

Momentos de viragem:  
a fundação da Misericórdia  
de Lisboa e o seu primeiro  
*Compromisso* impresso  
de 1516

*Isabel dos Guimarães Sá*

*Professora do Departamento de História da Universidade do Minho e membro  
do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade*



**As sete obras de Misericórdia de Caravaggio**

Em 1607, Caravaggio pintou as sete obras de misericórdia corporais, para uma confraria de nobres napolitanos, o Pio Monte della Carità. Reuniu-as pela primeira vez numa única imagem, em vez de pintar painéis separados, e fazendo depender as boas ações dos homens da graça divina, personificada pelas figuras sacras na parte superior da tela.

## INTRODUÇÃO: UMA CONFRARIA PARA CRISTÃOS<sup>1</sup>

“Cobriu-me de desprezo, deixei de ganhar meio milhão por sua causa, riu-se dos meus prejuízos, escarneceu dos meus ganhos, desconsiderou a minha nação, travou os meus negócios, dispôs-me com os meus amigos, excitou os meus inimigos, e por que razão fazia tudo isto? Por eu ser judeu. Então um judeu não tem olhos? Um judeu não tem mãos? Nem órgãos, nem proporções, nem sentidos, nem afeições, nem sentimentos? Não se nutre com os mesmos alimentos? Não é ferido com as mesmas armas? Não está sujeito às mesmas doenças? Não se cura com os mesmos remédios? Não é aquecido e enregelado pelo Verão ou Inverno como qualquer cristão? Se nos picardes, não deitamos nós sangue? Se nos fizerdes cócegas, não nos rimos nós? Se nos envenenardes, não morreremos? Se nos ultrajardes, não nos haveremos de vingar? Se nos parecemos em tudo convosco, não nos havemos de parecer nisto? Se um judeu ofende um cristão, como é que o cristão o humilha? Vingando-se. Se um cristão ofende um judeu, que deverá dar-se à paciência do judeu, se ele quiser seguir o exemplo do cristão? A vingança. A infâmia que me ensinai hei-de pô-la em prática e bem mal irá à minha vida se não exceder as instruções que vós me dais.”<sup>2</sup>



<sup>1</sup> A autora, assumindo inteira responsabilidade por eventuais erros e omissões, agradece a Francisco d'Orey Manoel e Tiago Reis C. P. Miranda a leitura e comentários a uma versão inicial deste texto.

<sup>2</sup> Shakespeare, Mercador de Veneza. Representado provavelmente em 1594, impresso pela primeira vez em 1600, ed. revista por João Grave, Porto, Lello & Irmão, s.d., p. 95. Versão inglesa original: He hath disgraced me, and hindered me half a million, laughed at my losses, mocked at my gains, scorned my nation, thwarted my bargains, cooled my friends, heated mine enemies; and what's his reason? I am a Jew. Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions? Fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same means, warmed and cooled by the same winter and summer, as a Christian is? If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh? If you poison us, do we not die? And if you wrong us, shall we not revenge? If we are like you in the rest, we will resemble you in that. If a Jew wrong a Christian, what is his humility? Revenge. If a Christian wrong a Jew, what should his sufferance be by Christian example? Why, revenge. The villainy you teach me I will execute, and it shall go hard but I will better the instruction. (act III, scene 1, lines 53-74).

Este texto é bem conhecido: trata-se do monólogo de Shylock, no *Mercador de Veneza* de Shakespeare, levado à cena nos finais do século XVI. Shylock, um prestamista judeu, exige o cumprimento de uma promessa: uma libra de carne de António pelo dinheiro que lhe emprestou para investir no trato marítimo. Arruinado este último pela perda dos navios numa tempestade, Shylock, contra todas as regras da piedade cristã, insiste em que a sangrenta dívida seja paga. As palavras que então profere revelam o ressentimento da discriminação; se atentarmos nelas, são uma espécie de negativo das obras de misericórdia cristãs que ele sabe que lhe são recusadas pela sua condição judaica. Shylock reivindica a sua humanidade, que é dada antes de mais pela posse de um corpo, com olhos, mãos, sujeito a dores e doenças; e também vulnerável a sentimentos e emoções. Nada o separava do cristão, nem mesmo o direito à vingança perante ofensas e humilhações, que reclamava para si.

Recuemos cerca de cem anos. Em Lisboa, em 1498, criou-se uma confraria dedicada ao cumprimento das catorze obras de misericórdia, aberta a todos os que fossem batizados. O texto não podia ser mais explícito, conforme revela este excerto, retirado do primeiro parágrafo do compromisso da confraria de 1516: “[para que] sejam cumpridas todas as obras de misericórdia assim espirituais como corporais, quanto possível for, para socorrer as tribulações e misérias que padecem nossos irmãos em Cristo que recebem água do Santo Batismo.”<sup>3</sup>

Cristãos, portanto. Numa cidade que pouco menos de dois anos antes iniciara um processo de erradicação das suas minorias muçulmana e hebraica, e o estendera a todo o reino.

