cláudia Damasceno. *Des terres aux villes de l'or – pouvoirs et territoires urbains au Minas Gerais (Brésil, XVIII^e siècle)*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de grossa ventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro, 1790-1830*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *À espera das tropas: micro-história tapuia e a nobreza principal da terra*. Rio de Janeiro, c. 1700-c.1750. Tese de Titular, UFRJ, 2005.

_____. ; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Visões do Rio de Janeiro colonial – antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2008.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Escravidão desejada: santidade e escatologia na Legenda Áurea, *Revista Brasileira de História*, v.15. n. 30, p. 101-113, 1995.

FRANCO, Renato Júnio. *Desassistidas Minas – a exposição de crianças em Vila Rica, século XVIII*. Mestrado, UFF, 2006.

_____. Notas sobre a Santa Casa de Misericórdia de Vila Rica durante o século XVIII. In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Org.). *As Misericórdias das duas margens do Atlântico: Portugal e Brasil (séculos XV-XX)*. Cuiabá: Carlini & Caniato, 2009. p. 41-66.

FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala – formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2004.

FRIEDMAN, Lawrence J.; McGARVIE, Mark D. (Eds.). *Charity, philanthropy and civility in american history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FURET, François. Pour une définition des classes inférieures a l'époque moderne, *Annales*, v. 18, n. 3, p. 459-474, 1963.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador de diamantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Barbeiros, cirurgiões e médicos na Minas colonial, *RAPM*, ano XLI, p. 88-105, 2005.

_____. *Homens de negócio – a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 2006.

GANDELMAN, Luciana Mendes. A Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro nos séculos XVI a XIX, *História, Ciências, Saúde*, v. 8, n. 3, p. 613-630, 2001.

_____. *Mulheres para um império – órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)*. Doutorado em História, Unicamp, 2005.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força – história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986.

_____. *Os filhos de Caim – vagabundos e miseráveis na literatura europeia*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

GRELL, Ole Peter; CUNNINGHAM, Andrew (Eds.). *Health care and poor relief in protestant Europe 1500-1700*. London and New York: Routledge, 1997.

_____. (Eds.). *Health care and poor relief in eighteenth and nineteenth century northern Europe*. Hants/Burlington: Ashgate, 2002.

GUEDES, Natália Correia (Coord.). *Bandeiras das Misericórdias*. Lisboa: Comissão para as comemorações dos 500 anos das Misericórdias, 2002.

GUERY, Alain. Le roi dépensier : le don, la contrainte et l'origine du système financier de la monarchie française d'Ancien Régime, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 39e année, n. 6, p. 1241-1269, 1984.

GUIMARÃES, Carlos Magno. *A negação da ordem escravista*, São Paulo: Ícone, 1988.

GUIMARÃES, Carlos Gabriel ; PESAVENTO, Fábio. *Os contratadores e os contratos do Rio de Janeiro colonial, 1769-1779: estudo de uma sociedade mercantil*. Disponível em http://www.usp.br/feaecon/media/fck/File/CGGuimaraes_Contratadores.pdf. Acesso em 19 jul. 2010.

GUTTON, Jean-Pierre. *La société et les pauvres – l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*. Paris: Les Belles Letres, 1970.

HERMANN, Jacqueline; VAINFAS, Ronaldo. Judeus e conversos na Ibéria no século XV: serfardismo, heresia e messianismo. In: GRINBERG, Keila (org.). *Os judeus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal – o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. *As vésperas do Leviathan – instituições e poder político, Portugal – século XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

_____. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime, *Tempo*, v.11, n.21, 2006. p. 121-143.

_____. *Imbecilias – as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.

HIMMERLFARB, Gertrude. *Poverty and compassion – the moral imagination of late victorians*. New York: Vintage Books, 1992.

HINDLE, Steve. Dependence, shame and belonging: badging the deserving poor, c.1550-1750, *Cultural and social history*, n. 1, p. 6-35, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque. Metais e pedras preciosas. In: *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, t.1, v. 2, 1977. p. 259-310.

_____. *Visão do paraíso – os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HUFTON, Olwen. *The poor of eighteenth-century France. 1750–1789*. Oxford: Oxford University, 1974.

