

LUCIANA MENDES GANDELMAN

***MULHERES PARA UM IMPÉRIO:  
órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da  
Santa Casa da Misericórdia  
(Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)***

**Tese de Doutorado apresentada ao Departamento  
de História do Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual de Campinas  
sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Leila Mezan  
Algranti.**

Este exemplar corresponde à redação final da  
Tese defendida e aprovada pela Comissão  
Julgadora em 25 / 11 / 2005.

BANCA

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Leila Mezan Algranti (orientadora)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Isabel dos Guimarães Sá (membro)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria de Fátima Silva Gouvêa (membro)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Margaret Lopes (membro)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Silvia Hunold Lara (membro)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Iris Kantor (suplente)

Prof. Dr. Leandro Karnal (suplente)

NOVEMBRO/2005

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**G151m**      **Gandelman, Luciana Mendes**  
**Mulheres para um império : órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII) / Luciana Mendes Gandelman. - - Campinas, SP : [s.n.], 2005.**

**Orientador: Leila Mezan Algranti.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. 2. Santa Casa da Misericórdia da Bahia. 3. Santa Casa da Misericórdia do Porto 4. Mulheres – Brasil – História. 5. Mulheres - Brasil – Condições sociais. 6. Brasil – Condições sociais – Período moderno, 1500-. I. Algranti, Leila Mezan. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**Mfbm/ifch**

**Palavras-chave em inglês (Keywords): Charity.**

**Women – Brazil – History.**

**Women – Brazil – Social Conditions.**

**Brazil – Social Conditions – Modern**

**period, 1500-**

**Área de Concentração: História**

**Titulação: Doutorado**

**Banca examinadora:    Profa. Dra. Leila Mezan Algranti (orientador)**  
**Profa. Dra. Maria de Fátima Silva Gouvea**  
**Profa. Dra. Isabel dos Guimarães Sa**  
**Profa. Dra. Maria Margaret Lopes**  
**Profa. Dra. Silvia Hunold Lara**  
**Profa. Dra. Íris Kantor**  
**Prof. Dr. Leandro Karnal**

**Data da defesa: 25 de novembro de 2005.**

## **RESUMO**

Ao longo do século XVIII um número crescente de instituições, tanto no Reino como em Ultramar, voltou-se para o recolhimento e dotação de meninas órfãs. A maioria destes recolhimentos estava sob a administração da irmandade da Misericórdia. As Santas Casas da Misericórdia eram irmandades leigas, de direto patrocínio régio, restritas a homens que se organizavam em torno da realização de obras de caridade. Criada originalmente em Portugal, sua influência e poderio se espalhou por todo império português, tornando-as palco das disputas em torno da expressão da caridade pessoal, de estratégias locais de poder e clientelismo e de projetos de colonização. Através da comparação dos casos dos recolhimentos do Rio de Janeiro, Salvador e Porto a presente tese procura discutir o auxílio prestado às órfãs conjugando as implicações religiosas e morais, os valores e as relações de poder e hierarquia social que estavam em jogo no estabelecimento e funcionamento dessas instituições de recolhimento e casamento de meninas órfãs presentes no Reino e no Ultramar.

## **ABSTRACT**

Throughout the XVIII century an increasing number of institutions, both in Portugal and overseas, began to shelter and to give out dowries to orphan girls. Most of these shelters were managed by the Irmandade da Misericórdia. The Santas Casas da Misericórdia were lay brotherhood under the auspices of the Portuguese Crown. They were restricted to male individuals who aimed to carry out charitable work. Originally created in Portugal, its power and influence were spread throughout the Portuguese empire. The present thesis focuses on the comparative analysis of the shelters established in Rio de Janeiro, Salvador and Porto.

A meus pais, Eleonora e Samuel  
e a minha irmã, Miriam

## **ABREVIATURAS**

**AHMP** – Arquivo Histórico Municipal do Porto

**AHSCMBa** – Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia da Bahia

**AHSCML** – Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa

**AHSCMP** – Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto

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

**A N** – Arquivo Nacional, Rio de Janeiro

**ANTT** – Arquivos Nacionais da Torre do Tombo

**BNL** – Biblioteca Nacional de Lisboa

**BNRJ** – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

**CNCDP** – Comissão Nacional Para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses

**RIHGB** – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer as seguintes pessoas e instituições:

À minha orientadora, prof. <sup>a</sup> Dr <sup>a</sup> Leila Mezan Algranti a quem devo esta tese e muito mais. Seu conhecimento, dedicação, generosidade e seriedade foram fundamentais para o desenvolvimento desta tese e para minha formação como historiadora.

À professora Maria de Fátima Silva Gouvêa por tudo que tem me ensinado desde a graduação, pelo incentivo constante e por compartilhar mais esta etapa da minha trajetória. À professora Mariza de Carvalho Soares por me inspirar a pensar a história de forma criativa e por me desafiar sempre. À professora Selma Rinaldi de Mattos com quem tudo começou.

À professora Isabel dos Guimarães Sá pela orientação e conversas, que enriqueceram enormemente a tese, pela gentileza com que me recebeu em Portugal e por vir de longe para discutir mais um vez meu trabalho.

Às professoras Maria Margaret Lopes e Silvia Hunold Lara pela leitura e sugestões na qualificação e igualmente por participarem da banca novamente. Ao professor Leandro Karnal por ter acompanhado o projeto desde as primeiras discussões e por compor a banca mais uma vez. À professora Iris Kantor igualmente pela participação na banca.

Às professoras Luzia Margareth Rago, Isabel Marzon e demais professores da UNICAMP.

Às professoras da Universidade Federal Fluminense, Martha Abreu, Magali Engels, Sheila Faria, Maria Fernanda Bicalho e Tânia Neiva. Aos demais professores do NUPECH-UFF. Ao professor James Green pelo incentivo de sempre.

Aos queridos amigos Marcelo Magalhães, Dilma Nascimento, Larissa Viana, Rebeca Gontijo e Maria Lígia Rosa Carvalho com quem tenho tido a felicidade de compartilhar o ofício e a vida há mais de dez anos.

Às não menos queridas amigas Marilda Ionta, Nádia Nogueira e Eneida Mercadante com quem compartilho há menos tempo, porém não com menos intensidade, trabalho, vida

e aprendizado. A Álvaro Antunes, Evandro Domingues e demais colegas da linha de pesquisa e da UNICAMP, pela leitura e crítica do projeto. À Maria Manuel Marques Rodrigues e demais colegas com quem dividi a estadia em Portugal.

Aos funcionários da Secretaria da Pós-Graduação da UNICAMP.

Ao senhor Manuel de Oliveira, senhor Brilhante, Solange e demais funcionários do Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. À Neuza Rodrigues Esteves e aos funcionários do Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia da Bahia. À Maria Alice Fernandes Azevedo e funcionários do Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto. A Francisco D'Orey Manuel e funcionários do Arquivo Histórico da Santa Casada Misericórdia de Lisboa. Pela gentileza com que me receberam e me guiaram nos respectivos arquivos. Sem sua colaboração este trabalho não teria existido.

À Florência Costa pelo apoio e pelas risadas em São Paulo. À Sônia Teixeira Mendes pela revisão da tese.

À Eleonora, Samuel e Miriam pelas diversas ajudas, pelo apoio e pela paciência.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, pelo financiamento da tese.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa em Portugal por meio da bolsa sanduíche.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO 1 - <i>CHARITAS</i> : SOCIEDADE E MULHERES NA ÉPOCA MODERNA. ....	23
1.1 “Pelo bem de minha alma”: “boa morte”, testamentos e caridade.....	25
1.2 “Gentes da obrigação”: dádiva e estruturas sociais do Antigo Regime .....	31
1.3 A ascensão da Virgem: a organização da atividade caritativa em torno da Misericórdia.....	47
1.4 Miserabiles personae: as mulheres como alvo da caridade. ....	57
CAPÍTULO 2 – AS PIEDADES URBANAS E OS RECOLHIMENTOS DE ÓRFÃS DAS MISERICÓRDIAS. ....	85
2.1 Espaços urbanos em movimento: emigração e populações no Império Português.....	86
2.2 As cidades e a caridade: Salvador, Porto e Rio de Janeiro .....	103
2.3 A Virgem como império: o papel das Santas Casas de Misericórdia no Reino e em Ultramar .....	122
2.4 A criação dos recolhimentos de órfãs de Salvador, Porto e Rio de Janeiro.....	143
CAPÍTULO 3 - A CASA DAS DONZELAS: POPULAÇÃO E COTIDIANO NOS RECOLHIMENTOS DO RIO DE JANEIRO, SALVADOR E PORTO. ....	167
3.1 Os recolhimentos pensados: normas e instâncias administrativas.....	169
3.2 Construindo populações: limpeza de sangue, legitimidade e condição social nos recolhimentos do Reino e das conquistas. ....	185
3.3 A fama e a honra: imagem pública e distinção social.....	218
3.4 A grade e o tronco: honra, obediência e devoção femininas .....	239
CAPÍTULO 4 - MEIOS DE VIDA E ESTADOS FEMININOS: DESTINOS E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA.....	265
4.1 A importância do casamento no império português. ....	266
4.2 “O ócio é o demônio”: ensino e trabalho nos recolhimentos.....	285
4.3 A dádiva do dote e sua importância na assistência às órfãs.....	304
4.4 Tempos de permanência, movimentação e destinos das reclusas.....	321
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	347
FONTES E BIBLIOGRAFIA .....	353
Fontes manuscritas .....	353
Fontes impressas.....	357
Bibliografia.....	359

## INTRODUÇÃO

No século XVIII uma menina em idade próxima a puberdade que perdesse o pai tinha grandes chances de ser enviada a um dos recolhimentos de órfãs administrados pelas Santas Casas da Misericórdia nos dois lados do Atlântico. A prática do recolhimento de mulheres em instituições de reclusão, tanto leigas quanto religiosas, não era novidade para essas sociedades. Desde pelo menos a Idade Média mulheres em diversas fases do ciclo de vida eram recolhidas em conventos na qualidade de religiosas, noviças, educandas ou pensionistas. A Idade Moderna assistiu a ampliação da prática da reclusão de mulheres e a proliferação de instituições leigas voltadas para o abrigo delas, especialmente órfãs, viúvas e outras desprovidas de tutela masculina.

Portugal contava com semelhantes instituições desde pelo menos o início do século XVI e seu número cresceria consideravelmente nos dois séculos seguintes. Uma boa parte dessas instituições ficaria sob a responsabilidade das Misericórdias espalhadas pelo império português. As meninas órfãs constituíam o público-alvo principal dos recolhimentos leigos mantidos pela irmandade. A presente tese procura entender esses espaços de assistência e reclusão femininas por meio da análise dos casos dos recolhimentos fundados no século XVIII nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Porto, três dos mais importantes pólos do Império português no período. Procuo compreender, portanto, a assistência institucional às órfãs dentro de universos urbanos e inseridos na dinâmica imperial. Podemos dizer que o estudo das instituições de abrigo à órfãs se insere em duas vertentes complementares de investigação: a da caridade e assistência institucional e a da reclusão feminina.

Toda pesquisa trás em si um percurso. Não é tarefa das mais simples decidir a partir de que ponto devemos começar a narrar esse percurso para que o leitor compreenda melhor o tipo de esforço de conhecimento que se está buscando. No caso desta tese pode ser útil refazermos, ainda que de forma breve, um caminho que foi, de fato, bastante longo e que teve início antes mesmo do meu ingresso na pós-graduação. Digo que essa opção pode ser útil porque ela informará, em parte, acerca do olhar que construí para essa tese e como conjuguei as duas vertentes de investigação acima mencionadas. Recuperarei este trajeto em minha dissertação de mestrado e acredito que continue sendo importante revisitá-lo mais uma vez.

Quando me encontrava ainda na graduação fui pesquisadora de “iniciação científica” dentro do projeto da professora Maria de Fátima Gouvêa, cujo objetivo era investigar a atuação e as trajetórias individuais dos chamados *homens bons* integrantes do senado da câmara do Rio de Janeiro entre os anos de 1750 e 1822.<sup>1</sup> Ao investigarmos as trajetórias desses homens acabamos por constatar que sua atuação pública - individual e coletiva - passava por uma série de instituições e relações para além do envolvimento no senado da câmara propriamente dito. Dentre as instituições destacava-se a irmandade de Nossa Senhora da Misericórdia, ou Santa Casa da Misericórdia, como seria mais conhecida. Esta constatação não era necessariamente nova, uma vez que Charles Boxer, em sua clássica obra sobre os domínios portugueses, chamava a atenção para a importância dessa instituição, classificando-a como um dos dois pilares básicos do império português, juntamente com os conselhos municipais<sup>2</sup>. A confirmação de sua relevância, entretanto, fez com que a pesquisa acerca da atuação desses homens na Misericórdia do Rio de Janeiro fosse de grande importância para compreendermos sua ação política.

A irmandade de Nossa Senhora da Misericórdia de Lisboa, criada em 1498 e difundida pelo Reino nos anos seguintes, era, como veremos com mais vagar ao longo da tese, uma irmandade leiga, de direto patrocínio e jurisdição régia, restrita a homens de elite, que se organizava em torno da realização de obras de caridade cristã. Quando iniciei, em 1997, a pesquisa acerca da atuação dos homens do senado da câmara no interior dessa poderosa instituição, tinha como objetivo principal mapear as relações entre os irmãos, suas disputas políticas de um lado e suas formas de solidariedade e cumplicidade de outro. Desta forma, o olhar da pesquisa voltava-se especialmente para as redes de relações horizontais formadas a partir da irmandade.

Quanto mais pesquisava nos arquivos da instituição, entretanto, mais me chamava a atenção a atuação cotidiana da irmandade em relação àqueles que lhe eram externos, as diversas obras de caridade a que esses irmãos se dedicavam e, especialmente, as pequenas e fragmentadas histórias daqueles que eram assistidos pela Misericórdia. Se olhadas de perto, essas histórias se multiplicavam e se embaralhavam, num rol interminável de pequenas assistências cotidianas, de esmolas em dias santos a roupas e pães de quando em vez,

---

<sup>1</sup> Maria de Fátima Gouvêa. *O senado da câmara do Rio de Janeiro e a idéia de império luso-brasileiro, 1750-1822*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1993.

<sup>2</sup> Charles Boxer. *O império colonial português*. Lisboa: Edições 70, 1977.

passando por remédios e ajudas de casamento. No entanto, observada com um foco mais distante, a atuação da irmandade envolvia grandes contingentes de pessoas, por exemplo em seus hospitais, e volumosos recursos em seus livros de receita e despesa. A curiosidade de entender essas histórias e suas articulações me levou a querer prosseguir na investigação da atuação dessa instituição e de seus membros.

Essa curiosidade, porém, mais do que um tema para o mestrado, ofereceu-me também um enfoque. Isto porque me interessavam justamente as desproporções, as assimetrias que via naquele universo. Por que homens tão poderosos se encaravam de pequenas assistências a gente tão miúda? E como a soma dessas assistências aparentemente insignificantes criava e movimentava uma irmandade tão poderosa? A resposta a essas perguntas mais gerais encontrava-se justamente na assimetria dessa relação. Por isso, o olhar que escolhi para a instituição é principalmente o enfoque das relações verticais, ou seja, das relações assimétricas que se tecem a partir da irmandade. Nesse momento, interessam-me menos as relações entre os irmãos ou entre os assistidos e mais esse encontro desigual entre irmãos e assistidos.

Assim sendo, minha investigação, numa perspectiva mais ampla, se aproxima dos trabalhos que procuram discutir o exercício da caridade no interior das irmandades leigas na época moderna. O interesse pelo estudo das irmandades leigas e de sua importância no Antigo Regime tem crescido bastante entre os historiadores. Podemos dizer que esse aumento de interesse começou quando algumas obras pioneiras retiraram o estudo das irmandades do âmbito exclusivo da história da Igreja e mostraram seu potencial para outros enfoques. No caso dos estudos sobre irmandades na sociedade colonial, o pioneirismo dos trabalhos de A. J. R. Russell-Wood<sup>3</sup>, Julita Scarano<sup>4</sup>, Laima Mesgravis<sup>5</sup> e Caio César Boschi<sup>6</sup>, de enfoque predominantemente social, foi fundamental para esse crescimento. Na década de 90 esse interesse crescente pelas irmandades deu origem a uma significativa

---

<sup>3</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. (1968) Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

<sup>4</sup> Julita Scarano. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos nos distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1978.

<sup>5</sup> Laima Mesgravis. *A Santa Casa da Misericórdia de São Paulo (1599-1884)*. São Paulo: Conselho estadual de Cultura, 1976.

<sup>6</sup> Caio César Boschi. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

produção nos programas de pós-graduação do país, sob as mais variadas perspectivas históricas<sup>7</sup>.

No que concerne à pesquisa relativa as Misericórdias, a historiadora portuguesa Isabel dos Guimarães Sá, em seu livro *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império português, 1500-1800*, deixou clara as possibilidades do estudo das irmandades para o entendimento das relações sociais no Antigo Regime<sup>8</sup>. Nesse livro Isabel Sá analisou um conjunto de Misericórdias com o objetivo de discutir a assistência como dispositivo legitimador do poder nas sociedades pré-industriais. Para Sá, o exercício da caridade no Antigo Regime possuía características muito específicas. Tratava-se de uma relação tripartida, envolvendo os doadores, os receptores e Deus. Relação esta na qual os doadores poderiam ser considerados pobres pela distância que os ricos estavam de Deus, de acordo com a doutrina católica. Segundo a autora, entretanto, se na teoria a caridade embaralhava as hierarquias sociais e desigualdades econômicas, na prática o controle da assistência pelas elites era uma forma imprescindível de manutenção do poder. As Santas Casas serviam de mediadoras para a transformação de recursos em benefício das almas em capital rentável. Possibilitavam também a definição de um estatuto social por meio da exclusão de certos setores da sociedade e a reprodução dos grupos de elite através dos beneficiamentos econômico e social de seus Irmãos. Proporcionavam ainda a legitimação do poder social e político dessas mesmas elites em função da relação de proteção aos não-poderosos e da criação de uma amortização simbólica das diferenciações entre “fortes” e “fracos”. Demarcavam igualmente a atividade caritativa como um campo de atuação masculino ao excluir as mulheres de seus quadros. Premissas essas que guiaram meu olhar na dissertação de mestrado e continuam servindo de base para as reflexões da presente tese de doutorado.

---

<sup>7</sup> Dentre os trabalhos que utilizam a análise das irmandades leigas para discutir temas diversos como etnicidade, relações de poder e colonização gostaríamos de citar: Mariza de Carvalho Soares. *Identidade étnica, religiosidade e escravidão. Os “pretos minas” no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; Vivien Fialho da Silva Ishaq. *Compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, PPGH-PUC/RJ, mimeo, 1996; Sergio Chahon. *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil, 1808-1822*. São Paulo: dissertação de mestrado, PPGH-USP, mimeo, 1996; Anderson José Machado de Oliveira. *Devoção e caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro imperial (1840-1889)*. Niterói: dissertação de mestrado, PPGH-UFF, 1995.

<sup>8</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

As relações de assistência que investigo possuem ainda uma especificidade. Entre os vários assistidos que surgiam nos livros de registros da Misericórdia uma boa parte era constituída por mulheres. Essas apareciam recebendo os mais variados tipos de auxílio, mas havia um número considerável de meninas órfãs que ganhavam dotes para “tomarem estado”. Além disso, a irmandade administrava um recolhimento igualmente voltado para meninas órfãs. A questão da assistência às mulheres me chamou atenção. Por que essa irmandade formada exclusivamente por homens investia tantos recursos materiais e imateriais na construção e manutenção de um recolhimento para meninas órfãs? Pensando a caridade como dispositivos de manutenção de relações de poder e distinção social, quais seriam as especificidades e os significados dessa assistência eminentemente masculina voltada para um público alvo feminino?

Neste caso, investigo relações assimétricas de assistência que foram também entrecortadas por relações de gênero. De acordo com a historiadora Joan Scott, a construção do gênero e das suas distinções numa dada sociedade operaria por meio da conjugação de quatro elementos: as representações sociais; as doutrinas (religiosas, científicas, educativas, etc); a política (instituições, organizações sociais, etc) e a identidade subjetiva individual<sup>9</sup>. Essa junção de fatores faria do gênero ao mesmo tempo uma das formas primárias de dar significado às relações de poder e um aspecto “geral da organização social”, uma vez que encontra-se presente tanto no universo da família e da comunidade, como no da política, do Estado, do trabalho e da produção. Pensando de acordo com essas premissas, meu olhar sobre a assistência prestada pela Santa Casa às mulheres, em especial às meninas órfãs, buscou igualmente articular esses quatro elementos sugeridos pela autora, de modo a perceber em que medida eles estavam em jogo na instituição em questão e que tipo de papéis de gênero buscavam ou conseguiam constituir. Ou seja, de que maneira os recolhimentos administrados pela Misericórdia buscavam educar e inserir as órfãs num lugar social que dizia respeito, entre outras coisas, a certas distinções de gênero. Neste sentido acredito que, ao analisarmos as relações de gênero em questão, estamos em contato igualmente com diversos aspectos das relações de poder mais gerais existentes na sociedade que analisei. Certamente essas relações de gênero não esgotam as relações de poder do Antigo Regime, mas foram parte constituinte destas

---

<sup>9</sup> Joan W. Scott. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica” In *Educação e realidade*, volume 20, número 2, jul/dez 1995, p. 86.

últimas e nos ajudam a compreender a formação das hierarquias sociais e assimetrias entre os indivíduos e entre os diversos grupos.

O estudo da caridade voltado especificamente para a compreensão das expectativas, dos papéis das mulheres e das relações de gênero nas sociedades católicas do Antigo Regime tem recebido bastante atenção nos últimos vinte anos<sup>10</sup>. Para o caso de Portugal, poucos trabalhos têm se dedicado a esta reflexão e no caso da América portuguesa, este campo de observação permanece ainda menos explorado<sup>11</sup>. Os estudos relativos a assistência para com as mulheres possuem um campo comum de reflexão com aquelas pesquisas voltadas para a compreensão do fenômeno da reclusão feminina na Época Moderna. Isto porque a assistência institucional oferecida às mulheres no período pode ser incluída num movimento mais geral de consolidação da reclusão feminina identificado por historiadores como Leila Mezan Algranti para a Europa e os territórios coloniais, especialmente no período pós-tridentino<sup>12</sup>. Como argumentou Algranti, nesse período o enclausuramento de mulheres, movimento originalmente religioso que se disseminou pela sociedade laica, desempenhou importante papel dentro de uma tendência cada vez mais controladora dos comportamentos femininos e restritiva dos direitos das mulheres que se espalhou pela Europa católica moderna. Movimento esse que levou à reclusão mulheres de diversas condições, e em diferentes fases do ciclo de vida, e transformou conventos e recolhimentos em locais de abrigo, correção e devoção. Nesse sentido, a investigação acerca dos significados dos recolhimentos de órfãs administrados pelas Misericórdias dialoga igualmente com questões relativas a essas tendências mais amplas da reclusão e da representação dos papéis femininos no período.

A preocupação com a compreensão da articulação entre o exercício da caridade para com as mulheres e o fenômeno da reclusão feminina, que permanecem como as questões de fundo desta tese, marcaram minha dissertação de mestrado. Naquela ocasião voltei meu

---

<sup>10</sup> Gostaria de apontar como exemplo as coletâneas de artigos: Edward Muir e Guido Ruggiero (orgs). *Sex and gender in historical perspective*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990; Giorgio Politi, Mario Rosa e Franco della Peruta (orgs). *Timore e carità: i poveri nell'Italia moderna*. Cremona: Biblioteca e Libreria Civica di Cremona, 1982; *Quaderni Storici: sistemi di carità: esposti e internati nelle società di antico regime*. Bolonha: Il Molino, (53) agosto 1983.

<sup>11</sup> Entre os trabalhos que começam a exploração esse campo de investigação, para o caso português, gostaria de citar: Maria Marta Lobo de Araújo. *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*. Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000.

<sup>12</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: edunb, 1993.

olhar para o recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia da cidade do Rio de Janeiro, de meados do século XVIII ao início do século XIX<sup>13</sup>. Nesse trabalho procurei discutir como o auxílio às órfãs por meio do recolhimento se inseria no contexto das relações sociais da cidade do Rio de Janeiro do Setecentos e primeiras décadas do Oitocentos. Procurei discutir, por um lado, como o recolhimento estava ligado a uma série de práticas caritativas desenvolvidas no seio de irmandades leigas no Rio de Janeiro, atividades essas que estavam em grande expansão na cidade, ao longo do século XVIII, com o aumento do fluxo de recursos e pessoas. Analisei, por outro lado, como as ligações entre a Santa Casa e o poder real delinearão para a irmandade um perfil único e específico no âmbito das irmandades leigas, especialmente a partir de 1808; e como essa ligação influenciou a maneira de pensar a caridade direcionada a meninas órfãs em finais do período colonial.

A dissertação de mestrado representou o início de minhas reflexões acerca dos significados da caridade exercida pelas Santas Casas para com as meninas órfãs e suscitou algumas questões que não puderam ser respondidas naquela ocasião. Na dissertação investiguei qual seria o público do recolhimento, quais as expectativas e projetos desses homens para a instituição e como esses se refletiam em sua organização interna e na educação das meninas e qual seria seu objetivo central. Descobri que o recolhimento voltava-se para um público específico, meninas brancas e filhas legítimas, que sua organização interna procurava reforçar determinados valores morais e religiosos e que a preparação para o casamento era seu principal foco. Observando o recolhimento isoladamente, entretanto, tive poucas chances de avaliar se essas questões eram de fato locais e circunstanciais ou se expressavam valores, necessidades e relações sociais mais perenes e comuns aos domínios portugueses.

Foi então que surgiu a necessidade de ampliar minha investigação e, numa perspectiva comparativa, observar diferentes recolhimentos de órfãs administrados pelas Misericórdias. Estando os recolhimentos presentes em todo império português, o que haveria de específico e de comum entre eles? Estando inseridos em uma instituição portuguesa, refletiriam os recolhimentos certos valores e objetivos comuns? Em que medida estas

---

<sup>13</sup> Luciana Mendes Gandelman. *Entre a cura das almas e o remédio das vidas: o Recolhimento de Órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro e a caridade para com as mulheres, 1739-1830*. Campinas: dissertação de mestrado, Unicamp/IFCH, 2001.

instituições acomodaram especificidades das localidades onde se inseriram e diferentes configurações sociais? Seria o fenômeno da assistência institucionalizada às órfãs um elemento comum aos dois lados do Atlântico? De forma mais objetiva, haveria alguma similaridade entre os públicos alvos dos diferentes recolhimentos? O casamento seria o objetivo principal de todos os recolhimentos? O que essas diferenças e similaridades podiam nos informar acerca da situação das mulheres e sobre essas sociedades?

Com o objetivo de tentar responder a essas questões selecionei três recolhimentos, dois situados na América portuguesa (Rio de Janeiro e Salvador) e um no Reino (Porto). A escolha desses três casos seguiu alguns parâmetros que favorecessem a comparação e correspondeu igualmente a um recorte temporal específico. O interesse principal consistiu-se no cotejamento de instituições do Reino e do Ultramar que me permitisse avaliar aspectos comuns às sociedades sob jurisdição portuguesa e possíveis elementos de distinção nos contextos reinóis e coloniais. No século XVIII as cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Porto apresentavam um perfil muito próximo: eram cidades portuárias, de grande importância comercial, embora não exclusivamente, contando com larga circulação de recursos, populações em considerável crescimento e uma complexa organização social e institucional. Além disso, esses três importantes pólos do império português, encontravam-se extremamente ligados entre si. Como afirma Russell-Wood, o império português teceu suas redes e sua força pelo mar e pelas cidades que se abriram para esse mesmo mar, fazendo circular pessoas, recursos e, poderíamos acrescentar, vínculos<sup>14</sup>. Especialmente no caso dessas cidades portuárias do império, como era o caso das que escolhemos, essas conexões ficam claras se pensarmos na movimentação constante das populações e das mercadorias.

Essas três localidades instituíram seus recolhimentos de órfãs na primeira metade do século XVIII. Salvador e Rio de Janeiro, as duas cidades mais importantes e afluentes da América portuguesa, foram igualmente as únicas onde estabeleceram-se recolhimentos de órfãs administrados pelas Misericórdias no século XVIII. O Porto instituiu seu recolhimento de órfãs justamente no período em que se consolidava como a segunda maior cidade do Reino e o principal ponto de ligação deste com os territórios americanos, perdendo nesse quesito apenas para Lisboa. A comparação desses recolhimentos oferece,

---

<sup>14</sup> A. J. R. Russell-Wood. *The Portuguese empire, 1415-1808: a world on the move*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

portanto, a oportunidade de observarmos como cidades de perfis similares e posições distintas, porém complementares no império português, organizaram a assistência às órfãs em suas localidades. A observação do caso do Porto oferece ainda a vantagem se tratar de uma importante cidade reinol, mas que, ao mesmo tempo, por se encontrar mais distante dos órgãos do poder central, nos oferece uma experiência da caridade menos marcada pelas pressões relativas aos interesses e intervenções régias e mais próxima da experiência de outras localidades do Reino.

Assim, o recorte temporal da investigação reside prioritariamente no século XVIII, respeitando a cronologia de fundação dos recolhimentos e seu desenvolvimento ao longo desse período de grande interligação entre as cidades e sua inserção nas dinâmicas políticas, sociais e econômicas do império português. Faço ainda, quando necessário, algumas incursões localizadas às duas primeiras décadas do século XIX, período anterior às mudanças que redefiniriam as configurações políticas e sociais nos dois lados do Atlântico e que transformariam igualmente o exercício da caridade nessas sociedades<sup>15</sup>.

A tese divide-se em quatro capítulos. No primeiro, intitulado *Charitas: sociedade e mulheres na Época Moderna*, procuro estabelecer os parâmetros mais gerais da caridade na Época Moderna e discutir a posição das mulheres como alvo das ações caritativas. Nesse capítulo, procuro inserir o exercício da caridade no interior do sistema de trocas por meio da “dádiva”, vigente nas sociedades do Antigo Regime, e dos sentimentos religiosos do período marcados pela preocupação com a “boa morte”. Nesse contexto, discuto ainda a especificidade da assistência institucional em Portugal no início da Época Moderna e o surgimento e a ascensão das irmandades da Misericórdia no cenário assistencial português. Por fim, abordo a discussão da especificidade das mulheres nas sociedades do Antigo Regime e sua configuração como público alvo de determinadas instituições de assistência.

No segundo capítulo, denominado *As piedades urbanas e os recolhimentos da Misericórdia no império português*, discuto as conexões entre movimentos populacionais, instituições urbanas de assistência e ajuda mútua e estruturação dos espaços urbanos nesse “mundo em movimento”, como designa Russell-Wood<sup>16</sup>. Dentro dessa discussão, resalto

---

<sup>15</sup> Uma breve reflexão sobre as mudanças ocasionadas na atuação da Misericórdia do Rio de Janeiro com a chegada do período imperial pode ser encontrada em minha dissertação de mestrado. Luciana Mendes Gandelman. Op cit, especialmente no capítulo 2.

<sup>16</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel Editorial, 1998.

os significados da criação dos recolhimentos de órfãs administrados pelas Misericórdias na constituição das sociedades sob jurisdição portuguesa, em especial nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Porto. Ao analisar a questão da migração e o perfil populacional, ainda que de forma aproximada, das cidades estudadas, meu olhar foi marcado por preocupações distintas, fruto dos diferentes papéis desempenhados por essas localidades. No caso do Porto, o enfoque principal foi tentar determinar se a suposta migração masculina em larga escala teria ocasionado grandes diferenças entre os contingentes masculinos e femininos e se haveria na época uma população de cristãos-novos acentuada na cidade. Já no Rio de Janeiro e em Salvador, a principal preocupação foi tentar mapear seu contingente de mulheres brancas e livres e, em menor medida, avaliar sua população de cristão-novos. Essas informações serão importantes ao longo da tese, quando discuto os públicos-alvo dos recolhimentos de cada lado do Atlântico. Para além das especificidades de cada uma das cidades, vem à tona nesse capítulo a importância de cada uma delas na interligação entre os pontos do império, bem como o papel da Santa Casa na formação dessas redes de relações e circulação de pessoas e recursos. É no interior desse contexto que discuto as circunstâncias de criação dos três recolhimentos em questão e a associação que faziam os homens da irmandade entre o auxílio às órfãs e as noções de serviço ao Rei, a Deus e à república.

O terceiro capítulo, intitulado *A casa das donzelas: população e cotidiano no Rio de Janeiro, Salvador e Porto*, é dedicado à dinâmica interna e ao público-alvo dos recolhimentos. Procuo discutir nesse capítulo a configuração desse público-alvo do recolhimento mostrando que o auxílio prestado pelas Misericórdias às órfãs destinava-se a um grupo determinado de meninas e relacionar essa especificidade com a importância de questões ligadas a limpeza de sangue, cor, condição e legitimidade, comparando-se as situações no Porto e nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador, e seus significados. Como consequência da especificidade de seu público-alvo, as regras da instituição, suas hierarquias internas e seu cotidiano moldaram certas expectativas e preceitos educativos em relação a esse grupo de órfãs, ambos relacionados a questões de “fama pública”, honra sexual feminina, obediência e devoção, igualmente avaliadas nesse capítulo.

No quarto capítulo - *Meios de vida e estados femininos: destinos e estratégias de sobrevivência* - trato dos destinos das recolhidas com o objetivo de compreender as expectativas que a instituição depositava nelas e seu confronto com as possíveis estratégias

familiares das meninas e de avaliar a importância do casamento como um dos objetivos principais da fundação dessas instituições e do investimento no auxílio às órfãs. Para tanto, procuro discutir em primeiro lugar a importância do casamento nos moldes tridentinos em Portugal e na América portuguesa e o papel da promoção dessas uniões na atuação das Santas Casas de Misericórdia. Em seguida, analiso como a educação proporcionada pelos recolhimentos objetivava a preparação das recolhidas para o estado do casamento ou, como se dizia, para o “aproveitamento temporal” das meninas. Como desdobramento dessa avaliação, analiso a importância do dote para as negociações do casamento e os “modos de vida” possíveis para as mulheres no período.

A discussão bibliográfica encontra-se distribuída ao longo da tese na medida em que procuramos avaliar os diferentes aspectos relacionados ao entendimento do problema da assistência às órfãs nas Misericórdias do Reino e do Ultramar. Isto significa dizer que não reservei um capítulo específico para essa discussão, a qual se realizará mediante a abordagem das diferentes temáticas.

## **CAPÍTULO 1 - CHARITAS: SOCIEDADE E MULHERES NA ÉPOCA MODERNA.**

Na cidade de Lisboa, Dona Antônia de Castro, viúva de Diogo Lopes de Sousa, governador das justiças na Casa do Civil, fez seu testamento, para conforto de sua consciência e segurança de sua alma, no ano de 1569<sup>1</sup>. Dona Antônia determinava que, quando falecesse da vida presente, após serem pagos seus encargos e dívidas, feitas forras as suas duas escravas e distribuídas as esmolas para as pessoas de sua obrigação, ficasse como seu herdeiro universal “o meu senhor Jesus Cristo com seus pobres”<sup>2</sup>. Para tanto deixava as casas que possuía junto à Sé para a fundação de um hospital de peregrinos e estrangeiros pobres, no qual os mesmos peregrinos teriam cama e comida pelo espaço de cinco dias, como era costume. Dona Antônia de Castro fez da confraria da Misericórdia de Lisboa uma de suas testamenteiras, a quem confiou a realização e administração do dito hospital.

Quando da abertura de seu testamento, a Misericórdia aceitou ser sua testamenteira. A irmandade, no entanto, propôs uma comutação no legado que Dona Antônia de Castro havia deixado. Contando com a aprovação da mesa e o beneplácito régio, a irmandade encaminhou um pedido ao Papa - única autoridade com poderes para tal - para que em vez de hospital para peregrinos fosse permitida a criação naquelas casas de um abrigo para donzelas. No pedido os irmãos expuseram que o testamento de Dona Antônia dizia não haver em Lisboa casas de devoção e “romagem” onde se abrigassem peregrinos vindos de outras províncias e lugares. Os irmãos alegaram, entretanto, que não havia concurso de fiéis na cidade e que a experiência havia mostrado que, por não haver na cidade freguesia de peregrinos, os hospitais para peregrinos que primeiro nela foram fundados encontravam-se desertos e vazios. Sendo, portanto, desnecessária a criação de mais um.

---

<sup>1</sup> Segundo periodização de Maria Joana de Martins. Maria Joana de Sousa A. Martins. *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa: os recolhimentos de Lisboa 1543-1623*. Lisboa: dissertação de licenciatura, faculdade de Letra da Universidade de Lisboa, 1961, p 52.

<sup>2</sup> Testamento transcrito de cópia do século XVII (provavelmente 1662) existente no arquivo da AHSCML. “Traslado do testamento de D. Antônia de Castro”. AHSCML: *Livro de registro dos despachos e provisões da mesa desta Santa Casa da Misericórdia pertencentes a este recolhimento. 1694-1760*, pp. 2-8v.

A cidade de Lisboa, por seu turno, argumentou a mesa, era grande e populosa e nela havia muitas donzelas pobres, órfãs, viúvas honestas e mulheres casadas, cujos maridos haviam partido para longe, as quais ficavam desamparadas principalmente por ser a cidade “porto de mar” e não poderem se sustentar nem viver em suas casas sem grave risco de suas honras e famas. Por esse motivo, os irmãos já tinham, segundo relataram ao Papa, movidos pela piedade e a caridade, desejo de construir uma casa para agasalho de semelhantes mulheres. Desejo este que não conseguiam concretizar por estar a casa gravemente onerada com o resgate de cativos na África e o sustento dos pobres “em tempos passados tão calamitosos”.

Caso o legado de Dona Antônia fosse convertido e aplicado à fundação da dita casa e ao sustento das donzelas órfãs pobres, todos estariam realizando “obra tão pia e necessária” para “louvor de Deus, saúde e consolação de muitas das ditas mulheres”. Nesse caso, prosseguiu a argumentação, não se estaria ferindo as disposições da testadora, antes se estaria comutando o legado em “obra melhor e mais perfeita”, como a própria testadora concordaria se viva fosse.

Dona Antônia de Castro faleceu em 1590. O pedido de comutação do legado foi aceito pelo Papa e sua bula reconhecida pelas autoridades régias e eclesiásticas competentes em 1594 e transcrita para os livros da Santa Casa em 1602. A comutação foi aceita com a cláusula de que se a Misericórdia não construísse o recolhimento ou caso nele não se recolhessem as ditas órfãs e mulheres determinadas, a irmandade ficaria na obrigação de construir o hospital de peregrinos originalmente concebido pela testadora. Tais medidas, entretanto, não foram necessárias, pois o recolhimento foi de fato aberto, provavelmente entre 1595-1596<sup>3</sup>, e nele se recolheu, ao longo dos séculos XVII e XVIII, um número crescente de órfãs e demais mulheres. O episódio da comutação do legado deu início a uma tradição dentro das Misericórdias de administração de recolhimentos de meninas órfãs, a qual os portugueses levariam para suas Conquistas e implantariam nos centros urbanos mais importantes.

A história das últimas vontades de Dona Antônia de Castro e do pedido de comutação de legado feito pela irmandade da Misericórdia ao Papa nos traz uma série de perguntas e nos oferece uma entrada para o universo da caridade com algumas das

---

<sup>3</sup> Maria Joana de Sousa A. Martins. Op cit, p. 54.

permanências e transformações que foram experimentadas, especialmente a partir do século XIV. Começaremos por levantar algumas dúvidas gerais que podemos selecionar ao lermos os documentos em questão.

Em primeiro lugar cabe perguntar o porquê da necessidade de D. Antônia de confortar sua consciência e de assegurar sua alma. Em seguida podemos indagar por que razão essa necessidade tem como veículo de expressão o testamento, em que ações e conseqüências essa expressão de últimas vontades se materializa e quais são as personagens e imagens de que seu testamento faz uso. Como os recursos circulam e a serviço de que relações ou necessidades eles são postos? Que relações estabelece com a sociedade, com seus parentes e com o sagrado? Como faz circular recursos materiais e imateriais? Pensando na organização de seu testamento, podemos inquirir acerca das pessoas e instituições que estão envolvidas na distribuição final de seu patrimônio.

Sobre o pedido de comutação do legado, podemos nos perguntar em primeiro lugar sobre o porquê da necessidade de mudança. Quem sente essa necessidade? Quem participa dessa decisão? Quais sujeitos essa mudança beneficiaria e por que era necessário auxiliá-los?

Neste capítulo procuraremos começar a responder as essas perguntas.

### **1.1 “Pelo bem de minha alma”: “boa morte”, testamentos e caridade.**

“Oh, que terrível dia aquele em que se há de dar conta, com paga”<sup>4</sup>. Com esse adágio Juan Furtado Lopes ilustrou o momento em que o então governador da Bahia, D. Afonso Furtado, visconde de Barbacena, se viu obrigado a discorrer sobre suas últimas vontades. Estava chegando ao fim o período de preparação da morte do governador, com intensa participação do moribundo, que havia durado 27 dias de enfermidade, permeados

---

<sup>4</sup> Juan Lopes Sierra. “Vida ou panegírico fúnebre ao senhor Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, visconde de Barbacena, alcaide-mor de Cuvillan, comendador das comendas de São Julião de Bragança, São Romão de Fonte Coberta e São João de Refriegas, da Ordem de Cristo, governador e capitão general de Mar e terra que foi deste estado do Brasil (...) pelo Rústico nas ciências Juan Lopes Sierra, 1676”. In Stuart B Schwartz e Alcir Pécora (orgs). *As excelências do governador: o panegírico fúnebre a D Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia 1676)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p 194.

por 14 sangrias (“que lhe deram passe franco para sair da vida”<sup>5</sup>), e havia contemplado ampla gama de atividades para “assegurar a eterna vida com bons partidos”<sup>6</sup>. Nem todos podiam fazer uma preparação da morte tão espetacular quanto a do governador, mas, de fato, a preparação da morte era uma preocupação geral e fonte de grande ansiedade, como mostra o adágio inicial.

Como vimos anteriormente, D. Antônia de Castro, ao se ver acamada teve a preocupação de ditar suas últimas vontades para “descarrego de sua consciência” e “bem de sua alma”<sup>7</sup>. Manuel de Passos Crasto, instituidor do recolhimento de órfãos do Porto, também doente, testou: “temendo a morte e conta que tenho de dar ao meu senhor que me criou e remiu (...)” e desejando salvar sua alma<sup>8</sup>. Romão de Mattos Duarte fez uma doação em vida para a criação da Casa dos Expostos do Rio de Janeiro, fiado de que isto seria um sufrágio do agrado divino e benefício de sua alma<sup>9</sup>.

O que temiam esses homens e mulheres? Por que era tão terrível o dia em que se houvesse de “dar conta com paga”? Tamanha preocupação com a morte na verdade estava relacionada a um apreço pela vida. A vida dos homens, segundo o pensamento cristão, tinha duas vertentes: a vida do corpo e a vida da alma. A vida do corpo, efêmera e atribulada, era experimentada, nas palavras de D. Raphael Bluteau, “como uma contínua enfermidade do espírito e do corpo”<sup>10</sup>. Em contraposição a essa experiência terrena e corpórea, havia, para esses indivíduos, a vida da alma, que era eterna. O problema é que nem todas as almas passavam a eternidade no mesmo lugar ou plano. Era possível passar a eternidade no Paraíso, em companhia de Deus e demais seres celestiais, em paz eterna, ou se poderia passar a eternidade no Inferno, com o diabo e outras criaturas decaídas, em perpétuo sofrimento. O momento de decisão sobre o destino da alma, na religião cristã,

<sup>5</sup> Juan Lopes Sierra “vida ou panegírico fúnebre...” In Stuart B Schwartz e Alcir Pécora (orgs). Idem, p. 190.

<sup>6</sup> Juan Lopes Sierra “Vida ou panegírico fúnebre...” In Stuart B Schwartz e Alcir Pécora (orgs). Ibidem, p. 191.

<sup>7</sup> AHSCML “Traslado do testamento de D. Antônia de Castro”. *Livro de registro dos despachos e provisões da mesa desta Santa Casa da Misericórdia pertencentes a este recolhimento. 1694-1760*, p. 2.

<sup>8</sup> Testamento de Manuel de Passos Crasto apud J. A. Pinto Ferreira. *Recolhimento de órfãos de Nossa Senhora da Esperança. (fundado na cidade do Porto no século XVIII)*. Porto: Câmara Municipal do Porto, s/d, pp. 47-58.

<sup>9</sup> AHSCMRJ *Escritura de esmola, doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte a Santa Casa da Misericórdia para criação dos enjeitados. [1738]* Documentação avulsa, lata 35c.

<sup>10</sup> D. Raphael Bluteau. *Vocabulário Português e Latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses e latinos e oferecido a El Rey de Portugal D. João V*. Coimbra: No Collegio das Artes e Ciências de Jesu, 1712, p. 477.

seria o do Juízo Final e o juiz, Deus. A Idade Média produziu dilatada escatologia acerca do dia do Juízo Final, o momento desse julgamento derradeiro e o que poderia determinar o destino das almas.

O final do século XII acrescentaria ainda mais um elemento no pensamento cristão em relação ao destino das almas: o Purgatório. O Purgatório, segundo Jacques Le Goff, seria um “Além” intermediário, entre o Céu e o Inferno, onde os mortos passariam por provações para purgarem seus pecados e alcançarem o Reino dos Céus<sup>11</sup>. Para Le Goff, o surgimento dessa noção estava ligado ao desenvolvimento de uma idéia de livre arbítrio dos homens e responsabilidade do indivíduo diante dos pecados cometidos após o Pecado Original, este sim, incondicional e fundador da condição humana no pensamento judaico-cristão. Pecado este que foi redimido, no pensamento cristão, pela crucificação de Cristo, a quem a humanidade seria, portanto, devedora. Para o historiador James Baker, o século XII, com sua proliferação de confrarias na Europa, seria uma mostra não só de que o período passava por um aumento na ansiedade com relação ao Juízo Final, mas, de forma mais específica representa o surgimento de uma confiança de que havia algo a ser feito com relação a essa ansiedade<sup>12</sup>. Segundo Baker, surgia a partir desse momento, portanto, uma nova confiança de que a ação do homem no mundo podia mudar o destino de sua alma e que se poderia pagar essa dívida com Cristo por meio de obras.

Essa correlação entre fé, obras e salvação da alma se consolidou firmemente no pensamento cristão e católico. Era preciso, portanto, ter fé, pois “quem ao mar das Misericórdias divinas arrojou a âncora da fé, assegurou a nave da vida eterna”<sup>13</sup>, mas a fé era expressa em grande medida por meio das obras. Um adágio citado por Juan Lopes ilustra bem isso: “As humanas obras, pelo que têm de bom, como estrelas brilham no firmamento”<sup>14</sup>. O delicado trabalho de garantir a salvação das almas exigia alguns esforços individuais e coletivos. Esforços esses que uniam vivos, mortos e moribundos numa luta conjunta de abreviar os sofrimentos das almas no Purgatório. Aquilo que se fazia,

---

<sup>11</sup> Jacques Le Goff. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Livraria Estampa, 1993. Sobre a idéia de Paraíso ver: Jean Delumeau. *Uma história do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994.

<sup>12</sup> James Baker apud Andrew Barnes. “Poor relief and brotherhood” In *Journal of Social History*. Pittsburgh: Carnegie Mellon University, vol. 24, nº 3, 1990, pp 603-611.

<sup>13</sup> Juan Lopes Sierra. “Vida ou panegírico fúnenbre...” In Stuart B Schwartz e Alcir Pécora (orgs.). Op cit , p 214

<sup>14</sup> Juan Lopes Sierra. “Vida ou panegírico fúnenbre...” In Stuart B Schwartz e Alcir Pécora (orgs) Op cit, p 256.

individual ou coletivamente, com o intuito de garantir boa passagem tanto para si como para os outros, chamava-se sufrágios. Os sufrágios podiam incluir, segundo Jacques Le Goff; missas, jejuns, preces, esmolas e outras “obras pias”. Aqueles que não realizassem os sufrágios ou que não tivessem quem os realizasse em prol de sua alma encontravam-se em situação difícil, como mostra um outro adágio coletado por Juan Lopes em seu panegírico fúnebre ao governador: “grande a miséria será de uma alma, se não for para bom lugar, ver baldadas honras a seu cadáver, sufrágios a seu bem-estar.”<sup>15</sup>

A dualidade entre individual e coletivo, que marcaria a religião cristã desde o início, segundo François Lebrun, tornar-se-ia ainda mais importante na relação entre caridade e salvação das almas<sup>16</sup>. A religião católica teria essa dualidade em seu cerne. De um lado, a religião pessoal (de devoção interiorizada e salvação individual da alma) e de outro a religião coletiva (dos santos, das igrejas, das procissões e confrarias). Na articulação dessas duas esferas deviam surgir e materializar-se as obras tão necessárias para a salvaguarda da alma.

Duas noções vitais para essa economia da salvação eram a misericórdia e a caridade. Essas noções nos ajudarão a compreender como a fé podia ser expressa em obras. D. Raphael Bluteau definiu o termo “misericórdia”, no início do século XVIII, em seu *Vocabulário Português e Latino*, como sendo uma “pena d’alma”, uma virtude e um ânimo de aliviar a miséria alheia<sup>17</sup>. Acompanhada da misericórdia estaria a caridade “virtude teologal, com a qual amamos a Deus por amor dele e ao próximo por amor de Deus”<sup>18</sup>. A noção de misericórdia compreendia, portanto, nas palavras da historiadora Isabel dos Guimarães Sá, “dois usos da idéia de compaixão: a da compaixão pelo semelhante numa situação de sofrimento e a da compaixão-perdão dos pecados que deveria interceder a favor das almas no momento do Juízo Final”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Juan Lopes Sierra. “Vida ou panegírico fúnebre...” In Juan Lopes Sierra. “Vida ou panegírico fúnebre...” In Stuart B Schwartz e Alcir Pécora (orgs), op cit, p 227.

<sup>16</sup> François Lebrun. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal” In Philippe Ariès e George Duby (dir.) *História da vida privada: da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 3, pp 71-111.

<sup>17</sup> D. Raphael Bluteau. Op Cit, vol. 5, p. 308.

<sup>18</sup> D. Raphael Bluteau, Op. Cit., vol. 2, p. 148.

<sup>19</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “Práticas de caridade e salvação da alma nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séculos XVI-XVIII): algumas metáforas”. In *Oceanos: Misericórdias cinco séculos*. Lisboa: CNCDP, nº 35, julho/setembro, 1998, p. 42.

A caridade estabelecia, por conseguinte, para Sá, uma relação tripartida, doadores-receptores-Deus. Partindo dos Evangelhos, especialmente o de São Mateus, e sofrendo acrescentamentos posteriores, as obras de Misericórdias seriam formalizadas em sete obras espirituais e sete obras corporais: ensinar os ignorantes, dar bom conselho, punir os transgressores com compreensão, consolar os infelizes, perdoar as injúrias recebidas, suportar as deficiências do próximo, orar a Deus pelos vivos e mortos, resgatar cativos e visitar prisioneiros, tratar os doentes, vestir os nus, alimentar os famintos, dar de beber aos sedentos, abrigar os viajantes e os pobres e sepultar os defuntos<sup>20</sup>. Essas obras figuravam no primeiro compromisso da irmandade da Misericórdia e dão uma idéia do tipo de ações e deveres concernentes aos “bons cristãos”.

O momento da morte podia ser a última chance para o indivíduo realizar as boas obras e garantir uma boa passagem para sua alma ou uma “boa morte”<sup>21</sup>. Daí vem o papel central dos testamentos e das derradeiras ações que envolviam a passagem dos moribundos. Os moribundos geralmente faziam uso de todas as formas possíveis de sufrágios, sendo que cada época deu mais importância a tipos diversos de sufrágios. Para o caso dos testadores que deixaram legados à Misericórdia da Bahia, por exemplo, o historiador Russell-Wood, encontrou uma mudança, na passagem do século XVII para o XVIII, da concentração das últimas vontades em capelas de missa em prol da alma para uma diversificação das determinações em diferentes obras de caridade<sup>22</sup>. Seja como for, a redação dos testamentos e a organização das últimas vontades, alimentou em grande parte, não só a economia da salvação da alma como o próprio exercício da caridade, o qual aparecerá nessas ocasiões em sua força máxima.

Os homens, entretanto, não estavam completamente sozinhos quando expressavam sentimentos de caridade e temor por suas almas. A misericórdia envolvia, segundo D. Raphael Bluteau, sentimentos humanos materiais que não havia em Deus, como tristeza,

---

<sup>20</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, pp 14-15.

<sup>21</sup> Sobre a questão da chamada “boa morte” ver: Michel Vovelle. *Mourir autrefois. Attitudes collective devants la mort aux XVIIe et XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1974; Philippe Áries. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990, 2 vols. Sobre Brasil: João José Reis. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 e Cláudia Rodrigues. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

<sup>22</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Idem*, especialmente pp 115-116.

compaixão e dor interna. Havia, entretanto, um ser celeste cujos sentimentos, assim como entendidos na época moderna, aproximavam-se muito daquela “pena d’alma” própria dos homens: a Virgem Maria. A santa entendia os sentimentos humanos da compaixão e da tristeza, esse dever da alma de todo cristão, e podia acompanhar os homens no cumprimento desses deveres. A associação entre a imagem de Maria, os sentimentos de misericórdia e o dever da caridade tornaram-se extremamente fortes no Ocidente cristão e fortaleceram-se ainda mais a partir do Concílio de Trento<sup>23</sup>, quando a Virgem passou a ser um elemento de identidade católica. Em Portugal o culto a Nossa Senhora se mostraria uma tendência bastante marcante da religiosidade, tanto de abastados e poderosos como de pobres e desvalidos. A devoção à santa, em suas inúmeras denominações, reunida em confrarias e irmandades por todo o império português, garantiu a Maria o papel de principal advogada dos homens diante da justiça divina, como mostrou Isabel Sá<sup>24</sup>. Nas confrarias criadas sob sua proteção, como foi o caso da Misericórdia - sob a proteção de Nossa Senhora da Misericórdia - conjugaram-se os temores com relação ao destino da alma, práticas de caridade, devoções pessoais e atividades coletivas.

A premência da salvação da alma podia fazer dos fortes, fracos. Por isso, tanto potentes governadores, quanto viúvas abastadas e prósperos mercadores se curvavam diante da ansiedade em relação à sua alma e tinham cuidado de externar a caridade em suas últimas vontades. A preocupação com o destino da alma e a crença de que as obras determinavam a salvação são de grande importância para entendermos o funcionamento da caridade cristã. O problema da salvação da alma e do exercício da caridade, entretanto, não pode ser entendido isoladamente. Ainda que essas questões tenham sido de central importância no período estudado, especialmente depois das polêmicas estabelecidas pelos protestantes acerca do que, como diz Natalie Davis, “os homens poderiam dar a Deus”<sup>25</sup>, a caridade cristã compartilha, ou melhor, se alimenta de uma ética cujos elementos são anteriores a essas polêmicas. Trata-se da ética proveniente da “economia da dádiva”, a qual comentaremos a seguir.

---

<sup>23</sup> Joaquim Oliveira Caetano. “A Virgem da Misericórdia: uma aproximação iconográfica” in *Oceanos: Misericórdias cinco séculos*. Lisboa: CNCDP, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 62-77.

<sup>24</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “Práticas de caridade e salvação da alma...”, op Cit, p. 44.

<sup>25</sup> Natalie Zemon Davis. *The gift in sixteenth-century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

## **1.2 “Gentes da obrigação”: dádiva e estruturas sociais do Antigo Regime**

Os rituais e elementos relacionados à “boa morte” não diziam respeito apenas a questões religiosas ou da alma. Ou melhor, as questões religiosas expressas na “boa morte” estavam imbricadas em outras mais amplas. A preparação da “boa morte” era indissociável da forma como a sociedade se organizava e os recursos circulavam no Antigo Regime. Uma parte importante das determinações de testamentos tratava da relação do moribundo com as chamadas “pessoas de sua obrigação”. Estas pessoas podiam ser da família consanguínea ou não. Neste último caso ligavam-se por uma miríade de relações, desde compadrios e serviços até aprendizagem ou acolhimentos “pelo amor de Deus”. Esta pequena parte, as últimas vontades de um moribundo e as pessoas de sua relação, revela uma faceta central das relações sociais no Antigo Regime. Faceta esta que engloba mais do que a relação dos mortos com os vivos, mas que pode ser vista de forma muito clara nas derradeiras declarações de um moribundo.

Após declarar sua fidelidade à Igreja Católica e determinar todo o cerimonial ligado a seu funeral D. Antônia de Castro dispôs suas vontades no que concernia a suas relações com os vivos que lhe sobreviveriam. Como era comum, começou por declarar suas dívidas e as pessoas que lhe eram devedoras para que se acertassem os créditos. Entre outras dívidas, D. Antônia devia duzentos mil réis a uma sua prima chamada Dona Helena de Sousa. Esta prima e amiga de confiança seria encarregada de aprovar as ações de seus testamenteiros: Henrique Gomes, a Belchior (...) e os irmãos da Santa Casa de Misericórdia.

Após as dívidas, D. Antônia fez as doações a que suas alianças pessoais a compeliram. Sua lista de doações foi grande. Detenhamo-nos especificamente naquelas que se relacionam ao auxílio a mulheres e órfãs. Entre as doações, deixou à órfã Inês Manuel 300 mil réis “pelo amor e cuidado com que me nesta doença serviu”<sup>26</sup> e por ter prometido, por amor ao filho Antônio, provavelmente alvo de alguma promessa por causa de doença ou necessidade de proteção, casar e amparar uma órfã. Declarou mais que suas duas escravas Antônia e Joana ficariam forras e receberiam 30 mil réis cada uma, pedindo ainda

---

<sup>26</sup> AHSCML *Livro de registro dos despachos e provisões da mesa desta Santa Casa da Misericórdia pertencentes a este recolhimento 1694-1760*, p. 3.

que seu testamenteiro, Belchior de Montalvo, as casasse. Deixou a Guiomar Monteiro, por amor de seu pai, mil cruzados, contanto que esta casasse seguindo a vontade e com o consentimento do mencionado seu pai. Deixou por fim a Antonio de (Coxa) 50 mil réis para ajuda do casamento de sua filha, por serviços prestados.

Todas essas pessoas representam “pessoas da obrigação” de D. Antônia de Castro: a moça órfã que a serviu na doença, as escravas que possuía, a prima credora, o homem de seu serviço e assim por diante. D. Antônia, ao redigir seu testamento, deixou expresso que se sentia de alguma forma devedora ou em parte responsável por aquelas pessoas. D. Antônia era certamente uma mulher de posses e esposa de um importante funcionário régio. Ter pessoas de sua obrigação, entretanto, não era necessariamente um privilégio, mas sim uma parte importante das relações sociais do Antigo Regime, a qual perpassava desde os mais pobres aos mais potentes. É claro que quanto mais poderoso era um indivíduo mais pessoas possivelmente tinha a seu cargo. Entretanto o sentimento de obrigação não era privilégio dos mais nobres. Muito se falou sobre a importância da família no Antigo Regime, mas as relações de obrigação, as quais incluíam as relações familiares mais restritas, e lhes ultrapassavam, foram mecanismos vitais para a organização das estruturas sociais no período. Os deveres com relação às pessoas de obrigação não se manifestavam apenas no momento da morte, embora nessas ocasiões se possa fazer uma espécie de instantâneo dessas redes de deveres e retribuições. De fato, esse tipo de vínculo era parte constitutiva das relações sociais e econômicas do Antigo Regime.

Para entendermos melhor esse tipo de vínculo, um pouco distante para as sociedades atuais, e para compreendermos o porquê do zelo de D. Antônia de Castro que, ao se ver acamada, fez uma lista minuciosa de pessoas que precisava beneficiar em seu testamento, devemos fazer uso de um conceito retirado da antropologia. O conceito de “dádiva”.

O antropólogo Marcel Mauss identificou nas sociedades cujos sistemas de trocas não são regidos inteiramente por um mercado monetarizado, um sistema de circulação de bens e serviços ao qual nomeou de “sistema de prestações totais”<sup>27</sup>. Nestes sistemas, a circulação dos bens e serviços se fazia através do oferecimento de “dádivas”. Nessas sociedades os fenômenos de troca, mercado e contrato, estariam marcados pela troca de

---

<sup>27</sup> Marcel Mauss. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974, p 45.

dávias. As dávias para Mauss são fenômenos sociais totais, ou seja, exprimem ao mesmo tempo e de uma só vez

toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas, e morais – estas, políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – supondo formas particulares de produção e consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos (...) e os fenômenos morfológicos (...).<sup>28</sup>

As dávias e, por conseguinte, os sistemas de troca que se organizavam ao seu redor, não podem ser entendidos sem levarmos em conta esse seu caráter total, isto é, qualquer troca de bens e serviços nessas sociedades; diferentemente do que pode ocorrer em sociedades contemporâneas, não se não se esgotavam em sua dimensão econômica e muito menos monetária. O sistema de troca por meio de dávias, por mobilizar ao mesmo tempo elementos de ordem política, econômica, moral e social, cria uma tríade de imperativos: a obrigação de dar, receber e retribuir. Cada um desses imperativos é igualmente importante e quando postos em ação mobilizam os recursos, materiais e imateriais, dos grupos e tribos como um todo. O ato de dar, por exemplo, legitima o poder de um chefe, o de receber pode firmar uma aliança intertribal através de um casamento e o de retribuir faz circular produtos inexistentes em certas regiões. Neste sentido, para Mauss o mercado de trocas funciona, nas sociedades arcaicas, através da circulação a um só tempo de produtos, serviços, simbolismos, normas e rituais.

O sistema de dádiva implica, antes de mais nada, uma relação com o sagrado. Está marcado igualmente não só pela relação dos homens entre si, mas pela relação destes com os deuses. Para Mauss a aliança ou contrato primeiro que os povos fazem é com os espíritos dos mortos e com os deuses, considerados os verdadeiros donos dos bens do mundo. Isto significa que os deuses devem entrar igualmente na “contabilização” da dádiva, estes são mais uma vertente que a compõe.

A historiadora Natalie Davis recuperou o conceito de Marcel Mauss para levantar uma discussão sobre a dádiva na sociedade francesa do século XVI<sup>29</sup>. Davis, no entanto, se distanciou de Mauss em alguns aspectos e argumentou que o sistema de troca por meio da dádiva podia conviver com a economia de mercado de tipo monetário, como de fato, para a

---

<sup>28</sup> Marcel Mauss. Idem, p 41.

<sup>29</sup> Natalie Zemon Davis. *The gift...*, op cit, 2000.

autora, conviveu na França quinhentista. Para Davis essas duas economias podiam sofrer num mesmo período, como ocorreu no século XVI, expansão e contração. Na apropriação que a autora faz dos conceitos de Mauss a forma de circulação de recursos que ela chama de “modo da dádiva” (*gift mode*) coexiste com outras duas: a coercitiva (*mode of coercion*), a qual inclui impostos, roubos e saques, e a do mercado de compra e venda (*mode of sale*)<sup>30</sup>. É importante ter em mente essa convivência, pois ela aparece sempre, ainda que em doses diferenciadas. Esses três modos de troca (dádiva, venda e coerção) estarão sempre em jogo em cada momento, contrapondo-se ou complementando-se de acordo com a situação<sup>31</sup>.

Para a historiadora o que havia em comum entre as várias formas de dádiva existentes na França do século XVI era justamente um certo “espírito” comum que ligava doadores e receptores nas redes de gratidão e retribuição. Quais os elementos que constituíam esse espírito da dádiva? Em sua base encontramos dois elementos centrais, os quais seguem, aliás, as diretrizes encontradas por Mauss: o primeiro seria a crença de que tudo que os homens possuíam eram dádivas de Deus e assim deveriam seguir adiante como dádivas entre os homens. O segundo seria a noção de que a comunidade humana se manteria unida pela reciprocidade<sup>32</sup>.

Assim como Davis observou na França do século XVI um pulsante sistema de dádiva, acredito que podemos encontrá-lo igualmente em nosso caso em estudo, no que concerne as relações sociais e circulação de recursos no Império português. O historiador Pedro Cardim, analisando uma vasta seleção de obras quinhentistas e seiscentistas, de autores portugueses, as quais incluem tratados de bom governo, tratados moralistas e obras de teologia, aponta para essas mesmas noções como fundadoras das visões de coletividade e humanidade no período<sup>33</sup>. Como principal fundamento da vida comunitária humana

---

<sup>30</sup> Natalie Zemon Davis. *Idem*, p. 9.

<sup>31</sup> Essa convivência aparece até mesmo em termos retóricos como, por exemplo, nos recursos enviados a Lisboa após o terremoto de 1755: uma mistura de donativos e impostos. Ou no grande “empréstimo real” feito pelas Misericórdias à Coroa na virada de 1799-1800, sob “insinuação régia”, no qual dádiva e coerção se misturaram para dar sentido à circulação de recursos entre duas poderosas instituições do período.

<sup>32</sup> Natalie Zemon Davis. *The gift....*, op cit, pp. 11-12.

<sup>33</sup> As obras selecionadas por Pedro Cardim incluem majoritariamente obras do século XVII. Segundo Cardim, esses modelos teriam predominado até meados do XVIII e só seriam pesadamente revertidos a partir das revoluções liberais. Pedro Cardim. “Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime” In *Revista de História das Idéias*. Coimbra: 22, 2001, pp 133-175. A leitura foi feita em versão eletrônica do texto, cuja paginação é diferente. Sobre o tema ver também a tese do mesmo autor: Pedro Cardim. *O poder dos afetos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*.

estava, para a maioria dos tratadistas investigados por Cardim, tanto religiosos quanto leigos, a *voluntas* criadora de Deus, a qual teria criado a figura humana em “amorosa” ligação consigo. Na linha interpretativa de Tomás de Aquino, em razão dessa “criação amorosa” seria, portanto, o “amor” (a Deus e aos homens entre si), aliado à razão, o elemento que deveria cimentar a existência humana e guiar os homens na busca desse fim transcendental. O amor e a vontade divinos eram, para o pensamento da época, a única entidade verdadeiramente com “poder constituinte” e o laço amoroso, na medida em que espelhava os princípios divinos, o elemento responsável por organizar as relações entre as pessoas de forma mais estável e duradoura. Se a vontade divina era responsável pela criação da humanidade, o mesmo se aplicava à vida em comunidade, a qual incluía a posse e a troca de bens e serviços, todos, em última instância, originados dessa vontade divina.

O sentimento de que os bens que os homens possuíam seriam dádivas de Deus pode ser encontrado, por exemplo, na doação que fez Romão de Mattos Duarte em 1738 para a criação dos enjeitados na cidade do Rio de Janeiro. Na escritura de doação, feita à Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, Romão Duarte expressa a lástima em que se encontravam as crianças expostas na cidade, as quais pareciam por não terem quem as recolhesse, e afirmava que “por se achar com bens de fortuna, com que Deus Nosso Senhor o tem ajudado, lhe tem inspirado feverosamente 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.”<sup>34</sup>. No circuito da dádiva, as fortunas materiais enviadas por Deus deveriam cumprir seu ciclo e circular na sociedade através de mecanismos que não estivessem ligados ao mercado monetário. Ou melhor, eis um exemplo de como os bens conseguidos no comércio deveriam passar, ao menos em parte, por um “exorcismo” que os tornasse legítimos para um católico praticante. Mercado de compra e venda e dádiva precisavam cooperar. Vale lembrar que a doação foi feita em vida e que a quantia não era nada desprezível, tratava-se de 32 mil cruzados em dinheiro.

Ainda que no século XVIII existissem formas concorrentes de pensar a procedência dos bens e da fortuna, não podemos negar que muito ainda era creditado às vontades

---

Tese de doutorado em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2000.

<sup>34</sup> AHSCMRJ *Escritura de esmola, doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte a Santa Casa da Misericórdia para criação dos enjeitados. [1738.]* Documentação avulsa, lata 35c.

divinas<sup>35</sup>. Ao definir *fortuna* em 1713 - neste caso em sentido mais amplo do que apenas riqueza - D. Raphael Bluteau diz claramente: “a fortuna, catolicamente definida, é um efeito da Providência Divina, que obra por meios ocultos, e superiores à inteligência humana e por inesperadas, que sejam as suas disposições, nunca se engana.”<sup>36</sup>. Ou como escreveu Juan Lopes Sierra, citando um adágio nas exéquias do governador D. Afonso Furtado, em 1676: “não há decretos justos de quem Deus haja sido ímã.”<sup>37</sup>. Isto valendo igualmente para a riqueza ou pobreza dos indivíduos.

Para pensarmos a *reciprocidade* como a segunda base sobre a qual se organizava o sistema da dádiva precisamos voltar à tríade de obrigações apontada por Mauss: *dar*, *receber* e *retribuir*. Será a noção de reciprocidade que garantirá o movimento deste circuito, que se pretende eterno, de circulação das dádivas. A necessidade de reciprocidade foi, de fato, vital para que esse sistema pudesse funcionar. Nos tratados analisados por Pedro Cardim podemos verificar o que significava a reciprocidade para os pensadores católicos do Antigo Regime em Portugal<sup>38</sup>. Baseados majoritariamente em Aristóteles, Paulo, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, esses tratadistas, tanto leigos quanto religiosos, pensavam o homem, partindo da ligação amorosa com Deus, como naturalmente colaborativo e benevolente. Tratavam de uma humanidade para a qual o “bem comum”/familiar seria uma das principais concepções morais relativas à vida comunitária. Os tratados insistem igualmente na noção de *telos*, ou seja, “num destino salvífico para o conjunto dos homens, vendo no amor, coadjuvado pela razão, o principal meio para conhecer e alcançar esse *telos*”<sup>39</sup>. Partindo desses princípios da vida comunitária, os tratadistas analisados por Cardim possuíam um entendimento “amoroso” acerca da troca de bens e serviços na vida em conjunto, cujos principais objetivos deveriam ser a garantia do bem estar material coletivo e o cumprimento da obrigação natural do homem de ajudar ao próximo e não a obtenção do lucro. A reciprocidade era, portanto, parte importante desse sistema de trocas baseados no bem comum, no auxílio mútuo e na benevolência humana.

---

<sup>35</sup> Sobre este tema e sobre as disputas entre advogados dos modelos “corporativista” e “individualista” da sociedade ver Ângela Barreto Xavier e Antonio Manuel Hespanha. “A representação da sociedade e do poder” In José Mattoso (dir). *História de Portugal...*, op Cit, pp. 113-140.

<sup>36</sup> D. Raphael Bluteau. Op cit, vol. 4, pp. 186-187.

<sup>37</sup> Juan Lopes Sierra. “Vida ou panegírico fúnenbre...” In Stuart B Schwartz e Alcir Pécora (orgs), op cit, p. 285.

<sup>38</sup> Pedro Cardim. Op Cit, p. 14.

<sup>39</sup> Pedro Cardim. Op Cit, p. 14.

Na troca de produtos e serviços era aconselhada, segundo o autor, não apenas uma retribuição obrigatória nos moldes da dádiva oferecida, mas sim sua retribuição em excesso, capaz de expressar os laços afetivos criados a partir da gratidão.

Falando, nesse caso, sobre espécies de dádivas reais e propondo uma pedagogia de bom governo aos príncipes lusitanos, Damião de Lemos Faria afirmou, já em meados do século XVIII, que “as mercês são cadeias que se não rompem.”<sup>40</sup> E, mais adiante, reafirmou que “a força que vence não reina nos corações; a generosidade que obriga, domina nas vontades.”<sup>41</sup> Esta última afirmação mostra o poder que os deveres recíprocos tinham no Antigo Regime, o qual podia ser mais eficiente do que o uso da força na consolidação da ordem normativa da sociedade.

Partindo desse campo comum de crenças (*bens de origem divina e reciprocidade*), Natalie Davis identificou quatro formas de dádiva presentes na sociedade francesa do século XVI: *caridade cristã, liberalidade da nobreza, favores de amizade e generosidade entre vizinhos*<sup>42</sup>. As formas de doação variavam segundo as ocasiões, o ciclo de vida dos indivíduos, os tempos da comunidade e assim por diante. Todo o sistema da dádiva se centrava, entretanto, na relação entre doadores e receptores, implicando senão a reciprocidade ao menos a gratidão.

A *caridade cristã* estava diretamente ligada à noção de que os bens vinham de Deus. Em verdade esses elementos da economia da dádiva foram reinterpretados dentro do universo cristão e católico e cimentavam a relação tripartida: doadores-receptores-Deus, que Isabel Sá observou. A caridade era responsável por dois tipos de circulação de recursos: a vertical e a efetuada entre vivos e mortos. A circulação vertical dizia respeito ao percurso dos recursos da acumulação junto aos mais abastados até a distribuição por certos grupos considerados necessitados ou vulneráveis. Essa forma de circulação, como demonstra Isabel dos Guimarães Sá, engendra por um lado a concretização das distinções e hierarquizações sociais (doadores *versus* assistidos) e por outro, relações de obrigação e

---

<sup>40</sup> Damião Antônio de Lemos Faria e Castro. *Política moral e civil, aula da nobreza lusitana autorizada com todo o gênero de erudição sagrada, e profana, para a doutrina, e direção dos príncipes e mais políticos...*, Lisboa: Off. De Francisco Luiz Ameno, 1749-1761, 7 vols, vol I, p. 302 apud Antônio Manuel Hespanha. “A fazenda”, in José Mattoso (dir), *História de Portugal...*, op cit, p. 188

<sup>41</sup> Damião Antônio de Lemos Faria e Castro. Idem, p. 304. apud Antônio Manuel Hespanha. “A fazenda”, in José Mattoso (dir), *História de Portugal...*, op cit, p. 188

<sup>42</sup> Para Davis essas modalidades de dádiva, ainda que houvessem sido herdadas da tradição anterior, sofreram redefinições no século XVI. Natalie Zemon Davis, *The gift...*, op cit, p. 15.

clientela<sup>43</sup>. A circulação de recursos entre vivos e mortos por meio da caridade, segundo Sá, fez com que recursos que podiam ficar estéreis voltassem ao mundo dos vivos e reintegrassem o universo da dinâmica das relações sociais.

A caridade cristã, como parte da circulação de recursos, operou ainda uma alteração fundamental para compreendermos como foi possível a conjugação de valores religiosos e interesses econômicos na expansão marítima portuguesa. Segundo Lester Little, teria cabido às ordens franciscana e dominicana, no século XIII, abrir o caminho para a aceitação da acumulação individual de riqueza nas cidades em crescimento<sup>44</sup>. Na lógica do pensamento franciscano, a acumulação de riquezas podia ser legítima, caso o indivíduo a dividisse com os mais necessitados. Até então, como alertou Isabel Sá, toda a posse de bens terrenos era considerada usura<sup>45</sup>. Para compreendermos isso, é preciso levar em conta que, nessa sociedade da dádiva, o dinheiro e o lucro, como afirma Richard Sennett, eram considerados espúrios como um fim em si mesmos, da mesma forma que a prostituição, por sua suposta desvinculação da reprodução e seu objetivo de prazer individual era considerada pecaminosa e ofensiva à *voluntas* divina, que ordenava a reprodução humana e a circulação de bens como expressões do amor comunitário humano<sup>46</sup>. A articulação entre riqueza e caridade abriu a sociedade europeia da época moderna para uma visão positiva das atividades relacionadas ao lucro.

Dessa forma, “mesmo com o amadurecimento da economia comercial da Europa cristã, a economia da dádiva não desapareceu, mas tornou-se complementar ao comércio, não mais oprimindo-a”<sup>47</sup>. Na verdade, mais do que complementares, economia da dádiva e comércio operaram de forma quase que indissociável. Isto será especialmente verdadeiro se pensarmos na atuação das Misericórdias, as quais tornaram-se um dos principais credores nas conquistas ultramarinas portuguesas e fizeram com perfeição a articulação entre o financiamento da produção de riqueza por meio dos empréstimos a juros e a concomitante

---

<sup>43</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império português, 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997, p.263.

<sup>44</sup> Lester K. Little. *Religious poverty and the profit economy in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 1994 [1978] apud Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 22.

<sup>45</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas...*, Idem, p. 22.

<sup>46</sup> A associação entre usura e sexo foi discutida por Richard Sennett em seu livro *Carne e pedra: o corpo e a carne na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 191.

<sup>47</sup> Lester K. Little. *Religious poverty and the profit economy in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 1978, p. 216 apud Natalie Zemon Davis. *The gift...*, op cit, p. 7.

aplicação de parte do produto do lucro em obras caritativas, ou seja, tornando Deus e seus protegidos pobres em parte integrante de seu capitalismo comercial e possibilitando uma gestão católica dos capitais<sup>48</sup>.

Por esse motivo, parece ser bastante coerente a hipótese levantada por Isabel Sá sobre uma ligação entre a expulsão dos judeus e a reorganização da caridade implementada por D. Manuel I, que culminou com a expansão das Misericórdias no Reino e em Ultramar, como na Itália o mesmo teria acontecido com os Montes Pios, criados em grande medida com os bens seqüestrados dos judeus<sup>49</sup>. Esses acontecimentos, marcados pela conversão forçada da comunidade judaica portuguesa, precipitaram-se em meio a um movimento que permitiu trazer para dentro da comunidade católica a acumulação legítima de riquezas e o empréstimo a juros, antes protagonizadas em boa medida pelas comunidades judaicas residentes em cidades sob o domínio católico.

Segundo Davis, a *liberalidade* seria um amalgama dos ideais feudais de hospitalidade e generosidade com noções clássicas de benefício e generosidade. Esta seria a forma de dádiva própria de príncipes, reis e senhores fidalgos. Tem, portanto, estreita ligação com sua posição de poder e caracterizaria uma relação vertical. Em sua versão moderna os soberanos podiam demonstrar sua liberalidade com dádivas na forma de cargos, impostos, terras, bens materiais, títulos honoríficos, rotas comerciais e assim por diante. Pelo caráter assimétrico da relação, as doações em teoria somente preveriam a retribuição do receptor com a gratidão. Entretanto, a gratidão vinha acompanhada de uma série de obrigações, como por exemplo, obediência e fidelidade. Nesse caso de dádiva, portanto, além de circularem bens e cargos, circulavam sentimentos e vínculos. Como reconheceu a autora, ainda que fosse uma virtude especialmente apreciada e utilizada pela nobreza, todos aqueles que possuíssem pessoas a seu cargo tinham o dever de tentar exercer atos de liberalidade. Isto valia, por exemplo, para o *paterfamilias*, como veremos adiante.

Nas conquistas ultramarinas, os governadores, representantes de um soberano fisicamente distante e sedentos de estabelecerem sua autoridade, fizeram muito uso dos atos de liberalidade para afirmar seu poder. O panegírico de exéquias do governador D. Afonso

---

<sup>48</sup> Para um exemplo de como a articulação entre capitalismo comercial e caridade funcionava ver: Isabel dos Guimarães Sá. “Ganhos de terra e ganhos de mar: caridade e comércio na Misericórdia de Macau (séculos XVII e XVIII)” In *Ler História*. Lisboa: ISCTE, n° 44, 2003, pp. 45-57.

<sup>49</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas...*, op cit, p. 32. No caso de Portugal, os bens de judeus e mouros que abandonaram o Reino foram aplicados no Hospital de Todos os Santos.

Furtado escrito por Juan Lopes Sierra está cheio de referências à sua liberalidade. Como diz Sierra, D. Afonso Furtado teria sido “pródigo em socorrer honoríficas necessidades, que o mesmo era ter notícia delas para socorrê-las.”<sup>50</sup> Desde sua chegada teria visitado os enfermos para lhes prover do que necessitassem e quando foi provedor da Misericórdia, no ano seguinte, teria ampliado a bolsa dos pobres envergonhados.

No interior de irmandades como as Misericórdias, os atos de certas figuras proeminentes, como provedores, podiam adquirir o caráter de liberalidade quando, por exemplo, estes disponibilizavam por sua conta grandes somas para algum ato de caridade. Nesse caso, como nos de muitos governantes, misturavam-se várias formas de dádivas - caridade cristã e liberalidade - para configurar um exercício católico do poder. Esse era, aliás, o próprio caráter da caridade exercida pela Misericórdia, irmandade que reunia em seus quadros as elites locais.

As *relações de amizade*, terceira forma adquirida pela dádiva, no Antigo Regime incluíam, segundo Natalie Davis, um amplo espectro de relações difícil de ser fixado e que se confunde com a própria economia da dádiva. De fato, uma das linguagens preferidas por atores envolvidos em diferentes tipos de dádiva, era o discurso da amizade. Segundo Xavier e Hespanha a amizade era concebida majoritariamente em seu sentido aristotélico<sup>51</sup>. Isto é, a partir primeiramente de uma distinção entre as amizades fundadas na virtude e aquelas que visam a utilidade e o prazer. Em segundo lugar, distingue-se a amizade entre iguais das amizades entre desiguais. As amizades desiguais e suas ligações assimétricas conceitualizavam os laços políticos entre as pessoas, engendrando relações de clientela.

No início do século XVIII Bluteau definiu a amizade como “vínculo da sociedade humana e sustento da vida civil (...).”<sup>52</sup> O autor definiu ainda “amigo” como “aquele, que está unido com outro pela uniformidade dos gênios, semelhança dos costumes, e mútua benevolência, mais por virtude, que por conveniência, e que lhe fala com a mesma confiança e lhe deseja as mesmas vantagens e fortunas, que a si próprio.”<sup>53</sup> Bluteau compartilha, portanto, alguns dos pressupostos da definição clássica aristotélica no que

---

<sup>50</sup> Juan Lopes Sierra. “Vida ou panegírico fúnebre...” In Stuart B Schwartz e Alcir Pécora (orgs). Op cit, p 216.

<sup>51</sup> Ângela Barreto Xavier e Antonio Manuel Hespanha “as redes clientelares” In José Mattoso (dir). *História de Portugal...*, op cit, p 242

<sup>52</sup> D. Rapahel Bluteau, op cit, vol 1, p 340.

<sup>53</sup> D Raphael Bluteau., op cit, vol 1, p. 336-337.

concerne à separação da amizade virtuosa daquela interessada. Diferentemente de Aristóteles, entretanto, tende a uma representação da amizade como vínculo entre iguais.

Relação entre iguais parecia ser o vínculo que unia nossa testadora D. Antônia de Castro e D. Helena, “minha prima e grande amiga (.....)”, a qual ficou responsável por avaliar as decisões tomadas por seus testamenteiros. D. Antônia não deixava nas mãos da prima e amiga um assunto de pouca importância, mas sim suas últimas vontades e os sufrágios para segurança de sua alma.

Os adágios portugueses, coletados por Bluteau no século XVIII, reconheciam a importância da amizade: “Não se pode viver sem amigos” e “Nos trabalhos se vêm os amigos”<sup>54</sup>. As relações de compadrio, espécie de amizades seladas por um vínculo mediado pela Igreja, foram de grande importância em Portugal e nas suas colônias. Por meio desses vínculos se estabeleceram alianças entre grupos familiares, as quais deram origem ou ajudaram a manter inúmeros laços políticos e econômicos, ainda no século XVIII. Quando, em 1738, Ignácio da Silva Medella deixou um dote perpétuo para se casar uma órfã pobre por ano, nomeou como principais receptoras suas afilhadas, e após suas mortes, deixou a eleição das jovens a serem dotadas a cargo de sua comadre Ana de Faria<sup>55</sup>. Somente depois da morte desta última o dote seria revertido para a Santa Casa.

Fossem as amizades entre iguais ou desiguais, toda a complexa discussão da ética da amizade, a qual não deixa de existir no século XVIII, mostra o delicado equilíbrio das relações baseadas no par *liberalitas / gratitudo* e no equilíbrio entre virtude e interesse. A partir da correlação desses elementos, as amizades e as dádivas trocadas entre amigos poderiam cimentar as trocas e a circulação dos recursos - materiais e imateriais - pela sociedade ou, ao contrário, poderiam dar início a grandes disputas, tensões e desacordos. Como afirma Allan Silver, “estar fora do sistema de alianças, clientelismo e de troca confiável de favores é estar em uma esfera não de privacidade, como na sociedade contemporânea, mas de solidão e conseqüentemente de privação e vulnerabilidade.”<sup>56</sup>

Para Natalie Davis, a *generosidade entre vizinhos* seria a forma de solidariedade popular por excelência, em contraste com as manifestações de liberalidade da nobreza e dos

<sup>54</sup> D. Raphael Bluteau, op cit, vol 1, p. 338

<sup>55</sup> AHSCMRJ, *Dote perpétuo instituído por Ignácio da Silva Medella [1738]*, documentação avulsa, lata 35c.

<sup>56</sup> Allen Silver “ Friendship and trust as moral ideals: an historical approach” In *Archives Européennes de Sociologie*. Tomo XXX, nº 2, 1989, p. 282.

potentados. Seria uma das principais vertentes horizontais da dádiva, ou seja, de troca entre iguais. Como demonstra Robert Jütte, a solidariedade entre vizinhos podia ser ainda mais eficaz do que a dos parentes no Antigo Regime e foi uma das principais formas de auxílio encontrada pelos pobres, especialmente os pobres trabalhadores urbanos, para sobreviver a crises temporárias, evitando o recurso ao auxílio institucional, à mendicância e ao roubo<sup>57</sup>. Na verdade, ainda de acordo com Jütte, as redes de relações da população pobre urbana teciam-se na confluência entre parentesco, vizinhança e amizade<sup>58</sup>. E isso fazia dessas relações pontos de ajuda privilegiados de uma família em necessidade. A solidariedade entre vizinhos era provavelmente um ponto de apoio importante no circuito de amparo aos órfãos e responsável, em muitos casos, pela sua circulação<sup>59</sup>. Muitas famílias mandaram provavelmente seus filhos para aprender ofícios com seus vizinhos ou cederam suas filhas para trabalharem nas tarefas domésticas em troca de mantimentos ou abrigo. Muitos provavelmente também acabaram criando os filhos de seus vizinhos diante da morte dos pais.

Além disso, mesmo quando se recorria ao auxílio institucional, necessitava-se da solidariedade dos vizinhos. No caso, por exemplo, das meninas que pediam dotes à Misericórdia as relações com os vizinhos e sua cumplicidade poderia determinar um parecer favorável ou não quando os irmãos iam até suas freguesias “tirar informações” sobre suas condutas e qualidades, como determinava o compromisso da Irmandade. O parecer da comunidade poderia, inclusive, fazer com que fossem superados certos obstáculos no recebimento do dote, como a desconfiança por parte dos Irmãos associada aos estigmas de cor. Escolástica Maria de Sousa, por exemplo, teve na Bahia, em 1737, o seguinte parecer anotado em seu pedido “informando-me da suplicante na petição retro achei ser parda, mas com boa fama de seu crédito e recolhimento.”<sup>60</sup> Com esse parecer Escolástica foi admitida ao sorteio dos dotes da Misericórdia.

---

<sup>57</sup> Robert Jütte. *Poverty and deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p83.

<sup>58</sup> Acerca das solidariedades cotidianas das populações urbanas no Brasil ver: Maria Odila Leite da Silva Dias. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

<sup>59</sup> O conceito de “circulação de crianças”, retirado da antropologia, foi utilizado pela historiadora Isabel dos Guimarães Sá para descrever a alta mobilidade das crianças no Antigo Regime. Sobre o assunto ver: Isabel dos Guimarães Sá. *A circulação de crianças na Europa do sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / 1995.

<sup>60</sup> AHSCMBa, documentação avulsa, maço 22, [1737].

Independentemente das modalidades de dádiva, elas compartilham o universo ético da tríade *dar, receber e retribuir*. Por conseguinte, para Antonio Manuel Hespanha, o sistema da dádiva, ou “economia do dom”, como prefere o autor, fez parte dos mecanismos regulatórios e instituições informais que cimentavam o universo normativo das relações sociais no Antigo Regime. Esses mecanismos regulatórios estavam ligados ao pensamento moral clássico na idéia de *oeconomia*, que regulava os deveres recíprocos, trocas e reciprocidades. Dentro da pluralidade normativa encontrada no Antigo Regime<sup>61</sup>, a “economia do dom” estava, portanto, na base de múltiplas práticas informais, e algumas vezes formais, de poder, criando laços de amizade por vezes horizontais, por vezes assimétricos e verticais, bem como relações clientelares, fossem no âmbito político, econômico ou social. E fazia circular, como apontou Marcel Mauss, não só bens e recursos, mas também vínculos, serviços, pessoas e sentimentos de maneira indissociável.

As relações entre pais, filhos e cônjuges também podem ser lidas no contexto da economia da dádiva. Esta tinha, porém, um universo moral próprio, ainda que comungasse dos valores da dádiva (dar, receber, retribuir). No interior das relações familiares, a dádiva ganhava, entretanto, outros contornos. De acordo com Antonio Manuel Hespanha, a família era considerada pelos tratadistas e moralistas da época moderna como uma comunidade natural e era concebida como um todo orgânico<sup>62</sup>. Esses tratadistas, inspirados no pensamento clássico, reivindicavam para a família laços naturais de espécie irrevogável ainda mais prementes do que os laços políticos (por isso talvez o recurso dos soberanos às imagens familiares). Segundo Hespanha, essa “comunidade corpórea”, “carne de uma só carne”, unia-se pelo amor e piedade familiar, os quais faziam com que os pais zelassem pelos filhos - continuações de si mesmos - e que, mais tarde, os filhos cuidassem dos pais, carne de onde surgiram. O mesmo deveria valer para os esposos, tornados um único ser pelo simbolismo do casamento.

Esses sentimentos engendravam, por conseguinte, certos deveres de parte a parte. Era dever do *paterfamilias* para com os filhos educá-los (espiritual, moral e civilmente),

---

<sup>61</sup> Refiro-me aqui às modalidades normativas relacionadas por Hespanha: direito divino (*ius divinum*), direito secular (*ius civile*), direito natural (*ius naturale*), direito dos rústicos (*ius rusticorum*) e assim por diante. Todos alimentados pela moral, religiosa e secular. Antonio Manuel Hespanha “introdução” In José Mattoso (dir) *História de Portugal: o Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp 11-16.

<sup>62</sup> Antonio Manuel Hespanha. “Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na Época Moderna” in *Análise Social*. Lisboa: universidade de Lisboa, vol XXVIII, (123-124), 1993 (4º e 5º), pp 951-973.

alimentá-los e vesti-los (e tudo o mais necessário para o seu sustento) e por fim dotá-los “para matrimônios carnavais ou religiosos.”<sup>63</sup> Por sua vez, era dever dos filhos obedecer aos pais e serem gratos a eles, sustentando-os em suas doenças e velhice e após, a sua morte, zelando por seus enterramentos e por suas almas. Neste sentido, a rede de sentimentos e deveres hierarquizava as relações familiares, fazendo da piedade familiar um amor marcado pela desigualdade. Por isso também, talvez, a eficácia da imagem familiar como metáfora de outras relações no Antigo Regime. A rede de obrigações fica clara quando observamos os contos publicados por Gonçalo Fernandes Trancoso com o título de *Contos e histórias de proveito e exemplo*<sup>64</sup>. O título do décimo conto mostra com contornos dramáticos a que ponto poderia chegar ao menos as representações em torno dessa rede agonística de obrigações: “Conto X que diz que as filhas notem quanto devem a seus pais, para os ter em muita veneração e prover em suas necessidades. Trata de um pai, que por casar sua filha se fez vender a um rei mouro por escravo.”<sup>65</sup>

Nesse caso de dádiva específica temos, portanto, que o dever inicial de “dar” recai sempre sobre os pais e o dever de “retribuir” sobre os filhos. Essa versão hierarquizada da dádiva, apesar do potencial para a tensão quando a pressão oprime pais e filhos, uns presos à obrigação de “dar” e os outros de “retribuir” e “obedecer”, essa forma de dádiva mostrava-se poderosa o suficiente para servir de base para a organização das sociedades do Antigo Regime. O par formado pela naturalização dos vínculos e por sua forçosa desigualdade foi, de fato, uma idéia muito sedutora para o Antigo Regime e um recurso comum à sua linguagem de poder.<sup>66</sup> Não foi à toa que tratadistas como Joannes Crassotius (1630) consideraram que havia poucas formas por meio das quais a administração doméstica pudesse se organizar e sentenciavam que toda unidade doméstica era uma monarquia, enquanto nem todo corpo político era monárquico, podendo haver repúblicas e inúmeras formas de governo<sup>67</sup>. As desigualdades no interior da família e a desigualdade

<sup>63</sup> Antonio Manuel Hespanha. Idem, p. 959.

<sup>64</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso. *Contos e histórias de proveito e exemplo*. Edição fac-similada, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.

<sup>65</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso. Idem, p. 13.

<sup>66</sup> Um exemplo da conjugação das imagens familiares nas relações de poder pode ser o vocabulário utilizado para configurar a relação do rei e seus súditos ou dos membros das irmandades, nas quais o título coletivo de “irmãos” faz referência a imagens familiares que expressam situações de contratos de dádiva.

<sup>67</sup> Joannes Crassotius *Totius philosophiae peripateticae corpus absolutissimum*. Paris: apud Dionsium Thierry (pp. 1183-250) apud Joseph S. Freedman. "Philosophical writings on family in sixteenth and seventeenth-

familiar como metáfora política para as demais relações ajudavam a construir a desigualdade nas sociedades do Antigo Regime, fossem estas monarquias ou repúblicas. Era, portanto, assunto da chamada “grande política”.

Considerações parecidas valiam para os deveres e direitos dos esposos. Ambos deveriam, especialmente após o Concílio de Trento, consentir em contrair a união, mas fora isso tratava-se de uma união desigual. O marido deveria guiar a esposa espiritual e moralmente e gerir os bens, enquanto esta deveria retribuir com a obediência. O marido podia punir fisicamente a esposa, ainda que de forma moderada, como igualmente o poderia fazer com os filhos, os criados e os serviçais. Mas ambos deveriam cumprir o débito matrimonial.

As relações no interior da família incluíam ainda elementos que atualmente lhe seriam estranhos. D. Raphael Bluteau definiu “família” como “as pessoas de que se compõe uma casa, pais, filhos e domésticos”<sup>68</sup>, significado latino do termo, como afirma Nuno Monteiro.<sup>69</sup> Já quando se propôs a definir “doméstico”, Bluteau apresentou apenas uma definição vaga. Coisa de casa, animal doméstico, negócios domésticos, guerra doméstica. Essa aparente falta de precisão na verdade indica a plasticidade que essa categoria podia ter no Antigo Regime. Isto porque, segundo Hespanha, a noção de “família” podia incluir criados, escravos e até bens.<sup>70</sup> Os arranjos familiares podiam incluir uma série de indivíduos, de expostos a escravos, de órfãos a aprendizes de um ofício. Estes podiam inclusive, e apesar da definição latinista de Bluteau, nem residir na mesma casa, mas estarem ligados por algum tipo de obrigação que os tornava passíveis de certa familiaridade em determinados momentos da vida. Como nas sociedades analisadas por Marcel Mauss, não são somente as mercadorias que circulam no circuito das dádivas, mas também as pessoas. E essa circulação de pessoas foi tão importante como a circulação das mercadorias. Uma dádiva oferecida em uma ocasião por um parente ou vizinho podia se transformar na hospedagem ou mesmo criação de um filho em outra ocasião. Tudo dependeria das estratégias de sobrevivência que estivessem em jogo num determinado grupo ou comunidade. Um artesão necessitado de aprendizes poderia receber o filho de um

---

century Europe" In *Journal of family history: studies in family, kinship, and demography*. London: Sage Publications, vol 27, n 3, july, 2002, pp. 292-342.

<sup>68</sup> D. Raphael Bluteau, Op cit, vol 4, p 28.

<sup>69</sup> Nuno G. Monteiro. “Sistemas familiares” in José Mattoso (dir), *História de Portugal...*, op cit, p.251.

<sup>70</sup> Antonio Manuel Hespanha, “Carne de uma só carne...” Op cit. p. 250

agricultor, parente distante. Esses arranjos, como aprofundaremos melhor em outra ocasião, fazem parte da forma como se articula o tecido social no Antigo Regime e, em grande medida, como se organiza a sua produção e mesmo como se estrutura uma colonização em ultramar, quando nem todas as relações passam pelo mercado monetário.

Ao final de um dos seus contos moralizantes Gonçalo Fernandes Trancoso resume de forma muito precisa como funciona a economia da dádiva em sua versão portuguesa católica. O conto trata dos perigos de se desobedecer ao pai e do proveito das esmolas. Trancoso o encerra com a seguinte “lição”:

*(...) o malfeitor pagou suas maldades, e o bom com esmolas satisfez as fraquezas passadas. Fica daqui, que sejamos agradecidos dos bens que recebemos cada dia de Deus Nosso Senhor e de qualquer pessoa que nos fizer bem: e que façamos os mandamentos de nossos pais e tomemos seus conselhos, e não descubramos os segredos a ninguém (...) e fazendo isto, e dando esmolas por amor de Deus, haberemos nesta vida muita honra e proveito e no fim a glória, a que Deus nos leve. Amen<sup>71</sup>.*

Não só em vida, portanto, o indivíduo encontrava-se imerso na rede de deveres recíprocos, também ao morrer essa rede se manifestava. De fato, a ocasião da morte, por ser o período do balanço de consciência para o cristão, poderia inclusive trazer de volta laços longamente esquecidos e outros mais recentemente construídos. O fato é que o testamento seria a última oportunidade, e uma oportunidade privilegiada, de manifestar seus laços de obrigação e acertar as contas terrenas na preparação para o julgamento, que se acreditava o mais rigoroso, que seria o de Deus.

Além disso, era o momento de preparar a passagem dos recursos para essa rede de dependências mútuas. Este era um momento importante na medida em que parte considerável das riquezas que circulavam nesta sociedade o fazia por meio desses laços de obrigação: caridade, amizade, liberalidade e vizinhança. E ao morrer, embora não somente nessas ocasiões, era preciso garantir que continuassem circulando dessa forma. Não foi à toa que a testadora D. Antônia de Castro listou minuciosamente todas as pessoas que desejava beneficiar, algumas vezes com atos de caridade, outras com gestos de retribuição. Não é a toa igualmente, como analisaremos melhor no próximo capítulo, que testadores

---

<sup>71</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso. Op Cit, p. 26.

reinóis falecidos em terras brasílicas enviarão quantias para Portugal mesmo depois de anos de falta de contato com os familiares que ficaram. Quantias certas vezes pequenas, que atravessaram o oceano para encontrarem pequenos grupos familiares em aldeias longínquas do Reino. Tudo isso, para bem da alma, para o exercício das obrigações terrenas.

Na época da morte de D. Antônia de Castro, entretanto, a maneira como os recursos circulavam - em nome das almas e das obrigações terrenas - estava sofrendo modificações. A seguir discutiremos um pouco tais transformações.

### ***1.3 A ascensão da Virgem: a organização da atividade caritativa em torno da Misericórdia.***

Como afirmou Natalie Davis, caridade, liberalidade, amizade e vizinhança, ainda que herdados do passado medieval corporativista, foram reinterpretados pelos homens do século XVI, assim como pelos dos séculos XVII e XVIII. Aqui trataremos mais diretamente das transformações da caridade em Portugal.

Os historiadores se ocupam de transformações e mudanças ao longo do tempo. Ainda assim, não é tão comum encontrarmos uma transformação explicitamente proclamada pelos próprios agentes sociais, não se tratando, é claro, de revoluções e movimentos radicais. Normalmente o papel de demarcar os momentos de inflexão cabe ao historiador. Acredito que no caso do pedido feito pela Misericórdia de comutação do legado de D. Antônia de Castro estamos diante de um sinal de mudança. Na verdade, mais do que um sinal, um pedido de mudança. Um reconhecimento por parte dos homens daquela irmandade, saídos das elites lisboetas, e também por parte dos órgãos régios e posteriormente dos papais, de que outra necessidade social tornava-se mais premente. É bastante sintomático que o hospital de peregrinos, ou seja, o favorecimento aos chamados pobres de Cristo, mencionados pela testadora, tenha sido substituído pelo “agasalho” de donzelas e órfãs. Em finais do século XVI, em plena expansão ultramarina, os peregrinos que povoaram as estradas e o imaginário da Idade Média estavam perdendo espaço no âmbito das obras de caridade. Isto não significa dizer que houve uma substituição progressiva e linear. Diferentes formas de caridade conviveram durante todo o período estudado e não se deve estabelecer uma linha evolutiva. Mesmo assim, é possível

discutirmos algumas mudanças, as quais aparecem sinalizadas no pedido de comutação do legado deixado à Misericórdia.

Não é o caso no espaço dessa tese de desenvolver uma discussão sistemática sobre a caridade medieval ou sobre a suposta passagem desta para a caridade moderna. Ainda assim, algumas observações podem nos ajudar a entender as configurações da caridade moderna. Trabalharemos essas transformações sob dois aspectos: primeiro as transformações na assistência, especialmente na institucional, que levaram ao surgimento e expansão das Misericórdias e depois, no item seguinte, à discussão específica da centralidade das mulheres como alvo da ação caritativa.

Em termos institucionais, a caridade no Portugal medieval organizava-se principalmente em torno de cinco instituições: *albergarias*, *hospitais*, *gafarias*, *mercearias* e *confrarias*. As *albergarias* funcionavam como abrigos para os viandantes de passagem pelas cidades, fossem esses peregrinos, mercadores ou mendigos. Em muitos casos as albergarias acabavam também por receber doentes. As funções das albergarias e dos *hospitais* muitas vezes se sobrepunham, pois estes últimos tinham múltiplas atribuições, distantes dos atributos atuais dessas instituições. Além de doentes, os *hospitais* recebiam peregrinos, estudantes pobres e meninos órfãos. Alguns se recolhiam para serem curados ou receberem os necessários sacramentos e outros para terem abrigo e comida. Segundo Maria José Ferro Tavares, essas instituições teriam tido um grande surto a partir do século XIII, quando deixaram de ser apenas instituições ligadas a mosteiros para tornarem-se instituições de assistência particulares ou associados a confrarias e municipalidades<sup>72</sup>.

De acordo com Fernando da Silva Correa as peregrinações foram uma febre durante a Idade Média<sup>73</sup>. Indivíduos das mais variadas qualidades se lançavam em peregrinações, ou pagavam outras pessoas para fazê-las, a fim de cumprirem promessas ou expressarem sua fé. Santiago de Compostela foi um dos destinos principais desde o século IX. Com o grande fluxo de peregrinos, os quais seguiam geralmente as antigas estradas romanas, muitas rotas e estradas foram reavivadas e consertadas na Espanha, Itália e em Portugal, além de construídos vários hospitais ao longo do caminho.

---

<sup>72</sup> Maria José Ferro Tavares. “Assistência: Época Medieval” In Carlos Moreira Azevedo (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circulo do Livro, 2000, pp.136 140.

<sup>73</sup> Francisco da Silva Correia. *Origem e formação das Misericórdias portuguesas*. Lisboa: Livros Horizontes, 1999.

Para Tavares, se os hospitais e albergarias começaram a ser instituídos para apoio principalmente aos peregrinos e mercadores, com as fomes de finais do século XIII e início do século XIV, essas instituições passariam a auxiliar mais expressivamente populações de migrantes do campo, de ambos os sexos, que chegavam às áreas urbanas portuguesas. Ainda assim, a associação dos hospitais com a figura dos peregrinos e dos pobres voluntários continuaria sendo forte.

Embora ainda estivesse longe a era da especialização das instituições hospitalares, desde o século XII espalharam-se pela Europa hospitais voltados para o abrigo e criação de crianças expostas e órfãs. Segundo a cronologia de Isabel dos Guimarães Sá, os primeiros teriam surgido na Itália em finais do século XII<sup>74</sup>. Em Portugal datariam já de finais do século XIII e início do século XIV as primeiras fundações de hospitais de expostos, em Lisboa e Santarém.

As *gafarias*, praticamente as únicas instituições especializadas do período medieval, recebiam, geralmente em localizações mais afastadas, os gafos ou leprosos, como se dizia na época. Aparentemente as primeiras referências à lepra em Portugal datam da segunda metade do século XII e a doença passaria entre os séculos XII e XIV por um período de crescimento e estabilização. No século XVI, o problema da lepra já estaria bastante reduzido, sendo a sífilis a nova epidemia que preocupava as populações da Europa<sup>75</sup>.

Por fim, as *mercearias* eram casas para pobres “honrados”, de ambos os sexos, geralmente com idades acima de 50 anos e “pobres envergonhados”<sup>76</sup>, nas quais os habitantes recebiam abrigo, comida e roupas em troca de cumprirem certos deveres religiosos e rezarem pelas almas dos seus instituidores. Algumas mercearias podiam estar incluídas nos hospitais. Ao fazer seu testamento, em 1343, Maria Esteves estabeleceu a criação de uma mercearia, aliás denominada “hospital”, para sete mulheres “de boa fama”, as quais em troca de

*seis dinheiros por dia para vinho e para conduto e para seu mantimento; um alqueire de trigo por semana; seis côvados de pano de Valença, duas camisas, um par de sapatos e um véu, por ano; um leito com a sua cocedra (colchão) e almadraque*

<sup>74</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *A Circulação de crianças...*, Op cit, p. 67, anexo 1.

<sup>75</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “A reorganização da caridade em Portugal em contexto Europeu (1490-1600)” In *Cadernos do Noroeste*. Braga: ICS-Universidade do Minho, vol. 11 (2), 1998, p. 33.

<sup>76</sup> Pessoas que tinham status social e que haviam caído na pobreza pela velhice, viuvez e outros motivos e que por causa da sua qualidade não podiam pedir esmolas publicamente nem servir a outras pessoas.

*(enxergão) de lã de carneiro, dois chumaços (travasseiros) de pena e uma almocela (cobertor), uma coberta e um 'chanrom'*<sup>77</sup>

deveriam ir à Igreja de Santo André assistir os ofícios divinos e rezar pela alma da testadora. Embora no início tenham se estabelecido mercearias destinadas a pessoas de ambos os sexos, a tendência posterior foi, segundo Isabel dos Guimarães Sá, para a indicação de mulheres como merceeiras<sup>78</sup>. Voltaremos a esta questão mais adiante.

Por fim, o último conjunto de instituições de assistência medieval eram as *confrarias*. Como afirma Isabel dos Guimarães Sá, toda cidade européia contava com uma ampla gama de confrarias, cujo perfil e objetivos eram variados<sup>79</sup>. Em termos de sua composição social, as confrarias podiam agregar os indivíduos segundo critérios territoriais, ou seja, agregando habitantes de uma determinada região, ou segundo critérios profissionais, aglutinando certos ofícios. Alguns dos objetivos comuns das confrarias eram: organização de serviços religiosos; acompanhamento dos moribundos e funerais; administração de hospitais e outras instituições de assistência; distribuições dotes de casamento; visita aos presos; recolhimento de crianças abandonadas; auxílio aos pobres envergonhados; resgate de cativos; e distribuição de esmolas. Segundo Sá, a partir do século XVI cresceram as confrarias marcadamente devocionais e educacionais.

Uma atividade caritativa que teve bastante importância no período medieval foi a remissão de cativos. Os prisioneiros de guerras contra os “mouros” foram os principais alvos dessa atividade, uma vez que era temida sua conversão à religião muçulmana. Houve inclusive uma ordem religiosa especializada nessa atividade chamada de Trinitários. A Ordem dos Trinitários teria chegado a ter um hospital de cativos em Santarém.

Outras formas de assistência não necessariamente institucionais, embora muitas vezes praticadas pelas confrarias, tiveram importância no período medieval português. Entre outras formas de caridade praticavam-se os bodos, distribuição de carne e pão, principalmente no Pentecostes. A chamada caridade indiscriminada, isto é, esmolas

<sup>77</sup> Isaías da Rosa Pereira. “As obras de Misericórdia na Idade Média: as mercearias de Maria Esteves” In *Pobreza e assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Primeiras Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973, Tomo II, p 726

<sup>78</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “Pobreza” In Carlos Moreira Azevedo (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2001, p. 459.

<sup>79</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “A reorganização da caridade....”, Op cit, p. 35.

distribuídas aos pobres anônimos nas igrejas e ruas por ocasião de certas datas religiosas ou enterramentos igualmente fizeram parte do rol de modalidades caritativas do período.

Uma das características comuns às diversas instituições estabelecidas na Idade Média, não só em Portugal mas também na Europa como um todo, era seu pequeno tamanho e o caráter escasso dos seus recursos econômicos. As duas maiores e mais conhecidas albergarias portuguesas no período medieval, a de Payo Delgado em Lisboa e a de Rocamador no Porto, tinham, por exemplo, segundo Francisco da Silva Correia, vinte e dezoito camas respectivamente<sup>80</sup>.

Segundo Paulo Drumond Braga, nos séculos XIV e XV essa rede de pequenos hospitais e demais instituições de assistência entrou em crise<sup>81</sup>. Investigando os livros de tombos dos bens das instituições, compilados por determinação régia a partir do século XV, e outros documentos, principalmente das chancelarias régias, Paulo Drumond Braga fez um mapeamento das razões da crise que se abatia sobre as instituições de caridade entre os séculos XIV e XV<sup>82</sup>. Na maioria dos casos justificava-se a crise pela má administração dos bens das instituições. Algumas instituições encontravam-se completamente abandonadas, sem contarem com provedores ou gestores. Noutros estabelecimentos a crise havia se instalado pelo não cumprimento do compromisso ou do testamento do instituidor. Em outros casos, os bens haviam sido apropriados indevidamente pelos seus gestores ou administrados com descaso. Frente a essa situação, alguns prédios encontravam-se em ruínas e outros foram destinados a fins totalmente diferentes da sua instituição original, como foi o caso do Hospital dos Palmeiros no Porto, o qual foi transformado em cadeia pelo corregedor e em armazém pelos mercadores da cidade.

A crise dos estabelecimentos de caridade medievais não se deve somente à má administração de seus gestores. A historiografia portuguesa parece estar de acordo em considerar os séculos XV e XVI como um período de crise econômica geral em Portugal e na Europa, aliada, segundo Paulo Braga, a baixas demográficas e guerras. Essa crise teria aumentado a pressão da pobreza sobre as populações e diminuiu a capacidade de resposta da sociedade e das instituições. A recuperação do século XVI não traria melhoras no

---

<sup>80</sup> Francisco da Silva Correia. Op cit, p. 355.

<sup>81</sup> Paulo Drumond Braga. “A crise dos estabelecimentos de assistência aos pobres nos finais da Idade Média” In *Revista portuguesa de História*. Coimbra: Universidade de Coimbra / Faculdade de Letras, 1991, tomo 26, p. 176.

<sup>82</sup> Paulo Drumond Braga. Idem, pp 175-190.

aspecto social, pois o crescimento urbano e demográfico seria acompanhado da revolução dos preços e do aumento da mendicidade.

Cabe perguntarmos, entretanto, se essa crise financeira também não estava permeada por uma “crise de concepção” acerca das instituições de caridade. Para além de todas as perturbações e transformações econômicas iniciadas no século XV e intensificadas no século XVI, disputas e transformações ocorriam na forma como a caridade era concebida. As reformas protestantes e a contra-reforma católica questionaram de forma intensa a caridade e a assistência aos pobres existente na Europa cristã até então. Esses questionamentos, como tem mostrado a historiografia atual, levaram a respostas muito próximas tanto em territórios protestantes como católicos<sup>83</sup>. Tanto pensadores católicos quanto protestantes tenderam a discriminar mais severamente os pobres “merecedores” e “não-merecedores” de auxílio, ainda que houvesse defensores da esmola indiscriminada entre os católicos<sup>84</sup>.

Além da intensificação do questionamento entre os chamados verdadeiros e falsos pobres, a reorganização da caridade na Europa do século XVI apresentou algumas outras características comuns elencadas pelo historiador Robert Jütte: 1) tendência a aumentar a participação das autoridades civis na administração da assistência; 2) busca por uma maior racionalização e burocratização dos recursos e serviços de auxílio que, em muitos casos, levou a uma centralização dos recursos; 3) entrecruzamento entre as noções de caridade, educação e redenção dos pobres<sup>85</sup>.

Segundo Isabel dos Guimarães Sá, Portugal apresentaria a esse contexto de transformações uma resposta singular perante o panorama europeu<sup>86</sup>. Sá argumenta que, no caso português, o Concílio de Trento não teria tido o papel de promover a reforma da caridade, uma vez que esta reforma já vinha se desenvolvendo nesse Reino nos últimos cem anos<sup>87</sup>. O que Trento fez foi dar legitimidade ao controle leigo sobre a caridade. Teve, portanto, um papel de consolidação mais do que de inovação. Desde o século XV, com a

---

<sup>83</sup> Robert Jütte. *Poverty and Deviance in Early Moderna Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 100.

<sup>84</sup> Robert Jütte. *Idem*, p. 101.

<sup>85</sup> Robert Jütte. *Ibidem*, pp. 101-105.

<sup>86</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “A reorganização da caridade...”, *op cit*, p. 33.

<sup>87</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “Assistance to the poor on a royal model: the example of the Misericórdias in the Portuguese Empire from the sixteenth to the eighteenth century” In *Confraternities*. Toronto: Toronto University, volume 13, nº 1, spring 2002, p. 4.

mencionada legislação que obrigava ao tombamento dos bens das capelas, a coroa portuguesa já vinha sinalizando para uma maior racionalização e para um maior protagonismo régio no âmbito da caridade. Portugal, além disso, já possuía uma longa tradição de confrarias e hospitais administrados pelas municipalidades<sup>88</sup>. Foi esta longa tradição laica das instituições de assistência, ligadas sobretudo ao poder local, “que os reis tentaram aproximar da esfera central”<sup>89</sup>.

Esse processo de transformação transcorreria entre os anos de 1490 e 1520. Ao final desses trinta anos, Portugal já contava com duas instituições que mudariam o panorama da assistência no Reino e marcariam sua singularidade: o Hospital de Todos-os-Santos e a irmandade da Misericórdia, também conhecida como Santa Casa da Misericórdia. Em 1492, o rei D. João II reuniu, com autorização papal, mais de quarenta pequenos hospitais medievais da cidade de Lisboa para formar um único hospital: Hospital de Todos-os-Santos<sup>90</sup>. Por meio do hospital, a Coroa passou a administrar todas as capelas<sup>91</sup> da cidade de Lisboa e seu termo. Quatro anos depois a coroa reverteu para esse hospital todos os bens confiscados aos judeus que resistiram ao batismo e fugiram do Reino e as multas da justiça. O Hospital de Todos-os-Santos serviu de modelo para a reforma de vários hospitais em todo Reino, todos passados à autoridade régia, e marcou o início da instituição hospitalar moderna em Portugal, com a separação dos espaços reservados para doentes e peregrinos e com uma crescente importância dos cuidados médicos juntamente com os cuidados com as almas<sup>92</sup>.

A Misericórdia de Lisboa seria fundada em 1498. A irmandade, sob a invocação de Nossa Senhora da Misericórdia, surgiria desde o início sob a tutela da casa real portuguesa, por intermédio de D. Leonor e de seu irmão D. Manuel<sup>93</sup>. Entre os anos de 1499 e 1500 o rei D. Manuel escreveu às câmaras das cidades do Reino recomendando a criação de

---

<sup>88</sup> Segundo Isabel Sá, as confrarias em Portugal seriam inclusive anteriores à criação das paróquias e, portanto, teriam tido papel essencial na estruturação social do território português e, associadas às instituições concelhias, teriam colaborado na organização social da vida comunitária do reino em formação. Isso para a autora, seria mais um dos motivos pelos quais a difusão das Misericórdias teria sido tão rápida e eficiente. Isabel dos Guimarães Sá. “Igreja e assistência em Portugal no século XV” In *Boletim Histórico da Ilha Terceira*, volume LIII, 1995, pp. 229-230.

<sup>89</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “Igreja e assistência...”, idem, p. 236.

<sup>90</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “A reorganização da caridade...”, op cit, p. 33.

<sup>91</sup> Capelas eram os bens deixados, geralmente em testamento, com o objetivo de financiar missas, serviços religiosos e, em alguns casos, obras de caridade em nome da alma dos instituidores.

<sup>92</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “A reorganização da caridade...”, op cit, p. 44.

<sup>93</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “A reorganização da caridade...”, op cit, p.

Misericórdias nas várias localidades e, de fato, a irmandade rapidamente se espalhou pelo Reino<sup>94</sup>. De acordo com os argumentos de Sá, nenhuma outra região da Europa contou com a presença de uma irmandade como a Misericórdia, que fosse tão homogênea e disseminada<sup>95</sup>.

Como incentivo à proliferação da irmandade, a coroa concedeu à Misericórdia numerosas multas pecuniárias existentes na justiça e concedeu privilégios e isenções à Misericórdia de Lisboa, os quais seriam posteriormente estendidos às demais. As Misericórdias, por serem irmandades leigas de direto patrocínio régio, estavam fora da jurisdição da Igreja, com exceção do que dissesse respeito estritamente a suas igrejas e cultos. Apesar de a Misericórdia de Lisboa servir de modelo para as demais irmandades, inclusive quanto ao seu compromisso, as diversas irmandades eram autônomas e respondiam diretamente ao rei. Como argumenta Isabel Sá, apesar de a criação das Misericórdias não significar necessariamente uma tentativa de centralização do poder régio, tendo em vista a autonomia local das irmandades, houve sim um direcionamento à uniformização das instituições de assistência, a qual não deixava de estabelecer a presença régia nas diversas regiões onde a irmandade se fixou e de fornecer um idioma comum de exercício da caridade sob tutela régia<sup>96</sup>. Se as pequenas confrarias leigas haviam estruturado a vida social e comunitária de Portugal após a Reconquista, podemos levantar a hipótese de que as Misericórdias igualmente teriam ajudado a organizar a vida social dentro de um Reino que se consolidava como uma monarquia católica de Antigo Regime e que se expandia em um império ultramarino.

Quando D. Antônia de Castro fez seu testamento em 1569 e requereu que a Misericórdia fosse uma de suas testamenteiras e administradora do hospital de peregrinos que pretendia criar, a irmandade já era uma importante instituição no Reino. Sob o compromisso que a regia, encontravam-se homens recrutados nas diversas elites locais<sup>97</sup>. A

---

<sup>94</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre...*, op cit, p. 59.