## A FUNDAÇÃO DA MISERICÓRDIA DE LISBOA: O CONTEXTO

A 4 ou 5 de dezembro do ano de 1496, o rei D. Manuel (1495-1521), pressionado pelos reis de Castela (era assim que os portugueses chamavam a Fernando e Isabel, antes e depois de o papa lhes conceder o título de Reis Católicos em 1496), através da filha mais velha destes, Isabel, determinou que os judeus do reino tinham um prazo para se converter ou para abandonar o reino até outubro do ano seguinte<sup>4</sup>. A princesa, traumatizada pela morte trágica do seu primeiro marido, o príncipe D. Afonso, e recolhida no convento, recusava um segundo casamento,

<sup>3</sup> *Compromisso da confraria de Misericórdia*. Lisboa, Valentim Fernandes e Hernão de Campos, 1516. Citaremos a versão do primeiro compromisso impresso publicada em Isabel dos Guimarães Sá e José Pedro Paiva (dir.), *A fundação das Misericórdias: o Reinado de D. Manuel I, Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. 3, Lisboa, União das Misericórdias Portuguesas, 2004 (doravante PMM, vol. 3), p. 410-423. A atualização da ortografia das transcrições efetuadas em todo este texto, bem como os sublinhados, são da responsabilidade da autora.

<sup>4</sup> Através de uma carta enviada às câmaras municipais ordenando a expulsão dos judeus e mouros até outubro do ano seguinte, que depois passou às ordenações do Reino (*Ordenações Manuelinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, livro II, tit. 41, p. 212-214).

e exigia como condição para casar com o rei português que este expulsasse os judeus do reino<sup>5</sup>. Era esta uma medida de purificação espiritual, e seguia de perto o que se passava em Espanha pelo menos desde 1478, quando se tinha fundado a Inquisição de Castela. O principal golpe contra as minorias religiosas, contudo, dera-se com a ordem de expulsão dos judeus dos reinos de Castela e Aragão em 1492, pouco tempo depois da finalização da conquista do reino de Granada pelos Reis Católicos. A princesa exigia que o mesmo se passasse em Portugal para concretizar o seu casamento, tanto mais que era notório que grande parte dos judeus expulsos de Espanha tinha fugido para Portugal. D. Manuel aceitou às pressões da princesa (e talvez sobretudo dos pais desta), pagando um preço elevado, ao ter de prescindir de uma comunidade útil aos monarcas ibéricos. É sabido que preferiu mais tarde batizá-los à força a vê-los sair do Reino.

Se olharmos para o momento político, talvez a opção de D. Manuel em obrigar os judeus à conversão forçada fosse a melhor de duas opções. A segunda seria ceder às pressões internacionais, movidas por Espanha e Veneza, para se aliar contra a França integrando a Santa Liga. Carlos VIII de França entrara em Itália marchando sobre Nápoles, reino sobre o qual se arrogava direitos dinásticos, durante o ano de 1496. Deu assim início às guerras de Itália, que se haveriam de prolongar pelo século XVI. François Soyer afirma que o rei de Portugal, desejoso de investir na expansão portuguesa no Índico, não queria dispersar recursos nas guerras interinas europeias. Ainda segundo o mesmo autor, D. Manuel teria um único propósito, ao evitar participar nas guerras interinas da Europa: deixar recursos e margem de manobra para prosseguir o projeto de alcançar a Índia por mar. Apesar das opiniões contrárias do seu conselho, reunido logo que foi rei em 1495, D. Manuel insistia em tentar alcançar a Índia por mar<sup>6</sup>. O seu objetivo concretizou-se depois do casamento de D. Manuel I com Isabel, cujo contrato fora assinado a 30 de novembro de 1496; Vasco da Gama partiu rumo a Calecute a 2 de Julho de 1497, e regressaria a Lisboa a 28 de Agosto de 1499.

O ‘mal menor’ cedo se revelou bem mais problemático do que o rei previra, tanto mais que a sua vontade era reter os judeus no reino, conforme evidenciava já no final do mês de dezembro de 1496, decorridas poucas semanas depois da ordem de expulsão. As medidas subsequentes promulgadas por D. Manuel, no entanto, colocariam a comunidade sefardita portuguesa em risco, e implicariam a breve trecho uma repressão sobre o povo judaico, motivada pela sua resistência às medidas promulgadas. O rei, ao que parece, não esperava grande

<sup>5</sup> Isabel de Castela e Aragão era princesa de Portugal pelo seu casamento com o infante D. Afonso, herdeiro do trono português, falecido em 1491.