JÜTTE, Robert. *Poverty and deviance in modern Europe*. New York: Cambridge University, 1994.

KARASCH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KUHN, Fábio. “Um corpo, ainda que particular”: irmandades leigas e Ordens Terceiras no Rio Grande do Sul colonial, *História Unisinos*, v.14, n. 2, p.121-134, 2010.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2005.

LARA, Silvia Hunold. Sedas, Panos e Balangandãs: o traje de senhoras e escravas nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador, século XVIII. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 177-191.

_____. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LEVI, Giovanni. Reciprocidade mediterrânea. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria de Carvalho de (Orgs.). *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portuguesa/Civilização Brasileira. t. 2, l. 3, 1938.

LIS, Castarina; SOLY, Hugo. *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial*. Madrid: Akal Editor, 1984.

LOPES, Francisco Antônio. *Os palácios de Vila Rica. Ouro Preto no ciclo do Ouro*. Belo Horizonte, 1955.

LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social, Coimbra 1750-1850*. Viseu: Palmage Editores, 2v., 2000.

_____. A governança da Misericórdia de Coimbra em finais de Antigo Regime, *Separata do XXII Encontro da APHES*, Aveiro, 2002.

_____. As comunicações nas Misericórdias, *As comunicações na idade moderna*, p. 191-210, 2005. (separata)

_____.; SÁ, Isabel dos Guimarães. *História breve das Misericórdias portuguesas, 1498-2000*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

LYONS, Mary Ann. ‘Vagabonds’, ‘mendiants’, ‘gueux’: french reaction to Irish immigration in the early seventeenth century, *French History*, v.14, n. 4, p. 363-382, 2000.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A utopia do poderoso império – Portugal e Brasil: bastidores da política, 1798-1822*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.

LUZ, Guilherme Amaral. Pero de Magalhães Gândavo e a ética ultramarina portuguesa na Terra de Santa Cruz. *História e Perspectivas*, v. 32/33, Uberlândia, p.67-90, jan.jul./ago.dez.2005.

MAGALHÃES, Sônia Maria de. Hospital de Caridade São Pedro de Alcântara: assistência e saúde em Goiás ao longo do século XIX, *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, v.11, n.3, p. 661-683, 2004.

MARAVAL, José António. *A cultura do barroco – análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: Edusp, 1997.

MARCÍLIO, Maria Luíza. Mortalidade e morbidade da cidade do Rio de Janeiro imperial, *Revista de História*, n.127-128, p. 53-68, jul.1993.

_____. *História social da criança abandonada*. São Paulo: Hucitec, 2006.

MARQUESE, Rafael Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente – senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX, *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p.107-123, 2006.

MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola, 2005.

MATHIAS, Carlos Kelmer. Participação de segmentos sociais fluminenses nas proclamações passadas na capitania de Minas Gerais, 1711-1730, *História & Perspectivas*, Disponível em www.historiaperspectivas.inhis.ufu.br/viewarticle.php?id=215. Acesso em 04 jun. 2011.

MATTOS, Hebe Maria. *Marcas da escravidão – biografia, racialização e memória do cativo na História do Brasil*. Tese de Titular em História, UFF, 2004.

MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos – nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*. São Paulo: Editora 34, 2003.

Memorial histórico-político da câmara municipal de Ouro Preto. Ouro Preto: Cor & Cor Editorial, 2004.

MENEZES, Furtado de. *Igrejas e irmandades de Ouro Preto*. Notas de Ivo Porto de Menezes, Belo Horizonte: Iepha, 1975.

MAXWELL, Kenneth. *O marquês de Pombal – paradoxo do Iluminismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. Idéias imperiais. In: BETHENCOURT, Francisco; KIRTI, Chaudhuri. *História da expansão portuguesa – o Brasil na balança do império (1697-1808)*. Lisboa: Círculo dos leitores, 1998. p. 410-420.

MESGRAVIS, Laima. *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo (1599? - 1884)*. Doutorado em História, USP, 1974.