<sup>95</sup> Para Isabel Sá a explicação para esse fenômeno encontra-se, entre outras coisas, na precoce unificação do estado português, em comparação com as demais nações da Europa.

<sup>96</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “A reorganização da caridade...”, op cit, p. 38.

<sup>97</sup> O compromisso de 1577 consolidaria definitivamente o caráter elitista da irmandade. Segundo esse compromisso para ser aceito na Misericórdia era preciso ser homem, cristão-velho, saber ler e escrever, ter mais de 25 anos e, caso fosse artesão deveria ter oficina própria e deter a categoria de mestre. Os irmãos seriam divididos entre irmão de maior e menor condição, diferenciando “nobres” e “plebeus”. O compromisso de 1618 estabelecia o número de 600 irmãos, 300 nobres, 300 oficiais e mais 20 letrados. Para ser aceito como irmão era preciso, além de ser homem: ser limpo de sangue mouro ou judeu (sua esposa também), livre

base simbólica de seu campo de ação àquela altura eram as quatorze obras de misericórdia, essência do exercício da caridade entre os católicos e devidamente formalizada já na Idade Média<sup>98</sup>. As quatorze obras de misericórdia, expressas no compromisso da irmandade de 1516, dividiam-se em sete espirituais e sete corporais, a saber:

Espirituais:

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

Corporais:

- 1) remir os cativos e visitar os presos
- 2) curar os enfermos
- 3) cobrir os nus
- 4) dar de comer aos famintos
- 5) dar de beber a quem tem sede
- 6) dar pousada aos peregrinos e pobres
- 7) enterrar os mortos<sup>99</sup>

Se compararmos as quatorze obras de misericórdia com o universo institucional de assistência existente em Portugal no período medieval podemos constatar como as atividades caritativas desse período estavam enquadradas pelo simbolismo textual dessas obras. A Misericórdia manterá em parte a força desse simbolismo, ainda que, como alerta

---

de toda infâmia e defeito, ter pelo menos 25 anos, não podia servir a irmandade por salário, sendo oficial, que tenha sua tenda ou seja mestre, saber ler e escrever e que seja abastado o suficiente para acudir a fazenda da irmandade sem prejuízo. Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre...*, op cit, p. 95.

<sup>98</sup> Sobre as origens das quatorze obras de misericórdia no evangelho de São Mateus ver: Isabel dos Guimarães Sá. “Práticas de caridade e salvação da alma...” op cit, pp. 42-51.

<sup>99</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre...*, op cit, p. 105.

Isabel Sá, este tenda a se diluir no século XVII<sup>100</sup>. Ainda que a base da atuação caritativa das Misericórdias estivesse nas obras de misericórdia, a irmandade, desde o início, cumpriu-as seletivamente. Das obras espirituais, por exemplo, a irmandade só cumpriria explicitamente a de rezar pelos vivos e mortos, obra, aliás das mais importantes<sup>101</sup>. As obras corporais seriam mais integralmente cumpridas, mas não sem modificações.

Como lembra Isabel Sá, uma das ausências nas obras de misericórdia que seriam inseridas na atuação das irmandades da Misericórdia foi o auxílio às crianças, *expostas* e *órfãs*<sup>102</sup>. Além disso, também estava ausente a menção ao auxílio às mulheres, especialmente as viúvas. Pode-se pensar que essas categorias estavam representadas nas obras de misericórdia sob as denominações mais gerais de famintos, enfermos e pobres. Mesmo considerando-se que essas categorias de órfãs e viúvas já fizessem parte do rol de assistidos na caridade medieval não possuíam a centralidade que viriam a ter posteriormente. Entretanto, a centralidade e especificidade que as categorias, especialmente de órfãs e expostas, tomariam na atividade caritativa da irmandade é significativa. Podemos levantar a hipótese de que foi justamente essa centralidade que marcou o que havia de “moderno” nas atividades caritativas da irmandade.

De fato, quando os irmãos da Santa Casa de Lisboa pediram ao papa a comutação do legado de D. Antônia, o qual, em vez de ser destinado a um hospital de peregrinos, obra que estava entre as 14 de misericórdia, iria para um recolhimento de meninas órfãs, eles distanciaram-se, por conseguinte, de uma caridade de cariz medieval e assumiram preocupações que seriam, a partir de então, características dos sistemas de auxílio do Antigo Regime. Uma caridade que, como mostrou Roberto Jütte e expusemos anteriormente, estava mobilizada e compromissada, em termos de suas ações, com a associação da noção de assistência com as de educação e redenção. Essa associação teve como um dos alvos principais, ainda que não exclusivos, as mulheres em seus diversos

---

<sup>100</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre...*, op cit, P. 51.

<sup>101</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre...*, op cit, p. 106.

<sup>102</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre...*, op cit, p. 111. Pela legislação portuguesa, a qual seguia o direito romano, eram órfãs aquelas crianças que haviam perdido o pai, ao passo que aquelas que perdiam somente a mãe não o eram. Já os expostos eram as crianças cuja filiação não era conhecida. Sobre os expostos ver: Isabel dos Guimarães Sá. *A circulação de crianças na Europa do Sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995. E sobre o Brasil: Renato Pinto Venâncio. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX*. Campinas: Papirus, 1999.

momentos do ciclo de vida, mas, no caso das irmandades da Misericórdia, especialmente meninas órfãs em idade de entrar nos mercados de trabalho e matrimonial.

#### **1.4 Miserabiles personae: as mulheres como alvo da caridade.**

Se a misericórdia era uma “pena d’alma” gerada pela representação da miséria alheia, por que e em que circunstâncias as mulheres foram alvo dessa pena d’alma de seus contemporâneos? Por que para os irmãos da Santa Casa, no caso da comutação do legado de D. Antônia de Castro, o abrigo para mulheres seria uma “obra melhor e mais perfeita”, como eles alegavam, do que o hospital de peregrinos? Isso corresponderia a demandas concretas por auxílio e a uma maior pobreza entre as mulheres ou a um sentimento diferente com relação à pobreza feminina?

As palavras “pobre” e “pobreza” têm uma série de significados, os quais variam enormemente de acordo com as situações e os períodos. No vocabulário da caridade católica existiam dois campos de significados: por um lado, havia a utilização do termo “pobre”, geralmente no plural, para designar um certo grupo, mais ou menos homogêneo e indistinguível, ao qual se fazia referência quando se tratava da distribuição de esmolas eventuais, por ocasião de festas religiosas ou enterramentos. Esse termo mais homogêneo também era utilizado quando se tratava de alguma calamidade circunstancial e simbolizava um grupo de necessitados urgentes. Por outro lado, em oposição a esse grupo mais geral, designavam-se certos grupos de indivíduos que eram destacados desse conjunto e que se tornavam alvo de esforços caritativos específicos. Podia ser na linguagem quase alegórica das obras de misericórdia “vestir o nu”, “dar comida aos famintos”, “rezar pelos mortos” e assim por diante. Podia ser na caridade medieval, ajudar o “peregrino”, o “leproso”, o “clérigo mendicante”. As figuras da “viúva” e do “órfão” sempre fizeram parte desses grupos destacados, ao menos desde as tradições clássica e bíblica. Estas categorias corresponderam a *topos* presentes seja na literatura, seja na legislação, seja na tradição oral de longa data. No entanto, na Época Moderna, as mulheres, especialmente as viúvas, e as crianças, sobretudo as órfãs, ganharam uma certa centralidade na configuração dos necessitados de auxílio, os chamados, *miserabiles personae*.

Existe atualmente um amplo debate na historiografia acerca da pobreza feminina, como detectou a historiadora catalã Monserrat Carbonell i Esteller<sup>103</sup>. Este debate tem apontado duas tendências de discussão: a primeira seria a feminização das instituições de assistência e a segunda a feminização da pobreza em si. Quanto à avaliação desta última, Esteller acredita que, para a Época Moderna, ainda será necessário aguardar um maior volume de evidências para sabermos em que medida podemos avaliar de fato a maior pobreza feminina. Já a tendência à “feminização das instituições” de assistência foi, entretanto, segundo Esteller, um fenômeno constatável ao menos na região mediterrânea durante o período moderno<sup>104</sup>.

Esteller entende como “feminização das instituições de assistência” a tendência para haver uma maior população feminina entre os assistidos por uma determinada instituição, mas igualmente a tendência final das instituições a se especializarem exclusivamente na assistência feminina. Segundo a autora, ainda que o estado atual das pesquisas não permita uma avaliação do grau de diferença entre a pobreza feminina e a masculina, parece ser um fato que as instituições de assistência do século XVIII tenderam a feminilizar-se como marco de uma política social específica. Na visão da autora, essa feminilização das instituições de assistência satisfazia a uma demanda objetiva das mulheres por auxílio na condição de trabalhadoras não-qualificadas e cujos salários, por fatores extra-econômicos, eram menores do que os dos homens, impossibilitando, em certos casos, a sobrevivência autônoma.

Os fatores de risco de pauperização das mulheres se agravavam ainda pelos elementos comuns das flutuações econômicas, das doenças, da velhice e das alterações demográficas. Segundo suas pesquisas, Esteller encontrou, através da análise da população recolhida na Casa de Misericórdia de Barcelona, uma tendência para formas distintas de pobreza entre homens e mulheres. A pobreza masculina estaria mais ligada a elementos conjunturais, ou seja, momentos críticos de crise enquanto a pobreza feminina tenderia a ser estrutural. Isto é, as mulheres tenderiam a ter mais risco de caírem na pobreza em circunstâncias não necessariamente de crise econômica, mas ligadas, por exemplo, ao ciclo

---

<sup>103</sup> Monserrat Carbonell i Esteller. *Sobreviure a Barcelona: dones, pobresa i assistència al segle XVIII*. Vic: Eumo Editorial, 1997, p. 119.

<sup>104</sup> Monserrat Carbonell i Esteller. Idem, p 112. Esteller menciona igualmente o trabalho de Daniela Lombardi para o caso italiano: Daniela Lombardi. *Povertà maschile, povertà femmine. L'ospedale dei mendicanti nella Firenze dei Medici*. Bolonya: Il Molino, 1988.

de vida. A vulnerabilidade das mulheres no tecido social não se caracterizava somente pela exclusão das instituições laborais, pelo impedimento de transmissão de patrimônio e limitações na gestão dos bens, mas igualmente derivava do problema da administração das honras familiares associadas à honra sexual das mulheres e as conseqüentes tentativas de limitar sua atuação no espaço público. Este conjunto de fatores explicaria, para Esteller, não só a feminilização da assistência, mas igualmente a oferta variada e específica de assistência às mulheres.

A pobreza feminina derivava, para a autora, de uma dinâmica social que inseria cada indivíduo segundo o gênero em um sistema material e simbólico determinado, deixando as mulheres numa posição de desvantagem. Na Catalúnia do século XVIII, a existência de uma jurisprudência sexuada que limitava o acesso à transmissão de patrimônio às mulheres, a vigência de instituições de trabalho que as impediam de entrar nas estruturas das corporações de ofício e também um discurso laico e religioso que incitava à subordinação feminina configuravam uma sociedade de grande desigualdade entre homens e mulheres.

Segundo Esteller, portanto, para se avaliar as condições nas quais as mulheres viviam e suas possibilidades de sobrevivência é preciso levar em conta os seguintes elementos: 1) sua posição no discurso dos tratadistas, moralistas e religiosos; 2) seu estatuto jurídico e papel na transmissão de heranças e gerenciamento do patrimônio familiar; 3) sua inserção no mundo do trabalho (produção e circulação de recursos). Tentaremos neste item uma primeira aproximação sobre essas questões, com intuito de estabelecermos as bases iniciais de avaliação da situação das mulheres no nosso caso em estudo.

Começaremos por discutir um pouco a visão dos tratadistas sobre as mulheres e sua posição social<sup>105</sup>. Segundo Carmen Sarasúa os papéis femininos e os modelos de divisão sexual do trabalho no Ocidente remontam em larga medida ao pensamento clássico e aos primeiros moralistas cristãos que contribuíram para a formação do pensamento ocidental. Para Sarasúa, essa visão não seria alterada nas formulações da sociedade das três ordens, formulada no século XI e institucionalizada a partir do século XIV. Nesse paradigma não

---

<sup>105</sup> Não é objetivo da tese apresentar uma discussão exaustiva do tema, mas apenas apontar algumas evidências que possam nos ajudar a configurar os possíveis papéis pensados para as mulheres pelos pensadores da Europa moderna.

havia menção à mulher e seu lugar nessa ordem pensada era somente secundário, como afirma Shulamith Shahar<sup>106</sup>.

Segundo Alice Clark, nem Hobbes nem Locke nem os pensadores mais obscuros que escreveram sobre teoria política e filosofia na segunda metade do século XVII e que questionaram intensamente o Estado e os modelos políticos contemplaram a inclusão das mulheres em suas propostas de Estados imaginados<sup>107</sup>. A orientação das idéias no século XVII traçava uma rígida divisão entre o Estado - e os homens que o compunham como indivíduos e grupos de homens - e o âmbito familiar, no qual as mulheres estavam incluídas. Para Clark, o pensamento do século XVII separou ainda mais as esferas masculina e feminina na medida em que deixou de pensar o Estado como um *Commonwealth* de famílias.

Mesmo dentro da organização familiar, as mulheres tinham um papel, em certa medida, de indivíduos tutelados. Analisando tratados de filosofia prática publicados ao longo dos séculos XVI e XVII, Joseph Freedman conseguiu chegar a um mapeamento da organização familiar presente nas famílias imaginadas por esses filósofos e ensinada nas universidades e academias da Europa<sup>108</sup>. Parecia haver certo consenso entre os filósofos de que a unidade familiar era formada por duas esferas, como no modelo de Wilhelm Witzendorff (1642): a família (*familia*) e os bens familiares (*res familiares*)<sup>109</sup>.

A família seria constituída por três "sociedades domésticas": marido e mulher; pais e filhos, senhores e servos. Em comum essas três sociedades tinham o fato de deverem ser capitaneadas pelos homens, na qualidade de maridos, pais e senhores. Cada sociedade doméstica compreenderia, como vimos no item anterior, certos deveres e direitos. Regidas prioritariamente pelo "sistema da dádiva", as relações familiares depositavam sobre as

---

<sup>106</sup> Shulamith Shahar. "the regulation and preservation of women in economic life (13th-18 th century)" In *La donna nell'economia, sec XII-XVIII*. Florença: Instituto Internazionale di Storia Economica F Datini, 1990, p. 503 apud Carmen Sarasúa. "The role of the State in shaping women's and men's entrance into the labour market: Spain in the eighteenth and nineteenth centuries" In *Continuity and Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 12 (3), 1997, p. 350.

<sup>107</sup> Alice Clark. *Working life of women in the seventeenth century*. Londres: 1982, p. 286 apud Carmen Sarasúa. "The role of the State...", Idem, p. 368.

<sup>108</sup> Joseph S. Freedman. "Philosophical writings on the family in sixteenth and seventeenth century Europe." In *Journal of Family History*. Londres: Sage publications, vol. 27, n° 3, july 2002, pp. 292-341.

<sup>109</sup> Wilhelmus Witzendorff. *Civilis prudentia. Complectens ethicam, oeconomicam, et politicam*. Rostochii: Ex Bibliopolio Hallervordiano, 1642, p. 76-82 apud Joseph Freedman. Idem, p. 296.

mulheres o dever da obediência, “*affectus* em troca de *effectus*”, como detectam Antonio Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier<sup>110</sup>.

As famílias que não se configuravam dessa forma foram consideradas por vários autores, como Franco Burgersdicius (1654)<sup>111</sup>, "famílias imperfeitas". Entre as famílias imperfeitas havia diferentes graus de imperfeição, os quais incluíam desde aquelas onde não havia um pai (*maxime mutila*) até aquelas governadas por pessoas celibatárias (*maxima imperfectio*), passando por aquelas onde não havia serviçais (famílias consideradas pobres).

As famílias deveriam ser, portanto, compostas por pais, filhos e servos. Aqueles que não se encontravam em algum desses grupos eram considerados, como no tratado de Georgius Andreas Fabricius (1624), "sociedade doméstica acidental"<sup>112</sup>. Nessa categoria estavam os órfãos, os pupilos, os aprendizes, demais parentes de sangue ou de casamento, os inquilinos, os trabalhadores de ofício, em alguns casos, os hóspedes e assim por diante.

O governo dos bens obedecia a uma tipologia própria que deveria variar de acordo com as qualidades das pessoas, os locais e as circunstâncias. A palavra que deveria presidir o governo dos bens era a prudência. A tipologia dos bens pode ser exemplificada com o modelo de Andreas Reyher (1635) segundo o qual havia bens animados (serviçais e animais) e inanimados (casa ou *domus* e tudo que havia dentro dela). A aquisição dos bens respeitava igualmente certas categorias: natural (agricultura, pesca e caça), não-natural (comércio) e extraordinária (herança, dotes, presentes, etc)<sup>113</sup>. Já as formas de administração dos bens, apontadas por Johannes-Henricus Alstedius (1620), deveriam seguir algum dos três modelos: Persa (o *paterfamilias* administrava diretamente todos os bens domésticos e vendia o que não era consumido); Espartano (os bens domésticos eram administrados em diferentes locais de acordo com a procedência); e Ateniense (a família era sustentada com aquilo que a unidade doméstica produzia e vendia por dinheiro).

---

<sup>110</sup> Antônio Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier. “As redes clientelares” In Jôse Mattoso (dir). *História de Portugal*, op cit, p. 345.

<sup>111</sup> Franco Burgersdicius. *Idea oeconomicae et politicae doctrinae...opus posthumum*. Lugd. Batavorum apud Adrianum Wyngaerden, 1654 apud Joseph S. Freedman. Op Cit, p. 302.

<sup>112</sup> Na sociedade doméstica acidental de Fabricius havia os indivíduos consignados à unidade doméstica (órfãos e "crias da casa", pupilos e aprendizes) e os não-consignados, os quais poderiam ser indispensáveis (parentes de sangue ou casamento) ou dispensáveis (inquilinos, oficiais mecânicos, etc.). Georgius Andréas Fabricius. *Gymnasium oeconomicum ... XIII, exercitationes paedagogio gottingensi ad disputandum propositis*. Mulhusii: Ex officina typographica Johannis Stangii, 1635-1637 apud Joseph S. Freedman. Op cit., p. 306.

<sup>113</sup> Segundo o modelo de Wilhelm Witzendorff. Op Cit., apud Joseph Freedman, op cit, p.296.

Como vimos no item anterior, o governo das famílias admitia, na visão desses filósofos, poucas configurações possíveis. De fato, a família era vista como um universo estável em meio a um conturbado mundo político. Para Joannes Crassotius (1630), toda unidade doméstica era uma monarquia enquanto nem todo corpo político o era<sup>114</sup>. Nessa monarquia de Crassotius, os papéis de governantes e governados pouco poderiam mudar, ao contrário do que ocorria no governo político.

A visão de tratadistas e moralistas portugueses dos séculos XVI e XVII parece ter seguido este mesmo tipo de visão acerca da família e do papel da mulher na sociedade. Na já mencionada pesquisa do historiador Pedro Cardim, os tratadistas portugueses, tanto leigos quanto religiosos, parecem também pensar a família, base da organização social, como uma “monarquia” capitaneada pelo *paterfamilias* numa organização hierárquica a um só tempo natural e divina<sup>115</sup>. Nos manuais portugueses acerca do casamento, embora não só neles, encontramos essa visão acerca da organização familiar e do papel das mulheres de forma bastante clara. São três os manuais portugueses mais divulgados: *O espelho de casados*, do Doutor João de Barros (1540); *Casamento Perfeito*, de Diogo de Paiva de Andrade (1630); *Carta de guia aos casados*, de D. Francisco Manuel de Melo (1651). É interessante assinalarmos, como mostra Ângela Mendes de Almeida ao trabalhar com as três obras, o progressivo recrudescimento do carácter misógino e negativo com relação ao papel das mulheres que se pode detectar da obra de João de Barros à de D. Francisco de Mello, ou seja, de meados do século XVI até meados do século XVII<sup>116</sup>.

Todos parecem de acordo, entretanto, com relação ao papel de homens e mulheres na unidade doméstica: ao marido caberia negociar, tratar, ganhar, defender e demandar e à mulher caberia a organização do cotidiano da casa, o comer, a mesa. Na discussão feita por

---

<sup>114</sup> Joannes Crassotius. *Totius philosophiae Peripateticae corpus absolutissimum*. Parisiis: apud Dionysium Thierry 1630 apud Joseph S. Freedman. Op cit., p. 308.

<sup>115</sup> Pedro Cardim. OP Cit, p. 15.

<sup>116</sup> Ângela Mendes de Almeida. “casamento, sexualidade e pecado – os manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e XVII” In *Ler História*. Lisboa: CEHCP-ISCTE, nº 12, 1988, p. 6. Esse recrudescimento pode ser visto inclusive no público alvo a que se dirigem os livros. Se *O espelho dos casados* e o *Casamento perfeito* pretendiam falar a ambos os cônjuges, o *Carta de guia aos casados* dirigia-se aos homens casados. De acordo com Pedro Serra, a elaboração de uma pedagogia matrimonial masculina, presente na *Carta de guia*, se fez acompanhar pela diminuição do otimismo de que o controle da moralidade doméstica poderia advir da educação cristã das mulheres e deveria ser alcançada pela supervisão masculina. Pedro Serra “Introdução” in *Carta de Guia de Casados de D. Francisco Manuel de Melo*. Braga/Coimbra: Editora Ângelus Novus, 1996, pp. 69-70.

Diogo de Paiva de Andrade acerca dos defeitos que os maridos e as esposas deveriam evitar ou, ao contrário, das qualidades que deveriam ter, vemos uma mostra bem clara disso: ambos deveriam ser modestos, virtuosos e devotos, afinal já se fazia há bom tempo sentir os ecos do Concílio de Trento, mas os maridos deveriam cuidar para não se perderem nos jogos e para não se tornarem nem avaros nem pródigos, e as esposas deveriam ser “caladas e sofridas” e evitar se tornarem ociosas e excessivamente vaidosas<sup>117</sup>. Aparecem aí as esferas distintas de atuação de cada gênero, assim como o dever de obediência feminino e os perigos da subversão da “monarquia” doméstica.

As visões dos tratadistas seiscentistas acerca da família e do papel da mulher ainda ecoavam no século XVIII. Em 1728, Nuno Marques Pereira escreveria nesses moldes seu *Compêndio narrativo do Peregrino da América*<sup>118</sup>. Na visão do moralista, assim como na dos autores seiscentistas, o *paterfamilias* devia ser uma espécie de mestre, responsável pelo bem-estar material e espiritual de sua mulher, filhos e servos. Às mulheres, por sua vez, cabia o universo doméstico, a prudência e a discricção. Já em meados do século XVIII, mesmo Jean Jacques Rousseau com toda a sua crítica à civilização e à desigualdade entre ricos e pobres<sup>119</sup> não conferiu às mulheres um papel igualitário na sociedade, muito pelo contrário, voltou a concebê-las como indivíduos pertencentes a uma esfera distinta da dos homens e necessariamente doméstica. No século iluminista, em plena divulgação das noções de igualdade fundamental do gênero humano e de idéias universalistas, as mulheres seriam incluídas de forma muito singular nesse pensamento. Nesse contexto, o Cavaleiro de Oliveira diria: “sou homem pela graça de Deus: se és mulher, a minha nobreza é mais elevada do que a tua. Sou português: se és hotentote, não tenho dúvidas que te posso merecer um lugar de fila entre os meus concidadãos (...) mas pouco importa (...) és sem dúvida uma criatura mortal, e incontestavelmente o meu semelhante, o meu irmão”<sup>120</sup>. Enquanto portugueses e hotentotes podiam ser visto como irmãos, muito dificilmente esse tipo de estatuto igualitário seria conferido às mulheres.

<sup>117</sup> Diogo de Paiva de Andrade. *Casamento perfeito*. [1630]. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982.

<sup>118</sup> Nuno Marques Pereira. *Compêndio Narrativo do peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais e morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela malícia diabólica no estado do Brasil*. Lisboa Ocidental: off. De Manuel Fernando da Costa, 1728.

<sup>119</sup> Thomas C. Patterson. *Inventing Western Civilization*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1997, p. 68-71.

<sup>120</sup> Francisco Xavier de Oliveira, o Cavaleiro de Oliveira. *Recreações periódicas*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1922 apud Ana Cristina Nogueira da Silva e Antonio Manuel Hespanha. “A identidade portuguesa” in José Mattoso (dir). *História de Portugal...*, op cit, p. 28.

Ainda que seja arriscado pensar as permanências no desenvolvimento do pensamento ocidental, e que não se possa estabelecer uma correspondência direta entre as formulações dos moralistas e as práticas sociais, não deixa de ser intrigante que a visão sobre as mulheres e seu papel na sociedade, diferentemente de outras questões que sofreram mudanças radicais, como as formas de governo político, tenham permanecido razoavelmente estáveis ou, quando se transformaram, tenham feito amplo uso de noções tradicionais.

O que podemos apreender da situação das mulheres em terras sob o governo português através da legislação? Qual o seu grau de autonomia e como se relaciona com seus bens? Observando duas obras relativas à legislação portuguesa podemos vislumbrar melhor essa situação. Utilizaremos em primeiro lugar a obra de Rui Gonçalves, publicada em 1557 e dedicada à rainha D. Catarina, a qual teve pelo menos uma segunda edição em 1785, por iniciativa do capelão da rainha D. Maria I, a quem a obra foi dedicada<sup>121</sup>. Esse livro, nas palavras do autor, deveria servir de exemplo às mulheres de seu tempo, bem como de fonte de conhecimento para que as senhoras pudessem conhecer seus direitos. Utilizando o chamado direito comum, informado pelo direito e autores romanos, e as Ordenações do Reino, provavelmente as Manuelinas, essa obra nos oferece uma coletânea das leis que fazem referência às mulheres e oferece a porta de entrada para a forma como as mulheres eram vistas pela legislação nos territórios sob controle português<sup>122</sup>. Em segundo lugar, e em comparação à primeira, utilizaremos as Ordenações Filipinas, publicadas em 1603, com jurisprudência sobre o Reino e suas Conquistas durante todo o período colonial<sup>123</sup>. No que concerne às nossas preocupações acerca do estatuto feminino na legislação, as Ordenações Filipinas parecem não ter introduzido grandes alterações.

Segundo Antônio Manuel Hespanha, a legislação portuguesa, apoiada em autores clássicos e na tradição dos tratadistas cristãos, espelha em grande medida as crenças que classificam as mulheres como frágeis e tuteláveis de um lado e lascivas e más de outro,

---

<sup>121</sup> Rui Gonçalves. *Dos privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por direto comum e ordenações do Reino mais que o gênero masculino*. [1557]. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional Lisboa, 1992.

<sup>122</sup> É interessante notar que as Ordenações Manuelinas foram as primeiras que se propõem a ser um corpo legislativo único e emanado do Rei. Silvia Hunold Lara “Introdução” In *Ordenações Filipinas: livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 32.

<sup>123</sup> *Ordenações Filipinas*. (edição fac-similada, editada por Candido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, 5 volumes.

dentro da tradicional oposição entre Eva e Maria<sup>124</sup>. Hespanha chama a atenção que o discurso jurídico usa o gênero das palavras no masculino quando precisa incluir o feminino<sup>125</sup>. Essa utilização representa já uma visão hierarquizada das relações entre os gêneros “segundo a qual a cabeça [o masculino] evoca, naturalmente, todo o corpo”<sup>126</sup>. Só havia uma distinção do feminino nos casos em que as leis eram consideradas incompatíveis com esse gênero, como por exemplo, no caso da transmissão de certos bens que só eram transmitidos aos filhos homens por causa da dignidade ou conservação da memória familiar. Essa inclusão no gênero masculino faz com que as menções efetivas ao gênero feminino na legislação tornem-se, portanto, extremamente significativas. No exemplo acima esse aparecimento se faz para inserir as mulheres de maneira negativa na transmissão de determinados bens dentro das famílias.

Uma das dificuldades de se avaliar o estatuto feminino na legislação reside no fato de que poucas vezes no texto da legislação as mulheres eram tratadas de forma coletiva. Por esse motivo, embora seja verdadeiro, como afirma Monserratt Esteller, que exista no universo legislativo do Antigo Regime uma clivagem de gênero, as mulheres não eram inseridas na legislação sempre da mesma maneira. Isto não significa que essa clivagem de gênero não fosse importante. Ao contrário, ela parece ser fundamental, embora tivesse que dialogar com outros estatutos importantes do Antigo Regime. Ao menos no século XVIII, essa clivagem apareceu formalizada em um alvará de 1761, o qual determinava que a identidade de uma pessoa devia ser concluída de seu “sexo, idade e figura”<sup>127</sup>. Nesse caso, “figura” remete às vestes e demais insígnias colocadas sobre o corpo e que simbolizavam determinado estatuto social e a qualidade do indivíduo (nobre ou plebeu).

Se esses três elementos se articulavam para determinar a identidade de um indivíduo, no caso das mulheres é possível identificarmos quatro variáveis que se entrecruzavam ou se opunham na constituição dos estatutos femininos de acordo com a legislação e que configuravam o universo normativo no qual as mulheres transitavam

---

<sup>124</sup> Antonio Manuel Hespanha. “O estatuto jurídico da mulher na época da Expansão” In *Oceanos: mulheres no mar salgado*. Lisboa: CNCDP, nº 21, janeiro/março, 1995, pp 8-16.

<sup>125</sup> Antonio Manuel Hespanha. Idem, p. 9.

<sup>126</sup> Antonio Manuel Hespanha. Idem, p. 9.

<sup>127</sup> *Repertório Geral ou índice alfabético das leis extravagantes do Reino de Portugal, publicadas das Ordenações, compreendendo também algumas anteriores, que se achão em observância*. Ordenado pelo desembargador Manoel Fernandes Thomas, atual provedor de Coimbra: Coimbra: na real Imprensa da Universidade, 1815, vol 1, p. 501.

especificamente: 1) estado (donzela, viúva, casada, religiosa ou solteira); 2) maioridade/menoridade; 3) qualidades e privilégios (nobres e plebéias); 4) mulheres honestas e honradas de um lado e as “não-honestas” de outro. Em cada situação, cada um desses estatutos, ou sua combinação, podia corresponder a um estatuto jurídico específico, o qual engendrava certas obrigações, privilégios e penas.

Tanto na coletânea de Rui Gonçalves quanto nas Ordenações Filipinas, na maior parte dos casos as mulheres, em seus diversos estatutos, aparecem na legislação relacionadas a questões de propriedade, herança, honra sexual, casamento e dote. Inúmeras eram as leis que procuravam regular a sexualidade das mulheres, fossem estas freiras, casadas ou donzelas, e vários eram os meios através dos quais procurava-se estimular os casamentos e a legitimidade das famílias. As mulheres invariavelmente aparecem atreladas a essas questões. Segundo Margareth King, o ciclo de vida feminino obedecia ao ritmo de seu papel reprodutivo e sexual<sup>128</sup>. Essa classificação – estados pré-marital, marital e pós-marital – engendra diferentes estatutos jurídicos na legislação para as mulheres e é a partir deles que podemos pensar os lugares ocupados pelas mulheres.

É especialmente nas questões relativas à participação das mulheres na vida pública e sua circulação no espaço público que podemos perceber as restrições que estas sofriam e que, de certa forma, acabava por lhes sancionar um estatuto específico negativo e tutelado. As mulheres eram tidas de modo global, à exceção das rainhas e princesas, como indivíduos que não podiam “procurar”, nem ser juizes árbitros nem julgar, nem ter jurisdição<sup>129</sup>. A exceção era feita aos assuntos da alma e descarrego da consciência, como a elaboração dos testamentos e a participação em irmandades e confrarias. Nesses casos elas podiam livremente procurar, ser árbitros e aceitar compromissos, com a significativa ressalva de que podiam fazê-lo “se algumas pessoas se louvarem delas”<sup>130</sup>. Não por acaso, a irmandade da Misericórdia, indiscutivelmente a mais poderosa dos territórios sob legislação portuguesa, a partir do compromisso de 1577, não aceitava mais mulheres em seus quadros como irmãs por si só, mas somente na qualidade de esposas de irmãos<sup>131</sup>. Como lembra Isabel dos Guimarães Sá, algumas atividades da irmandade eram consideradas impróprias

---

<sup>128</sup> Margareth L. King. *Women of the Renaissance*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

<sup>129</sup> Rui Gonçalves. *Idem*, prerrogativa 13, p. 45.

<sup>130</sup> Rui Gonçalves. *Idem*, prerrogativa 13, p. 45.

<sup>131</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre...*, op cit, p. 94.

para as mulheres, como visitar prisões e hospitais<sup>132</sup>. Mais do que isto, entretanto, todo o poderio simbólico e material existente nas Misericórdias tornou, especialmente a partir do século XVII, a caridade exercida no interior da irmandade uma prerrogativa política eminentemente masculina.

As mulheres estavam excluídas dos encargos pessoais e não podiam ser constrangidas a arrecadar direitos e tributos devidos à Sua Alteza<sup>133</sup>. Não podiam ser constrangidas a ser tutoras de estranhos, nem podiam ser constrangidas a guardar a cidade, muros ou cadeia<sup>134</sup>. As mulheres não podiam ser fiadoras de pessoa alguma e mesmo que o fizessem estavam livres da obrigação. Os filhos podiam ser obrigados a dar fiança para o pai preso, mas as filhas não<sup>135</sup>. As mães e avós que vivessem honestamente podiam ser tutoras e eram preferidas a outros tutores, mas somente enquanto não casavam<sup>136</sup>. Esta última cláusula, particularmente, parece que caiu em desuso já nas Ordenações Filipinas.

Esse estatuto possuía algumas exceções, como no caso das mulheres que assumiam o papel de tutora e, especialmente, no caso das viúvas, as quais ficavam como cabeça de casal e podiam, em várias situações, guardar os ofícios dos maridos<sup>137</sup>. É interessante notar que, nesses casos as mulheres passavam a integrar o estatuto jurídico masculino em algumas questões, ainda que não em todas. De modo geral, entretanto, seu estatuto era, como dissemos, o de um indivíduo tutelado, cuja própria identidade é dada por aquela do marido. As mulheres recebiam as honras, isenções e nobreza dos maridos, o que ao contrário não se verificava<sup>138</sup>. Mesmo as viúvas tinham seu estatuto determinado por seu estado e por sua ligação familiar. As mulheres casadas podiam “tomar carrego do marido” quando esse fosse considerado furioso. Nesse caso a mulher seria a curadora, com a ressalva de que isto se aplicava àquelas mulheres que fossem consideradas “de bom entendimento e honestas”<sup>139</sup> ..

Como visto pelos exemplos acima, certos estatutos jurídicos femininos estavam condicionados à chamada “honestidade” da mulher. Por honestidade deve-se entender, na

<sup>132</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre...*, op cit, p. 95.

<sup>133</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 53, pp. 74-75.

<sup>134</sup> As mulheres somente podiam ser constrangidas a ajudarem a pagar as guardas por ser este, nas palavras de Rui Gonçalves, um encargo patrimonial.

<sup>135</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativas 56-57, pp. 77-78.

<sup>136</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 105, p. 107.

<sup>137</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 91, p.99.

<sup>138</sup> Rui Gonçalves. Idem, Prerrogativa 46, p. 67.

<sup>139</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 18, pp. 47-48.

definição de D. Raphael Bluteau, “pudor, castidade e decência e com fama ileza”<sup>140</sup>. O acesso a certos papéis sociais como o de tutora e curadora, dependia, por conseguinte, de que a mulher fosse vista na comunidade em que vivia como uma mulher casta e sem fama negativa. A questão da honra sexual feminina será discutida mais a fundo em outra ocasião, entretanto, cabe-nos aqui ressaltar que a “honestidade” ou a “não-honestidade” de uma mulher lhe designava estatutos jurídicos específicos. Nesse caso a honestidade lhe dava o direito de atuar em esferas tidas *a priori* como masculinas.

A questão da “honestidade” da mulher, como ser tutelado que deveria ser, trazia o problema de sua circulação pelos espaços públicos. Isto é, transformava essa circulação em uma ocasião de tensão para essa ordem social e num verdadeiro problema que tinha também suas conseqüências jurídicas. Muitas prerrogativas femininas estavam, na verdade, relacionadas com a preocupação social acerca dessa movimentação pública. As mulheres podiam, por exemplo, quando ofendiam religiosos, ser absolvidas da excomunhão pelos bispos das suas dioceses, ao contrário dos homens que deveriam ser absolvidos somente pelo Papa, “porque seria coisa muito perigosa à sua honestidade e honra irem buscar absolvição a partes tão remotas”<sup>141</sup>.

As mulheres podiam acusar por procurador, ainda que tivessem que comparecer perante o juiz se fossem as ofensoras<sup>142</sup>. As mulheres “honestas e honradas” não podiam ser citadas para irem pessoalmente em juízo, senão em algum mosteiro ou lugar honesto<sup>143</sup>. Os presos que fugiam da cadeia tinham suas culpas como confirmadas, o mesmo não acontecia àquelas mulheres que escapavam das cadeias por considerarem que sua castidade estava ameaçada<sup>144</sup>. Da mesma forma, as mulheres consideradas “honradas” não podiam ser presas por causa de dívidas ligadas a causas cíveis, mesmo que estas tivessem privilégio de fisco, excetuando-se aquelas que exerciam tutoria, pois abdicavam desse direito<sup>145</sup>. Em contrapartida, as mulheres solteiras que vivessem “escandalosamente” deviam ser expulsas das ruas onde morava a chamada “gente honesta”.<sup>146</sup>

<sup>140</sup> D. Raphael Bluteau. Op cit., vol. 4, p. 50.

<sup>141</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 1, p 35.

<sup>142</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 3, pp. 36-37.

<sup>143</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 27, p. 55.

<sup>144</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 62, p. 80.

<sup>145</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 22, pp. 51-52.

<sup>146</sup> *Repertório Geral ou índice alfabético das leis extravagantes do Reino de Portugal, publicadas das Ordenações, compreendendo também algumas anteriores, que se achão em observância.* Ordenado pelo

Além do problema da atuação e circulação públicas havia a questão do sustento das mulheres. Claramente as mulheres são representadas na legislação como menos capazes de providenciar seu sustento. Isto pode ser constatado na prerrogativa sobre legados deixados a mosteiros sem especificação da ordem. Segundo essa prerrogativa, o legado deixado em uma certa cidade, onde existisse um mosteiro de freiras e outro de frades igualmente pobres e necessitados, deveria entender-se como sendo destinado aos mosteiros de freiras, porque “se presume que é mais pobre e lugar mais piedoso, e que os frades como homens serão mais robustos e poderão melhor remediar-se e buscar o necessário”<sup>147</sup>. Outro exemplo refere-se ao pedido do dote. Caso uma viúva ou moça pedisse seu dote para se alimentar ou casar, não tendo outra coisa, este deveria ser concedido, mesmo havendo apelação ou agravo ao pedido<sup>148</sup>.

Devido a essa suposta fragilidade, havia na legislação portuguesa uma grande preocupação com os bens das mulheres e sua transmissão. Na legislação portuguesa, a partilha dos bens entre os herdeiros era feita de forma igual, a não ser em casos ligados a bens e privilégios que fossem considerados incompatíveis com o gênero feminino. As mulheres costumavam receber parte de suas legítimas na forma de dote ao casarem.

O pai era obrigado a dotar a filha, caso esta fosse cristã, de acordo com suas qualidades e, se não pudesse, a obrigação passaria a ser da mãe. Caso esta também não tivesse condições, a obrigação passava ao avô ou aos irmãos. Isto só não valia se a filha tivesse relações com algum homem ou se casasse sem autorização dos pais antes dos 25 anos. Se a filha quisesse ser freira, o pai era obrigado a dotá-la mesmo contra sua vontade<sup>149</sup>. Nesse caso podemos ver como a intrincada rede de obrigações da “economia da dádiva” se organizava no âmbito familiar e como a própria legislação vislumbrava as inúmeras fricções a que esta poderia dar origem.

Devido à grande importância do dote não só para a formação das novas unidades domésticas constituídas pelos cônjuges, mas também como garantia do sustento das *filhas-famílias*, muitas medidas foram tomadas para a sua proteção. Em primeiro lugar, uma

---

desembragador Manoel Fernandes Thomas, atual provedor de Coimbra: Coimbra: na real Imprensa da Universidade, 1815, vol 1, p. 78. Caso as mulheres solteiras vivessem com resguardo, se deveria dissimular com elas, ou seja, não precisariam ser expulsas.

<sup>147</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 79, pp. 90-91.

<sup>148</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 98, p 105.

<sup>149</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 44, p. 66.

prerrogativa significativa declarava que os mesmos benefícios e privilégios que se concediam aos estudantes eram concedidos às mulheres e seus dotes<sup>150</sup>. Essa prerrogativa deixa claro como a inserção das mulheres no universo da reprodução e da produção estava ligada ao seu casamento. Em segundo lugar, os morgados, os quais não podiam ser alienados em nenhuma outra circunstância, podiam sê-lo caso houvesse necessidade de dotar filhas dos testadores ou dos herdeiros. Em terceiro lugar, nenhuma doação deveria ser presumida sem causa. Entretanto, se alguma pessoa estranha fizesse doação para dote de alguma mulher, então se deveria presumir a doação e sua validade<sup>151</sup>.

Quando o casamento estava celebrado havia maiores cuidados ainda com relação aos bens femininos. Na legislação e costumes portugueses os casais eram meeiros dos bens e cabia ao marido administrá-los. Entretanto, as dívidas que existissem antes do casamento não poderiam recair sobre os bens que estes traziam de antes da união e, portanto, não poderiam ser utilizados pelos maridos para saldarem suas dívidas<sup>152</sup>. O marido não podia alienar seus bens de raiz seus próprios ou de foro para sempre, nem fazer deles arrendamento para sempre, ou por mais de dez anos, sem expresse consentimento de sua mulher e as mulheres podiam revogar as alienações mesmo que os maridos não quisessem dar autorização<sup>153</sup>. O marido não podia vender nem alienar os bens dotais ainda que a mulher desse para isso expresse consentimento<sup>154</sup>. Os bens dotais e outros que a mulher possuísse não podiam ser confiscados, nem perdidos por delito do marido<sup>155</sup>. Essas medidas visavam garantir que os dotes, entregues pelas famílias de origem como uma espécie de garantia para a velhice da mulher, não fossem dissipados ao longo do casamento.

Quando viúvas, no momento em que deviam obter restituição de seus dotes, as mulheres tinham igualmente várias determinações a seu favor. Quando o casamento era encerrado por morte do marido, seus herdeiros deveriam restituir à viúva os bens de raiz imediatamente e tinham um ano para restituírem os bens móveis relativos ao dote. Dentro desse um ano os herdeiros ficavam obrigados, caso a mulher não tivesse do que se sustentar a não ser do dote, a alimentar e vestir a viúva, conforme sua qualidade. Caso a viúva

---

<sup>150</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 97, p. 105.

<sup>151</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 36, pp 61-63.

<sup>152</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 52, pp. 72-74.

<sup>153</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 8, pp 40-41.

<sup>154</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 9 pp 41-42.

<sup>155</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativas 17, p. 47.

casasse de novo ou os herdeiros restituíssem seus bens móveis não ficavam desobrigados de a sustentarem<sup>156</sup>.

Quando a restituição do dote envolvia cobrança de dívidas devidas às mulheres, por privilegio e prerrogativa em favor do dote, deveriam ser preferidas a todos os demais credores para serem pagas<sup>157</sup>. Havia, de fato, uma grande preocupação quanto à subsistência das viúvas e foi isto que justificou todas essas medidas tomadas para, por um lado, protegê-las das reivindicações dos herdeiros e, por outro, das possíveis fragilidades das rendas que lhes eram devidas.

E o que pensar das mulheres que não necessariamente possuíam um dote razoável e que não possuíam, por exemplo, bens de raiz e afins? Ou seja, das mulheres que, mesmo com todas as tentativas de restrição da movimentação no espaço público, precisavam sair para conseguir seu sustento ou que trabalhavam por alguma espécie de pagamento. A obra de Rui Gonçalves, dedicado basicamente às mulheres de posição social mais elevada, não nos dá muitas pistas. Mesmo recorrendo à legislação posterior – as Ordenações Filipinas – para buscarmos referências aos ofícios, são poucas as menções a mulheres e suas profissões. Uma das exceções é a de uma lei que trata das padeiras e regula a venda de pães e outra acerca das fruteiras<sup>158</sup>. Em outra lei são estabelecidas penas para as mulheres de tavernas que fizessem "desordens"<sup>159</sup>. Temos algumas pistas, através de outras fontes, como, por exemplo, o edital de 1789, que proibia as mulheres que vendiam em lugares públicos de terem "moços" em sua companhia<sup>160</sup>. Isso significa que, no século XVIII, a legislação que procurava circunscrever a atuação das mulheres no espaço público, sob o pretexto dos perigos representados por esta à honestidade feminina, se voltava igualmente para as mulheres populares<sup>161</sup>.

<sup>156</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 11, pp 43-44.

<sup>157</sup> Rui Gonçalves. Idem, prerrogativa 60, p. 79.

<sup>158</sup> *Ordenações Filipinas*. (edição fac-similada, Candido Mendes de Almeida (ed.), Rio de Janeiro, 1870). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, livro I, título XVIII, par. 18, p. 49 e livro I, título XVIII, parágrafos 50, 52, respectivamente.

<sup>159</sup> *Ordenações Filipinas*. Idem, Livro I. título LXXIV, parágrafo. 20, p. 171. Encontraríamos muito provavelmente mais informações nas posturas das câmaras. Isto demandaria, entretanto, uma pesquisa específica que foge ao âmbito da presente tese.

<sup>160</sup> *Repertório Geral ou índice alfabético das leis extravagantes do Reino de Portugal, publicadas das Ordenações, compreendendo também algumas anteriores, que se achão em observância*. Ordenado pelo desembargador Manoel Fernandes Thomas, atual provedor de Coimbra: Coimbra: na real Imprensa da Universidade, 1815, vol 1, p. 78.

<sup>161</sup> Não me parece ser obra do acaso que este parágrafo acerca das mulheres vendeiras esteja sob o item intitulado "mulheres criminosas" da coletânea de leis extravagantes publicadas no início do século XIX.

Poderíamos dizer que a legislação portuguesa representava a princípio as mulheres como indivíduos privados de um determinado âmbito de atuação pública, já que deveriam ser tuteladas e se inseriam nas relações sociais com certo grau de desvantagem. O próprio direito, tanto o Comum como as Ordenações, admitia a situação de submissão a que as mulheres, com exceção talvez das viúvas, estavam submetidas e procurava suavizá-la com algumas medidas bem próprias da economia da dádiva, discutida no item anterior. O imperador Justiniano dispunha, nas palavras de Rui Gonçalves, que se deveria ter misericórdia com as mulheres, já que elas estavam obrigadas a cuidar dos maridos e obedecer-lhes e a sofrer os perigos do parto.<sup>162</sup> Neste mesmo espírito, as mulheres tinham direito a penas mais brandas quando incorriam em crimes, e quando “ofendidas”, os agressores recebiam penas mais rigorosas. Enfatizando a proteção real às mulheres, os soberanos, segundo Gonçalves, não costumavam conceder perdão nos crimes cujos ofendidos eram do gênero feminino<sup>163</sup>.

Como a legislação variava enormemente segundo o estado, a idade e as qualidades das mulheres, é difícil atribuímos a elas um único estatuto jurídico. Mais do que isto, não podemos negar que a legislação portuguesa, apesar de restringir a atuação das mulheres no espaço público, conferia a estas, em determinadas situações, certo poder de atuação. Como lembra Russell-Wood, as mulheres podiam fazer testamentos e atuar como testamenteiras, podiam herdar terras e bens, podiam conduzir negócios familiares e podiam iniciar demandas e processos<sup>164</sup>. Ainda assim, como dissemos anteriormente, a legislação está repleta de circunstâncias em que as mulheres são vistas como seres que se encontram debaixo de tutela. As exceções mais frequentes eram nos casos das viúvas.

Resta-nos finalmente, para avaliar as variáveis sugeridas por Monserrat Esteller, investigarmos efetivamente a posição das mulheres com relação ao universo do trabalho no período moderno. No que concerne à questão do trabalho, o atual estágio da pesquisa permite-nos, segundo Monserrat Esteller, desfazer a tradicional crença segundo a qual a mulher teria sido introduzida ao mundo do trabalho pela revolução industrial<sup>165</sup>. As mulheres sempre trabalharam e não só no âmbito das atividades ligadas à reprodução e ao

---

<sup>162</sup> Rui Gonçalves. *Idem*, prerrogativa 82, pp. 91-92.

<sup>163</sup> Rui Gonçalves. *Idem*, prerrogativas 88 e 89, pp. 95-98.

<sup>164</sup> A. J. R. Russell-Wood. “Women and society in Colonial Brazil” In *Journal of Latin American Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, volume 9, parte I, maio 1977, p. 9

<sup>165</sup> Monserrat Carbonell i Esteller. *Op cit*, p. 121.

consumo, mas também naquelas ligadas à produção e à circulação de produtos. Ainda mais se pensarmos que na produção no Antigo Regime não era tão fácil distinguir essas etapas. Mais do que isto, como afirma Esteller, o trabalho nas sociedades pré-industriais fundia essas etapas e tornava as tarefas domésticas importantes para a economia como um todo. Por isso, é preciso considerar uma noção de trabalho que consiga reconhecer essa importância e encarar, como sugere Darlene Abreu-Ferreira, o uso de categorias como “mulher de” e “viúva de”, não apenas como sinalizadores dos estados maritais, mas como categorias que, se não tinham status de categoria profissional, inseriam as mulheres no mundo do trabalho por meio do casamento e representavam “meios de vida”, assim como poderiam fazer os ofícios para os homens<sup>166</sup>.

A importância do trabalho feminino para as sociedades medievais e modernas foi, de fato, grande, como mostra a extensa bibliografia citada pela autora<sup>167</sup>. A forma dessa participação e as consequências para a vida e a autonomia das mulheres têm sido, entretanto, longamente debatidas. Em um artigo já clássico de 1977 - “Did women had a Renaissance?” – Joan Kelly perguntava se teria havido uma Renascença para as mulheres. Na visão de Kelly, a consolidação do Estado e a emergência do capitalismo, que teria aberto novas possibilidades para os homens, teriam afetado as mulheres de forma diferente. As mulheres da Renascença teriam, ao contrário, experimentado uma contração de seus papéis, passando a ter um acesso mais restrito à propriedade, ao poder político e à educação, elementos necessários para atuação na esfera econômica e política. Em linha de argumentação semelhante, Alice Clark, em sua pesquisa sobre a Inglaterra, veria na usurpação da produção caseira pelos mercadores, no avanço do capitalismo e na separação da produção do ambiente doméstico o conseqüente afastamento das mulheres da produção<sup>168</sup>. O resultado disso seria maior dependência das mulheres e menor capacidade de subsistência.

---

<sup>166</sup> Darlene Abreu-Ferreira. Work and identity in early modern Portugal: what gender have to do with it?” In *Journal of Social History*. Fairfax: George Mason University Press, volume 35, número 4, summer 2002, pp 859 – 887.

<sup>167</sup> Monserratt Carbonell i Esteller. Op cit, p. 121.

<sup>168</sup> Alice Clark. *Working life of women in the seventeenth Century*. [1919]. Nova Iorque: Augustus M. Kelly, Bookseller 1968, pp 295-296 apud Judith Brown. “A woman’s place was in the home: women’s work in Renaissance Tuscany”. In Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan, Nancy J. Vickers (eds). *Rewriting the Renaissance: the discourses of sexual difference in Early Modern Europe*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1986, p. 223.

Historiadores marxistas como Bronislaw Geremek têm partido desse mesmo tipo de premissas sobre o avanço do capitalismo<sup>169</sup>. Para Geremek é preciso fazer uma distinção entre pobreza/empobrecimento e pauperismo. Segundo o autor, na miséria rural da Idade Média o pauperismo não existia. Os processos de empobrecimento prolongados possuíam um caráter local e afetavam a coletividade, como flutuações na conjuntura social, flagelos naturais e assim por diante. O processo de pauperização da sociedade rural e proletarização do trabalhador do campo teria surgido com a penetração da moeda e da economia de mercado. Não meio urbano um processo similar aconteceria. Nas cidades cuja atividade comercial e artesanal era voltada para o mercado local, a produção era feita em pequena escala, empregando mão-de-obra familiar (incluindo serventes e agregados). Quando a produção urbana era em alta escala, com produtos mais sofisticados e de alto grau de especialização, que se destinavam a mercados distantes, aumentava, para Geremek, o emprego de mão-de-obra assalariada.

O processo de desenvolvimento do capitalismo comercial, com seu comércio de longo curso acarretou, de acordo com Geremek, dois processos: o desenvolvimento da indústria especializada com divisão de tarefas e o aumento dos efetivos de mão-de-obra especializada. Nessa situação a posição dos trabalhadores não-qualificados teria se deteriorado largamente. Esses trabalhadores passariam a desempenhar um trabalho físico mal-remunerado e não teriam acesso a instituições de solidariedade profissional para defender seus interesses. Esse estatuto recairia sobre várias categorias de trabalhadores, segundo Geremek, mas especialmente sobre as mulheres. A exclusão dos trabalhadores da associação profissional não só os afastava da vida social organizada como igualmente os expunha à animosidade dos artífices que viam neles possíveis concorrentes. A historiadora Natalie Davis observou um fenômeno semelhante com as mulheres em Lyon, no século XVI, onde o isolamento dessas mulheres das corporações profissionais, especialmente em momentos de recessão, deixava-as destituídas de treinamento formal e de identidade e solidariedade profissionais<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Bronislaw Geremek. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986.

<sup>170</sup> Natalie Zemon Davis. "Women in the crafts in Sixteenth century Lyon" In *Feminists studies*, 8 (1982), p 47-80.

As únicas mulheres que escapavam dessas situações eram as viúvas dos artífices, nos casos em que se lhes permitia manter os ofícios dos maridos. Não sendo este o caso, argumenta Geremek, as mulheres estavam fora das redes de solidariedade dos trabalhadores. Usando dados acerca de Flandres e da Toscana, Geremek mostra como nos centros urbanos a precariedade será uma constante na vida de muitos grupos de trabalhadores. Nas estruturas medievais tradicionais, a política corporativa e municipal, por meio de medidas de equilíbrio do mercado de trabalho e de limitação do afluxo de forasteiros, teria conseguido atenuar substancialmente a degradação econômica das populações urbanas, “mas a pressão demográfica, a expansão das zonas suburbanas de fixação dos recém-chegados, o sistema de trabalho doméstico e uma atividade artesanal à margem das corporações trabalhavam insidiosamente para o malogro desta política.”<sup>171</sup>

Outros elementos, além das transformações na produção, afetariam os trabalhadores e em especial as mulheres. Robert Jütte, que compartilha com a interpretação do afastamento das mulheres das corporações de ofício, aponta outros elementos que tornavam difíceis as condições de vida dos trabalhadores urbanos e rurais<sup>172</sup>. A chamada “revolução dos preços” do “longo” século XVI trouxe consigo uma rigorosa inflação, a qual recaiu especialmente sobre os artigos de consumo prioritário como a comida. O aumento dos salários não acompanhou a elevação dos preços e, portanto, os trabalhadores se viram pressionados a recorrer à ajuda, municipal ou privada, para garantir a sobrevivência. Para Jütte, mesmo levando-se em conta certas exceções, pode-se dizer que por toda a Europa, do século XVI ao XVIII, testemunhou-se uma queda no nível de vida do homem comum, tanto da cidade como do campo, o qual experimentaria de forma recorrente a ameaça da pobreza e da fome. Somavam-se a esse quadro, segundo o autor, fatores cíclicos como as quebras na colheita e as conseqüentes fomes que estas desencadeavam, pressionado ainda mais os preços, além de momentos de depressão econômica causados por outros fatores, como foi o período de 1630-1750.

Jütte aponta ainda outros motivos pelos quais a população trabalhadora podia ser pressionada em direção à pobreza, em especial no caso das mulheres. Fatores ligados ao ciclo de vida marcam essa entrada na pobreza. A primeira fase do ciclo de pobreza seria a infância. Famílias com filhos pequenos tinham suas despesas aumentadas e sua

---

<sup>171</sup> Bronislaw Geremek. Op cit, p 84.

<sup>172</sup> Robert Jütte. Op cit.

sobrevivência pressionada. Esses mesmos filhos pequenos podiam ser um obstáculo ao emprego das mulheres em atividades que demandassem trabalho fora de casa ou igualmente ao treinamento necessário para a execução de ofícios mais especializados. Nesse período da vida seria ainda mais problemática a perda de um dos elementos provedores na família, especialmente do pai. Este podia ser um fator que lançava a família na pobreza. A segunda fase do ciclo seria a da idade adulta, justamente quando nasciam os filhos e estes ainda não tinham condições de ajudar na economia familiar. A terceira fase seria a da velhice, quando se perde a capacidade de trabalhar e de se sustentar.

A pobreza atingia de forma diferente as diversas categorias de trabalhadores. Aqueles empregados no setor têxtil configuravam-se como o maior grupo a receber auxílio, segundo Jütte. Aqueles que recebiam salário como trabalhadores agrícolas, trabalhadores temporários ou artesãos da área têxtil, soldados, marinheiros e serventes e aprendizes estavam entre as categorias que vivenciavam a maior precariedade. Dentro desses grupos a situação das mulheres mostrava-se ainda mais grave, pois, mesmo que estivessem numa mesma área de trabalho e executassem as mesmas funções, elas recebiam salários menores. O salário diário de um trabalhador no artesanato têxtil de Caen (França), por exemplo, era, segundo o autor, de dois ou três *sous* para uma criança, cinco *sous* para as mulheres e doze *sous* para os homens<sup>173</sup>. A desvantagem para aquelas que formavam a mão-de-obra feminina é clara e torna difícil pensar em uma sobrevivência autônoma para aquelas que trabalhavam no setor têxtil pelo menos.

Outros historiadores, partindo do estudo de caso, têm procurado relativizar o poder concedido ao avanço inicial do capitalismo na suposta alienação das mulheres do trabalho. Embora sejam inegáveis as alterações trazidas pelo avanço do capitalismo, autores como Judith Brown buscam questionar uma relação direta estabelecida entre esse processo e o suposto afastamento das mulheres do trabalho<sup>174</sup>. Nas cidades da Época Moderna as mulheres geralmente trabalhavam como ajudantes dos maridos, dos pais, dos irmãos, em oficinas localizadas em suas casas. Ainda que fosse um trabalho economicamente significativo, tanto para a economia familiar como para a produção como um todo, o valor da contribuição feminina teria deixado poucas evidências históricas. Entretanto, ao

---

<sup>173</sup> Robert Jütte. Op cit, p. 44.

<sup>174</sup> Judith C. Brown. "A women's place was in the home: Women's work in Renaissance Tuscany" In Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan, Nancy J. Vickers (eds). Op cit.

examinar o caso de Florença no período da Renascença, a autora encontra um quadro diferente. Através da análise dos censos, Brown consegue identificar que ao final da Renascença as mulheres eram empregadas em larga escala, especialmente na indústria têxtil florentina. Segundo os cálculos de Brown, em meados do século XVII, algo em torno de 73% das mulheres em idade ativa faziam parte da força de trabalho<sup>175</sup>. Portanto, um número considerável de mulheres recebia salários e sua participação na economia toscana era considerável.

A emergência de um universo de mercadorias mais diversificado e sofisticado abriu novas possibilidades de trabalho para a população de Florença. A questão é que as oportunidades foram diferenciadas para homens e mulheres. Com o alargamento do setor artesão de produtos de luxo, os homens migraram da produção têxtil para essas atividades mais qualificadas, enquanto as mulheres foram ocupar suas antigas vagas na produção de lã e seda. As mulheres ficaram, portanto, em atividades mal remuneradas e que exigiam baixa especialização. De acordo com Brown, essa situação decorria do papel das mulheres nas unidades domésticas e o pouco tempo de que dispunham para receber treinamento adequado devido às tarefas domésticas e aos filhos. Igualmente, a possibilidade de emprego fora da unidade doméstica era limitada, não só por suas obrigações ligadas ao âmbito doméstico, mas também por fatores como a preocupação com a honra feminina e com a limitação da possibilidade de circulação das mulheres no espaço público. Preocupação esta que teria crescido gradualmente, segundo Brown, a partir dos séculos XIII e XIV.

De acordo com os cálculos de Brown, um trabalhador masculino qualificado recebia algo em torno de três a quatro vezes o salário semanal de uma mulher não qualificada. As mulheres, portanto, não foram afastadas do mercado de trabalho, mas sim inseridas de forma desvantajosa neste universo de trabalho mais diversificado que surge na Europa a partir do século XVI. Para Brown, como resultado desse processo, ainda que seu trabalho tivesse grande importância para as economias das cidades italianas e européias, elas, mais do que os homens, encontraram dificuldades para se manterem em situações isoladas e tiveram de recorrer mais constantemente ao auxílio de instituições. Dentro da chamada “economia da improvisação”<sup>176</sup>, identificada por Olwen Hufton, para as populações trabalhadoras do Antigo Regime, as mulheres eram, portanto, aquelas que mais faziam uso

---

<sup>175</sup> Judith C. Brown, *idem*, p 212.

<sup>176</sup> Olwen Hufton apud Judith Brown, *op cit*, p.

de estratégias de improvisação e múltiplas formas de sobrevivência, incluindo aí o recurso ao auxílio institucional.

Outro trabalho ainda que se contrapõe à visão de uma ligação mais direta entre expansão do capitalismo e um mercado de trabalho rigidamente dividido por gênero é o de Carmen Sarasúa discutindo o caso espanhol<sup>177</sup>. Sarasúa, discutindo um período posterior - século XVIII - mostra como não foi o desenvolvimento do mercado o fator principal para as transformações da posição das mulheres no mercado de trabalho. Instituições para além do mercado atuaram nessa segregação, nomeadamente o Estado e a Igreja. As políticas do Estado e dos Conselhos Municipais serviram de mecanismo para a institucionalização do papel da mulher como um trabalhador doméstico não-remunerado. Esse desenvolvimento partiu, entretanto, de acordo com a autora, de uma organização do trabalho pré-existente, na qual as mulheres trabalhavam para outros membros da família sem remuneração. Entre as medidas do Estado para uma domesticação do trabalho feminino estava a proibição de que as mulheres da Galícia migrassem para o Sul para trabalharem nos períodos de colheita, passando pela proibição municipal às mulheres de venderem em certos mercados urbanos até a criação de escolas para o ensino de costura e bordados.

A Igreja Católica, na visão da autora, teria sido um fator fundamental por meio do desenvolvimento do discurso moral que reafirmava a distinção entre os universos feminino e masculino e também de inúmeros mecanismos práticos de controle social que estavam a seu alcance, como a educação, a caridade e o emprego. A grande preocupação católica com os riscos morais da circulação feminina pelo espaço público e do ócio articulou-se com a preocupação dos iluministas com a questão do trabalho (do comércio e da manufatura) como fonte de progresso e daí resultou a consolidação do trabalho de costura em casa como o modelo ideal para a “indústria” feminina. Dessa forma, buscava-se ao mesmo tempo produtividade e controle sobre a circulação das mulheres. Nesses pontos confluíram os dois discursos mais poderosos da Espanha, na visão da autora, o iluminista e o católico. Para Sarasúa residiria nessa confluência a origem da clivagem de gênero que viria a prevalecer no mercado de trabalho mais tarde no século XIX.

Outro estudo de caso que traz interessantes dados acerca do suposto afastamento das mulheres do mercado de trabalho na Época Moderna, especialmente para o caso português,

---

<sup>177</sup> Carmen Sarasúa. Op cit, pp. 347-371.

é o de Amélia Polônia<sup>178</sup>. Polônia trabalha com Vila do Conde, cidade do norte de Portugal, durante o período de meados do século XVI e XVII. O que a autora defende é que os desempenhos femininos parecem ser fruto não só das imposições legais, éticas ou estruturais, mas também de constrangimentos econômicos e sociais. Apesar das leis, do costume e da religião, que tendem a limitar as oportunidades femininas nas sociedades modernas, como admite a autora, a historiografia contemporânea tem provado que a posição feminina no mundo do trabalho não foi tão marginal quanto os testemunhos coevos deixam transparecer a princípio.

Parece ser consensual, segundo Polônia, que as oportunidades para as mulheres tendiam a ser mais salientes em sociedades urbanas do que rurais. Para ela, no universo das corporações a participação feminina foi, de fato, progressivamente restringida por toda a Europa. Concordando com a restante historiografia européia, a autora considera que apesar do papel relevante das mulheres na indústria, este foi circunscrito e protagonizado à margem das corporações e destituído de um treino formal e de uma identidade profissional. A evolução da regulamentação profissional que tendeu, ao longo da Época Moderna, a limitar o estatuto das mulheres no mundo do trabalho não equivaleu, entretanto, na visão da autora, a uma exclusão.

Para Polônia, em situações em que a taxa de masculinidade, por vários motivos, era baixa, o trabalho feminino ganhou espaço. Um exemplo dessa situação, segundo a autora, aconteceu em Portugal na seqüência da expansão marítima, quando as ausências masculinas teriam garantido um protagonismo feminino no mundo do trabalho que antes não era experimentado. As ausências masculinas combinadas com a demanda de mão-de-obra da crescente indústria de suporte à navegação teriam atraído a mão-de-obra feminina e aberto oportunidades de trabalho para mulheres ainda no século XVI, fossem estas casadas, solteiras ou viúvas. No caso da indústria de velames, no norte de Portugal, a demanda movimentou não somente as cidades, mas toda o *hiterlândia* nortenho, incluindo áreas rurais “numa dinâmica econômica em que a tecelagem não é já apenas uma atividade familiar e doméstica, antes se encontra ligada a uma dinâmica industrial que visa à exportação de panos de vela para feiras européias e para estaleiros nacionais e ultramarinos,

---

<sup>178</sup> Amélia Polônia. “Desempenhos femininos em sociedades marítimas: Portugal, século XVI” In *Mare Liberum*. Lisboa: CNPCDP, dez 1999 – junho 2000, n° 18-19, pp. 153-177.

e se apresenta ainda articulada com estratégias de mercado lideradas por negociantes de grosso trato.”<sup>179</sup>

Investigando os registros notariais, uma vez que nos fiscais, de acordo com a autora, a presença feminina foi subestimada pelas autoridades, Polônia encontra para o caso de Vila do Conde, entre os anos de 1560 e 1620, um percentual de 30 % de ações encabeçadas exclusivamente por mulheres. Entre essas ações, 74 % tratavam de questões relativas ao domínio econômico, com clara prevalência das viúvas entre as impetrantes. O protagonismo nas ações não significa, entretanto, como a própria autora mostra, um reconhecimento da participação feminina, como atesta a sub-representação na documentação fiscal<sup>180</sup>. Ainda assim, Vila do Conde apresenta uma grande taxa de participação feminina nas atividades econômicas.

Para a autora, o caso de cidades maiores portuguesas, como Lisboa e Porto, ainda precisa ser investigado. Mesmo levando-se em conta o movimento migratório masculino com a expansão marítima, a complexidade de seus mecanismos econômicos e políticos demanda uma pesquisa maior para aferirmos um possível protagonismo feminino nas atividades econômicas. Não deixa de ser interessante, como registra a autora, que a cidade do Porto no censo de 1698 apresente apenas 9,1 % dos domicílios chefiados por mulheres, contra os 43% da Vila do Conde em 1643<sup>181</sup>. Provavelmente a cidade do Porto, com a contínua absorção de emigrantes do interior da região, não sentiu tão fortemente o predomínio feminino em sua demografia.

Esses estudos de caso mostram como a avaliação da participação das mulheres no universo da produção e circulação de produtos e recursos parece complexa e apresenta grandes variações entre as regiões e diversas conjunturas. A situação mudará de acordo com o local, se este é urbano ou rural, de acordo com as condições demográficas, com as atividades econômicas desenvolvidas na região, com a penetração do discurso religioso e moralista, com demais conjunturas políticas e assim por diante.

Além disso, é preciso levar em consideração que para o Antigo Regime é difícil falar em autonomia dos indivíduos, tanto homens como mulheres, já que as condições de

---

<sup>179</sup> Amélia Polônia. *Idem*, p. 160.

<sup>180</sup> No ano de 1568 a percentagem de 18% de mulheres “como cabeça-de-casal” representa 13% do peso contributivo total e em 1643, quando as mulheres “cabeça-de-casal” representam 43 % do universo de fogos, estas têm apenas um peso contributivo de 19, 3%. Amélia Polônia. *Idem*, p. 164.

<sup>181</sup> Amélia Polônia. *Op cit*, p. 165.

sobrevivência são precárias e a circulação dos recursos passa em grande medida justamente pelo posicionamento social e vínculos relacionais do indivíduo. É preciso lembrar que, especialmente no Antigo Regime, como afirma Natalie Davis, as trocas através dos mercados monetários convivem ainda em grande medida com a economia da dádiva. Por isso, pode ser complicado analisarmos a situação das mulheres no período apenas sob o ponto do avanço do capitalismo e do trabalho assalariado desvantajoso para as mulheres. Essa transição ocorreria muito lentamente. No período em que trabalhamos, a circulação dos bens, assim como o próprio mercado, ainda é mediada por fatores e relações não monetarizados. Por esse motivo é possível que a exclusão das mulheres das instituições de solidariedade profissionais fosse um golpe muito mais duro para sua sobrevivência do que os salários menores propriamente.

Não existia, portanto, uma situação geral para as mulheres como um todo. Uma boa parte das mulheres estudadas por Polônia eram viúvas e foi nesta qualidade que passaram a administrar seus negócios familiares. Mulheres casadas ou solteiras podem ter lidado com outras situações. Mulheres plebéias e nobres tinham diante de si situações completamente diferentes. No caso do império português é preciso ainda levar em consideração a questão da escravidão e da especificidade da produção e do trabalho urbano nas Conquistas. Isto é, mulheres livres e escravas se inseriam nesse mundo específico do trabalho de forma diferente. Dependendo, portanto, de como as mulheres se inseriam no mercado matrimonial, de sua posição e estatuto sociais e das relações que estabeleciam, sua posição mudava nesse mundo do trabalho entremeadado de relações de dádiva.

Isso não significa que as mulheres não tivessem escolhas, como mostra Amélia Polônia nas queixas municipais do ano de 1620, as quais acusavam muitas mulheres solteiras de chegarem à vila para servir por soldada e acabarem vivendo “per sy”. A frequência desses casos pode ser verificada pelo fato de haver uma denominação específica para essas mulheres. Elas eram conhecidas como as “cabaneiras”, isto é, mulheres que vivem “em casa própria e que providenciam o seu auto-sustento através do trabalho individual e, com frequência, autônomo”<sup>182</sup>.

Ainda assim, se precisamos avaliar a capacidade das mulheres de sustentarem a si mesmas e/ou a suas famílias, teremos que dar igual importância tanto à tendência a um

---

<sup>182</sup> Amélia Polônia. Op cit, p. 165.

trabalho assalariado quando era o caso, menos qualificado e pior remunerado<sup>183</sup>, como ao fato de seu trabalho estar afastado das redes de solidariedade e identidade das corporações profissionais e isolado das redes de solidariedade tipicamente urbanas do período. No senso de 1698 para a cidade do Porto as ocupações femininas são mencionadas em 40 % dos casos. Entre elas encontramos: regateiras, tendeiiras, tecedeiras, costureiras, jornaleiras e lavadeiras<sup>184</sup>. Atividades estas mais ligadas ao mercado local e a produtos menos luxuosos, que exigiam menor qualificação. Já no século XVIII, muitas trabalhavam com linho na Cordoaria Nova<sup>185</sup>.

É preciso levar em conta igualmente que as atividades exercidas pelas mulheres não eram encaradas da mesma maneira. Certas atividades eram aparentemente mais prestigiadas do que outras. Numa petição à câmara de Lisboa de 1718, por exemplo, as padeiras se definem como “mulheres casadas e que (...) vivem de suas portas adentro com grande recolhimento, conforme devem a seu estado, com seus filhos e filhas donzelas (...) para com o limitado ganho que lhes fica o seu trabalho e de seus maridos, pobres oficiais, os poderem alimentar e governar.”<sup>186</sup>. Nesse caso, as padeiras estavam se contrapondo às tendeiiras, que ficavam nas ruas vendendo o pão que as primeiras coziavam. Os valores expressos nessa petição mostram, por um lado, como as mulheres sabiam a linguagem que deveriam usar na sua auto-representação perante os *homens bons* da câmara de Lisboa, mas, por outro, revelam também, como afirmamos antes, os tipos de pressão que recaem especificamente sobre o trabalho feminino.

Ao menos no século XVIII, quando possivelmente as pressões demográficas, destacadas por Amélia Polônia, diminuíram, e o Estado procurou enquadrar as mulheres em certos tipos de trabalho majoritariamente domésticos, como mostra Sarasúa para o caso espanhol, a atividade feminina ligada ao espaço público parece ser vista com grande desconfiança. Isso pode ser confirmado pelo alvará de 1765, no qual considerava-se que o impedimento resultante da “honestidade do sexo” equivaleria ao da velhice ou da falta de

---

<sup>183</sup> Entendo o “assalariado” numa concepção específica e distante por vezes da nossa já que em muitos casos não era feito pela valoração monetária.

<sup>184</sup> Amélia Polônia. Op cit, p. 165.

<sup>185</sup> José Gentil da Silva. “A mulher o e trabalho em Portugal” In *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas atuais. Atas do colóquio*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, vol. I, p. 178.

<sup>186</sup> “Consulta da Câmara a el-rei sobre a petição de Helena de Costa, Maria dos Santos, Maria da Conceição e outras, em 23 de julho de 1718 apud José Gentil da Silva. Idem , p 169.

saúde<sup>187</sup>. Ao longo do período moderno o cerco em relação à honra feminina parece ter se fechado, de maneira que as autoridades, sob esse pretexto, passaram praticamente a classificar o estatuto feminino como equivalente ao da invalidez, no limite.

Essas pressões não impediram as mulheres de atuarem no espaço público. Entretanto, por mais que não as tenham afastado do trabalho, criaram para elas uma série de dificuldades e variáveis que não estavam apenas ligadas à desvantagem salarial, embora essa também existisse, e empurravam as mulheres tanto para a chamada “economia da improvisação”, como também para a necessidade de recorrer ao auxílio institucional.

Por tudo isso, torna-se mais inteligível o pedido de comutação do legado de D. Antônia de Castro. Não espanta, portanto, que os homens de elite reunidos na Misericórdia tenham considerado obra mais perfeita e necessária um abrigo de mulheres e que essa consideração tenha recebido o beneplácito régio e a aceitação papal. O pensamento letrado jurídico, religioso e moral do período, imbuído da herança clássica e da reinterpretação dessa pela tradição cristã, considerava as mulheres, independentemente de seu estatuto social, como seres menos capazes e sujeitos a tutela masculina por razões relativas a ordem natural e divina do mundo. Paralelamente a isso a época moderna tinha diante de si uma nova configuração econômica e social na qual as mulheres seriam inseridas de maneira que sua possibilidade de garantir sua subsistência material e simbólica independentemente da tutela masculina se tornaria mais difícil ou mais arriscada socialmente, especialmente aos olhos desses mesmos homens de elite. Partindo desse campo de discussão, analisaremos, ao longo desta tese, especificamente os nossos casos de estudo e poderemos considerar de mais maneira mais aprofundada a situação das mulheres em questão no Reino e nas Conquistas e como a “pena d’alma” dos contemporâneos investiu no auxílio às mulheres, lidando com elementos materiais e imateriais<sup>188</sup> no exercício da caridade.

---

<sup>187</sup> *Repertório Geral ou índice alfabético das leis extravagantes do Reino de Portugal, publicadas das Ordenações, compreendendo também algumas anteriores, que se achão em observância*. Ordenado pelo desembargador Manoel Fernandes Thomas, atual provedor de Coimbra: Coimbra: na real Imprensa da Universidade, 1815, vol 1, p. 39.

<sup>188</sup> Uso os termos material/imaterial em sentido próximo ao proposto por Giovanni Levi em sua obra: *A Herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

## CAPÍTULO 2 – AS PIEDADES URBANAS E OS RECOLHIMENTOS DE ÓRFÃS DAS MISERICÓRDIAS.

Em 14 de julho de 1733 a então regente do Recolhimento das Meninas Órfãs de São Lázaro, da cidade do Porto, D. Luiza Maria Pereira, deixou sua ocupação e o recolhimento “por carta sua que escreveu a mesa”<sup>1</sup>. A regente rogava que a despedissem por não “lograr saúde no recolhimento” e os médicos lhe aconselhamem “o viver na pátria”. Natural da cidade de Braga, os médicos pareciam lhe recomendar que voltasse a companhia de seus parentes e a sua cidade natal. Embora tenhamos notícias de que a regente deixou o recolhimento, não sabemos pela documentação se D. Luiza realmente empreendeu a viagem de retorno à vizinha cidade de Braga, sua pátria.

Segundo uma definição setecentista, pátria seria a terra, a vila, a cidade ou o Reino onde se nascia. “Ama cada um a sua pátria, como origem de seu ser, e centro do seu descanso”, afirmou D. Raphael Bluteau em seu dicionário<sup>2</sup>. Independentemente dos males que a acometiam, recomendava-se a regente o descanso dos “ares pátrios”, a segurança de sua de origem. Mas nem sempre o remédio para todos os males estava no descanso pátrio. A cada pátria, diferentes ares e, como alertava Bluteau, “às vezes para melhorar de fortuna é preciso mudar de clima”<sup>3</sup>. Que remédio aplicar então? Ares pátrios ou novos ares? Embora este dilema nunca tenha deixado os portugueses, a resposta estava em parte nos próprios adágios circulantes na época: “ao bom varão terras alheias, pátria são”.<sup>4</sup>

Este adágio trás a marca de uma sociedade que havia se lançado, ao menos desde o século XV, na conquista de outras pátrias e que ao chegar o século XVIII formava um Império Ultramarino com entrepostos espalhados pelos oceanos e rotas marítimas por onde circulavam recursos, serviços, pessoas e crenças religiosas. Como construir um império ultramarino trazendo uma idéia de pertencimento local marcado pelas premências do catolicismo pós-tridentino e pelas demandas por hierarquia e distinção de uma sociedade

---

<sup>1</sup> AHSCMP *Livro de saídas das órfãs e serventes do Recolhimento 1733-1781*, Livro 1, p. 2.

<sup>2</sup> D. Raphael Bluteau. *Vocabulário Português e Latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses e latinos e oferecido a El Rey de Portugal D. João V.* Coimbra: No Collegio das Artes e Ciências de Jesu, 1712, vol. 6, p. 320.

<sup>3</sup> D. Raphael Bluteau, *Idem*, vol. 6, pp. 320-321.

<sup>4</sup> Adágio português publicado por D. Raphael Bluteau. *Idem*, vol. 6, p. 321.

estamental? Como fazer de terras alheias uma pátria? Compreender a dádiva caritativa protagonizada pelas Santas Casas de Misericórdia pode nos ajudar a desvendar alguns aspectos desse universo que se desenvolvia na articulação das várias pátrias locais, fossem essas de origem ou de adoção.

## **2.1 Espaços urbanos em movimento: emigração e populações no Império Português.**

“Muda-te, mudar-se-te-há a fortuna”<sup>5</sup>. Este adágio coletado por Bluteau corresponde provavelmente ao lema de uma boa parte da população do Antigo Regime. Mesmo com todos os riscos que o deslocamento acarretava numa sociedade de Antigo Regime, de base local e estamental, a movimentação em maior ou menor distância fazia parte das histórias familiares da maioria das comunidades portuguesas. Seja mudando-se das áreas rurais para as urbanas, seja atravessando oceanos até as regiões ultramarinas do Império Português, as famílias estavam constantemente em movimento. Dificilmente uma família escapava de ter um membro no Ultramar ou uma filha numa cidade vizinha. Uma parte dessa migração era voluntária e outra forçada por sentenças de degredo ou deslocamentos por razões militares e políticas.

Para Russell-Wood várias conjunturas impulsionaram as populações do Reino em direção à emigração<sup>6</sup>. Segundo o autor, o período entre 1570-1697 e sua combinação de desastres naturais, guerras, serviço militar forçado, perseguição religiosa aos judeus, perda de soberania para a Espanha e desequilíbrio entre população masculina e feminina no Reino foi de grande incentivo à emigração dos portugueses<sup>7</sup>. No século XVIII as tendências que impulsionavam as pessoas para a emigração teriam continuado, uma vez que “o desemprego, a pobreza e a destituição eram endêmicos tanto nas áreas urbanas como rurais”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Adágio português. D. Rapahel Bluteau. Op cit, vol. 6, p. 619.

<sup>6</sup> A. J. R. Russell-Wood. “Ritmos e destinos da emigração” In Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1998, vol II, p. 116.

<sup>7</sup> A. J. R. Russell-Wood. Idem, vol II, p. 116.

<sup>8</sup> A. J. R. Russell-Wood. “A emigração: fluxos e destinos” In Francisco Bittercourt e Kirti Chaudhuri. OP Cit, vol. III, p. 158.

Ainda que Russell-Wood esteja se referindo à emigração para o Ultramar esses mesmos motivos levaram a população portuguesa a se movimentar dentro do Reino, dirigindo-se especialmente para Lisboa e, com a chegada do século XVIII, para o Porto. O poder de atração das cidades de Lisboa e do Porto pode ser visto pelo seu crescimento ao longo do século XVIII. Entre 1700 e 1800 as cidades de Lisboa e do Porto cresceriam enormemente, aumentando a população respectivamente em 56% e 148%<sup>9</sup>. A grande atração exercida pelas cidades de Lisboa e Porto não fez destas, entretanto, sempre o destino final do movimento migratório. Lisboa era o local de embarque principal daqueles que se dirigiam ao estado da Índia e o Porto, a segunda principal porta de saída para aqueles com destino ao estado do Brasil, especialmente a partir do século XVIII.

Muitas vezes a migração envolvia, portanto, a travessia de longa distância envolvendo territórios ultramarinos. O leque de regiões ultramarinas que recebiam essa imigração sofreu alterações ao longo dos séculos XVI-XVIII. Se antes as possessões na Ásia e na África serviam de destino principal aos portugueses, a pressão de diferentes nações européias pelo controle desses territórios, especialmente a partir do século XVII, fez com que houvesse uma paulatina redução da migração para esses destinos. Primeiro as ilhas – Açores, Madeira e São Tomé e Príncipe – e depois o Brasil se fixaram como destinos principais no Atlântico. Já no século XVII, a atração exercida pela América portuguesa era bastante forte. O acesso mais fácil e seguro, maior segurança, melhores perspectivas de instalação, maior potencial de diversidade ocupacional, centros urbanos em crescimento e atividades ligadas à recuperação da indústria do açúcar seriam os principais responsáveis por essa atração<sup>10</sup>.

Gaspar Dias Ferreira diria em 1645 acerca da América portuguesa que: “Portugal não tem outra região mais fértil, mais próxima, nem mais freqüentada, bem como não encontram seus vassallos melhor e mais seguro refúgio do que no Brasil. O português atingido por qualquer infortúnio para lá emigra”<sup>11</sup>. Além desses fatores, no século XVIII,

---

<sup>9</sup> José Vicente Serrão. “População e rede urbana nos séculos XVI-XVIII” In César Oliveira (dir.) *História dos municípios e do poder local dos finais da Idade Média à união européia*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1996, p. 75.

<sup>10</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, vol II, p. 118.

<sup>11</sup> Gaspar Dias Ferreira a Coroa, Amsterdã, 20 de julho de 1645, *RIAGP*, v. 32, p. 78 abr., 1887 apud Charles Boxer. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 35.

um dos grandes atrativos foi a descoberta e exploração das minas, nas regiões de Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás e, em menor escala, no sertão da Bahia<sup>12</sup>.

Dentro do estado do Brasil os locais de destino dos portugueses continuaram mantendo-se como em períodos iniciais, com predomínio para Pernambuco e Bahia, havendo, no entanto, a emergência do Rio de Janeiro como o terceiro porto de chegada prioritário, especialmente a partir de 1660<sup>13</sup>. Mesmo com a atração das áreas de mineração, muitos imigrantes ainda ficavam na cidade de Salvador e posteriormente na do Rio de Janeiro, sendo muitos deles artífices e especializados nas artes de construção e trabalho com metal<sup>14</sup>.

Portugal tinha algo em torno de 1,5 milhão de habitantes em meados do século XVII e chegou a 2 milhões no final deste. Ao longo do século XVIII a população chegaria aos 2,5 milhões de habitantes e até o final do século a 3 milhões<sup>15</sup>. Russell-Wood estima que, ao longo do século XVIII, tenha havido um escoamento da população de Portugal e das ilhas atlânticas causado pela migração para o Brasil da ordem de algo entre 300.000 e 600.000 pessoas<sup>16</sup>. Para o autor é possível afirmar que entre os anos de 1697-1808 a emigração envolveu até um sexto da população de Portugal e no auge da febre do ouro provavelmente poderá ter abrangido até um quinto. Um memorial anônimo de 1690 revelaria que todos os anos “aproximadamente dois mil homens provenientes de Viana, Porto e Lisboa emigravam para Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro”<sup>17</sup> O impacto da emigração foi tanto para Portugal que em 1720 foi publicada uma legislação, não muito

---

<sup>12</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, vol. III, p. 163.

<sup>13</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, vol II, p. 117.

<sup>14</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, vol. III, p. 165.

<sup>15</sup> A. J. R. Russell-Wood. OP cit, p. 162. José Vicente Serrão apresenta números semelhantes para a demografia de Portugal entre os séculos XVI e XVIII em seu artigo: José Vicente Serão. “População e rede urbana nos séculos XVI-XVIII”, op cit, pp. 63-77.

<sup>16</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, vol. III, p. 163. Vitorino Magalhães Godinho sugere números ainda mais dilatados: algo entre 500.000 e 600.000 emigrantes somente entre os anos de 1700-1760. Na virada do século XVIII, seriam 2.500 a 3.000 pessoas por ano e, com a corrida do ouro, algo por volta de 8.000 a 10.000 chegadas anuais até 1760. Vitorino Magalhães Godinho. “L’emigration portugaise (XIV-XX siècles), une constante structurale et les réponses aux changements du monde” in *Revista de História Econômica e Social*, I, p. 9 apud A. J. R. Russell-Wood, op cit, vol. III, p. 163.

<sup>17</sup> “Informação do Estado do Brasil e de suas necessidades, memorial anônimo de ca. 1690, apresentado ao Conselho Ultramarino”, In RIHGB, Rio de Janeiro, v. 25, p. 466, 1862 apud Charles Boxer. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 35.

bem sucedida, tentando conter o escoamento de homens válidos para ultramar, determinando a necessidade de passaporte para a saída do Reino<sup>18</sup>.

Dentro dessa emigração, de acordo com Charles Boxer, “(...) a maioria dos emigrantes para o Brasil vinha das províncias de Entre Minho e Douro, ao norte de Portugal, de Lisboa, e das ilhas atlânticas da Madeira e Açores.<sup>19</sup>”. A região do Minho era, de fato, a região que possuía a maior densidade demográfica do Reino, contendo no século XVIII, um quarto da população portuguesa<sup>20</sup>. Nas palavras de José Vicente Serrão o Minho era ao final do Antigo Regime, como já desde a Reconquista, “o grande alfobre demográfico nacional, ‘produzindo’ gente suficiente para o povoamento de um Reino em construção, para alimentar as diversas correntes migratórias, e ainda sobrando localmente em grande quantidade”<sup>21</sup>. Enquanto Lisboa teria sido o porto centralizador da antiga migração de indivíduos cujo destino era a Ásia, a cidade do Porto parece ter sido a porta de saída principal para aqueles indivíduos que se dirigiam à América portuguesa, especialmente no século XVIII. Ainda em 1680, uma testemunha ocular na Bahia relataria que “todos os navios chegados do Porto e das ilhas atlânticas da Madeira e dos Açores traziam, pelo menos, oitenta camponeses para o Novo Mundo”<sup>22</sup>. A emigração portuense para a América Portuguesa no século XVIII já se encontrava tão estabelecida que nas listas de Ordenanças da cidade de 1764, por exemplo, aqueles que haviam emigrado e retornado a cidade aparecem listados como *brasileiros*<sup>23</sup>.

Salvador foi sem dúvida, como afirmamos anteriormente, um dos destinos preferenciais dos portugueses e entre estes destacavam-se aqueles oriundos do norte do país, ao menos até a descoberta das minas no sudeste. Russell-Wood aponta, para os anos de 1685-1699, a seguinte distribuição de origem entre uma amostragem de 1.684

<sup>18</sup> A. J. R. Russell-Wood, op cit, vol. III, p. 164.

<sup>19</sup> Charles Boxer. Op cit, p. 35.

<sup>20</sup> José Vicente Serrão. Op cit, p. 69.

<sup>21</sup> José Vicente Serrão. Op cit, p. 69.

<sup>22</sup> João Peixoto Viegas a Salvador Correia de Sá e Benevides, Bahia, 15 de julho de 1680, ABNRJ, v. 20, p 221, 1898-1899 apud Charles Boxer. Op cit, p. 35.

<sup>23</sup> Nessas listas foram contabilizados 8 brasileiros na Sé, 10 em Santo Ildefonso e 5 na Vitória. AHMP, *Lista de Ordenanças*, nº 4443 apud Jorge Fernandes Alves. *Os brasileiros: emigração e retorno no Porto oitocentista*, Porto: s/ ed, 1994, p. 41. Jorge Alves data por volta do ano de 1720 o aparecimento do termo “brasileiro” nos registros paroquiais do Porto. Em 1780-1785 o número de ‘brasileiros apontados nas freguesias era de 5 na Sé, 2 em Vitória, 27 em Santo Ildefonso, 7 em Cedofeita e arredores apud Candido dos Santos. “A população do Porto de 1700-1820 – contribuição para o estudo da demografia urbana” In *Revista de História*, Porto: 1978, pp 16-24..

portugueses residentes na Bahia: Entre Douro e Minho, 789; Estremadura, 428; Beira, 137; Trás-os-montes, 32; Alentejo, 29; Algarve, 8<sup>24</sup>. Dos comerciantes com certa proeminência comercial em Salvador, no período de 1600-1680, cerca de 50% eram oriundos das províncias do Entre Douro e Minho<sup>25</sup>. No período de 1680-1740, 61 % eram originários da região do Entre Douro e Minho (7% da Estremadura e 4% das ilhas<sup>26</sup>). No século XVIII continuaria, portanto, a tendência de predomínio da emigração de pessoas vindas da região do Entre Douro e Minho para a América portuguesa. A grande maioria embarcava no Porto e em Lisboa, alguns tendo emigrado diretamente do campo, outros sendo a segunda ou terceira geração nas cidades.

Qual o perfil dos indivíduos que faziam parte dessas ondas de migração que chegavam todos os anos à América portuguesa? O perfil dos emigrantes teria sofrido bastantes alterações ao longo dos séculos. Se no século XVI havia predominado por um lado a emigração de nobres a serviço da Coroa e de outro a de homens solteiros, muitas vezes degredados, outros imigrantes ganham importância em fins do século XVI e ao longo do XVII: os grupos familiares e as mulheres, algumas solteiras em idade de casamento. Ainda existe, entretanto, um predomínio de indivíduos do sexo masculino e solteiros. Isto pode ser visto especialmente em certos setores como o de mercadores. Uma amostragem com mercadores portugueses residentes na Bahia entre 1600-1680 esclarece que 90% destes casaram-se com mulheres nascidas na Bahia<sup>27</sup>. Predomínio este que permaneceria igualmente ao longo do século XVIII

São necessárias, entretanto, algumas observações acerca da migração feminina. Ainda que predominasse a emigração masculina majoritariamente de homens solteiros, as mulheres também participavam da movimentação populacional portuguesa no Antigo Regime. Analisando a região Noroeste de Portugal, Jorge Fernandes Alves encontrou certas peculiaridades na migração feminina<sup>28</sup>. A migração feminina nessa região no século XVIII, ao menos aquela referente a meninas na puberdade e início da idade adulta, tendeu a ter um curto raio de deslocamento (não indo mais longe do que a cidade do Porto) e uma alta taxa

---

<sup>24</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, vol II, p. 117.

<sup>25</sup> Rae Flory e David Grant Smith “Bahian Merchants and planters in the seventeenth and early eighteenth centuries” In *Hispanic American Historical Review*, vol LVIII, nº 4, pp. 571-594.

<sup>26</sup> Rae Flory e David Grant Smith. Idem, p. 575.

<sup>27</sup> Rae Flory e David Grant Smith, op cit, p. 577.

<sup>28</sup> Jorge Fernandes Alves. *Os brasileiros: emigração e retorno no Porto oitocentista*. Porto: sled, 1994.

de retorno a casa paterna<sup>29</sup>. Tratava-se, portanto, de um deslocamento de menor curso efetuado no interior do Reino e nesses casos não incluía percursos ultramarinos. Apesar dessa tendência quanto à migração feminina, as mulheres não deixaram de estar presentes nos movimentos populacionais em direção ao Ultramar. Como mostra o trabalho de Timothy Coates as mulheres estiveram presentes desde as primeiras carreiras das Índias, mesmo que em pequenos números e proibidas de embarcar<sup>30</sup>. Ainda segundo Coates, órfãs – as chamadas *órfãs d’el rei* – e mulheres solteiras, recolhidas em instituições para *arrendidas* ou condenadas a penas de degredo, foram igualmente enviadas a Ultramar como parte da política de povoamento da coroa portuguesa. Um número crescente de mulheres casadas emigrou para o Ultramar com suas famílias, principalmente nos séculos XVII e XVIII<sup>31</sup>. Mesmo nesse período, um contingente de mulheres casadas ficava no Reino com as famílias enquanto os homens emigravam, o que não deixou de ter tido seu impacto tanto na sociedade portuguesa como na ultramarina.

No caso do estado do Brasil, a presença de mulheres nascidas em Portugal ou filhas de portugueses aumentou com o passar dos séculos. No século XVI a falta de mulheres brancas e a adoção por parte dos portugueses dos costumes poligâmicos indígenas deram origem, como ressaltou Leila Algranti, aos conhecidos apelos dos jesuítas pelo envio de órfãs e mulheres solteiras ao estado do Brasil<sup>32</sup>. Pela carência corrente de mulheres cristãs o jesuíta Manuel da Nóbrega sugere que algumas sejam enviadas do Reino “ainda que erradas”<sup>33</sup>. No século XVIII, entretanto, talvez pela presença de mulheres brancas ser maior, a vinda de mulheres “erradas” já não era mais vista como uma necessidade<sup>34</sup>. Em 1709 o rei escreveu ao governador e capitão geral do estado do Brasil, D. Lourenço de Almeida, que “por se ter notícia que nos navios que estão para partir para os portos das conquistas vão muita quantidade de mulheres de errada e licenciosa vida, sendo o seu fim de aumentarem os seus cabedais com o distraimento de seus costumes e atrair com os seus

<sup>29</sup> Jorge Fernandes Alves. *Idem*, pp. 68-69

<sup>30</sup> Timothy J. Coates. *Degradados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no Império português, 1550-1755*. Lisboa: CNCDP, 1998.

<sup>31</sup> Sobre a vinda de mulheres casadas e a “política dos casais” na América portuguesa ver: Maria Beatriz Nizza da Silva. *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, especialmente o item: “famílias transplantadas”.

<sup>32</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas: mulheres da colônia. : condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, p. 64.

<sup>33</sup> Thales de Azevedo. *Povoamento da cidade de Salvador*. Bahia: Editora Itapuã, 1969, p. 146.

<sup>34</sup> Essa mudança também pode ser atribuída a um recrudescimento em relação à sexualidade posterior ao Concílio de Trento. Provavelmente os dois fatores influenciaram.

erros muitos desses moradores (...)”<sup>35</sup> determinava o soberano que os navios fossem examinados assim que chegassem aos portos. Ao que o governador teria respondido que tendo examinado as embarcações observara que os mestres das mesmas estavam cumprindo a proibição de trazerem “mulheres erradas” e que as que vinham antes eram casadas, degredadas ou regateiras, “mulheres já de maior, que vêm tratar de sua vida, em vendas e tavernas.”<sup>36</sup>

As mulheres vinham, portanto, para os territórios ultramarinos, fossem elas órfãs, camponesas, degredadas ou regateiras e seu número sofreu grande aumento ao longo dos séculos XVII e XVIII. Dependendo do período e da região, a presença de mulheres brancas foi maior ou menor. Nas regiões das minas, em São Paulo ou nos sertões, por exemplo, a percentagem destas foi relativamente baixa. Nas cidades de Salvador e Rio de Janeiro, nossos casos de interesse, essa presença nos séculos XVII e XVIII, entretanto, estava longe de ser desprezível. Voltaremos a esta questão mais adiante.

Um grupo que parece ter estado bastante representado entre os emigrantes que chegavam ao estado do Brasil, e que nos interessa igualmente observar, foi o dos cristãos-novos. Sob uma crescente pressão no Reino, especialmente no período da União Ibérica e nos seguintes, os cristãos-novos partiram de Portugal em larga escala tanto para destinos europeus – França, Holanda, Itália, Alemanha e Londres – como também para ultramar, onde esperavam conseguir mais segurança, especialmente depois da criação da Inquisição em Portugal em 1547. De acordo com Russell-Wood, Trás-os-montes e a Beira, regiões associadas aos cristãos-novos, sofreram grande impacto da imigração dessa população, a ponto de, em 1749, D. Luís da Cunha observar que a população dessas regiões havia sido severamente reduzida por causa das perseguições inquisitoriais<sup>37</sup>. Pode-se levantar a hipótese, portanto, de que uma parte dos emigrantes vindos do norte do Reino fosse composta por cristãos-novos.

Chegando na América portuguesa os emigrantes, fossem estes homens ou mulheres, cristão-novos ou não, encontravam uma sociedade que estava igualmente em movimento. Alguns deslocamentos eram sazonais e outros mais definitivos. Os emigrantes do Reino ou seus descendentes muitas vezes entrariam nessa movimentação e seus portos de chegada

---

<sup>35</sup> APEB, *cartas régias*, mss, vol. 8, 286 v apud Thales Azevedo. Op cit., pp. 146-147.

<sup>36</sup> APEB, *cartas régias*, mss, vol. 8, 286 v apud Thales Azevedo. Op cit., p.p. 146-147.

<sup>37</sup> A.J. R. Russell-Wood. Op cit, vol. III, p. 163.

podiam não ser seus destinos definitivos. Ao longo do século XVII, por exemplo, habitantes de S. Vicente, mas também da Bahia e de Pernambuco, faziam incursões por rotas terrestres e fluviais desde o Amazonas até o Rio de Prata<sup>38</sup>. O século XVIII, com a descoberta das minas, presenciaria uma intensificação da tendência, iniciada no XVII, a uma grande movimentação interna na América portuguesa<sup>39</sup>.

Nosso interesse se volta especialmente para três pólos dessa cadeia oceânica de migração na qual se movimentavam pessoas, mercadorias, capitais, serviços e jurisdições: Porto, Salvador e Rio de Janeiro. Salvador e Rio de Janeiro, por serem as cidades mais importantes da América portuguesa durante o período colonial e Porto, por ser a segunda maior cidade do Reino e um de seus portos mais importantes de ligação do reino com a América portuguesa, especialmente a partir do século XVIII.

Começemos por dirigir nosso olhar para a população da cidade da qual partiam muitos dos emigrantes portugueses que chegavam à América, a cidade do Porto. De modo geral, assim como para os territórios ultramarinos, são poucas as informações acerca de sua população.

De acordo com o *Catálogo dos Bispos do Porto*, de D. Rodrigo da Cunha, a cidade tinha em 1622, 14.581 moradores<sup>40</sup>. Em 1732, o geógrafo D. Luiz Caetano de Lima estimava a população do Porto em 20.737 habitantes, sem fazer distinção entre homens e mulheres, livres ou cativos<sup>41</sup>. Já em 1787, Agostinho Rebelo da Costa faria uma estimativa mais detalhada, ainda que contestada como algo exagerada, do número e gênero dos moradores da cidade, fora aqueles que para lá se dirigiam diariamente, a partir das regiões vizinhas, para vender e comprar e aqueles que iam às terças e sábados e nos dias em que havia espetáculo público<sup>42</sup>:

<sup>38</sup> A.J.R. Russell-Wood. Op cit, vol. II, p119.

<sup>39</sup> Sobre a movimentação interna da população da colônia ver: Sheila de Castro Faria. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1998.

<sup>40</sup> D. Rodrigo da Cunha. *Catálogo dos bispos do Porto*. p. 2 apud Agostinho Rebelo da Costa. *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto*. Lisboa: Frenesi, 2001, 3<sup>a</sup> ed, p. 63.

<sup>41</sup> D. Luiz Caetano de Lima. *Geog. Hist.*, tomo 2, cap 9 apud Agostinho Rebelo da Costa. Idem, p. 63.

<sup>42</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, pp. 62-63. As estimativas de Agostinho da Costa foram questionadas pelo autor coevo anônimo de um manuscrito intitulado *O Porto. Das luzes ao liberalismo*. (Edições Inapa, 2001). O autor acusa Costa de exagerar no número de habitantes por não fazer uso dos róis paroquiais. Em seu texto, entretanto, Costa justificou a sua escolha de não usar os róis paroquiais por não constar nestes os religiosos e os “domésticos” de seus conventos, as crianças com menos de 7 anos, os estrangeiros que não professavam a fé católica e demais trabalhadores que, residindo na cidade, tinham seus registros nas freguesias de origem. O cálculo de Costa, portanto, se pretende uma estimativa que considere esses grupos igualmente.

Os dados apresentados por da Costa foram os seguintes:

Freguesias	Fogos	Homens	Mulheres	Total
Sé	3.185	6.838	7.054	<b>13.892</b>
São Nicolau	1.374	2.524	2.765	<b>5.289</b>
Vitória	1.281	2.980	2.672	<b>5.652</b>
Stº Ildefonso	4.390	9.896	8.918	<b>18.814</b>
Campanha	868	1.530	1.654	<b>3.184</b>
Miragaia	661	1.359	1.398	<b>2.757</b>
Massarelos	324	737	808	<b>1.545</b>
Cedofeita	805	2.389	1.672	<b>4.061</b>
Stª Marinha	1.692	3.082	3.203	<b>6.285</b>
São Cristóvão	558	1.035	991	<b>2.026</b>
<b>Total</b>	<b>15.138</b>	<b>32.370</b>	<b>31.135</b>	<b>63.505</b>

Haveria, portanto, em 1787 um total de 63.505 habitantes na cidade, sendo 31.135 mulheres e 32.370 homens. A historiadora Isabel dos Guimarães Sá, em seu estudo sobre os expostos na Europa do sul, alertou para a falta de estudos demográficos sobre o Porto e a divergência nas estimativas utilizadas pela historiografia. A estimativa utilizada pela autora, confere à cidade do Porto, em fins do século XVIII, algo em torno de 43.000 indivíduos<sup>43</sup>. Levando-se em conta que a estimativa proposta em 1787 por Rebelo da Costa procurava incluir os estrangeiros e trabalhadores residentes na cidade, além das crianças com menos de sete anos, podemos considerar suas estimativas como uma avaliação máxima do número de moradores no período. Ou seja, para efeito de nossa análise consideraremos que a cidade do Porto contava em fins do século XVIII com algo entre 43.000 e 63.000 habitantes, havendo aí um certo equilíbrio entre população masculina e feminina, ou ao menos não parecendo haver grande discrepância. A cidade aparentemente não apresentava as baixas taxas de masculinidade encontradas em certas regiões no norte de Portugal, atribuídas pela

<sup>43</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *A circulação de crianças na Europa do sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII*. Lisboa: fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação científica e tecnológica, 1995, p. 112.

historiografia majoritariamente à emigração<sup>44</sup>. Isto se dava possivelmente devido ao grande contingente que chegava à cidade constantemente, vindos das regiões vizinhas, em especial a partir do século XVIII. Desses contingentes, ainda que uma parte emigrasse para ultramar, outra percentagem considerável se instalava na cidade e possivelmente apenas seus descendentes migrava para lugares mais distantes.

Nenhuma das estimativas nos oferece uma visão de quantos cristãos-novos e escravos ou pessoas livres de cor havia na cidade. A historiografia nos mostra, entretanto, que os cristãos-novos tiveram grande presença na cidade do Porto. A documentação da inquisição de Coimbra oferece inúmeras pistas disso. Segundo Francisco Ribeiro da Silva, os cristãos-novos moradores no Porto ocupavam-se das mais variadas atividades: comerciantes de grosso trato, pequenos comerciantes, cargos ligados à câmara, médicos e cirurgiões, advogados e clérigos<sup>45</sup>. Sabemos pelo trabalho de Luís de Bivar Guerra que, somente para o período de 1580-1640, 228 portuenses foram processados ou inquiridos pela inquisição de Coimbra, incluindo 98 mulheres, dos quais boa parte eram provavelmente cristãos-novos<sup>46</sup>. É possível que a perseguição inquisitorial tenha diminuído a população de cristãos-novos na cidade entre os séculos XVII e XVIII.

Sobre a presença dos escravos na cidade do Porto não temos igualmente muitos dados. Francisco Ribeiro da Silva afirma, no entanto, que a percentagem foi provavelmente menor do que a encontrada em Lisboa, onde havia 10.000 escravos no século XVI. Segundo o autor os escravos existentes na cidade eram principalmente voltados ao serviço doméstico de fidalgos, cidadãos, bacharéis, mercadores e eclesiásticos. Alguns números, entretanto, confirmam a sua presença, ainda que restrita. Em 1591 teriam entrado pela alfândega 22 escravos na cidade do Porto e em 1639, 11<sup>47</sup>. Isso não impede que outros escravos tenham chegado à cidade por vias internas. Verificando os registros de batismo, Ribeiro da Silva descobriu que no ano de 1598 entre os 317 indivíduos que receberam

---

<sup>44</sup> Segundo José Vicente Serrão as menores taxas de masculinidade se encontravam no Norte, no Centro e no Algarve. José Vicente Serrão. "O quadro humano" In José Mattoso (dir). *História de Portugal: o Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 62.

<sup>45</sup> Francisco Ribeiro da Silva. *O Porto e o seu termo (1580-1640): os homens, as instituições e o poder*. Porto: Arquivo Histórica/Câmara Municipal do Porto, 1988, pp. 349-351.

<sup>46</sup> Luís de Bivar Guerra. *Inventário dos processos da Inquisição de Coimbra (1541-1820)*. Paris, 1972 apud Francisco Ribeiro da Costa. Idem, p. 345.

<sup>47</sup> Arquivo distrital do Porto, *Cabido*, 113 e 114 respectivamente apud Francisco Ribeiro da Silva, op cit, vol. I, p. 325.

confirmação de batismo na Sé Catedral havia 8 escravos<sup>48</sup>. Não encontramos números para o início do século XVIII, mas nas *Constituições do bispado do Porto* em 1690 existe um capítulo versando sobre o casamento de escravos<sup>49</sup>. Quanto à população livre de cor, torna-se ainda mais difícil aferirmos sua presença. Sabemos, entretanto, que no período de 1699 a 1776 um total de 142 crianças pretas e mulatas (100 mulatas e 42 pretas) foram deixadas na Roda dos Expostos da cidade<sup>50</sup>. Elas representavam apenas 2.5% dos expostos da Roda nesse período, mas, ainda assim, atestam a presença de uma população de cor, provavelmente livre, na cidade do Porto<sup>51</sup>.

A cidade do Porto contava ao longo do século XVIII, portanto, com uma população de algo entre 43.000 e 63.000 habitantes, havendo aparentemente um equilíbrio entre a população masculina e a feminina, graças aos movimentos de emigração interna, e composta por indivíduos majoritariamente brancos. Havia provavelmente uma grande presença de cristãos-novos, presença esta que pode ter diminuído com a atuação da inquisição e demais mecanismos de discriminação em operação do Reino e a emigração para Ultramar. A população de cor, livre ou escrava, representava uma pequena parcela da população e encontrava-se majoritariamente concentrada nos serviços domésticos. A cidade contava com grande movimentação populacional, no Reino somente suplantada pela de Lisboa, recebendo contingentes do interior e fornecendo indivíduos para as migrações ultramarinas.

A dificuldade encontrada para avaliar a população da cidade do Porto também se apresenta quando tentamos estabelecer um perfil para a população das outras duas cidades que nos interessam: Salvador e Rio de Janeiro. As estatísticas populacionais do período não são precisas. Para os séculos XVI e XVII existem depoimentos de jesuítas, viajantes ou tratadistas, baseados quase totalmente das impressões dos autores. Para o século XVIII já existem levantamentos paroquiais e censos. Estas fontes, entretanto, também apresentam

---

<sup>48</sup> Arquivo Distrital do Porto, *Livro de batismos* 4, fls 227-233 apud Francisco Ribeiro da Silva, op cit, vol. I, p, 325.

<sup>49</sup> D. João de Sousa. *Constituições do bispado do Porto*. Livro I, Tit 10, const. X “do matrimônio dos escravos” apud Cândido dos Santos. *A população do Porto de 1700 a 1820: contribuição para o estudo da demografia urbana*. Porto: s/ed., 1979, p. 33.

<sup>50</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *A circulação de crianças na Europa do sul...*, op cit, p. 201.

<sup>51</sup> Há um significativo e surpreendente aumento dos expostos de cor na segunda metade do século XVIII. Eles representavam apenas 1.06% dos expostos em 1726 e passam a representar 3.52% dos expostos em 1776. É possível que a porcentagem de expostos de cor tenha aumentado com o crescimento da participação da cidade do Porto no comércio atlântico ao longo do século XVIII. Dados apresentados por Isabel Sá em Isabel dos Guimarães Sá. *A circulação de crianças na Europa do Sul...*, op cit, p. 201.

algumas dificuldades para serem utilizadas. Por serem realizados pela Igreja, os censos paroquiais só arrolavam os indivíduos que podiam comungar e por isso excluía os menores de 7 anos e os estrangeiros. Excluía ainda as populações dos conventos e em alguns casos os escravos. Já os censos apresentam outros problemas. Um de seus objetivos era o militar e o medo desse recrutamento provocou provavelmente certas omissões por parte da população<sup>52</sup>. Os censos do último quartel do século XVIII ainda apresentam um problema adicional, pois, seguindo a legislação que retirava a distinção entre índios e brancos, alguns censos podem ter contabilizado os índios junto com os brancos, como alerta Thales de Azevedo ao comentar o censo do Pe. Aires do Casal, este já de início século XIX<sup>53</sup>. Ou seja, para os censos de finais do XVIII é preciso levar em consideração que provavelmente as populações indígenas ou seus descendentes aparecem arrolados junto com os brancos, dificultando uma estimativa da presença portuguesa ou luso-descendente na cidade.

Há por fim a questão de que os censos realizados na colônia visavam oferecer ao Reino uma determinada imagem das Conquistas e isto não escapava aos realizadores desses censos. Thales de Azevedo alerta, por exemplo, que no censo de 1775 o número de homens casados de uma determinada “etnia” corresponde ao número exato de mulheres casadas da mesma “etnia”, como se brancos, pardos e negros somente se casassem entre si, o que é pouco provável, mas indicador de uma intenção de retratar a capital do Estado do Brasil como um local de consolidada presença portuguesa ou luso-descendente.<sup>54</sup> Além desses fatores, é preciso levar em consideração que esses censos podem conter imprecisões na avaliação da população pelas dificuldades de realizar semelhantes empreendimentos numa sociedade sem registros civis.

Tendo em mente essas ressalvas, podemos utilizar as informações como uma forma de obter alguma aproximação, ainda que falha, acerca da população dessas cidades, visando especialmente os coeficientes de luso-descendentes. Fernão Cardim estima a população da cidade de Salvador em 1584 como sendo composta por 3.000 portugueses, 8.000 índios

---

<sup>52</sup> Este receio foi alertado por Luiz dos Santos Vilhena em fins do século XVIII. Luiz dos Santos Vilhena. *Cartas de Luiz dos Santos Vilhena*. Bahia, 1922, p. 481 apud Thales de Azevedo. Op cit, p. 182.

<sup>53</sup> Thales de Azevedo. Op cit, p. 224.

<sup>54</sup> Thales de Azevedo. Op cit, p. 194. Para os 1697 homens brancos casados, por exemplo, o censo apresentaria, segundo Azevedo, o mesmo número de mulheres brancas casadas.

convertidos e algo entre 3.000 a 4.000 escravos da Guiné<sup>55</sup>. De acordo com Thales de Azevedo, a cidade de Salvador no século XVII contaria com 8 mil habitantes brancos e “alguns milhares de índios e pretos”<sup>56</sup>. Sem, no entanto, informar quantos homens e mulheres.

Para o ano de 1724, Stuart Schwartz se utiliza da memória apresentada à Academia dos Esquecidos pelo padre Gonçalo Soares da França<sup>57</sup>. Segundo esse levantamento, 80% da população da capitania da Bahia residia na cidade de Salvador ou no Recôncavo. A cidade de Salvador contava com 24.993 habitantes, sendo 6.611 homens livres e 5.977 mulheres livres (sem mencionar especificamente a quantidade de brancos), 273 criados e 12.132 escravos. Já a região do Recôncavo contava com 39.688 habitantes, sendo 7.653 homens livres, 7.438 mulheres livres, 380 criados e 24.217 escravos.

As estatísticas coletadas por Russell-Wood acerca dos enterramentos dos brancos, sobre os quais a Misericórdia tinha monopólio, nos dão alguma idéia da presença destes na cidade<sup>58</sup>. Segundo o autor, no período entre 1690 e 1704, 4.011 indivíduos brancos, a maior parte da área urbana, teriam sido enterrados pela Misericórdia, dos quais 1.329 eram mulheres, isto é, 33,1% do total. Já no período de 1738 a 1752, 3.854 pessoas teriam sido enterradas, sendo 1.562 mulheres, ou seja, o percentual de mulheres brancas enterradas teria crescido para 40,5% do total. Como reconhece o autor, não havendo dados demográficos confiáveis para a cidade, é difícil saber se o percentual de mulheres brancas falecidas representava um aumento real da população de mulheres brancas na Bahia no século XVIII. Entretanto, essa pode ser uma das hipóteses a serem cogitadas.

Com a transferência da capital para o Rio de Janeiro em 1763, é possível que uma parte da população considerada “branca” ou descendente de portugueses, tenha partido para aquela cidade e com isso feito com que a percentagem dos indivíduos considerados brancos

---

<sup>55</sup> Fernão Cardim. *Tratados da terra e gentes do Brasil*. Rio de Janeiro, 1925 apud A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1750*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 40. Segundo Thales de Azevedo os números de Cardim conferem com aqueles estimados também por Gabriel Soares e Anchieta. Op Cit, p. 154.

<sup>56</sup> Thales de Azevedo. Op cit, p. 160. Número que Taunay atribuiria a cidade em seu artigo “Na Bahia Colonial” In *RIHG*, Rio de Janeiro, vol. 144, p. 291. Oliveira Viana atribuí a cidade de Salvador no século XVII, 3 mil famílias de brancos e 76 engenhos. Oliveira Viana. *Populações meridionais do Brasil* apud Thales de Azevedo, op cit, p. 160.

<sup>57</sup> Padre Gonçalo Soares da França. *Dissertações da história eclesiástica do Brasil*. Sociedade de geografia de Lisboa apud Stuart Schwartz. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp.86-87.

<sup>58</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e filantropo...*, op cit, pp.177-178.

caísse na Bahia. A migração para os territórios de mineração também alterou a configuração da população da cidade, havendo grande transferência de contingentes escravos para essas regiões.

O abade Raynal apresentou em 1770, em seu Livro IX da *História das duas Índias*, intitulado *O estabelecimento dos portugueses no Brasil*, uma estimativa provavelmente baseada na leitura de outros autores, segundo a qual a província da Bahia contaria com 39.724 brancos, 49.693 índios e 68.024 negros<sup>59</sup>. Segundo Thales de Azevedo, o censo de 1775 revela que havia na Bahia 36% de brancos e 64% de pessoas de “cor”<sup>60</sup>. Já censo de 1807 do conde da Ponte encontrou o número de 14.260 brancos, 11.350 pardos e 25.502 “pretos”, perfazendo um percentual de 28% de brancos, 20% de pardos e 52% de “pretos”<sup>61</sup>.

Quanto à presença de cristãos-novos, ela parece ter sido forte na Bahia, como aliás, aconteceu em outras regiões da América portuguesa, mas a Bahia e Pernambuco eram os destinos principais. Na primeira visitação do Santo ofício à Bahia em 1591 essa presença e sua importância tornam-se evidentes. Das 121 confissões anotadas nessa Visitação da Bahia, na cidade e no Recôncavo cerca de 25 foram de pessoas consideradas cristãs-novas, entre homens e mulheres<sup>62</sup>. É difícil, entretanto, conseguirmos avaliar numericamente essa população. As visitas inquisitoriais, aliás, podem ter empurrado essa população para outras regiões da América portuguesa. Ainda assim, David Gandman afirma que em 1620 havia algo em torno de 1.000 *marranos* na Bahia<sup>63</sup>. Não temos conhecimento de nenhuma informação acerca dos contingentes de cristãos-novos para o século XVIII na Bahia.

Os dados acerca da cidade do Rio de Janeiro sofrem dos mesmos problemas apresentados pelos da Bahia. Ainda no século XVI, o jesuíta José de Anchieta calculou a população da capitania do Rio de Janeiro em 3.850 almas, sendo 3 mil índios, setecentos portugueses e uma centena de escravos africanos<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Guillaume-Thomas François Raunal (abade Raynal). *O estabelecimento dos portugueses no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; Brasília: UNB, 1998, p. 113.

<sup>60</sup> Thales de Azevedo. Op cit, p. 224.

<sup>61</sup> Thales de Azevedo. OP Cit, p. 224.

<sup>62</sup> Dados coletados a partir da publicação das confissões em Ronaldo Vainfas (org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>63</sup> David Gandman. *The Univ. Jewish Encycl*. Nova Iorque: vol II, p. 32 apud Thales de Azevedo, op cit, pp. 155-156.