<sup>6</sup> François Soyer, *The Persecutions of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-97)*, Leiden, Brill, 2007, p. 169-181.

antagonismo por parte dos judeus, o que se revelou falso. Na Páscoa de 1497, D. Manuel mandou retirar os filhos menores aos judeus, para serem educados por cristãos, o que, como seria de esperar, causou um grande abalo na comunidade judaica. Entretanto, limitara as possibilidades de saírem do reino, restringindo progressivamente os portos de que podiam embarcar, até o permitir exclusivamente a partir de Lisboa.

Abril desse ano, muito provavelmente, foi o mês do batismo (forçado) em massa de judeus. Estes concentraram-se no terreno por trás dos Estaus, em Lisboa, onde se amontoaram em condições desumanas. Alguns preferiram suicidar-se a renunciar à sua fé. A historiografia tem silenciado os aspetos mais violentos dos acontecimentos de 1497, mas os trabalhos que utilizam fontes em hebraico chamam a atenção para o momento difícil que então se viveu, particularmente agudo na cidade de Lisboa<sup>7</sup>. Talvez para apaziguar a tensão, logo a seguir, a 13 de Maio de 1497, D. Manuel ordenou que os judeus convertidos não fossem demandados por erros de fé durante vinte anos.

A repressão aos judeus colocava problemas à monarquia. Na Idade Média tinham usufruído da imediata proteção régia, e monarcas e membros da família real conviviam com judeus, cujos serviços solicitavam em permanência. Em Portugal, temos indícios de que vários judeus, sem se terem convertido à fé cristã, atuavam em diversos domínios, como a medicina, a cobrança de impostos, e o fabrico de armas; alguns eram imprescindíveis enquanto emprestadores de capitais à coroa e alta nobreza<sup>8</sup>. Outro tanto se passava em Espanha, ainda que a maior parte dos indivíduos nessas circunstâncias fossem conversos. Muitos desempenhavam papéis muito importantes nas altas hierarquias do oficialato régio e das instituições eclesiásticas, conforme se pode ver nas longas listas elaboradas por historiadores espanhóis<sup>9</sup>. Se nos reinos vizinhos houve numerosas conversões no seguimento de perseguições a partir de 1391, em Portugal, antes de 1497, não há a registar um número elevado de casos<sup>10</sup>. De resto, a Inquisição espanhola, fundada no reino de Castela em 1478 e pouco depois em Aragão, teve como justificação o facto de se pensar que os conversos recebiam más influências por parte dos que permaneciam fiéis à fé judaica.

Os judeus estavam legalmente sob proteção do rei, sendo esta a sua situação também em Castela e Aragão antes de 1492. Os monarcas cobravam impostos elevados às comunidades judaicas, mas também eram capazes de as proteger em

<sup>7</sup> Elias Lipiner, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisboa, Vega, 1998, em especial p. 35-36. Soyer, *The Persecution of the Jews cit.*, p. 182-240.

<sup>8</sup> Sobre os mercadores-banqueiros judeus de Lisboa, ligados à corte, cf. Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no século XV*, vol. I, Lisboa, Universidade Nova, 1982, p. 131 e seguintes.

<sup>9</sup> Miguel Ángel Ladero Quesada, *La España de los Reyes Católicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 315-316.

<sup>10</sup> François Soyer, *The Persecution of the Jews cit.*, p. 84-88.

situações em que se previa que a ira popular assaltasse as suas casas. Entre estes momentos, a Quaresma e a Páscoa, bem como os pequenos vazios de poder causados pela morte dos reis, eram ocasiões crónicas de assaltos às judiarias. Em 1449, por ocasião da batalha de Alfarrobeira, que marcou a transição da regência do infante D. Pedro para Afonso V, através da morte do primeiro, a judiaria de Lisboa foi roubada e mataram-se alguns judeus enquanto o rei estava em Évora. A situação era tal que só o rei a podia resolver: depois de “pedido com grande instância”, Afonso V acabou por vir em pessoa a Lisboa, ordenando as habituais execuções de culpados, que muitos julgaram apressadas e vitimadoras de inocentes. As justiças prendiam aqueles que estavam na posse de coisas roubadas aos judeus, não comprovando que tinham sido eles a roubá-las<sup>11</sup>. Temos provas de que tanto D. João II, como a sua mulher, ou até D. Manuel, antes dos anos de 1496-1497, escreveram cartas a diversas câmaras municipais dando ordem para os proteger em situações em que se previam ataques às judiarias. Por exemplo, quando D. João II agonizava no Algarve, e o povo, ao que parece, se preparava para atacar os judeus de Évora, D. Leonor e o irmão escreveram às vereações das cidades de Évora e Lisboa providenciando para que isso não acontecesse<sup>12</sup>. Facto é que a expulsão dos judeus decretada pelos Reis Católicos em 1492 originara a fuga de muitos deles para Portugal, causando situações de tensão e conflito nas localidades.