MILTON, Cynthia E. Poverty and the politics of colonialism: “poor spaniards,” their petitions and the erosion of privilege in late colonial Quito, *Hispanic American Historical Review*. v. 85, n.4, p. 595-625, 2005.

MOLLAT, Michel. *Os pobres na idade média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

_____. ; WOLFF, Philippe. *Les révolutions populaires en Europe aux XIVe et XVe siècles*. Paris: Flammarion, 1993.

- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José – na sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2008.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Vida cotidiana em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Unesp, 1999.
- MULVEY, Patricia A. Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of colonial Brazil, *Luso-Brazilian Review*, v.1. n.17, p. 253-279, 1980.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- OBORJI, Francis Anekwe. Poverty and the mission-charity trend – a perspective from Matthew, *International Review of Mission*, n. 91, p. 87-101, 2002.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra – santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.
- PAIVA, Clotilde Andrade. *População e economia nas Minas Gerais do século XIX*. Doutorado em História, USP, 1996.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII – estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.
- _____. *Escravidão e universo cultural na colônia – Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001.
- PEABODY, Sue. A dangerous zeal: catholic missions to slaves in the French Antilles, 1635-1800, *French Historical Studies*, v. 25, n. 1, p. 53-90, 2002.
- PÉCORRA, Alcir. *Teatro do sacramento – a unidade teológico-retorico-política dos sermões de António Vieira*. São Paulo: Edusp/EdUnicamp, 1994.
- PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra – cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond/Iphan, 2007.
- PIERONI, Geraldo. No purgatório mas o olhar no paraíso: o degredo inquisitorial para o Brasil – colônia, *Revista Textos de História*, v. 6, n. 1 e 2, 1998.
- _____. *Os excluídos do reino – a inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília/São Paulo: EdUNB/Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- PIO, Fernando. *A Ordem Terceira de São Francisco do Recife e suas igrejas*. Recife: Editora Universitária, 1975.
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo – Colônia*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.
- PRECIOSO, Daniel. *“Legítimos vassalos” – pardos livres e forros na Vila Rica colonial, 1750-1803*. Mestrado, Unesp, 2010.

RACINE, Luc. Les formes élémentaires de la réciprocité, *L'Homme*, 99, v. 26, n. 3, p. 97-118, 1986.

RAMOS, Donald. *A social history of Ouro Preto: stresses of dynamic urbanization in colonial Brazil, 1695-1726*. PhD in History, University of Florida, 1972.

_____. Vila Rica: Profile of a colonial Brazilian urban center, *The Americas*, v.35, n.4, p. 495-526, 1979.

REIS, João José. *A morte é uma festa – ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RESENDE, Renata. *Entre a ambição e a salvação das almas: a atuação das Ordens Regulares em Minas Gerais (1694-1759)*. Mestrado em História, USP, 2005.

RODRIGUES, Teresa Ferreira. *Crises de Mortalidade em Lisboa, séculos XVI e XVII*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

_____. As grandes crises. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal – no alvorecer da modernidade, (1480-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa, v. 3, 1993. p. 214-230.

_____. As crises de mortalidade em Lisboa (séculos XVI a XIX) – uma análise global, *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, v. 13, n. 2, 1995.

ROCHA, Antonio Penalves. Ideias antiescravistas da Ilustração na sociedade escravista brasileira, *Revista Brasileira de História*, v. 20, n. 39, p. 43-79. 2000.

ROCHE, Daniel. *O povo de Paris – ensaio sobre a cultura popular no século XVIII*. São Paulo: EdUSP, 1998.

ROMEIRO, Adriana. Os sertões da fome: a história trágica das minas de ouro em fins do século XVII, *Saeculum*, v. 19, p. 165-181, 2008.

_____. Revisitando a Guerra dos Emboabas: práticas políticas e imaginário nas Minas setecentistas. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia do Amaral (Orgs.). *Modos de Governar*. São Paulo: Alameda, 2005. p. 387-402.

_____. *Paulistas e emboabas no coração das Minas – ideias, práticas e imaginário político no século XVIII*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2008.

ROSENWEIN, Barbara H.; LITTLE, Lester K. Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities, *Past & Present*, n. 63, p. 4-32, 1974.