<sup>64</sup> Max Fleuiss. *História da cidade do Rio de Janeiro (distrito federal) – resumo didático*. São Paulo: Melhoramentos, 1928, p. 68 apud Lina Gorenstein Ferreira da Silva. *Heréticos e impuros: a inquisição e os*

É difícil conseguirmos estimativas da população para o século XVII e mesmo para o início do século XVIII. O astrônomo francês Nicolas Louis de La Caille, tendo permanecido na cidade por um mês no ano de 1751 a caminho do Cabo da Boa Esperança, teria estimado a população, provavelmente com certo exagero, como tendo por volta de 50 mil habitantes, sem, no entanto, fazer distinção entre os habitantes<sup>65</sup>.

Para a segunda metade do século XVIII temos mais informações. O abade Raynal estimou a população da província do Rio de Janeiro em 1770 como tendo 46.271 brancos, 32.126 índios e 54.080 negros<sup>66</sup>. Segundo as informações da memória endereçada ao vice-rei Luiz de Vasconcelos, referentes ao período de 1779 a 1789, a população da cidade do Rio era de 38.707, sendo livres 9.771 homens e 12.129 mulheres e escravos 9.696 homens e 7.113 mulheres<sup>67</sup>. As freguesias extra-muro contavam com 51.011 almas, entre as quais 11.200 homens e 11.890 mulheres livres e 16.873 homens escravos e 11.028 mulheres também cativas.

Segundo Mary Karasch, na época do vice-rei conde de Rezende, os brancos representavam algo em torno de 45,1% e a população de “cor”, 54,9% (escravos 34,6% e libertos 20,3%, sendo destes 47,9% pardos) da população de 43.376 habitantes do Rio de Janeiro<sup>68</sup>. Karasch apresenta a seguinte distribuição da população do Rio de Janeiro com base no censo de 1799<sup>69</sup>.

---

*cristãos-novos no Rio de Janeiro século XVII*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, divisão de editoração, 1995, p. 35.

<sup>65</sup> M. de Abbé de La Caille. *Journal historique du Voyage au Cap de Bonne Espérance*. Paris: Chez Guillyn, 1763, pp. 119-134 in Jean Marcel Carvalho França (org). *Visões do Rio de Janeiro Colonial: antologia de textos (1531-1800)*. EdUERJ: J. Olimpio, 1999, p. 98.

<sup>66</sup> Guillaume-Thomas François Raunal (abade Raynal). Op. cit, p. 115.

<sup>67</sup> “Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos. Por observação curiosa dos anos de 1779-1789” In *RIHGB*, tomo 47, parte I, 1884, pp. 25-51.

<sup>68</sup> Mary C. Karasch. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 106.

<sup>69</sup> Os dados desta tabela constituem uma versão resumida por Karasch de dados apresentados por Maria Yedda Linhares e Maria Bárbara Lévy no texto “Aspectos da história demográfica e social do Rio de Janeiro (1808-1889)” em *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, nº 543, *L'histoire quantitative du Brésil de 1800-1930* (Paris, 1973), p. 129 apud Maru C. Karasch, op cit, p. 109.

Paróquias	Branços	Pardos libertos	Negros libertos	Total Libertos	Escravos	Total
Sé catedral	5759	1315	1041	2356	3372	11487
São José	2305	1384	1523	2907	3584	8796
Candelária	4082	440	330	770	4636	9488
Santa Rita	6750	965	1691	2656	2991	12397
Conventos	682	123	–	123	403	1208
<b>Total</b>	<b>19.578</b>	<b>4.227</b>	<b>4.585</b>	<b>8.812</b>	<b>14.986</b>	<b>43.376</b>

Segundo Karasch, portanto, a cidade contava em 1799 com 43.376 habitantes, sendo 19.578 brancos, 8.812 libertos (pardos e negros) e 14.986 escravos. Com todas as variações existentes nos censos, é difícil compararmos os dados e avaliarmos de forma segura a população da cidade na segunda metade do século XVIII. Se levarmos em conta o censo de 1779-89, a cidade contava com 21.900 indivíduos livres, dos quais 55,4% eram mulheres. Não sabemos, no entanto, a percentagem de brancos, pardos e negros incluída nessa categoria. Dez anos depois, no censo do Conde de Rezende, a população livre da cidade teria crescido para 28.390 indivíduos, sendo que os brancos representavam 68,9% deste grupo. Neste caso, não sabemos quantos eram mulheres nesse percentual de brancos.

Não temos igualmente números para a população de cristãos-novos no Rio de Janeiro durante o século XVIII. Nos processos de acusação de heresia judaica na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 1700-1730, 392 pessoas foram acusadas, 164 mulheres e 228 homens<sup>70</sup>. O grupo dos cristãos-novos estava representado em diversas atividades na cidade e seu recôncavo, havendo grande número de pessoas ligadas aos engenhos de açúcar. Mesmo sendo difícil avaliar em termos numéricos sua presença real, é possível pensar que essa categoria ainda estava plenamente “em jogo” na cidade pelo menos na primeira metade do século XVIII.

<sup>70</sup> Lina Gorenstein Ferreira da Silva. Op Cit, p. 22.

Em 1808 a população do Rio de Janeiro sofreria, como mostra Leila Algranti, grandes alterações com a transferência da corte para a cidade<sup>71</sup>. Além da chegada da família real e do conjunto de pessoas que a acompanharam, vieram para a cidade estrangeiros e pessoas de outras capitanias, consolidando o Rio de Janeiro como pólo atrativo. Segundo Algranti, o Rio de Janeiro, que já desde finais do século XVIII se consolidara como porto de chegada de escravos, teria um aumento ainda mais o significativo do número de escravos que passavam pela cidade. De acordo com um censo elaborado em 1821, a cidade do Rio de Janeiro contava naquela altura com um total de 79.321 habitantes, sendo 43.139 pessoas livres e 36.182 escravos<sup>72</sup>. Sabemos que a população livre da cidade crescera bastante de finais do século XVIII até as duas primeiras décadas do XIX, mas não ficamos sabendo, entretanto, os percentuais de brancos e nem as taxas de masculinidade da população branca livre.

Partindo dos pontos de vista de viajantes, religiosos e homens da governança é difícil elaborarmos uma configuração populacional das cidades que nos interessam. Devemos lembrar que as estimativas destes indivíduos estavam permeadas por seus interesses e pelos propósitos de levantamentos. No caso do Rio de Janeiro, por exemplo, os números de 1779-1789, constantes da memória endereçada ao vice-rei Luiz de Vasconcelos, apresentam a distinção de gênero e condição, mas não de cor, enquanto o censo do Conde de Rezende preocupa-se com os dados relativos à cor e à condição, mas não ao gênero, o que dificulta a avaliação da população de mulheres brancas e livres na cidade em questão. Devemos ter em mente ainda que, tratando-se de um período anterior às teorias raciais, as categorias de branco, mameluco e pardo e preto podiam incorporar diferentes indivíduos e grupos de acordo com os interlocutores e as situações vivenciadas. Neste sentido, no último quartel século XVIII a categoria de branco aparentemente passou a conter a possibilidade de incorporar os mamelucos, por exemplo.

Ainda assim, algumas hipóteses podem ser levantadas acerca da população do Rio de Janeiro e de Salvador e dos contingentes de mulheres brancas e livres nestas cidades. Houve, sem dúvida, uma significativa emigração de portugueses para os territórios

---

<sup>71</sup> Leila Mezan Algranti. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 29.

<sup>72</sup> “mapa da população da corte e província do Rio de Janeiro em 1821” In *RIHGB*, tomo 33, parte I, 1870, pp. 135-142. Leila Mezan Algranti atenta para a possível subestimação do número de livres neste censo de 1821. Leila Mezan Algranti. *Op cit*, p. 30.

ultramarinos e em especial para a América portuguesa. Certamente nas terras brasílicas a penetração e a presença portuguesas foi muito mais marcante do que nos territórios asiáticos ou mesmo nos africanos<sup>73</sup>. Essa emigração foi marcada pelo deslocamento de longo curso principalmente de homens solteiros, mas isto não significou que as mulheres e as famílias estivessem ausentes. Muito pelo contrário, já no século XVII, tanto a travessia atlântica quanto os territórios americanos eram considerados razoavelmente seguros e as redes de relações familiares já haviam se consolidado o suficiente em suas dimensões transatlânticas para que essa migração fosse atrativa para diversos grupos e indivíduos, inclusive mulheres casadas ou não. Com a chegada do século XVIII é possível pensar, no caso de cidades como Rio de Janeiro e Salvador, na existência de um contingente não desprezível de mulheres consideradas brancas. O trabalho de tessitura desses movimentos populacionais e desses espaços transatlânticos foi incessante no império português e ligou diversas cidades, todas voltadas para o mar, como foi o caso especialmente das cidades do Porto, Salvador e Rio de Janeiro.

## ***2.2 As cidades e a caridade: Salvador, Porto e Rio de Janeiro***

Agostinho Rebelo da Costa, ao descrever a cidade do Porto em 1788, observou que o desenho da cidade visto “(...) da parte meridional do rio Douro, é bem semelhante a um grande anfiteatro.”<sup>74</sup>. Cortada ao meio pelas águas do rio, a cidade cresceu em ambas as suas margens, em cima de colinas e, assim como em Lisboa, suas ruas corriam do alto ao encontro da ribeira, onde o movimento das naus e das mercadorias que traziam ou escoavam em grande quantidade marcava o ritmo de seu cotidiano. Um anfiteatro voltado para as águas.

A cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos localizava-se na ponta mais ao leste de uma baía, a entrada, como descreve Stuart Schwartz, de um “mar interior” que formava um recôncavo<sup>75</sup>. O local propositalmente escolhido para a sua construção foi o

---

<sup>73</sup> De acordo com Russell-Wood em 1773 a população civil de Luanda (Angola) contava com apenas 251 brancos e em 1821, 443. Em Benguela havia, em 1799, 98 brancos e oito mulheres brancas. Na segunda metade do século XVIII, chegavam a Goa apenas uma média de 386 reinóis por ano. A. J. R. Russell-Wood. Op cit, vol III, pp 159-160.

<sup>74</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 45.

<sup>75</sup> Stuart B. Schwartz. Op cit, p. 79.

cimo de uma barranca que fazia frente para a baía, priorizando a ligação da terra com o mar. Salvador dividiu-se então entre duas áreas: a cidade baixa, da ribeira, e a cidade alta, dos edifícios no topo da escarpa. A cidade alta, como lembra Russell-Wood, reunia a parte nobre de Salvador, com o palácio do governador, o colégio jesuíta, os mosteiros beneditino, franciscano e carmelita, a Sé Catedral, a Misericórdia, o palácio dos bispos, as casas urbanas dos plantadores de cana e funcionários da governança e os prédios da câmara e do tesouro<sup>76</sup>. A cidade baixa, que concentrava as atividades ligadas ao mar e ao comércio, com seus armazéns e trapiches, dava o ritmo de Salvador, sendo sua principal artéria a Ladeira da Misericórdia, uma das ruas que ligava os dois pólos da cidade.

A cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro também se situava na entrada de uma baía, dessa vez localizada em sua parte oeste. Criada no cimo do morro do Castelo, sua área urbana se desenvolveu na descida do morro, alcançando a várzea contígua e sendo cercada por mais três morros: São Bento, Conceição e Santo Antônio. Os sentidos das ruas seguiam em paralelo à praia, e as principais eram as da Misericórdia, da Ajuda, da Direita e de São José. No Rio de Janeiro, as ruas mais movimentadas e comerciais eram também aquelas em que se encontravam as residências mais nobres, como o palácio do governador e demais prédios espalhados pelas freguesias centrais. Conforme a cidade foi ganhando espaço na várzea e as ruas se afastando da praia, foram surgindo ruas perpendiculares à ribeira, constituindo-se esta última como o espaço de convergência do movimento da cidade.

As cidades do Porto, Salvador e Rio de Janeiro eram, como se dizia no período, cidades “portos de mar”. Eram, portanto, cidades que tinham como função ligar os mares navegados e dominados pelos portugueses, servindo de entreposto comercial para suas rotas imperiais de comércio. Durante pelo menos três séculos, essas cidades foram três dos mais importantes entrepostos comerciais dentro do império português. Tanto no Reino como no Ultramar, as rotas comerciais contavam com inúmeros pequenos portos espalhados pelas orlas da península e da América. Essas cidades, entretanto, alcançaram uma importância e, por vezes, um domínio das rotas de exportação, que as outras não conseguiram. No reino, a cidade do Porto só perdia para Lisboa em termos de importância como entreposto de rotas

---

<sup>76</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e filantropos...*, op cit, p. 40.

de comércio<sup>77</sup>. Na América portuguesa, Salvador dominou as rotas de comércio coloniais durante quase todo o período colonial, sofrendo concorrência do Rio de Janeiro especialmente a partir do século XVIII<sup>78</sup>.

Ser porto de mar significava que por essas cidades passavam durante todo o período colonial os mais diversos tipos de produtos para exportação e importação e um grande contingente humano, entre emigrantes, religiosos, militares e escravos, esses últimos especialmente nos portos coloniais. Ser um porto de mar significava, entretanto, mais do que apenas receber um grande fluxo de mercadorias e pessoas. Tratava-se de criar pontos de ligação entre as diversas regiões do império e de tecer ligações entre si. Essa ligação integrava as rotas marítimas aos espaços da cidade. Como anfiteatro voltado para as águas, o espaço dessas cidades precisa ser compreendido em conjunto com o espaço do mar e das ligações ultramarinas.

O espaço dessas três cidades, no entanto, não se resumia à sua urbanidade voltada para os mares. Ser um grande “porto de mar” no período moderno significou igualmente ter ligações com porções interiores de terra. Tanto o Porto como Salvador e o Rio de Janeiro se articulavam de forma muito direta e orgânica com uma hinterlândia de onde retiravam produtos que as abasteciam e alimentavam as exportações e para onde enviavam parte daquilo que chegava em seus portos, vindos das rotas ultramarinas. No caso da cidade do Porto, essa hinterlândia era composta principalmente pelas regiões banhadas pelo rio Douro, enquanto em Salvador e no Rio de Janeiro abrangia os recôncavos e os sertões incorporados conforme o avanço da colonização.

Estamos, portanto, diante de cidades que, durante o período moderno, contaram com um espaço que não se resumia ao seu perímetro urbano, mas espraiava-se por um complexo que envolvia uma grande urbanidade, uma hinterlândia e rotas navegáveis tecidas em rios, mares e oceanos. Mais do que isso, mesmo com um ritmo algo distinto, as três cidades desenvolveram-se em conexão. Para compreendermos melhor como funcionavam esses

---

<sup>77</sup> No norte de Portugal o segundo porto era o de Viana. Segundo as informações de Agostinho Rebelo da Costa, até o ano de 1740 entravam grandes embarcações no porto de Viana, o que deixou de acontecer com a concentração das negociações na cidade do Porto. Agostinho Rebelo da Costa, op cit, p. 14.

<sup>78</sup> Se nos séculos anteriores o porto do Recife rivalizou com o de Salvador, após a descoberta do ouro nas Minas Gerais o Rio de Janeiro definitivamente ultrapassou Recife e se revezou com Salvador na liderança como pólo exportador.

espaços complexos e as ligações estabelecidas entre eles devemos observar um pouco como cada uma delas se desenvolveu no período estudado.

Durante o período moderno o traço mais marcante da cidade do Porto foi sem dúvida o seu caráter mercantil, embora houvesse algum desenvolvimento no setor manufatureiro, especialmente aquele ligado à indústria naval. A participação da cidade nas rotas ultramarinas cresceria com o passar dos anos, saindo de uma posição algo modesta no início do século XVI para a conservação de lucrativos monopólios e volume de comércio no século XVIII. Mesmo com as difíceis condições de navegação do rio Douro, os portuenses criaram ao longo do período moderno condições para se tornarem um dos mais importantes portos do reino, especialmente a partir de meados do século XVII. Reunir as condições ideais, como alerta Francisco Ribeiro, significou a organização dos mercadores, a viabilização dos transportes, a arrecadação dos meios financeiros e o estabelecimento de ligações internacionais, conseguidas inicialmente através das redes de cristãos-novos e posteriormente da atração de estrangeiros para a cidade.

A relação da cidade com os territórios ultramarinos, e em especial com a América portuguesa, remonta ao início do século XVI, mas segundo Francisco Ribeiro, seria reforçada no período filipino. Essa intensificação das relações comerciais da cidade com os territórios atlânticos teve como base principalmente a comercialização do açúcar. No século XVII a cidade se tornaria a principal intermediária do comércio desse produto com as nações do norte da Europa. Essa condição de entreposto português para o comércio de açúcar trouxe prosperidade ao Porto e foi um dos elementos responsáveis pela consolidação de seu desenvolvimento. Mesmo no século XVIII, com a maior concorrência na venda do açúcar, a comercialização deste produto para o mercado europeu continuaria importante para a cidade: entre 1789-1791 o produto ainda representava 20% a 30% de suas exportações<sup>79</sup>.

A prosperidade da cidade aumentaria ainda mais quando o vinho, produto feito na própria região do Douro, passou a ser igualmente um produto de exportação em larga escala e tornou-se praticamente uma moeda de troca nesse comércio, especialmente no Atlântico, com o início da negociação desse produto com os ingleses em 1651. Nesse ano foram enviadas 56 pipas de vinho, no ano seguinte já seriam 153 e o seu número não

---

<sup>79</sup> Francisco Ribeiro da Silva. Francisco Ribeiro da Silva. “Tempos modernos” In Luís A. De Oliveira Ramos (dir) *História do Porto*. Porto: Porto editora, 1995, p. 290.

pararia de crescer daí para frente<sup>80</sup>. De acordo com Francisco Ribeiro, muitos cidadãos e “homens bons” do Porto tornaram-se produtores e mercadores de vinho<sup>81</sup>. De fato, segundo o autor, esse foi um meio de ascensão social para diversas famílias da cidade durante o século XVII, especialmente aquelas ligadas à exportação da bebida para a América portuguesa. Possuindo quintas produtoras de vinho no Douro, essas famílias, ainda segundo Ribeiro, viviam a maior parte do ano na cidade do Porto, ocupando-se da governança local e provavelmente atuando na Misericórdia<sup>82</sup>.

A criação da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro em 1756 e alguns decretos subseqüentes no período pombalino dariam ainda maior impulso ao comércio da cidade, fazendo com que aumentasse ainda mais a concentração de mercadorias que deveriam passar por seu porto. Entre os privilégios concedidos à cidade incluiu-se a exclusividade sobre o transporte marítimo de vinho, aguardente e vinagres para a América portuguesa, tornando ainda mais intensa a ligação do Porto com as cidades do Rio de Janeiro e de Salvador<sup>83</sup>.

Em finais do século XVIII, quando contamos com os relatos de Rebelo da Costa, o Porto contava com uma intensa movimentação de embarcações, tanto portuguesas como estrangeiras, em seu porto. No ano de 1787 teriam entrado 191 embarcações portuguesas<sup>84</sup>. Desse total de embarcações cerca de 80 faziam a conexão da cidade com os portos americanos, as quais, segundo Rebelo da Costa, seriam “de muito maior porte que os navios mercantis das outras nações (...)” e o comércio com o Brasil dos mais vantajosos para a cidade<sup>85</sup>. Com essas embarcações chegaram à cidade, entre 1782-1784, vindos da Europa do norte, variados produtos manufaturados e da América portuguesa, procedentes do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Maranhão, principalmente açúcar (branco e

---

<sup>80</sup> Francisco Ribeiro da Silva. *Idem*, p. 286. Segundo Francisco Ribeiro da Silva, na última década do século XVII a cidade já exportava 7.000 pipas de vinho e em fins do século XVIII (entre 1788-1791) as saídas de vinho chegaram a ultrapassar as 35.000 pipas, representando 69% do total das exportações do Porto. Francisco Ribeiro da Silva. *Idem*, p. 287.

<sup>81</sup> Francisco Ribeiro da Silva. *Idem*, p. 288.

<sup>82</sup> No século XVIII encontramos essas famílias estabelecidas, muitas delas inclusive aceitas em ordens militares, como a de Cristo. Na governança local regeram a receita fiscal arrecadada com o vinho para a câmara e para a Fazenda régia e promoveram inúmeras mudanças na cidade em expansão.

<sup>83</sup> Agostinho Rebelo da Costa. *Op cit*, p. 185.

<sup>84</sup> Agostinho Rebelo da Costa, *op cit*, p. 162. No mesmo período teriam entrado 211 embarcações inglesas, 22 embarcações holandesas, além de algumas outras de origem escandinava, espanhola e de outras nações européias.

<sup>85</sup> Agostinho Rebelo da Costa, *op cit*, p. 161.

mascavado), algodão, aguardente, couros (em cabelo ou tanados) e diversos tipos de madeira<sup>86</sup>. Partindo do Porto, seguiram para “as nossas Américas”, como escreve Rebelo da Costa, entre outras coisas diversos tipos de tecidos (de chitas e lã da Covilhã até sedas e fitas), louças e chapéus, pipas de vinho e azeite, material de ferragem e obras torneadas<sup>87</sup>.

Embora não fossem necessariamente a maior fonte de recursos da região, a indústria naval e as manufaturas, especialmente aquelas ligadas aos tecidos, acabaram por estabelecer no Porto uma rede de ofícios e fábricas que abasteciam em parte as rotas comerciais que partiam da cidade. Acompanhando o crescimento e enriquecimento dos setores mercantis, os ofícios mecânicos tiveram uma grande diversificação no Porto a partir da segunda década do século XVII. Segundo o relato de Rebelo da Costa, no século XVIII a cidade contava com algo em torno de 150 ofícios diferentes, exercidos em sua maioria por homens<sup>88</sup>. Podemos notar que a produção de tecido formava uma parte importante dessa produção local. A cidade abrigava “fábricas” diversas que produziam desde chita até sedas, passando por lãs e algodão, a maioria visando o mercado interno ou colonial.

Como era esperado, os ofícios ligados à indústria naval e de vinho seriam os que mais cresceriam e ganhariam projeção. Ao que tudo indica, a indústria naval teve grande crescimento no período filipino, com o aumento das demandas ligadas à expansão marítima, especialmente ao comércio atlântico. Se no século XVI eram produzidas naus para viagens à Índia, no século XVII a cidade passou a ser responsável por parte da construção das naus que deveriam suprir a demanda das frotas destinadas à América e demais necessidades do reino. A grande “fábrica” da Cordoaria produzia, empregando tanto a mão de obra masculina como a feminina, todos os tipos de tecidos necessários à navegação para “todo o gênero de embarcações”<sup>89</sup>. Em relação aos artífices ligados ao

---

<sup>86</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, pp. 165-176. Certos gêneros, como o tabaco, ouro em pó e em moeda e diamantes deviam, segundo Rebelo da Costa, chegar por Lisboa e posteriormente ser dirigidos àquele porto, passando, portanto, por uma redistribuição interna. Agostinho Rebelo da Costa, op cit, p. 174.

<sup>87</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 175. Para os portos da Europa iam pipas de vinho e azeite, sal, açúcar, (branco e mascavo), algodão e cochonilla. Para Lisboa eram enviados além das pipas de vinho, linho, estopa, feijão, presuntos e milho.

<sup>88</sup> No relato de Rebelo da Costa foi possível identificar 19 ofícios designados na forma feminina, portanto, podem ser designados como ofícios prioritariamente femininos. Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, pp. 181-182.

<sup>89</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, pp. 177-178.

armazenamento, beneficiamento e distribuição de vinho, estes teriam adquirido grande importância especialmente os tanoeiros<sup>90</sup>.

A cidade do Porto era, portanto, um grande entreposto comercial que, com suas fábricas locais voltadas para a indústria naval e do vinho estabelecia trocas com o norte da Europa, diversas regiões do Reino e suas colônias. O crescimento e a ascensão da cidade do Porto esteve extremamente ligado à expansão marítima e mais especificamente aos lucros derivados do comércio atlântico. Por isso sua consolidação como segunda maior cidade do Reino teve íntima relação com a ascensão dos territórios da América portuguesa à condição de colônias portuguesas mais importantes, principalmente a partir de 1640, e, em especial, com sua ligação aos portos coloniais de destaque, como eram o de Salvador e um pouco mais tarde o do Rio de Janeiro.

A prosperidade da cidade proporcionou grande crescimento populacional, especialmente a partir da segunda metade do século XVII e durante todo o século XVIII. Segundo Francisco Ribeiro, se entre 1527 e 1623 a cidade havia crescido apenas **20%**, entre 1623 e 1732 ela cresceria **50%** e nos anos seguintes mais do que duplicaria<sup>91</sup>. Como apontamos no item anterior, entre 1700 e 1800 a cidade do Porto cresceria **148%** mais do que o dobro do percentual de crescimento que Lisboa teria no mesmo período<sup>92</sup>.

Esse crescimento teria reflexos na conformação urbana da cidade. O Porto dividia-se entre a cidade existente dentro das muralhas, concluídas no século XIV, e seus arrabaldes<sup>93</sup>. No século XVIII, Rebelo da Costa indica que seriam dez as freguesias da cidade: Sé, São Nicolau e Nossa Senhora da Vitória (intra-muros); Santo Ildefonso, Nossa Senhora de Campanha, São Pedro, Senhora da Boa Viagem, Cedofeita (as três formando o bairro de Miragaia); Santa Marinha, São Cristóvão de Mafamude (de Vila Nova), todas

---

<sup>90</sup> Além disso, havia “fábricas” que produziam sapatos<sup>90</sup>, louças, chapéus, artigos de ouro e prata e todos os tipos de materiais necessários para cavalgadura, ferragens e culetaria. Instalara-se ainda na cidade, àquela altura, a Real Fábrica do Tabaco.

<sup>91</sup> Francisco Ribeiro da Silva. Op cit, p. 266.

<sup>92</sup> José Vicente Serrão. “População e rede urbana nos séculos XVI-XVIII” In César Oliveira (dir.) *História dos municípios e do poder local dos finais da Idade Média à união europeia*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1996, p. 75.

<sup>93</sup> Até 1583 o conjunto da cidade dentro das muralhas resumia-se a uma freguesia, a qual seria então desmembrada em quatro: Sé, Nossa Senhora da Vitória, São Nicolau, São João Batista de Belmonte. No início do século XVII, essa última seria incorporada às da Vitória e de São Nicolau, ficando, portanto, apenas três. Francisco Ribeiro da Silva. Op cit, p. 258. Sobre as freguesias dos arrabaldes da cidade, de acordo com Francisco Ribeiro, certos documentos apontam como freguesias dos arrabaldes da cidade, Miragaia, e Santo Ildefonso, e outros, um pouco mais tardios, Cedofeita. Francisco Ribeiro da Silva. Op cit, p. 264.

extra-muros<sup>94</sup>. No início do século XVII, quando da organização do Tombo da cidade em 1614, e antes, portanto, da consolidação do Porto como entreposto fundamental do comércio atlântico, a cidade apresentava-se povoada de casas de pequeno e médio porte<sup>95</sup>. A cidade encontrada por Rebelo da Costa em finais do século XVIII será bastante diferente. Segundo seu relato, as casas que chegavam então a totalizar dez mil, eram comumente de três andares, muitas de quatro e algumas mesmo de cinco andares, sem contarem as “sobrecozinhas” e lojas subterrâneas<sup>96</sup>. As casas distribuíam-se por ruas espaçosas e limpas, entremeadas por campos e inúmeros chafarizes e fontes. Nos seus arrabaldes contavam-se inúmeras quintas e casas de campo. No século XVIII a hiterlândia da cidade do Porto já era mais ampla do que apenas a região do Entre-Douro e Minho, alargando-se para sul e para leste<sup>97</sup>.

Sede do governo-geral desde 1549, com a chegada de Tomé de Sousa, a cidade de Salvador cresceu rapidamente. Tomé de Sousa trouxe consigo cerca de 1.000 homens, entre militares, artífices, religiosos, degredados e colonos, com a missão de estabelecer a cidade<sup>98</sup>. Salvador seria a partir de então cabeça do governo civil e religioso da América portuguesa, e posteriormente do estado do Brasil, até o século XVIII. Nos anos seguintes cresceria em tamanho e importância. Já nas primeiras décadas do século XVII, chamava a atenção dos viajantes estrangeiros, como o francês François Pyrard de Laval, que em 1610 contava que a cidade era murada e bem construída, possuía grandes armazéns, uma engenhosa estrutura que ligava a parte baixa à parte alta da cidade, sobrados belos e bem construídos e um número considerável de suntuosas igrejas<sup>99</sup>. Sede do bispado do Brasil desde 1551 e elevada ao posto de sede do arcebispado em 1676, Salvador cresceu enormemente ao longo do século XVII<sup>100</sup>. Segundo Russell-Wood, com a riqueza do açúcar no século XVII a cidade se tornara a mais importante do império ultramarino português e alcançaria seu apogeu entre 1650-1700. Mesmo com as perdas posteriores, que a fizeram

---

<sup>94</sup> Agostinho Rebelo da Costa, op cit, p. 61.

<sup>95</sup> Francisco Ribeiro da Silva. Op cit, p. 269. Segundo esse levantamento, apenas cinco casas possuíam três andares e 29 tinham dois andares, nenhuma tinha quatro andares. Predominavam as casas térreas e de um sobrado.

<sup>96</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 49.

<sup>97</sup> Jorge Fernandes Alves. Op cit, p. 50.

<sup>98</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, p. 37.

<sup>99</sup> Albert Gray *The Voyage of François Pyrard of Laval to the east Indies, the Maldives, the Molucas and Brazil*. Londres: Hakluyt Society, 1887-90, vol. 2, pp 310-311 apud A. J. R. Russell-Wood, op cit, p. 41.

<sup>100</sup> Datas fornecidas por Stuart B. Schwartz. *Segredos internos...*, op cit, p 79.

perder a condição de capital do Estado do Brasil para o Rio de Janeiro em 1763, a cidade ainda seria um dos principais portos da América portuguesa e continuaria durante todo o século XVIII como o principal porto exportador de açúcar, como mostra a pesquisa de Stuart B. Schwartz. Podemos dizer, entretanto, que, se durante o século XVII, Salvador não teria concorrentes nos mares do sul, com a chegada do século XVIII e a descoberta do ouro em Minas, o Rio de Janeiro se consolidaria como pólo mais importante da colônia.

Além do fato de ser cabeça do governo civil e eclesiástico, outro fator que concorreu para a importância da Bahia foi seu papel como porto de interseção de diversas rotas de comércio no império português. Segundo demonstra José Roberto Amaral Lapa, a cidade de Salvador seria chamada em diversos documentos de época de “porto do Brasil”, marcando a sua importância para as rotas mercantis que passavam pela colônia<sup>101</sup>. Por seu porto passaram durante todo o período colonial os mais diversos tipos de produtos e um grande contingente humano, interligando não só a capitania, mas também outras diversas regiões da América portuguesa ao Reino - incluindo aí o Porto - e às demais partes do império português, como a Ásia e a África<sup>102</sup>.

Como afirma Stuart Schwartz, a cidade “dominava a baía, mas dependia das terras a seu redor para se abastecer de alimentos, provisões e produtos agrícolas que fizeram de Salvador um dos centros do comércio transatlântico”<sup>103</sup>. Assim como a cidade do Porto, Salvador se desenvolveria em contato íntimo, portanto, com uma hinterlândia à qual estava ligada por laços de dependência. Parte de sua população, especialmente os poderosos senhores de engenho, mantinha moradias em ambos os locais e transitava de um local para outro de acordo com as estações, as colheitas e as frotas.

Entre as culturas comerciais estabelecidas no recôncavo e exportadas pelos portos de Salvador, principalmente para os portos de Lisboa e do Porto, o açúcar foi certamente o produto de maior destaque. Como demonstra Stuart Schwartz, tendo começado modestamente no século XVI, a produção açucareira baiana cresceria a ponto de se tornar a

---

<sup>101</sup> Amaral Lapa atribui as seguintes razões para a importância do porto baiano durante boa parte do período colonial: 1) a cidade ser cabeça política e administrativa do Estado do Brasil; 2) possuir bom ancoradouro; 3) ficar aproximadamente no meio da orla oceânica; 4) oferecer facilidade de contato com a África; 5) estar mais perto do Reino do que os portos do sul; 6) variedade de produtos exportados; 7) fácil acesso para abastecimento; 8) proporcionar eventuais socorros de sua praça de guerra. José Roberto Amaral Lapa. *A Bahia e a carreira das Índias*. São Paulo: HUCITEC/Editora da UNICAMP, 2000, p. 2.

<sup>102</sup> Sobre a questão das ligações mistas (oficiais e não-oficiais) da Bahia com outras regiões do império na Ásia e na África ver José Roberto Amaral Lapa, op cit.

<sup>103</sup> Stuart B. Schwartz. *Segredos internos...*, op cit, p. 77.

maior da América portuguesa, sofrendo concorrência apenas da produção pernambucana no período anterior à invasão holandesa e mantendo essa primazia até a maior parte do século XVIII<sup>104</sup>. Segundo o autor, a Bahia possuía entre 130 a 150 engenhos no período entre 1670-1770, com uma produção total entre 350 e 500 mil arrobas de açúcar. Os engenhos de açúcar localizavam-se no recôncavo, primeiro nas regiões mais próximas da baía e posteriormente, com o afastamento dos índios, nas áreas menos litorâneas, ao longo dos rios.<sup>105</sup> O açúcar exportado pela cidade de Salvador não foi apenas aquele produzido no recôncavo, também o produto vindo de Ilhéus, Porto Seguro e Sergipe de El-Rei passava por seu porto a caminho da Europa e, como vimos, do Porto.

Dividindo espaço no recôncavo com os engenhos de açúcar, estavam as fazendas de tabaco. Com a vantagem de exigir produção em menor escala e beneficiamento menos complexo, o fumo começou a ser produzido, principalmente na região de Cachoeira, tanto por pequenos como por grandes proprietários, a partir da segunda década do século XVII<sup>106</sup>. O produto tornou-se um importante item das trocas comerciais de Salvador não só com o Reino, mas também com a África.

A criação de gado foi, desde o século XVI, uma atividade praticada no sertão da capitania, de início em regiões do recôncavo próximas aos engenhos e à cidade. A partir de 1700 essa criação fica proibida, como forma de resguardar os engenhos, e vai ganhando sertões mais distantes, concomitantemente à expulsão dos índios. Tanto a cidade quanto o recôncavo precisavam do gado para o consumo da carne e a utilização do couro e da força motriz dos bois. A partir de 1720 a exportação de couros para o Reino ganharia grande importância entre os produtos de exportação, juntamente com o açúcar e o fumo.

Um dos produtos que constituía grande parte do mercado baiano de exportação era a madeira. Se no século XVI a madeira podia ser extraída de regiões próximas à cidade, com o passar do tempo o desmatamento foi empurrando essa atividade para o interior da capitania, tornando mais complexo o transporte da produção, que envolvia mais pessoas e

---

<sup>104</sup> Stuart B. Schwartz. *Segredos internos...*, op cit, p. 89. Segundo o mesmo autor em outro texto a indústria brasileira do açúcar teria florescido depois de 1570. Stuart B. Schwartz. “A “Babilônia” colonial: a economia açucareira”. In Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1998, vol. II, p. 214.

<sup>105</sup> Stuart B. Schwartz. *Segredos internos...*, op cit, p. 89. De acordo com o autor, a região do recôncavo que formaria o cerne da produção açucareira seria aquela entre os rios Sergipe e Subaé, onde posteriormente se localizariam as vilas de Santo Amaro e São Francisco.

<sup>106</sup> Stuart B. Schwartz. *Segredos internos...*, op cit, p. 84.

um número maior de etapas. Uma parte considerável das madeiras extraídas na capitania e exportadas pelo porto baiano alimentou a construção naval em plena ascensão na cidade do Porto, entre outras cidades do Reino, assim como a construção civil. A madeira era também importante para os engenhos de açúcar e para a indústria naval e por isso circulava igualmente dentro da própria capitania.

Como aconteceu no Porto, embora neste caso em menor escala, o papel de Salvador como grande entreposto colonial do império português impulsionou o desenvolvimento da indústria náutica na cidade. Como mostra Amaral Lapa, se no início a ribeira da cidade se mobilizava mais no sentido de reparar danos nas naus chegadas ao porto, com o passar do tempo, e não sem grandes polêmicas e idas e vindas acerca das vantagens da construção de navios naquele porto, passou-se a produzir mesmo galeões para viagens de longo curso, principalmente no século XVIII<sup>107</sup>.

Como consequência do crescimento e desenvolvimento da cidade, os ofícios mecânicos ganharam igualmente importância e complexidade. Se nos fiarmos nos levantamentos feitos junto à documentação camarária pela historiografia recente, as cidades coloniais não contavam com tanta variedade de ofícios quanto as registradas em grandes cidades do Reino, como era o caso do Porto. Maria Helena Flexor contabilizou nas atas da câmara de 1699 **30** diferentes ofícios em Salvador, não entrando nessa contagem o que a autora chama de ofícios sem insígnia ou bandeira, como sangradores, parteiras, esparteiros e alguns outros<sup>108</sup>. Com o avanço do século XVIII, entretanto, houve um considerável aumento dos ofícios registrados pela câmara e Avanete Pereira Sousa encontra o número de 52 entre os anos de 1740-1801<sup>109</sup>. Vários ofícios estavam ligados a demandas do cotidiano, como vendeiros, alfaiates e sapateiros, sendo que estes últimos perfaziam, como no Porto, a maior parte dos artífices até meados do século XVIII; outros respondiam às necessidades de expansão da cidade, especialmente a partir do século XVII, e trabalhavam na área da construção; outros incorporavam-se ao perfil exportador da cidade, como aqueles empregados nos engenhos e no estaleiro.

---

<sup>107</sup> José Roberto Amaral Lapa. Op cit, capítulo 3 “Estaleiro colonial”, pp 51-81.

<sup>108</sup> Maria Helena Flexor. *Oficiais mecânicos na cidade de Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal, departamento de Cultura, Museu da Cidade, 1974, p. 15.

<sup>109</sup> Avanete Pereira Sousa. *Poder local e cotidiano: a câmara de Salvador no século XVIII*. Salvador: dissertação de mestrado UFBA, 1996, p. 121.

Aparentemente os ofícios mecânicos da cidade não se voltavam diretamente à produção de mercadorias para a exportação, mas se associavam em vários casos a sistemas de produção para o mercado externo, como no caso do açúcar. Como afirma Maria Helena Flexor, os ofícios mecânicos na Bahia estavam longe de ser considerados “vil” trabalho manual e aqueles ofícios embandeirados e que exigiam exames eram exercidos em sua maioria por brancos, muitos deles possivelmente oriundos da cidade do Porto e do norte de Portugal<sup>110</sup>.

Assim como havia ocorrido na Bahia, a capitania do Rio de Janeiro e seu porto começaram a se desenvolver a partir da indústria de extração de madeira. Por meio dos testemunhos de Agostinho Rebelo sobre os produtos recebidos no Porto e da memória ao vice-rei Luiz de Vasconcellos, podemos averiguar que a exportação de madeira continuaria importante para a cidade no século XVIII<sup>111</sup>. Ainda assim, também como na Bahia, o açúcar era o principal produto de exportação que passava pelos portos do Rio de Janeiro em direção à Europa. A indústria açucareira do Rio de Janeiro teve, entretanto, um processo de desenvolvimento um pouco diferenciado do ocorrido no nordeste, especialmente Bahia e Pernambuco. De acordo com Stuart Schwartz, a indústria açucareira na capitania, alavancada por inovações técnicas, teria crescido principalmente no período entre 1610-1624, tendo o número de engenhos saltado de 14 para 60<sup>112</sup>. Paralelamente, os ataques dos holandeses ao nordeste brasileiro, que atingiram Salvador e ocupariam Olinda, beneficiaram a produção da região do Rio de Janeiro, que não parou de crescer durante o século XVII. Em finais desse século o número de engenhos já alcançava 136, alinhando o Rio de Janeiro a Pernambuco e Bahia, como os mais importantes produtores de açúcar da colônia. As exportações de açúcar do Rio de Janeiro nunca chegaram a ultrapassar os números conseguidos pelas exportações baianas, mas fizeram do produto e seus derivados (como a geribida, produzida nas fábricas de aguardente do recôncavo) um dos principais da

---

<sup>110</sup> Maria Helena Flexor. Op cit, p. 37. Sobre a predominância dos portugueses e brancos nos ofícios mecânicos em Salvador ver também: Avanete Pereira Sousa. Op cit, 122 e Wilson de Oliveira Rios. *A lei e o estilo: a inserção dos ofícios mecânicos na sociedade colonial brasileira, Salvador e Vila Rica, 1690-1790*. Niterói: tese de doutorado, UFF, 2000. Segundo Wilson Rios, na documentação da câmara de 1749-1802 de uma amostragem de 640 registros de artífices apenas 104 eram escravos, todos sangradores e barbeiros (atividades menos nobres), e 57 eram forros, p. 121.

<sup>111</sup> Agostinho Rebelo da Costa, op cit, p. 173 e RIHGB “memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa dos anos de 1779-1789”, tomo 47, parte I, 1884, p. 47.

<sup>112</sup> Stuart B. Schwartz. “A `Babilônia` colonial...”, in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, op cit, vol II, p. 215.

capitania. Mesmo em finais do século XVIII, com todas as oscilações sofridas por sua indústria, o açúcar, ainda seria o principal produto exportado pela capitania para a cidade do Porto, como mostram as *Memórias públicas* dirigidas ao vice-rei Luiz de Vasconcellos, referentes à década de 1779-1789<sup>113</sup>. Com o crescimento da indústria açucareira no século XVII, a cidade ampliou a participação nas exportações para o Reino e também as relações com as demais colônias portuguesas na África e Ásia, assim como o intercâmbio com a região do Rio da Prata<sup>114</sup>.

A produção do açúcar no Rio de Janeiro era feita no recôncavo, em freguesias rurais, que no século XVII já somavam seis: Irajá, São João de Meriti, São Gonçalo, Jacutinga, Campo Grande e Jacarepaguá<sup>115</sup>. Assim como ocorria na Bahia, o recôncavo era responsável pelo abastecimento de víveres da cidade do Rio de Janeiro e abrigava, além dos engenhos de açúcar, plantações de mandioca, milho, hortaliças e frutas, assim como fazendas de gado.

O couro também se tornou um dos principais produtos de exportação na capitania do Rio de Janeiro. Produto derivado da criação de gado desenvolvida desde o sul de São Paulo até as planícies do Rio Grande do Sul, o couro seria levado ao mercado externo através dos portos da cidade. Atenta aos lucros do comércio de couro, a Coroa criou em 1699 o quinto dos couros e ordenou que toda a produção fosse embarcada pelo porto do Rio de Janeiro. Segundo Schwartz, entre 1726 e 1734 entre 400.000 e 500.000 couros foram encaminhados ao ano para exportação<sup>116</sup>. No período pombalino outras culturas tiveram um crescimento em exportações, entre elas especialmente o arroz e o algodão, ambos remetidos pelo porto do Rio de Janeiro a Lisboa e à cidade do Porto<sup>117</sup>.

Paralelamente aos produtos produzidos no recôncavo e exportados pelo porto do Rio de Janeiro, a descoberta de metais preciosos na região de Minas Gerais em finais do

---

<sup>113</sup> RIHGB “Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa dos anos de 1779-1789”, tomo 47, parte I, 1884, p. 47. No caso das exportações para Lisboa, o açúcar da capitania foi ultrapassado pelos couros e pelo aniz em termos de valor exportado de acordo com a mesma memória.

<sup>114</sup> Lina Gorenstein Ferreira da Silva, op cit, p. 34.

<sup>115</sup> Lina Gorenstein Ferreira da Silva, op cit, p. 34.

<sup>116</sup> Stuart B. Schwartz. “A `Babilônia` colonial...” op cit, vol II, p. 93. No relatório ao vice-rei Luiz de Vasconcellos uma contabilização das exportações para Lisboa dos anos de 1779-1789 aponta os couros como praticamente a exportação de maior valor desse período. RIHGB “Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa dos anos de 1779-1789”, op cit, p. 46.

<sup>117</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 176.

século XVII teria um grande e especial impacto sobre a cidade. O Rio de Janeiro se transformou então no principal entreposto comercial para essa região, escoando-lhe os metais preciosos e abastecendo-a de sal, açúcar, queijos, peixe seco, azeite, vinho, aguardente, farinha, panos, vestuário, ferramentas e escravos<sup>118</sup>. Além do caminho por Parati, as ligações com o território das minas seriam feitas pelos rios do recôncavo, especialmente o Inhomirim. O comércio com a região das minas deu ainda mais fôlego aos ofícios mecânicos na cidade. Como na Bahia, muitos provavelmente se ocupavam em áreas correlatas aos produtos de exportação, na indústria naval, nos engenhos, na construção e no setor de vestimenta<sup>119</sup>.

No período pós-1750, o aumento da população e a função como porto e porta de entrada para Minas Gerais consolidaram o Rio de Janeiro como um centro de atividade comercial. No século XVIII a cidade exercia importante papel no comércio costeiro e exportador, interligando a área do rio da Prata ao sul da Bahia e a regiões africanas, especialmente Angola<sup>120</sup>. O desenvolvimento do Rio de Janeiro como entreposto comercial foi acompanhado de um crescente aumento de seu poder político no Estado do Brasil. A cidade que desde 1697 já possuía uma Casa da Moeda, em 1752 passou a contar com um tribunal da Relação, que até então só existente na Bahia<sup>121</sup>, e em 1763 tornou-se cabeça do governo, com a transferência da capital do Estado do Brasil de Salvador para o Rio de Janeiro.

As transformações ocorridas na cidade do Rio de Janeiro ao longo desse período de crescimento que começa lentamente em meados do século XVII e culmina no século XVIII foram registradas pelos testemunhos dos viajantes que a visitaram no período. Em 1649 o inglês Richard Flecknoe a descreveria como apenas um conjunto de edifícios pequenos

---

<sup>118</sup> Lina Gorenstein F. da Silva. *Heréticos e impuros: a inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro – século XVIII*. Rio de Janeiro: Departamento geral de documentação e informação cultural da Secretaria Municipal de Cultura, 1995, p. 28.

<sup>119</sup> Em 1779 a maioria deles era de sapateiros (128), seguidos pelos alfaiates (89), marceneiros (53) e barbeiros (49), mostrando que as demandas internas da cidade em expansão já ofereciam trabalho a uma ampla gama de serviços. RIHGB “Memórias públicas de economicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vascencellos por observação curiosa dos anos de 1779-1789”, op cit, p. 46.

<sup>120</sup> Sobre as relações entre o Rio de Janeiro e Angola ver Luiz Felipe Alencastro. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>121</sup> Lina Gorenstein F. da Silva. Op cit, p. 29.

divididos por três ou quatro ruas, todas voltadas para o mar<sup>122</sup>. Já o astrônomo francês Nicolas Louis de La Caille, ao visitar o Rio de Janeiro em 1751, encontraria uma cidade bastante modificada, de ruas bem traçadas e casas bem construídas “comumente de dois andares, algumas de três (...)”<sup>123</sup>. Segundo o viajante, suas igrejas eram igualmente belas e seus interiores quase todos esculpido com frisos banhados a ouro.

Até 1770 o açúcar, o tabaco, os couros, a madeira e os metais preciosos (como o ouro e a prata) constituíram o grosso do comércio brasileiro com o Reino e consolidaram a ligação das cidades de Salvador e Rio de Janeiro com a do Porto<sup>124</sup>. Ao longo de todo o período colonial, as rotas e as trocas entre os entrepostos comerciais se complexificaram enormemente. As relações que a cidade da Bahia mantinha com as rotas asiáticas e com a costa da Mina, assim como as relações do Rio de Janeiro com o comércio triangular com Angola e o rio da Prata, foram muito além do que previam a princípio as rotas e trocas oficiais. Uma questão em particular precisa ser mencionada, ainda que de modo muito breve: o tráfico de escravos. É difícil avaliarmos o papel dos mercadores ou das rotas portuenses no tocante ao tráfico de escravos. Sabemos, entretanto, graças ao trabalho de Luiz Felipe Alencastro que Lisboa era a “capital negreira do Ocidente” e que o “trato dos viventes” foi, segundo o autor, o “principal esteio da economia no Império do Ocidente”, especialmente a partir de finais do século XVI<sup>125</sup>. O tráfico de escravos não gerou recursos apenas para os traficantes sediados em Lisboa. Sendo assim, devemos lembrar que esse tráfico, fosse atlântico ou no interior da colônia, ajudou, em maior ou menor medida, direta ou indiretamente, a constituir as fortunas de muitos dos irmãos das Santas Casas de Misericórdia do Rio de Janeiro, da Bahia e mesmo do Porto. Alguns desses homens eram, sem dúvida, portuenses e mantiveram ligações senão comerciais ao menos familiares com a cidade, mesmo depois de residirem na América portuguesa. Por isso seria equivocado dizer que a cidade estivesse desligada da produção de caráter escravista ou que suas ligações se restringissem a ser um entreposto comercial de produtos derivados do trabalho escravo. O conjunto de trocas e circulação de mercadorias e pessoas realizadas entre as cidades no

---

<sup>122</sup> Richard Flecknoe. *A relation of ten years travells in Europe, Ásia, Afrique and América*. Londres: Printed for the author, ca 1654 apud Jean Marcel Carvalho França (org.). *Visões do Rio de Janeiro Colonial: antologia de textos (1531-1800)*. Rio de Janeiro: José Olympio / EdUERJ, 1999, 36.

<sup>123</sup> Nicolas Loius de La Caille. *Journal historique du Voyage au cap de bonne Esperance*. Paris: Chez Guillyn, Libraire, 1763 apud Jean Marcel Carvalho França (org.). Idem, p. 98.

<sup>124</sup> Stuart B. Schwartz. “A `Babilônia` colonial...” Op cit, p. 90.

<sup>125</sup> Luiz Felipe de Alencastro. Op cit, pp 77-78.

império português, e entre nossos casos de estudo em particular, teceu complexas redes de relações, tanto locais quanto ultramarinas, que se articulavam, entre outras coisas, por meio das relações de dádiva. Essas articulações podiam ter diferentes graus de formalidade e passavam, embora não exclusivamente, por relações institucionais.

Para o francês François Pyrard de Laval, que visitou a cidade da Bahia em 1610, “os portugueses no Brasil se conduzem em todos os aspectos como em Portugal (...)”<sup>126</sup>. Se isso seria um certo exagero do viajante, ao menos os portugueses trouxeram consigo inúmeras instituições do reino, tanto leigas quanto religiosas, as quais serviram de base para a organização do cotidiano e da produção das cidades ultramarinas. É claro que essas instituições foram amplamente adaptadas aos contextos coloniais. Como mostram vários autores, a colonização portuguesa foi marcada pelo pragmatismo e várias regras caras aos reinóis, inclusive barreiras como as de limpeza de sangue e de mãos, foram modificadas para acomodar os contextos coloniais.

Ainda assim podemos encontrar nas cidades de ultramar muitas das instituições reinóis, fossem essas ligadas à governança ou fruto da organização das comunidades locais. Como mostra Antônio Manuel Hespanha, o poder no Antigo Regime era sempre múltiplo e partilhado e no caso das cidades se entrecruzavam vários destes poderes. No século XVIII cidades do porte do Porto, Salvador e Rio de Janeiro possuíam redes institucionais amplamente constituídas. Todas possuíam, além dos órgãos representantes do poder régio, câmaras, paróquias<sup>127</sup> e corpos de ordenanças<sup>128</sup>. No Reino a presença dos senhorios ainda foi sentida durante todo o Antigo Regime, embora recue progressivamente ao longo do tempo.

Além dessas instituições, as confrarias compunham o painel das instituições consolidadas nos meios urbanos em questão dos dois lados do Atlântico. As confrarias eram organizações voltadas para o culto religioso e exercícios espirituais, geralmente ligados à ajuda mútua, que podia incluir o auxílio aos pobres. Organizavam-se em torno da devoção de um ou mais santos protetores num altar ou igreja própria, dependendo do

---

<sup>126</sup> Albert Gray. *The Voyage of François Pyrard of Laval to the East Indies, the Maldives, the molucas and Brazil*. Londres: Hakluyt Society, 2 vols, 1887-90 apud A. J. R. Rusell-Wood. Op cit, p. 41.

<sup>127</sup> Segundo Nuno Gonçalo Monteiro, a rede das paróquias no reino, cobria todo o território e era mais antiga e mais densa do que a rede concelhia. Nuno Monteiro Gonçalo. “A sociedade local e seus protagonistas” In César Oliveira (dir) *História dos Municípios e do poder local: dos finais da Idade Média à União Européia*. Lisboa: Circulo dos Leitores, 1996, p. 44.

<sup>128</sup> Forças militares recrutadas entre os civis do sexo masculino residentes nas freguesias.

poderio da confraria. Embora as confrarias fossem de origem medieval, sua grande expansão em Portugal e em toda a Europa cristã, como mostra Isabel dos Guimarães Sá, aconteceu durante os séculos XII e XIII<sup>129</sup>. Ainda de acordo com Sá, que se baseia em trabalho de João Carlos Lopes, as confrarias, sendo anteriores às paróquias e encontrando-se densamente distribuídas pelas cidades e vilas do Reino, exerceram um papel fundamental na estruturação social das localidades em Portugal<sup>130</sup>. Desempenharam ainda, segundo outro autor comentado pela autora, um papel complementar à instituição concelhia, no sentido de aliar o poder civil ao religioso na formação das localidades medievais<sup>131</sup>. Esses elementos fizeram com que em Portugal se consolidasse desde muito cedo um sistema de ajuda mútua ou de auxílio aos pobres de tradição laica e ligada à localidade, o que explicará em parte, para Sá, o grande sucesso posterior de disseminação das irmandades da Misericórdia pelos territórios sob jurisdição portuguesa.

No período moderno, com o Concílio de Trento, seriam atribuídas às confrarias competências mais específicas. Uma das principais definições desse concílio foi estabelecer uma distinção entre confrarias laicas e religiosas. As confrarias laicas seriam aquelas fundadas sem a intervenção de autoridades eclesiásticas, ao passo que as confrarias eclesiásticas deviam sua criação a algum prelado<sup>132</sup>. Essas últimas ficavam sob autoridade do bispo e sujeitas a sua visitação, ao passo que, ao menos em Portugal, as confrarias laicas ficavam sob a jurisdição da Coroa, como foi o caso da Misericórdia.

Segundo a definição do dicionário de Bluteau, confraria seria “ajuntamento de várias pessoas para exercícios espirituais”<sup>133</sup>. Além do termo confraria, dois outros termos são utilizados para denominar as organizações de devotos do período: irmandade e união pia. As irmandades, segundo Bluteau, eram sociedades de pessoas que, “em virtude de um compromisso e debaixo da invocação de algum santo, se obrigam a fazer exercícios espirituais”<sup>134</sup>. Segundo o *Código do Direito Canônico*, “as associações de fiéis que tenham

<sup>129</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As confrarias e as Misericórdias” In César Oliveira (dir), op cit, p. 55.

<sup>130</sup> Isabel Sá faz referência ao trabalho de João Carlos Lopes *A confraria de lavradores de Torres Novas*. Torres Novas, Digital Texto Publicações, 1993, pp 12-14. Isabel dos Guimarães Sá. “A Igreja e a assistência em Portugal no século XV” In *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*. Volume LIII, 1995, p. 229.

<sup>131</sup> Maria Helena da Cruz Coelho. “As Confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte” In *Confrarias, grêmios, solidariedades em la Europa Medieval, XIX Semana de Estudos Medievales, Estella 92*, pp 163-182 apud Isabel dos Guimarães Sá. “A Igreja e a assistência...”, Idem, p. 230.

<sup>132</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As confrarias e as Misericórdias”, op cit, p. 55.

<sup>133</sup> D. Raphael Bluteau. Op cit, vol 2, p. 460.

<sup>134</sup> D. Pahapel Bluteau, op cit, vol 4, p. 200.

sido eretas para exercer alguma obra de piedade ou caridade se denominavam pias uniões, as quais, se estão constituídas em organismos, se chamam irmandades. E as irmandades que também tenham sido eretas para o incremento do culto público recebem o nome particular de confrarias”<sup>135</sup>. Aparentemente, o que diferenciava o conceito de irmandade dos demais era o grau de organização e formalidade envolvido, pois para ser irmandade era preciso haver um compromisso. Já a denominação de confraria aparece, segundo o Código, mais relacionada a sua função devocional. É interessante notarmos, como assinala Caio Boschi, que estas denominações de confrarias, irmandades e uniões pias eram, entretanto, bastante fluidas e tanto a documentação como a historiografia as trata por vezes como sinônimos<sup>136</sup>.

Isabel Sá divide sob a denominação de confrarias três categorias: as confrarias paroquiais, as confrarias ocupacionais e as confrarias ligadas a ordens religiosas<sup>137</sup>. As confrarias de base paroquial reuniam, algumas vezes de forma compulsória, os fregueses (moradores) de uma determinada paróquia. Uma das principais funções dessas confrarias era a manutenção dos cultos e serviços religiosos ligados ao santo de devoção e ao calendário católico. Outra força motriz das confrarias de paróquias era o que a autora chama de “gestão coletivizada da morte”, isto é, o acompanhamento dos ritos ligados aos enterramentos e sufrágios em prol da salvação das almas dos confrades e seus parentes. Algumas confrarias ainda ajudavam seus membros em caso de doenças e lhes emprestavam dinheiro a juros.

As confrarias ocupacionais reuniam membros de um determinado corpo profissional e, além de se organizarem em torno das obrigações do culto religioso e das demais obras pias comuns às confrarias, como dotes às filhas e auxílio às viúvas dos confrades, funcionavam dentro da lógica corporativa dos ofícios do Antigo Regime. As cidades portuárias, por exemplo, contavam em muitos casos com irmandades de homens ligados às atividades marítimas, como a Confraria de São Pedro de Miragaia, na cidade do Porto. As confrarias de ofícios mecânicos formavam-se da junção de uma “bandeira” (corporação de ofício) sob uma determinada devoção. Essas confrarias também eram conhecidas como

---

<sup>135</sup> *Código do Direito Canônico*. Can. 707, parágrafos 1º e 2º. Ed. De Lorenzo Migueléz Domínguez et ali. Madrid, La Editorial Católica, 1947, p. 281 apud Caio Boschi. *Os Leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ed. Ática, 1986, pp.14-15.

<sup>136</sup> Caio Boschi, *Idem*, p. 14

<sup>137</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As confrarias e as Misericórdias”, *op cit*, p. 57.

“irmandades de bandeira” ou “irmandades embandeiradas”. Nas cidades aqui pesquisadas as confrarias de ofícios eram numerosas<sup>138</sup>.

As confrarias ligadas às ordens religiosas chamavam-se Ordens Terceiras. Nessas confrarias os integrantes eram leigos e viviam no século, mas deveriam seguir as regras das ordens a que estavam ligados. O reconhecimento de uma Ordem Terceira dependia de uma tripla aprovação: a do bispo diocesano, a do Rei e a do Papa. As Ordens Terceiras costumavam ser associações poderosas, embora aparentemente no Porto elas não tenham tido o caráter tão elitista quanto nas cidades do Rio de Janeiro e Bahia<sup>139</sup>.

Em Portugal existiram ainda algumas confrarias ligadas aos estrangeiros residentes no Reino. Um tipo de confraria ou irmandade que, apesar de existir no Reino, proliferou mais nos territórios escravistas foi o das confrarias de escravos e forros e as de “pessoas de cor” e nações africanas<sup>140</sup>. No Rio de Janeiro, por exemplo, os pardos contavam com a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e os pretos com quatro irmandades: Rosário, Lapadosa, Santa Efigênia e Santo Elesbão e São Domingos<sup>141</sup>. Na América portuguesa a divisão entre brancos, pretos e pardos e a distinção entre livres e escravos foram marcas da organização das confrarias locais.

Em toda a sua diversidade as confrarias tiveram importante papel na estruturação das localidades, fosse no Reino ou no Ultramar. Como discute Isabel Sá, partindo do trabalho de Gervase Rosser, as confrarias possibilitavam a criação de ligações de

<sup>138</sup> No Rio de Janeiro, por exemplo, Nireu Cavalcanti identificou no século XVIII as seguintes irmandades embandeiradas: Irmandade do Patriarca São José, de pedreiros, carpinteiros e outros ofícios correlatos; Irmandade do Glorioso Mártir São Jorge, de ferreiros, serralheiros, tanoeiros e outros; Irmandade do Senhor Bom Homem, dos alfaiates; Irmandade do Glorioso Santo Elói, dos ourives do ouro e da prata; Irmandade de São Crispim e São Crispiano, dos sapateiros; Irmandade da Gloriosa Virgem Mártir Santa Cecília, dos músicos. Nireu Cavalcanti. *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 Ed, 2004, p. 209.

<sup>139</sup> Na cidade do Porto havia, segundo o testemunho setecentista de Rebelo da Costa, quatro Ordens Terceiras: Ordem Terceira de São Francisco, cujos 11.000 irmãos possuíam capela, consistório e hospital; Ordem Terceira da Senhora do Carmo, com seis mil, capela e hospital em construção; Terceira Ordem da Santíssima Trindade, que substituiu a extinta Ordem Terceira de São Domingos, com capela e três mil irmãos; Ordem Terceira de Santo Antônio de Vale de Piedade. Agostinho Rebelo da Costa, op cit, p.p 102-104. No Rio de Janeiro, de acordo com a pesquisa de Nireu Cavalcanti, havia três Ordens Terceiras: Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula. Nireu Cavalcanti, op cit, p. 210.

<sup>140</sup> Sobre as irmandades negras ver: Julita Scarano. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos nos distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1978 e Mariza de Carvalho Soares. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>141</sup> Nireu Cavalcanti. Op cit, p. 214.

parentesco de substituição que conferiam poder a grupos de indivíduos que isoladamente ficariam enfraquecidos e permitiam ainda que o indivíduo se inserisse no tecido social urbano<sup>142</sup>. Numa sociedade obcecada pela hierarquia e pela distinção as confrarias ajudavam a conferir aos indivíduos um lugar a partir do qual estes podiam ser identificados e hierarquizados na urbanidade. O cuidado das confrarias com o culto religioso e com a ajuda mútua entre seus confrades fazia, ao mesmo tempo, circular recursos no interior das comunidades do Antigo Regime. Quando observado isoladamente, o auxílio a algum parente de confrade falecido pode parecer um episódio sem importância e circunstancial. Entretanto, se considerarmos as atividades das confrarias como um todo, notaremos que sua atuação fazia circular direta ou indiretamente grande parte dos recursos, materiais e imateriais, das sociedades do Antigo Regime, marcadas como estas eram pela idéia da dádiva como forma ideal de troca entre os homens e pela noção de família igualmente como metáfora ideal das relações da comunidade

Esses parentescos de substituição e as dádivas que circularam por meio dessas relações, direta ou indiretamente ligadas às confrarias, foram essenciais para a estruturação das cidades no Antigo Regime e mais especificamente para a construção do império português ultramarino. Das naus produzidas na cidade do Porto ao trabalho dos marinheiros que as conduziam aos portos americanos em nome dos mercadores até o açúcar que era produzido e encaixotado na Bahia ou no Rio de Janeiro, em tudo isso as confrarias estavam envolvidas em maior ou menor grau.

Entre as confrarias leigas existentes no período, as Misericórdias foram possivelmente as mais poderosas, as que tinham o maior âmbito de ação e as que de forma mais intensa ajudaram a estruturar o império português, como discutiremos a seguir.

### ***2.3 A Virgem como império: o papel das Santas Casas de Misericórdia no Reino e em Ultramar***

As relações de dádiva e dentro dessas mais especificamente as de caridade, que foram parte constituinte das redes que estruturaram o império português ultramarino,

---

<sup>142</sup> Gervase Rosser. “Solidarité et changement social. Lês Fraternités urbaines anglaise à la fin du moyen age” in *Annales ESC*, vol 48, 1993, n 5, pp. 1127-1143 apud Isabel dos Guimarães Sá. “Igreja e assistência em Portugal...” op cit, p. 229.

estabeleceram-se, em grande medida, em correlação direta com uma forte religiosidade católica marcada pelo culto mariano. Em Portugal, especialmente após o Concílio de Trento, o culto a Nossa Senhora se mostraria uma tendência bastante marcante da religiosidade, tanto de abastados e poderosos como de pobres e desvalidos. De fato, além de espalhar-se com força pelo reino, a devoção mariana foi levada pelos portugueses a todas as suas conquistas. Foi por esta devoção que um frei, Agostinho de Santa Maria, ofereceu aos seus soberanos portugueses nas duas primeiras décadas dos Setecentos uma narrativa da “odisséia” das imagens e do culto a Nossa Senhora ao redor do império português em seu livro intitulado *Santuário Mariano*<sup>143</sup>. O relato oferece uma narrativa do império através da Virgem. Conta ao mesmo tempo a história da Virgem e a do império, pois a devoção a Maria correu os mares junto com as navegações portuguesas e teve um papel importante, tanto no reino quanto na formação das sociedades luso-ultramarinas, do Estado da Índia ao Estado do Brasil<sup>144</sup>.

Podemos encontrar vários exemplos, marcas visíveis, da presença da devoção mariana nos territórios portugueses da península e do ultramar. As imagens de Nossa Senhora encontravam-se presentes por todas as cidades fundadas por portugueses que as levavam em suas viagens através dos oceanos. Segundo o relato de inúmeros estrangeiros na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, desde o século XVII e ao longo do século XVIII, imagens da Virgem encontravam-se espalhadas pelas esquinas da cidade em pequenos oratórios que recebiam públicas e obrigatórias reverências dos transeuntes<sup>145</sup>.

A presença da devoção mariana nas sociedades portuguesas teve, entretanto, sua presença mais significativa e poderosa nas irmandades de Nossa Senhora da Misericórdia. A associação entre a imagem de Maria, como advogada dos homens perante a justiça divina, os sentimentos de misericórdia e os deveres cristãos da dádiva caritativa tornaram as irmandades da Misericórdia veículos extremamente poderosos desse modo católico

---

<sup>143</sup> Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano e histórias das imagens milagrosas de Nossa Senhora e milagrosamente aparecidas*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedrozo Galvão, 1707-1723, 10v.

<sup>144</sup> Sobre a relação entre a formação do império português e a devoção mariana ver: Juliana Beatriz Almeida Souza. *Senhora dos sete mares: devoção mariana no império colonial português*. Niterói: tese de doutorado em História/UFF, 2002.

<sup>145</sup> Jean Marcel Carvalho França. *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos 1531-1800*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; José Olympio Editora, 1999.

moderno de perceber as relações sociais<sup>146</sup>. As Santas Casas de Misericórdia constituíram-se, portanto, em um dos melhores exemplos da conjugação da devoção a Nossa Senhora com o exercício da caridade que se tornou marca da sociedade e colonização portuguesas. Essa marca não passaria despercebida, nem por portugueses nem por estrangeiros, em seu dicionário D. Raphael Bluteau, ao definir a palavra “misericórdia”, afirmaria, alimentando a rivalidade entre os ibéricos, que somente em Portugal se estabeleceu uma instituição de caridade com o alcance, o poderio e multiplicidades de obras da irmandade da Misericórdia<sup>147</sup>. Como uma espécie de “prova” Bluteau citaria o castelhano mestre Gil Gonçalves de Ávila que afirmava, com certo exagero, “que es la mayor cosa que oy se conoce em la christandad”<sup>148</sup>. Isto mostra, no entanto, o impacto que a instituição podia ter para seus contemporâneos e seu papel relevante na circulação de recursos através da dádiva caritativa.

A irmandade da Misericórdia, contando com o patrocínio e empenho régio, se espalhou rapidamente pelo império português, do reino às conquistas, tornando-se de fato a irmandade leiga de maior poder e expressividade no que concerne às obras de caridade. No ano seguinte à criação da Misericórdia de Lisboa, atribuída a D. Leonor e seu confessor, o frei trinitário Miguel de Contreiras, em 1498, D. Manuel I tomou a iniciativa de difundir a irmandade pelo reino escrevendo às municipalidades e mandando emissários às diversas localidades do Reino com tal finalidade<sup>149</sup>. Essa opção pela difusão das Misericórdias pode ser vista na carta enviada pelo rei à câmara do Porto no início de 1499 e endereçada aos “Juiz, vereadores, fidalgos, cavaleiros e homens bons”<sup>150</sup>. A carta de “insinuação régia” afirmava que “porque as obras de misericórdia que pelos oficiais desta confraria cada dia se fazem, redunda em muito louvor de Deus de que nos tornamos muito contentamento, por se em nossos dias fazer, folgamos muito, que em todas as cidades, vilas e lugares principais de nosso reino, se fizesse a dita confraria, na forma e maneira que no dito regimento se contém (...) e além de fazerdes serviço a Deus, e coisa que ante Ele haveis muitos merecimentos,

<sup>146</sup> Joaquim Oliveira Caetano. “A Virgem da Misericórdia: uma aproximação iconográfica” in *Oceanos: Misericórdias cinco séculos*. Lisboa: CNCDP, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 62-77.

<sup>147</sup> D. Raphael Bluteau, op cit, p. 308.

<sup>148</sup> Gil Gonçalves de Ávila. *Grandezas de Madrid* apud D. Raphael Bluteau. Op cit, p. 308.

<sup>149</sup> Isabel dos Guimarães Sá *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império português, 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997, p.49.

<sup>150</sup> Carta de D. Manuel de 14 de março de 1499 transcrita em: *Compromisso da Santa Casa da Misericórdia do Porto de 1646*. Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1946, pp. 10-11.

nós vol-lo agradeceremos muito e teremos em serviço”<sup>151</sup>. A carta era acompanhada pelo regimento da Misericórdia de Lisboa.

O interesse e protagonismo régio na fundação das Misericórdias não pararia por aí. Em 1499 D. Leonor fundaria a Misericórdia de Évora e no ano seguinte o próprio D. Manuel fundaria a Misericórdia de Coimbra, entre outras<sup>152</sup>. Tendo sido fundadas diretamente pelos reis ou pelas elites locais em resposta à insinuação régia, o fato é que as Misericórdias se espalharam pelo reino de forma rápida. Somente entre os anos de 1498 e 1524, ou seja, período em que D. Leonor ainda vivia, foram criadas quase **60** Misericórdias por todo reino, incluindo-se as principais cidades e vilas deste<sup>153</sup>. A Misericórdia do Porto foi criada no mencionado ano de 1499<sup>154</sup>, a de Coimbra no de 1500, a de Guimarães em 1511, a de Braga em 1513, a de Viseu em 1516, a de Lamego em 1519 e a de Viana do Castelo em 1521, essas últimas cidades do norte de Portugal, região que nos interessa mais especificamente<sup>155</sup>. No primeiro quartel do século XVI, portanto, a malha das Misericórdias já havia sido estabelecida nos principais centros urbanos do reino, continuando sua expansão nos anos seguintes.

Embora a insinuação régia mencione apenas cidades e vilas do reino, o desenvolvimento de irmandades da Misericórdia fora dos territórios continentais ocorreu de forma rápida, paralela e concomitante ao crescimento da irmandade no reino, como mostra Isabel dos Guimarães Sá<sup>156</sup>. De acordo com Sá, a implantação das Misericórdias nos territórios sob jurisdição portuguesa seguiu o ritmo de implantação das comunidades portuguesas em ultramar.

O protagonismo régio na criação das Misericórdias no ultramar pode não ter sido necessariamente o mesmo que no Reino, mas ainda assim a Coroa estava sempre pronta a

<sup>151</sup> Carta régia a câmara do porto apud Laima Mesgravis. *A Santa Casa da Misericórdia de São Paulo, 1599?-1884: contribuição ao estudo da assistência social no Brasil*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura: 1976, p. 34.

<sup>152</sup> André Ferrand de Almeida. “As Misericórdias” In José Mattoso (dir.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, vol. 3, p. 188.

<sup>153</sup> Fernando da Silva Correia. *Origens e formação das Misericórdias Portuguesas*. Lisboa: Livros Horizonte, 1999, p. 563.

<sup>154</sup> De acordo com o relato setecentista de Agostinho Rebelo da Costa a Misericórdia do Porto teria sido estabelecida por rainha D. Leonor na capela da Senhora da Encarnação no claustro da Sé portuense. Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 95.

<sup>155</sup> Fernando da Silva Correia. Op cit, p. 562.

<sup>156</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias no Império Português (1500-1800)” In Comissão para as comemorações dos 500 anos das Misericórdias. *500 anos das Misericórdias Portuguesas: solidariedade de geração em geração*. Lisboa: União das Misericórdias portuguesas, 2000, pp. 101-102.

conceder privilégios e estímulos às Misericórdias ultramarinas. As circunstâncias de criação das irmandades variaram muito nas diversas regiões e mesmo diferentes cidades do império. Em alguns poucos casos a irmandade foi criada por alvarás régios, em outros, a “carta de misericórdia” foi requerida logo depois de reunida a irmandade e em outros ainda, apenas depois de várias décadas de atuação. De acordo com Isabel Sá, estabeleceu-se uma certa tradição de as Misericórdias serem primeiro estabelecidas nas localidades e posteriormente confirmadas pelo poder régio, como de resto acontecia com outras irmandades leigas, e por isso as datas de fundação das Misericórdias costumam ser apenas aproximações<sup>157</sup>.

Segundo Sá, antes de **1750** havia, além das inúmeras Misericórdias em Portugal, **11** nas ilhas de Açores e Madeira, **3** em Angola, **29** por toda a Ásia e **16** no Brasil<sup>158</sup>. De acordo com a autora, antes mesmo do final do século XVI a rede de Misericórdias estava praticamente estruturada nas ilhas atlânticas, no norte da África e no Estado da Índia<sup>159</sup>. Ao que tudo indica, o norte da África foi o primeiro território a contar com Misericórdias fora do reino. Arzila, Tanger, Alcacer Ceguer e Ceuta já contavam com a irmandade em 1502. Na ilha da Madeira, Funchal possuía uma irmandade em 1518<sup>160</sup>. Nos Açores, de acordo com Sá, existem referências documentais da existência da irmandade desde pelo menos 1535, caso da irmandade de Angra. Angola, assim como a costa oriental da África constituiriam suas irmandades no século XVII e, em alguns casos, somente no século XVIII.

No caso do Brasil, segundo identificou Russell-Wood, até 1750 foram estabelecidas 16 Santas Casas<sup>161</sup>. Ao longo do século XVI foram fundadas as Misericórdias de Olinda<sup>162</sup> (ca 1539), Santos<sup>163</sup> (1543), Salvador (ca 1549), Vitória (ca 1545), São Paulo<sup>164</sup> (ca 1560),

<sup>157</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias” In Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo dos leitores, 1998, vol. III, p. 352.

<sup>158</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *A circulação de crianças na Europa do sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 100.

<sup>159</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias no Império Português (1500-1800)”, op cit, p. 102.

<sup>160</sup> Francisco da Siva Correia identifica a data de fundação da Misericórdia de Funchal como sendo no ano de 1511. Francisco da Silva Correia. Op cit, p. 562.

<sup>161</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos...*, op cit, pp. 30-31.

<sup>162</sup> A Misericórdia de Olinda receberia os privilégios da Misericórdia de Lisboa em 1607. Yara Aun Khoury (coord.). *Guia dos Arquivos das Santas Casas de Misericórdia do Brasil (fundadas entre 1500-1900)*. São Paulo: Edic-Puc-SP/Imprensa Oficial, 2004, vol. 1, p. 187.

<sup>163</sup> Ernesto de Souza Campos. *Santa Casa de Misericórdia de Santos: sua origem e evolução*. São Paulo: s/ed, 1943.

Ilhéus (1564), Rio de Janeiro (1582) e Paraíba (ca 1585). Já no século XVII teriam surgido as de São Luís<sup>165</sup> (1622) e Belém<sup>166</sup> (1650). Na primeira metade do século XVIII teria sido criada a Misericórdia de Outro Preto<sup>167</sup> (1730). Russell-Wood lista ainda algumas irmandades para as quais não foi possível encontrar informações sobre as datas de sua fundação. O autor informa apenas que teriam surgido até meados do século XVIII. Seriam elas: Itamaracá<sup>168</sup>, Igarauçu<sup>169</sup>, Recife<sup>170</sup>, Sergipe e Porto Seguro<sup>171</sup>. Ao longo da segunda metade do século XVIII e primeiras duas décadas do século XIX identificamos a criação de mais nove irmandades da Misericórdia, a saber: Penedo (Alagoas) (1767), Santo Amaro (1778), São João Del Rei (1783), Diamantina (1790), Campos dos Goitacazes (1792), Sorocaba (1803), Sabará (1812), Porto Alegre (1814), Parati (1822)<sup>172</sup>.

Como alerta Sá, existem muitas dúvidas em torno dos anos e protagonistas das fundações das Misericórdias, as quais têm fomentado um longo debate na historiografia<sup>173</sup>. Dentre os casos que mais nos interessam parece válido afirmar que a do Porto teria sido criada em 1499, seguindo a insinuação régia. No caso da Misericórdia da Bahia, tanto o ano de fundação como os protagonistas de sua criação são alvo de maiores dúvidas. Russell-Wood estabelece a provável data de fundação da Misericórdia da Bahia como sendo no governo de Tomé de Souza entre os anos 1549 e 1552, mas não identifica os protagonistas da fundação<sup>174</sup>. Segundo o autor não há, entretanto, indícios que esclareçam o possível

---

<sup>164</sup> Yara Aun Khoury (coord.). op cit, p. 671. Laima Mesgravis aponta a primeira referência encontrada sobre a Misericórdia de São Paulo como sendo o testamento de Isabel Fernandes do ano de 1599. Laima Mesgravis. *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo (1599?-1884)*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976, p. 37.

<sup>165</sup> A irmandade em São Luís foi instituída por alvará régio. Yara Aun Khoury (coord.). op cit, p. 167.

<sup>166</sup> Data estabelecida em Yara Aun Khoury (coord.), op cit, p. 227. A irmandade de Belém teria recebido alvará de Misericórdia e privilégios da Misericórdia de Lisboa em 1667. Russell-Wood data a criação da irmandade em Belém em 1619. Sobre a irmandade de Belém e sua data de fundação ver também: Arthur Vianna. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense: notícia histórica 1650-1902*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1992.

<sup>167</sup> Yara Aun Khoury (coord.). op cit, p. 343.

<sup>168</sup> Isabel dos Guimarães Sá aponta a concessão de um alvará de privilégio para a Misericórdia de Itamaracá em 1611.

<sup>169</sup> Laima Mesgravis data a criação da Misericórdia de Igarauçu como sendo do ano de 1629. Laima Mesgravis, op cit, p. 38.

<sup>170</sup> Isabel dos Guimarães Sá aponta a concessão de um alvará de privilégio à Misericórdia de Recife no ano de 1742. Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias no Império Português...”, op cit, p. 108.

<sup>171</sup> Segundo Laima Mesgravis, a fundação da Misericórdia de Porto Seguro teria ocorrido em fins do século XVI. Laima Mesgravis. Op cit, p. 38.

<sup>172</sup> Yara Aun Khoury (coord.), op cit.

<sup>173</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias no Império Português...”, op cit, pp. 102-103.

<sup>174</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e filantropos...*, op cit, p. 65.

papel do governador no estabelecimento da irmandade. A data de fundação da Misericórdia do Rio de Janeiro tem sido igualmente fonte de polêmica entre cronistas, memorialistas e historiadores. Atualmente se aceita como data de fundação mais provável o ano de 1582, estando relacionada à necessidade de estabelecimento de um hospital para curativo de uma armada que chegara a cidade repleta de doentes<sup>175</sup>. Independentemente das datas específicas de fundação, todas as três já existiam em fins do século XVI.

Considerando esse breve mapa das fundações das Misericórdias, chama a atenção a rapidez com que as irmandades cobriram, já em fins do século XVI, um território considerável dentro do reino e dos domínios portugueses. Embora a rede de Misericórdias ainda cresça nos séculos XVII e XVIII, a sua base já estava formada então e incluía os principais centros no reino e no ultramar, como ocorreu na América portuguesa. Uma avaliação acerca das condições que levaram a essa expansão pode nos esclarecer igualmente sobre o significado dessas irmandades na própria estruturação e funcionamento do império português.

As Misericórdias acabaram por reunir em torno de si condições que as tornaram extremamente atraentes para as elites locais no reino e ultramar. Essas condições foram geradas em primeiro lugar pelo protagonismo régio junto à irmandade. As ações da Coroa que beneficiaram as Misericórdias podem ser organizadas em três frentes:

- 1) Ao tomar as irmandades da Misericórdia sob sua proteção e jurisdição o poder régio deixou-as livres da jurisdição e dos encargos da Igreja que poderiam limitar a sua ação<sup>176</sup>.
- 2) Ao difundir as Misericórdias os monarcas advogavam que essas seguissem o modelo da de Lisboa numa clara intenção de que a atuação de assistência institucional aos pobres no Reino seguisse um padrão comum<sup>177</sup>. Essa homogeneidade não era, é claro, descompromissada. Ela visava, como afirma Sá, uma assistência modelada pelo poder régio<sup>178</sup>. Isto acabou criando um certo campo comum de atuação, ou seja, “qualquer colono

---

<sup>175</sup> Essa versão é encontrada nos relatos de Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora e milagrosamente aparecidas*. Lisboa: Officina de Antônio Pedrozo Galvão, 1723, vol 10, p. 9.

<sup>176</sup> A jurisdição régia sobre as Misericórdias foi inclusive confirmada pelo Concílio de Trento e foi conservada todas as vezes em que houve tentativas por parte de emissários da Igreja de questionar tal privilégio. Isabel dos Guimarães Sá. “As Confrarias e as Misericórdias” In César Oliveira (dir). *História dos municípios e do poder local...*, op cit, p. 55.

<sup>177</sup> Isabel dos Guimarães Sá. Op cit, p.59.

<sup>178</sup> Isabel dos Guimarães Sá. OP cit, p. 60.

português podia reconhecer e usar a mesma linguagem assistencial em qualquer território sob administração portuguesa”<sup>179</sup>.

3) Assim como ocorria em outros ramos de atividades no Antigo Regime, a atuação régia em relação às Misericórdias foi marcada pela concessão de monopólios sobre certas atividades caritativas graças à concessão de privilégios<sup>180</sup>. Os privilégios concedidos pela coroa, segundo propõe Isabel Sá, podem ser divididos em três vertentes: 1) vantagens sociais e econômicas para os irmãos da Santa Casa (como isenção de cargos concelhios obrigatórios e a proteção de seus bens frente aos direitos de aposentadoria); 2) preferência ou exclusividade sobre certas atividades caritativas (como assistência aos presos e padecentes); 3) privilégios relativos à angariação de recursos (como percentagens ou totalidade de impostos e dízimos, aluguel de tumbas e esquifes, entre outros)<sup>181</sup>.

Ao mesmo tempo em que as Misericórdias tornaram-se instituições que ofereciam certa homogeneidade ao universo caritativo e abarcavam o monopólio de certas dádivas e recursos caritativos, a irmandade tinha uma outra característica que a tornava ainda mais eficaz em sua atuação: a autonomia. Apesar de seguirem o modelo e o compromisso da Misericórdia de Lisboa, caso das Misericórdias brasileiras, as “filiais” da irmandade não deviam qualquer obediência à “matriz” lisboeta<sup>182</sup>. Além disso, a fiscalização régia sobre as Misericórdias não era regular, o que possibilitava grande liberdade de ação. Esses fatos faziam com que as irmandades e seus recursos ficassem sob o controle dos poderes locais, com a vantagem de ter, ao mesmo tempo, direta proteção e comunicação com o poder

<sup>179</sup> Isabel dos Guimarães Sá. Op cit, p. 74.

<sup>180</sup> Segundo Isabel Sá, a maioria dos privilégios concedidos à Misericórdia foram expedidos logo no início do funcionamento da irmandade entre 1498-1500 e fizeram, portanto, parte da constituição da irmandade. Esses privilégios, concedidos à Misericórdia de Lisboa, foram posteriormente concedidos, no todo ou em parte, às demais Misericórdias no reino e no ultramar, com base no requerimento dos irmãos. Isabel dos Guimarães Sá. Op cit, p. 62. O fato de os privilégios não serem concedidos automaticamente dava à coroa uma certa flexibilidade de ação em seus territórios, mas, por outro lado, tornava mais flexível a ação dos próprios irmãos da Misericórdia. Algumas irmandades só pediram os privilégios depois de 60 anos ou mais de atuação. Isto talvez se passasse porque, ao requerer os privilégios, as irmandades passavam a ter também que cumprir certas regras, como os requisitos de aceitação dos irmãos. Como muitas delas somente tiveram carta de Misericórdia no século XVII, caso da maioria das Misericórdias brasileiras, é possível que somente nesse período tenha se criado uma elite branca e cristã-velha capaz de cumprir as exigências determinadas pelo compromisso.

<sup>181</sup> Isabel dos Guimarães Sá. Op cit, p. 62.

<sup>182</sup> Nos livros de correspondência da Misericórdia baiana podemos observar que esta recorria por vezes à intervenção das mesas da Misericórdia de Lisboa em casos em que era necessária a intervenção em alguma demanda da irmandade na corte, mas isso não implicava uma hierarquia formal. AHSCMBa *Livro 2º do coprador 1702-1749*, número 52.

régio<sup>183</sup>. Somando-se a esses fatores o caráter elitista da irmandade, que a partir do compromisso de 1618 somente aceitava homens brancos, cristãos-velhos, alfabetizados, com recursos e que não exercessem ofícios mecânicos, podemos compreender o poder de atração exercido pela irmandade sobre essas elites locais sedentas, como eram de distinção e enobrecimento.

No que toca aos privilégios sobre arrecadação de recursos, os alvarás que tiveram maior importância sobre as finanças e poderio da irmandade foram aqueles relativos aos legados e heranças. Como afirma Sá, os privilégios relativos aos bens deixados pelos defuntos tornaram a irmandade herdeira preferencial dos bens das almas<sup>184</sup>. Mesmo contando com recursos advindos do rendimento de impostos ou rendas estabelecidos pelos monarcas, o principal do patrimônio da irmandade seria constituído pelos cabedais deixados à irmandade em testamento, os chamados bens em prol da alma. Foram esses recursos que constituíram o poderio econômico da irmandade, transformando-as, na maior parte dos casos, em grandes potências econômicas locais.

Esse modelo de atuação foi estabelecido tanto no Reino com no ultramar. Essa parceria entre proteção régia e controle local levou as Misericórdias a terem o monopólio sobre certas áreas da assistência aos pobres, sobre grande parte dos recursos das dádivas caritativas disponíveis nas comunidades portuguesas, fossem essas reinóis ou ultramarinas e respondeu em grande medida pelo sucesso da mesma. Mais do que isso, semelhante parceria funcionou dentro dos demais mecanismos administrativos adotados pelos portugueses em seu “império oceânico”, como denominam Antonio Manuel Hespanha e Maria Catarina Santos<sup>185</sup>. Isto é, dentro de um imaginário político pluralista de poderes divididos (coroa, Igreja, municipalidade, família) e governos mistos e informais. Ou seja, a um só tempo local e central, laico e religioso, institucional e informal.

Além de todos os atrativos mencionados acima, um fator que também respondeu pelo sucesso da irmandade, especialmente o sucesso de seu papel no ultramar e, portanto, sua eficiência como uma instituição eminentemente moderna, foi sua capacidade de criar redes ultramarinas de ligação entre as comunidades portuguesas no ultramar e no reino por

---

<sup>183</sup> Isabel dos Guimarães Sá. Op cit, p. 60.

<sup>184</sup> Isabel dos Guimarães Sá. Op cit, p. 70.

<sup>185</sup> Antonio Manuel Hespanha e Maria Cristina Santos. “Os poderes num Império oceânico” In José Mattoso (dir). *História de Portugal: o Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 351-353.

meio da circulação de recursos. A irmandade não foi somente a principal beneficiária dos recursos deixados em testamento por aqueles que faleciam no ultramar, foi também o principal veículo por meio do qual esses indivíduos podiam enviar heranças, recursos e esmolas aos seus parentes e pessoas da sua obrigação que haviam ficado no reino ou mesmo de forma mais ampla às comunidades de onde eram naturais.

A fama da irmandade como meio seguro de fazer recursos atravessou oceanos e chegou ao Velho Continente, não passou despercebida nem aos estrangeiros. De acordo com Charles Boxer, o viajante italiano Cesare Fedrici teria escrito em 1583 sobre sua experiência na Ásia que qualquer mercador que morresse na Ásia portuguesa podia confiar na Misericórdia de Goa para enviar seus bens a seus herdeiros “fosse em que parte fosse da cristandade”<sup>186</sup>.

Esse foi o caso de dois grandes legados deixados à Misericórdia do Porto no século XVI. Não podemos saber se Fedrici ao falar dos legados confiados à Misericórdia de Goa referia-se a algum dos casos acima, entretanto, os dois testadores, residentes na Ásia, deixaram seus legados para serem enviados à Misericórdia do Porto justamente em finais do século XVI. Um deles foi Antônio Fernandes, natural do Porto, soldado e fronteiro “nas partes da Índia em Chául” que morreu sem herdeiros forçados e por isso deixou a Misericórdia de sua cidade natal como herdeira do seu remanescente ao elaborar seu testamento em 1575<sup>187</sup>. O outro foi o capitão Manuel Fernandes de Calvos, que elaborou seu testamento em 1582. Calvos também era soldado e fronteiro em Ormuz, tendo exercido a mercancia por todo o Oriente, e não tinha herdeiros forçados. Além de deixar esmolas para pessoas de sua obrigação, deixou igualmente a Misericórdia do Porto como herdeira de seu remanescente<sup>188</sup>.

Esses casos não seriam fatos isolados, muito pelo contrário, continuariam a se reproduzir ao longo dos séculos seguintes. Grande parte dos portugueses que conseguiam terminar a sua vida tendo acumulado maiores cabedais, o que, entretanto, provavelmente não acontecia com a maioria dos residentes do ultramar, fez uso da Misericórdia para tentar

---

<sup>186</sup> A edição portuguesa de Boxer não esclarece a origem da citação de Cesare Fedrici. Charles Boxer. Op cit, p. 279.

<sup>187</sup> Estevão Zulmiro B. Samagaio, Maria Alice Fernandes Azevedo, Regina M. Andrade P. Santos. *Grandes Beneméritos da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2001, vol III, p. 31.

<sup>188</sup> Estevão Zulmiro B. Samagaio, Maria Alice Fernandes Azevedo, Regina M. Andrade P. Santos. Op cit, vol III p. 45.

enviar recursos de volta a seus parentes ou “pátria” no Reino. Já no século XVII, no ano de 1674, a Misericórdia de Coimbra estabeleceria um recolhimento de órfãos com os recursos recebidos da herança de Manuel Soares de Oliveira, que havia residido em Manila (Filipinas)<sup>189</sup>. Nos livros de registro dos legados administrados pela Misericórdia do Porto referentes aos séculos XVI-XVIII, encontramos várias referências a legados deixados por homens que haviam falecido no ultramar, sendo que a partir do século XVII predominam os falecidos no Brasil<sup>190</sup>.

A marca das Misericórdias no império português impressionou muitos estrangeiros que passaram por seus territórios. O físico francês Charles Dellon teria dito, após sua estadia na Índia entre os anos de 1673-1676, que “a caridade constitui toda a base desta nobre e muito gloriosa sociedade e quase não há uma cidade, nem uma vila digna de nota, sob a jurisdição dos portugueses, que não tenha uma igreja dedicada ao mesmo fim, com algumas receitas utilizadas para os objetivos desta sociedade (...)”<sup>191</sup>. Retirando-se as possíveis intenções jubilatórias do autor do testemunho não parece grande exagero a sua afirmação. As Misericórdias, por todas as características que discutimos anteriormente, por reunir em si quantidades consideráveis de privilégios e monopólios; por ser ao mesmo tempo uma representante do poder régio e um palco de livre negociação e gerência das elites locais; por ser uma poderosa representante da religiosidade e sociabilidade católicas ao mesmo tempo em que estava livre da jurisdição da Igreja; por articular e reforçar as hierarquias sociais na convivência assimétrica entre doadores e receptores de caridade tornava-as certamente um dos cernes das comunidades portuguesas na península e no ultramar. Por isso, embora a visão dos viajantes possa ser um tanto quanto tendenciosa era verdadeira ao detectar a importância que essas instituições tinham para as comunidades portuguesas.

O campo de atuação das Misericórdias era bastante amplo e acabava por envolver uma parcela significativa da população das cidades em situações variadas e diversas etapas da vida dos indivíduos, dos irmãos que se reuniam duas vezes por semana para administrar

---

<sup>189</sup> Maria Antônia Lopes. *Pobreza, assistência e controle social em Coimbra (1750-1850)*. Coimbra: tese de doutorado, Universidade de Coimbra, 1999, p. 392 apud Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 59.

<sup>190</sup> AHSCMP *Recopilação da administração de legados 1689*, número 3.

<sup>191</sup> Charles Dellon. *A Voyage to the east indies ...., written originally in french by Mr Dellon*. Londres: M.D., 1698 apud Charles Boxer. *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa: edições 70, 1981 (1ª edição 1969), p. 276.

a irmandade até os presos sentenciados pela justiça. O compromisso da Misericórdia de Lisboa de 1618 já mostra esse campo de ação delineado praticamente da maneira como se manteria no século XVIII. Entre as atividades previstas se encontravam: visitar os presos (dar comida, roupas e assistência jurídica); visitar as pessoas do rol das visitadas (geralmente pobres envergonhados, mas nem sempre, que recebiam comida, roupas e remédios); prestar serviços religiosos na igreja da irmandade (como missas pelas almas do Purgatório e pelas dos irmãos falecidos); cuidar do hospital de Nossa Senhora do Amparo e do Hospital de todos os Santos; prover os cuidados para os expostos; administrar o estabelecimento de mercearias; ajudar a financiar o resgate de cativos; encenar a procissão das Endoenças; participar dos enterramentos; acompanhar os padecentes e buscar as ossadas dos que padeceram por justiça; distribuir dotes às órfãs e administrar o recolhimento das donzelas<sup>192</sup>.

Embora a maioria das Misericórdias adotasse o compromisso de Lisboa, as atividades propostas pelo compromisso estavam sempre sujeitas a adaptações e desenvolvimentos. Na informação do Brasil e suas capitanias de 1584 encontramos uma frase que descreve bem as atividades das Misericórdias ao afirmar que estas davam muitas esmolas, casavam órfãs e curavam enfermos e “fazem outras obras pias conforme o seu instituto e possibilidade de cada uma e ainda o regimento delas nos princípios da terra”<sup>193</sup>. Essa frase deixa claras as adaptações que eram feitas pelas Misericórdias de acordo com as possibilidades e as necessidades locais. Este parece ter sido um dos trunfos da irmandade em sua plasticidade que permitiu o seu crescimento no império.

As atividades caritativas praticadas pela irmandade passaram por diversos desenvolvimentos. A concessão de dotes, por exemplo, não figurava nas chamadas quatorze obras de misericórdia adotadas pela irmandade, as quais mencionamos no capítulo anterior. Ainda assim, com o tempo esta tornou-se uma das atividades principais da irmandade, movimentando grandes somas de recursos e passando mesmo a ser uma das atividades símbolo da atuação da irmandade. Prova disso é a grande quantidade de legados dirigidos ao estabelecimento de dotes em todas as irmandades, tanto reinóis quanto ultramarinas.

---

<sup>192</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa” [1618] (versão fac-simile) in Neuza Rodrigues Esteves (org.). Catálogo dos irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia. Salvador: Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1977.

<sup>193</sup> “Informação do Brasil e das suas capitanias” [1584] in RIHGB, tomo IV, pág 423 apud Felix Ferreira. Op cit, p. 116.

Mesmo no caso de irmandade com poucos recursos e proeminência, como a Misericórdia de São Paulo, foram distribuídos dotes no período estudado, atendendo as expectativas criadas em torno da irmandade e expressas nos legados que lhe eram destinados<sup>194</sup>. A associação da irmandade com a distribuição de dotes pode ser vista igualmente na carta enviada pelos irmãos da Misericórdia do Rio de Janeiro, na ocasião em que se dirigiram ao monarca pedindo que lhes fosse concedida a sua “carta de Misericórdia” por volta de 1605. Os irmãos, ansiosos por serem oficialmente reconhecidos pela Coroa como uma Misericórdia, argumentaram que a casa que tinham era “uma das boas da costa (...) fazendo muitas esmolas, casando órfãs e dando ordinárias todos os sábados. Conforme a possibilidade da terra.”<sup>195</sup>.

O desenvolvimento das atividades das Misericórdias não foi uniforme em todos os territórios portugueses. Neste ponto houve uma diferença grande entre as Misericórdias do reino e as do ultramar. Quando foram disseminadas pelo reino, as Misericórdias acabaram por se sobrepor a um sistema de auxílio previamente existente herdado do período medieval, algo que não ocorreu com as Misericórdias na América portuguesa, as quais já “nasciam” modernas, juntamente com as comunidades portuguesas ultramarinas. Isso fez com que as Misericórdias do reino tivessem um leque de atuação um pouco maior do que as Misericórdias ultramarinas. O resgate dos cativos, por exemplo, não parece ter figurado entre as formas de auxílio praticadas pelas Misericórdias da América portuguesa, enquanto que na Misericórdia do Porto esteve presente até ao menos o século XVIII na forma de legados perpétuos.

A Misericórdia do Porto foi uma das filiais da irmandade, ao contrário do Rio de Janeiro e da Bahia, que elaboraram o seu próprio compromisso em 1646, considerando as especificidades e necessidades locais. Segundo as próprias palavras da mesa da irmandade no termo em que se justifica a reforma efetuada no compromisso foram feitas modificações sobre as votações, sobre detalhes nos enterramentos dos irmãos e alguns outros pormenores modificados nos próprios capítulos do compromisso<sup>196</sup>. Em termos de campo de atuação da irmandade não se previa, por exemplo, a administração de mercearias e nem a criação e administração de um recolhimento de órfãs, este último discutiremos no próximo item. O

---

<sup>194</sup> Laima Mesgravis. Op cit, p. 43.

<sup>195</sup> Felix Ferreira. Op cit, p. 89.

<sup>196</sup> *Compromisso de 1646*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1946.

restante das atividades da irmandade estavam de acordo com o que se praticava segundo o compromisso de Lisboa.

No século XVIII a mesa da Misericórdia do Porto tinha sob sua administração oito instituições de caridade espalhadas pela cidade:

- **Hospital Real de D. Lopo de Almeida** (1521).
- **Hospital de Santa Clara** (ou Hospital das Velhas), hospital medieval incorporado à Misericórdia em 1521.
- **Hospital de Santo Cristo** (ou Hospital dos Entrevados), igualmente incorporado em 1521.
- **Hospital das entrevadas**, incorporado em 1521.
- **Casa da Roda** (ou Hospital dos Expostos) (1685).
- **Hospital dos Lázaros** (data de fundação ignorada, incorporado à Misericórdia e transformado em casa para sífilíticos em 1721).
- **Hospital das Lázaras** (1721, ambos no campo de S. Lázaro).
- **Recolhimento de Órfãos de Nossa Senhora da Esperança** (1722), do qual trataremos no item seguinte<sup>197</sup>.

Parece ter havido, portanto, dois grandes movimentos de incorporação de instituições menores pela irmandade. O primeiro foi em 1521, época em que a Misericórdia do Porto toma parte no movimento de concentração das instituições hospitalares sob a administração das Misericórdias, o qual havia começado em Lisboa com a criação do Hospital de Todos-os-Santos<sup>198</sup>. O segundo momento seria por volta de 1720, quando as atividades institucionais da irmandade parecem tomar novo fôlego, provavelmente acompanhando o crescimento da cidade como entreposto comercial europeu, como vimos no item anterior.

Em termos institucionais, as Misericórdias estabelecidas na América Portuguesa concentraram sua ação em um número menor de instituições, uma vez que os territórios americanos não passaram por um processo de unificação de pequenos hospitais, como ocorreu na Europa com as instituições medievais. Ainda assim, os hospitais administrados

---

<sup>197</sup> Dados apresentados por Isabel Sá. Segundo a autora, havia no total cerca de 20 instituições de caridade na cidade do Porto no século XVIII. Isabel dos Guimarães Sá. *A Circulação de crianças na Europa do Sul...*, op cit, p. 115.

<sup>198</sup> Sobre o Hospital de Todos-os-Santos ver: Isabel dos Guimarães Sá. “A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)”. In *Cadernos do Noroeste*, Braga: Universidade do Minho, vol. 11 (2), 1998, pp. 31- 63.

pelas Misericórdias americanas muitas vezes começaram como pequenos hospitais, que serviam basicamente as tropas e tripulações portuguesas das localidades recém-estabelecidas e que passaram ao controle da irmandade após sua criação. O hospital administrado pela Misericórdia da Bahia, posteriormente denominado Hospital de São Cristóvão, teria sido criado como um desses pequenos estabelecimentos no século XVI, em data ignorada, sob a invocação de Nossa Senhora das Candeias<sup>199</sup>. Ao longo do século XVIII a irmandade baiana passaria a administrar também um recolhimento de órfãs, Recolhimento do Santo Nome de Jesus (1716), ao qual voltaremos no próximo item, e uma casa de expostos, a Roda dos Expostos, instituída em 1726, além de sua igreja, primeiro estabelecimento da irmandade, erguida no século XVI. Frei Agostinho de Santa Maria, em seu *Santuário Mariano*, igualmente reivindica a origem do hospital da Misericórdia do Rio de Janeiro como tendo sido num hospital criado para servir uma armada que chegou à cidade em 1582 com uma tripulação atacada de pestes e doenças<sup>200</sup>. No século XVIII a Misericórdia do Rio de Janeiro administrava, além do hospital, uma casa para crianças expostas, a Roda dos Expostos (1738) e um recolhimento para meninas órfãs, o Recolhimento de Órfãs (1743).

Assim como ocorria nas Misericórdias reinóis, as atividades das Misericórdias na América portuguesa não se limitavam à administração de instituições. O restante de suas atividades parece ter estado próximo daquilo que previa o compromisso, e as principais eram os enterramentos e o aluguel de tumbas, o cuidado com os presos e expostos e a distribuição de dotes<sup>201</sup>.

A forma como a Misericórdia financiava todas essas atividades caritativas pode nos esclarecer bastante acerca das sociedades sob a jurisdição católica portuguesa e sobre o papel desempenhado pelas irmandades nesse contexto. Ao que tudo indica, no século XVI a irmandade obtinha seus rendimentos principalmente das esmolas recolhidas nas arcas das

---

<sup>199</sup> O hospital sofreu algumas ampliações ao longo do século XVIII, além de serem ampliadas as enfermarias do bloco principal, foram construídas as enfermarias dos loucos (conhecida como “casinhas dos doudos”) e a enfermaria feminina, ambas concluídas em 1706. A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos...*, op cit, p. 216.

<sup>200</sup> Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano...*, op cit, volume 10, p. 9.

<sup>201</sup> Até onde sabemos, as Misericórdias ultramarinas não possuíam mercearias, mas a Misericórdia da Bahia pelo menos tinha o chamado “rol das visitadas”, pessoas que recebiam auxílio regularmente. Várias pessoas, inclusive mulheres portadoras do título de “dona”, aparecem recorrentemente nos livros de receita e despesa da irmandade como recebedoras de esmolas durante o período de 1672-1822. AHSCMBa *Livros de Receita e despesa*, vários volumes.

igrejas, no peditério pelas freguesias, nos pagamentos dos enterramentos e nas concessões régias<sup>202</sup>. Em finais do século XVI as irmandades começaram a diversificar suas fontes de rendimentos e a formar um património contando com bens de raiz, tanto urbanos como rurais<sup>203</sup>. Foi a partir do século XVII que a irmandade presenciou uma explosão nas doações testamentárias, havendo a partir de então um aumento considerável de seu património e o estabelecimento das doações testamentárias como uma de suas principais fontes de recursos, como afirmamos anteriormente, embora os peditérios nunca tenham sido abandonados.

Uma vez que chegavam à posse da irmandade, os bens deveriam, segundo o compromisso da instituição, ser arrematados em pregão público<sup>204</sup>. Como alerta Isabel Sá, nem todas as Misericórdias obedeciam a essa cláusula do compromisso e em diversas ocasiões mantiveram-se na posse dos bens de raiz administrando-os diretamente ou arrendando-os a terceiros<sup>205</sup>. Ainda assim, segundo a autora, uma boa parte das propriedades que ficavam para as Misericórdias, entretanto, foi de fato vendida com o intuito de alimentar uma prática que seria fundamental dentro do sistema de financiamento da caridade praticado pela irmandade: o empréstimo a juros. A usura, condenada como vimos no capítulo anterior pela sociedade de então, seria largamente praticada pelas irmandades e ordens religiosas em nome da caridade. Para Isabel Sá, isso se justificaria por se tratar basicamente de um circuito de recursos especial: os bens dos mortos aplicados em resgate de suas almas<sup>206</sup>.

Podemos ir ainda mais adiante se levantarmos a hipótese de que esse tipo de usura seria aceita e praticada por se tratar de um dinheiro que estava a princípio a serviço de uma dádiva. Se o problema das sociedades católicas modernas em relação à usura situava-se, como vimos anteriormente, no fato de não ser admissível que o dinheiro gerasse mais dinheiro sem fazer circular dádivas entre os homens, a usura em prol do financiamento da caridade promovia uma espécie de resgate católico dos lucros. A crença de que a dádiva

<sup>202</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias nas sociedades portuguesas do período moderno” In Braga: *Cadernos do Noroeste*, 15 (2-1), 2001, p. 345.

<sup>203</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel a Pombal*, op cit, p. 47.

<sup>204</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa” In Neuza Rodrigues Esteves (org.). Op cit, capítulo XXVIII, parágrafo 6, p. 39. Os bens deveriam ser vendidos a quem oferecesse maior quantia e os irmãos estavam proibidos de participar da compra.

<sup>205</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel a Pombal*, op cit, p. 49.

<sup>206</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias nas sociedades portuguesas do período moderno”, op cit, p. 347.

caritativa e, no caso a Misericórdia, podia promover a “limpeza” dos recursos manipulados de forma não muito piedosa foi muito utilizada na conquista ultramarina onde os portugueses, e demais europeus, defrontaram-se com a possibilidade de lucros inimagináveis em período anteriores de sua história. Essa noção tornou-se tão corrente que acabou alvo de denúncia e indignação acerca dos abusos praticados em seu nome. Segundo Boxer, um frade dominicano de Goa teria denunciado ao rei em 1557 que aqueles funcionários que desviavam fundos da coroa andavam ouvindo a seguinte resposta dos padres locais ao se confessarem: “Senhor, o que roubou ao rei pode restituir em obras pias; roubou 5000 pardaus à Coroa? Então dê 10.000 à Misericórdia e isso bastará”,<sup>207</sup>. Ainda de acordo com Boxer, D. Luís da Cunha, já no século XVIII, teria feito afirmações semelhantes acerca de doações à Misericórdia desculparem roubos passados<sup>208</sup>.

As Misericórdias parecem ter sido especialmente eficientes em angariar largos recursos e, em nome da caridade, manipular seus rendimentos, tornando-se em muitos casos a mais poderosa instituição de crédito de certas regiões. Como lembra Isabel Sá, nem todas as Misericórdias conseguiram tal feito, entretanto, aquelas irmandades que se situavam em regiões onde as atividades econômicas requeriam grande quantidade de crédito disponível, as Misericórdias foram quase sempre relevantes fontes de empréstimo<sup>209</sup>.

Esse parece ter sido o caso das três Misericórdias que nos interessam no Porto, Rio de Janeiro e Salvador. A Santa Casa da Bahia pode ser um exemplo de como as Misericórdias financiavam suas atividades caritativas através da concessão de crédito. Como demonstrou Stuart Schwartz, a economia açucareira baiana estruturava-se, assim como outras agriculturas de exportação do período, em torno da obtenção de crédito. Segundo o autor, “o acesso ao crédito era mais importante do que o dinheiro em caixa”<sup>210</sup>. De acordo com Russell-Wood, os empréstimos eram concedidos aos senhores de engenho

---

<sup>207</sup> A edição portuguesa de Boxer não especifica a origem da citação. Charles Boxer. Op cit, p. 278.

<sup>208</sup> D. Luiz da Cunha teria afirmado deplorar a crença generalizada de que “as pessoas podiam ser desculpadas por roubarem a Pedro ou a Paulo, deixando o que tinham à Misericórdia, ou a outra corporação religiosa ou pia”. A edição portuguesa não especifica a referência da citação. Charles Boxer. Op cit, p. 279.

<sup>209</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel a Pombal*, op cit, p. 51.

<sup>210</sup> Stuart B. Schwartz. Op cit, p. 179.

por volta dos meses de outubro e novembro e eram pagos, junto com os juros, na época das chegadas das frotas e venda do açúcar<sup>211</sup>.

Como não existiam bancos nos territórios ultramarinos americanos até 1808, as principais fontes de crédito disponíveis eram as instituições religiosas. Na Bahia as Ordens Terceiras e especialmente o convento de Santa Clara do Desterro, das carmelitas descalças, eram grandes fornecedoras de empréstimo. A Misericórdia, entretanto, era a principal fornecedora de crédito da Bahia. Segundo a tese de Rea Flory, para o período de 1698-1715, as instituições respondiam por cerca de 45% do crédito disponível na cidade e a Misericórdia sozinha fornecia cerca de um quarto do crédito concedido no período<sup>212</sup>. Entre os seus mutuários principais estavam os senhores de engenho que respondiam por 55% dos empréstimos tomados.

O alcance da atuação das Misericórdias como credoras pode ser visto numa resolução que a mesa da Bahia tomou em 1700 acerca dos fiadores apresentados em pedidos de empréstimo. Segundo a decisão de agosto desse ano, a partir daquela data todos aqueles moradores da cidade de Salvador, sendo “pessoas abonadas e seguras”, deveriam apresentar fiadores para o principal de suas dívidas e para os juros. Aqueles que morassem nas vilas próximas deveriam receber os empréstimos desde que apresentassem fiadores para os juros que residissem na cidade de Salvador e por fim, aqueles que residissem além das vilas “como Sergipe Del Rei e outras” deveriam apresentar fiadores residentes na cidade tanto para os juros como para os principais<sup>213</sup>.

A concessão de empréstimos a juros fez parte da movimentação de recursos de praticamente todas as atividades caritativas praticadas pela Misericórdia. Esse mecanismo de financiamento estava, entretanto, especialmente ligado às atividades para as quais a irmandade havia recebido legados com disposições perpétuas. Isto é, legados que deixavam consideráveis cabedais atrelados a obrigações, como missas e dotes, que deveriam ser cumpridas em princípio “enquanto o mundo for mundo” e que na prática deveriam existir enquanto seus capitais “não caducassem”, como se dizia na época. O financiamento da

---

<sup>211</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, p. 150.

<sup>212</sup> Rae Flory. *Bahian Society in the mid-colonial period: the sugar planters, tobacco growers, marchants and artisans of Salvador and the Recôncavo, 1680-1725*. Texas: tese de doutorado, University os Texas, 1978, p 73-75.

<sup>213</sup> AHSCMBa “Termo de acordo que se tomou em mesa sobre o dinheiro de principal que se dá a juros” *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 53.

concessão de dotes na Misericórdia da Bahia, por exemplo, passou praticamente em sua totalidade pela concessão de empréstimos a juros. Os testadores deixavam seu legado, que podia incluir bens de raiz, bens móveis e quantias em dinheiro e créditos, num determinado valor. Esse valor servia como o principal que deveria ser emprestado, sempre com uma taxa de juros de 6,25% como determinavam as leis no período, cujo rendimento forneceria um ou mais dotes de um determinado valor, geralmente já estipulado previamente pelo próprio testador, o que mostra a familiaridade das pessoas no período com as transações de crédito e com as taxas de juros. Isto significa que na prática os dotes eram pagos com os juros arrecadados dos mutuários.

Para citarmos alguns exemplos, em 1688 o capitão-mor Domingos Fernandes de Freitas, proprietário de fazendas de gado no Rio São Francisco, determinou que do remanescente de seus bens se distribuíssem dotes ao arbítrio da mesa da irmandade. Depois de alguns percalços com a arrecadação do remanescente e com a utilização dos recursos para obras do hospital, a mesa da irmandade reunida em 1702 decidiu que dos bens do testador, que somavam 10:267\$918 réis, fossem estabelecidos cinco dotes de 100\$000 réis cada a serem financiados com os rendimentos do empréstimo a juros do principal<sup>214</sup>. O maior benfeitor da Misericórdia em todo período colonial, João de Mattos de Aguiar, instituidor do recolhimento de órfãs, deixou em 1700 para a irmandade um cabedal de 135.470\$280 réis e algumas casas para que dos seus rendimentos se distribuíssem anualmente dotes de 100\$000 réis cada um<sup>215</sup>.

É difícil avaliarmos o total de capitais que a irmandade possuía a juros mesmo em uma única atividade como era a concessão de dotes. Entretanto sabemos que constituíam um volume considerável de recursos, ainda mais depois da chegada dos bens de João de Mattos de Aguiar, sendo este um dos maiores, senão o maior, credor individual do período. O fato é que a irmandade chegou ao século XVIII com uma porcentagem tão grande de seus recursos investidos em empréstimos que a crise na indústria açucareira do período a afetaria em cheio. Os créditos distribuídos pela irmandade sempre foram difíceis de serem recuperados, como mostra o documento de 1700 apresentado acima, em parte porque os

---

<sup>214</sup> ASCMBa “termo e resolução que se tomou na mesa sobre o assentamento de três dotes de 100\$000 réis cada um constituídos no remanescente dos bens do capitão-mor Domingos Fernandes de Freitas. *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, pp 59v-62.

<sup>215</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, p. 143.

mutuários de seus empréstimos eram muitas vezes os próprios irmãos da Misericórdia. Ainda no século XVII, em 1682, a mesa decidiu que se cobrassem os principais de uma dívida pendente na irmandade, pois os atrasos no pagamento dos dotes já começavam a ameaçar o crédito da irmandade, uma vez que havia “grandes clamores” das dotadas que aguardavam seus dotes em atraso<sup>216</sup>. No século XVIII a situação só pioraria e a irmandade faria vários apelos à Coroa para que lhe concedesse um juiz privativo para facilitar a cobrança dos créditos que a irmandade tinha dispersos por diversas pessoas da cidade e seu termo<sup>217</sup>.

Ao que tudo indica, as Misericórdias do Porto e do Rio de Janeiro tiveram um papel semelhante ao da Misericórdia da Bahia na concessão de crédito para a economia local, embora seja difícil avaliarmos se sua capacidade de crédito tenha sido a mesma da irmandade baiana, ao menos no auge de seu poderio, de 1650 até 1700. O compromisso da Misericórdia do Porto, de 1646, contava com a mesma cláusula existente no de Lisboa, determinando a venda em pregão público de toda a propriedade livre que fosse deixada em legado para a casa<sup>218</sup>. Essa cláusula mostra que a irmandade pretendia igualmente preservar o costume de financiar suas obras caritativas e as obrigações de legados através do rendimento dos empréstimos a juros. Como na Bahia, os recursos atrelados à concessão de dotes e, no caso do Porto somados aos fundos de regaste dos cativos, representavam grandes fontes de crédito na cidade. Em 1683, para obter maior controle do dinheiro que entrava e saía das consignações de dotes, a irmandade mandou fazer um cofre de três chaves onde todo o dinheiro referente a dotes seria guardado<sup>219</sup>. Mesmo não tendo informações precisas sobre o perfil daqueles que recebiam empréstimos da casa, podemos levantar a hipótese de que os padrões não devem ter sido muito diferentes dos da Bahia, envolvida como a cidade estava em atividades que também requeriam investimento de grande quantidade de capital, como era o caso da manutenção das rotas de comércio

---

<sup>216</sup> ASCMBa “assento que se tomou em mesa e junta sobre se tirarem dos devedores da casa (...) do principal que estão devendo para se pagarem os dotes que esta casa esta devendo”. *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 4.

<sup>217</sup> Um exemplo desses pedidos encontra-se nos livros de registro de correspondência da irmandade com um pedido a D. Maria em fins do século XVIII. AHSCMBa “Registro da representação que a mesa fez a Rainha Nossa Senhora” In *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 40.

<sup>218</sup> *Compromisso de 1646*. Op cit, pp. 45-47.

<sup>219</sup> AHSCMP “Sobre o cofre que se mandou fazer para o depósito dos dotes”, [1683] *Livro de Lembranças das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 6, p. 209.

ultramarino e da produção de produtos agrícolas em escala de exportação, por exemplo do vinho.

Com a indústria açucareira igualmente em expansão, a Santa Casa do Rio de Janeiro também se constituiu como importante fonte de crédito. Quando, no ano de 1738, Romão de Mattos Duarte fez doação à irmandade dos 32 mil cruzados para a fundação e sustento da Roda dos Expostos da cidade, determinou que o principal fosse empregado em prédios urbanos cujo rendimento era mais seguro, preocupado que estava com a tradição da irmandade de emprestar dinheiro a juros, o que, muitas vezes, levava a esses créditos a ficarem “mal parados”, como se dizia<sup>220</sup>. Acostumado a lidar com os juros, o doador esclarece que os irmãos deveriam agir com diligência na administração dos rendimentos dos prédios, pois eles deveriam corresponder sempre aos juros correspondentes aos 32 mil cruzados. Mais do que isso, conformando-se com o costume da irmandade, Romão Duarte elabora ainda uma última cláusula especificando que, no caso de alguma quantia do principal ser emprestada a juros, o empréstimo só poderia ser feito com “fianças seguríssimas, com as expressões e seguranças necessárias”.

Ao longo do século XVIII, com a experiência dos créditos perdidos no século anterior, o investimento em prédios urbanos como forma de financiar as atividades da irmandade, embora já existisse anteriormente, ganhou bastante espaço na preferência dos doadores e testadores. Mesmo nesses casos, entretanto, podemos notar, como foi o caso da doação de Romão de Mattos à Misericórdia do Rio de Janeiro, que esses homens ainda pensavam em padrões de rendimentos marcados pelos rendimentos dos juros e que o empréstimo a juros não deixaria de ser praticado pela irmandade. Por esse motivo, a capacidade de gerar crédito das Misericórdias fez delas instituições-chave para cidades “portos de mar”, como as que nos interessam. Cidades que necessitavam de grande oferta de crédito por retiraram suas riquezas do cultivo de produtos agrícolas para a exportação e da comercialização, tanto para regiões internas quanto externas a suas capitanias, dos produtos que chegavam por seus portos.

A frase atribuída por Ernesto Campos a Braz Cubas, fundador da Misericórdia de Santos - “Casa de Deus para homens – porta aberta ao mar” - resume bem o papel das

---

<sup>220</sup> AHSCMRJ “Escritura de doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte à Santa Casa da Misericórdia para criação dos enjeitados”, [1738], documentos avulsos, lata 35c.

irmandades no império português<sup>221</sup>. As Misericórdias acabaram por conjugar com muita eficiência as necessidades de uma sociedade católica de Antigo Regime que se expandia física, social e economicamente. Muito significativamente a Misericórdia de Lisboa foi fundada no mesmo ano da chegada de Vasco da Gama à Índia<sup>222</sup> e seu desenvolvimento acompanhou de perto a expansão marítima portuguesa, estando presente nas principais cidades onde o império ultramarino se articulava. Na irmandade articulavam-se as tensões entre a dádiva e o lucro, entre os objetivos temporais e os espirituais, entre o central e o local, entre a idéia de cristandade e a de hierarquia, entre os laços familiares e a distância física. Nesse sentido, a irmandade teve um papel fundamental na organização das comunidades sob jurisdição portuguesa nas várias partes do império. A seguir discutiremos alguns aspectos dessa importância ao analisarmos os recolhimentos de órfãos administrados pela irmandade nas cidades do Porto, Salvador e Rio de Janeiro.

#### **2.4 A criação dos recolhimentos de órfãos de Salvador, Porto e Rio de Janeiro.**

Quando os escrivãos da Misericórdia do Porto elaboraram, como era costume, a memória sobre a fundação de seu recolhimento de órfãos no prefácio dos estatutos do mesmo recolhimento, deixaram registrados os sentimentos que esses homens de elite tinham acerca de semelhantes instituições. Ao externar suas esperanças acerca do recolhimento afirmaram: “que tudo se deve esperar maior glória de Deus, honroso lustre para essa cidade, utilidade grande aos pobres, ditoso emprego para os ricos e para todos universal felicidade”<sup>223</sup>. Essas palavras, longe de serem isoladas, aparecem, com algumas alterações, em outras ocasiões em que homens “de qualidade”, irmãos da Misericórdia ou não, habitantes do reino ou de Ultramar, expressaram sua visão acerca da função dos recolhimentos.

---

<sup>221</sup> Ernesto de Souza Campos. *Santa Casa de Misericórdia de Santos, 1543-1943*. São Paulo: Elvino Pocai, 1943, p. 106.

<sup>222</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império português, 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997, P.49.

<sup>223</sup> AHSCMP “Estatutos para o recolhimento das órfãos de São Lázaro da administração da Santa Casa da Misericórdia da cidade do Porto”, *Estatutos de 1725*, número 1, p. 8v.

Quando Sua majestade, atendendo aos pedidos da Misericórdia do Porto, despachou uma provisão régia concedendo licença para que a irmandade pedisse esmolas, no reino e no ultramar, para a construção do seu recolhimento de órfãs classificou a dita obra em termos bastante semelhantes: segundo sua provisão, o recolhimento seria “do serviço de Deus, e utilidade comum (...)”<sup>224</sup>. O mesmo documento classificava o abandono de meninas órfãs e desamparadas como fonte de “escândalo da republica e ofensa de Deus”.

Alguns anos antes, ainda no século XVII, os oficiais da câmara da capitania do Rio de Janeiro, juntamente com o reitor do colégio dos jesuítas da cidade, escreveram ao Conselho Ultramarino pedindo licença para uma obra que consideravam do “serviço de Deus e de sua majestade”, a criação de um recolhimento de donzelas, para se evitar a ruína das almas de brancos<sup>225</sup>.

Esses argumentos seriam utilizados ainda em meados do século XVIII. Em 1757, o bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio do Desterro, ao discutir com a Coroa a criação de uma nova freguesia na capitania, argumentou que sem a criação da freguesia os índios da região não poderiam ter nenhum serviço a sua majestade, nem utilidade à república e nem proveito para o serviço de Deus<sup>226</sup>. Com a freguesia, para que se alcançasse esses fins e em oposição à barbárie, o bispo sugeria que se criasse para os meninos um seminário, onde aprenderiam “as artes mecânicas, liberais e científicas”<sup>227</sup>, e para as meninas, uma casa “(...) em que se pudessem criar e civilizar número certo destas mesmas, as quais em sendo mulheres se podem casar (...)”<sup>228</sup>.

Os recolhimentos de órfãs administrados pelas três Misericórdias aqui analisadas teriam ao longo de sua história distintos significados para os diversos sujeitos históricos que se ligaram a eles, dos benfeitores e administradores às órfãs, porcionistas e serventes. Esses significados foram reelaborados constantemente graças aos conflitos, às negociações ocorridas em seu interior e às representações elaboradas a seu respeito. Enquanto estavam sendo planejados e construídos, os recolhimentos foram alvo de discussão e elaboração de

<sup>224</sup> AHSCMP *Cartas régias, alvarás, decretos avulsos 1520-1823, número 12*, fls 168-169.

<sup>225</sup> BNRJ “Sobre o que escrevem os oficiais da câmara e reitor do colégio do Rio de Janeiro acerca de ser conveniente a fundação de um recolhimento as mulheres honestas d’aquela capitania” [1694], *Consultas do Conselho Ultramarino*, nº 64.

<sup>226</sup> “Correspondência do Bispo do Rio de Janeiro com o governador da Metrópole nos anos de 174-1800” In RIHGB, tomo 63, parte 1, vol. 101, 1900, pp 39-92.

<sup>227</sup> “Correspondência do bispo...”, *Idem*, p. 45.

<sup>228</sup> “Correspondência do bispo...”, *Idem*, p. 47.

um grupo específico de sujeitos históricos, os chamados homens bons. Isto é, homens de qualidade e cabedal, embora nem sempre as duas coisas, muitos deles irmãos da Misericórdia, que exerciam ou exerceriam no futuro importantes cargos na governança civil e eclesiástica, fosse em cargos ligados ao poder local ou à Coroa.

Esses homens, ao falarem da importância dos recolhimentos, recorrem a um universo comum de imagens e preocupações. Dependendo dos interlocutores, entretanto, alteram-se um pouco essas imagens: o serviço de Deus, do Rei ou da República, o lustre da cidade, o bem dos pobres e a ocupação dos ricos, e o bem comum. Ainda que essas imagens funcionem em conjunto e se reforcem quando aliadas umas a outras, discutiremos brevemente cada uma em separado.

A evocação do bem dos pobres e da boa ocupação dos ricos remete diretamente ao discurso da dádiva cristã e à obrigação dos mais ricos de auxiliar os mais pobres. Como vimos, a relação entre doadores e receptores de caridade era uma relação tripartida, em cujo vértice estavam Deus e as preocupações acerca da salvação da alma no juízo final e no purgatório. O dever dos mais afortunados de ajudar os mais pobres estava ligado, como vimos, a uma idéia de bem comum ou de república, outra idéia muito evocada nos discursos acerca das funções do recolhimento. Os autores católicos de então, como vimos no capítulo anterior, consideravam que o bem comum deveria ser o fim de toda a comunidade humana. Esta evocação de uma comunidade humana criada a partir do amor divino, significava na prática a valorização da circulação dos recursos por meio da troca de dádivas e o desprezo pelo lucro ou pelo benefício individual. A idéia de bem comum refere-se igualmente, como alertam Fátima Gouvêa, João Fragoso e Fernanda Bicalho, às coletividades a partir da qual formavam-se as cidades e os interesses comuns no Antigo Regime, ou seja, os artífices, os nobres, os lavradores e assim por diante<sup>229</sup>. Quando os textos sobre os recolhimentos referem-se a estes como favorecedores do bem comum, fazem alusão à comunidade humana e às coletividades da cidade em oposição ao benefício individual e à usura dos lucros.

Muito próximo da noção de que o recolhimento de órfãos fazia parte dos deveres cristãos dos ricos para com os pobres e do bem comum estava a noção de que a instituição colaboraria para o “lustre da cidade”. Como vimos no capítulo anterior, a idéia de

---

<sup>229</sup> João Fragoso, Maria de Fátima Silva Gouvêa e Maria Fernanda Baptista Bicalho. “Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império” In *Penélope*. número 23, 2000, pp 67-88.

liberalidade fazia parte da maneira como o pensamento letrado do Antigo Regime caracterizava a noção de bom governo. Sendo assim, os poderosos tinham um dever não só estritamente religioso, como também político, de redistribuir seus recursos entre aqueles que se encontravam em posição inferior à sua na hierarquia social e assim angariar, por sua vez, a fidelidade e a obediência desses últimos. Como ato intrinsecamente assimétrico, a caridade, como lembra Isabel Sá, “fazia parte do poder que podia ser visto”<sup>230</sup>. Na visão dos contemporâneos, uma cidade próspera e poderosa que contava com instituições de auxílio aos pobres estava fazendo, antes de mais nada, um atestado de seu poder e piedade católica.

Todas as noções acima se unem na percepção acerca do serviço de Deus, uma vez que esse seria a força criadora da comunidade humana e, em última análise, o propósito dessa comunidade cristã. O serviço de Deus para a comunidade católica assumiu, entretanto, no período pós-Concílio de Trento e no embate com as reformas protestantes algumas características específicas. A ênfase na família, formada a partir de laços reconhecidos perante a Igreja, como cerne de difusão da evangelização católica e a noção de que a dádiva caritativa deveria não só resgatar as almas dos doadores, mas também as dos receptores de auxílio acarretaram uma ênfase considerável na atuação caritativa junto às mulheres. Nesse sentido, o auxílio às órfãs ganhou crescente importância dentre as dádivas que poderiam ser oferecidas como serviços de Deus, chegando mesmo a ser considerada pelos irmãos da Misericórdia de Lisboa como mais perfeita do que o auxílio aos peregrinos, como vimos no capítulo anterior<sup>231</sup>.

Todas essas imagens faziam parte de um universo comum de crenças acerca da dádiva como a forma ideal de circulação de recursos, serviços e vínculos e como meio principal para alcançar a governabilidade nas sociedades de Antigo Regime. Neste sentido, as dádivas caritativas ganhavam lugar de destaque, pois eram capazes de articular simultaneamente as relações assimétricas de poder ao ideário católico do auxílio ao próximo como forma de louvar a Deus. Os recolhimentos seriam ao mesmo tempo uma questão de fé, de honra e de caridade. Um atestado de cristandade em um universo cada vez

---

<sup>230</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “Estatuto social e discriminação: formas de seleção de agentes e receptores de caridade nas Misericórdias portuguesas ao longo do Antigo Regime” In *Atas do Colóquio Internacional Saúde e discriminação social*. Braga: 2002, p. 308.

<sup>231</sup> AHSCML. “Traslado do testamento de D. Antônia de Castro”. AHSCML: *Livro de registro dos despachos e provisões da mesa desta Santa Casa da Misericórdia pertencentes a este recolhimento. 1694-1760*, pp. 2-8v..

mais exposto a desafios heterodoxos, dos enormes lucros vindos do comércio oceânico ao contato íntimo com religiões e culturas diferentes.

O recurso à imagem do serviço do Rei como um dos propósitos dos recolhimentos de órfãs parece ter sido usado mais pelas autoridades e habitantes do ultramar. Timothy Coates alerta para uma importante transformação ocorrida em períodos correlatos nos recolhimentos de Lisboa, especialmente o Recolhimento do Castelo, e de Goa, no Recolhimento da Misericórdia<sup>232</sup>. Segundo o autor, ao longo do século XVII, esses recolhimentos teriam deixado de ser instituições que respondiam prioritariamente às necessidades imperiais, ou seja, às necessidades ligadas à colonização do ultramar, para alargarem suas funções e transformarem-se em recolhimentos que respondiam essencialmente a demandas locais. Com a chegada do século XVIII ambos os recolhimentos encontravam-se plenamente estabelecidos como instituição de reclusão de mulheres e meninas órfãs locais e não mais somente como parte de um sistema de envio de órfãs portuguesas ao ultramar. Apesar de ter havido o envio ocasional de órfãs para o Brasil, esse nunca alcançou a sistematização e institucionalização que havia ocorrido na Ásia portuguesa no século XVI e início do século XVII. Da mesma forma, não temos evidências que indiquem que a cidade do Porto tenha participado ativamente do envio de meninas órfãs ao ultramar, apesar de essa ter sido um dos principais portos de saída de imigrantes para a América portuguesa. Os recolhimentos aqui analisados foram todos criados nas primeiras décadas do século XVIII e aparentemente responderam desde sua criação a necessidades muito mais locais do que imperiais.

Os recolhimentos instituídos na América portuguesa, entretanto, não escaparam das preocupações coloniais quando de sua fundação. Como mostra Timothy Coates, desde a sua experiência de conquistas na Ásia a Coroa portuguesa sempre considerou importante “naturalizar nele [Estado da Índia] a nação portuguesa (...)”<sup>233</sup> como medida para conservação desses territórios. Dessa forma, poderiam ser garantidos na região o serviço de Deus, pela conservação da fé católica, a defesa militar, a administração do governo público

---

<sup>232</sup> Timothy J. Coates. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755*. Lisboa: CNCDP, 1998, pp. 227-254. Timothy mostra que no século XVI havia sido estabelecido um sistema de envio de órfãs portuguesas para Goa, através do recolhimento do Castelo e que seria aprimorado com a criação do recolhimento de órfãs da Misericórdia, conhecido como Recolhimento da Serra em 1598, p. 238.

<sup>233</sup> *Documentos Remetidos da Índia*, Raymundo Antonio de Bulhão Pato, ed. Apud Timothy J. Coates. Op cit, pp. 259-260.

e a aplicação das fazendas dos vassallos ao serviço da república e o aumento do comércio. Com a naturalização dos portugueses o Estado da Índia estaria, enfim, sob a jurisdição da coroa portuguesa. No caso do Estado da Índia, a “naturalização” dos portugueses em seu território dependeu, portanto, da vinda de mulheres reinóis, promovidas pelas ligações entre recolhimentos no Reino e na Índia, mas também da formação de famílias indo-portuguesas, chamadas castiças.

Quando da criação dos recolhimentos de órfãos da América Portuguesa no século XVIII a Coroa já não investia mais no dispendioso sistema de trazer órfãos do Reino e dotá-las em ultramar. Ainda assim, a Coroa não deixou de tomar uma série de medidas visando garantir a naturalização da nação portuguesa também na América<sup>234</sup>. Entre as medidas mais notórias estava a carta régia de 1603, na qual foi proibida a criação de conventos de religiosas em Pernambuco e na cidade de Salvador. Os conventos eram considerados perigosos nas colônias, já desde a experiência portuguesa na Ásia, porque privavam os mercados matrimoniais locais de mulheres brancas e/ou “de qualidade” e retiravam o dinheiro de seus dotes do comércio e dos impostos, uma vez que esses dotes ficavam com as ordens religiosas<sup>235</sup>.

Nesse sentido, os relatos e as correspondências em torno da criação dos recolhimentos ultramarinos, ao fazerem menção ao serviço do Rei, faziam referência à preocupação com o povoamento das colônias e todas as implicações de se fortalecer a presença portuguesa em seus territórios. Ao buscarem autorização régia para fundarem recolhimentos em suas localidades, como foi o caso do pedido de fundação de um recolhimento no Rio de Janeiro em 1698, esses homens deixavam claro, diante da indisposição da Coroa em aceitar a fundação de conventos, que o objetivo da instituição desejada era, entre outros motivos, o aumento dos vassallos ultramarinos da Coroa portuguesa.

---

<sup>234</sup> Para mais detalhes sobre as medidas da Coroa para incentivar os casamentos ver: Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Brasília: Edunb; Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

<sup>235</sup> Um parecer do presidente da Relação de Goa de 1623 fez esse diagnóstico acerca do convento de Santa Mônica de Goa. *Documentos Remetidos da Índia*, Raymundo Antonio de Bulhão Pato, ed. Apud Timothy J. Coates. Op cit, pp 260-261. Embora talvez não fosse verdade que o dinheiro dos conventos fosse retirado do comércio, uma vez que as instituições religiosas eram muitas vezes fortes instituições credoras locais, era verdadeiro que esses recursos de certa forma podiam escapar ao controle dos funcionários régios e mesmo dos homens da governança local.

Quando analisamos os discursos em torno das fundações dos recolhimentos devemos, entretanto, tomar cuidado com as cisões de gênero que lhes atribuímos. Alguns recolhimentos foram instituídos por mulheres, que ao se pronunciarem acerca da natureza destes recolhimentos, fizeram uso das mesmas imagens mencionadas acima. Este foi o caso, por exemplo, do Real Recolhimento da Rainha Santa Isabel, ou Recolhimento do Anjo, como era mais conhecido, instituído por D. Helena Pereira da Maia na cidade do Porto em 1672. Contando com a proteção da Coroa e do senado da câmara da cidade, o recolhimento traz em sua memória de fundação, precedendo os estatutos, o mesmo discurso acerca do serviço de Deus, bem público e engrandecimento para a cidade, que encontramos nos demais discursos de fundação de recolhimentos. Embora não saibamos o papel da instituidora na redação da memória, os estatutos foram aprovados por ela, a qual enquanto vivesse seria a regente do mesmo recolhimento. Ainda assim, os recolhimentos de órfãs administrados pelas Misericórdias foram fruto da atuação de um grupo de homens de elite e a forma como os conceberam respondia às necessidades e à visão de mundo desses homens.

Das instituições que nos interessam particularmente, o recolhimento da Bahia foi o primeiro a ser criado. A cidade de Salvador contava, em finais do século XVII, apenas com uma instituição religiosa feminina, o Convento de Santa Clara do Desterro, de religiosas franciscanas (clarissas), fundado em 1677-78<sup>236</sup>. Nas primeiras décadas do século XVIII, além da fundação do recolhimento da Misericórdia, seria fundado o Recolhimento Bom Jesus dos Perdões, entre 1710-1720<sup>237</sup>. O Recolhimento dos Perdões, como ficou conhecido, havia sido fundado por dois irmãos e deveria recolher, além da fundadora, uma irmã sua e mais algumas “outras mulheres devotas” para fazerem “vida de penitentes” num pequeno edifício ao lado da Igreja de Nossa Senhora da Piedade<sup>238</sup>. Na cidade havia ainda ao menos um seminário de meninos órfãos administrado pelos inacianos. A cidade de Salvador só contaria com uma Casa da Roda para os expostos em 1726.

O instituidor do recolhimento de órfãs da Misericórdia da Bahia foi o capitão João de Mattos de Aguiar. João de Mattos de Aguiar era filho de Gaspar Martins de Mattos e

---

<sup>236</sup> Leila Mezan Algrantí. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do Livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec/fapesp, 2004, p. 34. Sobre o Convento do Desterro ver também: Anna Amélia Vieira Nascimento. *Patriarcado e religião: as enclausuradas clarissas do convento do Desterro da Bahia (1677-1890)*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.

<sup>237</sup> Leila Mezan Algrantí. *Livros de devoção...*, op cit, p. 34

<sup>238</sup> Ignácio Accioli de Cerqueira da Silva. *Memórias Históricas e Políticas da província da Bahia: anotado pelo Dr. Braz do Amaral*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919, pp. 230-231.

Maria de Mattos, naturais da freguesia de S. Julião de Moreira, termo da Vila de Ponte de Lima, região norte de Portugal no Entre Douro e Minho, arcebispado de Braga. Quando foi aceito pela Misericórdia da Bahia como irmão de maior condição, em 1668, era solteiro e residia na cidade de Salvador<sup>239</sup>. Àquela altura já tinha recebido o título de cavaleiro professo do hábito de Santiago e receberia ainda o da Ordem de Cristo<sup>240</sup>.

Russell-Wood levanta a hipótese de que João de Mattos, tendo nascido no reino, teria vindo à Bahia, assim como fizeram muitos outros jovens reinóis do norte de Portugal, provavelmente já órfão, para ajudar o tio na administração das plantações de açúcar que este possuía em Patatiba, recôncavo baiano<sup>241</sup>. Seu tio, ao falecer em 1685, deixou ao sobrinho a opção de comprar suas plantações. É difícil precisar a origem de sua fortuna. Entretanto, sabemos, como informa Stuart Schwartz, que João de Mattos arrendava partidos de cana, fazendas de criação, casas e outras propriedades, além de ser um dos principais fornecedores individuais de crédito da Bahia e, possivelmente, da colônia<sup>242</sup>. Além de suas atividades como financista, conseguimos mapear algumas de suas atividades em cargos institucionais, como tesoureiro dos fundos recolhidos pelo governador D. Afonso Furtado para as expedições do sertão em 1670; escrivão da Misericórdia em 1674<sup>243</sup> e provedor da mesma irmandade 1684; representante da vila de Camamu na câmara de Salvador, local onde possuía fazendas de gado<sup>244</sup>; e também tesoureiro da casa da moeda de Salvador em 1688<sup>245</sup>.

João de Mattos de Aguiar faleceu em 26 de maio de 1700. Embora tenha sido casado, não deixou herdeiros forçados e nomeou sua alma como herdeira e a Santa Casa

<sup>239</sup> Neuza Rodrigues Esteves. *Catálogo dos irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia*. Salvador: Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1977, p. 11.

<sup>240</sup> Juan Lopes Sierra o denomina em seu panegírico de 1676 como já cavaleiro da Ordem de Cristo em 1671. Juan Lopes Sierra. “Vida ou panegírico fúnebre ao Senhor Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, Visconde de Barbacena, ...” In Stuart Schwartz e Alcir Pécora (orgs.). *O panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado de Mendonça, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 102.

<sup>241</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, p. 49.

<sup>242</sup> Stuart B. Schwartz “Apêndice A: pessoas” In Stuart Schwartz e Alcir Pécora (orgs.). *O panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado de Mendonça, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 311. No tombamento dos bens da Santa Casa feito por Antonio Damazio em 1862 aparecem nos legados deixados a Misericórdia por João de Mattos 4 fazendas de cana (2 arrendadas, uma cultivada por João de Mattos e uma por um sobrinho seu) e várias casas e terrenos em Salvador. Antonio Joaquim Damazio. “Tombamento dos bens...” , op cit, p. 263.

<sup>243</sup> Carlos Ott. *A Santa Casa da Misericórdia de Salvador*. Rio de Janeiro: Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1960, p. 47.

<sup>244</sup> Stuart B. Schwartz. “Apêndice A: pessoas” in Stuart Schwartz e Alcir Pécora. Op cit, p. 311.

<sup>245</sup> Ignácio Accioli de Cerqueira da Silva. *Memórias Históricas e Políticas da província da Bahia: anotado pelo Dr. Braz do Amaral*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919, vol II, p. 247.

como testamenteira universal de seus bens<sup>246</sup>. O valor total do legado deixado por João de Mattos à Misericórdia, segundo Carlos Ott, somava 228:000\$000 contos de réis, quantia alta que o tornou o maior legatário da irmandade na Bahia<sup>247</sup>. Entre as determinações de seu testamento, estipulava a celebração de 11.000 missas anuais, pela salvação de sua alma e a de seus pais e avós, esmolas aos pobres do Hospital, dotes para meninas órfãs e a instituição de um recolhimento de mulheres<sup>248</sup>.

As obras pias de João de Mattos de Aguiar deveriam ser financiadas, segundo sua determinação, através do empréstimo de seus recursos a juros. O capital dirigido a “capela de missas” totalizava 40.000\$000. O montante destinado às esmolas aos pobres do hospital chegava ao equivalente a 16.000 cruzados, e os rendimentos desse capital deveriam gerar esmolas de 1\$000 réis a cada pobre que saísse do hospital. Os dotes deveriam ser financiados a partir de um principal no valor de 135:470\$280 contos de réis, que deveriam render 38 dotes anuais de 100\$000 réis cada um<sup>249</sup>. O recolhimento de mulheres deveria ser financiado com um principal de 40:000\$000 contos de réis, com o rendimento anual dos juros de 2:500\$000<sup>250</sup>. Depois de construído o recolhimento os juros deveriam ser utilizados para o sustento da mesma casa de recolhidas. A herança de João de Mattos de Aguiar tornou a Misericórdia ainda mais poderosa como instituição credora na Bahia e os recursos destinados aos dotes e ao recolhimento de órfãs responderiam pela maior parte desses recursos.

Em seu testamento, João de Mattos deixava a critério de seus testamenteiros, isto é, do provedor e dos irmãos da mesa da Misericórdia, o local na cidade onde o recolhimento devia ser construído, assim como a qualidade das recolhidas e a ordem e forma do mesmo<sup>251</sup>. O legado de João de Mattos de Aguiar foi levado à mesa de 30 de maio de 1700 e aceito pela irmandade<sup>252</sup>. Como os detalhes sobre o recolhimento ficaram a cargo da irmandade, dois meses após aceitarem o legado os irmãos criaram uma junta para discutir a sua realização. As decisões acerca do recolhimento passaram então a serem tomadas, como

<sup>246</sup> Antônio Joaquim Damazio. Op cit, p. 153.

<sup>247</sup> Carlos Ott. *A Santa Casa...*, Op cit, p. 24.

<sup>248</sup> A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos...*, op cit, p. 127.

<sup>249</sup> Dos 38 dotes, 5 eram financiados com o aluguel de duas fazendas de cana do Recôncavo e algumas casas na cidade e o restante aparentemente resultava do dinheiro posto a juros.

<sup>250</sup> Antônio Joaquim Damazio. Op cit, p. 153.

<sup>251</sup> Antônio Joaquim Damazio. Op cit, p. 154.

<sup>252</sup> AHSCMBa “Termo de aceitação da testamentária universal e administração dos bens e capela que ficarão do defunto João de Mattos de Aguiar” *Livro de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 51v.

nos informa o livro de acordos, pela mesa de conselheiros, em conjunto com a junta dos definidores “e alguns mais” irmãos<sup>253</sup>.

A localização do recolhimento viria a ser tema de intenso debate entre os irmãos da Misericórdia<sup>254</sup>. A irmandade se dividiu em dois partidos: de um lado o grupo que apoiava a idéia de que o recolhimento deveria ficar dentro dos muros da cidade e ser construído ao lado do hospital para que ambos os estabelecimentos fizessem uso das mesmas serventias e fábricas e para garantir ao recolhimento os privilégios e isenções de que gozava a irmandade<sup>255</sup>. Na verdade os irmãos procuravam dessa forma garantir que o recolhimento não se transformasse posteriormente em um convento ou sofresse intervenção do Ordinário. Esses irmãos queriam ainda ter a certeza de que somente à mesa da irmandade caberia decidir quem admitir ou expulsar do recolhimento, ou seja, queriam controlar os receptores da dádiva, uma prerrogativa de grande capital político.

De outro lado, estava um grupo de irmãos, empossados na provedoria no ano seguinte, os quais propunham que o recolhimento fosse construído em outro sítio. Esse grupo alegava que a construção do recolhimento ao lado do hospital provocaria uma série de transtornos que iriam desde o alto custo para compra das casas na área vizinha ao hospital até o suposto bloqueio do beco que dava acesso da rua da Misericórdia até a da praia, passando por problemas de ventilação no hospital<sup>256</sup>.

O impasse só foi resolvido pela mesa seguinte, passados então quase quatro anos da aceitação do legado, com a decisão de se acatar o que se havia decidido em primeiro lugar, ou seja, que o recolhimento deveria ser construído ao lado do hospital, formando com este um grande conjunto de edifícios, à altura do poderio da irmandade. A proposta anterior foi acusada de estar sendo baseada em interesses particulares dos mesários<sup>257</sup> e o terreno

---

<sup>253</sup> AHSCMBa “Termo de acordo que se tomou em mesa e junta alguns irmãos mais desta irmandade para a fatura do recolhimento de João de Mattos”, 22/07/1700, In *Livro de acordos da mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p.52.

<sup>254</sup> Uma descrição completa do debate pode ser encontrada no texto de Antonio Joaquim Damazio. *Tombamento dos bens da Santa Casa da Misericórdia da Bahia*, op cit. A discussão foi igualmente reproduzida por Russell-Wood. A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos...*, op cit.

<sup>255</sup> AHSCMBa “Termo de acordo que se tomou em mesa e junta alguns irmãos mais desta irmandade para a fatura do recolhimento de João de Mattos” , 22/07/1700, in *Livro de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 52.

<sup>256</sup> Antonio Joaquim Damazio. Op cit, p. 155.

<sup>257</sup> A mesa que havia proposto a construção em outro lugar foi acusada, em carta enviada à Misericórdia de Lisboa esclarecendo o impasse, de estar agindo por interesses próprios, uma vez que havia a sugestão do coronel Gonçalo Ravasco de que a obra se efetivasse num terreno de sua propriedade que deveria ser comprado pela Misericórdia. Antonio Joaquim Damazio, op cit, p. 156.

proposto foi criticado por ser devassado demais, “por mais altos muros que se fizesse”, por ser localizado em despenhadeiro e necessitar de grandes cabedais para a construção das benfeitorias<sup>258</sup>. Encerrada a contenda, as casas vizinhas ao hospital foram compradas e foi dado início à construção do recolhimento já com um atraso de quatro anos.

A construção do recolhimento terminaria em 1716, data em que entraram as primeiras recolhidas. O edifício foi construído ao lado do hospital, sendo que a Ladeira da Misericórdia separava os dois prédios, um passadiço atravessando a ladeira unia os prédios e deveria servir de caminho para as recolhidas assistirem à missa na igreja da irmandade<sup>259</sup>. Sebastião da Rocha Pitta descreveria o prédio por volta de 1730 como um prédio grandioso de “três sobrados, e em todos tem muitas estâncias, celas, dormitórios, e janelas, com dilatadas vistas para a terra e sobre o mar, com um mirante, que o descobre muito além da Barra. Por baixo lhe ficam as oficinas grandiosas, e tantas, que podem servir numerosa comunidade, formando toda esta fabrica uma perspectiva soberba, e um corpo majestoso, igual ao do maior mosteiro.<sup>260</sup>”. Rocha Pitta destaca bem as preocupações do Antigo Regime que marcaram a construção do recolhimento, especialmente a grandeza do edifício, símbolo concreto do ato caritativo e do poder da irmandade e sua semelhança com uma instituição religiosa, a qual deixa claro os propósitos católicos da instituição.

Na altura em que o recolhimento da Bahia abriu suas portas, em 1716, a cidade do Porto ainda não contava com um recolhimento administrado pela Misericórdia. Entretanto, nas primeiras décadas do século XVIII, a cidade do Porto contava com algumas instituições voltadas ao público feminino. Havia cinco conventos de religiosas<sup>261</sup>: 1) Convento de Corpus Christi, de religiosas dominicanas, fundado em 1345; 2) Convento de Santa Clara, de religiosas franciscanas, sem data de fundação precisa, mas sabe-se que em 1416 as franciscanas já o habitavam; 3) Convento de Ave Maria, de religiosas beneditinas, fundado pelo rei D. Manuel em 1518; 4) Convento da Madre de Deus de Monchique, de religiosas franciscanas, fundado em 1575 por um casal de nobres leigos; 5) Convento de São José, de religiosas carmelitas descalças, fundado em 1704. O número de habitantes nos conventos

<sup>258</sup> Antonio Joaquim Damazio. Op cit, p. 156.

<sup>259</sup> AHSCMBa “termo da nova resolução que se tomou sobre a forma em que se há de fazer o recolhimento instituído por João de Mattos de Aguiar”. *Livro de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 82.

<sup>260</sup> Sebastião da Rocha Pitta. *História da América portuguesa desde o ano de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil setecentos e vinte e quatro*. Lisboa, 2ª ed., 1880 apud A. J. R. Russell-Wood, op cit, p. 258.

<sup>261</sup> Dados recolhidos a partir do livro de Rebelo da Costa. Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 108-110.

variava bastante. Em finais do século XVIII, segundo o relato de Rebelo da Costa, os conventos podiam ter algo entre 200 e 300 habitantes, entre religiosas, serventes e seculares<sup>262</sup>. De acordo com seus dados, o Convento de Ave Maria, por exemplo, tinha 300 pessoas, mais de 80 professoras e o restante dividido entre educandas, serventes e seculares. Outros eram mais modestos, como o Convento de São José, que tinha apenas 21 professoras e um número não identificado pelo autor de serventes e seculares. A cidade já contava, portanto, assim como em todo o reino, com uma variedade de instituições que mesmo sendo religiosas abrigavam uma população considerável de mulheres leigas e educandas<sup>263</sup>.

No início do século XVIII a cidade contava ainda com uma Casa da Roda, ou Hospital de Expostos, em um edifício anexo ao hospital da Misericórdia, instituída em 1685 e que tinha começado a funcionar em 1689<sup>264</sup>. Havia ainda um colégio para meninos órfãos, o Colégio da Senhora da Graça, fundado em 1651; o mencionado Recolhimento do Anjo, destinado a órfãs nobres e a mulheres igualmente nobres que queriam se retirar do século ou cujos maridos estavam ausentes, fundado em 1672; e finalmente um recolhimento para mulheres “arrepentidas”, chamado Recolhimento do Patrocínio da Mãe de Deus, mais conhecido como Recolhimento do Ferro, fundado possivelmente no século XVII<sup>265</sup>. Além disso, havia hospitais com enfermarias para mulheres. A cidade contava, portanto, com um complexo aparato de reclusão feminina.

O compromisso da Misericórdia do Porto, que foi concebido através da reformulação do compromisso de Lisboa em 1646, trazia entre as alterações uma particularmente interessante: não previa, ao contrário do compromisso de Lisboa, a administração de um recolhimento para meninas órfãs<sup>266</sup>. Possuindo já uma longa tradição de distribuição de dotes, a maioria deles destinados a meninas órfãs, os irmãos da

<sup>262</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 108-110.

<sup>263</sup> Sobre a presença de mulheres leigas e educandas nos conventos e sobre a especificidade da presença de mulheres leigas nos conventos da América portuguesa ver: Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit.

<sup>264</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *A circulação de crianças...*, op cit, p. 338.

<sup>265</sup> A data de fundação do recolhimento do Ferro é controversa. Segundo moralistas citados por Magalhães Basto o recolhimento teria sido fundado no ano de 1681. O autor alerta, entretanto, para a falta de evidência que comprovem tal datação. Magalhães Basto afirma que até o século XVIII o recolhimento teria funcionado em casas precárias e não teria estatutos. Segundo Basto, o recolhimento só teria sua sede definitiva em 1757 e contaria com estatutos a partir do ano de 1790. Arhtur Magalhães Basto. “O recolhimento do Ferro” In *Boletim Cultural*. Porto: Câmara Municipal do Porto, vol. 6, nº 3/4, 1943, p. 277. Isabel dos Guimarães Sá apresenta a hipótese de que a fundação do recolhimento teria sido no ano de 1521. Isabel dos Guimarães Sá. *A circulação de crianças...* op cit, p. 337.

<sup>266</sup> AHSCMP *Compromisso de 1646*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1946.

Misericórdia àquela altura não pareciam acreditar que a irmandade da cidade fosse administrar um recolhimento. Talvez porque àquela altura a cidade ainda não estivesse testemunhando o grande crescimento que aconteceria nos cinquenta anos seguintes ou porque os conventos existentes estivessem suprimindo as demandas de reclusão feminina que esses homens viam na cidade. Entretanto, nas primeiras décadas do século XVIII, quando os irmãos da mesa da Misericórdia se reuniram para decidir o local de fundação do recolhimento, essa visão já havia mudado e o recolhimento de órfãs, então convertido em uma das marcas da irmandade, aparece como uma obra pia há muito esperada “desta cidade e dos devotos”<sup>267</sup>.

O recolhimento da Bahia funcionava há dois anos quando o padre Manuel de Passos Castro faleceu na cidade do Porto, em 28 de agosto de 1718. Ao falecer, Manuel Castro era tesoureiro-mor da Colegiada da Cedofeita, cargo de alguma proeminência e que geralmente demandava um ocupante de posses, acostumado ao trato com grandes somas e que fosse capaz de socorrer os cofres das instituições em caso de necessidade. A Colegiada de Cedofeita formava uma importante comunidade de cônegos da Cidade do Porto. Segundo Agostinho Rebelo da Costa, a igreja da Colegiada era a segunda mais importante da cidade depois da catedral<sup>268</sup>. A Colegiada era bastante antiga. Tendo sido criada ainda no século VI, possuía inúmeros privilégios e concessões régias e abrigou durante seus séculos de existência inúmeros bispos e cardeais importantes de Braga e do Porto, entre eles o infante D. Henrique, arcebispo de Braga e Évora que posteriormente seria rei de Portugal<sup>269</sup>. Ainda que no século XVIII não fosse mais tão poderosa como já havia sido anteriormente, continuava a receber em seus quadros homens importantes da governança do eclesiástico.

Segundo a memória que consta dos estatutos do recolhimento, o Padre Manuel de Passos Castro era natural da freguesia da Sé e filho de Manuel de Passos e de Catarina de Castro<sup>270</sup>. Era possivelmente um homem com alguma fidalguia ou ao menos status social, pois foi enterrado nas sepulturas “nobres” que havia na igreja dos religiosos de Nossa

---

<sup>267</sup> AHSCMP “Assento por que se determinou se fizesse em São Lázaro o Recolhimento das órfãs...” *Livro de Lembranças das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 6, p. 425.

<sup>268</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 92.

<sup>269</sup> Agostinho Rebelo da Costa, op cit, p. 93.

<sup>270</sup> AHSCMP “Estatutos do recolhimento das órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, *Estatutos para o recolhimento das órfãs de São Lázaro da administração da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. [1725], número 1, p. 1.

Senhora do Carmo, e era certamente um homem de algumas posses, ainda que não tivesse a fortuna de João de Mattos de Aguiar.

Em seu testamento, escrito apenas dois dias antes de sua morte em sua quinta na freguesia de Santo Ildefonso, o padre Manuel de Passos Castro, não tendo herdeiros forçados, deixou como herdeira a sua própria alma<sup>271</sup>. Depois de encomendar sua alma a Deus, invocando os santos intermediários e a Virgem Maria como advogada, e de determinar como seria seu enterramento, o padre deixou uma série de esmolas para as pessoas de sua obrigação, como era o costume, e para alguns conventos e ordens religiosas. Satisfeitas as suas disposições e encargos, o padre Castro determinou que seus bens de raiz fossem vendidos e que o produto da venda fosse despendido em obras pias, conforme o rol que elaboraria. Provavelmente encontrando-se muito doente, o padre determinou que, caso não deixasse o dito rol das obras pias, a aplicação do dinheiro conseguido com a venda dos bens ficaria a critério de seus dois testamenteiros, o reverendo chantre da Colegiada da Cedofeita, Dionízio Botelho Pereira e o licenciado Antônio Pacheco Pereira. Talvez por sua enfermidade ter se agravado, o mencionado rol das obras de caridade não foi incluído no testamento e o destino do dinheiro arrecadado ficou nas mãos dos testamenteiros do padre.

Dois anos depois, em 1722, as disposições estavam cumpridas e era o momento de resolver em que obra pia aplicar o remanescente do padre Manuel de Passos Castro. Um relatório da Misericórdia de 1913, ao recontar a história da fundação do recolhimento, atribui a um dos testamenteiros, o mencionado chantre da Colegiada da Cedofeita, Dionízio Botelho Pereira, a idéia de que “a obra para Deus mais grata, para o próximo mais útil, para a terra mais necessária e para a alma do testador mais proveitosa, seria um recolhimento de órfãs”<sup>272</sup>. Segundo o relatório, o testamenteiro teria exposto essa idéia ao então provedor da Misericórdia, Francisco Luís da Cunha e Ataíde, também chanceler e governador da Relação do Porto, que teria aceitado prontamente a sugestão e procurado conseguir o consentimento do outro testamenteiro, o licenciado Antonio Pacheco Pereira. Aparentemente essa decisão de aplicação do legado necessitava ainda da aprovação da Cúria Episcopal, pois o passo seguinte foi conseguir a autorização do Cabido. O Deão,

---

<sup>271</sup> AHMP Testamento de Manuel de Passos Castro. *Livro de nota do tabelião Domingos Ventura*. Apud J. A. Pinto Ferreira. *Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança (fundado na cidade do Porto no século XVIII)*. Porto: Câmara Municipal do Porto, s/d, pp. 50-58.

<sup>272</sup> “História do Recolhimento de Nossa Senhora da esperança” *Relatório da Santa Casa da Misericórdia do Porto 1913-1914*, Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1913-1914, p. 3.

redator da carta, comunicou a aprovação da decisão dos testamenteiros e do provedor da Santa Casa, considerando em termos semelhantes um recolhimento de órfãs de “grande utilidade para essa terra e glória para Deus”<sup>273</sup>. Em reconhecimento da importância que teria semelhante obra, o Vigário Geral decidiu abrir mão dos resíduos a que teria direito para que esses fossem aplicados à mesma obra.

Com todas as licenças necessárias, a aceitação do legado para a construção e administração do recolhimento foi para a mesa da Misericórdia em agosto do mesmo ano de 1722<sup>274</sup>. A reunião da Mesa congregou, além do provedor e demais irmãos conselheiros de costume, alguns dos irmãos “principais da irmandade”, num total de 49 irmãos. A aceitação de tal legado não era encargo simples, pois acarretaria para a irmandade, que já tinha sob sua administração diversos hospitais, o trabalho extra de cuidar de uma grande obra para a construção do prédio do recolhimento e posteriormente de administrar o recolhimento propriamente dito, com seu corpo dirigente, suas fábricas, serventes e reclusas. Ciente de tal peso, o provedor e governador da Relação apelou em sua fala para o senso de orgulho dos mesários, argumentando que não havia na cidade uma instituição para órfãs sob a proteção da Misericórdia, mesmo sendo o Porto a segunda cidade do reino e instituições desse tipo existirem em cidades e vilas menores.

Para o provedor, um recolhimento de órfãs sob a proteção da Misericórdia do Porto seria de “grande utilidade ao bem comum, honra para a cidade e autoridade para esta Santa Casa”, vindo futuramente, inclusive, a ser aumentada pela devoção dos fiéis. Ou seja, as obras de caridade exercidas pela Misericórdia eram pensadas politicamente como atos que a um só tempo serviam ao “bem comum”, fim de todas as dádivas trocadas numa sociedade cristã, à honra da cidade e à autoridade da irmandade. Isto é, os irmãos, assim como os religiosos que tomaram parte na decisão de aprovação da utilização do legado, tinham bastante consciência do capital político que uma obra como essa podia oferecer para a irmandade. Além disso, sabiam que iniciativas como essas garantiam à irmandade o posto

---

<sup>273</sup> AHSCMP “Carta que o ilmo. Cabido sede vacante escreveu ao desembargador Francisco Luís da Cunha e Ataíde provedor da Casa acerca da cessão, que fizeram a esta mesa os testamenteiros do Reverendo tesoureiro-mor de Cedofeita”. *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 4, p. 415 apud A. J. Pinto Ferreira. Op cit, p. 44.

<sup>274</sup> AHSCMP “Assento por que se fez aceitação do remanescente da herança do Rev. Manuel de Passos Castro tesoureiro-mor, que foi da insigne Colegiada de Cedofeita para a ereção de um recolhimento de meninas órfãs” in *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 4, p. 415.

de campeã da caridade, o que ajudaria a manter a devoção e as esmolas dos fiéis nos cofres da irmandade.

O remanescente do padre Manuel Castro foi aprovado pela mesa o que deu início ao processo de construção do recolhimento<sup>275</sup>. Como a permissão para construir esse recolhimento nos celeiros da cidade foi negada pelo desembargo do Paço, ficou decidido, em mesa de março de 1724, que a construção seria erguida no campo de São Lázaro, região imediatamente posterior aos muros da cidade, onde ficava o hospital de São Lázaro, que havia passado para a administração da irmandade um ano antes e que já possuía uma igreja<sup>276</sup>.

A construção do recolhimento no campo de São Lázaro dependia ainda da demarcação do terreno feita pelo senado da câmara. Como não podia deixar de ser, essa demarcação transformou-se em uma cerimônia de exibição pública de uma dádiva caritativa. Essa cerimônia ficaria registrada publicamente na irmandade no preâmbulo aos estatutos do recolhimento que recontavam a história de sua fundação, como era costume no período. Segundo a memória, a ocasião de demarcação do terreno do recolhimento demandava a “assistência das pessoas principais da terra”<sup>277</sup>. Neste sentido, compareceram o então provedor, Deão Hieronimo de Távora e Noronha, o ex-provedor e chanceler da relação Francisco Luiz da Cunha e Athaide, o coronel Antonio Monteiro de Almeida, governador das armas, o juiz e vereadores, os procuradores da cidade e do povo e mais autoridades eclesiásticas, todos devidamente mencionados nominalmente no relato. A cerimônia de demarcação teve lugar na igreja de São Lázaro, onde as autoridades enebriadas pelo espírito caritativo teriam ocupado os assentos da dita igreja “sem diferença de lugar (...) sem ressabio de distinção”<sup>278</sup>. Para uma sociedade obcecada com as noções de hierarquia e precedência, especialmente em ocasiões e cerimônias públicas, essa observação procurava atribuir à ocasião uma grande importância. Procurava trazer para ela uma das marcas do que deveria ser a dádiva caritativa, que era o desinteresse pessoal.

---

<sup>275</sup> Segundo J. A. Pinto Ferreira o remanescente da herança do padre Manuel de Passos Castro foi de 6.474.600 reis. J. A. Pinto Ferreira. Op cit, p. 59.

<sup>276</sup> AHSCMP “Assento porque se fizesse em São Lázaro o Recolhimento das órfãs...” *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 6, p. 425.

<sup>277</sup> AHSCMP “Preâmbulo dos estatutos do recolhimento e observação noticiosa de sua fundação” *Estatutos para o recolhimento das órfãs de São Lázaro da administração da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. [1725], pp. 1-8v.

<sup>278</sup> AHSCMP, idem, p. 5v.

Cedido o terreno, não sem alguma disputa com o senado da câmara acerca do abastecimento de água do recolhimento, a construção foi posta em andamento. Além de preocupações acerca dos recursos para a construção, a mesa preocupou-se com a confecção da planta do recolhimento. O trabalho ficou a cargo de Antônio Pereira Soieyto, mestre que o Cabido havia mandado vir de Lisboa para fazer as obras da Sé<sup>279</sup>. Como uma futura instituição administrada pela Misericórdia, o prédio do recolhimento de órfãs deveria ter uma grandiosidade que refletisse o poder da irmandade, deveria ser mais uma demonstração física desse poder. Assim como aconteceu na Bahia, os irmãos da mesa, muito preocupados com o status de sua irmandade, projetavam um recolhimento grandioso. A construção do recolhimento duraria de 1724 até 1743. Ainda assim, as primeiras recolhidas foram recebidas no ano de 1731, quando o prédio reuniu as condições básicas para começar a funcionar. A igreja do recolhimento levaria mais tempo para ficar pronta, o que somente ocorreu em 1763.

A observação mais específica sobre o processo de financiamento da obra do recolhimento do Porto pode nos esclarecer um pouco mais sobre a circulação das dídivas no Antigo Regime. Uma vez decida a aceitar a construção do recolhimento, as mesas do período começaram a administrar os recursos da dita obra. Ainda em 1723, ao aceitarem o legado do falecido desembargador da Relação, João Vieira de Macedo, para aplicação em obras pias, destinaram os sete mil cruzados do legado para a obra do recolhimento. Foi decidido em 1725 que do dinheiro do remanescente do padre Castro que andava a juros fossem separados vinte mil cruzados para garantir o futuro sustento das órfãs do recolhimento e que o restante fosse aplicado na construção do dito recolhimento<sup>280</sup>. Como sempre, o dinheiro posto a render através dos juros mostrava-se um investimento com grande demanda social, mas extremamente inseguro. As mesas seguintes enfrentariam grande dificuldade para levar adiante a construção do recolhimento. Em 1725 a mesa escreveu ao Cabido explicando que a obra estava apenas em seus alicerces e que a irmandade já havia consumido todos os recursos que podia aplicar a dita obra e pedindo que o Cabido colaborasse com a construção da obra para que com seu exemplo os fiéis

---

<sup>279</sup> “História do Recolhimento de Nossa Senhora da esperança” *Relatório da Santa Casa da Misericórdia do Porto 1913-1914*, Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1913-1914, p. 7.

<sup>280</sup> ANSCMP “Assento porque se determinou que os rendimentos do dinheiro que anda a juros da administração do recolhimento das órfãs se despenda na forma abaixo declarada”, *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 6, p. 445.

acudissem a dita obra<sup>281</sup>. O cabido ofereceu então a quantia de quatrocentos e oitenta mil réis para a obra.

Na mesma ocasião a mesa recorreu ao senado da câmara<sup>282</sup>. O senado argumentou na ocasião não poder ajudar com grande quantia, e ofereceu dez moedas de ouro, uma vez que se o dinheiro do senado reservado para tais obras, chamado “consignação das alças”, encontrava-se totalmente onerado com outros encargos e por haver sua majestade restringindo a liberdade da instituição para semelhantes ações. Esta não foi, entretanto, a única ocasião em que o senado se recusou a colaborar nas obras do recolhimento.

O senado também se recusaria a ajudar, no ano de 1726, quando a mesa da Misericórdia pediu que este separasse todo ano cento e cinquenta mil réis para ajuda do vestiário das meninas, de modo semelhante ao que a instituição já fazia com os meninos órfãos do colégio de Nossa Senhora da Graça<sup>283</sup>. A resposta do Senado foi muito significativa e nos ajuda a compreender a recusa sistemática dos membros da instituição em gastarem seus recursos com a obra do recolhimento. Em primeiro lugar, expõem os vereadores, o dinheiro das alças encontrava-se muito onerado de uma série de consignações que os vereadores pretéritos haviam feito e que visavam mais o interesse particular do que o bem público. Desta forma, afirmaram os conselheiros, estavam ficando sem as costumadas esmolas do natal “não só as religiões mendicantes, mas também as viúvas e donzelas honestas e recolhidas e sem remédio a suma pobreza de muitos cidadãos”<sup>284</sup>. Em segundo lugar, prosseguiram na argumentação, o colégio dos meninos não poderia servir de exemplo para o recolhimento das meninas órfãs, pois o primeiro era de direta proteção da câmara, tendo uma consignação da câmara em seus estatutos. Por fim, concluíram, o recolhimento ainda nem estava em funcionamento e quando estivesse suas rendas seriam provavelmente suficientes e esse atrairia, sem dúvida, grandes esmolas dos devotos. Assim sendo, consideravam que não deveria se comprometer perpetuamente o dinheiro das alças com semelhantes gastos, o que, prosseguem, comprometeria outras obras pias e de

---

<sup>281</sup> AHSCMP “Cópia da carta que a mesa dessa casa da Misericórdia (...) escreveu ao ilmo cabido sede episcopal vacante em 11 de julho de 1725” *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 6, p. 446.

<sup>282</sup> AHSCMP “Cópia da carta que a mesa desta casa da Misericórdia escreveu ao senado da câmara desta cidade.” *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 6, pp. 447v-448.

<sup>283</sup> AHMP *Livro 8 do registro geral das correspondências*, 11 de janeiro de 1726, pp. 95v-96v.

<sup>284</sup> AHMP *Idem*, p. 95v.

necessidade para a conservação e honestidade das mulheres honradas, nobres e recolhidas pobres da cidade.

A resposta do Senado deixa claro alguns pontos importantes na questão do exercício da caridade: 1) os recursos caritativos eram intensamente disputados pelas diversas instituições de poder no Antigo Regime; 2) que o uso retórico das figuras das viúvas e das órfãs era um importante capital para garantir a manutenção dos recursos caritativos dentro das instituições de poder no Antigo Regime; 3) os vereadores da câmara não estavam dispostos a conceder a Misericórdia facilmente o posto ou monopólio como instituição protetora das chamadas “mulheres desvalidas” e procurava de todas as formas defender sua função como distribuidor de recursos para essa camada da população, numa clara demonstração da importância da dádiva caritativa como parte do exercício de poder no Antigo Regime.

Outro ponto importante do financiamento da obra do recolhimento do Porto foi a iniciativa dos irmãos da Misericórdia de pedir esmolas “nas partes do Brasil” para dar continuidade a obra. A idéia de pedir esmolas na colônia americana não era nova várias instituições e ordens religiosas pediam esmolas no ultramar. Fiados na solidariedade dos moradores das partes do Brasil, muitos deles emigrados, como vimos, de regiões do norte de Portugal, os primeiros pedidos de esmola partiram nas frotas com destino ao Brasil em junho de 1725<sup>285</sup>. Em 1726 temos notícia de um pedido de licença ao rei para que se pudesse pedir esmolas no reino e no estado do Brasil<sup>286</sup>. Sua Majestade não só concedeu licença para que se pedissem esmolas a favor do recolhimento nas partes do Brasil como enviou tal autorização na forma de uma provisão dirigida ao vice-rei e governadores que deveria ser comunicada a todas as autoridades da colônia<sup>287</sup>.

Concedidas as licenças foram enviadas correspondências a autoridades eclesiásticas e civis da América portuguesa. No Rio de Janeiro as cartas deveriam ser entregues ao governador e mais ministros “a quem tocar” pelo irmão Jorge Mainart da Silva, que se encontrava morando na mesma cidade. Em 1727 seguiram cartas para o arcebispo da Bahia e para o Chanceler da Relação explicando a situação da obra do recolhimento e pedindo, no caso, ao arcebispo da Bahia, D. Luis Alves de Figueiredo, que esse recomendasse aos seus

---

<sup>285</sup> J. A. Pinto Ferreira. Op cit, p. 76.

<sup>286</sup> AHSCMP. *Livro...*, n 25, p. 166.

<sup>287</sup> J. A. Pinto Ferreira. Op cit, pp. 77-80.

párocos que esses tirassem esmolas para ajuda do recolhimento. Não sabemos se as contribuições foram de fato recolhidas ou se chegaram a Misericórdia do Porto, mas é provável que sim, pois numa correspondência dirigida ao Chanceler da Relação da Bahia, Luiz Machado de Barros, em fins de 1728 os irmãos da Misericórdia agradecem ao dito chanceler e se dizem certos de poderem fiar nas diligências do mesmo<sup>288</sup>.

Parece provável que os moradores dos territórios ultramarinos tenham colaborado para a construção do recolhimento do Porto. Como irmãos das Misericórdias ultramarinas os portugueses, muitos deles portuenses ou oriundos do norte de Portugal, utilizaram suas fortunas, a maioria na hora de suas mortes, para instituir recolhimentos e outras obras caritativas nas irmandades locais. Não temos evidências, entretanto, de haver pedidos de esmolas no reino para as obras de caridade das Misericórdias do ultramar, a não ser no caso de concessões régias enviadas na forma de dádivas da coroa para seus súditos ultramarinos. Isso parece indicar que o circuito da dádiva, ao menos aquele capitaneado pelas Misericórdias, tinha um sentido predominante ligando os cabedais ultramarinos às famílias e aos locais de origens dos emigrantes reinóis.

Algo em torno de dez anos depois que notícias de que a Misericórdia da cidade do Porto estava construindo um recolhimento para meninas órfãs chegou ao Rio de Janeiro, por meio dos pedidos de auxílio da irmandade portuense, a cidade começou a construir seu próprio recolhimento. Quando o recolhimento das órfãs da Misericórdia do Rio de Janeiro foi instituído em 1739 não havia instituições de reclusão feminina na cidade, fossem estas religiosas ou laicas. Entretanto, quando o recolhimento finalmente abriu suas portas em 1743, após quatro anos de obras para sua construção, outro recolhimento estava sendo criado, o Recolhimento de Santa Teresa, instituído um ano antes. Seguindo a ordem das carmelitas, o recolhimento de Santa Teresa se tornaria oficialmente um convento somente em 1781<sup>289</sup>. Um ano antes da instituição do recolhimento de órfãs, em 1738, a cidade começou a contar com uma Roda de Expostos. Como várias outras localidades da América portuguesa, o Rio de Janeiro contava no século XVIII ao menos com um seminário de meninos órfãos, o Seminário de S. Pedro, administrado pelos jesuítas<sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> J. A. Pinto Ferreira. Op cit, p. 79.

<sup>289</sup> Leila Mezan Algrantí. *Livros de devoção, atos de censura...*, op cit, p. 34.

<sup>290</sup> Renato Pinto Venâncio. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX*. Campinas: Papirus, 1999, p. 147.

Temos consideravelmente menos informações acerca da fundação do Recolhimento de Órfãos do Rio de Janeiro. A nossa principal fonte é a memória de fundação que precede os seus estatutos. Podemos dizer que um recolhimento para donzelas já era algo desejado pelas elites da cidade do Rio de Janeiro ao menos desde de 1694, quando os oficiais da câmara da cidade juntamente com o reitor do Colégio dos Jesuítas, o padre Francisco de Mattos, enviaram a sua majestade um pedido de licença para criarem tal instituição<sup>291</sup>. A obra do recolhimento era muito necessária porque, como argumentavam a câmara e o reitor, havia nessas partes da colônia muitas famílias pobres “e com pais entrados em idade com evidente ruína de suas almas”. Além da licença, pediam a sua majestade algum tipo de auxílio, sugerindo que se consignasse, para o sustento das reclusas, recursos vindos da pesca da baleia. A carta não deixa dúvidas de que, para esses homens, o recolhimento teria um público bastante específico, uma vez que o assunto era considerado de importância por ser ligado ao “reparo de tantas almas de brancos”.

Avaliado pelo Conselho Ultramarino e os procuradores da Fazenda da Coroa, o pedido de licença foi aceito com algumas reservas e o de auxílio aparentemente não foi concedido. A licença, de fato, foi concedida com a condição de que o recolhimento não pudesse se transformar em convento, ou seja, contanto que ficasse sujeito aos governadores em todos os assuntos temporais e ao ordinário coubesse apenas o espiritual. Desta forma, ou seja, mantendo-se leigo, o recolhimento evitaria “ofensas de Deus e ainda da República”.

Até onde sabemos, entretanto, o recolhimento de donzelas desejado por esses homens da elite – conselheiros de senado e jesuítas - foi estabelecido apenas alguns anos depois através da atuação da Misericórdia na cidade. Nas primeiras décadas do século XVIII começaram a atuar na Santa Casa do Rio de Janeiro um grupo de *homens bons*, numa associação entre homens de negócios e senhores de engenho, denominados pelo memorialista Vieira Fazenda como “milicianos da caridade”, que dariam novo fôlego as atividades da irmandade<sup>292</sup>. Entre os *homens bons* que lideraram a renovação da irmandade

---

<sup>291</sup> BNRJ “Sobre o que escrevem os oficiais da câmara e reitor do colégio dos jesuítas do Rio de Janeiro acerca de ser conveniente a fundação de um recolhimento para as mulheres honestas daquela capitania”, *Consultas do Conselho Ultramarino*, nº 64..

<sup>292</sup> José Vieira Fazenda. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: s/ed, 1960, p. 97.

estava o dr. Manuel Corrêa Vasques<sup>293</sup>. Corrêa Vasques chegou à provedoria em 1732 e ocuparia o cargo em dois momentos: 1732-35 e 1736-41. Outro membro importante nas atividades da irmandade no período foi Dr. Antônio Telles de Menezes, o qual ocuparia a provedoria no lugar de Corrêa Vasques no intervalo de 1735-36<sup>294</sup>. Homem de qualidade, além de senhor de engenho, Telles de Menezes exercia a função de Juiz dos Órfãos, cargo que lhe havia ficado por herança familiar. Segundo Vieira Fazenda, teria sido de Telles de Menezes, juntamente com outras “pessoas influentes da época”, a sugestão de criar o recolhimento<sup>295</sup>. Como tive oportunidade de argumentar em minha dissertação de mestrado, a sugestão de Vieira Fazenda parece bastante lógica, uma vez que Telles de Menezes, ao ocupar o cargo de Juiz dos órfãos, estava em contato cotidiano com os dilemas ligados à orfandade e ao empobrecimento familiar no período<sup>296</sup>.

Independentemente da autoria da sugestão de criação do recolhimento, o fato é que durante a provedoria destes dois homens as atividades da irmandade ganharam grande impulso e ampliaram seu leque de atuação. Entre as obras levadas a cabo no período estão a reforma do altar de Nossa Senhora do Bonsucesso, padroeira da Misericórdia do Rio de Janeiro, o aumento das enfermarias do hospital, entre outras. Em 1738 Romão de Mattos Duarte doava trinta e dois mil cruzados para a compra de casas e sustentação dos expostos com seus rendimentos<sup>297</sup>. Ainda no ano de 1738, Inácio da Silva Medella doava quinze moradas de casa e 1:600\$000 réis em dinheiro para instituição de um lavapés todas as quintas-feiras Santas e de um dote perpétuo para meninas órfãs<sup>298</sup>. E finalmente no ano seguinte, em 1739, dois sócios, o Capitão Francisco dos Santos e Marçal Magalhães Lima deixaram, aparentemente como doação, “com mão liberal assim espiritual, como temporal (...)” cinquenta e dois mil cruzados “vinte para a obra do recolhimento e trinta e dois para o

<sup>293</sup> Segundo Vieira Fazenda, Manuel Corrêa Vasques era natural do Rio de Janeiro e havia chagado a categoria de fidalgo da Casa Real. Vasques foi por várias ocasiões vereador, juiz de alfândega e provedor da fazenda real. Além de sua atuação na governança, exerceu alguns cargos da Santa Casa e foi igualmente ministro da Ordem da Penitência. José Vieira Fazenda. Op cit, p. 91.

<sup>294</sup> De acordo com Vieira Fazenda, Antônio Telles de Menezes era fidalgo, senhor de engenho e padroeiro do convento franciscano da ilha do Bom Jesus. José Vieira Fazenda. Op cit, p. 96

<sup>295</sup> José Vieira Fazenda, op cit, p. 96.

<sup>296</sup> Luciana Mendes Gandelman. *Entre a cura das almas e o remédio das vidas: o recolhimento de órfãos da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro e a caridade para com as mulheres (1739-1830)*. Campinas: dissertação de mestrado, IFCH-UNICAMP, 2001, p. 143.

<sup>297</sup> AHSCMRJ “escritura de doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte à Santa Casa da Misericórdia para criação dos enjeitados” [1738], documentação avulsa, lata 3c.

<sup>298</sup> AHSCMRJ “dote perpétuo instituído por Inácio da Silva Medela”, [1738], *documentos avulsos*, lata 35c.

patrimônio de quinze órfãs do número e sua regente para do seu rendimento se sustentarem, e tudo para fundação, estabelecimento e conservação delas”<sup>299</sup>. Segundo a memória dos estatutos, a construção do recolhimento teve início no ano de 1739 e durou até 1743, ano da Provedoria de Paulo Pinto de Faria, no qual “se pôs de pé o recolhimento (...)”<sup>300</sup> e entraram as primeiras recolhidas.

Observando os contextos de fundação dos recolhimentos das três cidades podemos notar elementos que aproximam e distanciam essas instituições. Os recolhimentos de órfãs das Misericórdias do Porto e da Bahia foram fundados a partir de legados deixados em testamento por dois homens - um clérigo e um leigo - e o recolhimento do Rio de Janeiro, a partir da doação em vida de dois sócios, possivelmente homens de negócios. As fundações dos recolhimentos poderiam ser consideradas, à primeira vista, como atos isolados, expressões da caridade e da religiosidade individuais desses homens. Entretanto, quando observamos a história de fundação dos recolhimentos, podemos confirmar que, se aparentemente essas instituições eram fundadas a partir de recursos de um ou dois indivíduos, na prática os recolhimentos estavam longe de serem expressões das vontades apenas desses homens. Como vimos, essas instituições foram criadas a partir do debate, das disputas e eventuais consensos conseguidos entre vários agentes sociais, formados majoritariamente pelos mencionados “homens bons” das elites locais e respondendo a sua visão de mundo. Concentrando em torno de si as poderosas imagens de caridade, governabilidade, poder e redenção, não parece estranho que os recolhimentos tenham se tornado alvo de grande empenho dos homens “de qualidade” que se envolveram em suas fundações.

As fundações dos recolhimentos aconteceram em períodos ligeiramente diferentes nas três cidades. Na Bahia o recolhimento, instituído em 1700 com o legado de João de Mattos de Aguiar, foi fruto dos cabedais auferidos no auge da riqueza da região com o lucro da indústria exportadora, principalmente açucareira. Na cidade do Porto, o recolhimento foi criado em 1722, período em que a cidade passava por um dos seus maiores movimentos de crescimento, sendo um porto importante de ligação do comércio

---

<sup>299</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” In Leila Mezan Algranti (org) . *Cadernos Pagu: gênero, narrativas, memórias*. Campinas: Núcleo de estudos de gênero – Pagu/UNICAMP, 8/9, 1997, parte primeira, p. 375.

<sup>300</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, p. 375.

européu com as colônias portuguesas no Atlântico. E no Rio de Janeiro o recolhimento surge, na década de 30, num momento em que a cidade tornava-se principal entreposto comercial com a região da mineração e via progressivamente sua importância crescer como porto comercial no império português. Pode-se dizer que fizeram parte de um mesmo processo histórico, uma vez que o período de ascensão das colônias na América portuguesa como centro do império português corresponde ao de maior crescimento da cidade do Porto, um dos mais importantes entrepostos comerciais dos produtos americanos na Europa.

Os recolhimentos representaram um investimento dessas cidades eminentemente comerciais em dádivas caritativas de grande retorno econômico e político, mas também social. Se o retorno econômico e político parece ter sido muito próximo entre os três recolhimentos - recursos disponíveis para empréstimos a juros e demonstração pública de poder -, os dividendos sociais tiveram características mais distintivas entre o recolhimento do Porto e os recolhimentos da América portuguesa no Rio de Janeiro e em Salvador. Se os recolhimentos criados no século XVIII, diferentemente do que ocorreu nos séculos XVI e XVII na Ásia, tiveram um caráter mais local do que imperial, os recolhimentos da América portuguesa principalmente não deixaram de ser entrecortados por preocupações relativas à colonização, apontados pelas autoridades portuguesas. Ainda assim, todos os três recolhimentos teriam preocupações imperiais na medida em que concederam considerável espaço para o abrigo das mulheres e filhas de homens que se encontravam ausentes em viagens ultramarinas e que esse foi um dos principais argumentos para suas fundações.

As poderosas cidades comerciais do império português atlântico precisaram dos recolhimentos tanto quanto as famílias pobres que abundavam em seu espaço em franca ascensão, pois tanto as primeiras como as segundas necessitavam dos recursos, materiais e imateriais, que circulavam por esse império ultramarino sob a forma de dádivas.

### **CAPÍTULO 3 - A CASA DAS DONZELAS: POPULAÇÃO E COTIDIANO NOS RECOLHIMENTOS DO RIO DE JANEIRO, SALVADOR E PORTO.**

Quando a mesa da Misericórdia da Bahia se reuniu no dia 1º de julho de 1716, já contavam 16 anos da aceitação do legado de João de Mattos de Aguiar e praticamente doze anos havia se passado do início da construção do recolhimento de órfãs<sup>1</sup>. Nessa ocasião, a mesa deliberou que seria aconselhável, em prol do “bem público e crédito” da irmandade, que o recolhimento fosse aberto e as primeiras órfãs e donzelas recolhidas. A obra do recolhimento não estava concluída, especialmente no tocante à importante ligação do recolhimento com a igreja da irmandade, mas encontrava-se capaz de abrigar algumas recolhidas. O que seria necessário para abrir o recolhimento? Com parte da renda que o recolhimento possuía do legado e com os rendimentos das lojas que ficavam em baixo do recolhimento, seria possível recolher oito órfãs. Para governo da casa seria necessária ainda uma mulher “nobre e de toda a conta para servir o cargo de regente e outra na mesma forma para servir o cargo de porteira”. Somadas às oficiais as pessoas do recolhimento perfariam, então, ao todo “dez pessoas brancas”. Seria preciso também comprar as escravas que fossem necessárias “para comodamente servirem” tanto o serviço de dentro do recolhimento como o de fora.

Tomadas as devidas providências, o Recolhimento do Santo Nome de Jesus foi aberto, segundo seu termo de abertura, no dia 29 de junho de 1716<sup>2</sup>. Estando presentes o provedor, o escrivão e os irmãos da mesa, o primeiro abriu a porta da portaria do edifício e “recolheu dentro do dito recolhimento as ditas oito órfãs”. Em seguida, o provedor entregou a chave à regente designada para o recolhimento, Dona Vitória Correia da Silva, “que se fechou da porta de dentro e nesta forma ficou aberto”, ou melhor dizendo, fechado, “o dito recolhimento para nele recolherem as órfãs, donzelas e porcionistas que nele houverem de entrar”.

---

<sup>1</sup> AHSCMBa “Termo de resolução que se tomou sobre se abrir o recolhimento e recolherem algumas órfãs e donzelas nele.” in *Livro 3º de acordos da Mesa, 1681-1745*, volume 14, p. 113.

<sup>2</sup> AHSCMBa “Termo do dia mês e ano em que se abriu o recolhimento” In *Livro 3º de acordos da Mesa, 1681-1745*, volume 14, p. 115.

As obras do recolhimento de órfãs da Misericórdia do Porto passaram por percalços parecidos com aqueles enfrentados pela Misericórdia da Bahia. Passados quase sete anos do início da construção, o recolhimento ainda não estava acabado, os recursos utilizados na obra já excediam o que havia sido deixado em legado para a construção, e o clamor popular começava a por em risco o crédito da irmandade. A mesa decidiu então, em reunião de janeiro de 1731, que a obra devia ser aperfeiçoada no que fosse possível e que o recolhimento devia ser finalmente aberto para abrigar suas primeiras reclusas<sup>3</sup>.

Para abrir o recolhimento seria preciso eleger as oficiais que se empregariam em seu governo. Os irmãos decidiram então recorrer ao Recolhimento do Anjo, instituição que desde o ano de 1672 recebia mulheres – órfãs, donzelas, casadas ou viúvas – “filhas de nobres desta cidade [do Porto]”<sup>4</sup>. Conforme determinavam os estatutos, a escolha recaiu sobre Dona Luiza Maria Pereira, para regente, e Theresa Angélica, para mestra, uma vez que em ambas “concorriam os requisitos de limpeza de sangue, virtude e ciência para boa educação (...)”<sup>5</sup>. Foi preciso pedir autorização régia para que ambas fossem retiradas do Recolhimento do Anjo e devidamente conduzidas ao recém construído recolhimento das órfãs de São Lázaro.

Escolhidas as oficiais e as órfãs, a mesa elegeu o dia 27 de maio de 1731 para a abertura do recolhimento. Nesse dia, contando com a presença do provedor e da mesa da irmandade, a regente recebeu as chaves da portaria “com que clausurou logo em presença de todos o dito recolhimento”<sup>6</sup>. Como o provedor na época era o Reverendo Luiz de Souza de Carvalho, Prior da Colegiada de São Martinho da Cedofeita, ele mesmo rezou a primeira missa e realizou a cerimônia de eucaristia na instituição, alguns dias após a abertura do recolhimento. Foram logo depois admitidas as serventes responsáveis pelo serviço de dentro e de fora do recolhimento<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> AHSCMP “Assento porque se determinou que a obra do recolhimento das meninas órfãs que se acha feita se aperfeiçoe e nele se recolham as meninas” [1731] In *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia, número 6*, p. 539v.

<sup>4</sup> Agostinho Rebelo da Costa. *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto*. Lisboa: Frenesi, 2001, p. 112.

<sup>5</sup> AHSCMP “Assento de lembrança do dia em que entraram as meninas órfãs no novo recolhimento de São Lázaro” [1731] In *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia, número 6*, p. 542v.

<sup>6</sup> AHSCMP “Assento de lembrança do dia em que entraram as meninas órfãs no novo recolhimento de São Lázaro” [1731] In *Livro de lembrança das deliberações da Mesa da Misericórdia, número 6*, p. 542v.

<sup>7</sup> As serventes de dentro tiveram seu registro no *Livro de entrada* nos meses de julho e novembro de 1731. AHSCMP *Livro das entradas das órfãs e oficiais e serventes do recolhimento, [1731]*, livro 1, p 9v e 10.

As narrativas acerca das aberturas dos recolhimentos de órfãs, registradas nos livros das Misericórdias ou nos estatutos dos recolhimentos, são bastante parecidas. Podemos dizer que os elementos contidos em seus textos fazem parte de um universo comum de representação dos cerimoniais que envolviam a abertura de semelhantes instituições e que, muito provavelmente, tomam de empréstimo o cerimonial e as narrativas de abertura dos conventos e recolhimentos femininos anteriores. Nesses relatos encontramos algumas das principais preocupações e questões que marcaram a existência e a importância dos recolhimentos leigos destinados a órfãs e donzelas no Antigo Regime em Portugal e no ultramar, especialmente a questão da distinção e da hierarquia social, ligada a noções de limpeza de sangue e de mãos e a questão da clausura feminina, ligada às noções de honra e prestígio público. Esses serão os temas de discussão neste capítulo.

### ***3.1 Os recolhimentos pensados: normas e instâncias administrativas.***

Se é verdade, como argumenta Jacques Le Goff, que as sociedades organizam seus espaços do Além em íntima relação com a forma como organizam seus espaços terrenos, mais verdadeiro ainda é pensarmos que a organização dos espaços institucionais das sociedades igualmente seja efetuada em estreita relação com a organização da sociedade em geral, mesmo que esses espaços tenham sido concebidos com o intuito de limitar ou controlar a relação de seus habitantes com essa mesma sociedade, como era o caso dos recolhimentos<sup>8</sup>.

A organização institucional dos recolhimentos para meninas órfãs administrados pelas Santas Casas de Misericórdia era complexa. Os recolhimentos eram administrados ou, como se dizia no período, estavam sob a proteção da Misericórdia, mas eram criados, como vimos, a partir dos recursos e da iniciativa de instituidores particulares. Os instituidores, quando faziam suas doações ou legados, podiam estabelecer regras, condições e deixar recomendações as mais variadas acerca do perfil da instituição, do funcionamento e de suas recolhidas. As regras dos instituidores, geralmente últimas vontades expressas em testamento, eram normalmente respeitadas pela irmandade e alterações em suas

---

<sup>8</sup> Jacques Le Goff. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 18.

determinações, assim como acontecia com as demais cláusulas de testamentos, somente poderiam ser efetuadas com a autorização papal<sup>9</sup>. No caso do recolhimento da Misericórdia do Rio de Janeiro, fundado a partir da doação em vida feita por Marçal de Magalhães Lima e pelo capitão Francisco dos Santos, os fundadores participaram da elaboração dos estatutos, os quais criaram o perfil inicial da instituição e se reservaram o direito, em suas vidas, de aprovarem a nomeação da regente assim como o preenchimento de algumas vagas na instituição<sup>10</sup>. No caso da Bahia e do Porto, os instituidores legaram os recursos em seus testamentos e em suas cláusulas testamentárias não interferiram diretamente na sua organização.

Uma vez aceito o legado e criados os recolhimentos, estes ficavam sob a administração da irmandade, cujas autoridades máximas eram o provedor, a mesa de conselheiros e a junta de definidores<sup>11</sup>, seguidos pelo escrivão e o tesoureiro. O provedor e a mesa da irmandade elegiam anualmente três irmãos, que deviam servir como os oficiais do recolhimento nos cargos de escrivão, tesoureiro e procurador. O irmão tesoureiro, que deveria ser sempre dos mais ricos e abonados da irmandade, ficava encarregado de receber tudo aquilo que pertencesse às rendas do recolhimento, entre elas os juros, as esmolas e as porções<sup>12</sup>. Segundo os estatutos do recolhimento do Porto, o procurador devia ficar encarregado de ir todos os dias ao recolhimento averiguar o que era necessário para o sustento das recolhidas assim como também outros assuntos que se apresentassem no

---

<sup>9</sup> Um exemplo disso foi o legado de D. Antonia de Castro deixado à Misericórdia de Lisboa para a construção de um hospital de peregrinos que os irmãos da Misericórdia recorreram ao Papa com o intuito de transformá-lo em recolhimento de órfãs em finais do século XVI, como vimos na abertura do primeiro capítulo. Testamento transcrito de cópia do século XVII (provavelmente 1662) existente no arquivo da AHSCML. “Traslado do testamento de D. Antônia de Castro” in *Livro de registro dos despachos e provisões da mesa desta Santa Casa da Misericórdia pertencentes a este recolhimento. 1694-1760*, pp. 2-8v.

<sup>10</sup> Este tipo de atitude não era incomum. Na cidade do Porto, à instituidora do Recolhimento do Anjo, que planejou residir no mesmo, se reservava enquanto vivesse o direito de admitir ou despedir as órfãs e porcinistas do recolhimento, nomear a regente e oficiais da instituição e promover as alterações que considerasse necessárias. AHMP “Estatutos do Recolhimento do Anjo”, ca. 1669 in *Livro 19 suplementar das próprias (correspondências recebidas)*, pp. 38-52.

<sup>11</sup> A junta dos irmãos definidores era formada pelos irmãos mais velhos, de maior qualidade e experiência, muitos deles já tendo passado pela provedoria ou pela mesa de conselheiros, os quais eram chamados a deliberar junta à mesa sempre que se discutia alguma matéria grave, como alterações no compromisso e venda do patrimônio da irmandade.

<sup>12</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança” in J. A. Pinto Ferreira *Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança*. Porto: Câmara Municipal do Porto, s/d, capítulo 3, “do tesoureiro”, p. 131. No caso do Rio de Janeiro, o tesoureiro deveria assistir o recolhimento com todo o necessário para a sustentação das órfãs e recolhidas. “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” in Leila Mezan Algranti, *Cadernos Pagu*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, (8/9), 1997, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 13, p. 398.

cotidiano<sup>13</sup>. No recolhimento do Porto a mesa elegia, além desses oficiais, um mordomo da bolsa e irmãos do peditório. Ao mordomo da bolsa cabia fazer as providências e o registro dos dispêndios cotidianos da instituição, prestando conta posteriormente ao provedor e escrivão do recolhimento<sup>14</sup>. Os irmãos do peditório deveriam todos os domingos sair às ruas da cidade pedindo esmolas para o sustento das órfãs do recolhimento<sup>15</sup>. Além deles, seria eleito um mamosteiro para cada freguesia da cidade com o mesmo objetivo. No Rio de Janeiro todos os irmãos que quisessem pedir esmolas em nome do recolhimento poderiam fazê-lo, desde que comunicassem seu intento à mesa ou aos oficiais do recolhimento “pelas grandes indulgências que se esperam vir para este recolhimento”<sup>16</sup>. Os irmãos oficiais do recolhimento ficavam subordinados ao provedor e à mesa a quem deveriam prestar contas com certa regularidade. Pelo caráter de segregação de gêneros que marcava semelhantes instituições, embora tivessem que estar no recolhimento todos os dias, ou ao menos alguns dias na semana, os irmãos eleitos como oficiais do recolhimento e mesmo os provedores e mesas de conselheiros não deveriam ter acesso ao interior da instituição e deviam fazer todas as diligências necessárias na sala da grade do recolhimento ou sempre nos espaços mais externos destes, como o átrio ou a portaria<sup>17</sup>.

Havia no interior do recolhimento um grupo de oficiais mulheres encarregadas do seu governo cotidiano. Esse grupo era governado diretamente pelos irmãos oficiais da administração do recolhimento, mas, ao mesmo tempo, encontravam-se subordinadas em última instância ao provedor e à mesa, como os únicos que podiam deliberar acerca de assuntos mais graves como, por exemplo, a expulsão de alguma reclusa. Tanto em um caso como em outro, o corpo de oficiais internas do recolhimento encontrava-se, portanto, subordinado, assim como acontecia igualmente nos conventos, a instâncias superiores formadas por grupos de homens, ou seja, sujeito a uma tutela masculina. Os principais cargos do governo interno do recolhimento eram o de regente, vice-regente (quando

---

<sup>13</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 5, “da obrigação do procurador”, p. 132.

<sup>14</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, capítulo. 4, “do mordomo da bolsa”, p. 132.

<sup>15</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, capítulo. 48 “dos irmãos do peditório”, p. 172.

<sup>16</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 22, p. 401.

<sup>17</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo. 45, “de quem deve entrar no recolhimento”, p. 169.

necessário), mestra e porteira. O cargo de regente era o de maior autoridade dentro do recolhimento e todo o governo espiritual e temporal do recolhimento estava a seu cargo. Como afirmam os estatutos do Rio de Janeiro, à regente pertencia “todo o governo ou economia da casa como boa mãe de família”<sup>18</sup>. A vice-regente deveria auxiliar a regente e fazer suas vezes sempre que esta estivesse doente ou impedida por algum motivo. A porteira do recolhimento tinha a importante função de guardar a portaria do recolhimento, ou seja, de regular o contato do interior do recolhimento com o mundo exterior, através da circulação de pessoas ou objetos<sup>19</sup>. A mestra, ou mestras, por sua vez, tinha a função de ensinar as órfãs em todos os exercícios espirituais e temporais previstos no recolhimento<sup>20</sup>. Havia ainda alguns cargos considerados como “lugares inferiores” do recolhimento, como era o caso das enfermeiras e despenseiras<sup>21</sup>. Na parte mais baixa da hierarquia do recolhimento, entretanto, ficavam as serventes, tanto do chamado serviço de fora como do de dentro, e as escravas. Estas últimas consideravelmente mais presentes nos recolhimentos ultramarinos, mas não totalmente ausentes do recolhimento do Porto<sup>22</sup>.

Como acontecia de fato com a organização dos poderes em demais instituições do Antigo Regime, os diversos grupos de administradores do recolhimento, das mesas às oficiais, encontravam-se posicionados numa cadeia de hierarquias nem sempre muito claras, marcadas pela sobreposição de jurisdição e pela predominância de uma instância última de poder a quem todos podiam recorrer e cuja autoridade estava freqüentemente acima mesmo das regras estabelecidas, no caso o provedor. Todas essas instâncias se comunicavam entre si e estavam previstas diversas ocasiões ou mecanismos através dos quais se exercia alguma vigilância sobre esses poderes. A distribuição de poderes e informações por uma rede composta por diversas unidades distintas, entretanto, acabava por criar igualmente diversas instâncias nas quais havia brechas para inúmeras negociações acerca de regras e autoridades. A interdição da entrada dos homens no recolhimento, por

---

<sup>18</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto primeiro, parágrafo 2, p. 377.

<sup>19</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo. 11 “da porteira”, p. 139.

<sup>20</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo. 12, “da mestra”, p. 140. Discutiremos a questão do ensino nos recolhimentos em detalhes no próximo capítulo.

<sup>21</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte segunda, estatuto primeiro, parágrafo 7, p. 386.

<sup>22</sup> Temos notícia de pelo menos uma que havia sido deixada por esmola ao recolhimento pelo capitão Luiz Vieira Guimarães e que acabou sendo expulsa da instituição no ano de 1759. AHSCMP *Capítulos de Visitações 1732-1821*, livro 9, p. 11v-12.

exemplo, criava, apesar dos inúmeros mecanismos de vigilância, a possibilidade de que as oficiais do recolhimento exercessem concretamente grande poder no interior das instituições e que apenas parte dos acontecimentos internos chegassem aos ouvidos e arbítrios dos irmãos administradores e da mesa da irmandade.

Essa intrincada rede de poderes se expressava igualmente nas características assumidas pelas normas aplicadas aos recolhimentos. Antonio Manuel Hespanha e Maria Catarina Santos descrevem a arquitetura de poderes no Antigo Regime como sendo caracterizada pelo pluralismo administrativo e por poderes divididos, no caso entre Coroa, Igreja, municípios, família e patronato<sup>23</sup>. A esse pluralismo administrativo partilhado pelas instituições de poder corresponderia uma organização jurídica igualmente múltipla e compartilhada na qual as normas resultavam da articulação ou embate de uma série de direitos de ordem diversa<sup>24</sup>. De forma paralela, podemos encontrar esse tipo de configuração no universo normativo dos recolhimentos, onde o conjunto de regras escritas formais representa apenas uma parte desse universo. As normas eram estabelecidas a partir da composição de alguns mecanismos normativos que se articulavam entre si, podendo igualmente se contradizer ou sobrepor. Faziam parte do universo normativo dos recolhimentos, portanto, os estatutos, primeiro conjunto formal de regras que regia as instituições; as decisões tomadas em mesa, as quais possuíam força de lei e chegavam ao recolhimento geralmente na forma de editais e correspondências; os inquéritos ou como se chamava no Porto, os capítulos das visitas, decisões tomadas após inspeção regular do recolhimento; e por fim o costume, ou aquilo que “estava em estilo”, como encontramos no recolhimento do Rio de Janeiro, cuja origem normativa não era muito clara<sup>25</sup>. Desta forma, podemos falar, como propõe Mariza de Carvalho Soares para as irmandades negras, em uma norma em construção, ou de um conjunto normativo em constante transformação,

---

<sup>23</sup> Antonio Manuel Hespanha e Maria Catarina Santos. “Os poderes num Império Oceânico” In José Mattoso (dir). *História de Portugal: o antigo regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p.351.

<sup>24</sup> Direito divino, civil, natural e consuetudinário. Antonio Manuel Hespanha. “Introdução” In José Mattoso (dir), *idem*, p. 12.

<sup>25</sup> AHSCMRJ “Index do que contêm estes estatutos com divisão das matérias de que neles se trata”, documentos avulsos, lata 10.

através das diversas instâncias de “direito” que se estabeleciam nos recolhimentos e as interpretações, usos e disputas em torno desse variado corpo normativo<sup>26</sup>.

Uma das peças mais importantes do universo normativo dos recolhimentos, entretanto, eram sem dúvida os estatutos. Seus textos continham as normas consideradas essenciais para “regerem, admitirem e educarem as órfãs”<sup>27</sup>. No caso do recolhimento do Porto, os estatutos começaram a ser elaborados antes mesmo da construção do prédio. Em 1724, dois anos após a aceitação do remanescente do Reverendo Manuel de Passos Castro, a mesa se reuniu, com definitório e junta, para decidir sobre a elaboração dos estatutos<sup>28</sup>. Nesta reunião da mesa os irmãos deixaram claro que consideravam a elaboração dos estatutos o requisito mais importante para a sua conservação e que estes dariam forma “ao material do edifício”. Em demonstração da gravidade do assunto ficaram encarregados de elaborar o texto dos estatutos dois irmãos definidores, de experiência e autoridade, Francisco Luiz da Cunha e Atayde, cavaleiro da Ordem de Cristo, fidalgo da casa de sua majestade, chanceler governador da Relação do Porto e ex-provedor da Misericórdia e Jorge Pessanha Pereira, igualmente fidalgo da casa de sua majestade e senhor da Casa de Mazarefe, juntamente com o então provedor da irmandade, o reverendo Jerônimo de Távora e Noronha, deão da Sé da cidade, e Luiz Soares de Avellar, escrivão da irmandade. Uma vez elaborada a proposta, esta seria apresentada em reunião da Mesa, com definitório e junta de irmãos para que estes em nome da irmandade emendassem os estatutos no que fosse necessário e então o aprovassem. O passo seguinte seria então, segundo as resoluções de 1724, apresentar os estatutos a sua majestade e pedir-lhe que os confirmasse.

Os estatutos ficaram prontos no ano seguinte, em maio de 1725, e, como previsto, foi reunida uma mesa com definitório para a sua aprovação. Segundo o assento da dita conferência, os estatutos foram lidos, capítulo por capítulo, diante da junta de importantes homens da irmandade e da cidade e foram aprovados por unanimidade dos votos<sup>29</sup>. “O que se fez” - segundo a memória de fundação do recolhimento - “com tantas demonstrações de

---

<sup>26</sup> Sobre a proposta de Mariza Soares ver: Mariza de Carvalho Soares. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, especialmente capítulo 5 “A construção da norma”.

<sup>27</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto primeiro, p. 376

<sup>28</sup> AHSCMP *Livro de Lembranças das deliberações da Mesa da Misericórdia*, [1724], número 6, p. 425.

<sup>29</sup> A. J. Pinto Ferreira, op cit, p. 128 - 129.

prazer, que com mútuos parabéns, se congratulavam, pois viam a obra do recolhimento com tão adiantados progressos que até havia leis estabelecidas para o seu governo”<sup>30</sup>.

O pedido de licença régia ainda levaria alguns anos para ser requerido. Foi somente no ano de 1731 que a mesa da irmandade, vendo que as obras de construção do recolhimento encontravam-se adiantadas o suficiente para que se recolhessem as primeiras órfãs, tomou a resolução de pedir ao rei a aprovação para os estatutos. Como era comum ao período, o pedido de aprovação foi acompanhado de um pedido para que o recolhimento ficasse sob a proteção régia, contando com as liberdades e privilégios concedidos à Misericórdia e ao Recolhimento de órfãs da Misericórdia da cidade de Lisboa. A aprovação do rei D. João V foi concedida em 26 de agosto de 1731, quando o monarca tomou o recolhimento sob sua proteção como a Mesa havia requerido<sup>31</sup>.

Não possuímos muitas informações acerca da elaboração dos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro. Tendo sido instituído em 1739, o recolhimento de órfãs do Rio de Janeiro receberia suas primeiras recolhidas no ano de 1743. Diferentemente do que ocorreu no Porto, os estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro ficaram prontos apenas um ano depois de abertas as portas da instituição, em 1744, na provedoria do mestre de campo Mathias Coelho de Souza. Aparentemente o processo de elaboração dos estatutos foi bastante parecido com o do Porto, tendo os estatutos, depois de elaborados e expostos em reunião conjunta, a aprovação da mesa da Santa Casa e de “outras pessoas doutas que se consultaram de fora”<sup>32</sup>.

No caso do recolhimento de Salvador, se nos fiarmos no que afirma Rocha Pitta, a mesa não teria elaborado um estatuto próprio, mas sim mandado buscar em Lisboa uma cópia dos estatutos do recolhimento da corte para servir de regra ao recolhimento do Santo Nome de Jesus<sup>33</sup>. Embora essa hipótese pareça viável, não foi possível confirmá-la. Sabemos, entretanto, que em setembro de 1776 a mesa elaboraria um pequeno estatuto de doze capítulos com o intuito de emendar os antigos estatutos que se encontravam na sua

<sup>30</sup> AHSCMP “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança” in *Resumo de receita e despesa da Santa Casa e Recolhimento de Nossa Senhora da Esperança*, número 1, p. 8v.

<sup>31</sup> Uma cópia da provisão régia aprovando os estatutos e colocando o recolhimento debaixo da proteção régia pode ser encontrada numa cópia dos estatutos de 1725. AHSCMP “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, in *Resumo de receita e despesa da Santa Casa e Recolhimento de Nossa Senhora da Esperança*, número 1, p. 56v.

<sup>32</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, p. 376.

<sup>33</sup> Sebastião da Rocha Pitta. *História da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Jackson, 1965, p. 607.

avaliação “(...) alguns inteiramente abolidos e outros relaxados, pela inconstância dos tempos e diferentes gênios das suas habitadoras”<sup>34</sup>. Não sabemos se os estatutos referidos seriam a cópia dos estatutos do recolhimento de Lisboa. Ao que tudo indica, seria, entretanto, apenas em 1806 que a mesa aprovaria um estatuto próprio completo nos moldes do que se costumava utilizar em semelhantes instituições<sup>35</sup>.

Ao contrário da Misericórdia do Porto, que desde 1646 tinha um compromisso próprio, as Misericórdias do Rio de Janeiro e da Bahia seguiam o Compromisso da Misericórdia de Lisboa. O Compromisso de Lisboa, de 1618, possuía alguns capítulos dedicados à administração do recolhimento de donzelas da cidade. Temos indícios de que o texto desse compromisso foi utilizado como regra nos recolhimentos e é possível que suas normas fossem consideradas como estatutos.

Assim como no processo de criação dos recolhimentos, a elaboração dos estatutos dessas instituições não se fazia como atos isolados, mas envolvia o debate e a participação dos homens das elites locais, cuja atuação pública passava não só pela Misericórdia, mas também por outros locais de governança civil e eclesiástica. Podemos dizer que os estatutos são, portanto, fruto de suas crenças e expectativas. Como mostra Leila Mezan Algranti, o modelo que servia de base para a concepção dos estatutos era sem dúvida o modelo conventual, importando-se principalmente os parâmetros da clausura e da obediência, os quais serão discutidos nos itens seguintes<sup>36</sup>. Os conventos, entretanto, não eram a única fonte de inspiração para os irmãos da Misericórdia. Quando da fundação dos recolhimentos aqui analisados no princípio do século XVIII, podemos dizer que já havia uma tradição em Portugal no estabelecimento de recolhimentos leigos, iniciada em 1549 com a fundação do Recolhimento do Castelo. O histórico desses recolhimentos e a experiência que esses homens de elite adquiriram na administração dos recolhimentos leigos atribuíram uma especificidade para essas instituições, assim como para a própria linguagem dos estatutos. Essa influência aparece explicitamente referida nas memórias acerca da elaboração dos estatutos do Porto, onde aprendemos que foram trazidas cópias dos estatutos de vários recolhimentos do reino, além de notícia do que se praticava no Seminário Romano. A partir

---

<sup>34</sup> AHSCMBA *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 1v.

<sup>35</sup> AHSCMBA *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, pp 107-115v.

<sup>36</sup> Leila Mezan Algranti, *op cit*, p. 191.

dessa informação se estabeleceram os capítulos do recolhimento do Porto, sempre respeitando o que “permitia o estado da terra, condição do sexo e qualidades das pessoas”<sup>37</sup>.

Os estatutos eram concebidos não somente como peças normativas escritas cujas regras deviam ser dominadas pelos oficiais envolvidos no governo das instituições, mas também para serem lidas em voz alta perante a comunidade, sendo-lhe atribuído igualmente desta maneira um caráter de comunicação direta com as recolhidas e uma ligação com prescrições normativas baseadas na oralidade. Como afirma Isabel Guedes, os estatutos possuíam uma dupla faceta, uma dirigida às pessoas residentes no recolhimento e outra ao público exterior como parte da construção da imagem pública da instituição<sup>38</sup>.

Outra fonte de normas para os recolhimentos eram as deliberações das mesas da irmandade. Como afirmam os estatutos do Porto, todo o *regimen* do recolhimento e de pessoas a ele relacionadas estava subordinado à mesa<sup>39</sup>. A mesa tinha o poder de admitir ou demitir qualquer pessoa relacionada ao recolhimento, dos escrivães e tesoureiros até as serventes e escravas, passando por órfãs e porcionistas. Tinha igualmente o poder de fazer mudanças nos estatutos e legislar sobre a instituição como lhe parecesse mais próprio ou necessário. Como as mesas eram eleitas anualmente, as diferentes configurações de irmãos em sua composição podiam significar grandes variações nas normas existentes em si ou na sua aplicação e abriam brecha para apelações no sentido de alterar decisões das mesas anteriores. Esse corpo normativo podia ser consultado nas atas das mesas da irmandade, em adendos anexados aos estatutos ou mesmo em instrumentos elaborados especificamente para esse fim. No caso da Misericórdia de Lisboa, foi elaborado um livro de registro especificamente aberto para o registro das decisões da mesa relativas ao recolhimento<sup>40</sup>.

A instituição das visitas, que traziam para os recolhimentos as mesas e provedores, fazia igualmente parte do repertório normativo dos recolhimentos<sup>41</sup>. Nos recolhimentos

<sup>37</sup> AHSCMP “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança” in *Resumo de receita e despesa da Santa Casa e Recolhimento de Nossa Senhora da Esperança*, número 1, p. 8.

<sup>38</sup> Ana Isabel Marques Guedes. *Les enfants orphelins – éducation et assistance: les collèges des meninos órfãos: Évora, Porto e Braga (XVIIe-XIX siècles)*. Florença: tese de doutorado, Institut Universitaire Europeen, 2000, p. 47.

<sup>39</sup> AHSCMP “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo. 1 “da obrigação da mesa”, p. 130.

<sup>40</sup> AHSCML *Provisões do recolhimento 1694-1760*.

<sup>41</sup> As visitas eram previstas em inúmeros estatutos de recolhimentos e conventos como: Recolhimento do Castelo e recolhimento de Nossa Senhora do Amparo. BNL “Regimento do Recolhimento das órfãs do Castelo”, [1613], título 2, “do provedor”, p. 3 e ANTT “Livro do compromisso e regimento do recolhimento

administrados pelas Misericórdias as visitas eram previstas pelo compromisso da irmandade de 1618, embora sem muitos detalhes, além de estabelecer que o provedor devia sempre se fazer acompanhar pelo escrivão e que a visita deveria ser feita da grade da igreja.<sup>42</sup> Pelo que podemos apreender dos estatutos e das visitas documentadas, essas inspeções consistiam em visitas do provedor juntamente com o escrivão, os quais, da grade do recolhimento, realizavam um questionário de testemunhos com as oficiais da instituição e as reclusas. A partir da avaliação feita com base nesses testemunhos a mesa deliberava algumas medidas a serem obedecidas.

Nos estatutos do recolhimento do Porto estava previsto que o provedor visitasse o recolhimento, juntamente com o escrivão, assim que fosse eleito e empossado no cargo<sup>43</sup>. A visita era constituída de três etapas: 1) inspeção na igreja e seus paramentos, 2) inquirição na sacristia dos oficiais da casa para saber se havia necessidade de reformas ou mudanças no exterior do prédio; 3) visita na grade, onde procederiam à inquirição da regente, oficiais, órfãs e porcionistas com mais de quinze anos, ou menos se fossem citadas em algum acontecimento. Cada uma deveria ser inquirida por vez e responder as perguntas debaixo de juramento dos Santos Evangelhos. As perguntas da visita não foram especificadas nos estatutos do recolhimento do Porto<sup>44</sup>.

A partir da inquirição das recolhidas deveria ser redigido um sumário sobre o qual a mesa “há-de sentenciar”. O relato e as deliberações da mesa deviam ser registrados no livro das visitas do recolhimento em forma de capítulos e a regente ficava obrigada a lê-los no coro para a comunidade. Em alguns casos, sendo necessário, deveria ser feito um edital para ser fixado em algum local do recolhimento. As visitas podiam ser repetidas sempre que fosse julgado necessário pela mesa ou provedor. Essas visitas eram, portanto, mais um

---

das órfãs arriscadas de Nossa Senhora do Amparo desta cidade de Lisboa que instituiu Diogo Lopes Solis na era de 1598”, [1625], capítulo 86, “que se façam duas visitas gerais em cada um ano”, MCO 382, p. 730.

<sup>42</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa” in Neuza Rodrigues Esteves (org.). *Catálogo dos irmãos da santa Casa da Misericórdia da Bahia 1*. Salvador: Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1977, cap. XX, “do governo e oficiais da Casa do Recolhimento das Donzelas”, p. 31.

<sup>43</sup> AHSCMP “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 46, “da visita do provedor”, p. 170.

<sup>44</sup> Nos estatutos do Recolhimento do Castelo, de 1613, e nos do recolhimento de Nossa Senhora do Amparo, de 1625, ambos de Lisboa, as perguntas dizem respeito a questões parecidas em torno da obediência às normas do recolhimento e às decisões das mesas, da observância da clausura e do controle com os contatos externos, do cumprimento dos deveres religiosos e da atuação dos diversos oficiais do recolhimento. BNL “Regimento do Recolhimento das órfãs do Castelo”, [1613], título 2, “do provedor”, p. 3 e ANTT “Livro do compromisso e regimento do recolhimento das órfãs arriscadas de Nossa Senhora do Amparo desta cidade de Lisboa que instituiu Diogo Lopes Solis na era de 1598”, [1625], MCO 382, p. 736.

espaço de construção da norma, e não apenas de fiscalização, e um ritual que fazia parte do repertório normativo dos recolhimentos. Elas faziam, assim, a ponte direta entre o cotidiano da instituição e as normas dos estatutos e deliberações da mesa.

O livro de visitas do recolhimento do Porto abarca o período de 1732 a 1824<sup>45</sup>. Os registros são, entretanto, bastante fragmentados, com algumas exceções, como os períodos de 1749-1756 e de 1759-1766, quando foram de fato anuais. No caso dos recolhimentos do Rio de Janeiro e de Salvador não foi possível encontrar livros de visita, mas existem menções à realização de visitas e devassas. Ao que tudo indica, os 12 capítulos elaborados para servirem de estatutos do recolhimento de Salvador, em 1776, parecem ter sido resultado de uma série de visitas que a mesa fez à instituição<sup>46</sup>. Mostrando, desta forma, como o cotidiano e as normas estavam associados e transformavam-se mutuamente.

Assim como acontecia na atuação da justiça no Antigo Regime, os estatutos conviviam ainda com normas que haviam se fixado pelo costume, com o passar do tempo e as sucessivas mesas, embora de origem difícil de estabelecer. Tratava-se em última instância de mais uma maneira através da qual as experiências cotidianas podiam moldar as normas em vigor nas instituições. Nos estatutos do Rio de Janeiro, por exemplo, encontramos no índice várias anotações à margem com indicações deste tipo. No capítulo referente às mestras, por exemplo, há uma nota indicando que “está em estilo haver só uma mestra”, e no referente aos dotes das órfãs há outra que esclarece estar em estilo oferecer às meninas 50\$000 réis de enxoval<sup>47</sup>. Esses apontamentos mostram que as práticas cotidianas poderiam não só diferir dos estatutos, mas também adquirir certo grau de formalidade e podiam tornar-se parte das normas.

Além dos oficiais de dentro e de fora do recolhimento, para quem se faziam as regras da instituição? Os recolhimentos leigos administrados pelas Misericórdias eram voltados para a reclusão de meninas órfãs, mas abrangiam também um público mais amplo do que esse. Vejamos primeiramente quem eram os órfãos no Antigo Regime em Portugal. Segundo a lei portuguesa, baseada no direito romano, o pai possuía o pátrio poder sobre os

---

<sup>45</sup> AHSCMP *Capítulos de Visitações 1732-1821*, número 9, pp 2-25.

<sup>46</sup> AHSCMBa *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 1v.

<sup>47</sup> AHSCMRJ “Index do que contêm estes estatutos com divisão das matérias de que neles se trata”, documentos avulsos, lata 10.

filhos até completarem 25 anos ou até se casarem<sup>48</sup>. Isto significava por um lado que as crianças estavam sob o julgo do pai até a maioridade e por outro que seu estatuto e sua posição dentro da sociedade eram marcados pelo estatuto e posição social de seu pai<sup>49</sup>. Era considerado órfão perante a lei, portanto, aquele que perdia o pai<sup>50</sup>.

Uma vez tendo perdido a tutela paterna, era preciso nomear pessoas que ficassem responsáveis pela criação, educação e proteção dos interesses dos órfãos. Os primeiros a se responsabilizarem pelos órfãos deviam ser os juízes ordinários e tabeliães. Desde as Ordenações Manuelinas, foram criados os postos de juízes dos órfãos para aquelas cidade e vilas com mais de 400 vizinhos<sup>51</sup>. Entre outras coisas, os juízes dos órfãos ficavam encarregados de confirmar ou nomear tutores para os órfãos. Cabia ao tutor educar o órfão de acordo com suas qualidades, defender seus direitos e administrar seu bens, neste último caso sob a fiscalização do juiz dos órfãos a quem devia prestar contas, e cuidar de seu casamento<sup>52</sup>. Embora as tutelas costumassem recair sobre os familiares, sendo estes nomeados pelos testadores ou pelos juízes, estava prevista pela legislação, caso não houvesse familiares capazes de cuidar dos órfãos, a chamada tutela dativa, na qual o juiz nomeava um dos *homens bons* da localidade para atuar como tutor<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Segundo a lei de “patria potestas” o pai era considerado o defensor e procurador natural dos filhos, era o principal responsável pela criação dos filhos maiores de três anos, podia nomear tutores testamentários sem aprovação de juiz; podia utilizar os serviços dos filhos sem lhes dar soldada (salários) e tinha a legítima administração dos bens dos filhos que estão em seu poder. Algumas alterações ocorriam entretanto para os filhos em idade púbere que passam a ser consultados em determinados assuntos. Ana Isabel Marques Guedes. “O quadro legal enquanto reflexo da realidade social: as crianças órfãs e a lei” In *Poligrafia*, Arouca: Centro de estudos D. Domingos Pinho Brandão, 5, 1996, pp. 20-21.

<sup>49</sup> Isto era válido para privilégios e qualidades da população livre. No caso da população escrava adotava-se a norma do *partus sequitur ventrem*, lei pela qual a mãe escrava transmitia sua condição ao filho. Larissa Viana. *O idioma da mestiçagem: religiosidade e identidade parda na América portuguesa*. Niterói: tese de doutorado, História-UFF, 2004, p. 30.

<sup>50</sup> Sobre a situação jurídica dos órfãos sob a lei portuguesa ver: Ana Isabel Marques Guedes. “O quadro legal enquanto reflexo da realidade social: as crianças órfãs e a lei”, op cit, pp. 19-40.

<sup>51</sup> Ana Isabel Marques Guedes. “O quadro legal enquanto reflexo da realidade social: as crianças órfãs e a lei”, op cit, p. 23. Cabia aos juízes dos órfãos ter um livro de registro com as informações acerca dos órfãos, confirmar ou nomear tutores e curadores, fiscalizar a realização dos inventários, garantir a criação, educação e casamento dos órfãos de acordo com suas qualidades e julgar feitos do civil quando envolviam órfãos não emancipados.

<sup>52</sup> Ana Isabel Marques Guedes. “O quadro legal enquanto reflexo da realidade social: as crianças órfãs e a lei”, op cit, p. 30-32. Havia pela legislação portuguesa três tipos de tutela: testamentária (indicada pelo pai), legítima (nomeada pelo juiz e recaindo sobre alguém da família), dativa (nomeada pelo juiz, recaindo sobre os *homens bons* da localidade).

<sup>53</sup> Segundo a lei portuguesa, todos os cidadãos estavam obrigados à tutoria, excetuando-se os maiores de 70 anos ou menos de 25 anos, os furiosos e os pródigos, os inimigos dos menores, os pobres, os infames, os judeus, os escravos, os religiosos, as mulheres, os que ocupassem cargos da governança local ou central, assim como fidalgos de linhagem, cavaleiros e doutores. Os oficiais da câmara só ficavam isentos das tutorias

Podemos dizer que os recolhimentos de órfãs administrados por irmandades de elite como as Misericórdias faziam de certa forma o papel de grandes tutelas dativas coletivas oferecidas a meninas que haviam perdido a tutela paterna ou se encontravam em situações nas quais a tutela masculina não pudesse cumprir as funções esperadas por aquela sociedade. Assim sendo, o público principal do recolhimento eram as órfãs. Cada recolhimento possuía, de acordo com suas rendas disponíveis, um número de vagas para acolher as órfãs, as quais ficavam conhecidas como “órfãs do número”. Em alguns casos esse número foi aumentado com o passar dos anos e o aumento dos recursos ou a chegada de algum legado destinado a esse fim. Quando redigidos em 1744, os estatutos do Rio de Janeiro previam inicialmente o estabelecimento de 15 lugares “do número”<sup>54</sup>. Em 1810, os lugares do número haviam sido aumentados para 19, segundo informação enviada à secretaria de estado dos negócios do Reino<sup>55</sup>. Os estatutos do recolhimento do Porto não previam um número certo de lugares do número, pois o “estado do tempo costuma ser vário” e se dependeria das rendas e esmolas dos benfeitores<sup>56</sup>. Sabemos, entretanto, pela resolução da mesa de 1735, portanto quatro anos após a abertura do recolhimento, que o número de órfãs ficava fixado em 11<sup>57</sup>. Já em 1744 esse número era aumentado, por resolução da mesa, de 13 para 16<sup>58</sup>. E finalmente no ano de 1805 a mesa tomava resolução de diminuir de 35 para 25 o número de órfãs, pelo empenho em que se encontravam as rendas do recolhimento<sup>59</sup>. Sabemos que ao abrir suas portas em 1716, o recolhimento de órfãs da Bahia possuía 8 vagas para órfãs do número, as quais foram aumentadas em mais uma vaga no ano seguinte e em mais 9 em 1740, somando-se 18 lugares do número<sup>60</sup>. Esse número deve ter subido com o passar do tempo, pois em 1769 um acordo estabelece reduzir o número de órfãs do número para 20<sup>61</sup>.

---

quando comessem a exercer seus cargos. Ana Isabel Marques Guedes. “O quadro legal enquanto reflexo da realidade social: as crianças órfãs e a lei”, op cit, p. 32.

<sup>54</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, parte primeira, estatuto terceiro, p. 380.

<sup>55</sup> A.N. “Santa Casa da Misericórdia – informação sobre o recolhimento de órfãs – 1810”.

<sup>56</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 16, “do número das órfãs”, p. 143.

<sup>57</sup> “História do recolhimento de órfãs de nossa senhora da esperança” In *Relatório da Misericórdia do Porto 1913-1914*. Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1913-1914, p. 52.

<sup>58</sup> AHSCMP *Livro de lembranças das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 7, 62.

<sup>59</sup> AHSCMP *Livro de lembranças das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 8, p. 161.

<sup>60</sup> AHSCMBa *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 115, 117 e 216v.

<sup>61</sup> AHSCMBa *Livro 4º de acordos da Mesa e Junta 1745-1791*, número 15, p. 216v.

As órfãs recolhidas ao número dos recolhimentos, além de residirem na casa, tinham todas as suas despesas custeadas pela instituição para sua educação e sustento. Tinham também os custos de cuidados médicos e remédios assim como seus enterramentos, caso falecessem dentro do recolhimento, pagos pelas rendas da instituição. As chamadas “órfãs do número” recebiam ainda dotes para o seu casamento e esmolas para seus enxovais<sup>62</sup>.

Com o passar do tempo e as diversas situações de demanda por reclusão que a irmandade enfrentava, uma outra categoria veio a se somar às “órfãs do número”, trata-se das “encostadas”, como eram chamadas em Salvador ou das “extra-numerárias”, como eram classificadas no Rio de Janeiro. Categoria não prevista pelos estatutos e regras das instituições, as encostadas, ou extra-numerárias, recolhiam-se à instituição mediante situações consideradas urgentes. Os estatutos do recolhimento do Porto determinavam que os lugares do “número das órfãs” nunca podiam estar preenchidos completamente para “que se possa acudir a uma necessidade que sobrevenha a que se não deva faltar”<sup>63</sup>. A regra, entretanto, parece ter sido, especialmente nos recolhimentos ultramarinos onde semelhantes instituições eram mais escassas, o preenchimento constante dos lugares disponíveis no número, acarretando a necessidade do recebimento de órfãs além desse número previsto. As órfãs eram recolhidas como extra-numerárias geralmente sob a alegação de que sua orfandade ou pobreza estava colocando em perigo sua honra e mais raramente sua sobrevivência. Esse foi o caso da exposta Josefa, recolhida como encostada na Bahia em 1741 “pelo perigo que corre a sua honra”<sup>64</sup>. Como encostadas, elas recebiam todo o necessário para sua educação, sustento e cura nas doenças, mas não tinham garantida a promessa de dote e enxoval para seus casamentos.

Ao menos em princípio, as meninas eram recebidas nessas categorias para aguardarem vaga nos lugares do número e por esse motivo deviam ter as mesmas qualidades exigidas das órfãs<sup>65</sup>. Conservar-se no recolhimento com fama de “bom procedimento” podia ajudar a conquistar a passagem para o número da instituição. Este foi

---

<sup>62</sup> Trataremos com mais vagar a questões do sustento das recolhidas e dos dotes e casamentos no próximo capítulo.

<sup>63</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 16, “do número das órfãs”, p. 143.

<sup>64</sup> AHSCMBa *Livro 2º dos termos das recolhidas 1740-1759*, número 1180, s/p.

<sup>65</sup> As qualidades exigidas das órfãs serão discutidas no próximo item.

o caso de Dona Antonia Teresa de Jesus, que passou ao número do recolhimento da Bahia em 1764 “visto as informações que houveram do procedimento da suplicante”<sup>66</sup>.

No caso do recolhimento da Bahia, por exemplo, tão comum era a lotação dos lugares do número, que a categoria de encostada acabou por se tornar, no início do século XIX, uma etapa rotineira no percurso de admissão das órfãs ao número, praticamente não havendo mais admissões ao número de forma direta<sup>67</sup>. Algumas recolhidas que foram admitidas como encostadas, entretanto, nunca chegaram a ser admitidas ao número. De fato, é possível que essa categoria tenha sido utilizada com certa flexibilidade, incorporando pessoas que não podiam ser admitidas ao número mesmo que houvesse vagas. Esse foi o caso de Ana Maria dos Reis, admitida por pedido de seu marido ao recolhimento baiano em 1763 como “encostada em depósito”, sustentando-se a sua custa<sup>68</sup>. A maleabilidade desta categoria certamente deve ter servido para acomodar diversas situações não previstas pelos estatutos ou para driblar impedimentos estabelecidos para a admissão de reclusas, como a questão da limpeza de sangue e da cor.

Além das órfãs e encostadas os recolhimentos administrados pelas Misericórdias, como era comum no período, podiam receber igualmente outras mulheres, “como viúvas, mulheres casadas que estão sem a companhia de seus maridos e moças donzelas (...)”<sup>69</sup>. Essas mulheres pagavam uma “porção” ao recolhimento para residirem nele e por isso ficavam conhecidas como “porcionistas”<sup>70</sup>. Com algumas variações entre os recolhimentos, a porção paga pelas porcionistas dava-lhes direito a comida, “mestra que as ensine, roupa lavada, médico, cirurgião e sangrador”<sup>71</sup>. As porcionistas deviam pagar ainda os alimentos e remédios em períodos de enfermidade. No recolhimento do Rio de Janeiro, previa-se que, além de se sustarem a suas próprias custas, as porcionistas pagassem um aluguel para suas

<sup>66</sup> AHSCMBa *Livro 3º dos termos das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 22v.

<sup>67</sup> Isto começa a ficar mais comum a partir de 1807, como pode ser visto no livro de entradas da órfãs. AHSCMBa *Livro 3º dos termos das recolhidas 1759-1808 e Livro 4º dos termos das recolhidas 1809-1822*, números 1181 e 1182.

<sup>68</sup> ASCMBA *Livro 3º dos termos das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 20.

<sup>69</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, parte segunda, estatuto primeiro, p. 384.

<sup>70</sup> Sobre as porcionistas em conventos e recolhimentos ver: Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit.

<sup>71</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, capítulo 41, “das porcionistas”, p. 166.

celas<sup>72</sup>. Era possível ainda a presença de meninas que, embora não residissem no recolhimento, fossem aceitas como educandas para aprenderem “a ler, escrever e tudo o mais que no dito recolhimento se ensina às órfãs do número”<sup>73</sup>.

Essas mulheres compunham um universo heterogêneo de pessoas que deviam conviver no espaço dos recolhimentos. Os arranjos espaciais dos recolhimentos, embora mantivessem características comuns, especialmente aquelas que tomavam de empréstimo dos conventos, tinham sua variedade. No recolhimento do Porto as órfãs e porcionistas deviam dormir todas juntas em uma ou mais câmeras coletivas, conforme o número de recolhidas<sup>74</sup>. Já no recolhimento do Rio de Janeiro, havia no total 16 celas menores, sendo cinco reservadas às órfãs do número e sete às porcionistas<sup>75</sup>. Em todos os recolhimentos havia um refeitório comum no qual todas as recolhidas deveriam partilhar a refeição, ainda que esta cláusula nem sempre tenha sido respeitada.

Fazer uma avaliação da população total dos recolhimentos no período analisado é tarefa difícil pela falta de dados disponíveis. Temos algumas cifras esporádicas que podem oferecer apenas uma idéia dos contingentes que podem ter habitado os recolhimentos administrados pelas Misericórdias. Sobre o recolhimento do Rio de Janeiro sabemos que em 1810 o número total de residentes somava 60 pessoas<sup>76</sup>. Ficamos sabendo por um termo de acordo da mesa da Misericórdia da Bahia que em 1749 o recolhimento da cidade tinha 29 pessoas a quem devia pagar o sustento, não entrando nessa contabilidade extranumerárias e porcionistas e suas escravas<sup>77</sup>. Em 1809 havia, além das 18 órfãs do número, 23 encostadas, as três oficiais e “algumas porcionistas”<sup>78</sup>. Por fim, uma estatística de 1818 aponta o número total de 80 recolhidas para a instituição<sup>79</sup>. Sobre o recolhimento do Porto,

<sup>72</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, parte segunda, parágrafo terceiro, p. 385.

<sup>73</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, parte segunda, estatuto primeiro, parágrafo 9, p. 387.

<sup>74</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, capítulo 24, “do modo de assistir nas casas”, pp 150-151.

<sup>75</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, parte terceira, estatuto primeiro, p. 390.

<sup>76</sup> 19 órfãs do número, 6 extranumerárias, 7 recolhidas “pelo amor de deus” (provavelmente servindo cargos como despenseira e enfermeira), 8 expostas, 14 porcionistas e 6 escravas. A.N. “Santa Casa da Misericórdia – informação sobre o recolhimento das órfãs, 1810”.

<sup>77</sup> AHSCMBa *Livro de Acordos 1745-1791*, número 15, p. 24v.

<sup>78</sup> AHSCMBa *Livro de registro 1776-1817*, número 86, p. 153v.

<sup>79</sup> AHSCMBa *Livro 5º Copiador*, p. 231.

Agostinho Rebelo da Costa contabiliza, em 1788, 50 moradoras ao todo<sup>80</sup>. Parece razoável afirmar que as populações dos recolhimentos provavelmente gravitaram no período entre algo em torno de 50 e 80 pessoas, de oficiais e órfãs a porcionistas e escravas.

Apesar dos números elevados e da heterogeneidade de sua população interna, os recolhimentos tinham como principal alvo de preocupação as chamadas “órfãs do número”, sobre este grupo recaíam as maiores expectativas e investimentos, como discutiremos a seguir.