ROSH, Jean-Louis. Le jeu de l'aumône au Moyen Âge, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 44e année, n. 3, p. 505-527, 1989.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. O governo local na América Portuguesa: um estudo de divergência cultural. *Revista de História*, v.55, ano 28, p. 25-79, 1977.

_____. *Fidalgos e filantropos – a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: EdUNB, 1981.

_____. 'Acts of grace': Portuguese monarchs and their subjects of African descent in eighteenth-century Brazil, *Journal Latin American Studies*, v. 32, p. 307-332, 2000.

_____. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Abandono de crianças, infanticídio e aborto na sociedade portuguesa tradicional através das fontes jurídicas. *Penélope – fazer e desfazer a história*, n.8, p. 75-90, 1992.

_____. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português*. Lisboa: CNCDP, 1997.

_____. Abandono de crianças, identidade e lotaria: reflexões em torno de um inventário. In: *Inventário da criação dos expostos do Arquivo Histórico da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Santa Casa de Misericórdia, 1998. p. IX-XXII.

_____. Misericórdias In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa – o Brasil na balança do império (1697-1808)*. Lisboa: Círculo dos leitores, 1998. p. 280-289.

_____. A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu, 1490-1600, *Cadernos do Noroeste*, v. 11, n.2, p.31-63, 1998.

_____. Práticas de caridade e salvação da alma nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séculos XVI-XVIII): algumas metáforas, *Revista Oceanos*, v. 35, p.42-50. 1998.

_____. As Misericórdias no império português, 1500-1800. In: *500 anos das Misericórdias portuguesas*. Lisboa: Comissão para as comemorações dos 500 anos das Misericórdias, 2000.

_____. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manoel a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

_____. As misericórdias nas sociedades portuguesas do período moderno. *Cadernos do Noroeste*, v.15, n. 1-2, p. 337-358, 2001.

_____. Assistance to the poor on a royal model: the example of the Misericórdias in the portuguese empire from the sixteenth to the eighteenth century, *Confraternitas*, v.13, n.1, p. 3-14, 2002.

_____. Charity and discrimination – The Misericórdia of Goa, *Itinerario*, v. 31, n. 2, p. 51-70, 2007.

_____. *A Misericórdia de Gouveia*. Disponível em <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/4819/1/gouveia.pdf>. Acesso em 12 fev. 2009

_____. A fundação das Misericórdias e a rainha D. Leonor (1458-1525): uma reavaliação. In: *As Misericórdias Quinhentistas*, Penafiel, 2009. Disponível em <http://www.cm-penafiel.pt/NR/rdonlyres/8DA5E375-6AA9-4BD9-99B9-33A4C4DC18BE/32772/ActasdasIIJornadasdeEstudosobreasMisericrdias.pdf>. Acesso em 10 jul. 2011.

_____. Charity in the european empires, 1500-1750: a comparative sketch. Disponível em <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/5210/1/yale.pdf>. Acesso em 16/06/2011.

SAFLEY, Thomas Max (Ed.). *The reformation of charity: the secular and the religious in early modern poor relief*. Boston: Brill Academic, 2003.

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: UFMG, 1963.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650 - c.1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