### ***3.2 Construindo populações: limpeza de sangue, legitimidade e condição social nos recolhimentos do Reino e das conquistas.***

Os recolhimentos de órfãs administrados pelas Misericórdias em várias cidades do império português pouco tinham a ver com os orfanatos como os entendemos atualmente. Não se tratavam de instituições abertas a todos os indivíduos abaixo da idade adulta que haviam perdido a tutela paterna. Muito pelo contrário, os recolhimentos deveriam dar abrigo a um público bastante específico. Não que a sociedade do Antigo Regime desconhecesse formas amplas e indistintas de auxílio. As Casas dos Expostos, por exemplo, recebiam indistintamente recém-nascidos e bebês de diferentes procedências, cores e condições, imbuídas como estavam do espírito populacionista que marcaria as “razões de Estado” no período iluminista. Entretanto, os diversos tipos de auxílio prestados pela irmandade distribuíam-se de forma diferenciada pelas populações das cidades do império português. Como demonstra Isabel dos Guimarães Sá, os recursos caritativos eram hierarquizados “segundo a importância do recurso a obter e a sobrevivência física imediata do beneficiado”<sup>81</sup>. Ou a salvação de sua alma, por causa da necessidade de extrema-união. Neste sentido, os hospitais e casas dos expostos administrados pela irmandade tendiam a receber seus assistidos indistintamente. Nos casos em que o auxílio objetivava a reprodução ou manutenção dos estatutos sociais e os investimentos caritativos eram mais altos por indivíduo, certos critérios de discriminação eram geralmente acionados.

<sup>80</sup> Este número é modesto se comparado ao de outras instituições como as 72 recolhidas no recolhimento do Anjo ou o Convento de Santa Clara com quase trezentas pessoas. Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, p. 113.

<sup>81</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias no Império Português, 1500-1800” In *500 anos das Misericórdias portuguesas: solidariedade de geração em geração*. Lisboa: Comissão para as Comemorações dos 500 anos das Misericórdias, 2000, p. 127.

No caso dos recolhimentos de órfãs, as candidatas às vagas na instituição deveriam preencher certos requisitos. As características exigidas das órfãs comungavam dos mecanismos e categorias de classificação e distinção que de resto operavam de modo mais amplo no Antigo Regime. Antes de considerarmos essas categorias propriamente ditas, entretanto, talvez seja útil observarmos os mecanismos empregados no período para a produção das informações que constituíam as categorias em questão, uma vez que esses mecanismos serão imprescindíveis para compreendermos como essas mesmas categorias operavam como critérios discriminatórios.

Interessa-nos especialmente observar esses mecanismos através do processo de admissão das meninas no recolhimento, pois ele nos diz muito acerca do papel social da instituição. O processo de seleção das meninas era bastante parecido nos três recolhimentos estudados. Os estatutos do recolhimento do Porto contêm uma detalhada descrição de como esse processo funcionava<sup>82</sup>. Quando abria uma vaga no chamado “número”<sup>83</sup> das recolhidas, a irmandade fixava um edital na igreja do recolhimento avisando à população local. O edital determinava uma data para que as candidatas entregassem suas petições à admissão, juntamente com as certidões exigidas.

Uma vez de posse das petições, a irmandade dava início ao processo de averiguação das informações contidas nas mesmas petições. Na Misericórdia do Porto a averiguação das informações recaía sobre o escrivão e o provedor da irmandade, enquanto que na do Rio de Janeiro ficava a cargo de dois irmãos da mesa<sup>84</sup>. Os encarregados deviam seguir até as freguesias das candidatas e proceder a inquirições sobre as informações fazendo “sumário das testemunhas que serão as de melhor fé e crédito, e que tenham mais razão de saber o que se lhes perguntar (...)”<sup>85</sup>. As inquirições deveriam ser escritas e o inquirido devia fazer o “juramento dos santos evangelhos”. A essas inquirições deveriam se somar certidões e atestados dos juízes dos órfãos ou párocos das freguesias de onde as candidatas eram naturais, confirmando as informações recolhidas.

---

<sup>82</sup> “Estatutos do Recolhimento de Órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, pp 129-173.

<sup>83</sup> Os recolhimentos recebiam um número determinado de órfãs a quem ficavam obrigados a dar o sustento, curar em caso de doenças e dotar para o casamento.

<sup>84</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, p. 146 e “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, p. 382.

<sup>85</sup> “Estatutos do Recolhimento de Órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, p. 146.

Terminado o período de inquirições, os irmãos informadores deviam levar as petições e os sumários de inquirições elaborados para a reunião da mesa onde esses documentos eram lidos e julgados. O processo todo deveria transcorrer mediante grande segredo, “para que não fique sem ele quem vai procurar o seu remédio”<sup>86</sup>, e, quando fosse provido o lugar no recolhimento, as petições e inquirições, tanto das pessoas aprovadas como das reprovadas “por algum defeito”, deviam ser queimadas. Como podemos notar, esse sistema de admissão ao recolhimento baseava-se em uma rede de informações que deixava as órfãs sob um triplo escrutínio, primeiro o das suas próprias comunidades, fossem estas suas freguesias ou vilas; segundo o dos párocos, religiosos locais e juizes de órfãos que deveriam fornecer as certidões; e terceiro, o dos irmãos da Misericórdia, tanto daqueles que elaboravam as inquirições quanto daqueles que posteriormente julgavam seus pedidos com base nessas informações. A necessidade de queimar essas inquirições e pareceres emitidos acerca das candidatas no final do processo, mostra a importância desses documentos e suas informações.

Esse processo de informação não era exclusivo do provimento de lugares no recolhimento, as Misericórdias faziam uso desse mesmo modo de seleção em todos os tipos de auxílio nos quais a irmandade tinha que selecionar aqueles que deviam ser auxiliados. Isto é, nos auxílios discriminatórios. No caso da concessão dos dotes, por exemplo, o processo de seleção era bastante parecido com o das vagas do recolhimento.

De fato, a coleta de informação através da elaboração de inquirições e a utilização do testemunho e da opinião das comunidades como fonte de informações na Misericórdia não era uma novidade para essa sociedade de Antigo Regime e sim uma forma de procedimento que fazia parte do estabelecimento de bases de julgamento em diversos assuntos e variadas situações. Como mostra Donald Ramos, a justiça, tanto a eclesiástica quanto a civil, tratava os julgamentos comunitários como fontes válidas para o estabelecimento da verdade nos processos jurídicos<sup>87</sup>. Como explica o autor, diferentemente do que ocorre atualmente, os testemunhos fornecidos à justiça baseavam-se não necessariamente em testemunho ocular de um determinado crime ou evento, mas sim no relato da testemunha daquilo que era do conhecimento público, de “ouvir dizer”. O

---

<sup>86</sup> “Estatutos do Recolhimento de Órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, p. 147.

<sup>87</sup> Donald Ramos. “Gossip, scandal and popular culture in golden age Brazil” In *Journal of Social History*. Pittsburg: Carnegie Mellon University, volume 3, número 4, summer, 2000, 887-912.

juízo da comunidade se expressava como “voz pública”, “voz popular” ou “voz comum” e essa emissão de uma opinião coletivamente compartilhada gerava uma “fama pública” ou algo que era “público e notório”, como Ramos encontrou expresso nos processos que analisou. Além da “fama pública”, que poderia ser positiva ou negativa, ainda que comumente fosse empregada de forma negativa, a “voz comum” dava origem, nos casos de transgressões variadas, à noção de “escândalo”.

Para Donald Ramos a importância da “voz pública”, mesmo diante das doutrinas e justiças régia e eclesiástica, era tamanha que o conhecimento e o escândalo públicos constituíam não somente agravantes para os crimes ou os pecados em julgamento como, em alguns casos, respondiam quase que totalmente pela criminalidade do ato. Assim sendo, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, publicadas em 1720, como exemplifica Ramos, apresentavam uma distinção entre certos atos considerados pecaminosos em si e outros, mais abundantes, passíveis de investigação apenas quando eram de domínio comum ou causavam escândalo público. O poder dos rumores públicos pode ser visto igualmente no compromisso de 1630 da temida “Confraria da Nobreza”, que determinava que as qualidades exigidas aos candidatos a irmão da confraria fossem tidas “sem fama ou rumor em contrário *verdadeira ou falsa*”<sup>88</sup>. Isto é, bastava que houvesse fama em contrário, ainda que falsa, para a imagem do indivíduo ficar danificada perante a sociedade, pois os rumores públicos possuíam uma legitimidade e existência própria e peculiar. Na América portuguesa, na cidade do Recife, os *Estatutos da Província de Santo Antônio do Brasil*, de 1708, determinavam que o fato de haver fama por “mais remota e confusa” que fosse acerca dos requisitos exigidos inabilitava o candidato a pertencer à ordem e deveria mesmo ser cancelado o processo de inquirição<sup>89</sup>.

Existia, como não poderia deixar de ser, uma hierarquia complexa de gradações acerca de quem estaria autorizado a falar em nome desse julgamento comum. Essa hierarquia, ainda que sofresse alterações dependentes do tipo e do objetivo do testemunho exigido, regulava-se com base em idade, gênero, cor e condição. Ou seja, ainda que a princípio todos pudessem fazer uso desse recurso e pautar seu testemunho na voz comum,

---

<sup>88</sup> Alvará de Lei Secretíssimo contra o Puritanismo. *Coleção da Legislação Portuguesa*. Compilada por Antônio Delgado da Silva, 1828, liv II (1763-1790), pp 181- 189 apud Maria Luiza Tucci Carneiro. *Preconceito racial no Brasil colônia: os cristãos-novos*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 102.

<sup>89</sup> *Estatutos da Província de S. Antônio do Brasil*. Lisboa: na Officina de Manoel & Joseph Lopes Ferreira, 1709, cap 1 parágrafo 1, p. 1 apud Maria Luiza Tucci Carneiro. Op cit, pp 207-208.

os mais velhos e mais experientes nessas sociedades ainda largamente baseadas em tradições orais tinham preferência em relação aos mais jovens e menos vividos, os homens eram mais instados do que as mulheres a falarem em nome dessa voz pública, assim como os livres mais do que os escravos<sup>90</sup>. É dentro desta hierarquia de credibilidade para representar a voz pública que devemos pensar a preocupação dos irmãos da Misericórdia nas suas prescrições para a eleição das testemunhas de maior “fé e crédito” nas inquirições acerca das órfãs.

Como mostra Ramos, o estabelecimento da verdade e credibilidade dos indivíduos através do julgamento e conhecimento comunitários fazia com que a definição de crime, pecado e fama no período fosse relativa e não absoluta, e que o processo de produção desse conhecimento se configurasse mais como uma construção, uma busca por consenso, do que uma descoberta de fatos. Por traz dessa visão encontrava-se um sistema jurídico e político para o qual a concórdia pública era mais importante do que a “verdade absoluta” e a justiça era pensada muito mais como um instrumento conciliatório. A capacidade de harmonizar interesses distintos e de manter a paz social era considerada inclusive uma das mais importantes qualidades que deveriam possuir os príncipes e governantes, segundo os tratados moralistas do Antigo Regime<sup>91</sup>. A paz e o consenso sociais eram, portanto, os princípios norteadores da justiça e dos julgamentos e por isso, como vimos, tantos delitos acabavam sendo condenados apenas na medida em que produziam um impacto negativo na coletividade, ou seja, quando se tornavam “escandalosos”, e a fama pública dos indivíduos acerca de suas ações ou qualidades tinha tanta ou mais importância do que suas ações e qualidades em si.

Os julgamentos comunitários e os processos de construção de conhecimento baseados nesses julgamentos, ou seja, mais na busca por consenso do que por objetividade, produziam o que Chris Wickham denominou de uma “verdade acordada”<sup>92</sup>. Será de verdades desta ordem que estaremos tratando quando analisarmos não apenas o processo de admissão das meninas ao recolhimento, mas também quando pensarmos a própria função

---

<sup>90</sup> Donald Ramos, op cit, p. 894.

<sup>91</sup> Sobre as noções de bom governo e paz social ver: Pedro Cardim. “Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime” In *Revista de História das idéias*. Coimbra: 22 (2001), pp 133-175.

<sup>92</sup> “Agreed truth”. Chris Wickham “Gossip and Resistance among the medieval peasantry” In *Past and present* 160 (august, 1998), 5, p. 6. apud Donald Ramos, op cit, p. 892.

de semelhantes instituições. Esta noção constitui-se, portanto, numa das mais importantes para a compreensão do auxílio às órfãs estruturado pelas Misericórdias.

Como afirmamos anteriormente, o recolhimento não se dirigia a um público indistinto, mas sim havia certas condições a serem preenchidas pelas candidatas a entrarem no recolhimento. Instituições com critérios de discriminação para aceitação de seus membros não eram, entretanto, uma exceção e sim a regra nos domínios portugueses, fosse no reino ou no ultramar<sup>93</sup>. Das câmaras às irmandades leigas, passando por corporações de ofício, ordens militares e ordens religiosas, todas essas instituições estabeleciam barreiras para a admissão de seus membros. O fator discriminatório pode ser inclusive considerado uma das funções mais importantes dessas instituições ao colaborarem para dar forma ao espaço social e criar fronteiras sociais, como denomina Isabel dos Guimarães Sá, numa sociedade de estatuto organizado com base em noções de distinção, hierarquia e privilégio.<sup>94</sup>

Esse era o caso precisamente dos recolhimentos de órfãs assim como de outras formas de assistência administradas pelas Misericórdias. Delimitar o público que deveria ser assistido no recolhimento era parte de um processo de estabelecer importantes fronteiras sociais, tanto no reino como no ultramar. Tão importante quanto delimitar o grupo dos que podiam ser auxiliados era delimitar aquele que não podia ser aceito na instituição. Essa prerrogativa discriminatória era tão importante que os estatutos do recolhimento do Porto proibiam os chamados irmãos definidores - grupo tradicionalmente composto pelos irmãos mais antigos e prestigiados da irmandade, convocados para decidirem sobre assuntos de grave importância como a disposição dos bens da irmandade - de dispensarem as candidatas a recolhidas das barreiras impostas pelos mesmos estatutos<sup>95</sup>. As regentes do recolhimento estavam igualmente proibidas de admitirem novas reclusas, pois esta era

---

<sup>93</sup> Para um histórico da discriminação nas instituições do Antigo regime em Portugal e na colônia ver: Maria Luiza Tucci Carneiro. *Preconceito Racial no Brasil Colônia: os cristãos novos*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

<sup>94</sup> Isabel dos Guimarães Sá. "Shaping social space in the centre and periphery of the portuguese empire: the example of the Misericórdias from sinteenth to the eighteenth century" In *Portuguese Studies*. S/I: Modern Humanities Research Association, volume 13, 1997, pp. 210-221 e da mesma autora "Estatuto social e discriminação: formas de seleção de agentes e receptores de caridade nas Misericórdias portuguesas ao longo do Antigo Regime" In *Actas do Colóquio Internacional Saúde e discriminação social*. Braga: 2002, pp 303-334.

<sup>95</sup> Segundo os estatutos do recolhimento do Porto o definitório deveria ser composto por dez irmãos dos mais antigos da irmandade, sendo cinco nobres, dos quais três deveriam ter exercido os cargos de provedor, e dois escrivãos, e mais cinco irmãos oficiais de menor condição. "Estatutos do recolhimento de Nossa Senhora da Esperança", op cit, capítulo VI, "dos definidores ou irmãos da junta", pp. 133-134.

considerada uma prerrogativa das mesas administradoras<sup>96</sup>. É provável que as regentes dos recolhimentos tenham admitido várias pessoas a essas instituições sem conhecimento prévio das mesas e que as populações internas dos recolhimentos fossem maiores e mais diversas do que se previa nas regras e determinações das mesas. Essa população, entretanto, era flutuante e provisória e estava à margem das preocupações da irmandade<sup>97</sup>.

Quando as Misericórdias em questão – Rio de Janeiro, Salvador e Porto – construíram e abriram seus recolhimentos na primeira metade do século XVIII, já havia nos territórios sob jurisdição portuguesa uma experiência das instituições, mesmo as ultramarinas, de estabelecerem barreiras à aceitação de indivíduos. As próprias Misericórdias configuraram-se, especialmente ao longo do século XVII, como instituições que discriminavam a seleção de pessoas tanto no pertencimento à irmandade quanto em algumas de suas práticas de auxílio.

Podemos dizer que a distribuição dos dotes, em especial, e antes deles a administração de mercearias e dos róis de visitadas, forneceram para as Misericórdias uma primeira experiência do uso de categorias de seleção no auxílio às mulheres e mais especificamente às órfãs e às donzelas. No caso dos dotes, essas categorias tenderam a ter um certo grau de flutuação, uma vez que esses dotes eram distribuídos com recursos de legados particulares nos quais os legatários podiam estabelecer os critérios de seleção das beneficiadas. Apesar das possíveis particularidades de cada legado, as doações tenderam, entretanto, a refletir, como mostra Russel-Wood para o caso baiano, os “preconceitos raciais, religiosos e sociais” da época<sup>98</sup>.

No caso da Misericórdia do Porto, o grande marco na organização dos critérios relativos à distribuição de dotes foi o legado deixado pelo bispo de Lamego, Dom Manuel de Noronha, em 1564. Isto porque as cláusulas determinadas pelo bispo passariam a ser utilizadas como modelo, tanto por outros testadores que desejavam instituir dotes como

---

<sup>96</sup> “Estatutos do recolhimento de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo VIII, “da obrigação da regente”, p. 136.

<sup>97</sup> Essa população era provavelmente composta largamente por crianças com graus de parentesco e afinidade com as oficiais do recolhimento ou porcionistas. No compromisso da Misericórdia de Lisboa esses parentes estavam proibidos de serem recebidos a não ser com licença da mesa e pagando porção separada. “Compromisso da Misericórdia de Lisboa”, op cit, capítulo XX “do governo e oficiais da casa do recolhimento das donzelas”, parágrafo 10, p. 30.

<sup>98</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, p. 139.

pela própria irmandade, como mostra o compromisso de 1646<sup>99</sup>. É importante considerarmos essas cláusulas mais detalhadamente, pois sem dúvida estabeleceram um padrão que mais tarde seria seguido inclusive pelo recolhimento que a irmandade construiria. Segundo as disposições de seu testamento, o rendimento dos recursos deixados pelo bispo deveria garantir três dotes anuais a serem distribuídos da seguinte forma: um dote deveria se dirigir a uma filha de cidadão do Porto “ou de boa geração”, no valor de 20\$000 rs, e os outros dois, a duas de mais “baixa geração”, no valor de 10\$000 rs cada um. Todas as candidatas deveriam ser órfãs de pai; filhas de legítimo matrimônio; não poderiam ser cristãs novas por parte de pai; não deveriam ter legítimas maiores que 60\$000 rs, no caso das nobres, e 30\$000 rs no das plebéias; deveriam ter entre 15 e 30 anos; deveriam ter boa fama, “tidas e havidas por donzelas”; deveriam ser naturais da cidade e arrabaldes ou terem vindo a ela com no máximo seis anos de idade; não poderiam estar previamente acertadas ou juradas para casar; não poderiam ter servido fidalgo ou cidadão nos últimos quatro anos; e não poderiam casar “a furto”, isto é, contra a vontade de seus parentes. Para aquelas que não casassem no período de um ano, a promessa de dote seria renovada por mais um, caso as moças fossem “conservadas em boa fama”<sup>100</sup>.

As cláusulas do bispo de Lamego podem ser consideradas excepcionais por apresentarem de forma bastante sistematizada e algo antecipada praticamente todas as possíveis distinções e clivagens sociais que estariam em jogo na seleção das mulheres a que se queria destinar os recursos dos dotes e mais tarde as vagas dos recolhimentos. Escritas ainda no século XVI, essas cláusulas apresentam as categorias que serão caras aos doadores e irmãos da Misericórdia dos séculos XVII e XVIII entre os parâmetros de seleção de mulheres beneficiadas. Em primeiro lugar, existe a distinção de estatuto, isto é, candidatas nobres e plebéias concorriam separadamente aos dotes e os valores desses dotes seguiam as “qualidades” das pessoas dotadas, o mesmo ocorrendo para o valor máximo das legítimas, ou seja, heranças a que poderiam ter direito. Em segundo lugar, em termos de sua situação familiar, as candidatas deveriam ser órfãs de pai, filhas legítimas e cristãs velhas, ao menos

---

<sup>99</sup> *Compromisso de 1646*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1946, capítulo XXVII, “de como se hão de dotar as órfãs”, p. 49. Localizamos ainda pelo menos dois outros legados anteriores à publicação do compromisso de 1646 que fazem referência explícita à utilização das cláusulas do bispo D. Manuel de Noronha: o de Maria [Alz] e seu marido Cid Gonçalo [Piz] de 1590 e o de Diogo de Sousa, do ano de 1612. AHSCMP *recopilação da administração dos legados 1689*, número 3, p. 311v e 235, respectivamente.

<sup>100</sup> AHSCMP *Recopilação da administração de legados 1689*, p. 343.

pela parte paterna. Em terceiro, pelas suas idades limites estariam compreendidas entre aquelas aptas ao mercado matrimonial, mas que ainda não estivessem acertadas para casar e que se mantivessem com fama e “tratamento” de donzelas. Em quarto lugar, deveriam ser naturais da cidade e arrabaldes ou morar nela desde os chamados anos de criação, até o sete anos. Por fim, não poderiam estar servindo a nenhum senhor, pois neste caso este ficaria responsável por lhe conceder um dote.

Os critérios para distribuição de dotes na Misericórdia da Bahia no período anterior à fundação do recolhimento parecem ter sido mais difusos do que no caso do Porto. No caso baiano existem informações apenas a partir do século XVII. É interessante notar que o pouco detalhamento que encontramos nos dotes da Bahia do século XVII assemelha-se ao que parece ter ocorrido no Porto do século XVI. No Porto quinhentista e, portanto, antes do legado do Bispo de Lamego ser incorporado ao compromisso da irmandade, predomina uma fórmula para a classificação das órfãs a serem dotadas que encontraremos na Bahia seiscentista, que era a da órfã pobre, honrada e virtuosa ou possuidora de boa fama. Essa imagem conjugaria o temor da falta de tutela, especialmente a masculina, e a conseqüente precariedade material que supostamente viria com ela, ou seja, a pobreza, à imagem do pobre meritório, no caso feminino da mulher honrada e virtuosa, que tanto preocuparia essa sociedade, especialmente ao longo do século XVI e posteriormente ao movimento da Contra-Reforma. Essa fórmula aparentemente mais geral e que poderia teoricamente permitir um maior campo de aplicação dos dotes não deve nos enganar. Se é possível que nesse período uma diversidade maior de mulheres pudesse ser enquadrada nesse perfil, também é possível que requisitos, como honrada por exemplo, estivessem associados a uma determinada parcela da população cujo conhecimento hoje nos escapa e também, no caso da Bahia por exemplo, é possível que houvesse menos pressão de grupos diversos sobre a aplicação desses recursos. Isto é, possivelmente não havia necessidade de criar distinções e barreiras por uma possível homogeneidade do público requerente dos auxílios. De qualquer forma, essa fórmula, como podemos observar pelo caso do Porto e mesmo da Bahia, não perderia seu poder dentro do rol das imagens das mulheres assistidas, mas seriam acrescentadas a ela outras características que completariam essa imagem, como fruto dos desafios sociais que se apresentavam à irmandade e ao conjunto dos *homens bons* que a constituía no século XVIII.

No caso baiano parece plausível levantar a hipótese de que o legado que marcaria um detalhamento maior acerca da seleção das mulheres a serem auxiliadas pela Misericórdia parece ter sido o do próprio João de Mattos de Aguiar, também instituidor do Recolhimento, pois foi o seu legado aparentemente o primeiro a acrescentar mais detalhes à fórmula das “órfãs pobres e honradas”. Mattos de Aguiar teria determinado em seu testamento que os dotes que instituía deviam ser distribuídos por moças de boa reputação, pobres, brancas e cristãs velhas<sup>101</sup>. Dois quesitos importantes são acrescentados neste caso, o primeiro fazendo referência à cor e o segundo, à chamada limpeza de sangue. As cláusulas de Mattos de Aguiar não se configuraram, como no caso do legado do Bispo no Porto, como um parâmetro oficial de distribuição de dotes, mas sem dúvida marcaram a organização dos requisitos necessários para o recebimento de auxílio e certamente a moldaram em relação ao recolhimento. Em uma ata da mesa já do ano de 1725 podemos notar o impacto de suas determinações. Ao tratar do debate acerca do melhor método para distribuir os dotes, a mesa achou por bem lembrar a todos reunidos que a Misericórdia tinha em sua administração os bens de vários defuntos, estando Mattos de Aguiar e outros testadores do século XVII entre eles, “que em seus testamentos deixavam legados e dotes (...) para os irmãos da mesa anualmente distribuírem por moças pobres, honradas, brancas, legítimas e cristãs velhas ainda que algumas tenham pai sendo pobres (...)”<sup>102</sup>. Ainda que não correspondesse necessariamente às cláusulas de cada um dos testamentos, é interessante notar como a mesa representou, àquela altura, um perfil bem mais específico de imagem da recebedora de auxílio. Imagem esta já mais próxima daquela com que trabalhavam os irmãos do Porto. Mais do que isso, frente a certas pressões sociais por distinção, baseadas na cor e na limpeza de sangue, a qualidade de órfã foi mesmo deixada de lado.

No caso da Misericórdia do Rio de Janeiro, não temos informações suficientes para discutirmos os critérios que a irmandade usava no século XVII e início do XVIII para a distribuição dos dotes antes da criação do recolhimento. Entretanto, não foi somente a experiência de distribuição de dotes que marcou o desenvolvimento das categorias de distinção empregadas nos recolhimentos da irmandade posteriormente. Quando as Misericórdias estabeleceram seus recolhimentos no século XVIII já havia, como discutimos

---

<sup>101</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, p. 144.

<sup>102</sup> AHSCMBa *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 172.

no item anterior, uma experiência de mais de um século de recolhimentos leigos e conventos em Portugal, os quais certamente informaram e influenciaram as expectativas e os ideais dos irmãos da Misericórdia ao criarem os recolhimentos. As referências, tanto nos estatutos do Porto como no Rio de Janeiro, mostram que essas influências podem ter em grande medida preparado a formulação das normas que regeriam as instituições e o perfil de recolhidas que procuraram criar.

O perfil idealizado para as recolhidas no recolhimento do Porto toma emprestado grande parte do perfil elaborado pelo bispo de Lamego, D. Manuel de Noronha. As diferenças de estatuto foram mantidas, pois embora o recolhimento aceitasse nobres e plebéias, havendo qualidades equivalentes em tudo o mais, deveria ser dada preferência para as filhas de homens nobres. Mantém-se igualmente a diferença nos valores das legítimas e das casas que suas mães podiam possuir para a classificação da pobreza das meninas. Não há uma menção específica à legitimidade de seu nascimento, mas a permissão de que fossem filhas de enjeitados sugere que deviam ser elas mesmas filhas legítimas. As meninas deviam ser órfãs de pai com preferência para as mais desamparadas, por isso não se deviam admitir aquelas que fossem parentes de irmãos da Misericórdia ou que fossem filhas de servos destes. Como nos dotes do bispo, deviam ser naturais da cidade do Porto e arrabaldes ou chegadas a esta com menos de sete anos. As averiguações acerca dos costumes e procedimentos das recolhidas permanecem, assim como as idades aproximadas entre os 7 e 25 anos. Entre as mudanças, havia uma cláusula de que as meninas deviam ser sadias, não podendo ser cegas, aleijadas ou ter deformidade no rosto.

Uma das diferenças entre os dotes do bispo e a aceitação no recolhimento que mais chama atenção é, entretanto, o aparente recrudescimento nas interdições acerca da limpeza de sangue. Enquanto nos dotes de D. Manuel de Noronha exigia-se das candidatas que fossem cristãs velhas pelo lado paterno apenas, no recolhimento de órfãs passa-se a exigir que as órfãs sejam “limpas de toda a raça”, com averiguação dos quatro costados levadas a cabo pelo próprio provedor e escrivão da irmandade. A gravidade deste requisito pode ser vista igualmente pelo fato de os estatutos determinarem que “a mais leve dúvida na pureza de sangue, ou na falta de notícias de algum avô, bastará para que por nenhum caso

seja admitida alguma órfã, pela dúvida em que fica a reputação das mais”<sup>103</sup>. Sem dúvida este item ganhou destaque entre as preocupações de interdições dos irmãos da Misericórdia, como discutiremos mais a fundo.

A análise do caso baiano é um pouco mais difícil. Isto porque, como vimos, João de Mattos de Aguiar, ao instituir o recolhimento de mulheres em seu legado, deixou a critério da mesa decidir sobre a qualidade das mulheres que poderiam ser acolhidas. A mesa que aceitou o legado, por sua vez, aparentemente não elaborou estatutos para a instituição e, portanto, não estabeleceu normas para a aceitação das meninas. De acordo com Rocha Pita, teria sido trazida uma cópia dos estatutos do Recolhimento da Misericórdia de Lisboa, mas não conseguimos comprovar essa informação<sup>104</sup>. As mesas lidavam em verdade com uma multiplicidade de normas sobrepostas. Em alguns casos é feita alusão ao Compromisso da Misericórdia de Lisboa e em outros, às regras da instituição de João de Mattos de Aguiar para a concessão de dotes. Diferentemente das regras estabelecidas para a concessão de dotes de Mattos de Aguiar, o compromisso da Misericórdia de Lisboa, publicado em 1618, aproximando-se das cláusulas de dotes do século XVI, requer a investigação da virtude, idade, saúde e desamparo da candidata, sem fazer a princípio restrições explícitas quanto à limpeza de sangue, legitimidade, naturalidade ou estatuto<sup>105</sup>.

Mesmo com essa multiplicidade, podemos notar desde o início que algumas classificações aparecem no perfil das recolhidas da instituição. Em 1702, quando a mesa ainda discutia a construção do recolhimento, o governador geral do estado do Brasil escreveu a sua majestade com a proposta de que se usassem as índias aldeadas como servas do recolhimento. Após ter o testamento João de Mattos analisado, entretanto, sua majestade afirmou que, de acordo com as disposições deste, parecia que deviam entrar somente “mulheres brancas, cristãs velhas e honradas” e que não precisariam necessariamente de

<sup>103</sup> “Estatutos do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança, capítulo 20 “do modo como se hão de prover os lugares, e forma das inquirições”, p. 146.

<sup>104</sup> Sebastião da Rocha Pitta. *História da América portuguesa...*, p. 607 apud Antonio Joaquim Damazio. *Tombamento dos bens imóveis da Santa Casa da Misericórdia da Bahia em 1862*. Bahia: Typographia de Camillo de Lellis Masson & C, 1885 in *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Salvador: número 81, 1957, p. 162. Em um termo escrito para justificar a elaboração de estatutos em 1806 a mesa da irmandade afirma que o recolhimento encontrava-se sem estatutos. Não sabemos se isso significa que até então não havia nenhum estatuto em uso na instituição ou se os estatutos haviam caído em desuso. AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, *Livro 2º de Registro 1776-1817*, número 86, p. 117v.

<sup>105</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa”, op cit, capítulo XX, “do governo e oficiais da casa do recolhimento das donzelas”, 29.

quem as servisse, pois se supunha que seriam “as de menos condição, filhas de oficiais, que vivem com notória opinião de serem honradas, sem haver coisa contra o seu procedimento (...)”<sup>106</sup>.

Ainda que a visão da Coroa sobre o recolhimento não correspondesse exatamente ao que pretendiam os irmãos da Misericórdia, especialmente quanto às recolhidas não precisarem de servas, essa visão não estava assim tão distante de suas pretensões. Já no termo que discute a abertura do recolhimento encontramos uma primeira clivagem que seria, aliás, uma das mais importantes e sensíveis do recolhimento durante todo o século XVIII. Ao descrever as mulheres que fariam parte do recolhimento, o termo informa que entrariam no recolhimento, entre órfãs e oficiais, “dez pessoas brancas”, que deveriam ser acompanhadas por escravas<sup>107</sup>. Ou seja, o recolhimento em sua abertura mostrava-se como uma instituição para assistência de mulheres brancas e livres. Um ano mais tarde, em 1717, quando decidiu criar mais um lugar do número a mesa determinou que a nomeação das recolhidas recaísse sobre aquelas a quem “melhor concorressem os requisitos conforme a disposição do compromisso e vontade do testador”, provavelmente fazendo referência às cláusulas de Mattos de Aguiar para a distribuição de dotes<sup>108</sup>.

No discurso das mesas ao longo do século XVIII acabam sendo cristalizadas algumas imagens sobre o público a que se destinava o recolhimento. Numa resolução de 1749, por exemplo, registrando o debate sobre o sustento das recolhidas o escrivão, ao identificar o recolhimento, o qualifica como instituição administrada pela irmandade para “nele se recolher moças órfãs, pobres, honradas e cristãs velhas”<sup>109</sup>. De forma semelhante, a mesa do ano seguinte, ao criar mais três lugares do número no recolhimento, por se acreditar ser possível sustentar mais essas três vagas “na forma do instituidor”, selecionou três candidatas por concorrerem nas suas pessoas “os requisitos de branca, legítima, cristã

<sup>106</sup> APEB *Ordens régias*, 1702-1711, vol 7, documento 15, p. 15v.

<sup>107</sup> AHSCMBa “Termo do dia mês e ano em que se abriu o recolhimento” In *Livro 3º de acordos da mesa 1681-1745*, volume 14, p. 115.

<sup>108</sup> AHSCMBa “termo de resolução que se tomou em mesa sobre se admitir mais um lugar ao número dos oito lugares que se tem determinado haver no recolhimento além da regente e da porteira”, *Livro 3º de acordos da mesa 1681-1745*, volume 14, p. 117.

<sup>109</sup> AHSCMBa “termo de resolução que se tomou a mesa sobre a nova forma e providências do sustento das recolhidas e mais pessoas do recolhimento”, *Livro 4º de acordos da Mesa e Junta 1745-1791*, número 15, p. 24v.

velha, pobre, honrada e de notório procedimento”<sup>110</sup>. Tudo indica que, com o passar do tempo, as cláusulas que Mattos de Aguiar havia elaborado para a seleção das dotadas passaram a ser utilizadas para a seleção das meninas que entraram no recolhimento, o que facilitava inclusive sua dotação quando chegasse o tempo. Diante da ambigüidade de normas, entretanto, é possível pensarmos que, dependendo das circunstâncias, a mesa tenha feito uso das brechas provocadas por essas ambigüidades para distanciar seus critérios de seleção desse *topos* em torno das assistidas como “órfãs, pobres, honradas, brancas, cristãs velhas”.

Diferentemente da Bahia, o recolhimento do Rio de Janeiro contou desde o início com estatutos que estabeleceram regras para a aceitação das meninas<sup>111</sup>. Completados provavelmente por volta do ano de 1744, na provedoria de Mathias Coelho de Souza, os estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro apresentam um perfil de recolhidas detalhado, contendo, mesmo com especificidades, todos os requisitos de distinção que aparentemente haviam se tornado um *topos* na assistência que a Misericórdia prestava através de seu recolhimento. As órfãs deveriam ter entre os nove e os onze anos ao serem admitidas; deveriam ser órfãs de pai, mas se daria preferência às que fossem de pai e mãe; filhas legítimas, cristãs velhas, de bom procedimento e donzelas, preferindo-se as que fossem mais desamparadas e as mais formosas “por razão do maior perigo que tem no século”<sup>112</sup>. Havia ainda um outro parágrafo separado no qual se determinava que “em nenhum caso e com nenhum pretexto serão admitidas neste recolhimento moças pardas ou mulatas por se temer a desunião e discórdias que podem resultar de não haver igualdade nas pessoas”<sup>113</sup>. Apesar da negativa veemente, os mesmos estatutos reconheciam a dificuldade de manter semelhante interdição na América Portuguesa do século XVIII, em meio à mestiçagem,

<sup>110</sup> AHSCMBa “cópia da portaria da mesa pela qual consta criarem-se mais três lugares de recolhidas no número no recolhimento desta Santa Casa (...)”, *Livro 4º de acordos 1745-1791*, número 15, p. 43.

<sup>111</sup> No caso do Rio de Janeiro parece ter havido menos ambigüidade normativa, pois até onde foi possível averiguar, o Compromisso de Lisboa, adotado pela irmandade do Rio de Janeiro, é citado normalmente em casos onde suas determinações tratam de questão não delimitada pelos estatutos.

<sup>112</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, estatuto terceiro, parágrafo 1, p. 381. O recolhimento do Rio de Janeiro tinha a peculiaridade de ter sido criado por uma doação em vida e por isso dez vagas ficavam separadas para a eleição dos doadores. Entretanto, caso a nomeação dos fundadores fosse contrária à mesa, estes ficariam obrigados a nomear outra pessoa para o lugar. “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto primeiro, parágrafo 3, p. 392.

<sup>113</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto terceiro, parágrafo 2, p. 381.

relações de parentesco e às inúmeras relações de dádiva estabelecidas, e esclareciam que se alguma moça parda ou mulata fosse “admitida por empenhos”, ou seja, por obrigações particulares de alguma mesa, ficaria ao arbítrio da mesa seguinte expulsá-la do recolhimento<sup>114</sup>. Notemos, portanto, que essa expulsão não era necessariamente inevitável, o que mostra a força dos “empenhos” diante dos interditos e as barreiras sociais que a própria irmandade buscava reforçar.

Como podemos ver, os critérios de seleção tornaram-se aos poucos mais detalhados, incluindo outros requisitos de importância para essas sociedades. Embora a fórmula de perfil idealizado para receber assistência - “órfã-pobre-honrada” - não tenha sido abandonada e inclusive continue aparecendo em testamentos ao longo do século XVIII, ela foi acrescentada de mais elementos e aparece nos quesitos de seleção aos recolhimentos como “órfã-pobre-honrada-legítima-cristã-velha-branca”. Isto significa que foi necessário aglutinar ao perfil idealizado de mulheres assistidas outros elementos que procuram delimitar não apenas um grupo específico a ser assistido frente a recursos limitados, mas ajudar a delimitar fronteiras sociais importantes para essas sociedades.

Comparando-se o estatuto do recolhimento do Porto com o do Rio de Janeiro e com as normas aplicadas no recolhimento da Bahia podemos dizer que, embora compartilhe, em alguns pontos, de um universo comum de categorias, o estatuto da instituição reinol se distingue em outros dos casos ultramarinos. Isto significa que na elaboração do público que deveria ser servido pelo recolhimento algumas questões preocuparam ou foram mais centrais do que outras. Ainda que todas as cláusulas tenham sua relevância, existiam em cada instituição núcleos de informações que se tornaram centrais no julgamento de admissão das meninas.

Dentro desses núcleos, chama atenção no recolhimento do Porto a preocupação em limitar geograficamente o acesso ao recolhimento às órfãs da cidade do Porto e de seus arrabaldes, pois essa preocupação aparece nos recolhimentos do Rio de Janeiro e da Bahia apenas com menções muito difusas. No que concerne às preocupações relativas à legitimidade, à honra e ao procedimento das órfãs, os recolhimentos, tanto do reino como de ultramar, parecem convergir. Distinções relativas a estatuto social parecem se organizar de forma diferente no reino e no ultramar. A questão da limpeza de sangue pode ser

---

<sup>114</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto terceiro, parágrafo 2, p. 381.

considerada um dos requisitos de seleção das recolhidas mais importantes e sensíveis na Misericórdia do Porto e, embora não esteja ausente dos recolhimentos das Misericórdias do Rio de Janeiro e da Bahia, aparece nestas de forma mais difusa se formos compará-lo com a questão da cor, esta sim de importância central para esses últimos. A relação entre estes dois requisitos, inclusive, precisa ser discutida. Com exceção dos requisitos ligados à honra e ao procedimento das meninas, que serão tratados nos próximos itens, discutiremos esses requisitos com mais vagar a seguir.

Na Misericórdia do Porto, somente seriam aceitas ao recolhimento meninas que tivessem nascido na cidade ou que residissem nela desde pequenas<sup>115</sup>. Essa cláusula de auxílio limitado à população de uma determinada localidade não era algo exclusivo do recolhimento e nem mesmo dos dotes. Como afirma Antonio Manuel Hespanha, os teólogos haviam elaborado uma hierarquia dos deveres caritativos<sup>116</sup>. Nesta hierarquia, embora o socorro à miséria estivesse no topo, socorrer aqueles que estavam mais próximos antes daqueles que se encontravam mais distantes era igualmente um de seus pilares. No caso das Misericórdias, podemos dizer que esse preceito mais geral associava-se igualmente com o dever dos ricos e poderosos ou dos homens da governança de proteger àqueles que estavam sob seu governo, no caso as populações de suas vilas ou cidades, de quem por outro lado recolhiam impostos. Como os estatutos do recolhimento do Porto não especificavam as freguesias, apenas determinavam que as órfãs fossem naturais da cidade e seus arrabaldes, provavelmente as fronteiras geográficas foram sendo ampliadas à medida que a cidade via seu crescimento se acelerar, como certamente foi o caso no século XVIII. No ano de 1770, a mesa discutiria, devido a várias petições recebidas, a inclusão das freguesias da Cedofeita, de Massarelos e Vilanova de Gaia no rol daquelas aceitas pelo recolhimento<sup>117</sup>. Nesse ano, entretanto, essa incorporação não foi feita e a mesa manteve a decisão de considerar petições apenas das freguesias intra-muros ou dos subúrbios de Santo Ildefonso e São Pedro de Miragaia.

---

<sup>115</sup> Das 132 entradas de órfãs no número da Misericórdia do Porto, em 47 dos casos foi possível identificar a naturalidade das meninas. Dentre estas últimas, 36 identificaram a naturalidade como sendo da cidade do Porto e arrabaldes e 11 indicaram freguesias de fora ou que não foi possível localizar se pertencia a cidade.

<sup>116</sup> Antonio Manuel Hespanha. “La economia de la gracia” In *La graça Del derecho*. Madrid: 1993, p. 164.

<sup>117</sup> AHSCMP “assento sobre não serem admitidas no recolhimento as órfãs da freguesia de Cedofeita”, *Livro lembranças das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 7, p. 19.

Em muitos casos, entretanto, não temos como saber a origem das meninas. De qualquer forma, fossem as meninas naturais da cidade, residentes desde a infância ou nenhuma das duas opções, elas passaram pelos crivos coletivos. Talvez tenham contado com a complacência ou a obrigação de alguns dos irmãos da mesa ou com a aceitação da comunidade de suas freguesias de residência onde se fazia a averiguação de suas informações. De um modo ou de outro, a exigência da proximidade, além das implicações religiosas sobre a hierarquia dos deveres caritativos, visava possivelmente, além de facilitar o acesso às informações acerca das órfãs, uma certa garantia acerca do julgamento público das candidatas pelo crédito das próprias comunidades e os inúmeros laços de vizinhança e solidariedade que ligavam as populações urbanas<sup>118</sup>.

Essa preocupação com a naturalidade e a proximidade das candidatas não parece ter estado presente na seleção das meninas ao recolhimento da Bahia, e igualmente está ausente nos requisitos listados pelos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro. Aparentemente, essa cláusula aparece nos dotes deixados à Misericórdia da Bahia, e muitos eram reservados a meninas procedentes da cidade ou do Recôncavo<sup>119</sup>. No recolhimento, entretanto, essa questão não se mostra motivo de grande preocupação ou investimento. Nos raros registros de entrada de órfãs que mencionam a naturalidade das meninas essa informação quase sempre aparece para caracterizar sua situação familiar. Podemos, entretanto, levantar a hipótese de que as candidatas fossem em sua maioria, oriundas da cidade ou do Recôncavo, entre outras coisas pelos perigos que implicariam grandes deslocamentos, especialmente para mulheres supostamente sem um aparato familiar de proteção.

De qualquer forma, essa hierarquia da proximidade dentro dos deveres da caridade iria desenhar diferentes arranjos nesse universo imperial. Assim sendo, doadores que viveram e faleceram em locais diversos de suas origens dividiriam suas “últimas vontades” por essa geografia, distribuindo esmolas para seus parentes, vilas e cidades de origem de um lado e seus distantes locais de residência e pessoas da obrigação estabelecidas no ultramar por outro. Mantendo-se assim por esta forma a ligação, ainda que tênue, dos indivíduos que migravam com suas regiões de origem e dos vários pontos do império.

---

<sup>118</sup> Nesta sociedade baseada em tantas formas de parentesco – sanguíneos, artificiais e metafóricos - o pertencimento a uma vizinhança ou cidade podia representar um “quase-parentesco”.

<sup>119</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, p. 142.

A questão dos estatutos sociais parece se organizar de forma algo diferente no recolhimento do Porto, de um lado, de Salvador e Rio de Janeiro de outro. No que concerne à Misericórdia, o estatuto social constituía uma importante marca na seleção dos irmãos, uma vez que estes eram divididos em irmãos de maior condição - nobres – e irmãos de menor condição – oficiais. Essa distinção praticada pelas Misericórdias do reino, parece ter sido mantida nas Misericórdias ultramarinas. A consciência da existência dessas distinções e sua utilização e reafirmação são claras se examinamos os estatutos tanto do Porto quanto do Rio de Janeiro. Em ambos os estatutos, por exemplo, o cargo de regente fica reservado, ou ao menos deve ser exercido preferencialmente por mulheres nobres e não mecânicas<sup>120</sup>. Na admissão das órfãs, entretanto, a questão do estatuto está ausente dos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro, ao passo que tem algum papel no recolhimento do Porto. Em primeiro lugar, quando se analisava o grau de necessidade das candidatas a recolhidas no Porto, valores diferentes eram levados em conta se a menina era filha de nobres ou de oficiais<sup>121</sup>. Mais do que isso, quando duas candidatas apresentassem necessidades correspondentes a seus estatutos sociais as filhas dos nobres deveriam ser preferidas às filhas dos oficiais<sup>122</sup>. Além disso, de forma semelhante ao que ocorria, por exemplo, nas ordens militares, seriam reprovadas as candidatas cujos pais tivessem incorrido em crime que gerasse infâmia ou tivessem exercido ofícios “vis”<sup>123</sup>.

Uma vez admitidas ao recolhimento, entretanto, aparentemente não se devia fazer distinção entre as recolhidas. Havia, de fato, um esforço refletido nas normas do estatuto para criar uma uniformidade entre as reclusas, consideradas parte de uma comunidade que

<sup>120</sup> “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 8, “da obrigação da regente”, p. 135 e “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, parte primeira, estatuto primeiro, parágrafo 1, p. 377.

<sup>121</sup> Era permitida a aceitação de filhas de oficiais cujas mães possuíssem casas no valor de até 30\$000 rs e filhas de nobres cujas mães possuíssem casas com valores de até 60\$000 rs. Em ambos os casos não poderiam manter a vaga no número da instituição se herdassem fazenda considerável. “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 18 “da qualidade que hão de ter as órfãs”, p. 144.

<sup>122</sup> “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, cap XVIII, “da qualidade que hão de ter as órfãs”, p. 144. Não localizamos nenhuma disputa em torno de precedência de nobres sobre oficiais na admissão ao recolhimento. É importante lembrar, por outro lado, que na cidade do Porto havia uma instituição especificamente voltada para o recolhimento de órfãs nobres, o recolhimento do Anjo, que funcionava na cidade desde o século XVII.

<sup>123</sup> Segundo o levantamento de Maria Luiza Tucci Carneiro, nos estatutos das ordens militares os ofícios considerados “vis” seriam, entre outros: rendeiro, cambiador, mercador e usurário. Maria Luiza Tucci Carneiro. Op cit, p. 98. É bastante provável que no século XVIII, especialmente no período pombalino, o ofício de mercador não fosse mais considerado vil.

as fazia irmãs<sup>124</sup>. Tanto nas roupas quanto na comida e na organização das refeições no refeitório comum ficavam proibidas as atitudes e qualquer situação que buscasse marcar diferenciações entre as recolhidas, especialmente entre órfãs e porcionistas<sup>125</sup>. Não é feita menção a distinções prévias nos valores dos dotes e nos casamentos das recolhidas. Apesar de tratar com as diferenças de estatuto no momento da admissão, e de buscar garantir a proteção a filhas de nobres necessitadas que por ventura existissem, o recolhimento do Porto não era necessariamente pensado para preservar tais distinções no seu interior, embora na prática as próprias recolhidas tratassem de zelar pelas suas distinções de estatuto social, como mostram os livros de visitas e todas as repreensões, especialmente às porcionistas, coibindo o uso de roupas e toucados luxuosos<sup>126</sup>. De qualquer maneira, é bastante possível que talvez o público alvo mais esperado não fossem as filhas de nobres ou cidadãos, mas sim as de oficiais ou membros da pequena nobreza<sup>127</sup>.

Excetuando-se as menções feitas à eleição da regente e das oficiais da instituição, no caso dos recolhimentos do Rio de Janeiro e de Salvador a questão das distinções de estatutos praticamente não são mencionadas no momento de admissão das meninas<sup>128</sup>. Diante das preocupações relativas a cor, limpeza de sangue e legitimidade, as distinções de estatuto ganharam pouca atenção como categorias de delimitação do acesso ao auxílio da reclusão e da constituição do público alvo do recolhimento. Não que a sociedade portuguesa no ultramar estivesse pouco atenta a distinções de qualidade entre os indivíduos. Os irmãos da Misericórdia do Rio de Janeiro estavam muito conscientes, ao elaborarem os

<sup>124</sup> “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit capítulo 22, “como se hão de tratar as órfãs e porcionistas”, p. 149.

<sup>125</sup> “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, cap 23 “Do vestido e traje das órfãs”, p. 150 e capítulo. 26 “das reçois”, p. 154.

<sup>126</sup> AHSCMP *Capítulo de Visitações 1732-1821*, número 9, p.19 v.

<sup>127</sup> Das **132** órfãs do número aceitas no recolhimento do Porto entre 1731-1800, **15** foram registradas com o título de “donas” e **12** foram declaradas filhas de irmãos da Misericórdia, sem especificar se de maior ou menor condição. **23** casos tiveram as profissões paternas registradas: oficial da vedoria do Porto (1), tecelão de mantos (1), tenente do regimento do Porto (3), fabricante de fitas (1), ourives da prata (1), alferes (1), escrivão (2), licenciado (1), distribuidor da relação (1), solicitador da relação (1), cirurgião (1), bacharel (1), oficial da tesouraria militar (2), médico (2), ourives lavrante (1), cabeleireiro (1), ajudante (1) e cidadão do Porto (1).

<sup>128</sup> Apesar de não ser uma questão que fosse foco de distinções importantes na seleção das meninas, através do registro de entrada das meninas do recolhimento de Salvador podemos observar um razoável número de órfãs classificadas como pessoas de qualidade, se formos levar em consideração a utilização dos títulos de “dona”. Entre os anos de 1740-1822, período para o qual temos dados, das **187** meninas que entraram para o recolhimento direto no número, **32** foram registradas como “donas”. No caso das **195** meninas que entraram primeiro como encostadas e posteriormente foram incorporadas ao número, **25** foram registradas como “donas”. O que mostra que havia um público para o recolhimento entre as chamadas pessoas de qualidade em Salvador.

estatutos, de que as diferenças de qualidade e estatuto entre as recolhidas provavelmente aflorariam no cotidiano e por isso elaboraram uma cláusula determinando que nenhuma recolhida promovesse disputas sobre “maioria de qualidades”, sob pena de ser expulsa do recolhimento<sup>129</sup>.

Podemos dizer que os três últimos requisitos que aparecem como parte da seleção das meninas recolhidas – legitimidade, limpeza de sangue, cor – operavam em conjunto e ganharam força ao longo do período moderno. A questão da legitimidade como elemento de distinção ganhou força na medida em que se aprofundou a centralidade do papel da Igreja na celebração dos casamentos e da difusão das normas da Igreja relativas ao casamento. Especialmente após o Concílio de Trento, no contexto da Contra-Reforma, o casamento realizado perante a Igreja ou ao menos com a participação de um de seus emissários acaba por se configurar como uma demonstração de sujeição e obediência perante as normas da Igreja Católica e se configura como um dos caminhos desejáveis para aqueles que queriam viver como bons cristãos dentro do estado de casados e salvar suas almas como bons católicos. Se no século XVI ainda são raras as menções acerca da exigência de que as órfãs fossem filhas legítimas, até onde sabemos - na Misericórdia do Porto, por exemplo, essa exigência começa a aparecer com o legado do bispo D. Manuel de Noronha -, no século XVII esta cláusula se torna mais comum. No século XVII a cláusula de legitimidade já havia sido incorporada, por exemplo, entre os requisitos exigidos pelas ordens militares para os candidatos aos seus hábitos e pensões<sup>130</sup>. Neste sentido, como marca de sujeição à Igreja Católica, acabou por se configurar como elemento de distinção social em um período em que vigorava a união entre os poderes civis e religiosos através do padroado e em que as heterodoxias religiosas eram perseguidas e punidas pelo Santo Ofício.

Segundo Maria Luiza Tucci Carneiro, desde o século XVI até meados do século XVIII, por inúmeras vezes os casamentos entre cristãos velhos e cristãos novos foram

---

<sup>129</sup> Esta cláusula valia especialmente no caso das porcionistas. Se a envolvida na disputa fosse uma órfã do número, deveria ser castigada pela regente. “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro”, quarta parte, estatuto segundo, parágrafo 23, p. 401.

<sup>130</sup> Maria Luiza Tucci Carneiro. Op cit, p. 100. Sobre a questão da legitimidade e da limpeza de sangue nas ordens militares ver também: Fernanda Olival. “Structural changes within the 16th-century Portuguese Military Orders” In *Electronic Journal of Portuguese History*, Brown University, vol. 2, número 2, inverno 2004.

cerceados por legislações que os diversos monarcas procuraram impor<sup>131</sup>. Em alguns casos, os casamentos propriamente ditos não eram proibidos, mas sim o acesso a cargos públicos e religiosos a aqueles que tivessem casado com cristãs novas. Esse foi o caso das próprias Misericórdias, que a partir de 1618 não aceitavam mais cristãos novos ou homens casados com mulheres cristãs novas como irmãos<sup>132</sup>. O auge dessa política provavelmente foi o famoso alvará de 1671 promulgado pelo príncipe regente D. Pedro, que proibia, entre outras coisas, os casamentos mistos<sup>133</sup>. Ainda que essas leis não tenham contido de fato a prática desses casamentos, é possível que a existência do casamento perante a Igreja tenha se associado de alguma maneira ao status de pureza de sangue. No caso dos territórios ultramarinos, de forma semelhante é bastante possível que as noções de ilegitimidade e mestiçagem tenham se articulado, aproximando, por outro lado, as noções de legitimidade à população branca ou de ascendência portuguesa mais próxima. Stuart Schwartz argumenta a existência dessa associação entre ilegitimidade e mestiçagem ao menos para o século XVI, quando as uniões oficiais entre portugueses e a população nativa eram raras<sup>134</sup>.

Fazermos uso dos dados relativos aos registros de entrada das órfãs para analisarmos se as órfãs admitidas no recolhimento se enquadravam nos requisitos exigidos é uma tarefa complicada, uma vez que as formas de registro apresentam grande flutuação. No caso dos registros relativos a legitimidade, por exemplo, convivem expressões diferenciadas. Nos registros do recolhimento do Porto encontramos, entre os 132 registros de entrada para o período de 1731-1800, 38 meninas que foram explicitamente classificadas como “filhas legítimas”. Entretanto, encontramos ainda 30 outros registros em que as meninas são classificadas como “filha de fulano e de sua mulher” e outras 18 que foram denominadas como “filha ou órfã que ficou de fulano e de sua mulher”. Essas formas de registro parecem indicar maneiras variadas através das quais era explicitado um julgamento que aponta para a legitimidade das meninas, somando assim 86 casos em que podemos supor uma alegação de legitimidade.

---

<sup>131</sup> Maria Luiza Tucci Carneiro. Op cit, pp 99-104.

<sup>132</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa”, op cit, capítulo I, “do número, e qualidades, que hão de ter os irmãos da Misericórdia”, p. 3.

<sup>133</sup> Maria Luiza Tucci Carneiro. Op cit, p. 103.

<sup>134</sup> Stuart Schwartz. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos and pardos” In *Le Nouveau Monde*. Paris, 1996, p. 14.

No caso dos demais registros, a ambigüidade da classificação não nos permite averiguar se as meninas estavam sendo consideradas legítimas ou não<sup>135</sup>. Não encontramos, entretanto, ao menos até o ano de 1773, registros de entrada que não apontassem alguma filiação para as meninas. Nenhuma delas foi explicitamente classificada como ilegítima, filha natural ou enjeitada, como aconteceria em Salvador. Mesmo entre as oficiais e serventes do recolhimento, existe apenas uma menção a uma filha natural durante todo o período: a de Ana Luiza, admitida como servente de dentro do recolhimento<sup>136</sup>. Em 1773, entretanto, uma jovem chamada Ana Claudina Rosa, classificada apenas como “órfã que ficou de Francisco Pinto Rosa”, que havia sido irmão da Misericórdia, foi admitida “por especial graça de equidade sem exemplo”<sup>137</sup>. Não sabemos o motivo que levou essa órfã a ser admitida como graça especial que não deveria tornar-se regra nas admissões, mas uma das hipóteses possíveis é a de que se tratasse de algum caso de filiação ilegítima ou natural.

No caso do recolhimento da Bahia, em razão da multiplicidade e sobreposição de regras que vigoravam, é possivelmente ainda mais difícil fazermos uma avaliação dos usos práticos das distinções no momento da aceitação das meninas. Podemos afirmar, entretanto, que a categoria de legitimidade foi sim utilizada como justificativa de aceitação de órfãs em uma série de casos e por isso podemos considerar que essa categoria fazia parte das considerações dos irmãos no momento de julgar a entrada de alguma recolhida. Nos 187 registros das órfãs que entraram diretamente para o número entre 1740 e 1822, 24 foram explicitamente classificadas como “filhas legítimas” e outras nove como “filhas de fulano e sua mulher”<sup>138</sup>. Dentre as recolhidas que entraram primeiro como encostadas e foram incorporadas ao número depois, apenas 10 foram explicitamente classificadas como “filhas legítimas”. Pela natureza variável dos registros, entretanto, não podemos supor que aquelas cuja filiação não foi mencionada eram necessariamente ilegítimas. Em alguns casos, os registros remetem diretamente às cláusulas de Mattos de Aguiar ou ao Compromisso da Misericórdia, em outros casos parecem estar mais voltados para uma identificação da

<sup>135</sup> Entre as fórmulas encontramos: ‘filha de X’, ‘órfã de X’ ou ‘filha de X e de X’. A partir dos anos de 1790 começa a predominar a fórmula “órfã de fulano assistente com sua mãe”, numa clara referência ao requisito de que a candidata fosse órfã de pai, mas que não nos permite saber se eram julgadas legítimas. A informação predominante nesse caso parece ser sua filiação paterna e sua condição de órfã de pai. As ambigüidades nos registros parecem aumentar consideravelmente após 1773 e a abolição das distinções de limpeza de sangue.

<sup>136</sup> AHSCMP *Livro de entradas das órfãs e oficiais e serventes do Recolhimento*, Livro 1, p. 9v.

<sup>137</sup> AHSCMP *Livro de entradas das órfãs e oficiais e serventes do Recolhimento*, Livro 1, p. 74v.

<sup>138</sup> Entre as fórmulas de registro ambíguas encontramos: “filha de X”, e “filha de X e X”.

história familiar da recolhida. Podemos afirmar, por outro lado, que a questão da legitimidade, embora fizesse parte dos critérios de seleção das meninas, foi por vezes deixada de lado, pois entre as órfãs que foram admitidas ao número, uma foi classificada como filha de pai incógnito, uma como filha de pais incógnitos, uma como filha natural e 32 como expostas. Como essas informações foram efetivamente registradas nos livros de entrada, podemos considerar que se devessem ao uso da dubiedade das normas de aceitação, uma vez que a legitimidade não consta no Compromisso de Lisboa entre os critérios necessários.

Além da legitimidade, a limpeza de sangue era um dos requisitos exigidos, tanto no recolhimento do Porto como nos recolhimentos ultramarinos. A primeira exigência feita às candidatas ao recolhimento pelos estatutos do recolhimento do Porto era de que estas fossem “limpas de toda a raça”<sup>139</sup>. Assim que as petições chegassem à mesa, esta deveria “entrar logo nas diligências de limpeza de sangue”<sup>140</sup>. Essas diligências eram consideradas da maior importância, tanto que deviam ser realizadas pelo próprio provedor, acompanhado do escrivão e do irmão mais antigo que servisse a mesa naquele ano. A inquirição deveria ser a mais “exata e estrita” possível e previa a elaboração de sumários escritos com testemunhas, “as de melhor fé e crédito”, tomando-se sete delas para cada um dos avós da candidata. As testemunhas deviam depor sob juramento dos Santos Evangelhos e deveriam ser lembradas da “importância deste negócio” e garantidas do segredo que a mesa usaria “achando defeito”. A gravidade do assunto era tamanha que qualquer dúvida na “pureza de sangue” ou na falta de notícia de algum avô “basta para que por nenhum caso seja admitida alguma órfã, pela dúvida em que fica a reputação das mais”.

Como dito anteriormente, nem mesmo os irmãos definidores podiam dispensar as candidatas desse “defeito” de sangue. A chamada pureza de sangue não era somente exigida das órfãs a serem sustentadas e dotadas pelo número do recolhimento. As chamadas oficiais do recolhimento - regente, vice-regente, porteira, mestra - e mesmo as serventes de dentro deveriam ser limpas de sangue e “pura de toda a raça de qualquer infecta nação”<sup>141</sup>,

---

<sup>139</sup> “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo XVIII, “da qualidade que hão de ter as órfãs”, p. 144.

<sup>140</sup> “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo XX, “do modo como se hão de prover os lugares e forma das inquirições”, p. 146.

<sup>141</sup> “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo VIII, “da obrigação da regente”, p. 135.

assim como também as porcionistas. Entre os oficiais masculinos que atendiam o recolhimento, a limpeza de sangue era explicitamente exigida do capelão<sup>142</sup>.

Nos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro a questão da limpeza de sangue surge com menos detalhes e gravidade do que no recolhimento do Porto. Ainda assim, a limpeza de sangue era exigida das órfãs candidatas a recolhidas, das regentes e das porteiras do recolhimento. Diferentemente do Porto, entretanto, nada é dito sobre as demais oficiais e porcionistas. Também não são feitas recomendações especiais para o processo de inquirição nesse requisito. As inquirições seguem as formalidades prescritas para os demais requisitos, isto é, dois irmãos “de que se fizer maior confiança” deveriam informar sobre as petições por escrito “com toda a verdade e zelo do serviço de Deus”<sup>143</sup>. No recolhimento de Salvador a limpeza de sangue fazia parte das exigências estabelecidas pelo instituidor João de Mattos de Aguiar para a distribuição de dotes e essas exigências acabaram por se tornar um dos parâmetros vigentes para a aceitação das recolhidas. Não havia por esse motivo igualmente o estabelecimento de regras formais de inquirição e testemunho a esse respeito.

Os preceitos relativos à limpeza de sangue vigoraram na Península Ibérica e suas possessões ultramarinas do século XV até o último quartel do século XVIII. Segundo Maria Luiza Tucci Carneiro, o primeiro “estatuto de sangue” da Península teria sido decretado em Toledo no ano 1449, após um conturbado período de perseguição e conversão forçada dos judeus na Espanha<sup>144</sup>. O edito acusava os cristãos novos de falta de sinceridade na conversão e indignidade em assunto de religião por terem seguido, enquanto judeus, as leis de Moisés e recusarem Jesus Cristo como salvador. Acusava-os ainda de tramarem juntamente com inimigos estrangeiros a derrota da cidade e a ruína e empobrecimento dos nobres cavaleiros cristãos velhos. A partir dessas argumentações o estatuto proibia, por suposta indignidade, os conversos de ocupar cargos públicos e prestar testemunhos contra cristãos. Os estatutos representaram um marco na crescente hostilidade que seria dirigida aos conversos na Península e na adoção de medidas discriminatórias contra os cristãos novos. Em fins do século XV essa hostilidade cresceria ainda mais com o reinado dos

---

<sup>142</sup> “Estatuto do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo. XXXIII, “do capelão do recolhimento”, p. 159.

<sup>143</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, parte primeira, estatuto terceiro, parágrafo 4, p. 382.

<sup>144</sup> Maria Luiza Tucci Carneiro. Op cit, p. 46.

chamados Reis Católicos, Fernando e Isabel, que unificaram Castela e Aragão e ordenaram em 1492 a expulsão de todos os judeus e descendentes dos territórios espanhóis.

Ainda segundo Carneiro, os acontecimentos da Espanha teriam grande repercussão em Portugal, onde a propaganda antijudaica e os conflitos eram crescentes. Em 1497 o monarca D. Manuel, seguindo um acordo de casamento com a filha dos Reis Católicos, deveria expulsar do reino todos os infiéis, incluindo-se neste caso não somente os judeus, mas também os mouros. Em outubro deste ano, expirando o prazo de emigração, e como um recurso para evitar a evasão da população e dos recursos, os judeus foram batizados à força como forma de acabar com a presença “infiel” no reino. O decreto de expulsão de D. Manuel continha argumentação muito próxima ao edito de Toledo em sua condenação de base religiosa aos judeus e mouros. A desconfiança dirigida aos judeus e mouros iria ser transferida para os conversos, pois se acreditava que entre os convertidos e seus descendentes a marca da heresia religiosa era passada através do sangue. Neste sentido, como afirma Carneiro, a idéia de limpeza de sangue, ou seja, não descendência de sangue judeu ou mouro, iria se juntar, no sistema de distinção social do Antigo Regime em Portugal, ao orgulho fidalgo, igualmente transmitido pela linhagem ou geração. Neste sentido, se por um lado os estigmas relativos ao nascimento e aos trabalhos manuais separariam os nobres dos chamados mecânicos, os estigmas religiosos criariam, por outro lado, uma clivagem entre cristãos velhos e cristãos novos, na qual os cristãos velhos seriam tidos como “limpos de sangue” e os cristãos novos como pertencentes a “infectas nações”, pela ascendência judaica ou moura, como mostra Evaldo Cabral de Mello<sup>145</sup>. Em comum, todas essas formas de distinção social guardariam a marca da geração como elemento determinante das diferenças de estatuto social<sup>146</sup>.

A indignidade atribuída àqueles que não possuíam limpeza de sangue teria conseqüências, assim como ocorreu nos territórios espanhóis, não somente para a honra familiar, mas também nas barreiras erguidas a sua atuação pública. Como mostra Evaldo Cabral de Mello, nos séculos XV, XVI e, sobretudo, no século XVII a exigência da “pureza

---

<sup>145</sup> Evaldo Cabral de Mello. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 26.

<sup>146</sup> A inclusão dos pardos e mulatos no rol dos impuros de sangue ocorreria na segunda metade do século XVII, sendo um dos marcos desta inclusão a carta de lei promulgada por D. Pedro II em 1671 incluindo essas categorias entre os que se encontravam impedidos de exercer certos cargos devido a impureza do sangue. J.J. Andrade e Silva. *Collecção Chronologica da Legislação portuguesa (1603-1700)*. Lisboa: 1856, vol. 8, p. 191.

de sangue” se entenderia desde os cabidos catedralícios, onde teriam sido inicialmente adotados, até o clero secular e regular, as ordens militares, câmaras municipais, confrarias, irmandades – entre elas a Misericórdia - e magistraturas<sup>147</sup>.

Os recolhimentos de órfãs voltados para a promoção dos casamentos das recolhidas e, portanto, para a garantia de reprodução, física e simbólica, de suas assistidas entraria nessa economia da distinção baseada na geração e nos preceitos de limpeza de sangue. Quando os recolhimentos foram criados, na primeira metade do século XVIII, a “limpeza de sangue” já havia se consolidado como um dos mecanismos de distinção nas sociedades ibéricas, tornara-se um dos fatores que compunham a honra familiar e contava com alto grau de formalização nos mecanismos para o estabelecimento desse estatuto de limpeza<sup>148</sup>.

Construir um conhecimento e um julgamento classificatório acerca das pessoas com base na limpeza de sangue não era tarefa fácil e o assunto, assim como os critérios geraram polêmicas em certas ocasiões. Em 1686, os mesários da Misericórdia de Lisboa, por exemplo, tiveram dúvidas ao tentar implementar o legado de Sebastião Perestrelo, que estabelecia mais nove lugares de órfãs do número no recolhimento da irmandade<sup>149</sup>. Entre as qualidades exigidas das órfãs pelo testador constava a de ser cristã velha, “sem raça”. O escrivão registrou então a dúvida da mesa: “(...) para a averiguação de serem cristãs velhas” bastaria “serem tidas por tais” ou seria preciso “averiguação com certeza de limpeza de pais e avós?”. A resposta à questão viria por meio do parecer de um padre da Companhia de Jesus, João de Almeida Luiz Nogueira. O mesmo padre afirmou que quando se tratasse de cidade populosa, como Lisboa, na qual as pessoas mudavam de rua e bairro e “já não é conhecida a gente”, as diligências deveriam ser feitas por meio de testemunhos que conhecessem os pais e os avós e desta forma constaria positivamente que o eram. Já em “povo pequeno” parecia ao jesuíta que bastava que os “tenham por cristãs velhas e que por tais fossem tidos seus pais e avós, ainda que os testadores os não conhecessem de vista porque em povos pequenos logo se sabe o que há nas pessoas deles naturais por pais e avós”. Apesar das advertências do jesuíta sobre distâncias e gentes não conhecidas, a voz

---

<sup>147</sup> Evaldo Cabral de Mello. Idem, p. 26.

<sup>148</sup> Refiro-me aqui ao sistema de “habilitação de *genere*” utilizado pelas ordens religiosas, militares e irmandades desde os séculos XVI e XVII cf Maria Luiza Tucci Carneiro. Op cit, p. 211.

<sup>149</sup> AHSCML *Livro de provisões do recolhimento 1694-1760*, pp. 21v-22v.

pública expressa nas reputações “tidas e havidas” ainda dominaria a coleta de informações das inquirições.

Num caso em torno da aceitação de um candidato a irmão da Misericórdia de Salvador podemos compreender os meandros relativos ao estabelecimento da limpeza de sangue. Em junho de 1679, Domingos Correia, guarda mor da relação, teria seu pedido de ingresso na irmandade negado por sua mulher, Joana Leal, “ser tida e havida por de nação”, filha que era de João Nunes de Itaparica, “que sempre teve fama pública e constante de ser homem de nação”<sup>150</sup>. A mesa do ano seguinte resolveria reexaminar a questão mandando fazer inquirições no reino através da Misericórdia de Lisboa para esclarecer as dúvidas. Tiradas informações de “pessoas antigas daquele tempo”, estabeleceu-se que os pais e avós da dita Joana Nunes eram “tidos e havidos” por cristãos velhos em todas as localidades questionadas. A irmandade então voltou atrás em sua decisão e em consequência das “boas e bem feitas informações” decidiu que não havia impedimento para a aceitação do casal<sup>151</sup>. Sendo tida e havida como cristã nova na Bahia, Joana Nunes já havia tido outras petições de seu primeiro marido recusadas na irmandade. Este julgamento, entretanto, foi alterado pela suposta chegada de notícias sobre a fama de cristãos velhos que seus ascendentes gozavam no reino. Nesta sociedade que combinava movimentação populacional, dimensões imperiais, sistemas de identidade baseados na localidade, relações de obrigação e clientela e reputação expressa pela voz pública a variabilidade dos julgamentos tornava-se ainda mais elástica e instável, possibilitando inúmeras combinações em um sistema que se pretende rígido à primeira vista. Com tantos elementos em jogo o momento das inquirições abria brecha para vários tipos de negociações e acomodações.

Nos livros de entrada do recolhimento do Porto os registros das primeiras recolhidas fazem menção às supostas “habilitações de genere” ou “inquirições de genere”, termo corrente utilizado para denominar as inquirições de limpeza de sangue<sup>152</sup>. No caso de regentes e mestras, o termo habilitações de genere volta a aparecer, talvez pela gravidade que poderia haver em deixar órfãs para serem governadas e doutrinadas por pessoas sobre as quais pairasse alguma suspeita de “impureza de sangue” e, por conseguinte, suspeitas em

<sup>150</sup> AHSCMBa *Livro dos segredos 1679-1809*, número 195, p. 16v.

<sup>151</sup> AHSCMBa *Livro dos segredos 1679-1809*, número 195, p. 21.

<sup>152</sup> AHSCMP *Livro de entrada das órfãs, oficiais e serventes do recolhimento*, Livro 1, p. 2.

assuntos relativos a fé.<sup>153</sup> Nos demais registros, embora raramente se faça menção às inquirições de *genere*, encontramos anotadas as informações dos pais e avós das órfãs e recolhidas, com seus locais de moradia e eventualmente seus ofícios, num claro sinal de que sua “geração” era conhecida e principalmente reconhecida pela irmandade<sup>154</sup>. Qualquer que tivesse sido o processo de inquirição, tivesse este seguido mais ou menos as normas estabelecidas pelos estatutos, seja qual tenham sido os acordos ou desacordos nas comunidades locais acerca da reputação e fama pública de seus pais e avós, as informações de sua geração ficavam registradas no livro de entrada como uma confirmação de que essas informações estavam sendo validadas pela Misericórdia<sup>155</sup>. Curiosamente, as únicas menções explícitas à expressão “cristã velha” e “limpa de sangue” apareceram no registro de entrada de serventes cujas certidões dos párocos de suas freguesias incluíam essa informação. Nestes casos, a informação não estava subentendida nos registros de informações dos pais e avós e aparecia apenas na medida em que incluídas nas atestações dos párocos, sendo paradoxalmente as pessoas sobre as quais menos cuidado deveria haver na averiguação de suas informações.

No recolhimento de Salvador as indicações acerca da limpeza de sangue das recolhidas podem ser ainda mais dúbias. Se chegaram a haver inquirições de *genere*, nos moldes daquelas praticadas no Porto, essas não foram registradas nos livros de entrada das recolhidas. Os nomes dos pais das meninas são mencionados com alguma freqüência, mas nunca se chegava a mencionar o dos avós, menção que seria típica das inquirições de *genere* e do estatuto de limpeza de sangue que prevê o exame até a quarta geração. O que parece ocorrer no caso baiano são menções ocasionais de limpeza de sangue nos atestados fornecidos pelos párocos das freguesias das candidatas, cuja sensibilidade para a questão era provavelmente maior, ou nas informações coletadas pelos irmãos encarregados de

<sup>153</sup> AHSCMP *Livro de entradas das órfãs, oficiais e serventes do recolhimento*, Livro 1, p. 18 e 20.

<sup>154</sup> No caso do registro de entrada de Dona Zeferina, datado de 1738, por exemplo, foi posta uma observação de que a mesma ficava “habilitada de *genere*” pelas diligências feitas sobre sua irmã que já era órfã recolhida na instituição. AHSCMP *Livro de entradas das órfãs, oficiais e serventes do recolhimento*, Livro 1, p. 30.

<sup>155</sup> Um indício de que o registro das informações acerca dos ancestrais das meninas registradas nos livros de entrada das órfãs serviam como um reconhecimento de suas “inquirições de *genere*” talvez seja o fato de que no ano de 1773-1774, após a promulgação da carta de lei pombalina extinguindo as diferenças entre cristãos novos e cristãos velhos, os registros desaparecem para somente retornarem em 1780. Uma hipótese possível seria a de que durante esse intervalo os registros de entrada perderam seu significado social, estando abolidas as interdições relativas à limpeza de sangue, e que teriam retornado posteriormente com outra importância e referindo-se a outros parâmetros de seleção. AHSCMP *Livro de entradas das órfãs, oficiais e serventes do recolhimento*, Livro 1, p. 75-76.

informar as petições quando o caso fosse de notoriedade pública ou a fama de cristãos novos da família da candidata alvo das murmurações locais<sup>156</sup>. Estas informações, entretanto, não restaram para nosso conhecimento. Em alguns registros podemos notar, entretanto, os ecos dessas distinções em menções ocasionais acerca dos motivos de aceitação das órfãs, que embora sejam bastante flutuantes nas informações contidas indicam que a categoria de limpeza de sangue, juntamente com as outras de cor, legitimidade, desamparo e honra, estava em uso nos processos de seleção das recolhidas, ainda que talvez tenha tido menos expressão do que outros requisitos na constituição do perfil das recolhidas.

Certamente a questão da cor foi um quesito sobre o qual houve um investimento maior das Misericórdias ultramarinas da Bahia e, possivelmente, também do Rio de Janeiro, ainda que não tenhamos os dados seriados de entrada desse último. Como afirmamos anteriormente, era proibida a entrada de mulheres pardas ou mulatas no recolhimento, fosse para o número das órfãs ou como porcionistas e oficiais. Nada era dito acerca dos chamados pretos e crioulos, assim como também não se faz referência à proibição de entrada para forras. Esse silêncio na verdade indica que seria algo impensável que esse público pudesse vir a fazer parte do recolhimento, a não ser como escravas ou serventes da instituição. Podemos dizer então que, quando o instituidor e os irmãos da Misericórdia estabeleceram a condição de que as meninas auxiliadas deveriam ser “brancas”, essa classificação não estava tentando estabelecer uma clivagem em relação aos “pretos”, clivagem esta muito mais fácil de se manter, mas sim buscava estabelecer uma fronteira com os grupos intermediários formados por pardos e mulatos. E por que a necessidade de estabelecer tais fronteiras?

Para Stuart Schwartz as atitudes com relação às populações mestiças dos territórios coloniais europeus diferiram consideravelmente segundo uma variedade de fatores sociais e culturas<sup>157</sup>. No caso da colonização portuguesa na América, Schwartz identifica dois estágios distintos nas relações entre nativos e europeus. Haveria um primeiro estágio em

---

<sup>156</sup> Um raro exemplo de petição que chegou até nós foi o de Dona Mariana Francisca Rege que, ao requerer um lugar no número do recolhimento para sua filha, juntou um atestado de um padre da Sé na qual este afirma que a candidata era: “moça branca, legítima, cristã velha, e vive em companhia de sua mãe no estado de donzela muito honestamente sem bens alguns por ser sumamente pobre.”, AHSCMBa *Livro 1º de registro 1760-1776*, número 85, p. 93v.

<sup>157</sup> Stuart Schwartz. *Op cit*, p. 18.

que os europeus eram poucos e os indígenas superavam largamente seu número e que os mestiços, ou mamelucos, desempenhavam um papel fundamental como intermediários culturais. Neste estágio, caracterizado pelo autor como fronteira permeável, as poucas instituições européias ofereciam poucas oportunidades para implementar diferenciações sociais e os costumes e as técnicas indígenas seriam largamente adotadas por todos, incluindo mestiços e europeus, tornando tênues as linhas entre as culturas. Neste caso, embora as hostilidades existissem, estas eram atenuadas pelas necessidades cotidianas. Mais do que isto, as hostilidades voltavam-se muito mais para a população indígena do que para a mestiça. O status da população mestiça permanece relativamente alto, especialmente das mulheres que podiam ser aceitas ou incorporadas à população branca. No segundo estágio, o status dos mestiços diminuiria pela redução das ameaças indígenas e conseqüentemente da relevância de seu papel como intermediários. Além disso, nas regiões de maior prosperidade econômica a constante vinda de europeus, a importação de escravos africanos, o crescimento das instituições civis e religiosas européias e a articulação e viabilização de uma hierarquia social de base européia resultaria na “recriação” de uma sociedade portuguesa na qual a população mestiça perdia espaço e status. Segundo o autor, ainda que fosse possível manter a distinção dos mestiços em relação aos escravos e aos pretos, os primeiros estavam cada vez mais distinguidos dos brancos.

Nas regiões das quais tratamos, Rio de Janeiro e Salvador, podemos dizer que o primeiro estágio proposto por Schwartz corresponderia especialmente ao século XVI e que o segundo estágio teria se desenvolvido ao longo dos séculos XVII e XVIII. O segundo estágio coincide com o aumento do número de escravos africanos para a América portuguesa. Quando os escravos africanos começaram a chegar em maiores quantidades a essas cidades, a partir do século XVII, a visão acerca da população mestiça nos territórios ultramarinos começava a mudar. Como mostra Larissa Viana, o século XVII marcaria a entrada dos negros, mulatos e seus descendentes no rol dos “impuros de sangue”<sup>158</sup>. A carta de lei promulgada por D. Pedro II em 1671 reafirmando a necessidade da limpeza de sangue para ocupação de ofícios honoríficos inclui os mulatos como portadores de “defeito de sangue”<sup>159</sup>. A partir de então, várias outras menções a barreiras relativas a limpeza de

---

<sup>158</sup> Larissa Viana. Op cit, p. 29.

<sup>159</sup> Silva, J. J. Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação portuguesa (1603-1700)*. Lisboa: 1856, vol. 8, p. 191.

sangue passam a incluir os mulatos como portadores de defeito de sangue. Como mostra Stuart Schwartz, as populações mestiças deste segundo estágio, especialmente os mulatos, teriam que lidar não somente com o estigma da ilegitimidade, da impureza de sangue e da cor, mas também com a associação com a escravidão.

Quando os recolhimentos de órfãs da Misericórdia de Salvador e do Rio de Janeiro foram criados no início do século XVIII, os territórios ultramarinos já contavam com uma grande população de negros, mulatos e mestiços. Mais do que isto, essas cidades contavam, especialmente a partir de 1760, de acordo com cálculos de S. Schwartz, com uma população mestiça livre cada vez maior, sendo este o grupo populacional que mais crescia. Segundo Larissa Viana, será a ascensão e a pressão dessa população por prestígio social e reconhecimento que se pretendia regular com a incorporação de pardos e mulatos às interdições de sangue e cor promulgadas desde finais do século XVII<sup>160</sup>. Da mesma forma que os homens pardos vão buscar honrarias e cargos civis e religiosos que pudessem lhes atribuir honra, as mulheres pardas também buscaram reivindicar para si a honra sexual feminina como forma de consolidação de algum status social que as diferenciase das escravas e dos estigmas de ilegitimidade<sup>161</sup>.

A interdição a pardas e mulatas nos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro e nas normas utilizadas pelo recolhimento de Salvador possuíam, como vimos, grande centralidade dentro das categorias discriminadas pelas duas determinações. Na tentativa de descobrir o perfil das recolhidas também no caso da cor, esbarramos com a grande ambigüidade dos registros de entrada do recolhimento de Salvador. Do total de 187 registros de entrada de meninas para o número do recolhimento, apenas 14 foram explicitamente denominadas como brancas e, dos 195 registros de entrada de encostadas posteriormente admitidas ao número, 18 foram classificadas como tais, geralmente naqueles registros em que se optou por fazer menção às cláusulas estipuladas pelo instituidor João de Mattos de Aguiar. A pouca incidência de classificação explícita das

---

<sup>160</sup> Larissa Viana. Op cit, p. 32.

<sup>161</sup> Este foi o caso de Ana Francisca do Espírito Santo que, em 1763 se apresentou como filha legítima, pobre e honrada e pediu que fosse aceita no recolhimento como serva para poder conservar sua honra e tomar o estado de casada. Ainda que reivindique o estatuto da honra feminina, Ana Francisca, ao pedir o lugar de serva do recolhimento “no qual espera a suplicante em Deus fazer-lhe muitos serviços, e às senhoras recolhidas (...)”, parece reconhecer a distância de seu lugar social para aquele ocupado pelas demais “senhoras recolhidas”. AHSCMBa *Livro 1º de Registro 1760-1776*, número 85, p. 81v.

órfãs como brancas não deve, entretanto, ser necessariamente interpretada como sinal de que essa categoria tivesse pouca importância ou estivesse fora de uso.

Quando examinamos os registros das candidatas a recolhidas que foram classificadas como “pardas”, aparecem de forma mais clara as restrições que essa classificação acarretava para as meninas. Em fevereiro de 1788, Clara Maria da Conceição, que havia sido exposta na roda da Misericórdia, fez uma petição para ser admitida no recolhimento, “como filha desta Santa Casa”. Seu pedido foi deferido, mas, apesar de considerada uma das filhas da casa, o escrivão registrou no final de seu registro de entrada: “conhecidamente é parda e fica sendo serva da comunidade (...)”<sup>162</sup>. Alguns anos antes, em dezembro de 1780, o livro de registro marcava a admissão de Faustina de Jesus ao recolhimento no qual “recolheu-se a suplicante no lugar de serva do recolhimento desta santa casa, visto ser parda”<sup>163</sup>. Esse mesmo discurso se repete nos outros sete registros de servas que conseguimos localizar para o período. Ao longo de todo o período de 1740-1822 encontramos três registros de meninas classificadas como pardas e que foram aceitas como encostadas, sendo dois registros do século XIX e o outro de finais do XVIII, depois da promulgação da lei pombalina extinguindo a distinção de limpeza de sangue<sup>164</sup>. Nesses casos, entretanto, não temos mais informações sobre as órfãs, o que indica que provavelmente não foram admitidas ao número. Devemos lembrar ainda que o termo “encostada” dava margem a aplicações bastante elásticas, diferenciando-se sem dúvida da classificação de serva, mas podendo igualmente não significar uma relação direta com as vagas do número do recolhimento. Neste sentido, temos uma pista de que provavelmente no que concerne à política de seleção e acolhimento do recolhimento a interdição às pardas fosse a tônica predominante, embora os “empenhos”, como se dizia, pudessem acabar suplantando essas barreiras.

Devemos levar em consideração ainda nesta avaliação que os mesmos mecanismos de inquirição e classificação existentes para as demais categorias também funcionavam na questão da cor e que vários elementos entravam no jogo da constituição da “cor” de um indivíduo, além das características físicas, ainda que essas tivessem seu papel. A polêmica

---

<sup>162</sup> AHSCMBa *Livro 3º de termo das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 113v.

<sup>163</sup> AHSCMBa *Livro 3º de termo das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 87v.

<sup>164</sup> AHSCMBa termo das recolhidas 1181, 1792, p143v; livro de termo das recolhidas 1182, 1814, p. 126v; termo das recolhidas 1182, 1820, p. 147v.

em torno de uma licença de casamento na Bahia ilustra bem essa situação. José Pinheiro Queiroz, bacharel e suposto senhor de engenhos na Bahia, não queria conceder licença para a sua filha casar-se com Manuel Ignácio Lisboa, sob a alegação, entre outras coisas, de que o pai do pretendente seria “tido e havido por mulato na Ilha do Faial”<sup>165</sup>. O caso deu origem a um intrincado processo que foi parar na Relação da Bahia e, entre negações e aprovações da licença, ficou Manuel Ignácio Lisboa com a “nota de mulato”. Finalmente o então ouvidor do civil, após fazer suas diligências e recolher os testemunhos necessários, escreveu a sua majestade o parecer de que era favorável ao casamento, pois o pretendente, segundo os testemunhos de naturais da dita ilha, nunca tivera por seus pais e avós a tal “nota de mulatos”. Podemos dizer que este seria um caso extremo, pois envolve um âmbito de circulação migratória em larga escala, que seria mais provável a homens do que a meninas órfãs. Entretanto, se pensarmos na grande circulação de crianças no período e na alta mortalidade da população adulta em idade jovem, podia ser bastante possível que meninas cuja ancestralidade africana fosse mais distante e se criassem com relações próximas aos parentes não-africanos construíssem para si uma imagem e fama na qual a “nota de mulatice” fosse apagada.

No que concerne à questão da cor, a população dos recolhimentos ultramarinos se constitui em meio à crescente pressão da população parda livre por reconhecimento e status, às negociações coletivas e comunitárias acerca da fama e reputação dos indivíduos e aos empenhos e relações de dádiva e obrigação, muitas vezes assimétricas, dos irmãos da Misericórdia. Partilhando uma série de outras questões, inclusive o campo comum relativo a limpeza de sangue, essa parece não ter sido uma questão que marcasse as preocupações centrais do recolhimento do Porto. Contando com uma população comparativamente pequena de negros e escravos e também de pardos e libertos, é provável que esses últimos não se destacassem e figurassem dentro das interdições de limpeza de sangue, na qual predominava a preocupação, esta sim muito mais concreta para a região, de barrar o acesso de descendentes de judeus e em menor escala de mouros. Nos territórios ultramarinos podemos dizer que a cor ganharia uma relevância específica na medida em que nela convergiam outros estigmas dessa sociedade, como os da ilegitimidade e da escravidão. Quando cresce a população mestiça e livre e estes ameaçam embaralhar as hierarquias

---

<sup>165</sup> ANTT “Pedido de licença para casamento”, *papéis do Brasil* – avulsos 3, documento 5.

sociais, em diversos níveis, algo que acontece cada vez mais no século XVIII, é que se torna importante distinguir as meninas brancas e marcar sua distinção através do recolhimento e do casamento até porque a população branca também está crescendo, inclusive na camada dos livres pobres.

A imagem que se procurava criar para os recolhimentos como o abrigo de órfãs honradas, cristãs velhas, filhas legítimas e especificamente nos recolhimentos ultramarinos, de brancas, correspondia à representação que estes homens de elite possuíam das populações “meritórias” de suas localidades e às fronteiras sociais que se queriam construir. Como afirma Isabel dos Guimarães Sá, este tipo de auxílio voltava-se para a reprodução de determinados estatutos sociais mais do que qualquer outra coisa<sup>166</sup>. Nessa sociedade de distinções fixas, porém maleáveis, como descreve Silvia Lara<sup>167</sup>, e mantida por relações de dádiva de cunho assimétrico, essas categorias operavam entrecortadas pelas marcas das obrigações interpessoais, das solidariedades comunitárias e dos julgamentos coletivos expressos pela voz pública. Neste sentido, o papel dos recolhimentos foi o de oferecer a essas recolhidas a chancela de uma poderosa instituição que reivindicava para si os privilégios devidos àqueles que gozavam dos mais altos graus de “honra e estimação”. Ao mesmo tempo em que os recolhimentos buscavam ajudar a manter ou estabelecer certas fronteiras sociais, essas mesmas fronteiras seriam povoadas por uma população “construída” pela própria instituição a partir desse emaranhado de relações e possibilidades. Um dos mais importantes quesitos na construção dessas fronteiras sociais dizia respeito à ênfase na honra feminina, como veremos a seguir.

### **3.3 A fama e a honra: imagem pública e distinção social**

A primeira regente do recolhimento do Porto, Dona Luiza Maria Pereira, ficou apenas dois anos na instituição. No ano de 1733 foi necessário encontrar uma nova regente para o recolhimento, visto que Dona Luiza havia pedido dispensa do cargo por ter sido aconselhada a “viver na pátria” por motivos de saúde<sup>168</sup>. A eleição da nova regente recaiu

<sup>166</sup> Isabel dos Guimarães Sá. “As Misericórdias no Império Português...”, op cit, p. 127.

<sup>167</sup> Silvia Hunold Lara. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. Campinas: tese de Livre-docência, IFCH/UNICAMP, 2004, P. 91.

<sup>168</sup> AHSCMP *livro de saída das órfãs oficiais e serventes do Recolhimento 1733-1781*, Livro 1, p. 2.

sobre Dona Mariana Rosa Josepha de Jesus que então residia no recolhimento de Nossa Senhora da Conceição, localizado em Arrifana de Sousa, posteriormente conhecida como Penafiel, vila que distava aproximadamente 30 km da cidade do Porto. A viagem da nova regente de sua antiga residência no Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição em Arrifana para o Recolhimento de São Lázaro ficou registrada no *Livro de entrada das órfãs, oficiais e serventes*<sup>169</sup>. Como relata a memória, logo que foram feitas as devidas diligências e requeridas as licenças necessárias, “se tratou de sua condução”. No dia 9 de outubro partiu da cidade do Porto uma comitiva formada pelo então escrivão da Misericórdia - relator da memória -, um irmão conselheiro da Mesa e um servente da irmandade. Ao chegarem ao recolhimento, acordaram com a futura regente de viajarem na manhã seguinte e pernoitaram na casa do reverendo reitor da igreja da freguesia de Arrifana de Sousa. Na manhã de sábado, foram buscar dona Mariana. Com a chegada das carruagens, dividiu-se a comitiva em duas. Uma liteira conduzia Dona Mariana e uma acompanhante sua, Maria de Oliveira, a qual seguia para ser servente no mesmo recolhimento. Na segunda liteira seguiam o irmão conselheiro e o irmão escrivão. A comitiva agora se fazia acompanhar ainda por um primo de D. Mariana, Fernão de Lima Lobo, fidalgo da casa de sua majestade e cavaleiro da Ordem de Cristo, além de “vários clérigos e algumas pessoas autorizadas daquele lugar”, que acompanharam a comitiva até uma estalagem onde todos participaram de uma refeição. Ao se aproximarem da cidade, a liteira do provedor aguardava a comitiva e para ela foi transferida somente Dona Mariana, que nela seguiu viagem até alcançar a igreja de São Lázaro, onde era aguardada pelo provedor, os irmãos da Mesa e demais irmãos de distinção. Passando a capela do recolhimento, a regente foi recebida pela mestra da instituição, juntamente com as órfãs e porcionistas. Terminados os serviços religiosos, as chaves e os estatutos da instituição foram entregues à regente e todas se encerraram no recolhimento em companhia de “sua nova mãe”.

A condução de D. Mariana de Jesus ao Recolhimento de São Lázaro ofereceu aos seus contemporâneos um espetáculo. O espetáculo da honra feminina. Nesse espetáculo, tão importante quanto os rituais em si foi a produção dessa memória narrando e registrando os eventos e assegurando a perpetuação dos efeitos desse espetáculo da honra para anos

---

<sup>169</sup> AHSCMP *Livro da entradas de órfãs no Recolhimento 1731-1785*, Livro 10, pp. 16v-17v.

futuros e uso continuado da instituição<sup>170</sup>. Essa era uma maneira de combater o caráter efêmero inerente a esses rituais e seus possíveis efeitos e de pacificar conflitos e dissidências que sempre rondam os rituais públicos no Antigo Regime<sup>171</sup>.

Na narrativa da condução de D. Mariana a honra reina absoluta. Não há nenhuma mácula na narrativa do protegido trajeto de D. Mariana de um recolhimento a outro. Todos os elementos, de maneira simbólica estão de acordo com os requisitos da época acerca da honra feminina. Em primeiro lugar, fica claro o já mencionado caráter espetacular da honra, isto é, o fato de que ela desenvolvia-se sempre em relação ao olhar de alguém e era cercado de rituais. Em segundo lugar, aprendemos que o investimento no espetáculo da honra ligava-se em alguma medida com a relação que as mulheres estabeleciam com a comunidade, os espaços públicos e os atos de deslocamento, embora não exclusivamente. Em terceiro, poderíamos mencionar a participação familiar na preocupação com a honra feminina e, mais do que isto, a centralidade dos parentes masculinos na regulação da mesma, representados nessa narrativa pelo poderoso primo de D. Mariana. Além do primo, a presença de vários homens de “autoridade” da vila mostra que essa questão podia ser relacionada não somente à família, mas também a uma responsabilidade comunitária ou de classe, o que impõe a D. Mariana um deslocamento marcado pela tutela masculina. Por fim, a memória está repleta de referências à clivagem de distinção e hierarquia social que, assim como nas demais categorias do antigo regime, também operava dentro dos códigos ligados à honra, ainda que neste caso não só da honra feminina. Ao sair do recolhimento D. Mariana trás consigo uma servente que a acompanha num trajeto completado sempre em liteiras e carruagens. Ou seja, D. Marina nunca segue a pé ou sem ter quem a sirva. Todos

---

<sup>170</sup> A importância das narrativas e memórias dentro do espetáculo da honra, no caso da feminina, é tamanha que no ano compromissal de 1755-1756, em plena reconstrução do trágico terremoto que destruiu grande parte da cidade de Lisboa, o escrivão da Misericórdia de Lisboa teve o cuidado de fazer uma pequena memória deixando registradas as providências tomadas para resguardo das meninas após a ruína e o incêndio que se abateram sobre “o recolhimento, igreja e mais oficinas da casa da Misericórdia”. De acordo com a memória, poucos dias após o terremoto, as órfãs que não foram entregues a seus parentes e fiadores ficaram em barracas no local onde era a residência de um irmão nobre, mordomo mor de El Rei. AHSCML, *Livro de Provisões do Recolhimento 1694-1760*, p. 152v. Quando novamente houve necessidade de uma mudança de local em 1767, outra memória foi feita acerca da condução das órfãs, supostamente assistida por toda mesa e realizada com o uso de liteiras enviadas por sua majestade. AHSCML idem, p. 154.

<sup>171</sup> Exemplos da importância e da conflitualidade envolvidos nos rituais públicos no período moderno foram largamente utilizados e discutidos por Natalie Zemon Davis em seu livro *Culturas do Povo*. Natalie Zemon Davis. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

esses elementos têm um papel importante no jogo da honra feminina. Examinemos essas questões com mais vagar.

O dicionarista D. Raphael Bluteau, consciente da complexidade que a palavra possuía para seus contemporâneos, definiu honra, no início do século XVIII, como uma palavra de muitos significados<sup>172</sup>. “Umas vezes”, afirmava Bluteau, “é o respeito, e reverência com que tratamos as pessoas em razão de sua nobreza, dignidade, virtude ou outra excelência. Outras vezes é o crédito e boa fama adquirida com boas ações. Outras vezes é a dignidade e premência de algum cargo da república”. Para o dicionarista, entretanto, provando estar afinado com as concepções tomistas de seu tempo, a verdadeira honra seria somente aquela que premiava a virtude.

A honra podia, portanto, estar ligada à nobreza e dignidade e dizer respeito ao tratamento que era devido a certas pessoas. Podia igualmente ser o resultado de uma fama adquirida através de certas ações ou dizer respeito a atividades ligadas ao governo da república. Partindo dessa definição de Bluteau, podemos dizer, portanto, como afirma Patrícia Seed, que a honra no período funcionava em dois níveis. De um lado, estava a honra ligada à noção de precedência (status, posição social e nascimento, no caso da nobreza); e de outro, a honra ligada à virtude ou integridade moral<sup>173</sup>. Isto não significa que essas duas facetas estivessem dissociadas. Como lembra Seed, mesmo para os séculos XVI e XVII, a honra ainda era um atributo muito mais facilmente atribuído àquelas pessoas chamadas “bem-nascidas”. Cada vez mais, entretanto, especialmente a partir do século XVII, a honra precisará ser manifestada e justificada por uma conduta considerada virtuosa. A ponto de Bluteau, no início do século XVIII, reivindicar para a virtude, como mostra seu verbete, o papel de única fonte para a “verdadeira honra” em clara oposição à honra de nascimento. Por esse motivo, como aponta Donald Ramos, se a honra ligada ao nascimento podia ser um atributo de poucos, a honra ligada à virtude diferentemente podia ser um atributo adquirido e reivindicado por todos, ou quase todos<sup>174</sup>. O caráter de atributo conquistado da honra ligada à virtude, entretanto, fazia com que esta, da mesma forma que

---

<sup>172</sup> D. Rapahel Bluteau. Op cit, vol. 4 p. 51.

<sup>173</sup> Patrícia Seed. *To love, honor and obey in colonial Mexico: conflicts over marriage choise, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press, 1988, p. 62.

<sup>174</sup> Alguns ofícios como o de usurário, por exemplo, eram considerados irremediavelmente infamantes.

pudesse ser adquirida, pudesse ser igualmente perdida e também recuperada<sup>175</sup>. Ou seja, era um atributo variável e instável.

No caso da honra passível de ser adquirida, que é o nosso foco de interesse, é preciso, entretanto, tomar cuidado com a relação entre virtude e honra. Isto porque a relação entre a virtude ou boas ações e a honra era mediada, como alerta o próprio verbete de Bluteau, pelas noções de crédito e boa fama. Ou seja, a relação entre a honra e a virtude era mediada pela reputação, que nada mais era do que “a boa ou má opinião que se tem de nós”<sup>176</sup>. Essa mediação é essencial para compreendermos como funcionava a categoria de honra e por oposição a de desonra. Como vimos, a honra não era o único atributo que dependia do julgamento público no período. Entretanto, de todas as categorias do Antigo Regime que dependiam do julgamento comunitário, talvez a da honra fosse aquela que mais dependia da chamada “voz pública”. Podemos dizer que a honra era o *locus* da “voz pública” por excelência<sup>177</sup>.

Neste sentido, até mais do que em outros casos, a importância das aparências era vital. Como afirma Patrícia Seed, a aparência de adesão aos códigos morais vigentes era tão ou mais importante do que a sua adesão de fato<sup>178</sup>. Isto é, o comportamento da virtude se construía sempre perante e em dependência do olhar dos outros. Como vimos no item anterior, as chamadas “verdades acordadas” operavam intensamente na formulação dos julgamentos comunitários responsáveis pela atribuição de honra. Nestes casos, como nos anteriores, a produção desse tipo de verdade resultava do jogo entre rituais e ações exteriores de um lado e relações de clientela ou dádiva e acordos comunitários de outro. A honra, portanto, não era apenas a soma das qualidades morais do indivíduo ou da família, mas sim variava de acordo com o status social, poder e reputação de que a família gozava<sup>179</sup>. E o poder de uma família não dependia unicamente de posição social, mas sim estava diretamente ligado às redes de relações clientelares e, poderíamos dizer, às relações de dádiva que a família estabelecia na série de relações assimétricas e hierárquicas que

---

<sup>175</sup> Donald Ramos. Op cit, p. 894.

<sup>176</sup> D. Rapahel Bluteau. Op cit, vol. 7, p. 270.

<sup>177</sup> Sobre a ligação entre opinião social e honra nas sociedades de Antigo Regime ver a pioneira obra de Norbert Elias. *A sociedade de corte*. Lisboa: Ed. Estampa, 1987.

<sup>178</sup> Patrícia Seed. Op cit, p. 63.

<sup>179</sup> Sandra Cavallo e Simona Cerutti. “Female honor and the social control of reproduction in Piedmont between 1600-1800” In Edward Muir e Guido Ruggiero (org). *Sex and Gender in historical perspective*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990, p. 96.

constituíam as relações sociais no Antigo regime. Neste sentido, a honra e a reputação pública não eram, portanto, encarados como atributos individuais, mas sim familiares.

Com seu caráter extremamente particularista, chegamos a um dos mais importantes elementos desse código de honra, pois, como argumentam Cavallo e Cerutti, os julgamentos comunitários acerca da reputação e da honra não se conformavam inteiramente a um sistema binário de comportamentos aceitáveis ou inaceitáveis<sup>180</sup>. Muito pelo contrário, esses julgamentos funcionaram com base na especificidade dos personagens envolvidos e das circunstâncias.

O código de honra, além de ter todas essas características - familiar, variável, subjetivo e construído na relação com o outro - operava, como mostra Leila Mezan Algranti, dentro de uma clivagem de gênero<sup>181</sup>. Segundo Algranti, a virtude masculina era considerada um atributo cívico e a honra feminina um valor moral. A honra para os homens seria então a recompensa pública pelo exercício moderado dos deveres cívicos, pela coragem e pela bravura. Além disso, como lembra Patrícia Seed, a honra masculina residia também na capacidade de cumprir e manter a palavra dada, qualidade essencial para uma sociedade que ainda precisava confiar largamente em acordos verbais nas mais diversas áreas da vida social<sup>182</sup>. A honra feminina, por sua vez, estava sem dúvida vinculada à sexualidade. Se a honra feminina estava ligada diretamente a sua sexualidade, seu campo de problematização dizia respeito às relações heterossexuais e sua regulação, na qual o casamento tinha um papel central. Antes do casamento esperava-se que as mulheres se mantivessem reputadas como donzelas e quando casadas ou viúvas, reputadas como castas<sup>183</sup>.

De acordo com Cavallo e Cerutti, o conceito de honra no interior da regulação dos relacionamentos heterossexuais era diferente para homens e mulheres<sup>184</sup>. Diante da associação entre castidade e virtude, na formulação da honra feminina, o conhecimento público de relações sexuais antes ou fora dos laços de casamento, agravado ainda mais pela possível publicidade de uma gravidez, colocavam em risco e poderiam prejudicar a

---

<sup>180</sup> Sandra Cavallo e Simona Cerutti. *Idem*, p. 75.

<sup>181</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 111.

<sup>182</sup> Patrícia Seed. *Op cit*, p. 65.

<sup>183</sup> O dicionário de D Rapahel Bluteau define donzela como sendo aquela mulher “que não tem conhecido varão” e como castas aquela mulher “que nem obra, nem deseja em matéria venérea, coisa que seja ilícita”. D. Raphael Bluteau, vol. 3, p. 514.

<sup>184</sup> Sandra Cavallo e Simona Cerutti. *Op cit*, p. 76.

reputação de uma mulher e comprometer, por conseguinte, a sua honra e a de sua família perante a comunidade<sup>185</sup>. A honra feminina no que concerne aos relacionamentos sexuais possuía um carácter quase material ou mesmo de mercadoria que os homens poderiam retirar das mulheres assim como poderiam igualmente restituir-lhes. Desta forma, a honra feminina era algo que as mulheres poderiam perder dependendo de como seus relacionamentos heterossexuais eram classificados pela “voz pública”.

Por isso, como afirma Leila Algranti, se a honra feminina estava ligada diretamente a sua sexualidade, esta afetava também os homens<sup>186</sup>. De um lado estavam aqueles com quem mantinham relações e a quem suas honras estavam ligadas pela dinâmica das promessas de casamento e da palavra empenhada. De outro, sendo a honra um atributo familiar e a família governada pelo *pátrio poder*, estavam os homens da família da mulher na obrigação de pressionar pela preservação da honra de suas filhas, irmãs, esposas e mães, que ao fim e ao cabo refletia na sua própria honra. Por trás da centralidade do controle da sexualidade na formulação da honra feminina, encontrava-se a necessidade de controle do poder reprodutivo das mulheres e o controle da paternidade no interior das famílias.

Um caso ocorrido na Santa Casa da Bahia pode ilustrar o conceito de honra feminina e seu funcionamento no período. Registrado no chamado *livro dos segredos* este caso ocorrido em 1761 pode ser considerado inclusive a antítese da memória de condução da regente D. Mariana ao recolhimento do Porto e nos remete novamente à importância dos registros nesse regime de honra e reputação<sup>187</sup>. Duas “Marianas” postas em lados opostos do espetáculo da honra feminina. Segundo denunciava o provedor da irmandade, Mariana Bella de Santa Rita, inscrita como irmã da Misericórdia por ser esposa do irmão Miguel Domingos Braga, depois da morte do marido, andava com um procedimento e trato indecente “ao crédito de sua pessoa e memória da honra de seu defunto marido”<sup>188</sup>. De acordo com o relato, a “nota” havia sido participada ao provedor por outros irmãos da Misericórdia e “era tão público, que não podiam ignorar todos os irmãos companheiros desta mesa por crédito dela e de toda a irmandade (...)”. Por votação da mesa Mariana de

<sup>185</sup> Patrícia Seed, op cit, p.

<sup>186</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 113.

<sup>187</sup> A simples existência de um *livro de segredos* deixa clara a importância atribuída a certas informações e a sua publicização no interior das relações sociais no antigo regime.

<sup>188</sup> AHSCMBa “termo de resolução que se tomou em mesa para ser riscada a irmã Mariana Bella de Santa Rita mulher do irmão defunto Miguel Domingos Braga” In *Livro dos segredos 1679-1809*, número 195, p. 143.

Santa Rita acabou expulsa da irmandade, “por notório o escândalo” de sua vida, perdendo desta forma o direito aos sufrágios e demais indultos na hora de sua morte a que tinham direito as esposas dos irmãos.

Este pode ser um caso limite, pois não localizamos nenhum outro registro de caso de irmã riscada da irmandade em conseqüência da deterioração de seu crédito pessoal, mas ilustra bem os mecanismos do jogo de formulação dos conceitos de honra e deshonra no período. Não temos como saber como esse caso se desenrolou, em quais conflitos e negociações sociais ele se inscreveu, e como chegou a ponto de os irmãos sentirem necessidade de riscar Mariana de seus registros e anotar o ocorrido no *livro dos segredos*. Dentro da concepção de julgamentos variáveis e instáveis que caracterizavam essa sociedade, podemos pensar que talvez faltassem a Mariana as redes de solidariedade e clientela necessárias para garantir uma opinião favorável acerca de sua pessoa ou que tenha havido alguma espécie de desequilíbrio dessas redes. Seja qual for o motivo, sabemos, entretanto, que o julgamento público do comportamento de Mariana, quando acionado e formalizado, passava a afetar seu crédito pessoal e de seu falecido marido e que os ecos desses julgamentos podiam mesmo afetar o crédito de uma poderosa irmandade como a da Misericórdia. Mais do que isso, podemos constatar que do julgamento acerca da fama e da honra dependiam o acesso a certos direitos, no caso ao pertencimento à irmandade. De fato, é importante lembrar que, no caso das mulheres, o julgamento de honra e honestidade, dava origem inclusive a estatutos jurídicos, na medida em que esses requisitos aparecem na legislação como necessários para o exercício de certos papéis sociais e a garantia de certos direitos e privilégios<sup>189</sup>.

No caso da honra feminina anterior ao casamento, objeto de nosso interesse, a dinâmica das relações heterossexuais tinha mecanismos e conseqüências específicos. Segundo Cavallo e Cerutti, os relacionamentos sexuais geralmente se iniciavam e se desenrolavam no contexto de uma suposta obrigação de casamento validada pelo empenho da palavra masculina através das chamadas “promessas de casamento”. Como afirmamos anteriormente, o empenho da palavra masculina era um dos elementos constitutivos de sua reputação e honra, sendo vital para uma sociedade que ainda recorria largamente aos

---

<sup>189</sup> Encontramos vários exemplos disso na obra: Rui Gonçalves. *Do privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por direito comum e ordenações do reino mais que o gênero masculino [1557]*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1992, edição fac-similada.

contratos verbais. As promessas de casamento estavam igualmente incluídas no rol dos acordos verbais que faziam parte do código de honra de então. Os riscos do não cumprimento das promessas, entretanto, eram bastante diferentes para homens e mulheres. Diferentemente do que ocorria com as mulheres, se a conduta sexual do homem ajudava a definir a sua imagem pública, ela de forma alguma era o principal elemento a defini-la. No momento em que se iniciavam as relações sexuais, a honra feminina ficava em suspenso e, dependendo da forma como a relação tornava-se pública, esta podia ser “perdida” ou restituída pelo cumprimento da promessa. Assim sendo, como afirmam as autoras, o cumprimento da promessa assumida estava condicionado às pressões exercidas pelo meio social e pela dinâmica comunitária.

De fato, ao menos até meados do século XVII, de acordo com Cavallo e Cerutti, o desenvolvimento das relações estava intimamente relacionado a esse controle da comunidade. Segundo as autoras, as famílias e a comunidade exerciam diferentes formas de controle no desenrolar das relações, garantindo uma capacidade de ação continuada e um certo equilíbrio dessas relações. Embora atribuam causas relativamente distintas, tanto Cavallo e Cerutti, para o caso italiano, quanto Seed para o mexicano, apontam para mudanças significativas na questão da honra feminina que se consolidam no século XVIII. Em comum as autoras argumentam que a partir de finais do século XVII a responsabilidade pelos relacionamentos passa a recair mais sobre as mulheres e estas passam a ter menos condições de reivindicar a restituição da honra num contexto de enfraquecimento de suas redes de auxílio e proteção<sup>190</sup>.

Segundo Patrícia Seed, no caso do México, ao final do século XVII tanto as autoridades civis quanto as eclesiásticas recuam na pressão que exerciam sobre o cumprimento das promessas de casamento, especialmente no que concerne a mulheres sozinhas ou que vinham de famílias que não tinham status social elevado ou prestígio<sup>191</sup>. Sem esse sistema de proteção, as mulheres teriam passado a contar apenas com suas redes familiares mais diretas, o que podia dificultar a situação daquelas jovens que não contavam com esse tipo de relações. Isto teria ocorrido para a autora num contexto igualmente de deterioração da importância conferida à palavra dada.

---

<sup>190</sup> Sandra Cavallo e Simona Cerutti, op cit, p. 94.

<sup>191</sup> Patrícia Seed. Op cit, pp. 98-108.

Para Cavallo e Cerutti, a fragilização da posição das mulheres no interior das relações heterossexuais foi igualmente um lento processo que atingiria seu ápice seria na segunda metade do século XVIII. Para as autoras, dois vetores principais respondem por essa fragilização. Em primeiro lugar, a crescente penetração da regra eclesiástica nos costumes de matrimônio e a institucionalização dos rituais em torno do casamento acabaram por minar a legitimidade dos rituais comunitários. Em segundo lugar, o conseqüente enfraquecimento do controle comunitário sobre o desenrolar das relações entre homens e mulheres, que progressivamente teria deixado as mulheres destituídas de uma rede de proteção que atuasse no desenrolar da relação, contando a partir de então apenas com as intervenções pontuais das instituições. Para as autoras, essas situações seriam ainda mais agravadas nos centros urbanos, com sua população em constante movimentação, suas relações mais fragmentadas e as situações de isolamento isso que gerava. Com o fortalecimento dos rituais formais ligados à Igreja tornava-se possível o estabelecimento de linhas bem mais definidas entre a norma e a transgressão e dificultava a proteção das mulheres que estivessem mais distantes dessa ritualização institucional.

Embora as autoras trabalhem com o caso italiano e o mexicano, podemos dizer que situações semelhantes existiram no universo luso-brasileiro. Leila Mezan Algranti detectou para Portugal e América portuguesa concepções próximas e um processo semelhante de transformação da honra feminina<sup>192</sup>. Para a autora, a idade moderna assistiu à perda progressiva dos direitos das mulheres e ao avanço de um discurso cada vez mais rígido, moralizador e controlador das condutas femininas, especialmente a partir da metade do século XVIII<sup>193</sup>. De fato, a preocupação acerca da honra feminina não era menos intensa no início da idade moderna. A maneira como essa vigilância era exercida, entretanto, sofreu alterações que acabaram por exercer maior pressão sobre as mulheres individualmente. As respostas diante de situações de perigo com relação à honra feminina tornaram-se mais estritas. Se anteriormente a recuperação da honra passava por uma série de acordos comunitários marcados por rituais difusos de casamento, acordos de indenização e pagamento de dotes ou o eventual recurso à reclusão institucional, com a chegada do século XVIII o casamento sacramentado pela Igreja e o recurso à reclusão institucional passaram a ganhar centralidade nessa economia da proteção e restituição da honra.

---

<sup>192</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 129.

<sup>193</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 321.

Neste sentido, como demonstra Algranti, “o que o nascer da idade moderna traz de novo não é apenas o enclausuramento de mulheres pobres e ociosas, mas o surgimento de instituições leigas de reclusão destinadas a mulheres, quer fossem pobres ou ricas, visando a preservação da honra e controlar a sexualidade feminina”<sup>194</sup>. A reclusão de mulheres em conventos relacionada à questão do controle da honra feminina não era uma prática nova, mas o estabelecimento de instituições leigas especializadas neste tipo de enclausuramento o era. A criação e proliferação de semelhantes instituições significou muito mais do que apenas um aumento numérico da demanda por reclusão. Se em períodos anteriores a reclusão feminina circunscrevia-se em um universo difuso e variável, as instituições leigas criadas a partir do período moderno, e mais intensamente no século XVIII, cristalizavam a honra como uma razão fixa e per se. Desta forma, ajudaram a tornar e passaram a refletir um jogo da honra e da desonra de margens mais definidas e a fronteira entre mulheres honradas e desonradas mais fixas. Ainda que esse seja um longo processo e que, mesmo nas instituições especializadas, houvesse espaço para categorizações algo difusas, a presença dessas instituições aponta para um fechamento do cerco em torno da honra sexual feminina. A força desse processo pode ser sentida, segundo Algranti, em finais do século XVIII, período em que as instituições religiosas entrarão em franca decadência, ao passo que a prática da reclusão feminina se encontrava amplamente estabelecida e crescente<sup>195</sup>.

Dentro desse fenômeno do controle da honra e da sexualidade femininas através do recurso à reclusão institucional, que teria atingido as mulheres em geral, as meninas órfãs receberiam destaque, ao menos nos discursos e ações dos chamados *homens bons* que estavam envolvidos nas ações caritativas, especialmente nas institucionais. As órfãs representaram um verdadeiro *topos* da falta de redes de apoio e proteção e da sua conseqüente situação de instabilidade. Aos olhos desses homens, no que concerne a sua honra, sua situação podia tornar-se difícil pela falta de tutela masculina, familiar ou comunitária. Dentro desta percepção, muito facilmente falta de tutela masculina, pobreza e desamparo aparecem como idéias associadas e que possuem mesmo um certo campo comum de significação, o que permite seu uso intercambiado. Se unirmos isso ao fato, destacado por Leila Algranti, de que o imaginário do período associava indiscutivelmente pobreza à dissolução de costumes e mesmo à prostituição, compreendemos mais facilmente

---

<sup>194</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 45.

<sup>195</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op. cit, p. 50.

como a situação das órfãs podia canalizar as sensibilidades da época, especialmente se pensarmos nas políticas agressivamente moralizadoras e evangelizadoras das nações católicas da Contra-Reforma<sup>196</sup>.

Nesse sentido, o ambiente urbano que encontramos nas três cidades aqui analisadas, Salvador, Rio de Janeiro e Porto, em finais do século XVII e ao longo do século XVIII, encaixa-se perfeitamente dentro dos elementos que poderiam apresentar certos desafios para a preservação da honra feminina. Como vimos nos capítulos anteriores, as três cidades se encontravam em processo de expansão e caracterizavam-se por se configurar como “portos de mar”, isto é, centros de grande movimentação populacional que conectavam as regiões do sertão com as demais partes do império. Nestes ambientes de grande mobilidade, instabilidade e de uma certa fragmentação nas relações sociais, maiores dificuldades podiam se apresentar para a preservação da honra feminina pelas características que esta adquire no período. E os *homens bons* que atuavam na governança ou nas irmandades de elite, como as Misericórdias, consideravam esta uma questão bastante sensível, tanto para o serviço de Deus quanto da república. Em seus discursos amadurece cada vez mais a relação entre ambientes urbanos, pobreza e desamparo, ligados à incapacidade de proteção da honra e da reputação feminina e em última instância ao concubinato e à prostituição.

Este tipo de sensibilidade e associação de idéias já encontramos no requerimento dos *homens bons* da câmara do Rio de Janeiro de 1694, no qual estes pedem licença e auxílio para fundarem um recolhimento de donzelas, tendo em vista a grande população de famílias brancas e pobres da cidade, cujos pais encontravam-se incapacitados de prevenir a ruína das almas de suas filhas<sup>197</sup>.

Com a chegada do século XVIII e a maior difusão dos preceitos tridentinos nos rituais de casamento, a honra não deixou de estar ligada ao julgamento comunitário. Esta continuou sendo uma questão de reputação e continuou sendo construída a partir de julgamentos públicos resultantes de negociações e conflitos coletivos. Entretanto, o jogo das aparências e da reputação ligado à virtude sexual feminina passou a ser jogado cada vez mais intensamente com a participação de universos institucionais e mesmo com relação de

---

<sup>196</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 45.

<sup>197</sup> BNRJ. “Sobre o que escrevem os oficiais da câmara e reitor do colégio dos jesuítas do Rio de Janeiro acerca de ser conveniente a fundação de um recolhimento para as mulheres honestas daquela capitania”, *Consultas do Conselho Ultramarino*, nº 64.

dependência a estes, os quais muitas vezes eram exteriores a esse ambiente comunitário e tinham atuação de caráter mais pontual.

A questão da honra está indubitavelmente no cerne das instituições de recolhimento de órfãs criadas e administradas pelas Misericórdias, tanto no reino quanto em ultramar, e se expressa em diferentes níveis. Podemos dizer que a preocupação com a honra feminina, ligada ao controle de sua conduta sexual, foi um dos campos em que possivelmente as instituições do reino e do ultramar comungaram um maior campo comum. O papel dos recolhimentos administrados pelas Misericórdias nesse regime de preocupação com a honra feminina parece ter sido bastante específico. Mesmo levando-se em conta os diferentes usos a que estas instituições estavam sujeitas, ainda mais na América portuguesa onde seu número era reduzido se comparado ao reino, o principal público a que se destinavam eram as mulheres que necessitavam de um local para terem sua honra preservada diante da comunidade<sup>198</sup>. Ou seja, as habitantes do recolhimento para as quais se voltavam os investimentos principais da instituição não eram aquelas que já estivessem com suas honras comprometidas e que por isso necessitassem de punição ou restituição, mas sim para aquelas cuja honra necessitava de proteção<sup>199</sup>. O grupo auxiliado por excelência pelos recolhimentos das Misericórdias era aquele cuja honra ainda não havia sido atingida por rumores, murmurações ou vozes públicas em contrário. As honras das assistidas não deveriam estar deterioradas, mas deviam, graças à associação entre pobreza ou falta de tutela à promiscuidade, estar correndo este risco em algum grau.

Isso fica claro se levarmos em consideração as idades previstas para a admissão das meninas ao recolhimento. Do mesmo modo que ocorre em outros requisitos, as meninas eram aceitas em um momento muito específico do seu ciclo de vida. No recolhimento do Porto a idade permitida para a primeira entrada no recolhimento era entre os 7 e os 14 anos, sendo que as órfãs podiam permanecer na instituição até os 25 anos, caso fosse

---

<sup>198</sup> Sobre a multiplicidade de funções dos recolhimentos na América portuguesa ver: Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit.

<sup>199</sup> A centralidade da honra sexual feminina no período da Contra-Reforma acabou por gerar dois tipos de instituições especificamente voltados para lidar com problemas relativos à honra feminina, de um lado os recolhimentos de órfãs, que privilegiavam a preservação da honra e, de outro, os recolhimentos de “arrepentidas”, para mulheres que haviam perdido a honra ou o crédito de alguma forma e precisassem recuperá-los perante a sociedade. Enquanto as Misericórdias parecem ter se especializado nos recolhimentos de órfãs, os bispos se voltaram para a administração da maioria dos recolhimentos de arrepentidas. Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 122-123.

necessário<sup>200</sup>. De forma próxima, o Recolhimento do Rio de Janeiro previa a entrada de meninas que tivessem de 9 a 11 anos<sup>201</sup>. O Compromisso da Misericórdia de Lisboa, adotado pelo Recolhimento da Bahia, determinava que as meninas tivessem entre 12 e 20 anos ao serem admitidas à instituição. Seguindo o Compromisso de Lisboa, tanto o Recolhimento do Rio de Janeiro como o da Bahia previam que as meninas permanecessem na instituição pelo período de quatro anos.

O público alvo dos recolhimentos era, portanto, meninas que já tivessem passado pelos chamados anos de criação, até os sete anos, não se tratando, portanto, de uma preocupação com a criação ou sobrevivência de crianças mais novas. Centrando-se nos anos posteriores aos da criação, o foco das instituições recaía sobre aquelas jovens que já se encontravam ou se encontrariam em breve capazes de entrarem no mercado matrimonial e laboral e, por conseguinte, aos olhos desses homens, iniciavam-se no universo das já mencionadas pressões relativas à honra feminina.

Isso aparece muito explicitamente nos próprios estatutos dos recolhimentos e no Compromisso da Misericórdia de Lisboa. O Compromisso de Lisboa, por exemplo, ao estabelecer as regras do recolhimento das donzelas, justificava a fixação das idades de admissão entre os 12 e os 20 anos “por ser este o tempo de maior perigo”<sup>202</sup>. No recolhimento do Porto as idades de entrada no recolhimento são justificadas por serem aquelas a partir das quais as órfãs poderiam ser capazes de tomar estado e nesta capacitação inclui-se sem dúvida a necessidade da manutenção da honra. Os estatutos do Rio de Janeiro, ainda que não se refiram à idade de admissão desta forma, justificam a prioridade de escolha das moças mais formosas entre as candidatas para admissão “por razão do maior perigo que tem no século”<sup>203</sup>. Parece claro que este período do ciclo de vida das mulheres, logo antes de tomarem um estado, apresentava-se como um período de grande instabilidade no que concerne à honra das jovens, o qual especialmente no século XVIII, demandava entre outras coisas cada vez mais o recurso à reclusão institucional.

---

<sup>200</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo XIX, “de que idade hão de ser admitidas”, p. 145.

<sup>201</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto terceiro, parágrafo 1, p. 381.

<sup>202</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa”, op cit, capítulo XX, “do governo e oficiais da Casa do recolhimento das donzelas”, p. 29.

<sup>203</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto terceiro, parágrafo 1, p. 381.

Os dados que possuímos acerca das entradas das órfãs do Recolhimento do Porto apontam que o recurso à reclusão institucional foi realmente levado a cabo pelas famílias das órfãs neste período de seu ciclo de vida. Das **132** órfãs para as quais temos registro, 19 não informam a idade de entrada no recolhimento. Nos 113 casos restantes em que temos informação apenas 5 estavam fora da idade prevista, algumas por questões de meses apenas, tendo uma 6 anos e as outras quatro, 15 ou 16 anos. A maior concentração de meninas encontrava-se nas idades entre os **9** e os **14** anos, sendo que 23 delas, a maioria, contava 12 anos. Mesmo considerando-se as omissões e possíveis fraudes, parece correto afirmar que a procura por reclusão das meninas esteve mesmo concentrada nos anos que precediam a tomada de um estado e vinculavam-se à proteção da honra e conquista de condições para esse estado (dote).

No caso do recolhimento da Bahia, não foi possível identificar a idade de entrada na maioria das admissões ao recolhimento. Os poucos registros existentes que contêm essa informação, 11 ao todo em um universo de aproximadamente 552 entradas, indicam em sua maioria idades de admissão dentro do que determinava o Compromisso de Lisboa, seguido pela Misericórdia da Bahia, apresentando idades entre os 12 e os 20 anos, havendo uma entrada aos 7 e outra aos 8 anos de idade. Em dois casos os escrivãos deixaram registrado que a menina possuía a idade prevista no compromisso e em três outros casos afirmaram que concorriam nas recolhidas os requisitos do Compromisso, o que pode indicar que tivessem a idade estabelecida. Mesmo que escassas, essas referências nos indicam que possivelmente a procura pelo recolhimento tenha respeitado, senão idades muito específicas, ao menos a fase do ciclo de vida em que as órfãs encontravam-se prestes a entrar no mercado matrimonial. Época, portanto, em que se desenrolavam algumas das mais importantes negociações em torno da honra feminina.

Os pedidos de recolhimento nos dão algumas pistas sobre essa demanda por recolhimento de meninas em idade anterior ao casamento. Dona Francisca Rege, viúva de um alferes, “muito pobre e onerada de três filhos”, como argumentava sua petição, escreveu à mesa da Misericórdia da Bahia em 1765 para pedir uma vaga no recolhimento para sua filha, de mesmo nome, então com 16 anos e correndo grande perigo em sua honra devido à

suma pobreza a que se havia reduzido a família<sup>204</sup>. No caso de Vitorina Rosa de Aguiar, que entrou primeiramente como porcionista em 1806 e foi posteriormente admitida ao lugar do número das órfãs do recolhimento, sua reclusão foi requerida por seu pai, homem branco e viúvo, por este ter que se ausentar constantemente para as Minas e desejar conservar a filha “com aquela honestidade, e reputação, que exige a seu sexo, e a honra de um pai de família”. De acordo com o requerimento do pai, o fato de a filha ficar só em casa nas suas viagens podia “lhe suceder alguma infelicidade”<sup>205</sup>.

No ano de 1813, num registro um tanto nebuloso, duas irmãs, Antônia das Dores e Gregória do Pilar, foram admitidas ao recolhimento pelo escrivão do mesmo, que justificou sua iniciativa por ter ficado “movido da necessidade e desamparo em que se achavam, peregrinando em país estranho, ambas de idade pueril, por isso mesmo suscetíveis a serem iludidas com perigo de sua honra.”<sup>206</sup>. Provando o quão prementes podiam ser semelhantes argumentos, não só as duas meninas foram aceitas para o recolhimento, como ambas passaram a lugares do número da instituição em 1816 e 1819<sup>207</sup>.

Esses casos nos mostram como os recolhimentos da Misericórdia tinham por objetivo principal funcionar como locais onde a honra das mulheres que se encontravam em idade de entrar para o mercado matrimonial podia estar, ao menos a princípio, resguardada frente à “voz pública” e longe dos perigos que seus contemporâneos julgavam estar aliados à pobreza, ao desamparo ou à falta de tutela, em especial da masculina.

É claro que poderia haver grande elasticidade nos julgamentos acerca da honra das candidatas a recolhidas. O próprio exemplo da viúva de irmão, Mariana Bella de Santa Rita, que foi riscada da irmandade, nos mostra isso. No texto de registro de sua expulsão os irmãos procuraram deixar claro que seu caso era “tão público” que não havia como não tomar aquelas medidas. Ou seja, quando a murmuração passava a escândalo, significava que o julgamento coletivo, não importa de que maneira e sob que acordos ou desacordos, havia consolidado a reputação ruim do indivíduo e este então passaria a ser tratado a partir desse julgamento, ao menos até que outra fama em contrário fosse negociada.

---

<sup>204</sup> AHSCMBa “registro de uma petição e se despacho que fez a mesa desta Santa Casa D. Francisca Rege a respeito de impetrar um lugar que se acha vago do recolhimento para uma filha sua chamada D. Maria Francisca Rege” In *Livro 1º de registro 1760-1776*, número 86, p. 93v.

<sup>205</sup> AHSCMBa *Livro 3º dos termo das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 179.

<sup>206</sup> AHSCMBa *Livro 3º dos termo das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 120v.

<sup>207</sup> AHSCMBa *Livro 3º dos termo das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 120v.

De forma semelhante ao que acontecia com outros quesitos, a honra das candidatas a recolhidas dos Recolhimentos da Misericórdia deveria igualmente constar de suas petições de admissão. Como consta do Compromisso da Misericórdia de Lisboa, a virtude das candidatas deveria fazer parte do rol dos quesitos sobre os quais os irmãos informadores tirariam inquérito junto às comunidades e freguesias das candidatas<sup>208</sup>. Nos estatutos do Recolhimento do Rio de Janeiro, igualmente, encontramos explicitadas, juntamente com os demais requisitos, a cláusula de que o “bom procedimento” devia ser condição para sua admissão<sup>209</sup>. Nos estatutos do recolhimento do Porto, “costumes e procedimentos” eram igualmente objeto de inquirição<sup>210</sup>.

Como ocorria nos demais quesitos necessários à admissão, as informações acerca da honra e procedimento das candidatas expunham as meninas a um triplo escrutínio. Primeiro o das suas próprias comunidades (freguesias ou vizinhanças), ao responderem sobre sua reputação local; segundo o dos párocos, religiosos locais e juízes de órfãos, que emitiam certidões ou atestados; e terceiro, o dos irmãos da Misericórdia, tanto daqueles que colhiam a informação quanto daqueles que posteriormente julgavam seus pedidos com base nessas informações. Cada uma dessas instâncias de julgamento significava igualmente possibilidades de negociação no momento de elaboração da informação, mas ainda assim este sistema fazia justamente com que essas informações, acerca do comportamento das meninas, fossem alvo de preocupação, disputas e negociações coletivas e colocava o comportamento das órfãs e suas redes de solidariedade em questão. Por ser exercido por diferentes grupos, os quais possuem graus de distanciamento diversos com a órfã e sua comunidade de origem, essas várias instâncias de julgamento podiam trazer mais conflitos ou questionamentos para o julgamento acerca de seus procedimentos e reputação.

A maioria dos documentos relativos aos processos de seleção das meninas nas instituições estudadas não chegou até nós. A importância das informações coletadas nas inquirições, assim como justamente o perigo que representavam, fazia com que fosse preciso destruí-las. Era exatamente o que determinavam os estatutos do Recolhimento do

---

<sup>208</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa”, op cit, capítulo XX, “do governo e oficiais da Casa do recolhimento das donzelas”, parágrafo 6, p. 30.

<sup>209</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira estatuto terceiro, parágrafo 1, p. 381.

<sup>210</sup> Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 20, “do modo como se hão de prover os lugares, e forma das inquirições”, p. 146.

Porto ao final dos processos de seleção<sup>211</sup>. No recolhimento da Bahia, entretanto, alguns registros de entradas de órfãs indicavam algumas informações sobre o motivo pelo qual elas tinham sido aceitas. Dentre estes, alguns fazem explícita menção à questão do bom procedimento.

Como vimos no item anterior, os requisitos registrados nos livros de entrada como justificativa para a aceitação das órfãs apresentaram grande flutuação e mostram como essas categorias podiam ter um uso inconstante. Entretanto, entre declarações genéricas ou fórmulas já estabelecidas encontramos uma série de referências à honra, honestidade, bom procedimento e idoneidade. Maria da Encarnação, por exemplo, foi aceita em 1750, pois, segundo as informações de que dispunha a mesa, além de branca, filha legítima e cristã velha, era “honrada e de notório procedimento”<sup>212</sup>. Em 1760, de forma semelhante, a mesa determinava que Tomasia de Santa Teresa fosse aceita ao primeiro lugar do número que vagasse “visto as boas informações que se deram da suplicante do seu procedimento, honra, e honestidade e do risco que corre a sua honra pela suma pobreza”<sup>213</sup>.

Nem sempre era tarefa tão fácil determinar se uma órfã era honrada e nem sempre os irmãos estavam de acordo sobre quem deveria ser considerada como tal. Temos alguma pista disso em uma discussão que se desenrolou na Misericórdia do Porto a propósito da distribuição dos dotes do reverendo Gonçalo Roiz, abade de Friamunde. No *Livro de recompilação dos legados* da Santa Casa do Porto ficou registrada a polêmica, já antiga, pois os dotes haviam sido instituídos inicialmente em 1603<sup>214</sup>. Os dotes do reverendo deveriam ser distribuídos, nas palavras de seu testamento, por moças “órfãs honestas e de boa fama” da sua freguesia de Friamunde. O reverendo teria declarado ainda que, na falta de parentas suas da dita freguesia, a eleição dos ditos dotes deveria recair sobre “moças honestas e de boa fama”. A expressão das últimas vontades do reverendo vinha causando certa confusão ao longo do tempo, pois os irmãos das mesas teriam começando a interpretar o termo “moças” da segunda cláusula como uma desobrigação de que as jovens fossem órfãs, como haviam sido primeiramente especificadas pelo reverendo.

<sup>211</sup> Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 20, “do modo como se hão de prover os lugares e forma das inquirições”, p. 148.

<sup>212</sup> AHSCMBa *Livro 3º dos termos das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 6.

<sup>213</sup> AHSCMBa *Livro 3º dos termos das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 55v.

<sup>214</sup> AHSCMP *Recopilação das administrações dos legados 1689*, número 3, p. 94.

Para resolver o impasse foi consultada, segundo o registro, “pessoa de grande autoridade e letras”, cujo nome e cargo não se menciona. Segundo a opinião desta pessoa douta consultada, deveria ser respeitada a cláusula inicial do defunto e as “moças” ser entendidas como necessariamente “órfãs”. Aproveitando o ensejo, o letrado, provavelmente um clérigo como era de costume, esclareceu mais que a cláusula de que as ditas órfãs deveriam ser “moças virtuosas e de boa fama” “não excluía aquelas que, havendo sido pecadoras, pelo arrependimento vivessem já honesta e virtuosamente, as quais em falta de virgens queria [o legador] que fossem dotadas”. Embora provavelmente nem todos concordassem com a opinião do letrado consultado, isso mostra a elasticidade de emprego que semelhantes categorias poderiam assumir no período. Mais do que isto, este parecer, registrado como decisão a ser seguida pelas mesas a partir de então, mostra a força dos acordos comunitários e da voz pública no estabelecimento da reputação e honra sexual feminina. Ou seja, se as comunidades acordassem que estas viviam honestamente, as mulheres poderiam ser consideradas moças de boa fama e estariam aptas a receberem o auxílio do dote<sup>215</sup>.

A polêmica em torno dos dotes do reverendo de Friamunde não foi o único registro de semelhantes debates que chegou até nós. Várias são as pistas de que essa sociedade debatia intensamente acerca do papel da voz pública na elaboração de categorias como aquelas ligadas à honra sexual feminina. Nas *Ordenações Filipinas*, por exemplo, o tutor ou curador que tivesse a seu cargo órfã ou mulher com menos de 25 anos e dormisse com ela, estando a mesma “em fama de virgem posto que virgem não seja”, deveria pagar o casamento desta em dobro do que ela merecer por sua qualidade, além de ser preso e degredado para África por oito anos<sup>216</sup>. Caso este não tivesse meios para pagar o casamento em dobro, deveria ser degredado para o Brasil até que tivesse condições de pagar o dote simples. Neste caso, ao tentar coibir que os tutores mantivessem relações com suas tuteladas, a legislação interpretava que a fama de virgem equivalia à virgindade de fato e a

---

<sup>215</sup> Neste caso não podemos subestimar o impulso de redenção e correção moralizadora impulsionada pela evangelização pós-tridentina. Com o passar dos anos, entretanto, a tendência parece ter sido a ênfase cada vez maior na prevenção do que na redenção, como mostra a grande expansão dos recolhimentos de donzelas administrados pelas Misericórdias.

<sup>216</sup> *Ordenações Filipinas: livro V* in Silvia Hunold Lara (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 111.

punição reconhecia esse valor da fama com severas punições. Podemos dizer que a fama para essa sociedade podia ser um dado de realidade, por assim dizer.

No caso dos requisitos de admissão das órfãs que deveriam ser acolhidas no recolhimento da Misericórdia de Lisboa, a questão volta a parecer. Ao definir o perfil das recolhidas, os *Estatutos do recolhimento de Lisboa* determinavam que as órfãs não poderiam ser pessoas que tivessem estado envolvidas em adultério ou “com título de donzelas não o sendo”<sup>217</sup>. Neste caso, ao apresentar os critérios discriminatórios para o recebimento do auxílio institucional, o texto dos estatutos faz uma distinção entre o “ser” e o “parecer”, entre ter o título de donzela e ser donzela. Ainda assim, ele opera dentro de uma realidade em que os julgamentos sobre o “parecer” criam determinadas realidades acordadas de que os irmãos reconhecem que algumas pessoas podiam fazer uso. Mais do que isto, como acontece nos estabelecimento do julgamento sobre os demais quesitos, as averiguações acerca da honra e da conduta sexual feminina sempre recaíam sobre a utilização de testemunhos, que nos levam de volta ao âmbito das “verdades acordadas”. Estas verdades acordadas, aliás, podiam funcionar em sentido contrário também. Isto é, se uma donzela adquirisse fama de ter mantido relações ilícitas, mesmo que não as tivesse tido de fato, seu crédito estaria comprometido.

Estas questões ainda preocupavam e rondavam os recolhimentos da Misericórdia em finais do século XVIII, quando, em 1790, a irmandade da Bahia registrou em seu livro de tomo das determinações dos governadores uma ordem que determinava que não fosse admitida nenhuma mulher, nem como órfã do número nem como encostada ou porcionista, “sem que primeiramente conste aos mesmos irmãos da honestidade delas por escrito”<sup>218</sup>. O recurso ao atestado escrito objetivava possivelmente restringir a liberdade das comunidades e mesmo dos irmãos da Misericórdia ao emitirem julgamentos sobre as candidatas a recolhidas, e provavelmente procurava dar mais força a testemunhos “oficiais” oferecidos

---

<sup>217</sup> AHSCML “Regimento para a casa do recolhimento das donzelas, que esta casa da Misericórdia de Lisboa administra feito no ano de 1609”, capítulo 19 apud Maria Joana de Sousa Anjos Martins. *Os recolhimentos de Lisboa (1543-1623): subsídios para o estudo da assistência social portuguesa*. Lisboa: dissertação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1961, p. 58

<sup>218</sup> A determinação encontra-se registrada no *Livro de Ordens do Governo desta província dirigidas a Casa de 1722 a 1820*, porém não foi possível identificar a assinatura da determinação. AHSCMBa *Livro de Ordens dos governadores desta província dirigidas a Santa Casa de 1722 a 1820*, número 162, p. 30.

por párocos ou outras autoridades letradas<sup>219</sup>, além de atribuírem a semelhantes julgamentos algum caráter de fixidez. Ainda assim, dificilmente estas medidas devem ter acabado com a flexibilidade dos julgamentos e das categorias em questão. É importante ressaltar que elas não perdem por esse motivo seu caráter de controle e escrutínio exercido pela comunidade e por instituições e grupos diversos sobre o comportamento dos indivíduos, uma vez que demanda, para dizer o mínimo, uma negociação diante do olhar/julgamento dos outros.

Não devemos pensar igualmente que as órfãs aguardassem passivamente o julgamento sobre suas honras. Quando requeriam lugares nos recolhimentos ou dotes, elas estavam ao mesmo tempo reivindicando para si o atributo de mulheres honradas. Nas petições de requerimento de dotes da Misericórdia de Lisboa, por exemplo, as candidatas tinham de expressar seu consentimento para se tirarem as informações necessárias sobre si<sup>220</sup>. Em prol da reivindicação desse estatuto de honrada era possível inclusive questionar decisões tomadas por mesas anteriores. Este foi o caso da baiana Eugenia Maria do Nascimento, exposta da Santa Casa e dada a criar a D. Ana Joaquina Roquete, dentro do recolhimento da mesma irmandade, que se dirigiu à mesa em 1779. Eugenia argumentava que vivia há 18 anos no recolhimento, “onde sempre se conservou com toda a honra”, e que havia sido expulsa do mesmo pela mesa anterior sem motivo aparente e que por isso pedia ser novamente admitida à instituição, “pois só deseja viver honrada em companhia de quem a criou”<sup>221</sup>. Não sabemos os motivos ou conflitos que levaram a mesa anterior a despedi-la do recolhimento, mas, independentemente desses motivos, podemos notar que Eugenia conseguiu, depois de expulsa do recolhimento, sensibilizar efetivamente os mesários, embora não saibamos a partir de que acordos, ao reivindicar para si o estatuto positivo de sua honra, pois sua petição foi deferida.

A honra era, portanto, algo que podia ser perdido, restituído, reivindicado, negociado, revogado e questionado. Em comum, todas essas ações têm o fato de serem exercidas coletivamente, ou ao menos sempre em relação a um olhar externo. Um olhar que

---

<sup>219</sup> Não descartamos que os párocos pudessem ter um alto grau de envolvimento pessoal nas suas freguesias, mas “testemunhavam”, sem dúvida a partir de um lugar social distinto daqueles dos vizinhos das meninas eventualmente questionados pelos irmãos.

<sup>220</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa”, op cit, capítulo XXIX, “do modo com que se hão de dotar as órfãs”, parágrafo 3, p. 40.

<sup>221</sup> AHSCMBa *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 18v.

podia conciliar ou opor núcleos familiares, comunidades, estamentos, instituições e localidades. Nas disputas em torno da manutenção da honra feminina os recolhimentos da Misericórdia passam a ter um papel cada vez mais relevante, ao menos nos mais importantes centros urbanos setecentistas. De que maneira essas instituições se organizavam para possibilitarem o espetáculo da honra feminina é o tema que discutiremos a seguir.

### **3.4 A grade e o tronco: honra, obediência e devoção femininas**

Estava previsto nos estatutos do recolhimento do Porto, assim como era costume nos demais conventos e recolhimentos leigos, haver lição à comunidade no refeitório<sup>222</sup>. Nestas ocasiões as recolhidas mais velhas e alfabetizadas deveriam ler os estatutos para as demais recolhidas. O ritual de lição no refeitório deveria sempre se encerrar com exemplos das vidas de santos. Dentro da pedagogia dos recolhimentos, tudo aquilo que se lia era considerado de grande importância para a educação das órfãs e porcionistas menores. As reclusas somente poderiam possuir livros profanos aprovados pelos seus confessores da Companhia de Jesus e estavam proibidas as comédias. De forma próxima ao que ocorria nos conventos, os contos moralizantes e as histórias de *exemplum* encontravam-se no cerne da pedagogia dentro de semelhantes instituições.

Não só a vida dos santos podia ser utilizada por essa pedagogia. Em finais do século XVI, Gonçalo Fernandes Trancoso escreveu e publicou, em homenagem à rainha D. Catarina, viúva de D. João III, um livro intitulado *Contos e histórias de proveito e exemplo*, o qual conheceria várias outras edições posteriores<sup>223</sup>. Entre os contos, encontramos um que, embora não saibamos se alguma vez este chegou ao recolhimento do Porto ou aos demais recolhimentos ultramarinos, estava em afinada sintonia com a pedagogia e preocupações dessas instituições. O título do conto já apresenta de forma muito clara os elementos que serão discutidos pelo conto e as personagens que se configuram ao mesmo

<sup>222</sup> “Estatutos do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da esperança”, op cit, capítulo 25, “da forma em que hão de ocupar o tempo”, p. 152.

<sup>223</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso. *Contos e histórias de proveito e exemplo [1575]*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982, ed. Fac-similiada. A Biblioteca Nacional de Lisboa tem em seu acervo além das edições quinhentistas pelo menos mais quatro edições posteriores referentes aos anos de 1681, 1710, 1722 e 1764.

tempo muito objetivamente aos alvos de seu “proveito e exemplo”. Seu título, mais do que apresentar ou dar pistas de um enredo, entrega seu caráter moralizante ao afirmar como que na forma de um aviso: “Que as donzelas obedientes, devotas e virtuosas que por guardar sua honra se aventuram a perigo de vida, chamando por Deus ele lhes acode” e complementa “trata-se de uma donzela tal que é digno de ser lido”<sup>224</sup>.

Embora seja escrito de forma a lembrar a narração de um evento acontecido, as personagens não têm nomes e sua força moralizadora reside justamente em seu apelo a figuras quase arquetípicas, mas ao mesmo tempo com grande apelo a verossimilhança. Como se o autor recontasse uma história que “ouviu dizer”, apelo forte para o período. O enredo começa situando o espaço e a protagonista num ambiente que seria perfeitamente reconhecível por qualquer leitor do período. Vale a pena entrarmos nesse universo pela maneira escolhida pelo seu autor: “Em uma populosa vila havia uma dona honrada, que tinha uma filha virtuosa, sisuda, recolhida, obediente a sua mãe, temente a Deus e muito devota da virgem Nossa Senhora, grande lavradeira e alfaiata, tão amiga de seu trabalho, que por ele alcançava com que honesta e (...) se mantinham ambas das portas a dentro limpamente tratadas, porque eram as coisas de sua mão tão perfeitas que lhe davam a ela mor preço pelo que fazia que a outrem (...) e por suas virtudes lhes pagam demasiado (...)”<sup>225</sup>. Se pensarmos o que já discutimos até o momento, o cenário é por demais conhecido: num ambiente urbano, uma mãe e uma filha solteira, possuidoras do rol de todas as virtudes femininas –honra, recolhimento, obediência e religiosidade - que de dentro de sua casa, recolhidas e tementes a Deus, tiravam seu sustento de um mister tão associado ao feminino no período, a costura. Ciente das dificuldades que semelhante situação apresenta, o autor ressalta que elas sustentavam-se em verdade da sua virtude, pois sua fama fazia com que fossem melhor pagas do que as outras, coisa que as mulheres reais do período não poderiam contar. Precisamente o universo imaginado no qual os homens da Misericórdia projetavam encontrar suas beneficiadas.

Prossigamos no conto. Apesar de todas as tentações sua virtuosa fama resplandecia sempre. Um certo dia uma parenta convidou a moça para suas “vodas” (bodas), convite ao qual ela declinou visto que “moças nas vodas muitas vezes são notadas de alguma pequena

<sup>224</sup> Gonçalo Fernandes Trancosos, Idem, p. 3.

<sup>225</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso, Idem, p. 3. grifos nossos.

falta, ainda que não tenham, e pouco louvadas das virtudes, ainda que nelas as haja”<sup>226</sup>. Muito ciente, portanto, das demandas da encenação da honra feminina e dos melindres a que estava sujeita sua performance diante da “voz pública”, a moça perseverou durante quatro meses até ceder ao convite da parenta para fazer uma visita aos recém-casados.

Foi então que ao anoitecer, “por ser menos vista”, a moça saiu de casa em companhia de seu irmão, “que aquele tempo viera de fora da terra” e se pôs a caminho para realizar a visita<sup>227</sup>. Aparentemente nenhum detalhe é esquecido por Trancoso em seu intento de sensibilizar seus contemporâneos, uma vez que nesse trecho somos informados como a importante tutela familiar masculina podia ser um artigo raro neste período num mundo em que a migração masculina de grandes distâncias passa a ser uma possibilidade, uma realidade e um imaginário.

No meio do caminho os jovens encontraram uma “escola de dançar” e o mancebo distraído parou à porta “tão embebido na dança, que se esqueceu do cuidado que devera ter na guarda de sua irmã (...)” e neste ponto Trancoso abandona a narrativa e revela o cerne da moral contida em seu conto ao se dirigir diretamente às mães das donzelas, receitando que a guarda das filhas era “cousa que toda as mães devem notar e não deixar sua filhas sem elas se não for com pessoa de muito recato”<sup>228</sup>. Ao parar na escola, o distraído irmão não se apercebeu que sua irmã, por manter seu rosto sempre baixo, não se dera conta de que ele havia parado e continuava a caminhar sem sua escolta.

Foi então que um nobre mancebo fidalgo avistou a donzela e conhecendo “que ia errada” e, como este se encontrava embuçado, isto é, encoberto por um capuz, postou-se na sua frente para fingir-se de escolta. Julgando estar seguindo seu irmão, a moça foi conduzida até a casa do jovem mancebo onde então este finalmente se revelou. Após cerrar a porta, o jovem pôs-se a tentar seduzir a donzela “com muitas e grandes promessas que lhe fazia e ricas jóias que a dava, com palavras amorosas e meigas, que os mancebos discretos a tal tempo acham, ou para melhor dizer sempre as trazem forjadas para engano de quem as crê e perdição delas e deles que as dizem”<sup>229</sup>. Como não poderia deixar de ser, apresentam-

---

<sup>226</sup> Gonçalves Fernandes Trancoso. Idem, p. 4.

<sup>227</sup> Gonçalves Fernandes Trancoso, Idem, p. 4.

<sup>228</sup> Gonçalves Fernandes Trancoso, Idem, p. 4v.

<sup>229</sup> Gonçalves Fernandes Trancoso, Idem, p. 4v.

se neste ponto os mecanismos iniciais da corte nas relações heterossexuais pré-maritais e todos os perigos envolvidos: engano, palavras não cumpridas e pecados.

A virtuosa donzela em questão, entretanto, não se deixou impressionar pelas palavras e dádivas do jovem fidalgo e por meio de grandes peripécias conseguiu enganá-lo e fugir indo ao encontro de sua mãe e irmão que àquela altura a procuravam. Ao encontrá-los a moça recontou o que havia sucedido a seus parentes, esclarecendo como havia posto seu vestido numa árvore, que então tomou as formas da donzela, e em seguida havia fugido pulando o alto muro que cercava a casa do fidalgo. Tendo se reunido a sua família, a donzela voltou para sua casa “e todos tiveram o caso tão secreto, que da parenta, nem de outra pessoa alguma nunca foi sabido”<sup>230</sup>. E assim, os esforços da donzela foram recompensados com o segredo do acontecimento e a preservação intacta de sua fama pública.

O jovem fidalgo, ao descobrir o engano, acabou por ficar tão maravilhado com a força da virtude da moça ao resistir a todas as suas investidas que, “com desejo de a ver e saber quem era e havê-la por mulher caiu em cama doente de imaginação”<sup>231</sup>. E assim teria perecido o jovem não fossem os esforços de uma senhora, residente em sua casa, que, ao saber da história, muniu-se do vestido e partiu pela vila a procura de sua dona. De tanto procurar, a senhora acabou por bater à porta da mãe da donzela inquirindo se ali morava a dona do vestido que trazia. A mãe, “parecendo que por ali podia vir algum dano a sua filha, disse que não conhecia aquelas roupas”, mas a donzela, querendo evitar que “suas roupas andassem pela vila dando ocasião de alguma suspeita”, resolveu se oferecer para comprar o vestido como se este não lhe pertencesse. Tão bem composto ficou o vestido que a senhora não teve dúvidas de que aquela era a donzela que procurava e avisou ao jovem fidalgo.

Ao saber das notícias o jovem se dirigiu à casa da moça e diante de sua família disse: “senhora, ainda que da qualidade de meus pais e avós, por bem de seu título haja diferença aos vossos, como há, e esta era razão que a houvera de mim a vossa mercê, todavia pode tanto vossa grande virtude e constância nela, de que Deus vos dotou, que o pouco que eu podia ter-vos de vantagem em qualidade, muito mais me sobrepujas vós em nobrezas, virtudes grandes e muitas, pelo que eu conheço ficar-vos aquem (...)”<sup>232</sup>. E num

---

<sup>230</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso, *Idem*, p. 6.

<sup>231</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso, *Idem*, p. 6v.

<sup>232</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso, *Idem*, p. 7.

triunfo do discurso da honra adquirida pela virtude sobre a honra de nascimento, o jovem fidalgo pede a moça em casamento, a qual humildemente aceita. O jovem e seus acompanhantes buscam então o bispo, que estava de passagem pela vila, e “em suas mãos jurou nunca receber outra mulher senão aquela e ela de o receber a ele por marido, e isto se fez até irem a igreja receber as bênçãos e celebrar suas vodas”, depois de corridos os banhos “que a igreja católica ordena”. Desta forma viveram sempre com muito contentamento e honrando suas famílias e descendentes “que assim paga o Senhor” àqueles que preservam suas honras temendo a Deus, “e por esta donzela se disse o rifão que diz ‘a moça virtuosa Deus a esposa’”<sup>233</sup>.

Como mostra Anne-Marie Quint, a mistura de contos populares, histórias fantásticas e novelas encontradas na obra de Trancoso, considerado o primeiro contista português a seguir a linha de Boccaccio e marcado pela noção de *exemplum* forte na pedagogia jesuítica, refletem o imaginário urbano de finais do século XVI<sup>234</sup>. Neste conto especificamente, aparecem as imagens dos grandes centros urbanos, onde a pobreza afetaria especialmente as mulheres que cuidam de filhos menores e que precisam trabalhar em ocupações que mal lhes permitem a sobrevivência num contexto de migração masculina de longa distância ou orfandade, aliados à preocupação da evangelização tridentina.

Os discursos em torno dos recolhimentos encontravam-se igualmente repletos desse tipo de imagens. Podemos fazer um paralelo entre a organização dos recolhimentos e o conto de Trancoso. Ambos comungavam um imaginário comum acerca da situação das mulheres urbanas não-nobres do período e buscavam efeitos parecidos na educação dessas mulheres. Vejamos então como os recolhimentos organizaram e reorganizaram, frente entre outras coisas, aos desafios que as reclusas lhes apresentavam, suas estratégias no sentido de buscar essa pedagogia moralizante informada pelos preceitos de honra e moral tridentina que encontramos no conto de Trancoso.

A organização dos recolhimentos no que concernia à educação moral das órfãs pode ser dividida na tríade honra, obediência e devoção. Desde o espaço físico dos recolhimentos até as regras dos estatutos e o cotidiano que se procura criar para as recolhidas, tudo reflete

<sup>233</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso, Idem, p. 8.

<sup>234</sup> Anne-Marie Quint. (Universidade de Sorbonne Nouvelle – Paris III) “Gonçalo Fernandes Trancoso: o contista primeiro” In Hugo Xavier. *Dicionário de escritores portugueses esquecidos*. Texto publicado no site [www.geocities.com/hugo\\_Xavier/g\\_f\\_trancoso.html](http://www.geocities.com/hugo_Xavier/g_f_trancoso.html). 25/07/2005.

a preocupação com esses valores. Não há dúvida de que muito da organização dos recolhimentos segue o modelo conventual. Entretanto, como vimos, ao chegar o século XVIII estas instituições já possuíam especificidade e arsenal de experiências próprias, colhidas já desde meados do século XVI, quando semelhantes instituições apareceram.

Leila Mezan Algranti identificou três principais princípios que regeriam a vida religiosa conventual no período: obediência, pobreza e castidade<sup>235</sup>. Os princípios de obediência e castidade encontram-se intimamente presentes nos recolhimentos leigos voltados para as meninas órfãs, ainda que ganhem certos contornos específicos, como veremos adiante. Já o conceito de pobreza pode ser aquele em que as instituições se distinguiam mais explicitamente. Isto porque, enquanto a pobreza das noviças e religiosas fazia parte dos votos exigidos pelas ordens religiosas e tratava-se, portanto, da chamada “pobreza voluntária”, tão cara ao ideário católico, a pobreza das meninas dos recolhimentos, quando era este o caso, não era voluntária e quando é referida nas regras dos recolhimentos sempre aparece relacionada à manutenção das hierarquias sociais e à aceitação de uma condição de destituídas e assistidas, que trataremos com mais vagar no próximo capítulo.

Assim como acontecia nos conventos, os três princípios básicos que organizavam os recolhimentos leigos – obediência, honra e devoção – não funcionavam isolados, mas sim de maneira articulada, complementando-se e justificando-se mutuamente. Para efeito da exposição discutiremos cada um deles separadamente, lembrando sempre, entretanto, que estes operavam em conjunto.

O preceito da obediência é de suma importância não somente para refletirmos sobre os recolhimentos e suas pedagogias, mas também para discutirmos a situação das mulheres livres de forma geral no Antigo Regime. Podemos começar a observar a importância da obediência feminina, examinando o significado da obediência conventual, a qual sem dúvida guarda influência com aquela exigida nos recolhimentos. Através dos estatutos do Recolhimento das Macaúbas, o qual posteriormente torna-se convento de fato, aprendemos que a obediência era considerada o voto mais importante dos três exigidos pela religião (pobreza, castidade e obediência). Isto porque, “pela obediência oferece o religioso a Deus o mais precioso que tem; (...)”, pois oferece a Deus “a sua vontade, o seu juízo e a si

---

<sup>235</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 197.

mesmo, que é mais que tudo, e conseqüentemente o ato mais heróico (...)”<sup>236</sup>. Acreditava-se, portanto, como lembra Leila Algranti, que a obediência era a guardiã das demais virtudes<sup>237</sup>. Havendo obediência, isto é, como dizem os estatutos, havendo a entrega da vontade e de si mesmo, os outros princípios religiosos e a disciplina da religião seriam mais facilmente alcançadas. Segundo Algranti, o princípio da obediência seria coadjuvado pelo da humildade na conformação dessas vontades pessoais e sua entrega a Deus.

De forma não muito distinta, esperava-se que as mulheres leigas fizessem semelhante entrega de suas vontades e juízos no interior das relações familiares. Considerada por tratadistas e moralistas do período, como lembra Antonio Manuel Hespanha, como uma comunidade corpórea natural, unida pelo amor e a piedade de inspiração divina, a família era por esses motivos uma comunidade de amor naturalmente desigual e hierarquizada, que se assentava, entre outros parâmetros, sobre a submissão das vontades individuais sob o governo do *paterfamilias*<sup>238</sup>. Dentro desse quadro das relações familiares, as mulheres, quando esposas, eram constantemente instadas a obedecerem a seus maridos e, quando filhas, a obedecerem, juntamente com os filhos homens, a seus pais, ou mesmo aquele indivíduo que exercesse o papel de *paterfamilias*, que podia neste caso ser exercido por mulheres sozinhas, especialmente no caso das viúvas<sup>239</sup>.

Como o próprio texto dos estatutos esclarece, não era pouco o que se pedia das mulheres, já que sujeitar a vontade era sujeitar-se a si mesmo. No interior das relações de dádiva esses princípios de obediência exigidos das mulheres tornavam-se ainda mais candentes, como mostra Natalie Davis<sup>240</sup>. Segundo a autora, se para os homens a obrigação de retribuição da dádiva estava marcada pela idéia de gratidão e lealdade, para as mulheres estava muito mais relacionada com expressões de obediência<sup>241</sup>. Considerando-se que as relações de dádiva marcavam muito fortemente as relações sociais do Antigo Regime,

<sup>236</sup> “Estatutos do Recolhimento das Macaúbas”, estatuto 6, “Da virtude da obediência” apud Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 198.

<sup>237</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, 199.

<sup>238</sup> Antonio Manuel Hespanha. “Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna” in *Análise Social*. Lisboa: Universidade de Lisboa, vol XXVIII, (123-124), 1993, 4º e 5º, pp. 951-973.

<sup>239</sup> Três dos vinte contos da primeira parte do livro de Gonçalo Fernandes Trancoso tratam justamente da obediência que os filhos (filhas em 2 casos) devem aos pais. Gonçalo Fernandes Trancoso. Op cit.

<sup>240</sup> Natalie Zemon Davis. *The gift....*, op cit, p. 77.

<sup>241</sup> Davis encontra exemplos dessa relação nas obras de Cristine de Pizan (*The book of the City of Ladies*, Nova Iorque: Persea Books, 1998) e Marguerite de Navarre. (*Heptameron*. Paris: Flammarion, 1982,) Natalie Zemon Davis. *The gift....*, op cit, pp. 78-79.

podemos pensar que a pressão em torno da obrigação da obediência feminina fosse igualmente uma constante, tanto no interior das relações familiares como fora delas.

Como mulheres e assistidas das Misericórdias nos recolhimentos administrados pelas irmandades, as órfãs e demais recolhidas tinham o dever da obediência. Essa exigência é presença constante nas normas que chegaram até nós. Nos estatutos do Recolhimento do Rio de Janeiro, por exemplo, a obediência à regente aparece como uma das três primeiras obrigações das órfãs do número, juntamente com o dever de se confessarem e comungarem.<sup>242</sup> Em seguida os mesmos estatutos acrescentam, para não deixar dúvidas acerca do que se está exigindo, que as órfãs deveriam tratar a regente “com a mesma obediência que devem os filhos a seus pais, recebendo com toda a modéstia, veneração e humildade, assim as ordens que lhes der, como a penitência e tudo o mais que lhe ordenar para sua boa educação(...)”<sup>243</sup>. Este trecho não deixa dúvidas de que as órfãs deveriam, dentro do recolhimento, obedecer à regente, como obedeceriam a seus pais, para depois tornarem a obedecer fora do recolhimento, no interior de outras relações familiares, conforme sua “boa educação”. Nos estatutos do Recolhimento do Anjo, recolhimento leigo portuense não administrado pela Misericórdia do Porto, a culpa de desobediência á regente, à vice-regente e às demais oficiais do recolhimento, “se reputa por culpa gravíssima”, juntamente com a ofensa da honestidade e discórdias internas<sup>244</sup>.

Mesmo quando não se fala explicitamente em obediência, os estatutos, a administração e o espaço do recolhimento são pensados o tempo todo para funcionarem em torno de uma demanda por obediência. As normas dos recolhimentos descrevem em detalhes como deveria ser o cotidiano das reclusas, da hora em que acordam até o momento em que se recolhem a seus leitos. De forma muito próxima ao cotidiano dos recolhimentos analisados por Leila Algranti, o toque do sino e os exercícios espirituais intercalados aos temporais, marcam o passar do tempo<sup>245</sup>.

Os estatutos determinam a roupa que as meninas devem usar, em todos os recolhimentos. Procura-se que as vestimentas sejam recatadas, simples e iguais para

---

<sup>242</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quarto, p. 382.

<sup>243</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quarto, parágrafo 2, p. 383.

<sup>244</sup> AHMP “Estatutos do Recolhimento do Anjo”, cap. 12 “do modo com que há de haver no castigo das culpas das órfãs e porcionistas”. *Livro suplementar das próprias (correspondências recebidas)*, 19, p. 47.

<sup>245</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas....*, op cit, p. 192.

todas<sup>246</sup>. Normas eram estabelecidas sobre como se deve organizar o espaço do recolhimento, desde o refeitório até as celas das reclusas. Os Estatutos do Recolhimento do Porto dispõem como as camas e os pertences das recolhidas devem ser dispostos nas câmaras coletivas, não esquecendo que seus móveis e roupas de cama deveriam ter todos a mesma cor<sup>247</sup>. A maneira como deveriam estar no refeitório é igualmente detalhada, assim como a forma como devia transcorrer a refeição<sup>248</sup>. As saídas do recolhimento ou o contato com o exterior, através de visitas, cartas ou dádivas, eram igualmente dependentes de licenças ou da irmandade ou da regente. A maneira como as órfãs e demais reclusas deveriam se tratar entre si era igualmente prevista pelos estatutos e normas das instituições<sup>249</sup>.

Podemos dizer que por trás de cada uma dessas projeções acerca do cotidiano e do espaço das recolhidas havia essa espécie de pedagogia da obediência, a qual, com objetivos muitos distintos, segue a experiência das reclusões conventuais. Esta pedagogia não estaria completa se não investigássemos duas importantes características suas. Primeiramente essa demanda tão intensa por conformidade e obediência é pensada em conjunto com um universo de punições e vigilância que busca ajudar em sua implementação e manutenção. Em segundo lugar, o governo da punição e da vigilância nos recolhimentos funcionava, como não poderia deixar de ser, através de uma complexa rede de hierarquias, onde cada indivíduo possuía um lugar cuja posição era determinada em relação àqueles que estavam

---

<sup>246</sup> Regras encontradas tanto no recolhimento do Porto quanto no do Rio de Janeiro. “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 23, “do vestido e traje das órfãs”, p. 150 e “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 23, p. 401.

<sup>247</sup> “Os leitos hão de ter a cabeceira junto à parede e a comprido para o meio da casa, de uma e outra parte dela, e no vão entre uns e outros há-de ter junto ao seu cada uma a sua guarda roupa, para de recolher seu móvel, e todas hão de ser lisas, e do mesmo e pouco feitio, e sendo pintadas serão todas da mesma cor.” “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, cap. 24, “Do modo de assistir na casa”, pp 150-151.

<sup>248</sup> “(...) tangerá o sino a refeitório, e irão todas a ele, e se há de assentar cada câmara em sua mesa, umas de uma parte e outras da outra, e na cabeceira de cada uma as mestras. (...). Hão de estar de pé até a regente acabar de benzer a mesa. Entrarão depois a comer com grande silêncio e sisudez (...). Acabado que tenham fará a regente sinal e se levantarão e em pé enquanto derem graças. No fim rezarão um Padre Nosso e uma Ave-Maria pela alma do Tesoureiro da Cedofeita e mais benfeitores do Recolhimento.” “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, capítulo. 25, “da forma em que hão de ocupar o tempo”, p. 152.

<sup>249</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 22, p. 149 e “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 15, p. 402.

abaixo ou acima do indivíduo, como descreve Silvia Lara para as relações de poder no Antigo Regime em geral<sup>250</sup>.

De maneira semelhante ao que se praticava nos demais conventos e recolhimentos no período, as penas deveriam ser aplicadas com moderação e ser compatíveis com as faltas cometidas. A punição das órfãs e recolhidas era um atributo da regente e, nos casos mais graves, naqueles em que houvesse risco de expulsão, da mesa da irmandade. Os estatutos dos recolhimentos das Misericórdias não previam uma hierarquia de culpas e punições, deixando-as a cargo da regente. Eles estabeleciam, entretanto, o rol das punições que deveriam fazer parte do universo punitivo dos recolhimentos. Os estatutos apresentam apenas pequenas variações a esse respeito. No Recolhimento do Rio de Janeiro previa-se a prescrição de orações, que podiam ser públicas ou particulares; diminuição do sustento - ou ração - diário pelo período de oito dias; proibição de ir à portaria, isto é, corte no contato externo; e reclusão pelo período de até quinze dias<sup>251</sup>. Já segundo os estatutos do Porto, além da prescrição de rezas e redução da ração, podia-se determinar que a recolhida fizesse suas refeições “em terra”, isto é, no chão do recolhimento ou que recebesse açoites, no caso de meninas menores de 12 anos<sup>252</sup>.

No Recolhimento do Porto, havia ainda uma cláusula de que “a publicidade dos castigos” deveria ser “correspondente ao escândalo da culpa”<sup>253</sup>. Cientes da gravidade de uma admoestação ou punição pública, os irmãos da Misericórdia do Rio de Janeiro aconselharam a regente a evitar penas excessivas, usando sempre que possível de repreensões modestas “e sem palavras injuriosas”<sup>254</sup>. A economia das punições dentro dos recolhimentos tinha, portanto, uma íntima relação com a publicidade, tanto das culpas quanto das punições. Numa sociedade extremamente preocupada com noções de fama e reputação, nada mais adequado do que inserir essa preocupação no regime de punições disponíveis. Como acontecia de resto nas sociedades do Antigo Regime, fazia parte da educação das órfãs dos recolhimentos aprender a lidar com todos os diversos aspectos da

<sup>250</sup> Silvia Hunold Lara. Op cit, p. 91.

<sup>251</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto primeiro, parágrafo 6, p. 379.

<sup>252</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 8, “da obrigação da regente”, p. 137.

<sup>253</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 8, “da obrigação da regente”, p. 137.

<sup>254</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto primeiro, parágrafo 6, p. 379.

performance frente à coletividade, mesmo que fosse através da experiência de punições que envolviam alto grau de humilhação pública. Esta talvez fosse, inclusive, a maior lição das punições públicas, mais do que qualquer pretensão de lições de humildade cristã.

A preocupação com as desobediências e demais infrações assim como o problema da reputação e da publicidade dos atos nos leva à questão da vigilância como parte da pedagogia dos recolhimentos. Como acontecia em outros recolhimentos, mesmo recolhimentos dirigidos a meninos como aqueles estudados por Ana Isabel Marques Guedes, estava prevista uma constante vigilância em torno dos comportamentos das órfãs<sup>255</sup>. Acreditava-se que somente a vigilância podia, senão evitar as mais variadas infrações, ao menos coibi-las antes que se tornassem “escandalosas” ou garantir que os culpados fossem punidos. No Recolhimento do Anjo previa-se a nomeação de uma órfã que ocupasse o cargo de “zeladora”, a qual ficava encarregada de denunciar à regente, “com todo segredo e cautela”, as possíveis culpas das demais recolhidas<sup>256</sup>. Mesmo não contando com uma pessoa especificamente encarregada da vigilância das demais, os Recolhimentos da Misericórdia contavam com a vigilância que as várias habitantes dos recolhimentos podiam exercer umas sobre as outras. As oficiais dos recolhimentos, e especialmente as porteiras, eram instadas a comunicar à regente qualquer irregularidade de que tivessem notícia<sup>257</sup>. As mestras, igualmente, eram encarregadas de vigiar as órfãs em grande medida. No Recolhimento do Porto a cama das mestras deveria ficar na cabeceira da câmara coletiva, “na parte onde melhor possa ver as mais”<sup>258</sup>. Além disso, previa-se que todos os contatos com o exterior fossem mediados por estrita vigilância ou da regente, ou da porteira, ou de alguma outra reclusa eleita para tal.

Havia ainda ocasiões em que estavam previstas inquirições da mesa da irmandade acerca do que acontecia no recolhimento. Além das visitas diárias ou semanais estipuladas para os irmãos eleitos para a administração mais direta do Recolhimento, havia a visita anual do provedor de que se seguia uma detalhada inquirição por escrito do que havia ocorrido naquele ano na instituição. Nestas ocasiões inquiria-se tanto se a regente e mais

<sup>255</sup> Ana Isabel Marques Guedes. *A assistência e a educação dos órfãos durante o Antigo Regime*. Porto: tese de mestrado, F. L. U. P, 1993, p. 157.

<sup>256</sup> AHMP “Estatutos do Recolhimento do Anjo”, op cit, capítulo. 12, p. 47v.

<sup>257</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 11, “Da porteira”, p. 140.

<sup>258</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit., capítulo 24, “do modo de assistir nas casas”, p. 151.

oficiais faziam respeitar os estatutos e tratavam do “bom governo” do Recolhimento como também se as recolhidas obedeciam a estas mesmas oficiais e normas<sup>259</sup>. Desta forma, prescrevia-se para o recolhimento uma constante vigilância, a qual operava em vários sentidos.

Não podemos pensar a questão da vigilância nem do governo do recolhimento sem pensar que a obediência dentro do recolhimento, como de resto na sociedade do Antigo Regime em geral, era um conceito claramente hierarquizado. O indivíduo, dependendo do lugar que ocupava na instituição, devia obediência àqueles que lhe eram superiores e podia esperar a mesma obediência daqueles que estavam abaixo de si. Neste sentido, o provedor representava a autoridade máxima, seguido pela mesa de conselheiros e definidores e pelos administradores anuais do recolhimento. Dentro do recolhimento, a regente deveria ser a autoridade máxima, seguida da vice-regente, da mestra, da porteira, das órfãs e porcionistas e, por fim, das serventes e escravas, que representavam o último degrau da escala hierárquica das instituições<sup>260</sup>.

O sentido da hierarquia não era igualmente um sentido aleatório, a obediência hierarquizada correspondia a uma visão de assimetria de qualidades entre as pessoas do recolhimento. A associação entre qualidades pessoais e autoridade aparece em todos os recolhimentos. No caso do cargo de regente, essa visão aparece de forma bastante explícita. Nos estatutos do Recolhimento do Porto estabelece-se que a regente deveria exceder as demais oficiais “em nascimento e virtudes” para que, desta forma, “com facilidade e prontidão seja obedecida”<sup>261</sup>. No recolhimento do Rio de Janeiro os irmãos determinam que se deva dar preferência “a mulher nobre a que for mecânica” e “de nenhuma sorte será eleita para este lugar senão pessoa cristã-velha, e sem raça alguma de mulata (...)”<sup>262</sup>. Para essa sociedade, dever obediência a uma regente mulata seria uma espécie de “mundo de ponta-cabeça”, para usar a expressão de Christopher Hill. Por esse motivo tantas regentes possuíam o título de dona e eram, como mostrado na memória de condução transcrita no item anterior, trazidas aos recolhimentos com toda a pompa e circunstância. Nos estatutos

<sup>259</sup> AHSCMP. *Capítulos das Visitações 1732-1821*, livro 9.

<sup>260</sup> Voltaremos a esta questão no próximo capítulo, quando discutiremos a questão do trabalho nos recolhimentos.

<sup>261</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 8, “da obrigação da regente”, p. 135.

<sup>262</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit., parte primeira, estatuto primeiro, parágrafo 1, p. 377.

do Recolhimento da Bahia, concluídos em 1806, a órfã ou recolhida que desobedecesse a regente seria punida com quatro dias de prisão e “outros tantos de jejum, e se além da desobediência “houver descompostura injuriosa” o encarceramento aumentava para 12 dias, fora os dias de jejum e as mesmas faltas cometidas contra a porteira e a mestra deviam ser punidos com 4 e 8 dias de cárcere, respectivamente<sup>263</sup>. Nestes mesmo estatutos, as órfãs eram instadas a tratarem as servas e cativas do recolhimento com humildade e amor, mas ao mesmo tempo com “toda a gravidade e respeito, não lhes dando confianças indiscretas (...)”<sup>264</sup>.

O princípio da obediência era, portanto, central ao recolhimento e à educação das órfãs por uma série de razões. A órfãs e demais habitantes dos recolhimentos, entretanto, nem sempre se mostraram assim tão facilmente dispostas a fazerem essa entrega da vontade, do juízo e de si mesmas em prol da obediência. Por isso mesmo a desobediência era tão perigosa para as instituições e tão tentadora para suas habitantes. Porque marcava justamente a não sujeição, algo extremamente perigoso e mesmo subversivo para uma sociedade tão apegada a relações assimétricas de poder, hierarquias e distinções e a desobediência podia ser uma afronta a todas essas coisas juntas.

As desobediências eram, de fato, uma constante na história dos recolhimentos. Desobedeciam todos: as órfãs, as porcionistas, as mestras, as porteiras, as regentes e os irmãos administradores. E desobedecia-se a tudo: aos estatutos, às oficiais, aos administradores, à mesa, aos provedores e mesmo aos Reis. Pequenas desobediências, aqui e ali, podiam ser toleradas ou resolvidas. A maioria delas provavelmente nem chegou ao conhecimento das mesas da irmandade e foi resolvida através de negociações entre as reclusas. Em todos os recolhimentos, entretanto, houve momentos em que as mesas decidiram tomar ações mais drásticas.

No ano de 1766 foi feita no recolhimento do Porto uma devassa “afim de restabelecer a sua antiga e verdadeira observância a lei dos estatutos e capítulo das visitas (...)”<sup>265</sup>. Aparentemente tudo começou com duas porcionistas que insistiam em usar roupas

<sup>263</sup> AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 110v.

<sup>264</sup> AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 110v.

<sup>265</sup> AHSCMP *Capítulos das Visitações 1732-1821*, número 9, p.18. Na Misericórdia da Bahia as recolhidas ficaram igualmente proibidas de escolherem seus confessores de moto próprio pelo texto dos estatutos de

e objetos luxuosos, em desobediência à regente e aos estatutos. Posteriormente se constatou que as recolhidas estavam recebendo cartas sem a vistoria e rubrica da regente, falavam com pessoas de fora do recolhimento com grande frequência, dormiam nas câmaras sem a vigilância necessária e queriam escolher seus confessores. Como consequência, além da restrição a essas práticas, receberam a ordem de reforçar a “lição dos estatutos” para todos terem notícia das suas obrigações.

No caso da Misericórdia da Bahia esse momento chegou, entre outras ocasiões, no ano de 1776, quando os irmãos em mesa admitiram que o recolhimento se encontrava com “pouca ou nenhuma observância” das normas vigentes, “pela inconstância dos tempos e diferentes gênios de suas habitadoras”<sup>266</sup>. A mesa se via obrigada a intervir “por bem do sossego, quietação e observância da rigorosa obediência, que se deve exercitar no dito recolhimento, para seu crédito e boa reputação de todas as pessoas que nele se conservam (...)”<sup>267</sup>. Assim sendo, a mesa determinou uma série de medidas para remediar a situação. Quase todas elas ligadas a essa batalha em torno da obediência hierarquizada que se pretendia para a instituição. Desta forma, entre outras coisas, as reclusas não deveriam ter mais de uma escrava consigo e as forras que estavam no recolhimento como servas não poderiam ter nenhuma; todas deveriam respeitar a regente e se sujeitar a suas disposições; todas deveriam fazer suas refeições em comum no refeitório e não em suas celas; e prometia-se uma nova devassa no próximo mês. Vamos tratar de algumas desobediências em mais detalhes mais adiante quando discutirmos os dois outros princípios do recolhimento, de honra e devoção.

Como podemos notar pelo exemplo baiano, obediência e reputação eram duas idéias que andavam juntas, ao menos no que concerne à obediência exigida das mulheres. Como vimos no item sobre a honra, nenhuma “entrega das vontades” era mais exigida das mulheres do que o controle da sexualidade. Nos conventos, como mostra Leila Algranti, a castidade era um dos votos aos quais as noviças estavam obrigadas no momento em que se

---

1806. AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, capítulo. 7, parágrafo 4, p. 112v.

<sup>266</sup> AHSCMBa “registro dos capítulos que determinou a mesa se observassem no recolhimento desta Santa Casa para o seu bom governo”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, pp. 1v-3v.

<sup>267</sup> AHSCMBa registro dos capítulos que determinou a mesa se observassem no recolhimento desta Santa Casa para o seu bom governo”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, pp. 1v-2.

tornavam religiosas<sup>268</sup>. Considerada uma importante virtude das religiosas como esposas de Cristo, a castidade conventual dizia respeito ao controle das ações e das vontades em “matérias venéreas”, como definia D. Raphael Bluteau<sup>269</sup>. Buscava-se que as religiosas fossem “perfeitamente castas”<sup>270</sup>.

Nos recolhimentos de órfãs a questão da castidade tinha suas especificidades. Embora, sem dúvida nenhuma, possuíssem vários mecanismos que procuravam regular a sexualidade das órfãs e reclusas, estas instituições lidavam muito mais com noções de honra e honestidade do que com castidade propriamente. Honestidade, palavra que aparece constantemente nos estatutos, possuía um duplo sentido, se nos fiarmos pela definição de Bluteau: ela significava, por um lado, “pudor, castidade, descência (...)”, mas por outro, “com fama, ileso e exemplo de honestidade”<sup>271</sup>. Isto significa que, assim como a noção de honra discutida no item anterior, a honestidade dizia respeito tanto ao pudor e à castidade quanto à fama de pudor e castidade. Ou melhor, o julgamento de honestidade derivaria da interseção desses dois níveis.

Neste sentido, diferentemente do que talvez ocorresse na busca da castidade perfeita prescrita pelos conventos, na honestidade buscada nos recolhimentos de órfãs para as recolhidas importava tanto regular a sexualidade das meninas quanto regular a reputação que se tinha a respeito desta mesma sexualidade. Isto porque, se por um lado os recolhimentos visavam, obedecendo aos preceitos da Igreja, evitar de fato as relações sexuais antes e fora do casamento sacramentado perante a Igreja, por outro, estavam principalmente voltados para a preocupação com a manutenção da honra das meninas. Isto porque os recolhimentos leigos, diferentemente dos conventos, tinham a paradoxal função de resguardar a sexualidade e a honra das órfãs ao mesmo tempo em que precisavam mantê-las em contato com o universo das relações heterossexuais ligadas à negociação dos casamentos e sua futura re-inserção no mundo exterior à instituição no estado de casada.

Preservar a honra das órfãs e recolhidas e garantir-lhes a chancela de “mulheres honestas” exigia, como veremos, um esforço específico sobre o controle das vontades e sobre a performance pública desse controle. Esse esforço dizia respeito basicamente à

<sup>268</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 202.

<sup>269</sup> D. Raphael Bluteau. Op cit, vol 8, p. 515.

<sup>270</sup> “Estatutos do recolhimento das Macaúbas”, estatuto 5, “da virtude da castidade” apud Leila Mezan Algranti, *Honradas e devotas...*, op cit, p. 202.

<sup>271</sup> D. Rapahel Bluteau. Op cit, vol 4 p. 50.

regulação tanto das relações no interior do recolhimento quanto dos contatos externos à instituição. De fato, a construção de uma imagem pública de honra e honestidade começava pela vestimenta das meninas. As roupas deviam ser discretas, sem luxo e modestas e os toucados elaborados da forma que “for de melhor compostura”<sup>272</sup>. A regente, a quem cabia nessa pedagogia da hora dar o exemplo, devia somente vestir lã, e não seda, e “de cor muito honesta” e na cabeça usará “touca de viúva”, tudo muito sóbrio e honesto<sup>273</sup>. Coisa que nem sempre era conseguida, como vemos pela visita ao Recolhimento do Porto de 1766.

Era preciso ainda que se tivesse cuidado e moderação com a movimentação no interior do recolhimento, especialmente à noite. Ao se recolherem à noite e terminarem seu exame de consciência, as meninas deviam se deitar “sem que por nenhum pretexto possam ficar a pé”<sup>274</sup>. Todas as portas internas deveriam ficar fechadas e a chaves entregues à regente, caso esta quisesse visitar as celas<sup>275</sup>. Dentro das celas também era preciso manter vigilância tanto sobre os comportamentos quanto sobre a honestidade das aparências. No recolhimento do Porto, os leitos das meninas nunca poderiam estar tão juntos que entre eles não coubesse um guarda roupas e deviam ser cerrados por uma cortina quando as recolhidas se deitavam<sup>276</sup>.

O tratamento que as órfãs e recolhidas mantinham entre si era igualmente importante na construção da fama pública das reclusas. No recolhimento do Porto recomendava-se especialmente à regente grande cuidado para que as meninas não pusessem alcunhas umas nas outras, “o que evitará com severos castigos”<sup>277</sup>. Se lembrarmos o caso, apontado por Evaldo de Mello, do homem acusado de ser cristão-novo por causa da alcunha que haviam lhe posto, podemos entender a gravidade que poderia haver em semelhantes classificações<sup>278</sup>. Numa sociedade obcecada com a honra sexual feminina e as

<sup>272</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 23, p. 401.

<sup>273</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 8, “da obrigação da regente”, p. 137.

<sup>274</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 25, “da forma em que hão de ocupar o tempo”, p. 151.

<sup>275</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 25, “da forma em que hão de ocupar o tempo”, p. 153. “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto segundo, parágrafo 2, p. 380.

<sup>276</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 24 “do modo de assistir nas casas”, p. 150.

<sup>277</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo. 22, “como se hão de tratar as órfãs e porcionistas”, p. 149.

<sup>278</sup> Evaldo Cabral de Mello. Op cit, p. 128.

murmurações a esse respeito, certos apelidos poderiam fazer um estrago considerável na reputação de uma donzela, já que as alcunhas representavam a opinião coletiva sobre uma determinada pessoa. Como havia bem aprendido a donzela do conto de Gonçalo Trancoso, em certas situações as moças poderiam ficar “notadas de alguma falta, ainda que a não tenham, e pouco louvadas de virtudes, inda que nela as haja (...)”<sup>279</sup>.

Na questão da honra e honestidade das recolhidas um dos pontos mais delicados talvez fosse o contato com o exterior. A chave para a conservação da honra não era somente a regulação dos contatos com o mundo exterior pelos contatos em si, mas também e principalmente pelas informações que podiam ser trocadas nestes contatos e pelas murmurações que este podia criar direta ou indiretamente. A regente, por exemplo, segundo os estatutos da Misericórdia do Porto, tinha a obrigação de comunicar à mesa tudo aquilo que parecesse “de reparo” no Recolhimento, mas estava proibida de contar qualquer coisa a qualquer pessoa de fora da instituição “sob pena de culpa grave”<sup>280</sup>. A mesma reserva para com as pessoas de fora do recolhimento era exigida da porteira e da mestra, sendo que esta última ficava proibida de mencionar nas cartas que porventura escrevesse qualquer informação que fosse acerca das órfãs ou porcionistas<sup>281</sup>. O mesmo deveria provavelmente valer para a recomendação, existente em todos os recolhimentos, de que a regente lesse as cartas que fossem recebidas ou enviadas pelas recolhidas. Isto porque, além do perigo do estabelecimento de relações ilícitas havia sempre o perigo de que as informações que continham pudessem dar início a murmurações na cidade. Pelo mesmo motivo, ou seja, evitar as murmurações citadinas, os estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro recomendavam que jamais as órfãs falassem com pessoas de fora com a portaria aberta, ainda que elas estivessem falando detrás das grades, pelo recato “e bem público do recolhimento”<sup>282</sup>.

Pela preocupação tanto com as ações ilícitas como com a murmuração e a necessidade de preservar uma apresentação pública de honestidade, mesmo as visitas dos irmãos administradores do recolhimento demandavam cautela. As órfãs e recolhidas

<sup>279</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso. Op cit, p. 4.

<sup>280</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 8, “da obrigação da regente” p. 137.

<sup>281</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 12, “da mestra”, p. 141.

<sup>282</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quinto, parágrafo primeiro, p. 384.

deviam ser tratadas pelos irmãos administradores com a “modéstia e gravidade com que devem ser tratadas semelhantes pessoas como donzelas, mulheres honestas e virtuosas”<sup>283</sup>. O problema do olhar externo sobre o recolhimento pode ser visto igualmente na questão da entrada de pessoas estranhas nos recolhimentos. Segundo os estatutos do Rio de Janeiro, a visita de médicos e sangradores às enfermas do Recolhimento, por exemplo, estava restrita àqueles que fossem nomeados pela mesa da irmandade e deveriam respeitar um certo ritual. Quando os médicos chegavam, sempre a horas que deveriam ser marcadas com a regente, estes seriam acompanhados pela porteira ou regente, que levaria consigo mais uma órfã para esta sinalizar a visita com uma campainha para que as recolhidas não fossem vistas descompostas “e sem aquela modéstia ou compostura que é devido ao lugar e recolhimento em que vivem”<sup>284</sup>.

Entre as pessoas estranhas que deveriam ter um contato mais próximo com as pessoas do Recolhimento, os religiosos e confessores representavam outro ponto que demandava grande preocupação. Tirando-se as ocasiões em que estivessem exercendo suas funções, os confessores não podiam entrar no recolhimento sem licença da mesa, e a regente deveria proceder com eles da mesma forma que se procedia com as demais pessoas que tinham de entrar no recolhimento, não permitindo “o tratar ou ver órfã ou outra recolhida sem ser no exercício da sua ocupação”<sup>285</sup>. Em 1721 a mesa da Misericórdia da Bahia teve notícia “de pessoas muito autorizadas” de que o capelão e mestre da capela da irmandade, padre Filipe Roiz, era “perturbador da honra, e honestidade das donzelas do recolhimento”<sup>286</sup>. Ao saber da notícia de que o padre “expunha a perigo grave o crédito e honra do dito recolhimento”, o provedor foi até a portaria do recolhimento inquirir a regente e demais pessoas envolvidas. Realizado o inquérito, descobriu-se que as notícias eram verdadeiras e que a culpa do dito padre era digna de “muito castigo, a qual senão repete por (...) a nota que pode resultar ao dito recolhimento e por modéstia se cala”. No ano seguinte outro religioso seria expulso por mandar “escritos e outras circunstâncias

---

<sup>283</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 2, p. 393.

<sup>284</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte segunda, estatuto segundo, parágrafo 2, p. 390. O mesmo recomendava-se nos “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 11, “da porteira”, p. 140.

<sup>285</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 33, “do capelão do recolhimento”, p. 159.

<sup>286</sup> AHSCMBa *Livro dos segredos 1679-1809*, número 195, p. 64.

escandalosas”<sup>287</sup>. Os pecados relacionados à vontade, devia-se dar conta a Deus, ainda que por intermédio da Igreja, já os pecados tornados públicos e as ofensas à honra e à reputação, prestava-se contas à sociedade. O recolhimento devia lidar com essa dupla realidade e enfrentava o desafio de lutar nestas duas frentes. Por isso era preciso expulsar os religiosos da irmandade e silenciar sobre suas culpas nos registros das mesmas expulsões, caso contrário se estaria fazendo um mal ainda maior do que aquele que estava sendo julgado.

Ainda que muitas das ameaças ao crédito do recolhimento e à honra das recolhidas pudesse vir de pessoas que faziam parte do cotidiano da instituição, a preocupação com as demais formas de contato com o exterior era de fato central para os recolhimentos. Essa preocupação deu origem a uma complexa arquitetura, que procurava mediar esses contatos. Inspirados na arquitetura conventual e tendo a porteira como a personagem principal deste espaço, as portarias eram o cerne desta preocupação. Este espaço era pensado para controlar ao máximo o contato, especialmente o físico, das pessoas de fora com as habitantes do recolhimento. O visitante chegava ao recolhimento pelo átrio e deparava-se com a portaria principal. Na porta principal havia uma pequena abertura, chamada de “ralo”, através da qual era possível inquirir quem vinha chegando. Ao lado da porta ficava a “roda”, cilindro com porta giratória, através do qual era possível receber objetos, sem revelar ao olhar de fora o ambiente interior. No caso do Recolhimento do Porto, havia no átrio uma entrada para uma saleta, chamada “grade de fora”, a qual unia-se através de janelas gradeadas à chamada “sala da grade”<sup>288</sup>.

Neste espaço, “grade de fora”, deviam entrar aqueles a quem era permitido falar com as órfãs e reclusas. A princípio nenhuma pessoa, homem ou mulher e nem mesmo criança, podia entrar no recolhimento. Os estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro estabeleciam que as recolhidas recebiam visitas apenas de seus parentes, “sendo por tais conhecidos”, havendo previamente a licença da regente e uma pessoa que acompanhasse a visita<sup>289</sup>. Pessoas que não fossem parentes somente poderiam visitar as recolhidas com licença da mesa, a qual não deveria ser concedida facilmente “pelo perigo que pode haver”.

---

<sup>287</sup> AHSCMBA *Livro dos segredos 1679-1809*, número 195, p. 64v.

<sup>288</sup> “Planta do primeiro pavimento do colégio de Nossa Senhora da esperança e igreja (1897)” Apud J. A. Pinto Ferreira. Op cit, s/p.

<sup>289</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quinto, p. 383.

Os estatutos do Recolhimento do Porto também circunscreviam as visitas aos parentes das recolhidas, permitindo ainda a visita dos eventuais tutores, nestes casos sempre acompanhados da regente<sup>290</sup>. Os tutores e parentes, entretanto, estavam proibidos de levarem consigo outras pessoas, “de qualquer qualidade ou sexo que seja”.

Todo esse rigor aparente, que podia ser visto publicamente na arquitetura dos prédios, com suas grades, portas e chaves, ou na publicidade dos estatutos, fazia parte da ostentação da clausura e da honra femininas. Na prática, entretanto, manter esta mesma clausura mostrou-se uma tarefa difícil de administrar pelas mesas da irmandade. Em todos os recolhimentos essa foi uma das regras mais difíceis de se cumprir e as mesas precisavam repetir ao longo dos anos os apelos para a restrição nos contatos com o exterior. Nas inquirições de 1776, feitas pela Misericórdia da Bahia, que resultaram nas determinações que mencionamos acima, o que podemos observar é uma grande circulação de pessoas no interior do recolhimento. Para abolir as relaxações, que já comprometiam o crédito do recolhimento, a mesa determinava que as escravas e serventes do chamado “serviço de fora” não mais pudessem entrar e pernoitar no recolhimento; que nenhuma pessoa, de qualquer qualidade, condição ou estado que seja, entrasse na instituição sem licença da mesa; e que qualquer reclusa que falasse com pessoas de fora sem licença da regente devia ser logo metida “no cárcere” e julgada pela mesa da irmandade; e que a porteira jamais facultasse as chaves da portaria do recolhimento a pessoa alguma a não ser a regente<sup>291</sup>.

Os contatos com o mundo externo, entretanto, não ocorriam somente através da portaria, em 1784 a mesa da Misericórdia do Rio de Janeiro tomou uma medida radical e ordenou aos irmãos administradores do recolhimento que estes fizessem desocupar “todas as celas que têm janelas para a rua”, devendo suas habitantes passarem para outras<sup>292</sup>. Os estatutos do recolhimento da Bahia, de 1806, proibiam explicitamente que as recolhidas ficassem nas janelas “lançando escritos, fazendo acenos, ou conversando para a rua ou igreja, ainda que seja com seus parentes, e escandalosamente, que sendo compreendida

<sup>290</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 37, “das pessoas a quem podem falar as órfãs e pocrionistas”, p. 163.

<sup>291</sup> AHSCMBa “registro dos capítulos que determinou a mesa se observassem no recolhimento desta Santa Casa para o seu bom governo”, *Livro 2º de Registro 1776-1817*, número 86, pp. 1v-3v. Nesse mesmo livro de registro podemos ver exemplos de que no início do século XIX as dificuldades para controlar a entrada de pessoas no recolhimento e o contato com o exterior continuaram no recolhimento baiano. Problemas semelhantes aconteceram no recolhimento do Porto. ver: AHSCMP *Capítulos das Visitações 1732-1821*, número 9.

<sup>292</sup> AHSCMRJ *Registro de cartas e ofícios expedidos 1779-1810*, p. 15v.

nestes crimes” devia ser punida com cárcere de quatro dias e jejum, sendo a pena dobrada a cada reincidência<sup>293</sup>. A publicidade de conversar e acenos nas janelas, mesmo que com parentes, os quais, aliás, podiam não ser reconhecidos pelos demais transeuntes como tais, feria diretamente os princípios da ostentação pública da honestidade do recolhimento.

O controle dos contatos com o mundo externo não era feito apenas com a interdição da entrada de pessoas no recolhimento, mas também através do controle das cartas e dádivas que eventualmente eram enviadas às reclusas. Importantes meios de troca de informações e para o estabelecimento de relação, em nenhum dos recolhimentos estudados, cartas e presentes podiam ser aceitos pelas reclusas sem o conhecimento e licença da regente. No recolhimento do Porto, quando algo fosse entregue à porteira, esta deveria examinar e entregar à Regente, que deveria rubricar todas as cartas antes de entregar às recolhidas<sup>294</sup>. Mas, em certas ocasiões, as regentes não se mostraram tão interessadas em exercer tal controle, como vemos pela visita de 1766 ao recolhimento do Porto, a qual condenava a então regente por não rubricar as cartas que chegavam e saíam da instituição. A mesa da Misericórdia do Rio de Janeiro também teve de repreender uma regente em 1784 por não averiguar cestos e pacotes que entravam e saíam do recolhimento<sup>295</sup>. Podemos dizer que, quando semelhantes notícias chegavam aos ouvidos do provedor e da mesa, tornava-se necessário tomar providências, pois podia ser o começo de alguma murmuração pública. Relações ilícitas, informações sobre o que acontecia no recolhimento, tudo isso podia chegar ao exterior por meio da troca de cartas e dádivas e comprometer a reputação do recolhimento fazendo com que, como dizem os estatutos do Porto, “fique sem ele quem vai procurar o seu remédio (...)”<sup>296</sup>.

Não temos como saber a razão para a suposta negligência das regentes nesses casos. Pouco caso? Impotência? Solidariedade entre mulheres? Jamais saberemos. Podemos pensar, entretanto, que essa sociedade em que grande ênfase era dada à honra feminina como uma performance pública abria um amplo espaço de ação, negociação e conflito dentro dos recolhimentos e para tudo aquilo que podia ser feito e negociado fora dos

<sup>293</sup> AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 111.

<sup>294</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 11 “da porteira”, p. 140.

<sup>295</sup> AHSCMRJ *Registro de cartas e ofícios expedidos 1779-1810*, p. 15v.

<sup>296</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 20, “do modo como se hão de prover os lugares e forma das inquirições”, p. 147.

olhares externos. Temos notícia apenas de uma pequena parte dos acontecimentos que tiveram lugar nos recolhimentos e geralmente no momento em que esses acontecimentos tornavam-se públicos. Isto porque, era justamente nos momentos em que as ações ameaçavam marcar o crédito da instituição e das recolhidas que a irmandade se via obrigada a agir e cumprir sua função de salvaguarda da honra feminina.

A questão da devoção tinha um papel importante tanto na ostentação pública da honestidade e da honra quanto na tentativa de conformação das vontades das meninas aos preceitos de recolhimento, honestidade e pudicícia. A religião era, de fato, um fator chave, juntamente com a honra e a obediência, na conformação dos recolhimentos leigos. Quando observamos a definição do papel da regente no recolhimento, temos igualmente uma clara visão da importância da religião e da devoção leiga, em seu sentido pós-tridentino, para a compreensão dos significados de semelhantes instituições. Como afirmam os estatutos do Recolhimento do Rio de Janeiro, a função da regente era “como boa mãe de família poder doutrinar, e educar as órfãs no amor de Deus, e com bons costumes (...)”<sup>297</sup>. Caso a regente tivesse sucesso, seria alcançado o principal fim do recolhimento que era “o serviço de Deus, (...)” e o “aproveitamento espiritual e temporal das órfãs”<sup>298</sup>. A educação religiosa das órfãs era tão importante que os estatutos do Rio de Janeiro, ao enumerarem os chamados exercícios temporais a que estavam obrigadas, iniciam sua enumeração pelo esclarecimento de que estes seriam realizados “no tempo que lhes sobejar” dos exercícios espirituais<sup>299</sup>.

O serviço de Deus e o aproveitamento espiritual das órfãs para esses *homens bons* das Misericórdias significavam doutrinar as meninas dentro dos preceitos da ortodoxia católica da Igreja no período. Nesse sentido, sua educação espiritual estava marcada de um lado pela centralidade da Igreja e seus representantes no cotidiano das práticas religiosas e de outro pelos pressupostos e dogmas da doutrina católica pós-tridentina. Em termos ritualísticos, os exercícios espirituais centravam-se nas rezas, ora cantadas ora mentalizadas, com ênfase no exame de consciência; nos ofícios religiosos celebrados nas

---

<sup>297</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto primeiro, p. 376.

<sup>298</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto primeiro, p. 377.

<sup>299</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quarto, parágrafo 1, p. 382.

igrejas dos recolhimentos ou Misericórdias, especialmente as missas; e no sacramento da confissão e da eucaristia.

Em termos devocionais, a religiosidade devia se voltar para as figuras de Cristo e da Virgem Maria, em suas várias denominações. Como a donzela do conto de Gonçalo Fernandes Trancoso, que abre o item, serem tementes a Deus e devotas de Nossa Senhora era parte importante da constituição da imagem de moças honradas e honestas. Não bastava, entretanto, serem devotas de Cristo e Nossa Senhora. Dentro da proposta contra-reformada de religiosidade era necessário igualmente que, para evitar os pecados que podiam advir da ignorância, as meninas conhecessem a doutrina católica, seus dogmas e interdições, sempre do ponto de vista da ortodoxia sancionada pela Igreja. No recolhimento do Porto, por exemplo, a doutrina católica deveria ser ensinada a partir da “cartilha padre mestre Inácio Martins”<sup>300</sup>. Essa cartilha escrita por padres jesuítas, campeões na divulgação dos preceitos tridentinos no império português, apresentava a base da doutrina católica em forma dialógica especialmente elaborada para a educação de crianças. Além de apresentar a doutrina católica, a cartilha preparava as meninas para a grande ênfase na oralidade na vivência da religiosidade católica de então, com os cânticos, as rezas e a confissão. Em todos os recolhimentos reforçava-se o papel da regente ou da mestra como aquela que deveria ficar responsável pelo ensino dos preceitos da doutrina cristã às meninas, procurando sempre questionar e corrigir os possíveis erros de doutrina até que as meninas se adequassem à ortodoxia católica.

Com algumas pequenas diferenças, o cotidiano criado em torno dos exercícios espirituais nos recolhimentos estudados é semelhante. Em seu conjunto, esses exercícios acabavam por tomar grande parte do dia das recolhidas e marcavam, assim como nos conventos, o seu cotidiano. Os estatutos do recolhimento do Porto oferecem uma descrição detalhada desse cotidiano, que começava às seis e quinze da manhã no inverno e às cinco e meia no verão, com a ladainha de Nossa Senhora, que as órfãs deviam recitar juntamente

---

<sup>300</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo. 25 “da forma em que hão de ocupar o tempo”, p. 151. Trata-se da obra *Doutrina Christam ordenada a maneira de dialogo, përa ensinar mininos, pello P. Marcos Jorge...acrecentada pelo P. Inácio Martins... de novo emendada e acrecentada de hua ladyinha de N. Senhora*. Essa obra teve inúmeras edições. A primeira delas, que consta do acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa, é do ano de 165[5] e teria sido editada em Lisboa pela Officina Craesbeeckiana. Ainda segundo o acervo da Biblioteca Nacional, esta obra foi traduzida e utilizada em todo império português, incluindo Ásia e África.

com a mestra perante a imagem de Cristo, que devia haver na câmara<sup>301</sup>. Em seguida as recolhidas rezariam um Padre Nosso e uma Ave Maria ao anjo de sua guarda, outro pelo santo dos seus nomes e outro pelos benfeitores da irmandade. Os estatutos do Rio de Janeiro, não especificavam tanto as orações matinais, embora determinassem que as orações deveriam ser de Nossa Senhora<sup>302</sup>. Às sete e quinze, as órfãs do Porto deviam seguir para a igreja com a mestra, a qual deveria castigar qualquer uma que não quisesse ir ou que não assistisse à missa com a devida atenção. Após algumas horas na casa de labor, as órfãs deveriam começar os estudos de alfabetização e doutrina. Por volta do meio-dia, todas deveriam se reunir no refeitório, onde, após a benção da regente, comeriam ouvindo alguma leitura de lição espiritual. Ao terminarem de comer, deviam ficar de pé para dar graças e rezar um Padre Nosso pela alma do instituidor do recolhimento. De tarde, após o lanche na casa de labor, haveria novamente lição de leitura e ensino das orações. Às sete da noite deveriam voltar ao coro da igreja para rezar. Posteriormente, no momento da ceia noturna deveriam proferir os cânticos antes de partir para um recreio. À noite, ao se recolherem às câmeras, deveriam fazer exame de consciência, no fim do qual a mestra repetia os atos de fé, caridade e esperança, as três virtudes teológicas, concluindo com um ato de contrição. Aos domingos e dias santos, toda a manhã devia ser gasta com missas e orações e de tarde deveriam se reunir para cantar o terço. Assim como era prescrito pelos estatutos baianos de 1806, as meninas deviam também “andar à via-sacra” na Quaresma<sup>303</sup>. As meninas portuenses deviam ainda se confessar uma vez a cada quinze dias, aos domingos, enquanto as do recolhimento do Rio de Janeiro se confessariam uma vez por mês, também aos domingos<sup>304</sup>.

Nos recolhimentos, um rol variado de penas garantia a busca na conformação das vontades ao que determinava a Santa Madre Igreja. Em todos os estatutos, as regentes tinham por obrigação punir aquelas recolhidas que faltassem com suas obrigações

---

<sup>301</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit. capítulo. 25 “da forma em que hão de ocupar o tempo”, p. 151.

<sup>302</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto primeiro, parágrafo 5, p. 378.

<sup>303</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 28, “do exercício dos dias santos”, p. 156 e AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 115v.

<sup>304</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo. 30, “dos dias de confissão”, p. 157 e “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto primeiro, parágrafo 4, p. 378.

espirituais, como assistir à missa e se confessar. Segundo os estatutos do recolhimento da Bahia, de 1806, se alguma órfã que estivesse no coro durante os ofícios divinos e visse alguma outra recolhida “fazendo insultos, faltando ao respeito e veneração com que se deve estar naquele lugar”, deveria dar parte à regente para castigá-la com cárcere e jejum<sup>305</sup>.

Não devemos estranhar a pesada marca que a religião assume no cotidiano dos recolhimentos e na educação das meninas. É preciso lembrar que no século XVIII essas sociedades ainda estão marcadas pela religiosidade barroca e seus incontáveis rituais de externalização da devoção. As igrejas e irmandades ainda dominavam a paisagem urbana e marcavam a passagem do tempo e os acontecimentos locais com seus sinos. Como podemos aprender das impressões do astrônomo francês que visitou a cidade do Rio de Janeiro em 1751, “em quase todas esquinas, pode-se encontrar um pequeno nicho onde está colocada uma imagem da Santa Virgem, imagem que permanece iluminada por uma lanterna durante toda a noite. (...) Todos os finais de tarde, o povo se reúne em torno deles para cantar o Rosário”<sup>306</sup>. De um modo geral, a religião e seus rituais faziam parte do cotidiano das cidades.

O que marcava os recolhimentos era o investimento que uma irmandade leiga como a Misericórdia podia fazer com o intuito de doutrinar meninas órfãs dentro dos preceitos ortodoxos da Igreja Católica. Ao menos junto aos *homens bons* que atuavam na Misericórdia, a Igreja já havia conseguido no século XVIII estabelecer os preceitos tridentinos relativos à devoção e à salvação das almas, nos quais a instituição tinha um papel preponderante. A questão, entretanto, não era apenas salvar as almas das meninas e evitar ofensas a Deus. O respeito pelos dogmas da Igreja e a publicidade desse respeito eram uma das maneiras pelas quais uma pessoa podia ser reputada como devota, honesta e mesmo honrada. Em tempos de disputas em torno da limpeza de sangue e constante busca por distinção, essa doutrinação podia ajudar na constituição das fronteiras sociais em um universo imperial confrontado pelas heterodoxias religiosas. Seguir a ortodoxia religiosa podia fazer parte do investimento na consolidação de uma população local que pudesse

---

<sup>305</sup> AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 111.

<sup>306</sup> Nicolas Loius de La Caille. *Journal Historique du Voyage au cap de Bonne Expérance*. Paris: Chez Guillyn, Libraire, 1763, pp 119-134 In Jean Marcel Carvalho França (org.). *Visões do Rio de Janeiro: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: EdUERJ: J. Olympio, 1999, p. 99.

ostentar os títulos de brancas e cristãs velhas, em meio a um contexto discriminatório em que as heterodoxias religiosas podiam inclusive terminar nos tribunais da inquisição.

Honra, devoção e obediência: eis, portanto, a tríade projetada pelos homens das Misericórdias para as órfãs que recolhiam e assistiam sob sua administração. Projeção muito parecida com aquela que Gonçalo Fernandes Trancoso elaborou para a donzela de seu conto. Embora desejando conseguir esse fim, os homens da Misericórdia tiveram de se contentar com meninas e mulheres que não se aproximavam tão facilmente da donzela de Trancoso. Talvez não fosse por acaso que a donzela do contista não tivesse um nome. Assim faltando-lhe uma identidade, não possuiria justamente da mesma forma uma vontade sua, um juízo seu e nem um “si mesma” de que precisasse “fazer entrega” para sujeitar-se perante os homens e a Deus.

## **CAPÍTULO 4 - MEIOS DE VIDA E ESTADOS FEMININOS: DESTINOS E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA**

Um ano e alguns meses após a abertura do Recolhimento do Santo Nome de Jesus, no dia três de novembro de 1717, a mesa da Misericórdia da Bahia se reuniu para discutir o caso da recolhida Benta Pereira de Brito. Segundo o então provedor da irmandade, o poderoso Coronel Gonçalo Ravasco Cavalcante de Albuquerque, secretário do Estado do Brasil, Benta havia lhe dito “repetidas vezes” que não queria estar no recolhimento “por não ser sua tenção casar na forma que o fazem as mais recolhidas” e desejar voltar para a casa de sua mãe, Maria de Sousa de Brito<sup>1</sup>. Fiado de que passados alguns dias talvez a recolhida mudasse de “parecer e intento”, o Coronel decidiu não permitir que Benta saísse do recolhimento naquela época. Afinal, era o fim de todas as mesas que administravam o recolhimento “o saírem amparadas todas as órfãs que a ele se houverem recolhido e passado algum tempo”. Posteriormente, entendendo que a recolhida teria possivelmente mudado de idéia, reconta o provedor, ele voltou ao recolhimento acompanhado do escrivão para lhe perguntar novamente se ainda queria sair da instituição. Resoluta, Benta manteve sua decisão, afirmando mais uma vez que “não era sua tenção casar como já havia dito antes” e “rogava a despedissem do dito recolhimento”.

Diante da irredutibilidade de Benta, como também de “várias informações que em segredo” se havia tirado do seu procedimento e “achando que não convinha no crédito e reputação do dito recolhimento e bom exemplo das mais recolhidas a conservar-se nele violentada”, o provedor sugeriu que a mesa votasse a expulsão da dita recolhida. A mesa concordou uniformemente com a expulsão de Benta e determinou que se tomassem logo as providências necessárias para a devolução a seu fiador, o capitão Cesário Nogueira da Silva.

E assim, não fazendo entrega de sua vontade, Benta saiu do recolhimento, dos registros e do nosso conhecimento. Não temos outras informações suas além do seu pronunciamento diante da autoridade do provedor da Misericórdia e dos demais *homens*

---

<sup>1</sup> AHSCMBa “Termo de resolução que se tomou em mesa sobre se despedir do recolhimento a recolhida Benta Pereira de Brito” In *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1667-1726*, volume 14, p. 118.

*bons* da mesa da irmandade, de que não queria se casar e queria sair do recolhimento. Sua breve aparição não nos oferece muitas respostas, não permite quantificações ou apresenta relevâncias estatísticas, mas nos brinda com importantes interrogações que nos ajudarão sempre a repensar as outras informações de que dispomos.

#### **4.1 A importância do casamento no império português.**

Em 1782 a mesa da Misericórdia do Rio de Janeiro se reuniu para discutir o caso de duas irmãs que se encontravam como órfãs no recolhimento<sup>2</sup>. Ana de Jesus Maria e Angélica Inácia de Jesus haviam sido admitidas ao recolhimento por serem “verdadeiramente pobres” na época, devido à pobreza e desamparo em que supostamente se encontrava sua mãe. A mãe das meninas acabou por se casar uma segunda vez e por falecimento de ambos os cônjuges as órfãs tornaram-se herdeiras de uma legítima que as deixava, segundo os administradores do recolhimento, devidamente providas e dotadas. Com essa mudança em sua fortuna, parecia aos administradores que as órfãs não deviam mais ocupar um lugar no recolhimento, uma vez que este era reservado para órfãs “verdadeiramente pobres”. Para agravar a situação, uma das meninas se encontrava, nas palavras dos mesmos oficiais, mentecapta “e conseqüentemente impedida de tomar o estado de casada, a que se destinava no dito recolhimento, onde *só para este fim é* que foram admitidas (...)”. Ponderados os motivos expostos pelos oficiais, a mesa decidiu que as duas irmãs fossem expulsas da instituição e que esta resolução da mesa fosse incorporada aos estatutos para ser aplicada futuramente em semelhantes casos onde houvesse mudança de fortuna ou “defeito do entendimento” que impedisse a órfã de tomar estado de casada, “que é o único fim porque o recolhimento as admite (...)”.

A discussão em torno da expulsão das duas irmãs evidencia o sentimento que os homens atuantes nas Misericórdias possuíam acerca da função dos recolhimentos administrados pela irmandade: seu fim devia ser a educação e a dotação como preparação para o casamento das órfãs. Cabe então nos perguntarmos por que o casamento de órfãs, com as qualidades exigidas pela irmandade, justificava tamanho investimento material e

<sup>2</sup> AHSCMRJ “termo de resolução da mesa para serem expulsos do recolhimento as duas recolhidas Ana de Jesus Maria e sua irmã Angélica Inácia de Jesus”, termo anexado aos estatutos, *documentos avulsos*, lata 746c.

imaterial por parte desses homens, a ponto de instituírem, construírem e administrarem uma instituição que o tinha como principal fim e objetivo.

Segundo a definição de D. Raphael Bluteau, o termo “estado” significava, ao mesmo tempo, o “modo de vida” - profissão ou ocupação espiritual ou temporal - e a “eleição da vida, em que o cristão pretende acabar a jornada de sua peregrinação”<sup>3</sup>. O estado era, portanto, um assunto tanto da vida material quanto da espiritual, ligava-se tanto ao meio de vida do indivíduo quanto ao destino de sua alma. Como mostra Nuno Marques Pereira, na primeira metade do século XVIII, considerava-se que havia três estados possíveis nos quais os indivíduos podiam se conservar “em graça de Deus”: o matrimonial, o religioso e o celibatário<sup>4</sup>.

Como demonstra Pedro Serra, o estado do matrimônio ganharia uma grande importância com o pensamento humanista<sup>5</sup>. Segundo o autor, o pensamento moralista do século XVI se afastaria das concepções misógamas medievais, as quais, baseadas nos escritos de São Paulo e na Patrística, teriam valorizado a virgindade e o celibato em uma busca por adaptar o casamento à vida eclesiástica, marcada pelo celibato clerical decretado no século XIII. Serra atribui a popularidade do tema matrimonial nas discussões moralísticas do século XVI principalmente à divulgação das obras de Luís Vives e Erasmo na Península Ibérica. Partindo da sacramentalidade, da indissolubilidade e do consensualismo do laço matrimonial, princípios já aceites pelo direito e pela teologia medievais, para Serra, Erasmo e Vives teriam atribuído centralidade ao casamento como espaço de reciprocidade, felicidade e concórdia, embora não necessariamente de igualdade, entre os cônjuges.

Sob suas influências, diversos autores da Península Ibérica adotariam a defesa do estado matrimonial e a discussão das excelências deste estado em seus tratados morais. Uma das mais importantes dessas obras foi o tratado intitulado *Espelho de casados*, escrito pelo dr. João de Barros e publicado em 1540. Serra diagnostica que Barros segue o pensamento de Vives ao firmar sua defesa do estado do casamento em três razões

---

<sup>3</sup> D. Raphael Bluteau. Op cit, vol. 3, p. 301.

<sup>4</sup> Nuno Marques Pereira. *Compêndio narrativo do peregrino da América*, Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 2 vols., 1939 p. 220.

<sup>5</sup> Pedro Serra. “A *Carta de guia aos casados* e a tradição moralística sobre o casamento na Península Ibérica (sécs. XVI-XVII)” in Pedro Serra (edição). *Carta de Guia de casados de D. Fernando Manuel de Melo*. Braga-Coimbra: Ângelus Novus Editora, 1996, p. 29.

principais: 1) o casamento proporcionaria a perpetuação da espécie humana; 2) o casamento teria sido ordenado por Deus; 3) o casamento evitaria o pecado, como pregavam os textos paulinos<sup>6</sup>. Segundo Serra, João de Barros apresentaria ainda outras três razões importantes para a defesa do casamento, sendo elas: 1) a experiência e autoridade dos antigos que legitimava o casamento como meio justo e certo de organização familiar e social; 2) a honra e utilidade da República advindas do casamento, pois seria este que atribuiria honra tanto a homens como a mulheres, de cuja união nasceriam os “bons cidadãos” da República; 3) o conforto e socorro existente no sentimento de amizade advindo da união, argumentação, de acordo com Serra, igualmente presente em Vives e Erasmo<sup>7</sup>.

A obra de João de Barros pode ser inserida na inquietação que podemos encontrar, como aponta Ronaldo Vainfas, nos intelectuais do século XVI preocupados com uma visão da cristandade decadente, na qual leigos e eclesiásticos encontravam-se muito distantes do que seriam os desígnios de Deus e as prescrições da Igreja<sup>8</sup>. Neste sentido, como argumenta Pedro Serra, a moralística humanista peninsular e católica propõe uma moral do casamento que se insere numa preocupação de intervenção mais ampla, que visa à educação do indivíduo e à reforma social, cujo espaço privilegiado e foco central será a família e, por conseguinte, o casamento<sup>9</sup>.

A polêmica moralista reformadora presente no século XVI, juntamente com os questionamentos da cisão protestante, marcou forte presença na Reforma católica e nos debates da Igreja no Concílio de Trento. Como explica Ronaldo Vainfas, mais do que trazer inovações ou mudanças radicais para as doutrinas da Igreja, o Concílio de Trento, que transcorreu entre os anos de 1545 e 1563, procurou defender a fé católica, frente à ameaça protestante, por meio “da reafirmação de dogmas, sacramentos e estados que a Igreja defendia desde, pelo menos, a Reforma Gregoriana dos séculos XII e XIII”<sup>10</sup>. Ainda assim, segundo Vainfas, o Concílio teria inovado justamente na agressividade com que buscou criar condições para a implantação de fato desses dogmas e sacramentos no cotidiano de

---

<sup>6</sup> Pedro Serra, op cit, p. 43-44.

<sup>7</sup> A valorização da amizade no casamento procura afastar esta união da idéia de paixão, malvista no pensamento cristão. Os sentimentos de amizade e caridade eram considerados aqueles que deviam prevalecer por derivarem do amor ordenado por Deus para as comunidades humanas.

<sup>8</sup> Ronaldo Vainfas. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: 1997, p. 21.

<sup>9</sup> Pedro Serra. Op cit, p. 34.

<sup>10</sup> Ronaldo Vainfas. Op cit, p. 19.

leigos e religiosos<sup>11</sup>. Como afirma o autor, no afã de controlar mais de perto a vida dos fiéis, a reforma católica teria se preocupado, como jamais havia feito antes, “com a vida das famílias, as relações entre pais e filhos, maridos e esposas, os sentimentos domésticos, a convivência diária nos mais variados aspectos”<sup>12</sup>. Dentro desse espírito, a temática do casamento ganhou centralidade para as aspirações reformadoras da Igreja, que buscavam alterar não somente a sociedade como também a relação que esta mantinha com a Igreja.

O casamento advogado pelo espírito reformista do Concílio de Trento não era um casamento qualquer, mas sim uma união cuja marca da doutrina católica oficial e da participação da Igreja na vida dos fiéis seria uma das características principais. Neste sentido, as determinações do concílio acerca do casamento dirigiram-se para a reafirmação deste como sacramento, em oposição à negação protestante, o fortalecimento da competência exclusiva da Igreja nesse assunto; para a uniformização da cerimônia de celebração do casamento e a reafirmação do papel da Igreja como rito oficial, eliminando os ritos populares e aumentando seu caráter sacramental frente aos seus aspectos contratuais e laicos; para a uniformização da liturgia dos recebimentos, “condicionando-se ao proferimento das “palavras de presente” diante do pároco e das testemunhas”; para o cumprimento dos impedimentos de parentesco e regulação das dispensas conferidas; para reforçar a proibição de coabitação entre os noivos e a indissolubilidade do casamento<sup>13</sup>. Além disso, o concílio investiu na identificação e regulamentação da fiscalização e das penas referentes aos comportamentos que se consideravam contraditórios com a promoção do casamento católico, quais eram a mancebia e o adultério<sup>14</sup>.

A difusão e implantação das normas determinadas pelo Concílio de Trento em Portugal não foram tão imediatas como se poderia pensar a princípio, tendo havido a participação de autoridades eclesiásticas portuguesas em suas sessões e a sua aceitação

---

<sup>11</sup> Como resultado do concílio, houve por um lado um esforço em melhorar a educação do clero, por meio da proliferação de seminários e da uniformização dos catecismos e da burocracia eclesiástica e por outro, tentativas de imprimir maior proximidade entre a Igreja e o cotidiano dos fiéis e suas obrigações religiosas, como no caso da confissão, por exemplo.

<sup>12</sup> Ronaldo Vainfas. Op cit, p. 23.

<sup>13</sup> Ronaldo Vainfas. Op cit, p. 23.

<sup>14</sup> José Jorge Alves Guimarães. “A evolução das normas constitucionais sobre o casamento nos arcebispos de Braga e da Bahia (1505-1719)” In Maria Beatriz Nizza da Silva (coord.). *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil*, Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 140.

rápida por parte dos soberanos portugueses<sup>15</sup>. No caso da região norte do país, que mais nos preocupa, sob a jurisdição do arcebispado de Braga, as medidas tridentinas não deixaram de encontrar alguns percalços para se afirmarem. Apenas um ano após o término do concílio, em 1564, D. Frei Bartolmeu dos Mártires, conhecido entusiasta e promotor das determinações de Trento, promulgou um decreto sobre o matrimônio, incorporando e sistematizando as decisões do dito concílio a esse respeito<sup>16</sup>. Segundo José Jorge Alves Guimarães, entretanto, apesar da promulgação do decreto, o arcebispado continuaria sendo regulado pelas constituições do cardeal D. Henrique, anteriores ao concílio e bem menos incisivas na questão do casamento<sup>17</sup>. Com os percalços relativos ao período filipino, as normas tridentinas ganhariam uma constituição no bispado apenas com o sínodo de D. Sebastião de Matos e Noronha na primeira metade do século XVII e sua publicação no último quartel desse século<sup>18</sup>. As Constituições de D. Sebastião Noronha seguiriam de perto as determinações do Concílio de Trento e do decreto publicado anteriormente por D. frei Bartolomeu dos Mártires, que reafirmavam o casamento como sacramento, atribuíam grande importância à cerimônia de celebração e suas formalidades e à publicidade do casamento; estabeleciam regras mais estritas para a proclamação e realização dos banhos; regulamentação das penas relativas a mancebia, adultério e falsos casamentos; e obrigatoriedade da existência de um livro de registro. Uma das inovações apresentadas por essa constituição foi a obrigatoriedade do conhecimento do catecismo católico para os nubentes, sem o qual o pároco não deveria realizar a celebração do casamento.

---

<sup>15</sup> As determinações do Concílio de Trento foram aceitas e mandadas cumprir pelo alvará de 12 de setembro de 1564, outorgado pelo cardeal infante D. Henrique, irmão de D. João III, e autoridade à frente da coroa portuguesa por ocasião da menoridade de D. Sebastião. Ronaldo Vainfas, *op cit*, p. 25.

<sup>16</sup> Segundo José Jorge Alves Guimarães, o decreto de D. Frei Bartolomeu dos Mártires determinava nova forma de proceder os banhos, que deviam ser anunciados na missa por três domingos, a não ser que houvesse conhecimento de impedimento por intenção maldosa; estabelecia as palavras que deveriam ser ditas pelos noivos e pelo celebrante, que devia ser o pároco dos noivos ou alguém autorizado por este; reafirmava a não-validade dos casamentos realizados sem a presença do pároco e de duas ou três testemunhas; estabelecia que os noivos deviam ser avisados da proibição de coabitação antes do matrimônio na igreja, cuja celebração devia ocorrer no interior da igreja; e determinava finalmente a obrigação da existência de um livro de registro para os casamentos realizados. José Jorge Alves Guimarães. “A evolução das normas constitucionais sobre o casamento nos arcebispados de Braga e da Bahia (1505-1719)” In Maria Beatriz Nizza da Silva (coord.). *op cit*, p. 140.

<sup>17</sup> As Constituições Sinodais do cardeal-infante D. Henrique foram publicadas em 1538. José Jorge Alves Guimarães, *op cit*, p. 141.

<sup>18</sup> Segundo as fontes impressas citadas por José Guimarães, as constituições teriam sido ordenadas em 1639 e impressas, ao que tudo indica, pela primeira vez em 1697, por ordem de D. João de Sousa. José Jorge Alves Guimarães, *op cit*, p. 152.

Na América portuguesa, apesar dos possíveis esforços principalmente das ordens religiosas como foi o caso dos jesuítas, as premissas estabelecidas pelo Concílio de Trento passaram a configurar um corpo legislativo oficial apenas a partir da promulgação das *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, feitas por D. Sebastião Monteiro da Vide, no ano de 1707. Em relação às determinações relativas ao casamento, as constituições baianas seguiram as determinações tridentinas e, segundo José Jorge Guimarães, se assemelharam, com raras peculiaridades, em grande medida às constituições de Braga<sup>19</sup>.

A difusão das normas tridentinas, tanto no reino como em ultramar, não dependeu apenas da sua formalização e incorporação ao aparato normativo presente nos arcebispados e bispados. Dependeu igualmente da atuação e do empenho dos bispos, párocos e demais religiosos de cada região, de suas estratégias e disputas políticas e também das dificuldades encontradas para implementar a aplicação dessa legislação<sup>20</sup>. Aplicação esta que podia ser difícil em regiões mais afastadas ou de grande mobilidade populacional, especialmente nos territórios ultramarinos onde, entre outras coisas, os vastos territórios e a dispersão da população podia ser um problema para as autoridades eclesiásticas por mais que estas estivessem empenhadas, o que nem sempre aconteceu. No que concerne ao casamento especificamente, a difusão dos preceitos tridentinos enfrentaria, como de fato a Igreja já vinha enfrentando desde os séculos XII e XIII, quando aumentou suas expectativas de participação nos recebimentos, grande resistência por causa das normas comunitárias e ritos tradicionais que, como lembra Ronaldo Vainfas, vinham regulando há séculos o casamento cristão de alto a baixo da escala social<sup>21</sup>. A intervenção eclesiástica enfrentaria ainda, segundo o autor, a visão arraigada na Europa do casamento como um contrato social eminentemente laico, cujo fim principal seria selar alianças entre as famílias, regular a transmissão de patrimônio entre as gerações, conservar as linhagens e a distribuição do poder e reforçar as solidariedades comunais. Podemos dizer ainda que nos territórios ultramarinos essa difusão ainda teve de lidar com o contato com a heterodoxia cultural e

---

<sup>19</sup> Entre as diferenças José Jorge Guimarães cita o maior detalhamento nas determinações relativas ao casamento de escravos e aos casos em que a dissolução do casamento era possível. José Jorge Alves Guimarães, op cit, p. 145.

<sup>20</sup> Antonio Manuel Hespanha ressalta a dificuldade de difusão e implementação de Trento, tanto no reino como em ultramar, devido às discrepâncias de atuação dos bispos e as inúmeras vacâncias nas dioceses reinos e ultramarinas, à dificuldade de difusão do uso dos registros paroquiais e às dificuldades para a educação do clero. Antonio Manuel Hespanha. "A Igreja" in José Mattoso (dir). *História de Portugal: o Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, volume 4, p. 260.

<sup>21</sup> Ronaldo Vainfas. Op cit, p. 22.

religiosa que cercou os rituais de casamento nas sociedades estabelecidas por portugueses em ultramar.

Seja como for, o avanço da discussão moralista humanista e de sua conjugação com concepções tridentinas pode ser sentido nos autores posteriores que escreveram sobre isso. Como afirma Pedro Serra, ainda que estivessem impregnados de ideários cristãos, como aquele que vê no casamento o remédio para a concupiscência, por exemplo, os autores humanistas viam no casamento uma certa virtude e felicidade laicizante<sup>22</sup>. Sob a influência de Trento a moralística passaria a insistir na sacralidade matrimonial, no casamento como vida santa e como espaço de vivência e educação da espiritualidade, onde o papel da mulher é fundamental e sua educação passa a visar antes de mais nada, como vimos, o modelo ideal da vida cristã. Um dos exemplos desta tendência, para Serra, seria a obra de Fr. Luiz de Leon, intitulada *A perfeita casada*, na qual convergiriam o discurso da virtude e da santidade com o do casamento e da domesticidade, especialmente no caso feminino<sup>23</sup>.

A obra de Diogo de Paiva de Andrada, intitulada *Casamento perfeito*, datada de 1630, opera igualmente a convergência da moralística humanista com os preceitos tridentinos. Diogo de Andrada, muito significativamente, inicia seu livro definindo o casamento da seguinte forma: “É o casamento (como todos sabemos) um contrato de duas vontades ligadas com o amor que Deus lhes comunica, justificadas com a graça que lhe deu Cristo, e autorizadas com as cerimônias que lhe ajuntou a Igreja Católica”<sup>24</sup>. Adotando, portanto, integralmente as doutrinas tridentinas, o moralista caracteriza o casamento essencialmente como um dos espaços sagrados determinados por Deus para o exercício das virtudes e o alcance da misericórdia divina. Partindo dessa visão, Andrada oferece uma série de conselhos para que os cônjuges consigam alcançar essa espécie de ascese cristã por meio do estado matrimonial e fujam das tentações demoníacas que rondam a fragilidade humana. No que concerne ao amor conjugal, por exemplo, este deve ser muito bem dosado, pois tanto a falta quanto o excesso de amor levam, para o autor, à tentação das paixões mal ordenadas, o que certamente vem “a dar em algum pecado ou desconcerto aqueles mesmos corações que Deus uniu em amor para se conformarem em seu serviço, e a razão em primor

---

<sup>22</sup> Pedro Serra. Op cit, p. 50.

<sup>23</sup> Pedro Serra. Op cit, p. 50.

<sup>24</sup> Diogo de Paiva de Andrada. *Casamento perfeito*. [1630] Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982, p. 2.

para conservarem o bom governo de sua família”<sup>25</sup>. Sobre o papel das mulheres no casamento elogiava e aconselhava posturas de devoção, recato, modéstia e recolhimento. Virtudes há muito propagadas para a vida das mulheres cristãs, mas que, no rastro da renovada voga reformista e moralista dos séculos XVI e XVII, ganhariam importância.

Um pouco posterior foi outra obra que igualmente se dedicou à temática do casamento no século XVII, *Carta de guia de casados*, escrita por D. Fernando Manuel de Melo e publicada em 1651. Menos doutrinária do que a obra de Diogo de Paiva, a obra de D. Fernando de Melo, caracterizada pelo autor como pertencente à filosofia moral econômica, possui, de acordo com Pedro Serra, um caráter mais pragmático ao tratar do casamento. De fato, Melo não se prende à defesa do estado do casamento ou ao discurso sobre seus benefícios espirituais, neste texto escrito na forma de uma carta trocada entre dois amigos cortesãos. Mantendo os preceitos morais relativos ao casamento que se encontram em moralistas anteriores, Melo trata de conselhos para a vida cotidiana e atribui ao homem um papel de maior relevo no governo da casa do que outros tratadistas anteriores. Como argumenta Pedro Serra, se os moralistas do século XVI preocuparam-se em construir um modelo ideal de casamento enquadrado na reforma da vida cristã, D. Fernando encontra este modelo acabado e trabalha para observá-lo e melhorá-lo, sempre do ponto de vista das relações cotidianas<sup>26</sup>. Mesmo que discutido, neste caso, em termos menos sacralizados, o casamento prossegue como uma preocupação e, como adverte o próprio D. Fernando de Melo ao justificar para o amigo a utilidade de semelhante discussão, a filosofia econômica, ou o regimento das casas e famílias, embora seja necessária a homens de todos os estados, é mais importante para os casados, porque os demais estados seriam poucos e nele se detêm os indivíduos por pouco tempo e, por isso, “não pedem todo aquele desvelo, cuidado e vigilância que convém ao casado para sustentar sua casa em honra e sem perigo”<sup>27</sup>. E D. Fernando Melo encerra sua carta de prescrições cotidianas, em perfeita harmonia entre as premências espirituais e temporais, com as seguintes observações: “Senhor meu. (...) Casas próprias. Quinta pequena. Missa em casa.

---

<sup>25</sup> Diogo de Paiva de Andrada. Idem, p. 19.

<sup>26</sup> Pedro Serra, op cit, p. 65.

<sup>27</sup> D. Fernando Manuel de Melo. *Carta de guia de casados*. [1650]. Braga-Coimbra: Ângelus Novus, 1996, p. 85-86.

Esmola sempre. Poucos vizinhos. Filhos sem mimo. Ordem em tudo. Mulher honrada. Marido cristão; é boa vida e boa morte”<sup>28</sup>.

Os tratadistas dos séculos XVI e XVII, tanto aqueles que davam maior ênfase ao casamento sob a perspectiva da doutrina católica quanto aqueles que o abordavam a partir de demandas de cunho laico, ressaltavam um aspecto sobre o casamento: as prescrições acerca da necessidade da igualdade entre os cônjuges. Encontramos estas advertências tanto no texto de Diogo de Paiva de Andrada como no de D. Fernando Manuel de Melo. Remetendo já a uma longa tradição, D. Fernando de Melo recomendava que houvesse “igualdade nas qualidades” das pessoas dos cônjuges, tanto no sangue, como nas idades e nas fazendas. Caso não houvesse essa igualdade, as previsões eram bastante pessimistas, considerava o autor, pois não podia haver paz e concórdia e havia grandes riscos para a vida, a honra e a consciência tanto de homens como de mulheres. Da mesma forma, o tratado de Diogo de Andrada está repleto de exemplos de casas, reinos e impérios que sofreram trágicas conseqüências pela desigualdade no casamento de reis, imperadores e chefes de casas<sup>29</sup>. Essa sociedade estamental que prezava tanto suas hierarquias e distinções e era ciosa das relações e obrigações assimétricas que se multiplicavam em cascata ao longo da sociedade, dependia da mesma forma da igualdade nos casamentos, uma vez que por meio desta se reproduziam os estatutos sociais. Essa delicada questão foi ressaltada por Diogo de Andrada, que ao discorrer sobre as desgraças dos casamentos desiguais aponta que uma das maiores seria

*(...) a mácula, ou mistura de sangue humilde, contra cujos encargos, e descontos, não tem jurisdição as forças do tempo, porque nunca no mundo faltam línguas, que cortam largo pelos defeitos, ou sejam falsos ou verdadeiros: e quanto forem mais as gerações, em que os haja, tanto estas línguas têm maior ocasião de executar nelas sua malícia; donde nascem ódios, dissensões, e vinganças, o que tudo são ofensas graves do mesmo Senhor, que instituiu, e tanto honrou este sacramento*<sup>30</sup>.

A temida desigualdade apontada por Andrada em tons alarmistas, como é de se esperar de um texto moralista, podia ser aplicada não somente às diferenças de estatuto, mas também de limpeza de sangue, cor, condição e fazendas. O casamento cristão que

<sup>28</sup> D. Fernando Manuel de Melo. Idem, p. 191.

<sup>29</sup> Diogo de Paiva de Andrada, op cit, p. 4-10.

<sup>30</sup> Diogo de Paiva de Andrada, op cit, p. 9.

reformularia a sociedade para estes moralistas era igualmente uma união entre iguais. Devemos considerar, é claro, que o mundo ideal dos moralistas vive apenas nos limites de suas prescrições e os casamentos desiguais estiveram longe de serem exceções no Antigo Regime. Ainda assim, a marca da preocupação com a desigualdade entre os cônjuges, por exemplo, não deixara de estar presente nos cálculos dos contemporâneos quando da decisão de assumirem enlances matrimoniais.

O casamento foi posto no centro das preocupações e debates, tanto de eclesiásticos como de leigos do século XVI, em sua busca pela reforma da cristandade e pela maior aproximação dos povos e de seu cotidiano com os preceitos e ideais cristãos, cuja implantação encontraria ainda ecos no século XVIII. As demandas temporais igualmente mantiveram o casamento como um tema candente em razão de sua importância não somente como meio de garantir a reprodução dos estatutos, mas também como fonte de alianças, rearranjos familiares e transmissão de patrimônio em quase todos os estatutos sociais.

Pensar o casamento em Portugal e suas conquistas na época moderna implica lidar com a convivência das diversas formas de união que existiram no período. Como mostra Ronaldo Vainfas, inúmeras foram as variações locais para os enlances matrimoniais que vigoraram até ao menos o século XVII e que foram muito lentamente perdendo espaço para o casamento de modelo tridentino<sup>31</sup>. Isabel Braga identifica algumas das possíveis formas nas quais esses rituais se apresentavam: 1) “casamento de benção”, realizado na porta ou no interior da igreja com a participação de um clérigo e pelas chamadas “palavras de presente”, ou seja, troca de juramento de recebimento entre os nubentes. Este casamento podia ser precedido dos “esponsais”, recebimento privado celebrado entre os familiares; 2) “casamento a furto”, uniões realizadas em segredo; 3) “casamento de juras”, enlace puramente consensual entre duas pessoas livres; 4) “casamento de pública fama”, casamento por coabitação e reconhecimento dos vizinhos<sup>32</sup>. As denominações para estes tipos de enlace variaram ao longo do tempo e nas diferentes regiões.