- SANTOS, Antônio Fernando B. A imagem de Nossa Senhora das Mercês de Ouro Preto: o resgate de uma devoção, *Revista Imagem Brasileira*, n. 2, p. 119-126, 2003.
- SANTOS, Maria José Moutinho. A real casa pia de correcção e educação do Porto, 1792-1804, *História*. III Série, v. 2, p. 129-144, 2001.
- SANTOS FILHO, Lycurgo. *História Geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977.
- SASSIER, Philippe. *Du bon usage des pauvres*. Paris: Fayard, 1990.
- SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- SCHAWB, Affonso; FREIRE, Mário Aristides. *A irmandade e a Santa Casa da Misericórdia do Espírito Santo*. Vitória: Arquivo Público Estadual, 1979.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *As barbas do imperador – d. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SCHWARTZ, Stuart. Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos e pardos. In: GRUZINSKI, Serge; WACHTEL, Nathan (Orgs.). *Le nouveau monde – Mondes nouveaux. L'expérience américaine*. Paris: ERC/ADPF, 1996. p. 07-27.
- _____. Escravatura e comércio de escravos no Brasil do século XVIII. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. (Coords.) *História da expansão portuguesa – o Brasil na balança do império (1697-1808)*. Lisboa: Círculo dos leitores, 1998. p. 104-120.
- _____. De la plèbe au ‘peuple’ dans le Brésil du XVIIIe siècle, *Caravelle – Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien*, n. 84, p. 127-146, 2005.
- _____. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: Edusc, 2001.
- SEIXAS, Wilson Nóbrega. *Santa Casa da Misericórdia da Paraíba, 385 anos*. João Pessoa: Gráfica Santa Marta, 1987.
- SHELDRAKE, Philip. *A brief history of spirituality tells the story of christian spirituality from its origins in the New Testament to the present day*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.
- SILVA, Flávio Marcus da. *Subsistência e poder – a política do abastecimento alimentar nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- SILVEIRA, Marco Antonio. Narrativas de contestação: os capítulos do crioulo José Inácio Marçal Coutinho (Minas Gerais, 1755-1765), *História Social*, v. 17, p. 285-307, 2009.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SMITH, Timothy B. The ideology of charity: the image of the English Poor Law, and debates over the right to assistance in France, *The Historical Journal*, v. 40, n. 4, p. 997-1032, 1997.

SMITH, Woodruff D. *Consumption and the making of respectability, 1600-1800*. New York/London: Routledge, 2002.

SOARES, Luís Carlos. *O "povo de cam" na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos de Goitacases, c.1750- c.1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Ubaldo. *A escravatura na Misericórdia – subsídios*. Rio de Janeiro, 1958.

SOTO, Pedro Carasa. *História de la beneficencia en Castilla y León – poder y pobreza en la sociedad castellana*. Valladolid: Estudios y Documentos, 1991.

SOUSA, Ivo Carneiro de. O compromisso primitivo das Misericórdias portuguesas (1498-1500), *Revista da Faculdade de Letras*, n. 13, p.259-306, 1996.

_____. *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias*. Porto: Granito Editores e Livreiros, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro – a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.) *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 1997. p. 42-81.

_____. *Norma e Conflito – aspectos da história de Minas Gerais no século XVIII*. Belo Horizonte: EdUFMG, 1999.

_____. *O sol e a sombra – política e administração na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz – feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum – estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TORGAL, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do estado na restauração*. Doutorado em História, Universidade de Coimbra, 1981. 2v.

TORRÃO FILHO, Amílcar. O “milagre da onipotência”: política urbanizadora e civilizadora em São Paulo na administração do Morgado de Mateus (1765-1775), *Estudos ibero-americanos - revista do Departamento de História da PUC-RS*, v. 31, n. 1, p. 145-165, 2005.

TUTTLE, Virginia G. Bosch's Image of poverty, *The Art Bulletin*, v.63, n.1, mar.1981, p. 88-95.

VASCONCELOS, Diogo de. *História média das Minas Gerais*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1999.

VASCONCELLOS, Sylvio de. *Vila Rica – formação e desenvolvimento – residências*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

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

VENÂNCIO, Renato Pinto. *Infância sem destino: o abandono de crianças no Rio de Janeiro no século XVIII*. Mestrado em História, USP, 1988.

_____. *Famílias abandonadas – assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Papyrus, 1999.

_____. Infância e pobreza no Rio de Janeiro, 1750-1808, *História Questões & Debates*, v. 36, p. 129-159, 2005.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem – as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, Unicamp, 2007.

VIANNA, Arthur. *A Santa Casa de Misericórdia paraense – notícia histórica*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1992.

VILLALTA, Luiz Carlos. *1789-1808: o Império luso-brasileiro e os Brasis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII), *Lusitania sacra*, v. 11, p. 59-85, 1999.

WOOLF, Stuart. *Los pobres en la Europa moderna*. Barcelona: Editorial Critica, 1989.

ZARUR, Dahas. *Igreja de Nossa Senhora do Bonsucesso*. Rio de Janeiro, 1980.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles)*. Thèse de Doctorat en Histoire, EHESS, 1998.