Como lembra Ronaldo Vainfas, o código filipino de 1603, por exemplo, reconhecia ao menos três tipos de casamento: o “casamento de direito”, realizado de acordo com as

---

<sup>31</sup> Ronaldo Vainfas. *Op cit*, p. 79.

<sup>32</sup> Isabel M. R. Mendes Drumond Braga. *A bigamia em Portugal na época moderna*. Lisboa: Hugin, 2003, p. 21.

normas civis e eclesiásticas vigentes; o “casamento de feito”, realizado sem as dispensas dos impedimentos de parentesco e cunhadio; o “casamento de pública fama”, onde os cônjuges coabitavam e eram tidos e havidos pelos vizinhos como marido e mulher<sup>33</sup>. Para Vainfas, estes dois últimos tipos de casamento faziam alusão aos antigos “casamentos de juras”, algumas vezes significando casamentos costumeiros, outras clandestinos, porém todos reconhecidos como casamentos verdadeiros.

Vinha de longa data a tentativa da Igreja de impor sua participação e papel de destaque nas celebrações dos casamentos. Essas tentativas, como vimos, ganhariam força após a promulgação das determinações do Concílio de Trento e seus mecanismos de implantação. A batalha por impor os rituais tridentinos nas cerimônias de casamento seria lenta e difícil, tanto no reino como em ultramar, e dependeu muito da atuação e empenho das autoridades eclesiásticas e civis locais. Não haveria apenas uma batalha acerca da imposição do casamento tridentino como o casamento legítimo por excelência, mas também a batalha para combater uma série de comportamentos desviantes relacionados à atividade sexual dos católicos, como a prostituição, a sodomia, o concubinato ou a bigamia.

De acordo com Isabel Drumond Braga, a dificuldade em se implantarem as determinações tridentinas no reino podem ser avaliadas pelos conteúdos das visitas pastorais<sup>34</sup>. Não há dúvidas, como explicita a autora, de que os mecanismos das visitas teriam se tornado mais frequentes e mais rígidos após o concílio, o que já demarcaria a transformação da atuação da Igreja com relação às uniões laicas e supostamente deixaria sob maior pressão e fiscalização essas uniões. Ainda assim, o conteúdo das visitas revela que, mesmo já no século XVIII, o cumprimento das determinações tridentinas estava longe do ideal sob o ponto de vista da Igreja e os visitantes continuavam a encontrar desde casais coabitando sem as bênçãos da Igreja até casamentos por furto ou por “palavras de futuro”, passando por irregularidades nos livros de registros paroquiais e nos procedimentos relativos aos banhos.

A discussão sobre a difusão do modelo tridentino de casamento e da importância do casamento face à Igreja tem sido, entretanto, um tema ainda mais candente na historiografia sobre a América portuguesa. Ainda que por motivos distintos, tanto a

---

<sup>33</sup> Ronaldo Vainfas. Op cit, p. 79.

<sup>34</sup> Isabel M. R. Mendes Drumomd Braga. Op cit, p. 22-28.

historiografia clássica como aquela produzida ao menos até a década de 80 tendeu a considerar o casamento como algo raro e restrito às elites brancas nos territórios ultramarinos. Baseando-se largamente nos cronistas e correspondências produzidas por missionários, especialmente os jesuítas, nos primeiros dois séculos da colonização, cujo tom alarmista e moralizante denunciava a difusão da mancebia, da fornicação e outras práticas distantes do casamento idealizado pela Igreja, a historiografia clássica tendeu a considerar o casamento como algo raro. Inspirado pelos relatos dos cronistas, Caio Prado Jr. afirmaria que a “licença de costumes” teria sido a regra na colônia, impulsionada pelo supostamente aguçado “instinto sexual” que marcaria portugueses, índios e negros, e conjugada aos tênues laços materiais, econômicos e sexuais que caracterizariam a colônia como entreposto de exploração e de emigração não-familiar<sup>35</sup>. Para Gilberto Freyre, de maneira análoga, os instintos sexuais portugueses, a sociedade patricarcal baseada no poder dos senhores das casas grandes e a mistura de culturas e diferentes costumes relacionais teriam levado igualmente, como lembra Ronaldo Vainfas, a um clima de “intoxicação sexual” que acarretaria o suposto desregramento moral da colônia<sup>36</sup>.

O próprio Caio Prado levantaria, entretanto, uma das hipóteses que se tornaria cara à historiografia posterior na investigação acerca do concubinato na colônia, ao afirmar que um dos principais entraves para o casamento seriam os seus altos custos<sup>37</sup>. Maria Beatriz Nizza da Silva desenvolverá essa hipótese, transformando-a no principal ponto de sua avaliação acerca do concubinato na colônia. A autora atribuirá a popularidade do concubinato muito mais aos obstáculos burocráticos e econômicos do que, em suas palavras, à “libertinagem”<sup>38</sup>. Segundo Silva, as normas eclesásticas relativas aos impedimentos e à bigamia para a realização dos casamentos sobrecarregavam os noivos com a necessidade de apresentarem certidões de batismo e de óbito, caso um dos contraentes fosse viúvo; atestados de residência, especialmente para aqueles que residiam em outras paróquias, ou testemunhas idôneas no caso de um dos nubentes ser oriundo do reino ou de outras parte do império; além de proceder às dispensas, no caso de ser descoberto algum impedimento. Todo esse processo, considerando-se as distâncias que

---

<sup>35</sup> Caio Prado Jr. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 93 e 357.

<sup>36</sup> Ronaldo Vainfas. *Op cit*, p. 78.

<sup>37</sup> Caio Prado Jr. *Op cit*, p. 363.

<sup>38</sup> Maria Beatriz Nizza da Silva. *Sistema de Casamento no Brasil*. São Paulo, Edusp, 1984, p. 114-115.

podiam estar envolvidas, podia ser lento e custoso, dificultando a sua realização por parte dos mais pobres ou desamparados. Ao levantar essa hipótese, Maria Beatriz Silva aproxima a prática do concubinato das uniões consensuais ou casamentos costumeiros, realizados à margem das sanções da Igreja, como prolongamento de costumes portugueses anteriores a Trento ou como resultado das dificuldades práticas para a realização do casamento perante a Igreja.

A tese de Luciano Figueiredo, reconhecendo as dificuldades burocráticas e altos custos do casamento, advoga igualmente a existência de uma “ordem familiar consensual” que teria se organizado na colônia, em seu caso mais especificamente na região mineira, à margem da ordem legal e em desafio tanto à moral da Igreja quanto à ordem escravista<sup>39</sup>. Para Figueiredo, portanto, aquilo que a Igreja condenava como concubinato ou relações ilícitas era para esses “grupos populares”, em suas palavras, fonte de afetos legítimos e estabilidade, e a comunidade reconhecia os filhos dessas uniões consensuais. De acordo com sua posição, o sacramento do batismo teria conseguido alcançar maior popularidade do que o do casamento, dualidade com a qual a população, pressionada entre outros fatores pela ordem escravista, operava com certa tranquilidade.

As exigências e demandas necessárias àqueles que desejavam contrair o matrimônio não eram poucas, como admite Sheila de Castro Faria<sup>40</sup>. Além dos trâmites normais, os impedimentos que podiam surgir com o anúncio dos noivos na comunidade podiam representar longos e custosos processos de dispensas sobre relações de parentesco, promessas de casamentos anteriores feitas por algum dos nubentes, as cópulas ilícitas ou relações de compadrio, que configuravam “parentesco espiritual” e outros impedimentos. Mesmo assim, como argumenta Faria, os trâmites e custos burocráticos não se constituíam em barreiras tão difíceis de transpor. De acordo com a autora, a historiografia atual, com base nas fontes eclesiásticas paroquiais, tem mostrado que a Igreja costumava conceder a dispensa aos noivos por meio de penitências espirituais, pela cobrança em gêneros ou serviços, ou mesmo pela dispensa do pagamento de certas taxas, nos casos em que os nubentes alegavam falta de meios.

---

<sup>39</sup> Luciano Raposo de Almeida Figueiredo. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: dissertação de mestrado, FFLCH-USP, 1989, p. 143.

<sup>40</sup> Sheila de Castro Faria. “O casamento” in Ronaldo Vainfas (dir). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000, p. 107.

Podemos acrescentar ainda que, pela importância do casamento como estratégia familiar, os noivos dificilmente encontravam-se sozinhos na tarefa de viabilizar o enlace, podendo reunir condições com a ajuda de familiares e demais relações de solidariedade e obrigação, como, por exemplo, nas irmandades leigas, que de alto a baixo da escala social ofereciam para seus irmãos ajuda de casamento. Dentro das práticas de obrigações assimétricas em vigor no Antigo Regime, no reino e em ultramar, não era incomum que os senhores e mestres ajudassem a pagar pelos casamentos de seus serventes, aprendizes e mesmo escravos ou ex-escravos. Nos livros de receita e despesa da Misericórdia do Rio de Janeiro encontramos várias anotações de gastos com a ajuda de casamento para escravos e serventes como, por exemplo, os 1\$600 réis gastos com os banhos e recebimento dos pardos Francisco e Inácia em 1769<sup>41</sup>.

Como argumenta Sheila Faria, a constituição de famílias legalizadas dependeu de vários fatores e apresentou inclusive grandes variações regionais. Entre as justificativas para o estabelecimento de relações de concubinato não podemos deixar de levar em consideração a questão da desigualdade de qualidades entre as pessoas envolvidas. Este argumento, que de resto já havia sido apresentado por Caio Prado Jr., pode ter sido determinante na escolha do tipo de relação que se estabelecia<sup>42</sup>. Como vimos anteriormente, a igualdade de qualidades entre aqueles que casavam era um valor importante para essa sociedade e especialmente nas sociedades coloniais seria entrecortado ainda por mais dois estigmas relacionados à cor e à condição dos envolvidos. Para Muriel Nazzari, o sistema de casamento endogâmico, baseado nas hierarquias de propriedade, classe, cor e condição teria sido um dos responsáveis pelos altos índices de ilegitimidade e de concubinato que podem ser encontrados em certas regiões nos séculos XVIII e XIX<sup>43</sup>. De fato, com a instituição dos estatutos de pureza de sangue e das barreiras sociais que se criaram para aqueles que não tinham nas suas pessoas ou nas de seus cônjuges atestados dessa pureza, o casamento entre desiguais representava uma grave desvantagem social, especialmente para os homens. Neste sentido, o concubinato pode ter sido a opção preferencial de homens brancos e livres ao se unirem a mulheres de estatuto social

---

<sup>41</sup> AHSCMRJ *Receita e despesa 1768-1780*, p. 16.

<sup>42</sup> Caio Prado Jr. *Op cit*, p. 363.

<sup>43</sup> Muriel Nazzari. "Concubinage in Colonial Brazil: the inequalities of race, class, gender" In *Journal of family history*. Thousand Oaks: Sage Periodical Press, volume 21, número 2, abril, 1996, p. 108.

diferente do seu. Esta suposição parece ser confirmada pelos dados encontrados pela autora para o caso de São Paulo e dados referentes a Minas Gerais coletados por pesquisas comparadas por Nazzari, as quais mostram que a grande maioria dos homens que foram processados por concubinato era composta por solteiros, livres e ao menos no caso de São Paulo, brancos<sup>44</sup>. Segundo Nazzari, o pouco estímulo que a Igreja parece ter dado aos concubinados para oficializarem suas relações por meio do casamento tridentino parece indicar que a Igreja reconhecia a desigualdade presente em grande parte dessas relações e compactuava com a opinião de que semelhantes casamentos seriam indesejáveis e ameaçavam inverter as hierarquias sociais.

Para historiadores como Ronaldo Vainfas, entretanto, mesmo levando-se em conta todas as dificuldades burocráticas e financeiras, a pobreza e a instabilidade de boa parte da população colonial e as barreiras sociais decorrentes do colonialismo, da escravidão e do racismo, o casamento era valorizado pela população colonial e nunca se confundiu com as variantes do concubinato, considerado uma variação da fornicação, estando presente o escândalo público, a reincidência e, em certos casos, o agravante do adultério<sup>45</sup>. Segundo Vainfas, a proliferação do concubinato pouco tinha a ver com desregramento ou com uma contestação ao matrimônio eclesiástico oficial e se ligava sim às condições precárias da maior parte da população. Como argumenta Vainfas, apesar da generalidade e publicidade das relações de concubinato, dos amores ilícitos e dos filhos ilegítimos, nem por isso o casamento era pouco valorizado: “especialmente entre os portugueses e seus descendentes, mas também nos demais segmentos sociais, o casamento permaneceu, como na Península, um ideal a ser perseguido, uma garantia de respeitabilidade, segurança e ascensão a todos os que o atingissem”<sup>46</sup>. Sheila Faria chega a conclusões semelhantes, acrescentando ainda que o casamento legal podia ser fundamental para a economia e estabilidade das unidades domésticas, especialmente no caso da existência de propriedades rurais<sup>47</sup>. De forma análoga, a não existência do casamento não deixou de ser um indício de desclassificação

---

<sup>44</sup> No caso das mulheres, os estatutos parecem ter tendido a ser mais igualitários em São Paulo do que em Minas Gerais, onde apenas 18% das mulheres envolvidas haviam nascido livres. Muriel Nazzari. *Op cit*, p. 114.

<sup>45</sup> Ronaldo Vainfas. *Op cit*, 99.

<sup>46</sup> Ronaldo Vainfas. *Op cit*, p. 99-100.

<sup>47</sup> Sheila de Castro Faria. *Op cit*, p. 67.

social que flertava perigosamente com a instabilidade material e social, ligando, no caso desta última, as associações à ilegitimidade e à mestiçagem.

A análise da atuação das Misericórdias com relação ao casamento pode trazer alguns elementos para a discussão da importância dessa instituição e dos esforços para a sua disseminação, ainda que sejam necessárias algumas cautelas. A visão dos homens da Santa Casa acerca da questão é relativamente mais acessível para nós, ao menos enquanto grupo. Estes são homens de elite, instruídos na doutrina católica e acostumados a seu cerimonial e muitos deles clérigos eles mesmos, não sendo incomum haverem provedores e mesários bispos. Nos territórios ultramarinos eram em muitos casos portugueses emigrados ou seus descendentes. Não há dúvida de que o casamento buscado e promovido pelas Misericórdias no século XVIII era sem dúvida o casamento tridentino e de acordo com o direito civil e canônico, o qual para esses homens era o “remédio” para o risco que corriam aquelas órfãs de se envolverem em relações não sancionadas pela Igreja e consideradas pecaminosas, como era o caso da prostituição e do concubinato. Essa preocupação podemos ver em quase todos os discursos acerca da fundação dos recolhimentos, como foi o caso do pedido de licença de fundação de um recolhimento no Rio de Janeiro, enviada pelos oficiais camarários da cidade com o apoio do diretor do colégio jesuíta, e que classificava o assunto como de importância para a salvação das almas dos brancos<sup>48</sup>. Sabemos igualmente que ao fazerem a opção por circunscrever o público do recolhimento a meninas brancas, cristãs velhas e filhas legítimas estavam reafirmando os valores da necessidade do casamento entre iguais e do casamento como mecanismo de distinção e reprodução dos estatutos sociais. Ao trabalharem com a categoria das “filhas legítimas” estão nos sinalizando inclusive que essa definição, relativa, ainda que não exclusivamente, à descendência dos casamentos legítimos, no século XVIII estava definitivamente incorporada à economia das distinções sociais em jogo nessa sociedade tão ciosa de suas hierarquias e estamentos. O casamento protegido pelas Misericórdias era aquele que salvava almas e separava do pecado, mas também aquele que salvaguardava as hierarquias sociais e o papel das mulheres dentro de ideais de obediência e tutela masculina.

---

<sup>48</sup> BNRJ “Sobre o que escrevem os oficiais da câmara e o reitor do Colégio do Rio de Janeiro acerca de ser conveniente a fundação de um recolhimento as mulheres honestas daquela capitania”, [1694], *Consultas do Conselho Ultramarino*, n 64.

Quanto à visão dos segmentos da população que recorriam ao auxílio da irmandade, essa é mais difícil de conhecermos. Os dados relativos à população que recorreu a esses auxílios nos oferecem alguns indícios. O total de meninas atendidas dentro do número do recolhimento, isto é, aquelas que receberiam sustento, educação e dote, podia ser relativamente pequeno, algo entre 15 a 30, meninas e a rotatividade nas instituições foi bastante variável, sendo maior na Bahia do que no Porto, onde elas podiam residir até os 25 anos. Ainda assim, parece significativo que as vagas dos recolhimentos estivessem sempre cheias e que em todos os recolhimentos o total de meninas recolhidas tenha ultrapassado em muito o número regulamentar, como foi o caso da Misericórdia da Bahia, que aceitou órfãs extranumerárias pelo menos desde a década de quarenta do setecentos, período para o qual existem dados disponíveis. Na prática as extranumerárias eram recebidas com a perspectiva de aguardarem uma vaga e passarem para o número onde lhes seria garantido um dote quando de seu casamento. O grupo de auxiliadas pelo recolhimento era igualmente restrito, uma vez que havia a exigência de serem brancas, cristãs velhas e honradas e já elas próprias filhas de casamentos legítimos. Podemos dizer ao menos que entre esse grupo a busca pela viabilização de um casamento nos moldes oficiais não era desprezível.

É, entretanto, quando observamos o universo da concessão de dotes da irmandade que temos uma visão mais ampla da questão. A amplitude e a quantidade dos dotes concedidos pela irmandade, aos quais somavam-se tanto as meninas do recolhimento como as de fora, são mais impressionantes, ainda que não tenhamos estatísticas seriadas a esse respeito, o que demandaria pesquisas mais específicas. No reino, a Misericórdia de Lisboa, por exemplo, entre os anos de 1693 e 1702, nunca dotou menos do que **cem** órfãs por ano<sup>49</sup>. No caso da Misericórdia da Bahia, Russell-Wood encontrou para a década de 1710-1720 o nada desprezível total de 833 dotes concedidos, somando-se todas as instituições administradas pela irmandade, o que resultaria numa média anual de aproximadamente 83 dotes<sup>50</sup>. Além disso, o número de pedidos de dotes costumava exceder o total dos concedidos, havendo na irmandade o sistema de submeter as petições a um sorteio<sup>51</sup>. Em

<sup>49</sup> BNL *Relação dos gastos que fez a Santa casa da Misericórdia de Lisboa*, pp. 145-154v. Na maioria dos casos, os dotes variaram entre 150-160 por ano.

<sup>50</sup> A. J. R. Russell-Wood. Op cit, p. 146.

<sup>51</sup> Na Misericórdia do Porto o sorteio dos dotes estava previsto pelo menos desde o compromisso de 1646, o qual determinava que os nomes das órfãs aprovadas para entrarem no sorteio fossem colocados num vaso e que, após ser feita a oração do Espírito Santo, fossem retirados, pela mão de um menino de pouca idade,

1793, de acordo com uma ata da mesa, a irmandade chegaria a ficar ameaçada de ruína financeira por causa das 371 promessas de dote que a irmandade havia distribuído nos últimos anos<sup>52</sup> e que aguardavam pagamento, o que obrigou a mesa a tomar medidas para organizar o pagamento, eliminar as promessas que haviam vencido e conter a concessão de novas promessas até que a situação se normalizasse<sup>53</sup>. Os irmãos da mesa que desobedecessem a essa resolução teriam de arcar com os custos dos dotes oferecidos. Para nossa discussão importa menos que esses dotes possam não ter sido pagos afinal ou que a irmandade estivesse perdendo o controle sob a pressão das obrigações inerentes às relações clientelares a que tinha que responder, e mais que esses dados sinalizam uma demanda social em torno da concessão de dotes destinados ao casamento, aos menos nas cidades mais importantes do reino e do ultramar. Como mostra a pesquisa de Russell-Wood, alguns dotes concedidos pela Misericórdia baiana, ao contrário do que acontecia no recolhimento, podiam ser concedidos a meninas pardas, o que sinaliza que mesmo entre a população de cor havia essa demanda por dotes para casamento, ainda que em menor número a princípio<sup>54</sup>.

A aceitação da população ao sistema de dotação e de recolhimento de meninas órfãs ao que tudo indica era, portanto, grande. A concessão de dotes às recolhidas não era, entretanto, o único mecanismo por meio do qual a irmandade procurava promover os casamentos. A Misericórdia procurava ter algum controle sobre todo o processo de casamento das meninas, desde a sua educação até o seu recebimento. A educação proposta

---

tantos nomes quantos fossem os dotes disponíveis até este número se completar. *Compromisso da Santa Casa da Misericórdia do Porto de 1646*, capítulo. XXVII, “de como se hão de dotar as órfãs”, p. 51. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1946. A Misericórdia da Bahia passou a conceder dotes por sortes, em sistema semelhante, a partir de 1725, quando realizou-se uma reforma na maneira de distribuição dos dotes, anteriormente feita a cargo das mesas, o que costumava dar azo a que os integrantes da mesa favorecessem certas dotadas em detrimentos das demais. AHSCMBa “translado do termo de acordo da forma com que se havia de dotar as órfãs..”, *Livro 3º de acordos da mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 172.

<sup>52</sup> Um acordo da mesa de 1732 reafirma o prazo de seis anos que as órfãs tinham para fazer uso das promessas de dotes concedidos pela irmandade. AHSCMBa, “termo que se tomou em mesa sobre se não conceder mais anos às dotadas da Casa do que os seis que dispõem o compromisso das suas promessas”, *Livro 3º de acordos da mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 174.

<sup>53</sup> AHSCMBa “termo de mesa e junta que fazem o provedor e mais irmãos desta Santa Casa da Misericórdia que entre os grandes encargos com que se acha gravada a mesma casa achamos ser o maior os dotes que se tem cumprido pelas mesas pretéritas...”, *Livro 5º de acordos da mesa e Junta 1791-1834*, número 16, p. 21v.

<sup>54</sup> Segundo os números encontrados por Russell-Wood, entre os anos de 1708 e 1725, teriam sido dotadas 19 meninas de cor, em uma média de uma ou duas por ano. Já no ano de 1732-1733, a mesa teria concedido 27 dotes a meninas de cor, em um total de 52 dotes concedidos, o que sugere que pode ter havido um aumento significativo da demanda por dotes nesta parcela da população ao longo do século XVIII, acompanhando a pressão desta população por reconhecimento e ascensão social. A. J. R. Russell-Wood, op cit, p. 147.

para os recolhimentos encontrava-se, como discutiremos a seguir, voltada para o estado do casamento, dentro dos modelos que estes homens esperavam para mulheres católicas e honradas, e no caso dos recolhimentos ultramarinos, brancas e livres. Ao que tudo indica, a irmandade não tomava para si a responsabilidade de buscar pretendentes e negociar os casamentos, mas precisava, entretanto, emitir uma licença para que o casamento pudesse se realizar, tendo por isso alguma margem de poder sobre os casamentos das recolhidas e a seleção dos cônjuges<sup>55</sup>. Os recebimentos, seguindo uma tradição estabelecida ao menos desde o compromisso da Misericórdia de Lisboa de 1618 para as dotadas, deviam ser feitos na igreja da irmandade, uma forma de garantir de um lado a publicidade e o espetáculo público da caridade, como sugeriu Isabel dos Guimarães Sá, e de outro, a realização do enlace de acordo com as normas eclesiásticas e costumes das elites locais<sup>56</sup>.

Fosse no reino ou no ultramar, as Misericórdias atuaram intensamente no sentido de promover o casamento das órfãs que permaneceram sob a tutela de seus recolhimentos. Para estes homens de elite o casamento significava, tanto por motivos espirituais quanto temporais, uma das poucas opções desejáveis para que mulheres leigas católicas e honradas servissem a Deus e à república no século. Nos territórios ultramarinos, a batalha para a consolidação das normas eclesiásticas e para a consolidação de certas distinções sociais garantidas a partir da sanção do casamento, teria que enfrentar ainda os fatores adicionais dos estigmas existentes em uma sociedade escravista e mestiça. Vejamos a seguir com mais vagar como a irmandade atuava, tanto no reino como em ultramar, para a promoção do casamento e os resultados desta política.

---

<sup>55</sup> Ainda que não se responsabilizassem pela negociação dos enlaces, as Misericórdias previam alguns mecanismos sob a jurisdição dos recolhimentos para a promoção dos casamentos. A Misericórdia do Porto, por exemplo, previa em seus estatutos regras para o caso de algum pretendente querer conhecer alguma das órfãs. Sendo o pretendente “homem de tantos cabedais ou de tal disposição para os adquirir que se julgue acerto e fortuna a qualquer órfã que com ele se casar” e havendo autorização da mãe ou tutor da recolhida, as meninas podiam ser mostradas rapidamente, sempre seguindo as regras aplicadas para as visitas de fora. “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 40, “em que caso de poderão mostrar as órfãs”, p 165.

<sup>56</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 96.

## 4.2 “O ócio é o demônio”: ensino e trabalho nos recolhimentos.

Como afirmam os estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro, o principal fim dos recolhimentos era o “aproveitamento espiritual e temporal” das órfãs<sup>57</sup>. Se o aproveitamento espiritual consistia em torná-las “boas cristãs”, de acordo com os preceitos da ortodoxia católica tridentina, no que consistia o aproveitamento temporal das meninas? Na verdade, o aproveitamento espiritual e o temporal tinham vários pontos de contato e interseção e mesmo um certo campo comum. O pensamento humanista da Península Ibérica, que culminou com o espírito moralizante do Concílio de Trento, atribuiu à mulher um papel de destaque no cada vez mais valorizado estado matrimonial<sup>58</sup>. Como nos lembra Pedro Serra, a moralística do período, que responsabiliza a mulher como principal veículo para o alcance da paz conjugal, a doutrinação da ortodoxia católica e a administração do domicílio, estabelece, por esse motivo, o espaço doméstico como o *locus* feminino por excelência<sup>59</sup>. Como consequência disso, a partir do século XVI a pedagogia feminina esteve, na opinião do autor, cada vez mais atrelada a uma pedagogia matrimonial e floresceu em grande parte dos tratadistas da Península que escreveram sobre casamento não somente no século XVI, mas igualmente ao longo do século XVII e mesmo no século XVIII. Esta foi igualmente a tônica da proposta de educação das meninas nos recolhimentos administrados pelas Misericórdias e que norteou a organização dos exercícios temporais.

Dentro dessa apologia da conjugalidade católica da Contra-Reforma um dos pontos fundamentais da pedagogia dos futuros cônjuges residia na necessidade de combater a ociosidade. Considerada, no período, uma das grandes ameaças ao exercício das virtudes, juntamente com a ignorância dos preceitos da ortodoxia católica, a ociosidade era uma preocupação anterior de conventos e mosteiros que esteve marcadamente presente tanto em recolhimento de órfãs como nos seminários de meninos órfãos. Todos deviam evitar a

<sup>57</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” in Leila Mezan Algranti, *Cadernos Pagu*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, (8/9), 1997, parte primeira, estatuto primeiro, p. 377.

<sup>58</sup> Em oposição ao pensamento medieval que valorizava os estados religioso e celibatário.

<sup>59</sup> Pedro Serra. “Introdução” In Pedro Serra (ed.). *Carta de Guia de casados (D. Francisco Manuel de Melo)*. Braga: Editora Ângelus Novus, 1996, p. 34.

ociosidade, fossem homens ou mulheres, jovens ou adultos, nobres ou oficiais. Como nos lembra o moralista Diogo de Paiva de Andrada, em 1630, citando “um Discreto Filósofo”, “o mesmo é estar ocioso, que ser ruim”<sup>60</sup>. No caso das mulheres, consideradas criaturas ainda mais frágeis perante os vícios que rondavam a cristandade, “a ociosidade era porta muito aberta para pensamentos mal ordenados (...)” que poderiam levar ao padecimento da honestidade, da honra e mesmo da vida, segundo Diogo de Andrada.

A ameaça representada pelo tempo ocioso ajudou a moldar o cotidiano idealizado para os recolhimentos e foi importante para a concepção dos exercícios espirituais e temporais que deveriam garantir o aproveitamento espiritual e temporal das meninas. Os estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro recomendavam explicitamente à regente “que com cuidado particularmente evite nas recolhidas a ociosidade, procurando que suavemente, e com moderação, não estejam ociosas, exceto naquelas horas, ou naqueles dias deputedos para recreação honesta e para alívio do trabalho (...)”<sup>61</sup>. A rotina de exercícios temporais imposta às meninas tinha, pois, em grande medida, a marca do refreio à ociosidade, tão perniciososa aos que deveriam viver no exercício das virtudes, especialmente as mulheres. Neste sentido, os exercícios temporais deviam ocupar, ainda que moderadamente, o tempo das meninas que sobejasse dos exercícios espirituais, incluindo-se os primeiros, portanto, na rotina do exercício das virtudes.

Tendo o espaço da conjugalidade e ao menos da domesticidade como principal foco, os exercícios temporais, de maneira semelhante ao que acontecia com os espirituais, deviam servir, na visão dos irmãos da Misericórdia, para que as órfãs aprendessem todas as coisas “que são necessárias a uma mulher honesta e uma boa mãe de família”, como afirmam os estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro ou, como afirmam os do Porto, “tudo o que pertence à criação de uma perfeita mulher”.<sup>62</sup> Neste sentido, o grande imperativo que marcaria a educação das meninas seria o moral. Escrevendo sobre o recolhimento do Porto já em finais do século XVIII, a questão da moral ainda seria o principal foco de Agostinho Rebelo da Costa ao tecer uma imagem favorável da instituição

<sup>60</sup> Diogo de Paiva de Andrada. Op cit, p. 147.

<sup>61</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quarto, parágrafo 1, p. 382.

<sup>62</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quarto, parágrafo 1, p. 382 e “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança” in J. A. Pinto Ferreira *Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança*. Porto: Câmara Municipal do Porto, s/d., capítulo 12, “da mestra”, p. 141.

aos leitores de sua *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto*: “O silêncio, modéstia e total retiro em que vivem estas meninas, isentas da comunicação do século, as prendas de que são dotadas, e outras belas qualidades que as enobressem, faz com que muitas famílias confiem a educação de suas filhas do belíssimo regulamento desta clausura”<sup>63</sup>.

A concepção de exercícios temporais incluía uma ampla gama de atividades, todas voltadas para o que se acreditava corresponder aos papéis de mulheres que viveriam “no século”, já que não fazia parte dos objetivos dos recolhimentos, diferentemente do que acontecia nos seminários de órfãos do sexo masculino como o Colégio dos Meninos Órfãos da Senhora da Graça da cidade do Porto, criar as órfãs para a vida religiosa<sup>64</sup>. Os estatutos do recolhimento do Porto, talvez mais precavidos, advogavam que se devia ensinar às órfãs tudo aquilo que “pertence a uma mulher que se educa pra viver no século, sem certeza de seu estado”<sup>65</sup>. Já os estatutos do Rio de Janeiro são mais diretos nas esperanças que depositavam no tipo de vida para o qual desejavam capacitar as órfãs ao declararem que elas deveriam ser boas mães de família e para isso deveriam aprender as prendas que “facilitem melhor seu estado”<sup>66</sup>. Nos estatutos do recolhimento das órfãs da Misericórdia de Lisboa a regente é instada a ensinar às órfãs tudo o necessário para “(...) pessoas que hão de ter sua casa, e será bem, que saibam o como se hão de haver nelas”<sup>67</sup>. Tanto o recolhimento do Rio de Janeiro como o do Porto, ainda que este último reconheça a possibilidade de falharem as intenções casadoiras do recolhimento, apostam sem dúvida em uma educação feminina criada para a administração e trabalho ligado às unidades domésticas e à conjugalidade.

No que consistia a proposta de educação das meninas para a vida no século, preferencialmente no estado de casada? Como instituições que visavam acolher as meninas

<sup>63</sup> Agostinho Rebelo da Costa. *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto*. Lisboa: Frenesi, 2001, p. 113.

<sup>64</sup> Sobre os colégios de Órfãos no antigo regime em Portugal ver: Ana Isabel Marques Guedes *Lês enfants orphelins – éducation et assistance: les Colégios dos meninos órfãos: Évora, Porto e Braga (XVIIe-XIXe siècles)*. Florença: Institut Universitaire Europeen/departement d’Histoire et civilisation, 2000.

<sup>65</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 25, “da forma como hão de ocupar o tempo”, p. 154.

<sup>66</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quarto, parágrafo 1, p. 382.

<sup>67</sup> AHSCML *Regimento da Casa das Donzelas*, capítulo 25, apud Maria Joana de Sousa Anjos Martins. *Os recolhimentos de Lisboa: subsídios para o estudo da assistência social portuguesa, 1543-1623*. Lisboa: dissertação de licenciatura, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1961, p. 60.

apenas temporariamente e, portanto, que pretendiam devolvê-las ao mundo exterior, o aproveitamento temporal das recolhidas se ligava às atividades leigas consideradas femininas. Tanto pelos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro como pelos do Porto, as mestras eram obrigadas a ensinar as órfãs e recolhidas, além de doutrina cristã, **leitura, escrita, cálculo, bordado, costura, fiação** e “e outras coisas em que se ocupam ordinariamente as mulheres”<sup>68</sup>. Os estatutos do recolhimento da Bahia, elaborados em 1806, ainda prevêem o mesmo conjunto de atividades para as órfãs e recolhidas a cargo da Misericórdia<sup>69</sup>. Podemos, portanto, dividir a proposta educativa dos recolhimentos administrados pelas Misericórdias em três partes: a primeira referente aos chamados “lavors de mão” (bordar, fiar, cozer); a segunda relacionada aos “serviços da casa”; e a terceira relativa ao ensino de leitura, escrita e operações básicas.

Os lavors de mão constituíam, juntamente com os serviços da casa, as propostas mais antigas de exercícios temporais presentes nos recolhimentos, dentro do modelo de conjugalidade de uma sociedade ainda largamente baseada na oralidade. No primeiro recolhimento leigo voltado para órfãs de que temos notícia, o recolhimento do Castelo, de 1543, o regimento de 1613<sup>70</sup> previa a existência de uma “mestra de lavor” que deveria ensinar as órfãs a lavar e a cozer “e as mais coisas que pertencem a mulheres que ao de ser casadas”<sup>71</sup>. O recolhimento instituído em Lisboa por Diogo Solis para órfãs “naturais da gente plebéia”, por exemplo, previa em seus estatutos de 1625 o mesmo tipo de exercícios temporais divididos entre os “exercícios de mãos” e os “serviços da casa”<sup>72</sup>. O recolhimento do Anjo, instituição criada para reclusão de mulheres casadas com maridos ausentes ou viúvas, mas que também aceitava meninas órfãs, todas de condição nobre, previa, além dos pesados exercícios espirituais, apenas os exercícios manuais na “casa de

<sup>68</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte segunda, estatuto primeiro, parágrafo 5, p. 386.

<sup>69</sup> “Será obrigada a ensinar às recolhidas donzelas **costura, renda, ler, escrever, doutrina cristã**; e as disposições, que se requerem para bem se confessarem, e dignamente comungarem, obrigando-as a que frequentem os santos Sacramentos”. AHSCMBa, “Registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, *Livro 2º de Registro 1776-1817*, número 86, capítulo 2, “da mestra”, p. 108.

<sup>70</sup> Não possuímos o seu primeiro regimento.

<sup>71</sup> BNL *Regimento do recolhimento das órfãs do Castelo [1613]*, título 6, “da mestra de lavor”, p. 6.

<sup>72</sup> ANTT, MCO 382, *Livro do compromisso e regimento do recolhimento de órfãs arriscadas de Nossa Senhora do Amparo desta cidade de Lisboa, que instituiu Diogo Lopes Solis na era de 1598. [1625]*. Capítulos 42-45, pp. 9v-10.

lavor”<sup>73</sup>. Nesses estatutos do século XVII, mesmo naqueles pertencentes a instituições voltadas para o recolhimento de meninas nobres, não se previa o ensino da leitura e escrita para as órfãs. Isto não significa que a leitura estivesse ausente. A possibilidade da leitura aparece nas ordens para que os estatutos fossem lidos periodicamente em situações coletivas, nas proibições acerca da elaboração, envio ou recebimento de cartas e bilhetes e na proibição da posse de livros profanos. A leitura aparece, portanto, nos estatutos do século XVII de forma indireta e não como algo cujo ensino devia ser necessariamente previsto como responsabilidade da instituição. Neste caso, os estatutos do recolhimento das órfãs da Misericórdia de Lisboa, de 1609, constituem uma certa exceção, pois prevêm, entre os deveres da regente, que esta divida o tempo em que as órfãs devem “ocupar-se em ler, coser ou em arranjar a casa”<sup>74</sup>. Ainda assim, a leitura não entrou nas atividades citadas individualmente para serem praticadas no tempo que sobejasse das obrigações religiosas<sup>75</sup>.

Nos estatutos do século XVII, e isto não sofrerá grandes alterações no século XVIII, os labores de mão têm sempre um grande destaque para representar as atividades temporais que deviam ocupar o tempo de mulheres educadas para a vida laica. A que devemos esta centralidade? Para os tratadistas do século XVII que discorrem sobre as atividades femininas, os labores manuais aparecem como um verdadeiro *topos* em meio à exaltação do papel das mulheres na conjugalidade e no espaço domiciliar católicos. Se essas imagens não estavam ausentes do pensamento medieval, a partir do século XVI aparecem irremediavelmente associadas ao ideal da família tridentina por associar duas importantes características: evitar a ociosidade e garantir o confinamento das mulheres em espaços domésticos. Dois elementos de extrema importância para o exercício da virtude, preservação da honra e salvação das almas nesse pensamento.

Diogo de Paiva de Andrada, em seu tratado intitulado *Casamento perfeito*, quando fala do dever de se evitar a ociosidade, especialmente para as mulheres casadas, não prescreve outra coisa senão os “labores manuais” como remédio para tal perigo<sup>76</sup>. Recuperando exemplos da cultura clássica greco-romana, Paiva de Andrada respalda na

<sup>73</sup> AHMP “*Estatutos do Recolhimento do Anjo*”, Livro 19 suplementar das próprias (correspondências recebidas), capítulo. 13, pp. 47v-48.

<sup>74</sup> Maria Joana de Sousa Anjos Martins. Op cit, p. 57.

<sup>75</sup> Neste caso aparecem o serviço da casa, a superintendência da cozinha e os labores. AHSCML, *Regimento da casa das donzelas*, capítulo 25 apud Maria Joana de Sousa Anjos Martins, op cit, p. 60.

<sup>76</sup> Diogo de Paiva de Andrada. Op cit, pp. 147-157.

autoridade dos antigos sua argumentação de que os labores manuais deviam ser encarados como a ocupação das mulheres honradas por excelência, ao relatar como gregos e romanos costumavam oferecer como presente de casamentos às noivas rocas, fusos, agulhas e tesouras para lembrar as mulheres de “seu ofício” e de não andarem ociosas. Em favor de seu argumento, não deixou de usar nem mesmo as rainhas, citando D. Isabel, mulher de D. Fernando Católico, que supostamente passava os dias a exercitar-se nas rocas e almofadas “para remediar os necessitados e dar exemplo aos inferiores”, ocupação que não podia ser mais católica uma vez que unia a cura da ociosidade com o exercício da caridade<sup>77</sup>. Nem a Virgem Maria escaparia de suas alusões, pois, segundo Paiva de Andrada, fazendo referência a Santo Epifânio, esta dividiria seus dias em rezas, costuras e estudos das sagradas escrituras. Como o autor mesmo insinua, “com tão soberano e divino exemplo que rainha ou princesa, não digo já de outro estado, nem qualidade, poderá ter atrevimento para passar a vida ociosamente?”<sup>78</sup>. Assim como fazia Maria, o autor recomenda que aquelas que são ricas e servidas não precisam passar o dia todo em rodas e almofadas, podendo dividir suas atividades com leituras devotas, orações e lições espirituais com exemplos devotos enquanto auxiliam os labores de suas criadas<sup>79</sup>. Em sua versão pós-tridentina, os labores manuais femininos tornam-se espaço não somente de ocupação e recolhimento, mas também de lição espiritual e de devoção.

Gonçalo Fernandes Trancoso fez, alguns anos antes em finais do século XVI, o mesmo tipo de associação quando criou a donzela virtuosa de seu *Contos e histórias de proveito e exemplo*. Ao apresentar a referida donzela a seus leitores, Trancoso a descreve, entre outras coisas, como “temente a Deus, muito devota de nossa senhora, grande lavrandeira e alfaiata, tão amiga de seu trabalho que por ele alcançava com que honesta e (...) se mantinham ambas das portas à dentro limpamente tratadas”, numa clara associação entre recolhimento, devoção e labores de mão em figuras femininas<sup>80</sup>.

Este tipo de associação aparece claramente no cotidiano pensado para a educação das recolhidas da Misericórdia. Nos estatutos do recolhimento do Porto, temos uma detalhada descrição desse cotidiano que intercalava orações, leituras e labores. Todas as

---

<sup>77</sup> Vestir aos pobres era inclusive uma das quatorze obras de Misericórdias a que os cristãos estavam obrigados.

<sup>78</sup> Diogo de Paiva de Andrada. Op cit, p. 157.

<sup>79</sup> Diogo de Paiva de Andrada. Op cit, p. 156.

<sup>80</sup> Gonçalo Fernandes Trancoso, Op cit, p. 3.

manhãs as órfãs, após cumprirem suas obrigações religiosas e ouvirem a missa das 7:30 horas, deviam se reunir com a mestra na sala do labor, onde deveriam permanecer lavrando<sup>81</sup>. O trabalho devia ser interrompido às 10:00 horas, para estudo da doutrina cristã, que duraria até o horário do almoço. Após o almoço as recolhidas deveriam permanecer no refeitório para estudar até uma hora da tarde. Nesta ocasião deveriam retomar suas tarefas na casa de labor, as quais seriam interrompidas para a lição “de ler” e orações durante uma hora e quinze minutos, período após o qual deveriam retornar a seus labores até as sete da noite. À noite voltariam a suas obrigações religiosas e a algum entretenimento, antes de se recolherem a seus leitos. Desta forma, intercalando exercícios espirituais e temporais, honrados e devotos, os irmãos das Misericórdias, provavelmente inspirados nos moralistas e tratadistas da época, acreditavam que deviam educar-se as mulheres cristãs laicas ideais.

O aprendizado dos labores de mão, entretanto, não se destinava apenas ao ensino das virtudes que as elites locais esperavam das mulheres católicas e honradas. Por meio dos estatutos do recolhimento do Porto ficamos sabendo que trabalhos manuais realizados pelas meninas eram de alguma forma comercializados, pois em seu texto encontramos referência a lucros adquiridos com esses trabalhos que deveriam reverter para o recolhimento, em razão dos gastos que a instituição tinha com suas vestimentas<sup>82</sup>. Fato interessante é que os estatutos previam a possibilidade de haver alguma oposição das órfãs a que o lucro de seus trabalhos revertesse para a instituição, pois alegavam que aquela que não concordasse com essa cláusula e “achar que tem fora maior utilidade” deveria aproveitá-la e ceder a vaga para outras necessitadas.

Nos livros de receita do recolhimento podemos encontrar, todos os anos, uma rubrica referente à casa do labor, a qual consistia, segundo seu texto de 1750, “na paga que recebe o recolhimento da obra de agulha e outra semelhante que fazem as meninas órfãs, trabalhando para fora”<sup>83</sup>. Esses rendimentos aparecem desde o início da instituição, já nas contas do ano de 1731-1732, quando se registra a receita de 1\$120 réis que se havia conseguido com lençóis, toalhas “e mais obras” feitas no recolhimento e vendidas ao hospital da Misericórdia e mais seiscentos réis que a regente havia conseguido da venda de

---

<sup>81</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 25, “da forma em que hão de ocupar o tempo”, pp. 151-153.

<sup>82</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 23, “do vestido e traje das órfãs”, p. 150.

<sup>83</sup> AHSCMP *Receita e despesa do recolhimento de Nossa Senhora da Esperança 1731-1732*, número 10, s/p.

rendas e outras obras das meninas<sup>84</sup>. Nos anos seguintes a regente continua sendo responsável pela venda da produção de costura e bordado do recolhimento, o que pode significar que ela acabasse conseguindo algum controle sobre essa renda, seu uso e declaração nos livros da irmandade, ainda que não representassem quantias avultadas.

Não existem nos estatutos dos recolhimentos do Rio de Janeiro e da Bahia referências à comercialização dos trabalhos de agulha das recolhidas ou alguma previsão de que esta pudesse vir a fazer parte das rendas das instituições ultramarinas. Acreditamos, entretanto, que a negociação dos trabalhos manuais das recolhidas deve ter ocorrido e que, possivelmente, neste caso, seu rendimento ficasse com as próprias órfãs. Para o caso baiano conseguimos localizar uma representação da regente do recolhimento, datada de 1814, na qual pede permissão, para juntamente com a mestra, empregar todas as recolhidas e encostadas no exercício de “toda e qualquer costura e engomado” que se possa oferecer, a fim de que, a exemplo do que já praticavam alguns conventos da cidade, as meninas se aplicassem, em hora e local certos, a um “trabalho útil” e necessário para ajuda de seu sustento<sup>85</sup>. O pedido foi aprovado pela mesa da irmandade. É difícil acreditar, entretanto, que essa fosse a primeira vez que se cogitasse de vender os trabalhos manuais das recolhidas.

Como forma de sustento, os “lavors de mão” eram considerados de pouco e incerto rendimento, pois dependiam, como afirmam os irmãos no livro de receita e despesa, da quantidade e da qualidade do que era produzido, sendo ambas igualmente incertas<sup>86</sup>. O próprio conto altamente idealizado de Gonçalo Fernandes Trancoso sobre a donzela virtuosa admite esta dificuldade. Conta Trancoso que os bordados de mãe e filha eram tão perfeitos que as pessoas lhes davam por eles “mor preço pelo que fazia que a outrem” e que “por suas virtudes lhes pagam demasiado”<sup>87</sup>. A lição era clara, se as duas se esmeravam dedicadamente em seus trabalhos de mãos, seu sustento vinha, de fato, por meio de sua virtude. Mesmo descontando-se o intento moralista do autor, devemos levar em consideração que, na visão da época, apenas com dificuldade os lavors de mão em geral

---

<sup>84</sup> AHSCMP *Receita e despesa do recolhimento de Nossa Senhora da Esperança 1731-1732*, número 8, p. 28.

<sup>85</sup> AHSCMBa “registro da representação que fez a mesa desta Casa da Santa Misericórdia a regente do recolhimento da mesma casa”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 215v.

<sup>86</sup> AHSCMP *Receita e despesa do recolhimento de Nossa Senhora da Esperança 1750*, número 10, s/p.

<sup>87</sup> Gonçalo Fernandes Trancosos. Op cit, p. 4.

poderiam isoladamente sustentar um indivíduo ou uma família e este não era de fato o objetivo de seu ensino nos recolhimentos.

Além de ensinar os chamados trabalhos femininos, os recolhimentos procuravam ensinar às órfãs aquilo que consideravam necessário para “o serviço da casa”<sup>88</sup>. Apesar das aparências, não é tarefa das mais fáceis avaliar as atividades que se encontravam incluídas sob essa rubrica mais genérica. O que pode significar o serviço da casa numa sociedade de Antigo Regime e no caso das localidades ultramarinas, uma sociedade que, além disso, era de base escravista? Os recolhimentos administrados pelas Misericórdias recebiam meninas de diferentes estatutos sociais e mesmo aquelas meninas de origem mecânica não necessariamente trabalhavam em todos os tipos de serviços da casa quando deixassem a instituição para formarem outras unidades domésticas. Nos estatutos do recolhimento de Lisboa estava previsto que as órfãs deviam se ocupar em “todas as coisas que houver do serviço da casa, servindo na sacristia, nas comunidades quando as houver, ajudarão a varrer as casas, e serão *superintendentes das servidoras da cozinha* e tudo o mais que a regente lhes mandar ensinar como pessoas que hão de ter suas casas (...)”<sup>89</sup>. Aparentemente o serviço da cozinha parece ser o único a que as meninas não deveriam se dedicar diretamente, sendo apenas superintendentes das servidoras da cozinha.

No recolhimento do Porto encontramos uma situação parecida com o que prescrevia a Misericórdia de Lisboa. O recolhimento contava com as chamadas serventes “de dentro” e “de fora”. As serventes de dentro, que deveriam corresponder ao tamanho da comunidade, deviam servir a todo o serviço da cozinha, fazendo “de comer” e cosendo o pão<sup>90</sup>. A cargo da servente de fora ficava todo o serviço de fora, não especificado nos estatutos, e os recados que se necessitasse enviar ou receber<sup>91</sup>. Quanto à possível existência de escravas no recolhimento, encontramos apenas referência a uma escrava, por nome Maria, que havia sido deixada ao recolhimento pelo capitão Luiz Vieira em 1759 e que acabou sendo expulsa

<sup>88</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit. capítulo 25, “da forma em que hão de ocupar o tempo”, p. 151.

<sup>89</sup> “Regimento da casa das donzelas”, capítulo 25 apud Maria Joana de Sousa Anjos Martins, op cit, p. 60.

<sup>90</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 13, “da servente de dentro”, p. 142.

<sup>91</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 14, “da servente de fora”, p. 142.

do mesmo<sup>92</sup>. Outras escravas podem ter existido, mas sem dúvida a divisão de tarefas do recolhimento do Porto não previa a aplicação de escravas.

A regente deveria ocupar o tempo das órfãs em atividades relativas ao serviço da casa, como “varrer, espanar, cozinhar, amassar e o mais pertencente a uma mulher que se educa para viver no século sem certeza de seu futuro estado”<sup>93</sup>. Como podemos ver, as órfãs eram incumbidas de uma variada gama de tarefas, incluindo também aprender a cozinhar, mas não se esperava que o pesado trabalho da cozinha ficasse a seu cargo originalmente. Em uma visita de 1732 a mesa reforçaria a determinação de que as órfãs servissem cada uma numa semana determinada o serviço da cozinha e da casa do forno, da mesma forma como já faziam na leitura e demais serviço do refeitório, numa prova de que as meninas relutavam em assumir esse serviço, mesmo entre aquelas que provavelmente vinham de estratos de oficiais mecânicos. Mesmo sem certeza do futuro, as esperanças recaíam sobre não precisarem exercê-los. Sob o argumento de que a instituição era de “pobres e as rendas mui limitadas”, a mesma mesa determinava ainda que a lavagem da roupa fosse feita dentro do próprio recolhimento pelas serventes de dentro, com a ajuda das órfãs, para que estas possam aprender a exercitá-lo caso seja necessário. O trabalho da cozinha e o da lavagem da roupa parecem ser aqueles que encontraram mais resistência por parte das órfãs, as quais mesmo mecânicas, provavelmente esperavam não ter de exercê-los.

“Serviços de casa” semelhantes eram prescritos igualmente pelos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro. Cada semana uma recolhida deveria “assistir às serventes da cozinha para *administrar as coisas que hão de vir ao refeitório*, outra terá cuidado da limpeza dos corredores, e casas comuns, fazendo-as varrer todos os dias, por si, e pelas mais a quem tocar sucessivamente e todas farão o mesmo em suas celas ou aposentos e da mesma sorte servirão no refeitório as que forem necessárias cada uma em sua semana”<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> A escrava Maria teria sido expulsa por não ser “conveniente espiritual e temporalmente” que assistisse no recolhimento. AHSCMP, *Capítulos das Visitações 1732-1821*, número 9, pp. 11-11v.

<sup>93</sup> “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 25, “da forma em que hão de ocupar o tempo”, pp. 153-154.

<sup>94</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quarto, parágrafo 3, p. 383.

As órfãs deviam servir ainda de despenseiras, caso tivessem idade suficiente, administrando aquilo que era necessário para o sustento das pessoas da casa<sup>95</sup>.

Nos capítulos aprovados pela mesa da Misericórdia da Bahia de 1776, criados para emendar o relaxamento das regras em que se encontrava a instituição, ordenava que a regente nomeasse toda semana uma das órfãs do número para “assistir na cozinha a semana seguinte para *a governar e administrar* e outra para refeitoreira, que trate do asseio e limpeza do refeitório”<sup>96</sup>. E nos estatutos da mesma instituição, aprovados em 1806, determinavam que a regente nomeasse órfãs do número e encostadas para os ofícios da casa, incluindo o de despenseira<sup>97</sup>.

Tanto no recolhimento do Rio de Janeiro como no da Bahia, procurava-se orientar as órfãs, especialmente nos trabalhos relacionados à cozinha, para que aprendessem o necessário para seu governo e administração. Ou seja, para que soubessem administrá-los, mas sem implicar, entretanto, que necessariamente fossem exercer diretamente esses trabalhos de cozinha. Se no recolhimento do Porto havia alguma dubiedade quanto a essa questão e por vezes parecesse que as recolhidas ajudariam as serventes mais diretamente, nos recolhimentos ultramarinos essa possibilidade encontra-se um pouco mais distante.

No caso dos recolhimentos ultramarinos, de fato, a presença da escravidão e das barreiras criadas pelas distinções de cor e condição, que acabam igualmente recaindo inclusive sobre os pardos e livres, acabou por introduzir nas instituições uma arquitetura mais diferenciada e complexa das hierarquias das atividades consideradas do “serviço da casa” a que órfãs livres e brancas deviam ser submetidas e ensinadas. Esse fenômeno é inclusive um ponto de distinção entre o recolhimento do Porto e os do Rio de Janeiro e Salvador, pois no primeiro as meninas barradas por não terem limpeza de sangue, no caso as cristãs novas, não podiam ser aceitas nem como serventes do recolhimento, ao passo que nos recolhimentos ultramarinos, as pardas poderiam ser aceitas como servas, sem que isso fosse considerado prejudicial ao bom governo da instituição, na medida em que seu estatuto

---

<sup>95</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte segunda, estatuto primeiro, parágrafo 7, p. 387.

<sup>96</sup> AHSCMBa “registro dos capítulos que determinou a mesa se observassem no recolhimento desta Santa Casa para o seu bom governo” [1776] *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, capítulo 9, p 3.

<sup>97</sup> AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, [1806] *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, capítulo 5, “das donzelas do número e encostadas”, parágrafo 4º, p. 110.

de “impureza de sangue” estava irremediavelmente ligado ao da escravidão, do exercício dos trabalhos mais estigmatizados e da condição de “servir a alguém”.

A existência de servas e escravas era prevista nos dois recolhimentos, assim como demais conventos e recolhimentos coloniais<sup>98</sup>. As suas funções não são necessariamente esclarecidas, mas é provável que os serviços da cozinha e da lavagem da roupa fossem algumas das suas ocupações principais por representarem os trabalhos considerados mais pesados e por isso mais estigmatizados. É provável igualmente que houvesse inclusive uma distinção entre o trabalho de escravas e servas, este último grupo composto, como vimos no item anterior, por moças pardas livres, mas é difícil sabermos detalhes sobre essa distinção. A proliferação do trabalho de escravas e servas no recolhimento da Bahia, para além daquelas que serviam à comunidade como um todo, foi de tal ordem que a mesa sentiu necessidade de organizá-lo melhor nos capítulos aprovados em 1776. Em seu primeiro capítulo, determinava que nenhuma pessoa dentro do recolhimento podia ter para seu serviço particular mais do que uma escrava ou serva, “sendo pessoa que deva ter pela sua qualidade” e sendo recolhidas do número, não poderia ter nenhuma de seu serviço particular<sup>99</sup>. As servas forras igualmente não poderiam ter escravas para seu serviço particular ou outras forras em sua companhia a título de encostadas. Todas as mulheres do recolhimento, incluindo-se as órfãs e as servas, podiam, entretanto, ter escravas ou serventes de fora, “que lhe possa fazer o serviço que lhe for necessário na rua”. Como podemos notar, a organização do trabalho no recolhimento era formado de uma complexa hierarquia que delegava sempre ao indivíduo de posição imediatamente inferior à sua os trabalhos igualmente hierarquizados segundo o estigma que traziam.

Nos estatutos de 1806 procurava-se regulamentar o trabalho das servas e escravas chamadas “da casa”, isto é, que não pertenciam a particulares, como as porcionsitas, por exemplo<sup>100</sup>. As servas deviam servir a toda a comunidade, não bastando que se ocupassem “no serviço de alguma particular, ou nos seus próprios interesses”, mostrando como estas podiam relutar em assumir trabalhos que perigosamente as aproximavam das escravas.

---

<sup>98</sup> Leila Mezan Algranti. “A Escravidão no Cotidiano das instituições de Reclusão feminina”. In: Maria Beatriz Nizza da Silva. (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000, p. 73-89.

<sup>99</sup> AHSCMBa “registro dos capítulos que determinou a mesa se observassem no recolhimento desta Santa Casa para o seu bom governo” *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 2.

<sup>100</sup> AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, p. 113.

Estas últimas deviam igualmente servir a toda a comunidade, a não ser que a regente as destacasse para alguma ocupação em particular.

A questão do trabalho nos recolhimentos e, em especial, nos recolhimentos ultramarinos foi questão de grande sensibilidade, pois colocava em questão o estatuto social das recolhidas, sobre o qual se deveria zelar. Como argumenta Stuart Schwartz, nos territórios ultramarinos as distinções entre nobres e oficiais tendeu a se atenuar, pois a presença de grandes contingentes de índios e, posteriormente, de negros, fazia com que cada europeu e, podemos acrescentar, pessoa tida como branca ou de próxima ascendência europeia, representasse um *gentleman* em potencial<sup>101</sup>. Embora as populações dos territórios ultramarinos estivessem longe de abrir mão das honras e distinções e das clivagens relativas à limpeza de mãos mesmo entre a população de brancos livres, parece inegável que a associação entre cor e condição escrava adicionou mais uma clivagem social nas hierarquias existentes.

No dia 24 de agosto de 1721 o provedor, o escrivão e um irmão conselheiro da Misericórdia da Bahia, ao fazerem uma visita ao recolhimento das órfãs para tratar de obras no edifício, foram surpreendidos por um protesto de todas as recolhidas e porcionistas<sup>102</sup>. Segundo o relato, estas se queixavam dizendo que se o provedor não lhes remediasse as vexações de que estavam padecendo elas queriam “ir todas para as suas casas, e nem uma hora estar mais no dito recolhimento”. O motivo para tamanha revolta coletiva era que a regente do recolhimento “as tratava como se fossem escravas (...) tanto de palavras ásperas, e injuriosas, como de pancadas, dando-lhes vergoadas, fazendo-lhes lavar louça, e escamar peixe e todo o [mau] tratamento sendo elas umas mulheres brancas e filhas desta casa”. Por esses motivos, prosseguiram as recolhidas, “se lhes fazia muito dificultoso e quase [impossível] a assistência no dito recolhimento”. Tratar mulheres brancas como escravas, impondo a elas certos tipos de trabalho e violência física e verbal, custou à regente o seu cargo, pois foi forçada, frente à indignação coletiva, a pedir demissão do mesmo, a qual foi concedida pelo provedor, sem consulta à mesa, no mesmo dia do tumulto. Mesmo órfãs e supostamente necessitadas de amparo institucional, as meninas dos recolhimentos administrados pelas Misericórdias no ultramar possuíam o capital social de serem “tidas e

---

<sup>101</sup> Stuart B. Schwartz. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos and pardos” In *Lê Nouveau Monde*. Paris: 1996, p. 23.

<sup>102</sup> AHSCMBa *Livro 3º de acordos da mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 129.

havidas” como brancas, legítimas e cristãs velhas e o “serviço da casa” para o qual estavam sendo educadas devia ser adequado à manutenção e garantia desse estatuto social.

Tanto os estatutos do recolhimento do Porto como os do Rio de Janeiro, ambos da primeira metade do século XVIII, como os estatutos baianos de início do século XIX previam o ensino da leitura, escrita e operações básicas para as órfãs sob seus cuidados. Como podemos tentar avaliar o significado desta proposta educativa? As propostas educacionais durante o período moderno estavam marcadas tanto pela clivagem de gênero quanto pela de estatuto social. Por isso, a tendência para a crescente alfabetização e escolarização, especialmente a partir dos séculos XVII e XVIII, só muito relutantemente incluiu as mulheres e aqueles que se ocupavam em trabalhos mecânicos e na agricultura.

A associação entre pedagogia feminina e pedagogia matrimonial que vigorava desde o século XVI fez com que o ensino prescrito para as meninas nos recolhimentos leigos tivesse uma considerável ênfase nos quesitos discutidos anteriormente de “lavors manuais” e serviço da “casa”, incluindo a leitura e a escrita apenas na medida em que a ignorância com relação aos preceitos católicos era considerada nefasta para o exercício das virtudes e para o papel das mulheres como doutrinadoras em potencial de suas unidades domésticas e que os livros religiosos e os exemplos das vidas dos santos podiam fortalecer a ortodoxia de sua fé<sup>103</sup>. Só muito lentamente o ensino das letras ganharia visibilidade nos estatutos e regimentos dos recolhimentos leigos voltados para a criação e casamento de meninas órfãs. Como vimos anteriormente, embora a presença da escrita e da leitura existisse de forma indireta, o ensino da leitura e da escrita não se encontrava presente, explicitamente referenciado, nos estatutos dos recolhimentos portugueses em sua maioria redigidos ao longo do século XVII. Isto, mesmo naqueles recolhimentos, como era o caso do Recolhimento do Anjo, cujo público alvo eram as mulheres filhas de nobres e cidadãos da cidade do Porto.

Nos recolhimentos voltados para meninos órfãos, o ensino da leitura e da escrita já aparece nos estatutos do século XVII, embora com certas restrições. Segundo Ana Isabel Marques Guedes, tanto no Colégio de Jesus dos Meninos Órfãos, cujo estatuto é datado de 1615, quanto no Colégio dos Meninos Órfãos da cidade de Évora, datado de 1649, os

---

<sup>103</sup> Para Pedro Serra a associação dos temas da mulher e do casamento já se encontra na tratadística eclesiástica medieval, mas torna-se indissociável no século XVI, passando aos tratados moralísticos dirigidos a um público mais amplo. Pedro Serra. Op cit, p. 29.

meninos deviam aprender, além de doutrina cristã, canto e ajudar à missa, leitura e escrita, mas não latim, ensino que deveria ser restrito aos nobres<sup>104</sup>. Ao longo do século XVII, a grande preocupação da pedagogia barroca na Península Ibérica, como sugere Maria de Lurdes C. Fernandes, estava voltada para noções de “boa criação”, “policia cristã” e “bons costumes”<sup>105</sup>. Ou seja, um ensino dominado pela prerrogativa da educação moral e marcado pela associação entre o exercício das virtudes cristãs e o modo de comportar-se frente aos outros para moldar a “tabula rasa” que se acreditava existir nos jovens.

Com a chegada do século XVIII, a leitura e a escrita encontram-se definitivamente incorporadas nos currículos previstos para o ensino das meninas órfãs. Essa incorporação representa certamente uma valorização da escrita no ensino das mulheres, pois passa-se a exigir que as mestras sejam pessoas alfabetizadas e que alfabetizem as meninas. Isto ocorre ao menos nos recolhimentos das Misericórdias que estabeleceram semelhantes regras em seus estatutos regidos em início do século XVIII. Essa medida pode ter representado um importante passo na escolarização institucional das meninas no reino e em ultramar. Se as possibilidades de aprendizagem da leitura e da escrita ainda eram limitadas em início do século XVIII mesmo para os meninos, as meninas contavam com bem menos opções. Na cidade do Porto, Agostinho Rebelo da Costa cita pelo menos duas instituições que recebiam educandas, o Convento de Santa Clara e o Convento de Ave Maria<sup>106</sup>. Possivelmente os outros três conventos existentes devem ter aceitado educandas, pois Costa afirma a presença de recolhidas seculares em seu interior, assim como no Recolhimento do Anjo, para o qual não dispomos de estatutos setecentistas que indiquem se a leitura e escrita foi incorporada aos ensinamentos da instituição<sup>107</sup>. Segundo Ana Videira Patrício, o ensino de primeiras letras a cargo de mestras particulares na cidade, embora devesse existir desde o início do século pelo menos, apresenta registros documentados para esse tipo de ensino

---

<sup>104</sup> Ana Isabel Marques Guedes. *Les enfants orphelins – éducation et assistance: les Colégios dos meninos órfãos: Évora, Porto et Braga (XVIIe-XIXe siècles)*. Florença: Institut Universitaire Européen, 2000, pp. 90-105.

<sup>105</sup> Maria de Lurdes C. Fernandes. “Modelos educativos do barroco em Portugal: a “boa criação” e a “policia cristã”. *Atas do I Congresso Internacional do Barroco*. Porto: Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991, vol I, p. 313.

<sup>106</sup> No Convento de Santa Clara, além das religiosas que perfaziam 99 pessoas, as educandas somadas as seculares e serventes formavam quase um conjunto de duzentas pessoas. E no Convento da Ave Maria o conjunto das educandas, seculares e serventes chegava igualmente a mais de duzentas pessoas. Agostinho Rebelo da Costa. *Op cit*, p. 109.

<sup>107</sup> Agostinho Rebelo da Costa. *Op cit*, pp. 108-110.

apenas a partir da década de 90 do setecentos<sup>108</sup>. E o ensino oficial gratuito na cidade teria de esperar até a década de 20 do século XIX quando são criadas seis escolas para meninas. Isto não significa que não houvesse uma série de mecanismos de ensino informal que estivessem ao alcance das meninas. Como nos lembra Nireu Cavalcanti, a análise da escolarização no Antigo Regime ficaria incompleta se restrita aos mecanismos formais. O acesso à alfabetização podia vir por meio de relações familiares, de amizade, de compadrio ou da inserção na vida paroquial<sup>109</sup>.

Nos territórios ultramarinos, como mostra Leila Mezan Algranti, as possibilidades de ensino institucional eram ainda menores<sup>110</sup>. A educação das mulheres era feita majoritariamente em casa, por meio de professoras particulares no caso das famílias mais abastadas ou por meio de familiares, aulas em conjunto ministradas nas casas das mestras ou autodidatismo, ou por ensino informal como mencionamos acima, no caso de famílias menos privilegiadas. Os poucos conventos e recolhimentos existentes na América portuguesa representaram outra opção. A cidade de Salvador contava no início do século XVIII, antes da fundação do recolhimento de órfãs da Misericórdia, apenas com um convento, o Convento de Santa Clara do Desterro, seguido posteriormente de mais quatro instituições, entre conventos e recolhimentos, os quais provavelmente aceitavam educandas<sup>111</sup>.

Já na cidade do Rio de Janeiro, não contando as mestras e aulas particulares que deveriam existir, o recolhimento de órfãs da Misericórdia representava a primeira instituição da cidade que poderia oferecer educação para meninas<sup>112</sup>. Reconhecendo essa necessidade social e sua função, estava prevista pelos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro a admissão de meninas como educandas, “para nele aprenderem a ler, escrever e o

---

<sup>108</sup> Ana Videira Patrício. *Escarlarização e vulgarização cultural no Porto na época dos Alrnadas*. Porto: Arquivo histórico/Câmara Municipal do Porto, 2000, p. 17.

<sup>109</sup> Nireu Cavalcanti. *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 Ed., 2004, p. 156.

<sup>110</sup> Leila Mezan Algranti, *Honradas e devotas...*, op cit, especialmente o capítulo 7.

<sup>111</sup> Leila Mezan Algranti. *Livros de devoção, atos de censura...*, op cit, p. 34 -35. sabemos com certeza que ao menos o Convento de Santa Clara do Desterro aceitava educandas. Todas deviam ser brancas, donzelas e ter entre 6-25 anos. Sobre esse assunto ver Ana Amélia Vieira Nascimento. *Patriarcado e religião: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia, 1677-1890*. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, 1994, pp. 121-123.

<sup>112</sup> Leila Mezan Algranti, *Livros de devoção, atos de censura...*, op cit, p. 34 -35.

mais que no dito recolhimento se ensina às órfãs do número”<sup>113</sup>. Posteriormente, seriam criados os recolhimentos do Parto e de Santa Tereza, este último transformado em convento em 1781, e o convento de Nossa Senhora da Ajuda, todos possivelmente aceitando educandas<sup>114</sup>.

Nos recolhimentos de órfãs das Misericórdias, mesmo prevendo o ensino de escrita e leitura, muito do que se buscava para as meninas pode ser relacionado a essa “policia cristã”, no caso específico delas ligada a uma educação voltada para uma conjugalidade nos moldes tridentinos. Ou seja, o ensino da leitura e da escrita se encontravam inseridos nesta “policia cristã”, agora alimentada por uma sociedade onde a escrita e leitura caminhavam lentamente para se tornarem mais importantes e mais disseminadas. Esse ensino centrado em noções básicas de alfabetização, cálculo, doutrina cristã e regras de civilidade, que marcaria o século XVIII, era um ensino, como sugere Ana Videira Patrício, que igualmente não previa a possibilidade de continuidade dos estudos<sup>115</sup>. Essa será a proposta que vigorará para as mulheres ainda por muito tempo, mesmo depois que o ensino das crianças do sexo masculino tornava-se mais alargado.

De fato, no cotidiano das meninas é difícil distinguir as aulas de doutrina cristã das lições de leitura e escrita, pois ambas aconteciam concomitantemente. Desta forma, por exemplo, os estatutos do Porto separavam o horário da manhã para que as meninas aprendessem a ler, emendassem “suas matérias” e se ensinasse a doutrina pela cartilha jesuítica do mestre Inácio Martins<sup>116</sup>. O ensino da leitura ainda estava igualmente marcado pelas experiências das leituras coletivas com textos declamados em voz alta, como os dos estatutos e da vida dos santos nos refeitórios. No caso dos estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro, por exemplo, a lição espiritual recomendada para o refeitório justificava-se “por se evitarem conversas ociosas e não só por utilidade espiritual das mesmas recolhidas, mas também por se aperfeiçoarem melhor no exercício de lerem”<sup>117</sup>. Apesar de reconhecerem

---

<sup>113</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte segunda, estatuto primeiro, parágrafo 9, p. 387.

<sup>114</sup> Leila Algranti conseguiu comprovar a existência de educandas em ambos os conventos do Rio de Janeiro, tanto o Convento de Santa Teresa como o Convento da Ajuda. Leila Mezan Algranti, *Honradas e dovotas...*, op cit, p. 254.

<sup>115</sup> Ana Videira Patrício. Op cit., p. 9.

<sup>116</sup> “Estatutos do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 25, “da forma em que hão de ocupar o tempo”, p. 151.

<sup>117</sup> “Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, estatuto quarto, parágrafo 4, p. 383.

no século XVIII a importância da leitura e da escrita, diferentemente do que ocorria nos estatutos do século XVII, o ensino das letras não possuía autonomia em relação ao papel da pedagogia da doutrina cristã e nem da pedagogia matrimonial. Entre as leituras permitidas nos recolhimentos predominavam ainda as de caráter religioso. Os estatutos do recolhimento do Porto admitiam a possibilidade de leitura de “algum livro curioso e honesto”, mas proibiam veementemente “que leiam ou tenham livros de comédia, nem histórias profanas e só aqueles que forem aprovados pelos confessores da Companhia (...)”<sup>118</sup>.

Como afirma Leila Algranti, mesmo na segunda metade do século XVIII, quando a educação seria elevada a posição de destaque pelo movimento da ilustração, a educação dirigida às mulheres não sofreria grandes alterações<sup>119</sup>. Esta continuaria voltada majoritariamente para uma pedagogia matrimonial e pela busca do meio-termo que evitasse tanto o excesso de instrução, que continua a ser visto com maus olhos no caso feminino, quanto a total ignorância, igualmente determinada frente aos papéis que se atribuem à mulher como primeira educadora dos filhos e companhia do marido. Podemos encontrar essas idéias, como aponta Algranti, em dois pensadores que se destacaram na ilustração portuguesa e nas reformas pombalinas do ensino: Luís Verney (1713-1792) e Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1782). Comparando as propostas de ambos, a autora argumenta que nos dois casos o ensino das mulheres devia continuar atrelado ao seu papel de governar a casa, a criação dos filhos e o entretenimento dos maridos<sup>120</sup>. Ribeiro Sanches, aliás, era igualmente contra o ensino das populações rurais, pois isto as afastaria dos “ofícios vis e mui penosos sem os quais não pode subsistir a República”<sup>121</sup>. Ainda que por diferentes motivos, os projetos educacionais dos homens ilustrados para as mulheres e os “rústicos” demandavam, portanto, grande cautela e moderação, restringindo-se ao mínimo necessário se comparados à educação que passa a ser preconizada para os homens urbanos, especialmente os homens de elite.

---

<sup>118</sup> “Estatutos do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 43 “do que é proibido às órfãs e porcionsitas”, p. 168.

<sup>119</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 239.

<sup>120</sup> Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, op cit, p. 243.

<sup>121</sup> Antonio Nunes Ribeiro Sanches. *Cartas sobre a educação da mocidade*. transcrita em Rômulo de Carvalho. *História do Ensino em Portugal*. Lisboa, 1986, p. 871 apud Ana Videira Patrício, op cit, p. 10.

Maria Antônia Lopes identifica uma mudança na educação feminina na segunda metade do século XVIII<sup>122</sup>. Esta mudança, entretanto, não seria, como nos lembra Lopes, nem fruto de projetos pedagógicos ligados à Igreja ou ao Estado, visto que a reforma pombalina pouco fizera em relação à educação feminina, nem das fundações de colégios particulares. Este seria, no caso de Portugal, fruto de uma nova sociabilidade urbana que reunia a convivência heterossexual nos salões e assembléias. A partir desta nova demanda por convívio social, a educação das mulheres, ao menos das nobres e burguesas de setores urbanos, passaria a incluir a dança, o canto, os instrumentos musicais, os jogos, francês e italiano. Pelos indícios que possuímos até o presente, essas mudanças, entretanto, não se imprimiram nos recolhimentos de órfãos administrados pelas Misericórdias, ao menos não durante o século XVIII<sup>123</sup>. Em uma peça de Manuel de Figueiredo, datada provavelmente da década de 70 do século XVIII, uma personagem que decide acolher três jovens órfãos oriundas da Santa Casa da Misericórdia, provavelmente de Lisboa, contrata para sua educação “no século” mestres de canto, rabeção e dança, uma vez que as moças, embora letradas, não dominavam semelhantes artes<sup>124</sup>.

Se no início do século a educação oferecida às meninas dos recolhimentos administrados pelas Misericórdias estava bastante de acordo com a educação oferecida às mulheres em geral, mesmo em se tratando de mulheres de estatuto social mais alto, no final do século XVIII, outras demandas haviam surgido, ao menos para aquelas mulheres que teriam a oportunidade de frequentar salões e saraus. Os recolhimentos de órfãos abrigavam meninas de vários estatutos sociais, mas a educação feminina que lhes seria oferecida pouco mudaria do século XVIII ao início do século XIX, como podemos comprovar pelos estatutos aprovados para o recolhimento baiano em 1806<sup>125</sup>. Ao menos em seu currículo formal, essa educação continuaria centrada em noções básicas de escrita e leitura, labores de mão, serviço da casa e doutrina cristã, visando a conjugalidade nos moldes tridentinos.

<sup>122</sup> Maria Antônia Lopes. *Mulheres, espaço e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989, p. 98.

<sup>123</sup> Localizamos aulas de piano, canto e francês nas emendas feitas ao texto dos Estatutos do Recolhimento do Porto, de 1731, no ano de 1863. *Additamentos e emendas aos estatutos de 26 de novembro de 1731 do recolhimento das órfãs, sob invocação de Nossa Senhora da esperança, situado na praça de São Lázaro*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1863, capítulo XIX, “das prendas que se devem ensinar ...”, p. 15. É possível que estivessem oficializando uma prática anterior, provavelmente implementada já no século XIX.

<sup>124</sup> Manuel de Figueiredo. *Teatro de Manuel de Figueiredo*. Lisboa: Imprensa Régia, 1805, tomo XI, pp 1-133 apud Maria Antônia Lopes. Op cit, p. 98.

<sup>125</sup> AHSCMBa “registro dos estatutos para as recolhidas do recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia”, *Livro 2º de registro 1776-1817*, número 86, capítulo 2º, “da mestra”, p. 108.

Ainda assim, como muitas das meninas eram pobres é provável que fora dos recolhimentos não tivessem oportunidade sequer de aprender a ler e escrever. Quanto aos outros saberes que as mulheres ensinaram, aprenderem e compartilharam nos recolhimentos das Misericórdias, infelizmente temos poucas chances de voltar a conhecê-los, mas ainda assim não devemos jamais subestimá-los. Eles certamente habitaram a instituição nas conversas nas casas de labor e nos leitões, nas leituras talvez coletivas dos livros defesos, nas cartas contrabandeadas, nas visitas não comunicadas às mesas, no vai-vém das escravas e serventes, nos baús das recolhidas e na imaginação de todas.

### **4.3 A dádiva do dote e sua importância na assistência às órfãs.**

Se as órfãs eram educadas nos recolhimentos da Misericórdia, visando principalmente o estado do matrimônio, esse esforço e objetivo educacional precisava vir acompanhado da concessão de dotes. Como mostra Natalie Davis, os dotes faziam parte das dádivas regidas em conformidade com os ciclos de vida individual e familiar que incluíam os rituais em torno do nascimento, casamento e morte<sup>126</sup>. Ou, como aponta Jane Bestor, de acordo com o direito romano, os dotes podiam ser classificados entre aquelas dádivas denominadas *donum cum causa*, ou seja, dádivas distribuídas por alguma razão específica<sup>127</sup>.

Como alerta Natalie Davis, apesar de costumarmos considerar o dote durante a época moderna uma doação de mão única da família da noiva em relação ao noivo, esse dote na verdade se inseria em uma série de inúmeras trocas recíprocas entre as famílias ao longo dos rituais que iam desde a corte à noiva e sua família até a cerimônia pública de casamento, passando pelas promessas de casamento e pelo noivado<sup>128</sup>. Nesse sentido, como aponta Cristiane Klapisch-Zuber, o dote seria um dos elementos no sistema de trocas fundado na dádiva e contra-dádiva entre as famílias<sup>129</sup>. Ainda que fosse apenas parte desse sistema de troca, o dote tinha uma grande importância nas negociações e no cerimonial do

---

<sup>126</sup> Natalie Zemon Davis. *The gift.....*, op cit, p. 27.

<sup>127</sup> Jane Fair Bestor. "Marriage transactions in renaissance Italy and Mauss's essay on the gift" in *Past and Present*. Oxford: Oxford University Press, número 164, agosto 1999, P. 23.

<sup>128</sup> Natalie Zemon Davis. *The gift.....*, op cit, p. 27.

<sup>129</sup> Cristiane Klapisch-Zuber. *Women, family and ritual in Renaissance Italy*. Chicago: 1985, p. 224 apud Jane Fair Bestor, op cit, p. 8.

casamento, como admite Davis. Importância que podia ser sentida tanto nas famílias mais abastadas como nas mais pobres. Isto porque, entre outras coisas, o dote servia, como demonstra Davis, para ajudar a confirmar o casamento como uma aliança entre grupos familiares plena de possibilidades futuras marcadas pela reciprocidade.

Nos territórios sob jurisdição portuguesa, as alianças de casamento foram igualmente marcadas pelas diversas trocas de dádivas recíprocas entre as famílias. O dote tinha, assim como nas demais regiões da Europa, importância destacada e seu significado passou por um processo de fixação e formalização. No caso português, segundo Maria Judite Seabra, as Ordenações Afonsinas representaram o triunfo do direito romano, ainda que o direito visigótico vigorasse como costume, o que significou, em termos do regime dotal jurídico, a solidificação da idéia de que o dote era algo dado pela mulher ao marido<sup>130</sup>. Segundo Isabel Sá e Maria Eugênia Fernandes, essa definição afonsina permaneceu em vigor no texto das Ordenações Filipinas e dali em diante<sup>131</sup>. Sendo algo que devia ser entregue ao marido, o dote era inicialmente, como mostram as autoras, uma doação feita à mulher. Juntamente com a fixação do dote como algo que a mulher devia trazer ao matrimônio encontra-se a noção de que a doação dotal destinava-se a suportar os “encargos do casamento”. Ou seja, o dote passa a ser encarado como uma ajuda nos encargos que se supunha recaírem sobre o marido no casamento. Isto porque, como mostra Maria Judite Seabra, considerava-se que caberia ao marido prover o futuro sustento do domicílio, enquanto a mulher devia trazer para a união o dote e prover os arranjos do interior da casa por meio dos enxovais<sup>132</sup>. Essa visão parece estar próxima à que apreendemos dos recolhimentos, que forneciam em alguns casos inclusive recursos para os enxovais, como veremos mais adiante.

Se por um lado o dote era considerado uma doação para ajuda dos encargos matrimoniais, por outro, graças à legislação relativa às “leis dotais”, os bens dos dotes, especialmente aqueles de maior valor ou significação, acabaram por se configurar como uma espécie de segurança para as mulheres, a qual deveria vigorar para além da duração do

---

<sup>130</sup> Maria Judite de C. R. Seabra. “A mulher e o dote na segunda metade do século XVIII” In *Antropologia Portuguesa*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1, 1983, p. 47.

<sup>131</sup> Isabel Cristina dos Guimarães Sanches e Sá e Maria Eugênia Fernandes. “A mulher e a estruturação do patrimônio familiar: um estudo sobre os dotes de casamento” In *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais*. Coimbra: Actas do Colóquio, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 1986, vol I, 92.

<sup>132</sup> Maria Judite de C. R. Seabra. Op cit, p. 60.

casamento, uma garantia e salvaguarda para os reveses que podiam ocorrer no casamento e no estado de viuvez, como mostram Isabel Sá e Maria Eugênia Fernandes<sup>133</sup>. Isto porque os bens dotais possuem na legislação portuguesa um caráter de inalienabilidade e de incomunicabilidade com os bens do marido. Ou seja, como mostra Rui Gonçalves, os maridos não podem vender ou alienar os bens dotais (...) por ser necessário e conveniente à República terem as mulheres os dotes inteiros”<sup>134</sup>. Os bens dotais podiam ser apenas aumentados ou valorizados pelo marido e nunca dilapidados, como assegura Rui Gonçalves. De forma semelhante, embora vigorasse em Portugal a comunhão de bens entre os casados, isso não valia a princípio para os bens dotais e estes não se misturavam aos bens dos maridos e deviam ser devolvidos à mulher em caso de viuvez.

O dote não dizia respeito somente ao casamento em si e à salvaguarda das mulheres, sinalizava igualmente o papel das mulheres na transmissão de patrimônio familiar. Como mostram Isabel Sá e Maria Eugênia Fernandes, “o casamento e a morte são momentos de fulcral importância na transmissão de patrimônio”<sup>135</sup>. No caso do dote, este inseriu-se de diversas formas nas estratégias familiares de transmissão de patrimônio ao longo do tempo e de diferentes regiões. Para Muriel Nazzari, tratando do caso paulista, a dotação das filhas, ao longo do século XVII, esteve intimamente ligada à preservação do patrimônio familiar de caráter predominantemente imóvel e regulado por bases não-individualistas. Isto é, a ênfase recaía sobre a proteção das propriedades frente a uma possível fragmentação exagerada que levaria à ruína e à erosão do estatuto social da família. Já para o século XVIII, a maior diversificação das fortunas teria representado uma transformação no sistema de dotes, abrindo a possibilidade de dotes menores e uma divisão mais igualitária dos bens. Nestes casos o dote passou a significar um adiantamento das legítimas, que posteriormente era descontado no momento de inventariar os bens distribuídos por falecimento dos pais<sup>136</sup>. Essa parece ter sido a situação mais comum ao menos a partir do século XVIII, como

---

<sup>133</sup> Isabel Cristina dos Guimarães Sanches e Sá e Maria Eugênia Fernandes. Op cit, p. 103.

<sup>134</sup> Rui Gonçalves. “Alienare dotales”, prerrogativa 9, in *Dos privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por direito comum e ordenações do reino mais que o gênero masculino.*[1557] Lisboa: Biblioteca Nacional, 1992, p. 41.

<sup>135</sup> Isabel Cristina dos Guimarães Sanches e Sá e Maria Eugênia Fernandes. Op cit, p. 103.

<sup>136</sup> Também era comum utilizar parte dos recursos da “terça” para dotação das filhas e parentes.

apontam também os dados encontrados por Isabel Sá e Maria Eugênia Fernandes para o caso do Porto<sup>137</sup>.

Os dotes podiam não somente significar uma oportunidade dentro das estratégias familiares de transferência do patrimônio, mas também, como mostram as autoras, servir como oportunidade para o rearranjo das relações familiares, garantindo, por exemplo, o amparo dos pais na velhice, ou a garantia de certas condições no enterro e missas pela suas almas, através dos acordos e cláusulas estabelecidas na concessão dos dotes, dependendo do tipo de bens em questão<sup>138</sup>.

A composição dos dotes variava enormemente de acordo com o estatuto social e as condições materiais da família, e também com a região e o período, uma vez que a dotação, assim como as alianças de casamento, estavam associadas aos processos produtivos locais e à reprodução das unidades econômicas. Para o século XVIII Maria Judite Seabra encontrou entre as escrituras de dotes de famílias “não-nobres” de Coimbra uma grande variedade de bens que podia incluir desde quantias em dinheiro, até jóias, bens móveis e imóveis, e bens de raiz<sup>139</sup>. Na América portuguesa, onde a falta de numerário parecia ser crônica, os dotes em dinheiro talvez não fossem os mais recorrentes. Era muito comum que o dote fosse composto pela soma desses diferentes tipos de bens, uma vez que sua composição era feita muitas vezes por meio do empenho de recursos familiares distintos e com a participação de vários membros da rede parental e relacional da família da noiva.

De acordo com o costume e com a legislação portuguesa, atribuir um estado aos filhos e, no caso das mulheres, conceder um dote para o casamento ou para a entrada na religião era uma obrigação dos pais ou daqueles que exerciam o papel do *pater familias*. Os pais, entretanto, não eram os únicos a dotarem as mulheres quando de seus casamentos. Sendo os pais vivos ou não, as mulheres também podiam ser dotadas ou receber ajuda para o dote de outros parentes, tanto co-sanguíneos (como tios, tias e irmãos) quanto por afinidade (padrinhos, madrinhas), ou mesmo de amigos de familiares ou de seus senhores ou senhores de seus familiares<sup>140</sup>. Não se tratava apenas de uma questão de auxílio no caso

---

<sup>137</sup> Isabel Cristina dos Guimarães Sanches e Sá e Maria Eugênia Fernandes. Op cit, p. 93.

<sup>138</sup> Isabel Cristina dos Guimarães Sanches e Sá e Maria Eugênia Fernandes. Op cit, p. 97.

<sup>139</sup> Maria Judite de C. R. Seabra. Op cit, p. 68.

<sup>140</sup> Por esse motivo a Misericórdia do Porto não aceitava em seu recolhimento meninas que fossem criadas de alguma casa ou cujos pais ou irmãos o fossem. “Estatutos do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 20, “do modo como se hão de prover os lugares, e forma das inquirições”, p. 147.

de os pais não terem condições de dotar suas filhas. A concessão de dotes, como vimos, era uma importante oportunidade para o estabelecimento ou renovação de vínculos de obrigação e retribuição não somente entre diferentes grupos familiares como também no interior das próprias famílias e por isso era capaz de mobilizar uma quantidade considerável de capitais sociais e materiais.

Considerado como uma ajuda aos encargos do casamento, uma segurança material para as mulheres, uma forma de marcar a aliança entre as famílias ou uma maneira de preservar e reproduzir as famílias e os estatutos sociais, o dote teve grande importância nas cerimônias e rituais que envolveram o casamento e maior centralidade teria com a importância renovada que os laços matrimoniais ganharam na época moderna, como vimos anteriormente. Se pensarmos o dote como um importante momento em que as alianças sociais e redes de reciprocidade são renovadas e reforçadas, mas ao mesmo tempo também testadas, podemos perceber como a situação das órfãs podia ser delicada devido ao estado instável de sua condição. A morte do pai, ou dos pais, não significava apenas a possível perda de recursos e apoio direto dos pais, mas também o risco de as redes de relações que cercavam aquele filho serem postas em xeque, juntamente com sua capacidade de angariar recursos para um futuro estado<sup>141</sup>.

Nesse sentido, podemos compreender a preocupação que as sociedades do Antigo Regime tinham com os órfãos, e mais ainda com as órfãs, cuja fragilidade era considerada dupla, pela condição e pelo gênero, e como o auxílio a estes se tornou um problema central a ser enfrentado. Nas cidades do período moderno, e especialmente no caso português, com seu grande crescimento, mobilidade em larga escala e maior instabilidade das relações, essa necessidade se tornaria ainda mais crítica. Não foi por acaso que Isabel dos Guimarães Sá, comentando o trabalho de Ronald F. Weissman para o caso italiano, reafirma a tese de que os legados de dotes administrados em larga escala por instituições seriam um fenômeno que

---

A dotação de criadas por seus senhores era, de fato, um costume comum na Europa. As *Ordenações Filipinas* previam, por exemplo, que os Juizes dos órfãos encontrassem pessoas que acolhessem órfãos com idade maior do que 7 anos como aprendizes e criados pagando-lhes um salário, conhecido como “soldada” ou pagando-lhes ajuda para seu casamento. *Ordenações Filipinas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, (reprodução ac-simile da edição de Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: 1870), livro I, título 88, parágrafo 13, p. 211.

<sup>141</sup> Sheila de Castro Faria mostrou como as unidades domésticas podiam se fragilizar com a morte de um dos cônjuges, especialmente os *pater família*, prejudicando não somente a viúvas, mas possivelmente os herdeiros com a cobrança das dívidas e partilhas de bens que acompanhavam os processos de inventário e herança. Sheila de Castro Faria. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 257.

teria se consolidado nas cidades portuguesas no século XVI<sup>142</sup>. Não constando da tratadística da doutrina católica relativa às sete “obras corporais” de misericórdia, graças a premências sociais, a concessão de dotes foi se impondo como uma das mais importantes e recorrentes atividades caritativas, tanto institucionais, presente em quase todas as irmandades e confrarias, quanto individuais, como popular cláusula de testamentos de homens e mulheres dos mais variados estratos sociais. A ponto de, em 1738, um irmão da Misericórdia da Bahia, Manuel da Costa Porto, justificar em seu testamento a repartição de sua terça entre meninas órfãs em vez de mulheres viúvas, “por atender a maior serviço de Deus acudir as moças donzelas”<sup>143</sup>.

Como nos lembra Isabel dos Guimarães Sá, a concessão de dotes não aparece originalmente nas quatorze obras de misericórdia, mas se tornou uma das práticas de caridade “corporal” que marcaram a atuação das irmandades da Misericórdia na época moderna<sup>144</sup>. O primeiro compromisso impresso da irmandade em Lisboa, de 1517, influenciado marcadamente pelos elementos encontrados nas quatorze obras de misericórdia, não previa a possibilidade da administração e concessão de dotes a órfãs<sup>145</sup>. No segundo compromisso, de 1577, no qual as “obras corporais” ganham maior destaque e o discurso espiritual aparece mais difuso, entretanto, a concessão de dotes já aparece como parte das atividades da irmandade. Naquela altura, como argumenta a mesma historiadora, a lógica da concessão de dotes presente no compromisso de Lisboa, seguia a lógica da guerra santa e do serviço do rei, dando, por conseguinte, preferência às órfãs de pais falecidos nas guerras contra os mouros ou no serviço régio em algum lugar do império português<sup>146</sup>.

No compromisso de 1618, que vigorará na maioria das Misericórdias até o século XIX, a concessão de dotes aparece consolidada como uma das vertentes de atuação da irmandade, apresentando alto grau de formalização e organização<sup>147</sup>. Nesse compromisso encontramos o modelo que serviria de base para a concessão de dotes pelas Misericórdias

<sup>142</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 107.

<sup>143</sup> AHSCMBa *Livro 3º de Tombo 1686-1829*, número 42, p. 279-280.

<sup>144</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal....*, op cit, p.107.

<sup>145</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997, p. 93.

<sup>146</sup> Isabel dos Guimarães Sá. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal...* op cit, p. 121.

<sup>147</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa” In Neuza Rodrigues Esteves (org.). *Catálogo dos irmãos da Santa Casa de Misericórdia da Bahia*. Salvador: santa Casa da Misericórdia, 1977.

no império português, mesmo aquelas, como era o caso da do Porto, em que se elaborou compromisso próprio. Entre as premissas estabelecidas pelo seu texto encontra-se o respeito às cláusulas constantes dos legados dos instituidores de dotes e a maneira de proceder à verificação das informações das candidatas a dotadas que, como vimos anteriormente, seria utilizada também posteriormente nos processos de seleção das órfãs dos recolhimentos das irmandades. No compromisso encontramos igualmente uma maior formalização das qualidades que deveriam ter as órfãs que tentavam se candidatar aos dotes. Ainda que mantivesse, como seria característica da Misericórdia de Lisboa, uma relação com a eleição de meninas filhas de servidores do rei, abre a possibilidade de se ultrapassarem essas categorias, voltando-se para a seleção de meninas pobres e residentes na cidade, modelo que será seguido por muitas Misericórdias do reino e do ultramar. A forma como deveria ser organizado o processo de recebimento das petições, seleção das dotadas e dotação das meninas serviria de modelo ou base igualmente para as demais Misericórdias. A cláusula de que as dotadas da Misericórdia deveriam se casar na igreja da irmandade, por exemplo, seria seguida por outras Misericórdias, como foi o caso da baiana<sup>148</sup>. Neste compromisso encontramos ainda as primeiras diretrizes que relacionam os dotes administrados pela irmandade e a dotação das órfãs dos recolhimentos das Misericórdias. Em seu parágrafo 12 determinam que, havendo paridade de qualidades entre as candidatas, as que estivessem no recolhimento deveriam ter precedência sobre as demais, “assim por serem verdadeiras filhas da Casa da Misericórdia, como por largarem o lugar para outras órfãs”, cláusula que outras Misericórdias procuraram seguir posteriormente.

Como sistematizou Russell-Wood, os dotes que foram administrados pelas Misericórdias ao longo do período moderno podem ser divididos em três tipos: primeiro, aqueles que o testador deixava para serem entregues a parentes, ou filhas de parentes, amigos e demais pessoas da obrigação do testador, nos quais a Misericórdia agia como executora do testamento; segundo, os dotes que eram deixados para serem distribuídos de forma imediata entre as órfãs, sem que isso acarretasse obrigações posteriores para a irmandade; terceiro, os “dotes perpétuos”, para os quais os testadores deixavam capitais

---

<sup>148</sup> No ano de 1737 Ana Maria da Cruz, moça parda que havia sido dotada pela irmandade na Bahia, enviaria uma petição à mesa da Misericórdia pedindo licença para se casar na igreja de sua freguesia e não na da irmandade por ser muito pobre e não ter “ornamentos com que possa ir casar a essa Santa Casa (...)”. AHSCMBa *maços avulsos*, número 21, 1736-1737.

para financiarem os dotes com os rendimentos de juros ou do aluguel de imóveis, por exemplo<sup>149</sup>.

Podemos encontrar exemplos desses três tipos de dotes nas diferentes Misericórdias que se espalhavam pelo império português. Receber dotes deixados a parentes para a administração das Misericórdias foi uma constante na história da irmandade. Fossem na forma de legados perpétuos ou de somas específicas para serem distribuídas numa determinada ocasião, os dotes deixados à Misericórdia podiam atravessar longas distâncias até alcançarem os familiares no caso daqueles que haviam falecido longe de seus locais de origem ou de residência. O envio de dotes foi, de fato, juntamente com a encomenda de celebração de missas em prol das almas dos parentes, uma das formas prediletas de distribuição de bens daqueles que haviam emigrado e falecido nos mais diversos recantos do império. Distantes e muitas vezes sem meios de comunicação, esses emigrantes usavam os dotes como uma forma de manter ligação com suas famílias e locais de origem, de reafirmar, mesmo que na hora da morte, os vínculos familiares e parentais. Muitos foram os dotes que chegaram ao reino vindos do ultramar, mas o caminho inverso também ocorreu, embora aparentemente em menor escala. No livro de recompilação dos legados da Misericórdia do Porto, organizado originalmente em 1689 e editado algumas vezes durante o século XVIII, encontramos ao menos dois legados deixados em ultramar que continham cláusulas para o estabelecimento de dotes<sup>150</sup>. Na década de 90 do setecentos os livros de registro da Misericórdia do Rio de Janeiro registraram os legados deixados por Bento Joaquim do Amaral e enviados à América pela Misericórdia de Lisboa. Entre suas determinações de esmolas e missas, encontramos a dotação de afilhadas, filhas de amigos e parentes e 800\$000 réis para dotes de quatro órfãs<sup>151</sup>. Os legados de dote podiam, portanto, ter formas ocasionais ou perpétuas; estar ligados aos laços de parentesco, visar à caridade mais ampla ou ambos; e deslocar recursos do ultramar para o reino, mas também no caminho inverso.

Fundada em 1499, a Misericórdia do Porto provavelmente distribuía algum tipo de dote desde o início do século XVI. Nos livros de administração dos legados e obrigações da

---

<sup>149</sup> A J. R. Russell-Wood. *Op cit*, p. 135.

<sup>150</sup> AHSCMP *Recopilação da administração dos legados 1689*, livro 3, p. 56 e 262.

<sup>151</sup> AHSCMRJ “lembrança do legado de Bento Joaquim do Amaral remetida pela Misericórdia de Lisboa”, *Livro de registro de cartas e ofícios expedidos 1779-1810*, p. 46v.

casa encontramos a administração de legados contendo dotes perpétuos desde pelo menos 1564, quando Dom Manuel de Noronha, bispo de Lamego, deixou a irmandade como administradora de três dotes anuais que instituiu<sup>152</sup>. O legado de dotes de Dom Manuel de Noronha, como vimos, acabou por estabelecer o modelo a ser seguido pelas demais dotações e mesmo pela seleção das candidatas ao recolhimento, já no século XVIII. Neste sentido, foi uma das dotações mais importantes da Misericórdia portuense. No restante do século XVI e ao longo do século XVII, a Misericórdia do Porto receberia uma série de outros legados, perpétuos ou não, para a concessão de dotes. A irmandade recebeu dotes dos três tipos descritos por Russell-Wood, havendo aparentemente no século XVIII, como de resto ocorreu em outras Misericórdias, um número cada vez maior de dotes para distribuição imediata e uma diminuição de grandes legados perpétuos. Entre os dotes vindos de ultramar encontramos o de Felipe Correa, que tinha sido morador da cidade da Bahia e que deixou dois dotes para moças “de sua geração”, isto é, parentas, no ano de 1690<sup>153</sup>.

A irmandade sistematizaria a administração dos legados de dotes em 1646, data em que imprimiu seu compromisso próprio. O capítulo do compromisso de 1646 dedicado à concessão de dotes apresenta, com alguns acréscimos, na verdade a oficialização por parte da irmandade da adoção das regras propostas pelos dotes do bispo D. Manuel de Noronha, especialmente no que concernia às qualidades exigidas das candidatas aos dotes<sup>154</sup>. O capítulo determina ainda o calendário de concessão dos dotes, que era aberto com a colocação na porta da igreja da irmandade de uma arca onde deviam ser postas as petições das órfãs a partir do primeiro domingo da quaresma e se encerrava com o sorteio das dotadas entre a Páscoa e o dia do Espírito Santo. Assim como determinava o compromisso de Lisboa, as dotadas deviam se casar na igreja da irmandade, caso residissem na cidade, e poderiam usar seus dotes para entrar para a religião, se assim o desejassem.

De forma próxima ao que ocorreu na Misericórdia do Porto, tudo indica que a Misericórdia do Rio de Janeiro também distribuísse dotes desde o século XVI<sup>155</sup>. De fato,

---

<sup>152</sup> AHSCMP *Recopilação da administração de legados 1689*, livro 3, p. 343.

<sup>153</sup> AHSCMP *Recopilação da administração de legados 1689*, p. 262.

<sup>154</sup> *Compromisso de 1646*, Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1946, pp. 49-53.

<sup>155</sup> O caso dos dotes da Misericórdia do Rio de Janeiro foi previamente analisado por mim na dissertação de mestrado. Luciana Mendes Gandelman. *Entre a cura das almas e o remédio das vidas: o recolhimento de*

quando os membros da irmandade no Rio de Janeiro escreveram ao soberano, em início do século XVII, requisitando “provisão para ser Misericórdia”, alegaram, entre outras coisas, que dotavam e casavam órfãs há sessenta anos<sup>156</sup>. Constando no compromisso de Lisboa desde 1577, a dotação de órfãs se tornou uma das marcas da atuação das Misericórdias em todo o império português e estava presente em sua filial carioca, portanto, desde o início. Não temos muitas informações acerca dos legados de dotes deixados à Misericórdia do Rio de Janeiro ao longo do século XVII. No século XVIII, quatro grandes dotes perpétuos dominaram as dotações da irmandade: 1) o de José de Souza Barros, cuja data de concessão desconhecemos, mas sabemos que era atribuído desde pelo menos 1762 e oferecia um dote anual de 320\$000 réis a uma órfã<sup>157</sup>; 2) o de Inácio da Silva Medella, que instituía, em 1738, um dote perpétuo anual de 2000\$000 réis para ser concedido primeiramente a suas afilhadas e parentes de sua mulher e posteriormente a quem a mesa escolhesse<sup>158</sup>; 3) o de Romão de Mattos Duarte, que em 1754 deixou os rendimentos de seus prédios urbanos para dotar expostas com 400\$000 réis<sup>159</sup>; 4) e ainda o legado de José Borges Reymondo, de 1747, que previa dotes de 400\$000 réis para serem distribuídos pela Misericórdia entre órfãs “recolhidas, donzelas, honestas e bem procedidas”<sup>160</sup>.

A Misericórdia da Bahia, a mais poderosa e rica de toda a América portuguesa durante boa parte do período colonial, movimentou igualmente grandes quantidades de legados de dotes, possivelmente desde o século XVI, como ocorreu no Rio de Janeiro. Os legados menores, voltados para a distribuição de dotes por uma vez somente, foram numerosos e cresceram ainda mais ao longo do século XVIII. Em 1763, o sargento mor Antonio de Sousa Souto Maior, deixaria 5 mil cruzados para se dotar 20 órfãs com dotes de 100\$000 réis cada um<sup>161</sup>. Uma parte considerável das meninas dotadas por essa instituição era de órfãs brancas e filhas legítimas e praticamente todas descritas como pobres e honradas. O legado de Antonio Souto Maior foi um dos poucos que, sendo posterior à

---

*órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro e a caridade para com as mulheres (ca 1739-1830)*. Campinas: dissertação de mestrado, departamento de História, IFCH/UNICAMP, 2001.

<sup>156</sup> Petição dirigida ao rei Felipe II de Espanha apud Felix Ferreira *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense*. Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1894-1898, P. 89.

<sup>157</sup> AHSCMRJ *Tombo geral da Santa Casa da Misericórdia*, p. 20.

<sup>158</sup> AHSCMRJ “dote perpétuo instituído por Inácio da Silva Medela”, [1738], *documentos avulsos*, lata 35c.

<sup>159</sup> AHSCMRJ “informação a respeito da instituição de dotes das expostas pelo benfeitor Romão de Mattos Duarte”, [1754], *documentos avulsos*, lata 35c.

<sup>160</sup> AHSCMRJ, *Livro do legado de José Borges 1747-1781*, p. 1.

<sup>161</sup> AHSCMBa *Livro 3º de tombo 1686-1829*, número 42, p.355.

criação do recolhimento das órfãs, não direcionou a elas diretamente suas dotações, pois as meninas da Misericórdia, tidas e havidas como “brancas e honradas” se tornariam as prediletas daqueles que instituía dotes à instituição. A irmandade foi igualmente pródiga de grandes legados perpétuos de dotes, ao menos durante o século XVII e início do XVIII, os quais formariam os dotes de 40\$000, 50\$000 e 100\$000 réis que a irmandade distribuiria ao longo do setecentos<sup>162</sup>. O legado mais significativo, entretanto, foi, sem sombra de dúvida, o de João de Mattos de Aguiar, também instituidor do recolhimento, que deixou 135:470\$280 réis e, do rendimento dessa quantia, se distribuiriam dotes de 100\$000 réis, como discutiremos mais adiante.

Quando as Misericórdias aqui estudadas fundaram seus recolhimentos no século XVIII, todas já possuíam, portanto, uma longa tradição e experiência com a dotação de meninas órfãs. De fato, podemos considerar os recolhimentos como uma espécie de desenvolvimento e aprofundamento da política de concessão de dotes levada a cabo pela irmandade. Nos recolhimentos os dotes continuariam a constituir uma parte importante de seus mecanismos de funcionamento e de promoção dos casamentos.

Dotar as órfãs que faziam parte “do número” dos recolhimentos era considerada uma obrigação moral das Misericórdias, como tutoras institucionais das meninas, assim como também dos pais, quando eram vivos e tinham condições para tanto, e dos tutores e senhores, que igualmente deviam dotar suas criadas e serventes<sup>163</sup>. Cada Misericórdia, entretanto, administrava os dotes e angariava recursos para seu pagamento a sua própria maneira e segundo o que as circunstâncias permitiam. Em alguns casos, o dinheiro dos dotes podia sair do próprio legado que havia sido instituído para a constituição do recolhimento ou de dotes deixados para a instituição, em outros vinha dos recursos da Misericórdia, de legados de dotes não diretamente dirigidos a recolhidas, ou ainda do

---

<sup>162</sup> Entre os legados de dotes perpétuos mais importantes e que permanecem em uso no século XVIII estão: Antonio Dias de Ottões que em 1653 deixou a renda de suas plantações para dois dotes anuais de 50\$000 réis (AHSCMBa *Livro 2º de tomo 1652-1685*, número 41, p. 24-29); Francisco Fernandes do Sim, que em 1664 deixou 6.400\$000 réis para oito dotes anuais de 40\$000 réis cada um (AHSCMBa *Livro 2º de tomo 1652-1685*, número 41, p. 91v-97); e Domingos Fernandes Freitas que deixou em 1688 remanescente de seus bens para a distribuição de dotes ao arbítrio da mesa da Misericórdia. Em 1702 a mesa decidiria conceder a partir desse legado 5 dotes anuais de 100\$000 réis (AHSCMBa *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 59v-62).

<sup>163</sup> Existem evidências, ao menos para o caso da Misericórdia de Lisboa, de que a irmandade tivesse igualmente uma política de dotes para as serventes do recolhimento. Uma ordem da mesa de 1746 regulamenta o tempo de estadia de 4 anos para que as serventes pudessem ser dotadas. AHSCML *Livro de provisão do recolhimento 1696-1760*, p. 58.

dinheiro arrecadado com as esmolas. Muito freqüentemente as Misericórdias implantavam um regime misto de financiamento dos dotes, fazendo uso de todas as alternativas possíveis<sup>164</sup>.

O caso da Misericórdia da Bahia, por exemplo, apresentou uma situação de certa forma privilegiada. João de Mattos de Aguiar havia deixado 80.000 cruzados a serem postos a juros e os rendimentos anuais de 5.000 cruzados deviam financiar a construção do recolhimento e posteriormente o sustento e vestuário das recolhidas e a manutenção da instituição<sup>165</sup>. Como Mattos de Aguiar não havia deixado maiores especificações para o recolhimento de mulheres, não estava prevista nessa quantia a concessão de dotes às recolhidas. O mesmo João de Mattos deixou, entretanto, ainda 135:479\$280 para que com o rendimento desta quantia se retirasse 22 dotes anuais de 100\$000 réis cada para moças brancas, pobres, de boa reputação e cristãs velhas<sup>166</sup>. Houve, então, uma convergência dos dois legados deixados por Mattos de Aguiar e as recolhidas do número, casando dentro das normas da irmandade, tinham direito aos dotes do mesmo testador.

O legado de Mattos de Aguiar seria, ao menos durante o século XVIII, a principal fonte de dotes para as órfãs do recolhimento baiano. Este legado sofreu várias alterações ao longo do século XVIII. Em razão de seus grandes cabedais e da pressão pelo exercício de dádivas caritativas por meio dos dotes, o volume dos dotes oferecidos desse legado chegou a somar 38, acreditando-se que dos rendimentos das fazendas de cana e casas urbanas houvesse recursos em abundância para tanto. No ano de 1732, entretanto, os mesários tiveram de reconhecer que as perdas ocorridas em seu cabedal e as excessivas promessas de

---

<sup>164</sup> Até onde pudemos averiguar nos livros de receita e despesa dos casos analisados os dotes das recolhidas eram aparentemente pagos em numerário. É possível, entretanto, considerando-se a falta deste especialmente nos territórios ultramarinos, que outros tipos de pagamento, com valor equivalente, tenham sido utilizados. Os livros de receita e despesa da Misericórdia do Rio de Janeiro apresentam alguns detalhes acerca desses pagamentos que possivelmente foram comuns aos dotes da irmandade. Ao longo do século XVIII, muitos dotes não foram pagos na íntegra em uma só parcela, mas sim em duas ou três prestações, caso do restante do dote pago a José de Sousa Pereira que recebeu em 1770 64\$000 réis do dote de 320\$000 réis a que tinha direito pela instituição de José de Souza Barros. AHSCMRJ *Livro de receita e despesa 1768-1780*, p. 39v. Outra característica do pagamento dos dotes era que este dependia muitas vezes da cobrança de dívidas relativas aos legados instituidores dos dotes, o que fazia com que o recebimento dependesse em alguma medida da eficiência dos mesários em cobrar efetivamente as dívidas existentes. Caso do dote devido pela Misericórdia do Rio de Janeiro a Veríssimo Ferreira da Cunha e pago em 1793 com os recursos de uma dívida que a irmandade havia conseguido cobrar nas Minas. AHSCMRJ *Livro de registro de cartas e officios expedidos 1779-1810*, p. 56v.

<sup>165</sup> A J R Russell-Wood. Op cit, p. 255

<sup>166</sup> AHSCMBa “termo de resolução de mesa e junta sobre se ficar dotando anualmente os dotes do defunto João de Mattos de Aguiar...”, *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 170v.

dotes estavam causando grandes atrasos em seus pagamentos e “tinha nascido notória ruína a esta casa e defraudado o crédito e reputação dela” e, por conseguinte, foram novamente fixados os 22 dotes iniciais somados a apenas mais quatro derivados dos rendimentos das casas urbanas e das fazendas de cana do testador, totalizando 26 dotes<sup>167</sup>. Os dotes das recolhidas sempre foram retirados da instituição, mas isso não significa que o pagamento desses dotes tenha escapado dos revezes da instituição. Para evitar as distribuições de dotes pautadas por interesses particulares das mesas, como vinha acontecendo, com grandes “ruínas e escândalos contra o serviço de Deus, crédito e reputação da irmandade”, no ano de 1728 a irmandade decidiu estabelecer, seguindo o exemplo do compromisso de Lisboa, que, dentro do conjunto das dotadas que casassem num determinado ano, as recolhidas da Misericórdia deviam ser dotadas em primeiro lugar “tanto porque são as verdadeiras filhas da casa como por largarem o lugar para outras órfãs e ser mais universal o benefício”<sup>168</sup>. Ainda que não tenha sido uma muito fácil de implantar, essa medida nos oferece mais uma indicação acerca da dotação das recolhidas por meio dos dotes disponíveis na Misericórdia.

Ao longo do século XVIII, entretanto, outros legados foram deixados com o intuito de fornecer dotes, alguns deles voltados especificamente para as recolhidas da Misericórdia, outros não, mas que podiam acabar sendo utilizados para este fim. Muitos dotes, especialmente com o desenrolar do século XVIII, são oferecidos uma vez apenas, diferentemente dos dotes perpétuos que predominaram no século XVII. Nos livros de tomo da irmandade encontramos indícios dessa prática pelo menos a partir de 1742, com o legado de Antonio da Silva Forte, que deixou 50\$000 réis para ajuda do casamento da primeira recolhida a sair do recolhimento para casar<sup>169</sup>. Nos anos seguintes esse tipo de cláusula passou a ser recorrente. Dez anos depois André da Costa Braga deixava dotes de 200\$000 réis cada um para o casamento de 16 órfãs do recolhimento<sup>170</sup>. Entre outras doações, em 1778 o Capitão Lopo José de Barros deixou 400\$000 para se repartirem entre as oito primeiras recolhidas que se casassem após sua morte, os quais foram devidamente

---

<sup>167</sup> AHSCMBa “termo de resolução de mesa e junta sobre se ficar dotando anualmente os dotes do defunto João de Mattos de Aguiar...”, *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 170v.

<sup>168</sup> AHSCMBa “Translado do termo de acordo da forma com que se haviam de dotar as órfãs...”, *Livro 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745*, número 14, p. 172v.

<sup>169</sup> AHSCMBa *Livro 3º de tomo 1686-1829*, número 42, p. 293.

<sup>170</sup> AHSCMBa *Livro 3º de tomo 1686-1829*, número 42, p. 315. André da Costa Braga em seu testamento faz questão de lembrar que sua doação era para órfãs “honradas, brancas, cristãs velhas e pobres”, as quais deviam ser escolhidas entre as recolhidas da Misericórdia.

distribuídos<sup>171</sup>. Esse foi igualmente o caso do legado de João Gonçalves Ribeiro, que ofereceu, em 1783, dotes de 100\$000 réis às primeiras recolhidas que saíssem para casar no recolhimento, e uma das contempladas foi Isabel Maria da Piedade Freira, a terceira a deixar o recolhimento após a morte do instituidor<sup>172</sup>.

No recolhimento do Rio de Janeiro os instituidores capitão Francisco dos Santos e Marçal de Magalhães Lima fizeram, segundo a memória dos estatutos, uma doação de 52 mil cruzados, prevendo que 20 mil cruzados seriam empregados na construção do recolhimento e que o rendimento dos 32 mil cruzados restantes pudessem sustentar as recolhidas e tratar da conservação da instituição<sup>173</sup>. Pelo que apreendemos de uma correspondência da mesa com a administração do recolhimento de finais do século XVIII, na doação de Santos e Magalhães Lima, a Misericórdia era obrigada a fornecer dotes de 160\$000 réis dos juros que devia render essa doação, os quais deveriam ser somados a 40\$000 réis retirados dos rendimentos do recolhimento, formando-se dotes de 200\$000 réis às recolhidas<sup>174</sup>. Os irmãos redatores dos estatutos estavam conscientes, entretanto, de que o dinheiro dos rendimentos do recolhimento poderia não ser suficiente para os dotes e por isso previam que na falta de recursos ou no caso de esses serem insuficientes se devia fazer petição pelos fiéis para a constituição dos dotes de 200\$00 réis<sup>175</sup>. Por esse mesmo motivo determinavam ainda que qualquer esmola ou dote deixado ao recolhimento sem nomear alguma pessoa certa deveria reverter para os recursos utilizados com as órfãs do número<sup>176</sup>. Além disso, permitiam que os irmãos que estivessem dispostos a fazê-lo, por devoção ou indulgências, pudessem pedir esmolas para as órfãs do recolhimento, dando parte de sua intenção à mesa ou aos administradores do recolhimento<sup>177</sup>.

Os estatutos do recolhimento do Rio de Janeiro previam ainda, como provavelmente ocorria em outros recolhimentos ainda que não tenhamos encontrado indícios documentados, o fornecimento de uma ajuda para o enxoval das recolhidas, o qual

<sup>171</sup> AHSCMBa, *Livro 2º do registro 1776-1817*, número 86, p.14v.

<sup>172</sup> AHSCMBa *Livro 3º dos termos das recolhidas 1759-1808*, número 1181, p. 50 e 92.

<sup>173</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte primeira, p. 375.

<sup>174</sup> AHSCMRJ, *Registro de cartas e ofícios expedidos 1779-1810*, p. 52.

<sup>175</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 23, p. 402.

<sup>176</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 21, p. 401.

<sup>177</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 22, p. 401.

igualmente devia ser conseguido por meio do peditório dos irmãos<sup>178</sup>. As observações escritas à margem dos estatutos indicam que o costume estabelecido na casa determinava que a ajuda do enxoval somasse 50\$000 réis<sup>179</sup>. Desde o início, portanto, os irmãos tiveram de fazer uso de expedientes múltiplos para garantir o direito ao dote e enxoval que deviam a suas tuteladas, uma vez que não havia recursos certos para todas as dádivas estipuladas.

Ao longo do tempo, assim como ocorreu na Bahia, provavelmente alguns legados foram utilizados para dotar as recolhidas, mesmo que não tivessem sido instituídos originalmente com este objetivo. Temos evidências acerca de pelo menos dois legados de dotes que provavelmente foram utilizados para dotar as recolhidas. Estes dois casos são constituídos por dotes perpétuos. É provável que outros dotes legados para serem distribuídos de uma só vez tenham revertido para as recolhidas<sup>180</sup>. O legado de José de Sousa Barros determinava que a irmandade oferecesse todos os anos um dote de 320\$000 réis a uma órfã. Não foi possível localizar a verba testamental desse legado, mas graças ao livro de tombos da irmandade sabemos que ele era oferecido ao menos desde 1762<sup>181</sup>. Em pelo menos dois casos possuímos evidência de que esse legado tenha sido direcionado a dotes de recolhidas da Misericórdia, como no caso de Felipa Josefa dos Santos, que o recebeu em 1769<sup>182</sup>. Outro legado que possivelmente foi utilizado para dotar as meninas do recolhimento foi o de Inácio da Silva Medela, que como vimos anteriormente, tendo sido deixado em 1738, previa que, não havendo afillhadas suas ou parentas de sua mulher para serem dotadas, revertssem para a eleição da mesa, dando-se preferência, embora não exclusividade, a expostas ou moças do serviço do recolhimento<sup>183</sup>.

<sup>178</sup> “Estatutos do recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro”, op cit, parte quarta, estatuto segundo, parágrafo 23, p. 402.

<sup>179</sup> Esta ajuda do enxoval que se costumava oferecer as recolhidas teria sido suspensa em 1793 pelas dificuldades alegadas pela mesa para conseguir os recursos necessários. AHSCMRJ, *Registro de cartas e ofícios expedidos 1779-1810*, p. 52.

<sup>180</sup> Sobre estes dotes, entretanto, não conseguimos localizar evidências na documentação existente para o século XVIII.

<sup>181</sup> AHSCMRJ *Livro de tomo geral da Santa Casa da Misericórdia*, p. 20.

<sup>182</sup> AHSCMRJ *Livro de receita e despesa 1768-1780*, p. 20. O segundo caso encontrado foi de Ana Inocência da Silva que, segundo o livro de correspondência, recebeu um dote da instituição de José de Sousa Barros em 1781. AHSCMRJ *Livro de registro de cartas e ofícios expedidos*, p. 12v.

<sup>183</sup> AHSCMRJ “dote perpétuo instituído por Inácio da Silva Medela”, [1738], *documentos avulsos*, lata 35c. Outro legado foi o de Romão de Mattos Duarte, instituidor da Roda dos Expostos, que deixou dotes de 200\$000 réis para serem distribuídos anualmente por meninas expostas e que muito provavelmente foi oferecido a expostas que se encontravam no recolhimento da Misericórdia. “informação a respeito da instituição de dotes das expostas pelo benfeitor Romão de Mattos Duarte”, *documentos avulsos*, lata 35c. Havia ainda o legado de José Borges Reymondo, de 1747, o qual previa dotes de 400\$000 réis para serem

No caso do recolhimento do Porto, os legados de dotes foram ainda mais fragmentados. No ano de 1735, quatro anos após a abertura do recolhimento, a mesa da Misericórdia do Porto se reuniu para fazer as contas dos rendimentos que o recolhimento possuía, com o intuito de calcular o número de pessoas que podia abrigar e a forma de financiar os dotes das mesmas recolhidas<sup>184</sup>. Os rendimentos fixos do recolhimento àquela altura mal chegavam para o sustento e vestuário das órfãs e oficiais da instituição, tanto que a mesa esperava contar com o trabalho das recolhidas e as doações de fiéis para complementar o rendimento que poderia faltar. Nesta situação, os dotes das recolhidas teriam de ser garantidos pelos dois legados perpétuos que haviam sido deixados à irmandade até então. Um deles era o do reverendo doutor Domingos de Freitas Barreto, deixado à Misericórdia quando o recolhimento ainda estava em construção, no ano de 1726, o qual previa a concessão de dois dotes anuais de 50\$000 réis cada<sup>185</sup>. O Outro legado era o de Antonio de Macedo, do ano de 1732, que previa dos juros dos rendimentos de seus bens o estabelecimento de um dote anual de 40\$000<sup>186</sup>.

Vinte anos depois, em 1755, o reverendo Manuel Carneiro de Araújo, deixaria ao recolhimento da Misericórdia portuense 60 mil cruzados para a criação de mais dois lugares perpétuos de órfãs do número na instituição e para a concessão de dotes de 200\$00 réis a essas recolhidas<sup>187</sup>. Desses 60 mil cruzados, caso o rendimento sobejasse, deveriam ser retirados ainda recursos para ajudar no sustento do recolhimento e para outros dotes, de 50\$000 réis, destinados as demais recolhidas que saíssem casadas. Além desses legados de dotes, outros foram concedidos, como ocorreu nos outros recolhimentos ao longo do século XVIII, alguns deixados para órfãs de maneira geral, e que podem ter sido utilizados eventualmente para dotar recolhidas, e outros especificamente para o recolhimento, sendo em sua maioria dotes que não eram perpétuos mais sim distribuídos em uma ocasião somente. Este foi o caso de dois dotes de 60\$000 réis deixados por Antonio Francisco de

---

distribuídos pela Misericórdia entre órfãs “recolhidas, donzelas, honestas e bem procedidas”, e que possivelmente também foi conferido a recolhidas. AHSCMRJ, *Livro do legado de José Borges 1747-1781*, p. 1.

<sup>184</sup> AHSCMP *Livro de lembranças das deliberações da Mesa da Misericórdia*, número 6, p. 580.

<sup>185</sup> “História do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, *relatório da Misericórdia do Porto de 1913-1914*, Porto: Misericórdia do Porto, 1913-1914, p. 62.

<sup>186</sup> “História do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, *Idem*, p. 62.

<sup>187</sup> Para esses lugares deveriam ser preferidas em primeiro lugar suas parentas pelo lado materno ou paterno, em segundo as filhas de irmãos da Misericórdia de maior condição e em terceiro, órfãs escolhidas ao arbítrio da mesa. AHSCMP “translado do testamento com que faleceu o reverendo Manuel Carneiro de Araújo, mestre escola que foi da Santa Sé desta cidade do Porto”, *Treslado de vários testamentos*, número 20, p. 140.

Araújo em 1737 ou dos seis dotes de 100\$000 réis deixados, em 1788, por Manuel Nunes Pinto<sup>188</sup>.

Em termos práticos, como transcorria o processo de concessão de dotes às recolhidas? Os trâmites de concessão dos dotes parecem ter seguido, em linhas gerais, aqueles que determinava o compromisso de Lisboa, para o caso das Misericórdias do Rio de Janeiro e da Bahia e os estatutos do Porto. Era dirigida uma petição em nome da recolhida à mesa da irmandade, requerendo uma licença para o casamento e uma promessa de dote. Depois de realizado o casamento, o marido enviava uma petição pedindo o pagamento do dote e a irmandade pagava, com maior ou menor demora.

O caso de Ângela Rodrigues de Araújo, órfã do número no recolhimento baiano nos fornece um exemplo desse funcionamento. Em 1735, Ângela, moça órfã de pais, filha legítima, residente no recolhimento e contando 23 anos, se dirigiu à mesa da irmandade comunicando que se achava contratada para casar com Manuel Antônio da Silva, alfaiate reinol e morador na mesma freguesia de onde a órfã era natural. Ângela requeria então que a mesa lhe concedesse uma promessa de dote, como era costume, e a licença necessária para o enlace. Ambas foram concedidas pela mesa ainda no ano de 1735. O casamento foi realizado na igreja da Misericórdia, de acordo com as normas, no dia 20 de outubro de 1735. Aproximadamente dois meses depois, Manuel Antônio enviava para a irmandade uma petição pedindo o pagamento do dote e enviando as devidas atestações para o recebimento. A promessa do dote, entretanto, não significava o seu imediato pagamento, como Manuel Antonio e Ângela descobririam posteriormente, pois passariam ainda dois anos tentando recebê-lo, o que parece ter ocorrido no segundo semestre de 1737. Como este caso existem alguns outros cujos registros restaram nos arquivos da Misericórdia da Bahia.

É importante voltarmos ainda que brevemente à questão da importância dos dotes. Dentre os vários significados e utilizações do dote que coexistiram no Antigo Regime, parece-nos que nas Misericórdias os dotes, incluindo-se aqueles concedidos a suas recolhidas, encontravam-se inseridos na visão da dotação como uma quantia que a noiva devia trazer para ajudar ou aliviar os encargos do casamento. No ano de 1793, por exemplo, Veríssimo Ferreira da Cunha, escreveu à Misericórdia do Rio de Janeiro reclamando o pagamento de um dote cuja promessa havia sido feita a sua mulher três anos antes, quando

---

<sup>188</sup> “História do Recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, *relatório da Misericórdia do Porto de 1913-1914*, Porto: Misericórdia do Porto, 1913-1914, p. 67 e 69.

se casaram, e que até o momento não havia recebido, “sofrendo por isso muitas necessidades e incômodos”<sup>189</sup>. Mesmo que possivelmente se tratasse de uma forma retórica comum aos pedidos de pagamento dos dotes ela certamente faz referência ao dote como uma ajuda aos encargos do casamento. Ainda que não representassem quantias avultadas, os dotes da Misericórdia podiam fazer diferença para essa população, ajudando a saldar dívidas, a adquirir instrumentos necessários para algum artífice ou a comprar escravos, no caso especialmente das populações ultramarinas. Mesmo com todas as demoras e reveses para o recebimento do dote, não podemos esquecer que esses homens, ainda que modestos, ao se casarem com meninas que se encontravam debaixo da tutela do recolhimento, tornavam-se credores da poderosa irmandade da Misericórdia e, neste sentido, detentores em alguma medida do crédito e reputação desta, algo de certa importância neste período.

Além disso, mesmo concedidos por uma instituição mediadora, os dotes podem não ter perdido sua característica de catalisador de relações de reciprocidade e obrigação. Portadoras de um dote da Misericórdia, as órfãs ainda assim deviam contar com suas redes familiares ou de solidariedade (incluindo-se os fiadores que deveriam apresentar ao entrarem para os recolhimentos) para a negociação de seus casamentos. Negociações estas que dependiam em boa medida da existência de um dote, sem o qual raramente se concretizavam semelhantes uniões no período. Seja como for, a dotação das órfãs pela Misericórdia constituiu parte imprescindível da atuação da irmandade em sua política de promoção dos casamentos da população branca, livre, legítima e de extração cristã velha, no reino e no ultramar.

#### ***4.4 Tempos de permanência, movimentação e destinos das reclusas.***

Neste momento, talvez seja importante voltarmos ao caso inicial de Benta Pereira de Brito, a órfã que pediu para sair do recolhimento em 1717 e afirmou que não queria casar na forma como previa o recolhimento. Quão excepcional pode ter sido esse caso? O casamento então não era a única alternativa para essas mulheres? Quais outras opções podiam existir? Apesar dos poucos indícios que possuímos discutiremos, a partir

---

<sup>189</sup> AHSCMRJ *Registro de cartas e ofícios expedidos 1779-1810*, p. 56.

principalmente do registro de saída das órfãs, quais os possíveis destinos das órfãs do recolhimento e quais opções elas teriam diante de si para sua vida adulta. Este tipo de avaliação é difícil de ser feita, especialmente partindo-se de uma instituição voltada para a promoção do casamento e administrada por homens cuja visão para o modo de vida ideal para meninas órfãs brancas, filhas legítimas e cristãs velhas era sem dúvida o matrimônio, seguido apenas de longe pela vida religiosa, já que eram muito conscientes da importância civil da reprodução deste grupo social<sup>190</sup>. A vontade expressa por Benta, juntamente com alguns outros indícios, entretanto, nos serve de aviso e precaução no momento de avaliarmos seus destinos.

Antes de discutirmos propriamente seus destinos, vale a pena tentarmos entender um pouco quais estratégias familiares possivelmente levavam à entrada das meninas na instituição. Temos poucos indícios acerca dos motivos disso, uma vez que as petições entregues para a candidatura ao recolhimento praticamente não sobreviveram para chegar a nós. Temos, entretanto, algumas pistas. Das poucas petições que restaram, a de Dona Francisca Rego não deve ter sido um caso incomum<sup>191</sup>. No ano de 1765 ela escrevia à Santa Casa da Misericórdia da Bahia dizendo que se encontrava viúva de um alferes da infantaria paga e que, por ocasião da morte de seu marido, havia ficado muito pobre e onerada de três filhos, um do sexo masculino e duas do sexo feminino. Todos com menos de 25 anos, ou seja, menores de idade e sob sua responsabilidade. Segundo Dona Francisca, a sua filha mais velha, então com 16 anos, tinha sua honra em risco devido à pobreza da família, argumentação comum no período, e que por isso requeria aos irmãos da Misericórdia um lugar no recolhimento para essa filha. Tendo entregue as devidas atestações acerca de sua cor, pureza de sangue, legitimidade e honestidade, tudo atestado pelo pároco de sua freguesia, sua filha, Dona Maria Francisca foi aceita no recolhimento. De acordo com as informações que dispomos do seu registro de entrada, Dona Maria Francisca permaneceu pouco menos de um ano na instituição e saiu para se casar em 1766<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> Certamente esses homens, como homens de seu tempo, não desdenhavam o estado religioso e provavelmente buscavam esse prestigiado estado para algumas de suas filhas. Mas no caso das meninas órfãs em questão, não há dúvida de que, como assistidas das Misericórdias, o casamento apresentava-se como uma possibilidade de maior “aproveitamento espiritual e temporal”.

<sup>191</sup> AHSCMBa “registro de uma petição e seu despacho que fez a mesa desta Santa Casa D. Francisca Rego a respeito de impetrar um lugar que se acha vago do recolhimento para uma filha sua chamada Dona Maria Francisca Rego”, *Livro 1º de registro 1760-1776*, número 85, p. 93v.

<sup>192</sup> AHSCMBa *Livro 3º de termo das recolhidas*, número 1181, p. 28.

De acordo com os estatutos e normas, as candidatas aos recolhimentos deveriam ser órfãs ao menos de pai, o que significa que, mesmo que essa regra possa não ter sido cumprida rigorosamente, a maior parte das meninas vinha de famílias chefiadas por viúvas. A historiografia tem focalizado bastante a situação que enfrentavam as mulheres ao ficarem viúvas na época. A. J. R. Russell-Wood, discorrendo acerca das mulheres brancas na América portuguesa, descreveu as dificuldades que estas poderiam enfrentar ao se encontrarem viúvas<sup>193</sup>. Caso a mulher viesse de uma família de proprietários de terra (engenhos, fazendas de gado, etc), a viúva podia assumir, sozinha ou com a ajuda de filhos ou parentes mais distantes, a administração da propriedade, como de fato ocorreu com alguma frequência no ultramar. Podia haver, entretanto, problemas nos processos de inventários e partilha dos bens e as demoras causadas pela burocracia não eram incomuns. Além disso, como ocorria com negociantes e mesmo poderosas instituições como as Misericórdias, podia haver dificuldade para a cobrança de dívidas nesta sociedade movida pelo crédito. Ou ao contrário, a descoberta de enormes dívidas a serem saldadas no momento dos inventários podia empurrar uma família abastada para momentos de dificuldade com a morte de um de seus chefes de família. No caso das viúvas oriundas de famílias com menos recursos a situação podia ser mais complicada. Em certos casos as mulheres podiam assumir pequenos negócios, lojas, tavernas e mais raramente oficinas, além de sustentarem suas famílias com o trabalho direto ou indireto de seus escravos. No entanto, principalmente as viúvas ainda encarregadas de filhos pequenos podiam se ver em dificuldade para conseguir sustentar suas famílias sem a ajuda de familiares, escravos ou agregados. Havia igualmente certas atividades das quais as esposas não podiam participar, como as de militares, as de cargos civis ou eclesiásticos, o que podia, caso essas mulheres optassem por não voltar a se casar, colocar as famílias de certas camadas urbanas igualmente em dificuldade com a morte de seus maridos.

Owen Hufton encontra condições similares para as viúvas no contexto europeu. Tratando os casos da França e da Inglaterra do século XVIII, Hufton descreve que as viúvas pertencentes a famílias com pequenos negócios, tavernas, lojas e comércios em geral seriam aquelas que poderiam aspirar a uma melhor situação entre as mulheres das camadas médias urbanas. No que concernia aos ofícios, a posição das viúvas era, segunda a autora,

---

<sup>193</sup> A. J. R. Russell-Wood. “Women and society in Colonial Brazil”, op cit, especialmente pp. 20-27.

de grande ambigüidade, sendo estas aceitas em alguns setores, mas não em todos. Pequenos negócios na indústria têxtil podiam ser administrados por viúvas dos proprietários, mas em casos citados pela autora a morte do marido acabou por significar o abandono do negócio familiar. Embora tenha variado bastante, a situação das viúvas podia ser a principio difícil e demandava flexibilidade e atividades diversificadas para garantir a sobrevivência da família. As viúvas seriam, como argumenta a autora, as principais agentes da chamada “economia da improvisação” que, apesar de não ser estranha a nenhum setor dos trabalhadores urbanos do Antigo Regime, tinha nas mulheres seu principal exemplo. A situação era ainda pior para as viúvas com filhos pequenos que não podiam trabalhar. Mesmo aquelas com filhos maiores se viam obrigadas, como de resto os pais em geral, a proporcionar um estado para seus filhos. Conforme nos lembra Russell-Wood, as possibilidades para os meninos eram mais amplas, estes podiam assumir os pequenos negócios da família, seguir carreira militar ou aprender algum ofício. Mais custoso e improvável seria enviá-los para a universidade ou custear sua ordenação na religião. No caso das meninas, embora houvesse opções, como, por exemplo, permanecer na família de origem e trabalhar nos negócios familiares, estas acabavam sendo mais restritas e o casamento das filhas podia ser uma opção vantajosa, caso fosse possível conseguir um dote.

Deve ser nesse contexto de dificuldades e em meio a múltiplas estratégias de sobrevivência que devemos observar a opção pela tentativa de recolher uma ou mais filhas na Misericórdia. Quando Dona Francisca decidiu recorrer à irmandade para recolher a sua filha, estava provavelmente pondo em prática essa “economia da improvisação”. Aparentemente não sendo dona de nenhum negócio ou ofício onde pudesse empregar a filha definitivamente ou para garantir-lhe um dote, a reclusão tornara-se uma opção viável para buscar um estado para a filha. A estratégia de Dona Francisca aparentemente deu certo, pois em menos de um ano a filha estava casada e dotada. Esse recurso não foi exclusividade das viúvas, entretanto. Como podemos notar dentre as poucas informações acerca da situação de orfandade das meninas, algumas famílias que se viam oneradas com a criação e o casamento de sobrinhas, afilhadas e agregadas igualmente optaram por entregá-las à Misericórdia. No caso da Misericórdia da Bahia, por causa de uma brecha nas normas de admissão, mesmo algumas meninas cujos pais eram vivos foram recebidas no recolhimento, mostrando que não somente as mulheres brancas podiam não ter condições

de sustentar e casar suas filhas de acordo com suas qualidades, mas que isso também se passava com famílias chefiadas por homens brancos<sup>194</sup>. Embora, como analisaremos mais adiante, as estratégias e as trajetórias tenham variado bastante, não há dúvida de que a conjunção entre tutela institucional, abrigo, sustento e dotação tornou os recolhimentos atraentes para diversas famílias, e especialmente viúvas, que se viam na situação de ter que fornecer um estado a suas filhas, sendo o casamento uma opção possível, ainda que não fosse a única.

Observando a discussão acerca do tempo de permanência no recolhimento talvez possamos compreender algo sobre as estratégias familiares, os destinos e as possibilidades das recolhidas. De acordo com os estatutos do recolhimento do Porto, as meninas, que deviam entrar com idades entre os 7 e os 14 anos, podiam ficar na instituição até os 25 anos, “não sendo possível até este tempo dar-se-lhe saída e procedendo elas com satisfação”<sup>195</sup>. Já os recolhimentos do Rio de Janeiro e de Salvador, que seguiam o compromisso da Misericórdia de Lisboa neste aspecto, concediam apenas o tempo de quatro anos para a residência no recolhimento à custa da irmandade, período após o qual, caso não se lhe desse estado, deviam ser entregues aos fiadores ou parentes<sup>196</sup>.

No recolhimento do Rio de Janeiro, uma decisão da mesa nos mostra, entretanto, como podiam ser relativos os tempos de permanência na instituição e como podia ser difícil implementar medidas que restringiam esse tempo. Em 1785 o irmão provedor expôs que, por não se determinar o tempo de estadia das meninas nos estatutos da instituição, constando apenas as regras dos quatro anos estipuladas pelo compromisso, havia se instaurado o inconveniente de algumas recolhidas permanecerem no recolhimento por dilatados anos, impedindo que se pudesse acolher e remediar outras meninas igualmente “pobres e desamparadas”<sup>197</sup>. Naquele momento havia duas órfãs que se encontravam na instituição há 16 e 14 anos cada uma, havendo outras com menor tempo, mas que já tinham

---

<sup>194</sup> A brecha foi criada a partir das determinações do instituidor João de Mattos de Aguiar que concedia dotes para meninas brancas, legítimas, cristãs velhas, mesmo que seus pais fossem vivos. A. J. R Russell-Wood, op cit, p. 143. A partir dos registros de entradas, conseguimos identificar pelo menos 12 casos de meninas que entraram para o número do recolhimento ou como encostadas cujos pais estavam vivos.

<sup>195</sup> “Estatutos do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 19, “de que idade hão de ser admitidas”, p. 145.

<sup>196</sup> “Compromisso da Misericórdia de Lisboa”, op cit, capítulo XX, “do governo e oficiais da casa do recolhimento das donzelas”, parágrafo 3, p. 29.

<sup>197</sup> AHSCMRJ “acordo que se tomou em mesa conjunta, respeito ao tempo que devem residir no recolhimento as órfãs”, [1785], acordo anexado aos estatutos, *documentos avulsos*, lata 746 A.

ultrapassado também o tempo de estadia que seria “justo”. Para remediar a situação, o provedor sugeriu a fixação do tempo de permanência das meninas em seis anos, período após o qual estas deviam ser entregues aos seus fiadores, e definiu mais que, se antes desse tempo de seis anos houvesse ocasião de poder tomar estado e as meninas não quisessem fazê-lo, deviam ser igualmente entregues aos fiadores. A medida foi aprovada e posta em vigor a partir daquela data, sendo conferidos dois anos para que as meninas que já se encontravam no recolhimento excedendo esse período pudessem tomar estado<sup>198</sup>.

Pelo que podemos apreender da documentação existente, a situação era parecida no recolhimento de órfãs de Salvador. No ano de 1764 a mesa enviou uma portaria à regente do recolhimento ordenando que esta avisasse às recolhidas que aquelas que já tivessem completado quatro anos de residência tinham o prazo de um mês para “procurar estado” ou seriam expulsas da instituição<sup>199</sup>. Alguns anos mais tarde, em 1771, outra mesa voltaria a enviar ordens semelhantes ao recolhimento. A mesa comunicava à regente que, estando ciente de que algumas recolhidas haviam acabado o tempo de quatro anos, determinava que “logo e logo sem perda de tempo procurem sujeitos com quem possam sair do mesmo recolhimento desposadas, único fim para que nele entraram (...)”, caso contrário seriam expulsas e entregues a seus fiadores<sup>200</sup>.

Dos problemas em torno do tempo de permanência nos recolhimentos podemos observar duas questões importantes. Em primeiro lugar, que algumas meninas acabavam por fazer da instituição seu local de residência senão permanente ao menos por dilatados períodos de tempo e não como um local de passagem, algo breve e prévio à formação de suas unidades domésticas próprias. Em segundo lugar, que o casamento, fosse por que motivo fosse, não era necessariamente um destino “automático” das órfãs e que a instituição contava com os expedientes particulares das meninas e suas redes de relações sociais para a promoção de seus casamentos.

---

<sup>198</sup> Para tentar garantir a aplicação dessa regra a mesa enviou inclusive uma carta aos administradores do recolhimento explicando as novas regras e que deveria ser lida “em comunidade para que nenhuma o ignore”. AHSCMRJ, *Registro de cartas e ofícios expedidos 1779-1810*, p. 20.

<sup>199</sup> AHSCMBa “registro de uma portaria pela qual se mandou a regente do recolhimento avisasse as recolhidas do dito recolhimento o que abaixo se declara”, [1764], *Livro 1º de registro 1760-1776*, número 85, p. 90v.

<sup>200</sup> AHSCMBa “registro da portaria que a mesa dirigiu a regente do recolhimento para o que abaixo se declara”, [1771], *Livro 1º de registro 1760-1776*, número 85, p. 145v.

Comparando-se o tempo de permanência das órfãs do número nos recolhimentos do Porto e de Salvador, para os quais possuímos dados seriados, observamos, como era esperado, que este tendeu a ser mais dilatado no recolhimento do Porto do que no recolhimento da Bahia, assim como a rotatividade de meninas foi consideravelmente maior na Bahia do que no Porto<sup>201</sup>. No recolhimento do Porto há uma certa homogeneidade na distribuição dos tempos de permanência predominando, entretanto, os casos em que as meninas permaneceram na instituição pelos intervalos de 5 a 10 anos e de 11 a 20 anos, como podemos observar na tabela a seguir:

*Quadro 1: Tempo de permanência das órfãs do número no recolhimento do Porto 1731-1800:*

Anos de permanência	Número de meninas	Porcentagem
<b>Menos de 1 ano</b>	<b>1</b>	<b>1%</b>
<b>1 – 4 anos</b>	<b>21</b>	<b>16%</b>
<b>5 - 7 anos</b>	<b>29</b>	<b>22%</b>
<b>8 – 10</b>	<b>22</b>	<b>17%</b>
<b>11-20 anos</b>	<b>30</b>	<b>23%</b>
<b>Mais de 20 anos</b>	<b>2</b>	<b>2%</b>
<b>Não foi possível determinar</b>	<b>27</b>	<b>20%</b>
<b>Total</b>	<b>132</b>	<b>100%</b>

O dilatado tempo de permanência da maioria das meninas no recolhimento do Porto, contando entre os cinco e os vinte anos de estadia, parece indicar que as órfãs recolhidas na instituição e suas famílias de origem fizeram, de modo geral, do recolhimento um local de residência com certa estabilidade e não um refúgio temporário para crises circunstanciais que podiam abater-se sobre os núcleos familiares. Neste sentido, as órfãs do Porto passaram nele fases completas do ciclo de vida que precedia a idade adulta e a entrada no mercado matrimonial ou laboral. Isto significa que, para a maior parte das órfãs, o recolhimento teve papel importante de fato em sua educação, em seu sustento e abrigo, na vigilância sobre sua

<sup>201</sup> Para o recolhimento do Rio de Janeiro não é possível fazer semelhante análise, pois os registros de entrada das órfãs para o século XVIII não chegaram até nós.

honra e na dotação neste período de grande ambigüidade e instabilidade que representavam os anos posteriores aos chamados “de criação” e anteriores à aquisição de um “estado”. Em termos de estratégias familiares, pode ter equivalido ao período em que as jovens européias oriundas de famílias plebéias sem recursos muitas vezes serviam na casa de famílias abastadas “por soldada” e com a promessa do recebimento de um dote ao final de períodos determinados<sup>202</sup>.

Já o recolhimento de Salvador apresentou uma situação relativamente diferente, havendo uma maior heterogeneidade nos tempos de permanência. Considerando-se que existia a regra dos quatro anos de permanência na instituição, identificamos alguns grupos majoritários de tempos de permanência. O maior grupo de todos pode ser formado juntando-se os subgrupos das que permaneceram na instituição de um a três anos e aquelas que permaneceram quatro anos, num total de 56 e 30 meninas ou 30% e 16% da amostragem, respectivamente. Um grupo considerável representava ainda aquelas órfãs que ficaram de 5 a 7 anos na instituição, contando 25 meninas ou 13% das recolhidas, grupo no qual se inserem aqueles casos que apresentamos anteriormente de recolhidas que não quiseram ou não puderam tomar estado no período regulamentar. Entretanto, um número significativo de 35 meninas, ou 19% de nossa amostragem, permaneceu no recolhimento por um período menor do que um ano, como podemos verificar no quadro abaixo:

---

<sup>202</sup> Esta hipótese pode ser reforçada se lembrarmos que os estatutos do recolhimento do Porto proibia a entrada no recolhimento de meninas que fossem parentes do provedor, do escrivão e dos oficiais da mesa, servindo naquele ano, ou que fossem criadas ou filhas e irmãs de criados de nobres e cidadãos. “Estatutos do recolhimento de órfãs de Nossa Senhora da Esperança”, op cit, capítulo 20 “do modo como se hão de prover os lugares, e forma das inquirições”, p. 147.

*Quadro 2: Tempo de permanência para as órfãs que entraram no recolhimento da Bahia direto para o número, 1741-1822:*

Tempo de permanência	Número de meninas	Porcentagem
<b>Menos de 1 ano</b>	<b>35</b>	<b>19%</b>
<b>1 – 3 anos</b>	<b>56</b>	<b>30%</b>
<b>4 anos</b>	<b>30</b>	<b>16%</b>
<b>5- 7 anos</b>	<b>25</b>	<b>13%</b>
<b>8 – 10 anos</b>	<b>3</b>	<b>2%</b>
<b>Mais de 10 anos</b>	<b>1</b>	<b>1%</b>
<b>Não foi possível determinar</b>	<b>37</b>	<b>20</b>
<b>Total</b>	<b>187</b>	<b>100%</b>

Mesmo levando-se em consideração o tempo limite de quatro anos, podemos observar que os tempos de permanência no recolhimento de Salvador foram consideravelmente menores do que no do Porto. Isto significa de certa forma que, comparando-se as duas instituições, a do Porto traz uma certa vantagem como instituição que abrigava e educava meninas em relação ao recolhimento baiano, cujo menor espaço de tempo diminui um pouco seu aspecto educativo e residencial permanente. Este aspecto, entretanto, não esteve ausente se pensarmos nos percentuais de meninas que permaneceram entre quatro e dez anos na instituição, que perfazem 31% dos casos. Mesmo aquelas que permaneceram por volta de um a três anos não podem ser consideradas necessariamente habitantes circunstanciais, pois participaram da vida das instituições em caráter perene, especialmente aquelas que passaram da marca dos dois anos de residência. Nos casos, de quantidade não desprezível, em que as meninas ficaram menos de um ano na instituição, algo que no recolhimento do Porto ocorreu em apenas um caso, temos claramente um uso circunstancial da reclusão dessas meninas por parte de suas famílias ou tutores. Nestes casos, portanto, o recolhimento representou apenas uma breve passagem institucional que pode indicar algumas questões circunstanciais. Montserrat Carbonell Esteller, analisando o caso da assistência institucional a mulheres na Barcelona setecentista, apresenta a hipótese de que aquelas que permaneciam pouco tempo nas instituições possivelmente

correspondiam a mulheres que haviam sido recolhidas como parte de crises circunstanciais em seus núcleos familiares ou domésticos, reverses muito comuns nas sociedades de Antigo Regime<sup>203</sup>. Esta hipótese pode ser uma das explicações possíveis para o número de meninas que permaneceram curto espaço de tempo no recolhimento de Salvador. Outra hipótese viável é a de que para esse grupo de meninas a instituição não tenha representado tanto um local de abrigo e educação e tenha funcionado mais como uma forma de conjugar a chancela institucional da irmandade acerca de seu estatuto social e, conseqüente valorização no mercado matrimonial, com a garantia de um dote para a eventual tomada de um “estado”.

O recolhimento de órfãs de Salvador apresenta ainda uma outra peculiaridade. Com o avanço do século XVIII e principalmente a partir do século XIX, a presença de meninas admitidas como extranumerárias ou encostadas cresceu enormemente, transformando a entrada como encostada por fim praticamente em uma regra do processo de admissão<sup>204</sup>. Curiosamente, analisando-se em separado o tempo de permanência dessas meninas admitidas primeiramente como encostadas e posteriormente incorporadas ao número podemos observar, com algumas modificações, um padrão semelhante ao apresentado por aquelas que entravam diretamente ao número. É preciso ressaltar que para seus casos as omissões acerca do tempo de permanência são consideravelmente maiores, representando 59% dos casos e que em muitos casos a passagem do estatuto de encostada ao de órfã do número aconteceu ainda no primeiro ano de residência no recolhimento. Ainda assim, nos casos que conseguimos determinar, há a mesma predominância dos casos em que as meninas residiram no recolhimento pelo período de um a três anos, havendo um número considerável de meninas que permaneceram quatro anos e um número levemente menor que residiram nele entre cinco e sete anos, como podemos verificar no quadro abaixo:

---

<sup>203</sup> Monserrat Carbonell Esteller. “Lãs mujeres pobres em el setecientos” In *Historia Social*, nº 8, outono 1990, p. 134.

<sup>204</sup> Não podemos afirmar, entretanto, que esta fosse uma característica que necessariamente distinguia os recolhimentos do reino e do ultramar, pois apesar de não termos encontrado indícios da existência de números consideráveis de órfãs admitidas como extranumerárias no recolhimento do Porto, estes indícios podem ser encontrados para o recolhimento das órfãs administrado pela Misericórdia de Lisboa, tornando difícil a avaliação da ausência de seu registro no Porto. AHSCML *provisões do recolhimento 1697-1760*, pp. 177v-118.

*Quadro 3: Tempo de permanência das órfãs que entraram primeiro como encostadas e posteriormente foram incorporadas ao número no recolhimento da Bahia, 1740-1822:*

Tempo de permanência	Número de meninas	Porcentagem
<b>Menos de 1 ano</b>	<b>4</b>	<b>2%</b>
<b>1 – 3 anos</b>	<b>35</b>	<b>18%</b>
<b>4 anos</b>	<b>14</b>	<b>7%</b>
<b>5 - 7 anos</b>	<b>13</b>	<b>7%</b>
<b>8 – 10 anos</b>	<b>5</b>	<b>3%</b>
<b>Mais de 10 anos</b>	<b>8</b>	<b>4%</b>
<b>Não foi possível determinar</b>	<b>116</b>	<b>59%</b>
<b>Total</b>	<b>195</b>	<b>100%</b>

Mantém-se, portanto, também para as recolhidas que entraram como encostados, uma tendência a permanecer no recolhimento por período não tão longo quanto aqueles encontrados para o Porto. Neste caso há, entretanto, uma considerável queda no número de meninas que permaneceram na instituição por menos de um ano, indicando possivelmente que aquelas encostadas que conseguiram ser efetivadas como órfãs do número permaneceram na instituição por tempo maior do que apenas uma breve estadia de caráter circunstancial<sup>205</sup>. Sem dúvida, entretanto, o caráter educativo e residencial do recolhimento de Salvador tinha menos peso na trajetória das recolhidas ou em suas estratégias familiares, fossem essas diretamente para o número ou não, do que ocorria no Porto.

Uma análise dos destinos conferidos às órfãs desses dois recolhimentos, registrados nos livros das Misericórdias, talvez possa ajudar a aprofundar a discussão acerca dos possíveis usos da instituição e destinos das recolhidas. No recolhimento do Porto, para o período analisado, **76** meninas ou **58%** dos casos, deixaram a instituição para tomar algum estado, fosse de casada ou de religiosa. Predominaram largamente, entretanto, as saídas para o estado de casada, representando **72** saídas ou **55%** do total. Essas saídas são

<sup>205</sup> É preciso ressaltar, entretanto, que o número de meninas que entraram como encostadas e não foram efetivadas para o número foi de 130, o que significa que um considerável percentual das encostadas tomadas como um todo pode ter tido uma breve estadia no recolhimento, apresentando, portanto, esse uso circunstancial da reclusão. Isso significa que entre as encostadas o uso da reclusão breve pode ter sido considerável.

seguidas de longe por aquelas em que as recolhidas voltaram aos seus núcleos familiares ou foram entregues a seus fiadores, contabilizando **27** saídas ou **20%** das recolhidas. Por fim, havia os casos de saída por doença ou falecimento, que representaram **6** casos ou **5%** da amostra, como podemos verificar no quando a seguir:

*Quadro 4: Motivos das saídas das órfãs do Porto, 1731-1800:*

Motivo da saída	Número de meninas	Porcentagem
<b>Casamento</b>	<b>72</b>	<b>55%</b>
<b>Convento</b>	<b>4</b>	<b>3%</b>
<b>Casa de parentes</b> <sup>206</sup>	<b>17</b>	<b>13%</b>
<b>Entregue ao fiador</b>	<b>3</b>	<b>2%</b>
<b>Por ter feito 25 anos ou ter acabado o tempo</b> <sup>207</sup>	<b>7</b>	<b>5%</b>
<b>Saiu por doença</b>	<b>2</b>	<b>2%</b>
<b>Faleceu no recolhimento</b>	<b>4</b>	<b>3%</b>
<b>Por requerimento da recolhida</b> <sup>208</sup>	<b>1</b>	<b>1%</b>
<b>Não consta informação de saída</b> <sup>209</sup>	<b>22</b>	<b>17%</b>
<b>Total</b>	<b>132</b>	<b>100%</b>

No caso das recolhidas que se casaram e cujo cruzamento dos destinos com os tempos de permanência foi possível fazer, pudemos constatar uma predominância dos casamentos entre as que permaneceram na instituição pelo período de cinco a dez anos, representando **39** ocorrências. Em seguida vêm aquelas que passaram entre 11 e 20 anos na instituição, somando **15** ocorrências e, por fim, as meninas que permaneceram de um a

<sup>206</sup> Destas, 11 retornaram para as casas de suas mães; 1 para a casa da avó; 1 para a casa do irmão; 1 para a casa do tio; 3 para casa de pessoas cujo parentesco não foi identificado.

<sup>207</sup> Entre as que saíram por acabar o tempo permitido ou por completar 25 anos, 4 foram entregues à mãe; 1 foi entregue a uma tia; 1 a um tio e 1 não traz informação sobre sua entrega.

<sup>208</sup> Na altura de sua saída, esta órfã já residia no recolhimento na qualidade de porcionista.

<sup>209</sup> Dentre os casos de recolhidas para as quais não temos as informações de saída, duas passaram a ser oficiais do recolhimento: Eufrásia Maria, que entrou como órfã em 1733 e passou a vice-regente em 1745 e Dona Ana Maria que entrou em 1744 e passou a mestra em 1756.

quatro anos na instituição, totalizando **10** casos. Entre as meninas que saíram do recolhimento para serem religiosas, duas haviam permanecido na instituição durante oito anos, uma, durante 15 anos e outra, 18 anos. Estes números confirmam que, de modo geral, as órfãs que tomaram estado no recolhimento permaneceram tempo considerável na instituição, utilizando a mesma como local de residência, subsistência e abrigo e não somente como meio para conseguir um dote, ainda que este tenha sido provavelmente um dos objetivos.

No grupo das meninas que saíram do recolhimento não para tomar estado, mas para retornarem à casa de parentes, fiadores ou tutores, que somam **20**, quatro já haviam completado 25 anos e, portanto, sua entrega devia ser parte da execução das regras de tempo de permanência na instituição. As que não tinham completado 25 anos, diferentemente do que encontrou Monserrat Esteller em seu levantamento sobre as mulheres de Barcelona, não permaneceram pouco tempo na instituição. Apenas **uma** delas ficou somente dois anos e **outra**, quatro anos, tendo as restantes permanecido no recolhimento de seis anos para cima. Isto é, foram recolhidas à instituição provavelmente como forma de abrigo, educação e possivelmente de buscar um estado, pois permaneceram nele por largo período de tempo, o que parece indicar não se tratar de estratégias circunstanciais de sobrevivência imediata, e foram retiradas do recolhimento sem tomar estado por estratégias familiares que não nos são possíveis de recuperar. Neste sentido, podemos afirmar que no caso do recolhimento do Porto as estratégias familiares parecem apontar para a predominância de uma estadia longa no recolhimento com intuito de conseguir um estado e que este estado foi de fato levado a cabo na maioria dos casos, 58%, com clara ênfase no casamento, como previa a política da instituição<sup>210</sup>.

Os dados referentes aos destinos das recolhidas do recolhimento de Salvador são consideravelmente mais variáveis e incompletos do que aqueles existentes para o recolhimento do Porto. Ainda assim é possível analisarmos as prováveis estratégias familiares em jogo no recolhimento e os destinos preferenciais para as recolhidas. Mantivemos nesse quesito a mesma separação entre as meninas que entraram diretamente para o número e aquelas que inicialmente entraram na qualidade de encostadas. Entre as **187** meninas que entraram diretamente para o número, **112** saíram do recolhimento para

---

<sup>210</sup> As meninas que retornaram ao núcleo familiar de origem representam 20% dos casos.

tomar estado de casada, perfazendo **60%** do total das saídas. Não houve o registro de saídas de meninas para serem religiosas, o que pode em parte ser explicado pelo reduzido número de vagas nos conventos na cidade de Salvador no período e os pelos altos custos envolvidos na entrada e tomada de votos nestas instituições que, ao menos na colônia, adquiriram um caráter claramente elitista<sup>211</sup>. O número de meninas que voltou ao núcleo familiar ou foi entregue a seu fiador foi de apenas **5** casos ou **2,5%** das ocorrências. O número de meninas que tiveram seu motivo de saída classificado como por ter “acabado o seu tempo” de estadia sem tomar estado foi de **16** ou **9%** dos casos, sendo que nestes casos, em apenas um, sabemos que foi entregue a seu fiador. No caso da Bahia aparece um número considerável de meninas que foram expulsas, somando **12** meninas ou **6%** das ocorrências. E por fim, **6** ou **3,5%** das meninas faleceram ou saíram por doenças, de acordo com os dados do quadro abaixo.

---

<sup>211</sup> A. J. R. Russell-Wood discutiu alguns exemplos dos custos que poderiam representar a entrada em um convento na América portuguesa. O mestre de campo Pedro Gomes, por exemplo, teria gasto, em 1684, 600\$000 réis e mais taxas para que cada uma das suas duas filhas fossem aceitas em conventos na cidade de Salvador, valor largamente superior ao dote de 100\$000 réis que a Misericórdia estava disposta a pagar para as recolhidas que quisessem se casar. A. J. R. Russell-Wood. “Women and society in colonial Brazil”, op cit, p. 13.

*Quadro 5: Motivos de saída das meninas que entraram no recolhimento da Bahia direto para o número 1740-1822:*

Motivo da saída	Número de meninas	Porcentagem
<b>Casamento</b>	<b>112</b>	<b>60%</b>
<b>Falecimento</b>	<b>5</b>	<b>3%</b>
<b>Expulsão</b>	<b>12</b>	<b>6%</b>
<b>Acabou o tempo de 4 anos<sup>212</sup></b>	<b>16</b>	<b>9%</b>
<b>Casa de parentes</b>	<b>4</b>	<b>2%</b>
<b>Entregue ao fiador</b>	<b>1</b>	<b>0,5%</b>
<b>Por doença</b>	<b>1</b>	<b>0,5%</b>
<b>Consta saída sem especificação do motivo</b>	<b>7</b>	<b>4%</b>
<b>Não consta informação de saída</b>	<b>29</b>	<b>16%</b>
<b>Total</b>	<b>187</b>	<b>100%</b>

Não há dúvidas de que o destino predominante das meninas do recolhimento foi mesmo a saída para tomar o estado de casada. Se pensarmos nas quantidades de homens solteiros, ou casados dispostos a se passarem por solteiros, que afluíam para os territórios americanos, especialmente vindos de regiões do norte do reino, podemos levantar a hipótese de que o casamento com uma órfã da Misericórdia podia ser uma opção interessante, o que pode ter colaborado para explicar o grande número de casamentos feitos a partir da instituição. Os tempos de permanência na instituição das meninas que saíram para tomar estado variaram enormemente, contemplando todas as faixas de permanência que elaboramos. Existem desde casos como o de Isabel Maria da Silva, que permaneceu no recolhimento por apenas quinze dias e saiu para tomar estado, em 1753, até o caso de Isabel Maria da Piedade Freire, que permaneceu na instituição por doze anos até deixar a instituição para se casar, em 1783. Essas diferenças de tempo corresponderam

<sup>212</sup> Em apenas um caso temos referência de que a órfã foi entregue ao seu fiador.

provavelmente à conjunção de diferentes fatores, entre eles a idade com que entraram para o recolhimento, as estratégias familiares com relação aos destinos das meninas, a rede de relações de que a órfã dispunha e também sua vontade ou não de tomar estado. Nos casos em que as órfãs permaneceram menos de um ano no recolhimento, e estes são razoavelmente numerosos, é possível que as estratégias familiares estivessem voltadas, não para o recolhimento, sustento e educação das órfãs, mas para a obtenção, como dissemos, da chancela da instituição e igualmente da promessa de um dote, havendo em alguns casos provavelmente casamentos já ajustados ou em processo de negociação. Para aquelas meninas que permaneceram mais tempo na instituição, fosse o tempo regulamentar de anos ou mais, esta representou de fato um local de abrigo e educação, além de um meio para viabilizar a tomada de estado.

Analisando-se o tempo de permanência das meninas que retornaram à casa de parentes, sem tomar estado, encontramos duas que já haviam completado quatro anos de estadia e, portanto, estariam na categoria daquelas que saíram por acabar o tempo, embora isto não apareça em seu registro de saída, e apenas duas que regressaram aos núcleos familiares tendo permanecido menos de dois anos na instituição. Neste sentido, mais uma vez os dados, desta vez acerca da América portuguesa, diferem do que foi encontrado por Montserrat para o caso de Barcelona, ou seja, o recolhimento funcionasse como abrigo temporário para situações de crise familiares. No caso das meninas que foram expulsas do recolhimento encontramos uma grande diversidade de motivos. Algumas foram de fato expulsas do recolhimento por decisão da mesa, outras, por ter se esgotado o tempo em que poderiam permanecer na instituição e outras ainda, por motivos que desconhecemos. No caso de Maria de Santa Ana dos Santos, a mesa a expulsou em 1753 por considerá-la uma das cabeças da desordem ocorrida naquele ano no recolhimento de Salvador, a qual incluiu o apedrejamento dos telhados das casas vizinhas e a troca de correspondências ilícitas.

No caso das **195** meninas que entraram para o recolhimento da Misericórdia da Bahia, primeiro como encostadas e posteriormente como incorporadas ao número, temos consideravelmente menos informações, pois nada sabemos sobre os destinos de **86** recolhidas ou **44%** dos casos. Ainda assim, nos casos que foi possível averiguar, manteve-se a predominância da saída por motivo de tomada de estado de casada, o que se verificou em **81** das ocorrências, perfazendo **42%** dos casos, não havendo igualmente órfãs que

tenham saído para serem religiosas. Aquelas que voltaram para a casa de seus parentes e tutores somaram 8 casos, ou 4,5% das ocorrências e as que saíram por acabar o tempo, 7 casos ou 4%. Os casos de expulsão rondaram os 5% e os falecimentos representaram 2% das ocorrências.

*Quadro 6: motivos da saída das meninas que entraram no recolhimento da Bahia como encostadas e passaram posteriormente ao número, 1740-1822:*

Motivo da saída	Número de meninas	Porcentagem
<b>Casamento</b>	<b>81</b>	42%
<b>Falecimento</b>	<b>4</b>	2%
<b>Expulsão</b>	<b>9</b>	5%
<b>Acabou o tempo de 4 anos</b>	<b>7</b>	4%
<b>Voltou para a pátria</b>	<b>1</b>	0,5%
<b>Casa de parentes</b>	<b>7</b>	4%
<b>Consta saída sem especificação do motivo</b>	<b>26</b>	13%
<b>Não consta informação de saída</b>	<b>60</b>	31%
<b>Total</b>	<b>195</b>	100%

A tendência entre as órfãs que primeiro entraram para a instituição e depois foram incorporadas ao número parece seguir aquela apresentada pelas meninas que haviam sido admitidas diretamente para o número com marcante predominância da saída para tomar estado. Neste último caso encontramos a mesma ampla variação em tempo de estadia. Podemos dizer que esse mesmo fenômeno ocorre nos casos de retorno à casa de parentes e no caso das expulsões.

Comparando-se as instituições, podemos notar que, apesar da suposta maior demanda por mulheres brancas que se supõe existir nos territórios americanos, os percentuais de casamento entre as recolhidas da Misericórdia - 55% e 60% - foi bastante próximo nas duas instituições, havendo um pequeno predomínio, portanto, da instituição

baiana. É preciso reconhecer, entretanto, que as meninas permaneceram mais tempo nos recolhimentos do Porto, provavelmente casando-se mais tarde, ainda que não tenhamos os dados etários para a Bahia, e havendo no caso da América portuguesa uma maior rotatividade de meninas. É difícil, entretanto, avaliarmos se essa peculiaridade teria origem em demandas diferenciadas nos mercados matrimoniais locais ou se seria advinda da diferença nas normas aplicadas nas instituições, já que no recolhimento do Porto era permitida a sua estadia até os 25 anos, ao passo que na Bahia podiam permanecer por apenas quatro anos. Possivelmente havia um pouco desses dois aspectos. Tanto no recolhimento reinol quanto no americano, entretanto, predominou o fato de que, por meio do recolhimento e da concessão de dotes pela instituição, manteve-se um considerável fluxo de meninas tomando estado de casadas, correspondendo assim aos anseios daqueles homens de elite envolvidos na Misericórdia.

Sendo esse o destino predominante entre as recolhidas que deixavam as Misericórdias, que tipo de vida elas poderiam esperar ao se casarem? Na tentativa de oferecer alguma resposta a essa pergunta, ainda que seja de maneira muito parcial e insuficiente devido à falta de informações de que dispomos a esse respeito, precisamos tentar avaliar com quem as recolhidas se casavam. Apesar de supostamente ter de autorizar a saída das meninas do recolhimento para o casamento, a documentação das Misericórdias nos oferece consideravelmente menos informações acerca dos cônjuges do que sobre as recolhidas. No caso dos maridos das órfãs recolhidas na Misericórdia do Porto, contamos de forma inconstante com informações acerca de sua legitimidade, local de origem e residência, profissão e nome dos pais e avós. Após 1773 e a abolição das distinções de limpeza de sangue, passamos a contar basicamente com as informações acerca de suas profissões e locais de residência. Dentre as 72 órfãs do Porto que se casaram, temos informação acerca das profissões de 47 (65%) dos seus cônjuges. As ocupações são bastante variadas, havendo, entretanto, uma ênfase nos ofícios, tanto na qualidade de artífices quanto de mestres de ofício<sup>213</sup>. Buscando correlacionar as informações de que

---

<sup>213</sup> As ocupações encontradas em 47 dos casos se distribuem da seguinte maneira: tanoeiro (1), arte de música (1), serigueiro (3), mestre serigueiro (1), sacristão (1), cirurgião (3), escrevente (1), oficial de sapateiro (1), mestre enxamlador (2), mestre latoeiro (1), [tendeiro] (1), licenciado (1), mestre [...]toreiro, boticário (1), mestre entalhador (1), mercador (1), contramestre de navio (1), mestre relojoeiro (1), alfaiate (2), mestre lapidário (1), lapidário (2), escrivão da correição (1), feitor da Alfândega (2), [cerpeiro] (1), funileiro (1),

dispomos acerca das profissões dos parentes das recolhidas com aquelas de seus maridos, não conseguimos encontrar relações relevantes, embora seja preciso lembrar que são poucos os casos em que contamos com as profissões de ambos. Sendo assim, é possível que os cônjuges tenham tido profissões ligadas aos grupos familiares ou das redes de relações das recolhidas, embora não tenha sido possível averiguar essa hipótese. Em termos geográficos, os maridos das recolhidas eram quase na totalidade moradores da cidade do Porto e arredores, sendo, portanto, trabalhadores urbanos. Encontramos referência de pelo menos seis casos em que foi possível constatar que a família da recolhida e o seu cônjuge residiam na mesma rua ou ao menos na mesma freguesia, o que significa que provavelmente em alguns casos o casal tenha residido e se mantido próximo às redes de relações das recolhidas.

Não possuímos muitas informações acerca dos homens que casavam com as órfãs da Misericórdia da Bahia ou do Rio de Janeiro. Os livros de registro do recolhimento da Misericórdia da Bahia praticamente não apresentam informações acerca dos cônjuges das órfãs, apenas em raros casos citando o nome dos indivíduos. O caso de Ângela Rodrigues de Araújo, de que temos informação, entretanto, não deve ter sido isolado, ainda que esta hipótese necessitasse de maior comprovação. Natural da cidade de Salvador, órfã de pais, filha legítima de irmãos da Santa Casa e residente no recolhimento da irmandade, Ângela casou-se com Manuel Antonio da Silva, oficial de alfaiate, “com tenda posta”, natural da comarca da Feira, bispado do Porto, e residente na mesma freguesia de onde a órfã era natural, a de Nossa Senhora da Conceição da Praia, em Salvador<sup>214</sup>. Considerando-se o elevado número de homens solteiros vindos do reino, é possível que o casamento com as órfãs do recolhimento da Misericórdia fizesse parte das opções desses emigrantes ao chegarem em ultramar<sup>215</sup>. Embora a historiografia tenha explorado bastante o tema dos comerciantes de grosso trato que se uniam a famílias de proprietários da terra, a mesma atenção não têm recebido os casos relativos aos emigrantes pobres ou oficiais, que ao

---

sargento mor (1), cravador (1), mestre pintor (1), pintor (1), mestre barbeiro (1), ourives do ouro (2), lavrante da prata (1), ourives da prata (3), tirador de ouro (1), ourives (2).

<sup>214</sup> AHSCMBa, “maços avulsos”, maço 21, 1736-1738.

<sup>215</sup> Foi possível localizar um outro caso, em 1738, de um homem natural de Coimbra que casa com uma órfã do recolhimento. AHSCMBa, “maços avulsos”, maço 21, 1736-1738. Os dois casos pertencem aos maços de documentos avulsos referentes ao pagamento de dotes. Não deixa de ser interessante que os únicos dois casos referentes a órfãs do recolhimento desse período de 1736-1738 envolvam homens oriundos do reino.

chegarem aos territórios ultramarinos casavam-se com mulheres brancas de famílias pobres e/ou “mecânicas”, e mais especificamente com as recolhidas da Misericórdia.

No caso do Rio de Janeiro, também possuímos poucas informações acerca dos cônjuges das órfãs para o período<sup>216</sup>. As informações que possuímos datam já do século XIX e nos indicam que, nesta época, os pretendentes das recolhidas deviam apresentar comprovação de que tinham idade, meios e boa conduta para requerer alguma das recolhidas em casamento<sup>217</sup>. Esses pedidos trazem algumas informações interessantes. Na questão dos meios, por exemplo, a negativa da mesa ao pedido de Antonio José Teixeira, que solicitava licença para casar com alguma recolhida, pode ser esclarecedor. Antonio teve seu pedido negado, pois nas atestações que entregou apenas conseguiu provar, segundo diz a mesa, sua boa conduta e parece “(...) que não tenha casa e ao menos um escravo que o sirva” e por isso, achando-se enfermo, havia sido recolhido ao hospital da Misericórdia como pobre<sup>218</sup>. É possível que as condições tenham mudado ao longo do tempo, mas em um contexto urbano de Antigo Regime, parece razoável pensar que os candidatos também devessem ter algum ofício, casa ou escravo de que pudessem tirar renda para serem considerados aptos a casar com alguma recolhida da Misericórdia.

A questão da cor devia igualmente estar entre as preocupações da mesa, que, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro, deve ter evitado conceder licença a homens tidos e havidos como pardos ou mulatos para casarem com as órfãs do número. Em 1827, a administração do recolhimento foi de parecer que Francisco Antonio Maria, homem pardo que pedia para “escolher uma parda no recolhimento para casar-se”, só poderia se casar com uma menina da instituição “pela igualdade da cor” e que esta, por ser exposta, demandava a licença dos administradores da Casa da Roda<sup>219</sup>. Aparentemente, no século XIX meninas pardas já eram aceitas no recolhimento, embora não saibamos se essa foi em alguma altura considerada órfã do número, mas homens de cor continuavam não sendo aceitos como pretendentes para as órfãs brancas<sup>220</sup>. Neste caso, podemos levantar a hipótese

---

<sup>216</sup> Sobre a questão dos cônjuges das recolhidas para o caso do Rio de Janeiro ver também: Luciana Mendes Gandelman. *Entre a cura das almas e o remédio das vidas...*, op cit, especialmente item 3.3 “socorro de portas adentro”.

<sup>217</sup> AHSCMRJ *Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 1.

<sup>218</sup> AHSCMRJ *Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 19.

<sup>219</sup> AHSCMRJ *Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 40v.

<sup>220</sup> Em 1830 José Carvalho Mina teria seu pedido de licença para casar com alguma exposta “de sua cor” negado pela administração, sob a alegação de que não existia no recolhimento senão brancas e pardas.

de que assim como na Bahia, o perfil dos homens que se casavam com as órfãs da Misericórdia devia ser de homens brancos, muitos deles provavelmente vindos do reino e majoritariamente ligados a ofícios (como mestres ou oficiais), pequenos cargos públicos e militares e mercadores.

O conjunto das atividades de que se ocupavam as mulheres casadas no Antigo Regime era variado e intenso e não se restringia somente aos setores de reprodução e consumo tradicionalmente atribuídos às mulheres. Como afirma Monserrat Esteller, a contribuição das mulheres era decisiva para a economia familiar<sup>221</sup>. No caso daqueles que viviam de ofícios ou do comércio, como parece ser o caso de uma grande parcela dos que se casavam com as recolhidas da Misericórdia, as mulheres eram incorporadas ao processo produtivo na medida em que as oficinas e lojas se localizavam majoritariamente no mesmo local de residência, podendo estas exercerem uma série de atividades direta ou indiretamente ligadas à produção<sup>222</sup>. No caso do Porto, onde os ofícios eram consideravelmente mais numerosos do que nas cidades da América portuguesa, ainda que fossem menos significativos do que em relação a outras cidades da Europa, as mulheres deviam trabalhar lado a lado com seus maridos nas oficinas e também no amplo comércio de que a cidade era ponto de convergência<sup>223</sup>. Agostinho Rebelo da Costa nos informa ainda acerca da participação de moças e mulheres no trabalho da fábrica da cordoaria, chamada de Cordoaria Nova, que produzia cordagens e massames para a indústria naval, sendo as mulheres responsáveis principalmente pelo “linho para obras miúdas”<sup>224</sup>. Estes

---

AHSCMRJ *Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 72. A essa altura podemos notar que as fronteiras relativas à cor já haviam sido alteradas e que os pardos havia alcançado um maior grau de aceitação, ainda que não saibamos se as pardas já ocupavam regularmente lugares do número do recolhimento.

<sup>221</sup> Monserrat Carbonell Esteller. *Op cit*, p. 126.

<sup>222</sup> Natalie Zemon Davis oferece alguns exemplos das atribuições das mulheres urbanas casadas entre elas a de administrar grandes unidades domésticas; vender ou comprar propriedades; administrar lojas; ajudar a disciplinar ajudantes e aprendizes, no caso de mestres de ofício; ajudar a operar teares e assim por diante. Natalie Zemon Davis. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, pp. 66-67.

<sup>223</sup> Um exemplo da atuação das mulheres nas atividades urbanas e especialmente no comércio das cidades reinóis pode ser encontrado em Guilhermina Mota. “O trabalho feminino e o comércio em Coimbra (séculos XVII-XVIII)”. In *A mulher na sociedade portuguesa*. Coimbra: Atas do Colóquio, 1985, pp. 5-21. As mulheres casadas ou não também podiam atuar como amas de expostos. Sobre o caso do Porto ver: Isabel dos Guimarães Sá. “trabalho de mulheres e economia familiar: o caso das amas de expostos da roda do Porto no século XVIII”. *Boletín de la Asociación de Demografía histórica*. Madrid: Asociación de Demografía Histórica, 1994, vol 12, nºs 2-3, pp. 233-250.

<sup>224</sup> Agostinho Rebelo da Costa. *Op cit*, p. 178.

não devem ter sido os únicos exemplos em que o trabalho das mulheres, fosse este assalariado ou não, colaborou para a economia das unidades domésticas.

A situação deve ter sido algo parecida, embora talvez em menor escala, na cidade de Salvador, por exemplo, onde, segundo Maria Helena Flexor, os ofícios mecânicos foram exercidos em larga medida por homens brancos, ao menos até meados do século XVIII<sup>225</sup>. Segundo Avanete Pereira de Sousa, os homens brancos dominavam diversos setores de atividade na cidade de Salvador ao longo do século XVIII. Este era o caso, por exemplo, dos chamados “adelos” (vendedores ambulantes de espadas, armas e tesouras); dos pequenos comerciantes que possuíam tabernas, vendas e lojas, sendo 80% entre brancos e pardos; e dos padeiros<sup>226</sup>. Em todos esses casos, as mulheres brancas tiveram provavelmente participação nas atividades de seus cônjuges.

Além disso, o próprio aprendizado dos labores de mão preconizados pelos recolhimentos, tanto no reino como no ultramar, podia significar parte dos rendimentos que sustentavam uma unidade doméstica das mulheres casadas. Em Lisboa, em finais do setecentos, Clara Brandi, casada pela segunda vez com Tomás Brandi, “que vive de seu negócio”, se contratou com o recolhimento da Misericórdia da cidade para, juntamente com suas três filhas, ensinarem às recolhidas o bordado branco, em troca de poderem residir em alguma habitação onde seu marido pudesse promover a venda dos ditos bordados<sup>227</sup>.

No caso das órfãs que não se casassem, quais seriam suas possíveis opções? Uma das opções possíveis para as recolhidas que não quisessem ou não pudessem tomar estado era permanecer na própria instituição, assumindo cargos de seu trabalho e governo interno, ou mesmo empregar-se em outra instituição, como foi o caso da primeira regente do recolhimento do Porto que foi trazida do recolhimento do Anjo. Encontramos exemplos desse tipo em todos os recolhimentos estudados. Este foi o caso de Dona Ana Maria, que, tendo entrado no recolhimento como órfã em 1744, foi nomeada mestra em 1756. A ausência de informações acerca de sua saída do recolhimento sugere a possibilidade de ter

<sup>225</sup> Maria Helena Flexor. *Oficiais mecânicos na cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador, p. 36. É importante ressaltar que havia uma hierarquia interna nos ofícios distinguindo mestres, oficiais, aprendizes, jornaleiros e, no caso de Salvador, escravos e que havia igualmente uma hierarquia entre os ofícios, sendo aqueles que envolviam o manuseio de sangue, por exemplo, considerados menos prestigiados residindo aí possivelmente o fato de ser exercido majoritariamente por escravos e forros. Ivanete Pereira de Sousa. *Poder local e cotidiano: a câmara de Salvador no século XVIII*. Salvador: dissertação de mestrado, FFCH/UFBa, p. 124.

<sup>226</sup> Ivanete Pereira de Sousa. *Idem*, p. 100, 105 e 113.

<sup>227</sup> AHSCML *Provisões do recolhimento 1694-1760*, pp. 80-81v

permanecido na instituição em caráter definitivo. O mesmo ocorreu na Bahia com Felipa da Silva, que, tendo entrado como órfã do número em 1752, foi nomeada mestra em 1758, onde permaneceu até falecer em 1761.

Para aquelas que não tomassem estado e deixassem a vida institucional havia igualmente algumas opções. Em termos de arranjos habitacionais, as mulheres que não se casavam conseguiam estabelecer domicílios coletivos, fosse habitando com parentes, havendo um número considerável de mães e filhas juntas<sup>228</sup>, ou com um grupo de mulheres solteiras ou, ainda no caso dos espaços coloniais, com escravas e agregadas, e havia uma série de atividades a que podiam se dedicar.

Em termos ocupacionais, mais uma vez entraria em cena o que Olwen Hufton chamaria de economia da improvisação, característica das atividades femininas de casadas e solteiras, havendo possivelmente a combinação de uma série de atividades múltiplas e concomitantes. Hufton, discutindo as possibilidades de sobrevivência de mulheres trabalhadoras sozinhas na Europa setecentista, aponta uma das opções como sendo o serviço doméstico, em suas múltiplas atribuições, exercido tanto no âmbito de relações familiares como fora delas<sup>229</sup>. Outra possibilidade era o emprego assalariado principalmente na indústria têxtil, algo que na cidade do Porto mostrou-se verdadeiro ao menos na produção da Cordoaria Nova.

No levantamento dos ofícios mecânicos existentes na cidade do Porto no último quartel do século XVIII apresentado por Rebelo da Costa encontramos 18 que, designados na forma feminina, deveriam ser exercidos principalmente por mulheres, fossem estas casadas ou solteiras: assadeiras, bordadeiras, botoeiras, conserveiras, curandeiras, costureiras, dançarinas, engomadeiras, fiadeiras, lavadeiras, meeiras, padeiras, palmilheiras, parteiras, regateiras, rendilheiras, tecedeiras, toucadeiras<sup>230</sup>. É preciso lembrar ainda que mesmo alguns ofícios designados no masculino podem ter sido exercidos por mulheres, ainda que não fossem tradicionalmente atribuídos a elas, especialmente no caso das viúvas.

Nos territórios ultramarinos as atividades passíveis de serem exercidas pelas mulheres brancas acabavam por entrar igualmente na hierarquia das atividades passíveis de

---

<sup>228</sup> Evidência encontrada em Olwen Hufton. Op cit, p. 362.

<sup>229</sup> Olwen Hufton, op cit, p. 361. Dentro do trabalho doméstico Hufton cita o cuidado e a educação de crianças, trabalho com linha e agulha e o serviço da cozinha.

<sup>230</sup> Agostinho Rebelo da Costa. Op cit, pp. 181-182.

serem exercidas por essa população numa sociedade escravista onde cor e condição associavam-se como fontes de estigma. Ainda assim, segundo Avanete Pereira Sousa, embora o comércio ambulante na cidade de Salvador fosse dominado por mulheres de cor - escravas ou forras - havia a presença de mulheres brancas, especialmente no início do século XVIII. Mesmo em finais do século XVIII, Sousa encontrou entre os pedidos de licença dos anos de 1792-1796 solicitações para atuarem como regateiras de 699 mulheres brancas em um universo de 3.944 pedidos de mulheres<sup>231</sup>. Esse número pode parecer pequeno, porém se lembrarmos que o trabalho como regateira demandava a circulação pelas ruas e espaços públicos da cidade e que por isso podia se tratar de uma ocupação que causasse extrema desconfiança quando exercido por mulheres, esse número parece mesmo considerável e parece indicar que possivelmente as mulheres atuassem igualmente em outras atividades menos arriscadas para sua honra e crédito público, especialmente sendo mulheres brancas. Em relação ao comércio em tabernas, vendas e lojas, a autora descobriu que este era dominado por brancos e pardos, sendo 80% dos ocupantes dessa atividade do sexo masculino<sup>232</sup>. Embora a autora não forneça as estimativas para os percentuais de mulheres brancas à frente desse tipo de negócios, é possível que algumas se dedicassem a essa modalidade de comércio igualmente. Em correspondência às autoridades régias, datada de 1710, o governador capitão geral do estado do Brasil, D. Lourenço de Almada, ao responder acerca da preocupação sobre a vinda de mulheres “erradas” do reino para os portos das conquistas, informa que as mulheres que chegavam ao porto de Salvador eram “casadas, degradadas ou *regateiras*, mulheres já de maior, que vêm tratar de sua vida, em vendas e tavernas”<sup>233</sup>. Embora não saibamos da veracidade dessa afirmação, podemos ao menos inferir que fosse concebível que mulheres viessem do reino para tratar de negócios em vendas e tabernas e por isso sua presença nestes negócios pode ter sido considerável.

Sousa não encontra, entretanto, para a cidade de Salvador, referências de mulheres brancas encabeçando sozinhas uma ocupação tradicionalmente associada às mulheres no Antigo Regime - o fabrico e comercialização de pão -, sendo a maior parte dos padeiros homens brancos. A própria autora esclarece, entretanto, que a documentação da Câmara

---

<sup>231</sup> Avanete Pereira Sousa. Op cit, p. 99.

<sup>232</sup> Avanete Pereira Sousa. Op cit, p. 105.

<sup>233</sup> APEBa, *cartas régias*, MSS, vol. 8, 296v apud Thales de Azevedo. *Povoamento da cidade de Salvador*. Salvador: Editora Itapuã, 1969, p. 147.

parece ser relativamente omissa em relação aos ofícios de padeiro. Se a cidade tiver seguido a tradição reinol, o fabrico do pão deve ter sido exercido por mulheres brancas sozinhas, na medida em que era uma atividade a que estas podiam se dedicar ao mesmo tempo em que viviam com “recolhimento”.

Em finais do século XVIII, como havia acontecido anteriormente na França e na Inglaterra<sup>234</sup>, abre-se para as mulheres a possibilidade de trabalhar com a educação de meninas, fosse em casa, em escolas particulares ou em escolas públicas. De acordo com Ana Videira Patrício, na cidade do Porto, data da década de 90 do setecentos a legalização do trabalho das mestras de meninas, quando, em 1792, 35 mestras receberam seu licenciamento<sup>235</sup>. Não seria de se estranhar se algumas dessas mestras tivessem passado pelo recolhimento do Porto, uma vez que ensinavam a “ler, escrever, contar e catecismo”, como haviam aprendido na instituição<sup>236</sup>. No caso das cidades do Rio de Janeiro e Salvador não foi possível encontrar indícios de licenciamento de mestras de meninas para o século XVIII, embora mestras particulares que se ofereciam para educar meninas nas casas destas ou coletivamente em suas próprias casas devam ter existido, como de resto ocorria no Porto antes do início dos licenciamentos.

Havia ainda o recurso à prostituição e às relações ilícitas, como o concubinato, tão referenciadas nos discursos dos irmãos das Misericórdias ao se pronunciarem publicamente sobre a necessidade dos recolhimentos e pelas pessoas, familiares ou não, que tentavam conseguir vagas nos recolhimentos para órfãs de suas famílias ou relações. É difícil avaliarmos a amplitude de utilização desses recursos pela população de mulheres brancas no reino e no ultramar no período analisado. Sabemos, entretanto, que o fatalismo empregado pelos irmãos da Misericórdia podia estar mais apoiado nos valores e preconceitos relativos a seus estatutos sociais do que necessariamente a uma constatação de uma realidade social<sup>237</sup>.

Seja como for, considerando-se os casos dos recolhimentos do Porto e de Salvador, para os quais possuímos dados quantitativos, podemos dizer que nos dois lados do

---

<sup>234</sup> Olwen Hufton. Op cit, p. 371.

<sup>235</sup> Ana Videira Patrício, op cit, p. 44. Segundo Ana Patrício, em 1823 já havia 26 mestras de meninas públicas e 11 particulares. Ana Videira Patrício, op cit, p. 45.

<sup>236</sup> Ana Videira Patrício. Op cit, p. 174.

<sup>237</sup> Monserrat Esteller chama atenção para o perigo dos historiadores reafirmarem a associação contemporânea de tratadistas, moralistas e homens da governança, entre pobreza e prostituição. Monserrat Carbonell Esteller. Op cit, p. 129.

Atlântico as Misericórdias conseguiram um razoável grau de sucesso na promoção dos casamentos. Tanto no Porto quanto em Salvador, mais da metade das órfãs casou-se ao final do tempo de permanência na instituição e sob a atuação direta da irmandade e uma parte considerável das meninas que não saiu casada permaneceu períodos consideráveis na instituição, fazendo dela local de residência, educação e sustento. É possível que algumas dessas últimas tenham tomado estado posteriormente, estando já fora da tutela da instituição. O recolhimento de Salvador apresentou maior rotatividade das recolhidas e menores tempos de permanência na instituição, representando, por conseguinte, para algumas de suas habitantes, um local de residência mais circunstancial do que o recolhimento do Porto. Ainda assim, em ambos os casos, os percentuais de casamento foram muito próximos.

Quando nossa recolhida do início do capítulo, Benta Pereira de Brito, pediu ao provedor da Misericórdia da Bahia para sair do recolhimento, pois não desejava se casar e queria voltar para a companhia de sua mãe, Maria de Sousa de Brito, não tinha diante de si o mais fácil dos caminhos. Recusar o casamento podia ser, como vimos, se afastar de um estado que conferia a seus integrantes: status, segurança material e simbólica, honra e respeito. É possível que Benta tenha acabado por tomar estado algum tempo depois de retornar à casa da mãe, mesmo tendo perdido o dote da Misericórdia, já que o casamento foi sem dúvida uma das formas importantes de organizar as unidades domésticas no Antigo Regime e, como instituição, seu peso social, moral e religioso também não era pequeno. Mas é igualmente possível que tenha voltado para a casa materna e que com sua família de origem tenha se utilizado dos vários expedientes disponíveis para as mulheres brancas e livres na “economia da improvisação” que tão bem conheciam as mulheres do Antigo Regime. Casadas ou solteiras, vivendo sozinhas ou com familiares e agregados, ou escravos, as mulheres brancas e livres do reino e do ultramar, trabalharam e colaboraram não só para suas unidades domésticas, mas também para a economia como um todo, fazendo as opções que podiam dentro das escolhas possíveis. E estas escolhas nem sempre coincidiram com aquilo que os irmãos da Misericórdia pensavam que fosse o ideal, tanto do ponto de vista material, quanto do social e do moral, para mulheres sua de qualidade e estatuto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei, ao longo desta tese, entender os recolhimentos destinados ao abrigo e casamento de meninas órfãs no interior do sistema de caridade exercido em relação às mulheres pelas Santas Casas de Misericórdia do Reino e do Ultramar. Neste sentido, busquei compreender uma faceta específica da assistência às mulheres e da reclusão feminina no século XVIII. A época moderna assistiu à proliferação das instituições destinadas a esse fim. Esse fenômeno diz respeito a um complexo desenvolvimento que abarcou desde transformações religiosas e morais até mudanças de cunho social e foi responsável, no mundo católico, pela difusão de conventos, casas para “arrepentidas” e instituições femininas de abrigo. Os recolhimentos destinados às órfãs surgiram nesse contexto e nele se inseriram de forma particular na medida em que tinham acima de tudo às mulheres como alvo de assistência.

O pensamento letrado jurídico, religioso e moral do período considerava as mulheres seres dependentes da tutela masculina e frágeis do ponto de vista temporal e espiritual em relação aos homens. Essa visão trazia a herança do pensamento jurídico romano e da tratadística clássica a partir de sua releitura efetuada pela tradição cristã. Segundo tais concepções, a ordenação patriarcal da sociedade, e mais especificamente das famílias, seria um dado relativo à ordem natural e divina na qual o mundo terreno, mas também o além, estariam inseridos. Tal pensamento foi acentuado em meio à polêmica moralista reformadora que trouxe o casamento e o papel da mulher no interior deste para o centro do debate acerca da reforma da sociedade no século XVI. Acentuando a importância do casamento e da centralidade das mulheres em seu interior, o Concílio de Trento e sua posterior divulgação e implantação, consolidaram o casamento sob a sanção da Igreja como o estado preferencial para os leigos e colocou as mulheres no centro das preocupações religiosas e morais da época. Essas transformações acabaram por fragilizar a posição das mulheres e por dificultar, entre outras coisas, a manutenção da honra sexual feminina neste contexto. As mulheres desprovidas temporária ou permanentemente da tutela masculina e cujo estatuto social era considerado portador de alguma ambigüidade, como era o caso das

viúvas e das órfãs, se tornaram assim um foco importante de preocupação desse discurso religioso e moral.

Se o pensamento católico letrado atribuía às mulheres um lugar de dependência e fragilidade, reforçado por seu estatuto jurídico e pelas prescrições morais, a inserção no universo produtivo, especialmente sob a visão desses homens de elite, as colocava numa posição igualmente difícil. Inseridas nesse universo de maneira desvantajosa, pelos pagamentos mais baixos, pelo distanciamento das redes de solidariedade corporativas e/ou pela pouca oportunidade de especialização num mercado cada vez mais sofisticado, as mulheres seriam obrigadas a fazer uso de inúmeros expedientes para garantir a sobrevivência. Nessa “economia da improvisação”, os homens de elite veriam alarmantes precariedades materiais e, especialmente, um espaço para que se instaurassem situações contrárias aos mandamentos expressos pela Igreja católica e à organização estamental da sociedade. Nos territórios coloniais, tais temores seriam ainda agravados, no caso das mulheres livres e brancas, pelos riscos da desclassificação social resultantes de uma possível atuação em atividades associadas à condição escrava.

Tanto no Reino como no Ultramar, a própria dinâmica da expansão marítima acrescentou uma ansiedade a mais às representações sobre as mulheres, visto que a tutela masculina sobre elas encontrava-se em muitas circunstâncias comprometida pela movimentação de grandes contingentes de homens em uma migração de longo curso e, em muitos casos, definitiva. Esta situação seria especialmente preocupante nas cidades consideradas “porto de mar”, como era o caso do Rio de Janeiro, Salvador e Porto devido à sua grande movimentação de contingentes masculinos e maior instabilidade das redes de relações sociais, as quais dificultavam o suprimento da falta de tutela masculina no interior das relações de parentesco (sanguíneo ou por afinidade).

Os homens da Misericórdia, pertencentes à elite e muitos deles ligados aos altos circuitos do governo civil e religioso, foram, como vimos, especialmente sensíveis a essa situação. A atuação da Irmandade voltou-se, portanto, em grande medida ao auxílio às mulheres. As casadas e viúvas eram assistidas com esmolas no chamado “rol das visitadas”, mas sem dúvida o principal alvo eram as órfãs, já que nesses casos a falta de tutela masculina era considerada mais aguda. Fosse através da concessão de dotes ou da construção e administração de recolhimentos, as Misericórdias investiram volumosos

recursos para o socorro de meninas em idade de entrar no mercado matrimonial e que se encontravam sem tutela paterna. Por ser uma poderosa irmandade leiga, formada por homens de elite e de direto patrocínio régio, o auxílio prestado pelas Misericórdias acabou sendo palco de inúmeras disputas em torno da caridade pessoal, de estratégias locais de poder e clientelismo, assim como de interesses régios que imprimiram à assistência prestada às órfãs o reflexo das disputas e multiplicidade de interesses, pessoais, locais e imperiais.

Ao se expressarem acerca da função dos recolhimentos e do auxílio às órfãs, os irmãos da Misericórdia consideraram tais instituições um bem à república e um serviço ao Rei e a Deus, além de um sufrágio em prol de suas almas. O serviço a Deus associava-se necessariamente ao cumprimento dos preceitos da Igreja católica pós-tridentina, por meio de uma dupla via: de um lado, o exercício da caridade por parte dos doadores e de outro, à doutrinação das órfãs segundo a ortodoxia católica, bem como a realização de casamentos nos moldes tridentinos. O serviço ao Rei e ao bem comum da república, diziam respeito à manutenção de uma ordem social baseada largamente no ideal de uma sociedade católica que tinha no casamento - fundamentalmente no enlace entre pessoas de igual qualidade - uma de suas marcas de pertencimento e sujeição e a maneira ideal de sua preservação e reprodução.

Servir a Deus e zelar pela república por meio dos recolhimentos tinha ainda alguns elementos comuns e outros distintos nos dois lados do Atlântico. Tanto no Porto como no Rio de Janeiro ou em Salvador, esse serviço não era alcançado através da assistência às órfãs necessitadas de forma indiscriminada; muito pelo contrário, esse auxílio foi direcionado a grupos específicos. Servir a Deus e à república significava, portanto, zelar antes de tudo pelas distinções e hierarquias sociais por meio da promoção do casamento entre iguais. Selecionar as assistidas foi, por conseguinte, uma das problemáticas centrais dos dirigentes dos recolhimentos. Os critérios da Irmandade sofreram um processo de desenvolvimento ao longo do tempo começando a vigorar na concessão de dotes, mas que acabam por ser utilizados na admissão das órfãs. Se de início as principais articulações tenderam para o auxílio a órfãs “pobres e honradas” de maneira mais ampla, ao longo dos séculos XVII e XVIII, tanto no reino como em Ultramar, esse circuito se fechou em torno das categorias de limpeza de sangue, legitimidade de filiação e estatuto social. A operação

com essas categorias apresentou, entretanto, diferenças no Porto e no Ultramar. No Porto a limpeza de sangue referia-se principalmente à preocupação em barrar o acesso dos cristãos novos a semelhantes formas de auxílio. Nos recolhimentos do Rio de Janeiro e de Salvador essa demanda por limpeza de sangue se voltou basicamente para as categorias de pardos e mulatos e à dupla associação entre os estigmas de cor e condição escrava. Mais periféricamente, ainda que não estivesse ausente, a questão dos cristãos novos também preocupou os irmãos do ultramar português. Os grupos excluídos dessa assistência, a qual visa acima de tudo a reprodução social, foram, portanto, aqueles que de alguma maneira ameaçavam embaralhar ou colocar em xeque as distinções sociais caras a essas sociedades. A constituição das populações assistidas pelos recolhimentos foi, entretanto, complexa, pois dependeu, como vimos, antes de mais nada da formulação de consensos coletivos, por meio de critérios relativos à estima social, às relações de obrigação e clientela, bem como de pertencimento comunitário. Dessa forma, os recolhimentos acabaram por constituir sua população interna, entre outros fatores, por meio do recrutamento de indivíduos pertencentes justamente aqueles grupos que se buscava estigmatizar e discriminar. Seja como for, uma vez aceitas nos recolhimentos as órfãs passavam a ocupar, sob a chancela da irmandade, os lugares sociais destinados à população feminina branca e cristã velha, às filhas legítimas e honradas.

Os princípios educacionais destinados a essa população nos recolhimentos do Porto, Rio de Janeiro e Salvador convergiram em grande medida. Inspirados nos ideais conventuais, porém adaptados ao que estes homens consideravam que deveria ser a educação de mulheres leigas católicas, os recolhimentos administrados pelas Misericórdias investiram, como vimos, em três princípios básicos: **honra**, **obediência** e **devoção**. Mulheres que obedeciam às autoridades, especialmente às masculinas, desde seus maridos até confessores, párocos e autoridades régias, ciosas de suas famas públicas construídas através de uma cuidadosa ostentação acerca da vigilância de sua honra sexual e conhecedoras, mas também observantes da doutrina católica em sua vertente tridentina, eis o ideal que guiava a educação e o cotidiano projetado para os recolhimentos. Ideal, por meio do qual, buscava-se simultaneamente reafirmar os valores e as normas dessa sociedade e demarcar e simbolizar as fronteiras sociais no Reino e no Ultramar.

O “aproveitamento espiritual e temporal” das meninas completava-se, como não poderia deixar de ser, com a preparação para o estado do casamento, realizado de acordo com as normas da Igreja. Como forma de promover o casamento, as instituições, tanto as reinóis quanto as ultramarinas, investiram de forma intensiva na preparação das meninas para esse estado. Toda a educação delas voltava-se para a conjugalidade, centrando os exercícios temporais prescritos nas funções que se acreditava serem necessárias às mulheres brancas e livres, pertencentes em sua maioria ao chamado terceiro estado, dentro de uma unidade doméstica.

Além de educá-las para o casamento, as instituições lhes concediam dotes e enxovais, elementos imprescindíveis para a negociação dos enlaces. Os dotes, entretanto, significavam apenas parte do auxílio que era dado a essas meninas. Ainda que seu valor tenha tido provavelmente utilidade nada desprezível, não era o único capital que recebiam. Ao deixarem os recolhimentos as meninas levavam consigo a fama pública - talvez o mais importante - de terem sido criadas dentro da doutrina católica tridentina e da vigilância acerca de suas honras sexuais, de saberem ler e escrever e de serem consideradas obedientes e recolhidas. Ou seja, um cabedal considerável de bens materiais e imateriais que lhes garantia um posicionamento mais vantajoso na sociedade. Um lugar social diferenciado em relação à população na qual muitas vezes se confundiam, ao menos aos olhos desses homens de elite: mestiçagem, ilegitimidade, descrédito moral e, especialmente no caso dos territórios ultramarinos, escravidão. Nos dois lados do Atlântico essa política atingiu resultados não desprezíveis e as demandas em torno dessas instituições sinalizam a crescente preocupação das populações citadinas com esse tipo de benefício.

Os recolhimentos tiveram ao longo do tempo diferentes usos e significados para os diversos grupos sociais e indivíduos que estiveram ligados a eles. Alguns desses significados e usos foram possíveis de serem mapeados, outros perderam-se ou se tornaram inapreensíveis. Para os irmãos da Misericórdia, entretanto, os recolhimentos podiam significar o cumprimento do dever da caridade e do exercício público do poder, mas podiam também servir para acomodar suas relações de obrigação e práticas de dádivas, representando um investimento na proteção, reprodução e mesmo “construção” de determinados grupos cujo estatuto social era de importância para a preservação de distinções e hierarquias sociais muito caras a esses homens da governança civil e religiosa.

Sob a visão da política da Coroa, semelhantes instituições ajudavam a organizar o tecido social do Reino dentro dos padrões ideais de constituição de unidades domésticas legítimas e enquadradas do ponto de vista religioso e civil. Nos territórios ultramarinos, por outro lado, garantiam o fortalecimento da população de súditos coloniais e a presença portuguesa ou ao menos a reprodução de uma população de súditos supostamente mais afeitos à fidelidade ao Rei e aos preceitos da Igreja. Para as órfãs e suas famílias, o recurso à assistência institucional e ao acolhimento pelas Misericórdias podia representar uma das estratégias possíveis de sobrevivência e de garantia da manutenção ou ascensão a um certo estatuto social. Podia representar ainda, o alívio para uma família com filhas em idade de tomar estado, sobrecarregada por gastos relativos a seu abrigo, sustento e educação, ou podia simplesmente significar o alcance da chancela da irmandade e de um dote, assim como, a conquista de um estado e de um lugar de respeitabilidade na sociedade. Essas diferentes visões e necessidades marcaram a existência dos recolhimentos administrados pelas Misericórdias. Conflitos e negociações desafiaram, impuseram limites e transformaram o exercício da dádiva caritativa desses homens de elite em relação às meninas órfãs.

## **FONTES E BIBLIOGRAFIA**

### ***Fontes manuscritas***

#### **Arquivo Histórico Municipal do Porto**

- *LIVRO de correspondências do Senado da Câmara (próprias) 1724*
- *LIVRO suplementar das correspondências (próprias) 1731*
- *LIVRO de Registro Geral 1726*

#### **Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia da Bahia**

- *LIVRO 1º de acordos da Mesa e Junta 1645-1674, número 13.*
- *LIVRO 3º de acordos da Mesa e Junta 1681-1745, número 14.*
- *LIVRO 4º de acordos da Mesa e Junta 1745-1791, número 15.*
- *LIVRO 5º de acordos da Mesa e Junta 1791-1834, número 16.*
- *LIVRO 2º copiadador 1702-1749, número 52.*
- *LIVRO 3º copiadador 1749-1757, número 53.*
- *LIVRO 4º copiadador 1758-1804, número 54.*
- *LIVRO de demandas da Santa Casa 1747-1783, número 160.*
- *LIVRO de demandas da Santa Casa 1783-1813, número 161.*
- *LIVRO de ordens dos governadores desta província dirigidas à Santa Casa 1722-1820, número 162.*
- *LIVRO das disposições das verbas do testamento de João de Mattos Aguiar, 1732, número 199.*
- *LIVRO de provisões régias que concedem privilégios à Casa da Misericórdia de Lisboa 1720, número 206.*
- *LIVRO das provisões e cartas régias de Sua Majestade, 1762-1765, número 208.*
- *LIVRO de contas do benfeitor João de Mattos de Aguiar e seus devedores, número 212.*
- *LIVROS de receita e despesa 1647-1760*
- *LIVRO dos termos de quitação dos dotes de João de Mattos Aguiar 1700-1758*
- *LIVRO de quitação de dotes de vários testadores 1708-1734*

- *ÍNDICE cronológico de todas as dotadas da Casa 1750-1771*, número 1175.
- *LIVRO 2º de termos das recolhidas 1740-1759*, número 1180.
- *LIVRO 3º de termos das recolhidas 1759-1808*, número 1181.
- *LIVRO 4º de termos das recolhidas 1809-1834*, número 1182.
- *LIVRO 1º de registro 1760 – 1776*, número 85.
- *LIVRO 2º de registro 1776-1817*, número 86.
- *LIVRO 3º de registro 1817-1852*, número 87.
- *LIVRO dos segredos desta Santa Casa 1679-1809*, número 195.
- *LIVRO 1º de tombo 1629-1635*, número 40.
- *LIVRO 2º de tombo 1652-1685*, número 41.
- *LIVRO 3º de tombo 1686-1849*, número 42.
- *MAÇOS avulsos, recibos de receita e despesa (conhecimento) 1702-1949*.

#### **Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa**

- *Assentos da mesa 1757-1837*
- *Registro de ordens da mesa 1760-1922*
- *Documentos da despesa do Recolhimento das órfãs 1791-1836*
- *Livros de receita e despesa do recolhimento 1664-1836*
- *Livro de registro dos despachos e provisões da mesa desta Santa Casa da Misericórdia pertencentes a este recolhimento. 1694-1760.*

#### **Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto**

- *LIVRO de lembranças das deliberações da Mesa 1559-1822*, número 1-8.
- *DESPESA (bolça) com o recolhimento 1731-1777*, números 1-15.
- *ESTATUTOS do recolhimento de Nossa Senhora da Esperança*, número 1.
- *RECEITA e despesa do Recolhimento de Nossa Senhora da Esperança 1731-1774*, números 8-15.
- *LIVRO de saídas das órfãs e serventes do Recolhimento 1733-1781*, número 1.
- *RENDIMENTO e bens do recolhimento 1711-1786*
- *INVENTÁRIO dos bens do recolhimento 1733-1780*, número 8.
- *CAPÍTULOS de visitas 1732-1821*, número 9.

- *ENTRADA de órfãs no recolhimento 1731-1785, número 10.*
- *SAÍDA de órfãs e serventes do recolhimento 1731-1781, número 11.*
- *REGULAMENTO da sacristia do recolhimento e entrada de órfãs e serventes no - recolhimento 1731-1862, número 15.*

### **Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro**

*DOCUMENTOS AVULSOS, várias datas, latas 10, 32c, 35c, 717 a, 725 a, 727 a, 741a, 742 a, 743 a, 746 a,*

- *LIVRO de Correspondência 1810 – 1819*
- *LIVRO do Legado de José Borges 1747 - 1781*
- *LIVRO de matrícula das órfãs 1808 – 1858*
- *LIVRO de ofícios do Ministério do Império 1808 – 1839*
- *LIVRO de ofícios expedidos 1824 – 1834*
- *LIVRO de ofícios recebidos 1824 - 1833*
- *LIVRO de receita e Despesa 1768 –1780*
- *LIVRO de receita e Despesa 1795 - 1802*
- LIVRO de receita e Despesa 1802 - 1809*
- LIVRO de receita e Despesa 1809 - 1815*
- LIVRO de receita e Despesa 1815-1819*
- LIVRO de receita e Despesa 1819 -1823*
- *LIVRO de receita e despesa do Recolhimento das Órfãs 1824 - 1843*
- *LIVRO de registro de cartas e ofícios expedidos 1779 – 1810*
- *LIVRO de registro das postarias e atos do Provedor 1824 - 1854*
- *LIVRO de termos diferentes 1798 – 1810.*
- *LIVRO de termos diferentes 1810-1819.*
- *LIVRO de termos diferentes 1820-1837.*
- *LIVRO de Tombo 1675-1691*
- *LIVRO de Tombo 1799 – 1876.*
- *LIVRO de Tombo 1823-1830.*
- *LIVRO de Tombo Geral da Santa Casa da Misericórdia s/d*

**Arquivo Nacional (Rio de Janeiro)**

*Mesa do Desembargo do Paço, 1808-1828, “Recolhimentos, Casas Pias e Irmandades”, caixas 129-132*

*Mesa da Consciência e Ordens, “Irmandades”, caixas 288-294*

**Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo**

- *DOCUMENTOS avulsos – XVIII.*

- *REGIMENTO do Recolhimento de Órfãs de Nossa senhora do Amparo de Lisboa 1625.*

**Biblioteca Nacional de Lisboa**

- *REGIMENTO do Recolhimento das Órfãs do Castelo 1613.*

- *REGIMENTO do recolhimento das Órfãs da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa 1886*

- - *Relação Universal das pessoas pobres e recolhidas e bem morigeradas que morão nas paróquias dessa cidade de Lisboa*

- *CANÇÃO à rainha nossa senhora no felicíssimo dia de seus anos, protegendo no hospício de santa Izabel do castelo de São Jorge as órfãs nele recolhidas, com memorável circunstância de se desposarem 16 no referido dia. Lisboa: off. De Lino da Silva Godinho. 1784.*

**Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**

- *REPRESENTAÇÃO dos administradores dos expostos da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1825. Documentação avulsa, seção de manuscritos, II- 34,27,42.*

- *CARTAS da coroa ao vice-rei sobre Misericórdia da Bahia, século XVIII*

## **Fontes impressas**

### Legislação e compromissos

- ALGRANTI, Leila Mezan (org), “Os Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” In *Cadernos Pagu: gênero, narrativas, memórias*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero, (8/9) 1997.
- *CATÁLOGO das cartas régias, proviões, alvarás, avisos, portarias de 1662-1821* dirigidos, salvo expressa indicação em contrário, ao governador do Rio de Janeiro e, depois de 1763, ao vice-rei do Brasil. Rio de Janeiro, 1922. (ANRJ)
- *COLEÇÃO Cronológica de leis extravagantes, posteriores à nova compilação das Ordenações do Reino*, publicadas em 1603. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819.
- *COMPROMISSO da Misericórdia de Lisboa” [1618] (versão fac-simile) in Neuza Rodrigues Esteves (org.). Catálogo dos irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia*. Salvador: Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1977.
- *COMPROMISSO da Santa Casa da Misericórdia do Porto de 1646*. Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1946.
- *CONSTITUIÇÕES Primeiras do arcebispado da Bahia*, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro Davide propostas e aceitas em o separado diocesano, que o dito senhor celebrou em 18 de junho de 1707. Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.
- GONÇALVES, Rui. *Dos privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por direito comum e ordenações do Reino mais que o gênero masculino*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1992.
- *ÍNDICE cronológico das leis extravagantes desde 1603 até 1761 compreendidas na Coleção Cronológica de 6 volumes*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1833.
- *ÍNDICE da coleção de ordens régias 1719-1807*. Rio de Janeiro, 1906. (ANRJ)

- *LIVROS de Atas e Termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1800-1850*. Rio de Janeiro: Typ. do “Jornal do Commercio”, de Rodrigues & C., 1911-1915, 5 volumes.
- *ORDENAÇÕES Filipinas* – reprodução “fac-similie” da edição feita por Cândido Mendes de Almeida no Rio de Janeiro em 1870. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, 5 volumes.
- *Repertório Geral ou índice alfabético das leis extravagantes do Reino de Portugal, publicadas das Ordenações, comprehendendo também algumas anteriores, que se achão em observância*. Ordenado pelo desembargador Manoel Fernandes Thomas, atual provedor de Coimbra: Coimbra: na real Imprensa da Universidade, 1815.
- VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

#### Literatura de viagens, cronistas e memorialistas

- ANDRADA, Diogo de Paiva de. *Casamento perfeito*. [1630]. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982.
- CASTRO, Damião Antônio de Lemos Faria e. *Política moral e civil, aula da nobreza lusitana autorizada com todo o gênero de erudição sagrada, e profana, para a doutrina, e direção dos príncipes e mais políticos...*, Lisboa: Off. De Francisco Luiz Ameno, 1749-1761, 7 vols
- *CORRESPONDÊNCIA* do Bispo do Rio de Janeiro com o governador da Metrópole nos annos de 1751 a 1800. In *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro: tomo 63, parte 1, volume 101, 1900.
- COSTA, Agostinho Rebelo da. *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto*. Lisboa: Frenesi, 2001.
- FAZENDA, José Vieira. “A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” In *RIHGB*, tomo 69, volume 113, 1906.
- \_\_\_\_\_. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: s/ ed., 1960.

- FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense*. Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia 1894-1898.
- FERREIRA, J. A Pinto. *Recolhimento de órfãos de Nossa Senhora da Esperança (fundado na cidade do Porto no século XVIII)*. Porto: publicações da câmara municipal, s/d.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (org). *Visões do Rio de Janeiro: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: José Olympio; EdUERJ, 1999.
- GOODOLPHIM, Costa. *As Misericórdias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897.
- “Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vascencellos por observação curiosa dos anos de 1779-1789”, in *Revista do IHGB*, tomo 47, parte I, 1884
- PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais e morais, com muitas advertências e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil*. Lisboa Ocidental: Off. De Manuel Fernandes da Costa, 1728.
- PITTA, Sebastião da Rocha. *História da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Jackson, 1965.
- .- RAYNAL. Guillaume-Thomas François (abade Raynal). *O estabelecimento dos portugueses no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; Brasília: UNB, 1998.
- SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano e histórias das imagens milagrosas de Nossa Senhora e milagrosamente aparecidas*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedrozo Galvão, 1707, 10v.
- SCHWARTZ, Stuart e PÉCORA, Alcir (orgs.). *As excelências do governador: o panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia 1676)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- TRANCOSO, Gonçalo Fernandes. *Contos e histórias de proveito e exemplo*. Edição facsimilada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.

## **Bibliografia**

### **Livros, teses e artigos**

ABREU-FERREIRA, Darlene. “Work and identity in early modern Portugal: what gender have to do with it?” In *Journal of Social History*. Fairfax: George Mason University Press, vol. 35, nº 4, summer, 2002, pp. 859-887.

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

ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente; estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808-1822*. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia: Condição Feminina nos Conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822..* Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1993.

\_\_\_\_\_. “À sombra dos círios: o cotidiano das mulheres reclusas no Brasil colonial” in *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Actas II do Congresso Internacional realizado em Lisboa 21-25 de novembro de 1994. Cadernos condição feminina nº 43. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, pp. 467-476.

\_\_\_\_\_. “Os estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” In *Cadernos Pagu. Gênero, narrativas, memórias*. Campinas: Pagu – Núcleo de estudos de Gênero / UNICAMP, (8/9) 1997, pp. 371-405.

\_\_\_\_\_. “A Irmandade da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro e a concessão de dotes” In *Cadernos Pagu. De trajetórias e sentimentos*. Campinas: IFCH – UNICAMP, (1)1993, pp. 45-66.

\_\_\_\_\_. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de História do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004.

ALMEIDA, Ângela Mendes de. “Casamento, sexualidade e pecado – os manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e XVII” In *Ler História*. Lisboa: CEHCO-ISCTE, nº 12, 1998.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. 3 vols, Porto: Civilização, 1967-1971.

ALVES, Jorge Fernandes. *Os brasileiros: emigração e retorno no Porto oitocentista*. Porto: S/ed, 1994.

- ARAÚJO, Maria Marta Lobo. “Dotar para casar: os dotes e as órfãs do padre Francisco Correia da Cunha”. In *Ler História*. Lisboa: ISCTE, número 44, 2003, pp 61-82.
- \_\_\_\_\_. *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*. Ponte de Lima: santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000.
- ARIÉS, Philippe. *O Homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990, 2 vols.
- AZEVEDO, Maria Alice Fernandes, SAMAGAIO, Estevão Zulmiro B., SANTOS, Regina M. Andrade P. *Grandes Beneméritos da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2001, vol III.
- AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade de Salvador*. Bahia: Editora Itapuã, 1969.
- BARNES, Andrew. “Poor relief and Brotherhood” In *Journal of social history*. Pittsburgh: Carnegie Mellon University, volume 24, número 3, 1990, pp. 603-611.
- BASTO, A. Magalhães. *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto: vol 1, 1934.
- \_\_\_\_\_. “O recolhimento do Ferro” In *Boletim Cultural*. Porto: Câmara Municipal do Porto, vol. 6, nº 3/4, 1943, pp 272-308.
- BESTOR, Jane Fair. “Marriage transactions in renaissance Italy and Mauss’s essay on the gift” in *Past and Present*. Oxford: Oxford University Press, número 164, agosto 1999, pp. 6-46.
- BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo dos leitores, 1998, vols. II e III.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista, FRAGOSO, João, GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. “Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império” In *Penélope*. número 23, 2000, pp 67-88.
- BOSCHI, Caio. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e o poder em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- \_\_\_\_\_. “As Misericórdias e a Assistência à Pobreza nas Minas Gerais Setecentistas”. In *Revista de Ciências Históricas*. Porto: Universidade Portucalense, vol. XI, 1996
- BOXER, Charles R. *A idade de outro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

- \_\_\_\_\_. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1969
- \_\_\_\_\_. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa, Livros Horizonte, 1977.
- BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *A bigamia em Portugal na época moderna*. Lisboa: Hugin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Misericórdia de Ceuta e a proteção as donzelas (1580-1640)*. Separata do Congresso Internacional de Historia, v.3, pp.456-463.
- BRAGA, Paulo Drumond. “A crise dos estabelecimentos de assistência aos pobres nos finais da Idade Média” In *Revista portuguesa de História*. Coimbra: Universidade de Coimbra, tomo 26, 1991.
- BROWN, Judith. “A women’s place was in the home: women’s work in Renaissance Tuscany” In FERGUSSON, Margareth W., QUILLIGAN, Maureen, VICKERS, Nancy J. (eds). *Rewriting the Renaissance: the discourses of sexual difference in Early Modern Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, s/d.
- BURKE, Peter (org.). *A Escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992
- CAETANO, Joaquim Oliveira. “A Virgem da Misericórdia: uma aproximação iconográfica” In *Oceanos: Misericórdias, cinco séculos*. Lisboa: CNCDP, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 62-77.
- CAMPOS, Ernesto de Souza. *Santa Casa de Misericórdia de Santos: sua origem e evolução*. São Paulo: s/ed, 1943.
- CARDIM, Pedro. *O poder dos afetos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: tese de doutorado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime” In *Revista de História das Idéias*. Coimbra: 22, 2001, pp 133-175.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito Racial no Brasil Colônia: os cristãos novos*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CARVALHO, José Vilhena. *Santa Casa da Misericórdia: subsídios para sua história*. Almeida: Santa Casa da Misericórdia, 1991.

- CARVALHO, Miguel Joaquim (org.). *Notícias dos diversos estabelecimentos mantidos pela Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1908
- 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 Ed, 2004.
- CAVALLO, Sandra e CERUTTI, Simona. “Female honor and the social control of reproduction in Piedmont between 1600-1800” In Edward Muir e Guido Ruggiero (org). *Sex and Gender in historical perspective*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 73-109.
- CHAHON, Sérgio. *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil*. São Paulo: dissertação de mestrado, PPGH-USP, mimeo, 1996.
- COATES, Timothy. *Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português (1550-1775)*. Lisboa: Comissão para os Descobrimentos Portugueses, 1998.
- CORREIA, Francisco da Silva. *Origem e formação das Misericórdias portuguesas*. Lisboa: Livros Horizonte, 1999.
- DAVIS, Nathalie Zemon. *Culturas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- \_\_\_\_\_. *The gift in Sixteenth-century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Women in the crafts in sixteenth century Lyon” In *Feminist Studies*, 8 (1982), pp. 47-80.
- DELUMEAU, Jean. *Uma história do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- D’INCAO, Maria Angela (org.). *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto, 1989.
- ELIAS, Norbet. *A sociedade de corte*. Lisboa: Ed. Estampa, 1987.
- ESTELLER, Montserrat Carbonell i. “Läs mujeres pobres em el setecientos” In *Historia Social*, nº 8, outono 1990, pp
- \_\_\_\_\_. *Sobreviure a Barcelona: dones, pobresa i assistència al segle XVIII*. Vic: Eumo Editorial, 1997.

- FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1998.
- FERNANDES, Maria de Lurdes C. “Modelos educativos do barroco em Portugal: a “boa criação” e a “policia cristã”. *Atas do I Congresso Internacional do Barroco*. Porto: Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991, vol I, pp 311-322.
- FERNANDES, Maria Eugênia e SÁ, Isabel Cristina dos Guimarães Sanches e. “A mulher e a estruturação do patrimônio familiar: um estudo sobre os dotes de casamento” In *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais*. Coimbra: Actas do Colóquio, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 1986, vol I, pp 91-115.
- FIGUEIREDO, Luciano. *O Averso da memória: Cotidiano e Trabalho da Mulher em Minas Gerais no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Editora José Olímpio; Brasília: Edunb, 1993  
\_\_\_\_\_. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: dissertação de mestrado, FFLCH-USP, 1989.
- FLEXOR, Maria Helena. *Oficiais mecânicos na cidade de Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal, departamento de Cultura, Museu da Cidade, 1974.
- FLORY, Rae e SMITH, David Grant. “Bahian merchants and planters in the seventeenth and early eighteenth centuries” In *Hispanic American Historical Review*. Vol, LVIII, nº 4, pp. 571-594.
- FLORY, Rae. *Bahian Society in the mid-colonial period: the sugar planters, tobacco growers, marchants and artisans of Salvador and the Recôncavo, 1680-1725*. Texas: tese de doutorado, University os Texas, 1978.
- FREEDMAN, Joseph S. “Philosophical writings on family in sixteenth and seventeenth-century Europe” In *Journal of family history: studies in family, kinship and demography*. London: Sage Publications, vol 27, nº 3, july, 2202, pp. 292-342.
- GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, s/d.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *A estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1971.

- \_\_\_\_\_. “L’emigration portugaise (XIV-XX), une constante structurale et lês réponses aux chagement du monde” In *Revista de história econômica e social*.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. “Dote e casamento: as expostas da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” in COSTA, Albertina de Oliveira, e BRUSCHINI, Cristina (orgs.). *Rebeldia e submissão – estudo sobre a condição feminina*. São Paulo: 1989, pp. 61-78.
- \_\_\_\_\_. *Expostos à Misericórdia: um estudo sobre o abandono de crianças no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, IUPERJ, mimeo, 1986.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Gouvêa. *O senado da câmara do Rio de Janeiro e a idéia de império luso-brasileiro, 1750-1822*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1993.
- GUEDES, Ana Isabel Marques. *A assistência e a educação dos orfãos durante o Antigo Regime*. Porto: dissertação de mestrado, Fac. de Letras da Univ. do Porto, mimeo, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Les enfants orphelins – éducation et assistance: les collègios dos meninos órfãos: Évora, Porto e Braga (XVIIe-XIX siècles)*. Florença: tese de doutorado, Institut Universitaire Europeen, 2000.
- \_\_\_\_\_. “O quadro legal enquanto reflexo da realidade social: as crianças órfãs e a lei” In *Poligrafia*, Arouca: Centro de estudos D. Domingos Pinho Brandão, 5, 1996.
- HESPANHA, Antônio Manuel. “Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na Época Moderna” in *Análise Social*. Lisboa: Universidade de Lisboa, vol XXVIII, (123-124), 1993 (4º e 5º), pp. 951-973.
- \_\_\_\_\_. “O estatuto jurídico da mulher na época das Expansão” In *Oceanos: mulheres no mar salgado*. Lisboa: CNCDP, nº 21, janeiro/março, 1995, pp 8-16.
- \_\_\_\_\_. “La economia de la gracia” In *La graça Del derecho*. Madrid: 1993.

- ISHAQ, Vivien F. S. *Compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, PPGH-PUC/RJ, mimeo, 1996.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KING, Margareth. *Women of the Renaissance*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- JÜTTE, Robert. *Poverty and deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- LAPA, José Roberto Amaral. *A Bahia e a carreira das Índia*. São Paulo: HUCITEC/Editora da UNICAMP, 2000.
- LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. Campinas: tese de Livre-docência, IFCH/UNICAMP, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Introdução" In *Ordenações Filipinas: livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Livraria Estampa, 1993.
- LEBRUN, François. "As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal" In Philippe Ariès e George Duby (dir.) *História da vida privada: da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 3, pp. 71-111
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LITTLE, Lester K. *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- LOMBARDI, Daniela. *Povertà maschile, povertà femminile. L'ospedale dei mendicanti nella Firenze dei Medici*. Bolonya: Il Molino, 1988.
- LOPES, Maria Antônia. *Mulheres, espaço e sociabilidade – a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989.
- MARTINS, Maria Joana Souza Anjos. *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa: os recolhimentos de Lisboa (1545-1623)*. Lisboa: dissertação de

- Licenciatura em Ciências Humanas e Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1961.
- MATTOSO, José (dir.) *História de Portugal: o Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993-1998, volumes 3 e 4.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MELO, Mariana Ferreira de. *Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro: assistencialismo, solidariedade e poder (1780-1822)*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, PPGH-PUC/RJ, 1997, mimeo.
- MESGRAVIS, Laima. *A Santa Casa da Misericórdia de São Paulo – 1599 – 1884: contribuição ao estudo da assistência social no Brasil*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.
- MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MOTA, Guilhermina. “O trabalho feminino e o comércio em Coimbra (séculos XVII-XVIII)”. In *A mulher na sociedade portuguesa*. Coimbra: Atas do Colóquio, 1985, pp. 5-21.
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião: as enclausuradas clarissas do convento do Desterro da Bahia (1677-1890)*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.
- NAZZARI, Muriel. “Concubinage in Colonial Brazil: the inequalities of race, class, gender” In *Journal of family history*. Thousand Oaks: Sage Periodical Press, volume 21, número 2, abril, 1996, pp 107-124.
- \_\_\_\_\_. *Disappearance of the Dowry. Women, families and social change in São Paulo, Brazil, 1600-1900*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- OLIVAL, Fernanda. “Structural changes within the 16th-century Portuguese Military Orders” In *Electronic Journal of Portuguese History*, Brown University, vol. 2, número 2, inverno 2004.
- OLIVEIRA, César (dir.) *História dos municípios e do poder local dos finais da Idade Média à União Européia*. Lisboa: Círculo dos leitores, 1996.

- OTT, Carlos. *A Santa Casa da Misericórdia de Salvador*. Rio de Janeiro: Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1960.
- PATRÍCIO, Ana Videira. *Escolarização e vulgarização cultural no Porto na época dos Almadás*. Porto: Arquivo histórico/Câmara Municipal do Porto, 2000.
- PEREIRA, Isaías da Rosa. “As obras de Misericórdia na Idade Média: as mercearias de Maria Esteves” In *Pobreza e assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Primeiras Jornadas Luso-espanholas de história medieval*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, tomo II, 1973.
- PERUTA, Franco della; POLITI, Giorgio; ROSA, Mario (org.). *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*. Cremona: Biblioteca Statale e Libreria Civica di Cremona, 1982.
- POLÔNIA, Amélia. “Desempenhos femininos em sociedades marítimas: Portugal, século XVI” In *Maré Liberum*. Lisboa: CNCDP, dez 1999 - junho 2000, nº 18-19, pp 153-177.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- QUINT, Anne-Marie. (Universidade de Sorbonne Nouvelle – Paris III) “Gonçalo Fernandes Trancoso: o contista primeiro” In Hugo Xavier. *Dicionário de escritores portugueses esquecidos*. Texto publicado no site [www.geocities.com/hugo\\_Xavier/g\\_f\\_trancoso.html](http://www.geocities.com/hugo_Xavier/g_f_trancoso.html). 25/07/2005.
- RAMOS, Donald. “Gossip, scandal and popular culture in golden age Brazil” In *Journal of Social History*. Pittsburg: Carnegie Mellon University, volume 3, número 4, summer , 2000, 887-912.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RIOS, Wilson de Oliveira. *A lei e o estilo: a inserção dos ofícios mecânicos na sociedade colonial brasileira, Salvador e Vila Rica, 1690-1790*. Niterói: tese de doutorado, UFF, 2000.
- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

- RUBIN, Gayle. "The traffic of women" In REITER, R. R. *Towards an anthropology of women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Portuguese empire, 1415-1808: a world on the move*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. "women and society in Colonial Brazil" In *Journal of Latin American Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 9, parte I, maio, 1997.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. "Assistance to the poor on a royal model: the example of the Misericórdias in the Portuguese Empire from the sixteenth to the eighteenth century" In *Confraternities*. Toronto: Toronto University, vol. 13, nº 1, spring, 2002, pp. 3-14.
- \_\_\_\_\_. *A circulação de crianças na Europa do Sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Entre Maria e Madalena: a mulher como sujeito e objeto de caridade em Portugal e suas colônias (séculos XVI-XVIII) In *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Cadernos Condição Feminina. Lisboa: Comissão para Igualdade e para os Direitos da Mulher, número 45, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Estatuto social e discriminação: formas de seleção de agentes e receptores de caridade nas Misericórdias portuguesas ao longo do Antigo Regime" In *Atas do Colóquio Internacional Saúde e discriminação social*. Braga: 2002, pp. 303-334.
- \_\_\_\_\_. "Ganhos da terra e ganhos do mar: caridade e comércio na Misericórdia de Macau (séculos XVII e XVIII)" In *Ler História*. Lisboa: ISCTE, nº 44, 2003, pp. 45-57.
- \_\_\_\_\_. "Igreja e assistência em Portugal no século XV" In *Boletim histórico da Ilha Terceira*. Vol. LIII, 1995, pp. 229-236.
- \_\_\_\_\_. "As Misericórdias no Império Português (1500-1800)" In Comissão para as comemorações dos 500 anos das Misericórdias. *500 anos das Misericórdias Portuguesas: solidariedade de geração em geração*. Lisboa: União das Misericórdias portuguesas, 2000, pp 100-132.

- \_\_\_\_\_. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.
- \_\_\_\_\_. “As Misericórdias nas sociedades portuguesas do período moderno” In Braga: *Cadernos do Noroeste*, 15 (2-1), 2001, pp. 337-358.
- \_\_\_\_\_. “Práticas de caridade e salvação da alma nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séculos XVI-XVIII): algumas metáforas” In *Oceanos: Misericórdias cinco séculos*. Lisboa: CNCDP, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 42-50.
- \_\_\_\_\_. “Pobreza” In Carlos Moreira Azevedo (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2001, pp 456-461.
- \_\_\_\_\_. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1550-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- \_\_\_\_\_. “A reorganização da caridade em Portugal em contexto Europeu (1490-1600)” In *Cadernos do Noroeste*. Braga: ICS-Universidade do Minho, vol. 11 (2), 1998, pp. 31-63.
- \_\_\_\_\_. “Shaping social space in the centre and periphery of the portuguese empire: the example of the Misericórdias from sinteenth to the eighteenth century” In *Portuguese Studies*. S/I: Modern Humanities Research Association, volume 13, 1997, pp. 210-221.
- \_\_\_\_\_. “trabalho de mulheres e economia familiar: o caso das amas de xpostos da roda do Porto no século XVIII”. *Boletín de la Asociación de Demografía histórica*. Madrid: Asociación de Demografía Histórica, 1994, vol 12, nºs 2-3, pp. 233-250.
- SANTOS, Cândido dos. *A população do Porto de 1700 a 1820: contribuição par ao estudo da demografia urbana*. Porto: S/ed, 1979.
- SARASÚA, Carmen. “The role of the state in shaping women’s and men’s entrance into the labour market: Spain in the eighteenth and nineteenth centuries” In *Continuity and change*. Cambridge: Cambridge University Press, 12 (3), 1997.

- SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos nos distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1978.
- SCHWARTZ, Robert M. *Policing the poor in Eighteenth-century France*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1988.
- SCHWARTZ, Stuart. "Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos and pardos" In *Le Nouveau Monde*. Paris, 1996, pp, 7-27.
- \_\_\_\_\_. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SCOTT, Joan W. *Gender and the politics of history*. Nova York: Columbia University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica" In *Educação e realidade*. Vol. 20, nº 2, jul./dez 1995, pp. 71-99.
- SEABRA, Maria Judite de C. R. "A mulher e o dote na segunda metade do século XVIII" In *Antropologia Portuguesa*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1, 1983, pp 43-80.
- SEED, Patrícia. *To love, honor and obey in colonial Mexico: conflicts over marriage choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a carne na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- SERRA, Pedro. "A Carta de guia aos casados e a tradição moralística sobre o casamento na Península Ibérica (sécs. XVI-XVII)" in Pedro Serra (edição). *Carta de Guia de casados de D. Fernando Manuel de Melo*. Braga-Coimbra: Ângelus Novus Editora, 1996.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. (org.). "Misericórdias Cinco Séculos" In *Revista Oceanos*, n. 35, julho/setembro. 1998, Lisboa: CNCDP, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 8-22.
- SILVA, Francisco Ribeiro da. *O Porto e o seu termo (1580-1640): os homens, as instituições e o poder*. Porto: Arquivo Histórico / Câmara Municipal do Porto, 1988.
- SILVA, Ignácio Accioli de Cerqueira da. *Memórias Históricas e Políticas da província da Bahia: anotado pelo Dr. Braz do Amaral*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919.

- SILVA, José Gentil da. “A mulher e o trabalho em Portugal” In *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas atuais*. Atas do colóquio. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras de Coimbra, vol. I, 1986.
- SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *Heréticos e impuros: a inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, 1995.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura e sociedade no Rio de Janeiro (1808-1822)*. 2ª ed., São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000
- \_\_\_\_\_. *História da família no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- \_\_\_\_\_. (coord.). *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil*, Lisboa: Livros Horizonte, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Queroz/Edusp, 1984.
- SILVER, Allan. “Friendship and trust as moral ideals: an historical approach” In *Archives Européennes de Sociologie*. Tomo XXX, nº 2, 1989.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão. Os pretos Minas no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- SOEIRO, Susan A. “The social and economic role of the convent: women and nuns in colonial Bahia, 1677-1800” In *The Hispanic American Historical Review*. Maio 1974, v. 54 (2), pp 209-232.
- SOUSA, Ivo Carneiro de. “Da fundação e da originalidade das Misericórdias portuguesas (1498-1500)” In *Oceanos: Misericórdias, cinco séculos*. Lisboa: CNCDP, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 24-39.
- SOUSA, Avanete Pereira. *Poder local e cotidiano: a câmara de Salvador no século XVIII*. Salvador: dissertação de mestrado UFBA, 1996.
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida. *Senhora dos sete mares: devoção mariana no império colonial português*. Niterói: tese de doutorado em História/UFF, 2002.

- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Os desclassificados do ouro. Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986
- \_\_\_\_\_. (org.) *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. Coleção História da vida privada no Brasil sob a direção de Fernando Novais, São Paulo: Companhia das Letras, 1997, vol. 1.
- TAVARES, Maria José Ferro. “Assistência: Época Medieval” In Carlos Moreira Azevedo (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circulo do Livro, 2000, pp.136 140.
- VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- \_\_\_\_\_., SOUZA, Juliana Beatriz. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- VAN LEEUWEN, Marco. “logic of charity: poor relief in preindustrial Europe” In *The Journal of interdisciplinary history*, Cambridge: MIT Press, volume XXIV, número 4, spring, 1994, pp. 589-613.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX*. Campinas: Papyrus, 1999.
- VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: religiosidade e identidade parda na América portuguesa*. Niterói: tese de doutorado, História-UFF, 2004.
- VIANNA, Arthur. *A Santa Casa da Misericórdia Paraense: notícia histórica 1650-1902*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1992.
- VIEIRA, Ana Amélia "A pobreza e a honra: recolhidas e dotadas na Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1700-1867)". In *Revista da Academia de Letras da Bahia*. Salvador: n.38, 1992, pp. 123-124.
- VOVELLE, Michel. *Mourir autrefois. Attitudes collective devants la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard, 1974.
- WOOLF, Stuart. *The poor in Western Europe in the eighteenth and nineteenth centuries*.

Nova Iorque/ Londres: Methuen, 1986

### **Obras de referência**

ANDRADE, A. Alberto B. (dir.). *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Residência, s/d.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000.

BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*, autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses e latinos e oferecido a El Rey de Portugal D. João V. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesús, 1712, 8 v.

ESTEVES, Neuza Rodrigues. *Catálogo ods irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia*. Salvador: Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1977.

FLEXOR, Maria Helena Occhi. *Abreviaturas – manuscritos dos séculos XV ao XIX*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

KHOURY, Yara Aun (coord.). *Guia dos Arquivos das Santas Casas de Misericórdia do Brasil (fundadas entre 1500-1900)*. São Paulo: Edic-Puc-SP/Imprensa Oficial, 2004, vol. 1, p. 187.

SILVA, Antônio de Moraes e. *Diccionario da lingua portuguesa, composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por A. de M. e Silva*. Lisboa: S.T. Ferreira, 1789.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Dicionário da História da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil colonial (1500 - 1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

VITERBO, J. de Santa Rosa de. *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 2.vols, 1798-99.