Não se pode contudo exagerar a proteção régia concedida aos judeus, ditada, antes de mais, por razões pragmáticas, relacionadas quer com as funções que desempenhavam, quer com os impostos que pagavam. As relações de convivência em privado com judeus não significavam tolerância para com o judaísmo: franciscanos e dominicanos, por exemplo, exortavam as populações urbanas à violência contra os judeus nos seus sermões, que conotavam com o pecado da usura. Podemos dizer que o anti-semitismo, com todas as suas ambiguidades e contradições, era uma componente estrutural da cultura tardo-medieval<sup>13</sup>.

Se D. Manuel hesitou entre a violência abstrata e pública das leis, e a tolerância em privado face à presença de pessoas de origem judaica nos seus reinos, o povo das cidades era clara e manifestamente anti-hebraico<sup>14</sup>. Muitas vezes, tornava-se patente aos monarcas a necessidade de proteger os judeus da violência das populações urbanas, nomeadamente em períodos críticos do calendário

<sup>11</sup> Rui de Pina, “Chronica do Senhor Rey D. Afonso V”, in *Crónicas de Rui de Pina*, ed. de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello, 1977, p. 758-759.

<sup>12</sup> Arquivo Distrital de Évora, *Livro 3.º de Originais* (73), Carta da rainha a D. Fernando de Castro tentando proteger os judeus de Évora, fl. 129 (1495.10.24, Alcácer do Sal); Idem, *Livro 3.º de Originais* (73), Carta de D. Manuel I à cidade de Lisboa precavendo os motins contra judeus motivados pela morte do rei, fl. 136 (1495.10.27, Alcácer do Sal).

<sup>13</sup> Sobre estes aspetos cf. Catherine Gallagher e Stephen Greenblatt, “A Ferida na Parede” in Idem, *A Prática do Novo Historicismo*, São Paulo, Edusc, 2005, p. 89-127, em especial p. 93-94, e a respetiva nota n. 7, com várias referências bibliográficas relativas a obras sobre o anti-judaísmo dos pregadores mendicantes.

<sup>14</sup> Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, 3rd ed., Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1972, p. 41.

litúrgico como a Semana Santa (os judeus eram responsabilizados pela morte de Cristo), ou em períodos de crise, como fomes e pestes, quando a raiva popular se voltava contra as minorias religiosas a quem culpabilizava pelos seus infortúnios. Francisco Bethencourt atribui essas revoltas anti-judaicas à prática de empréstimos de dinheiro e/ou coleta de impostos e rendas, mas também à competição urbana por recursos económicos, provocando o ressentimento sobretudo entre a população pobre<sup>15</sup>.

Em Lisboa, como vimos, particularmente agudo foi o momento em que os judeus foram confinados a um terreno vago, murado, que havia por trás dos Estaus, onde vieram a ser edificados a Inquisição (fundada em 1536) e o teatro D. Maria (1836)<sup>16</sup>.

A violência e intolerância que se faziam sentir pelas ruas da cidade de Lisboa tiveram como contrapartida lógica, a modos de compensação, uma confraria que pretendia personificar o amor ao próximo. A Misericórdia de Lisboa, no entanto, logo no seu primeiro compromisso, declarava que a confraria se destinava a todos os cristãos, refletindo o clima anti-judaico generalizado, abrindo-se apenas a estes, onde agora se incluíam os cristãos-novos, isto é, os judeus que tinham recebido a água do batismo. A expressão adquire portanto um significado novo, se examinado à luz do que se vinha passando em Lisboa nesses cruciais dois anos.

O papel da Misericórdia de Lisboa na pacificação social da cidade não se confinou ao momento da fundação. Anos mais tarde, entrou novamente em ação, ainda que de forma pontual. Depois da violência que marcou o massacre de 1506, em que multidões desesperadas pela peste que assolava a cidade (quem ficou foi o povo e a vereação, porque a corte tinha fugido), acirradas por alguns frades dominicanos, massacraram milhares de judeus, com cristãos à mistura, a Misericórdia desempenhou novamente o seu papel, sempre conotado com ações pacificadoras. Depois de terminado o massacre, a irmandade saiu em procissão da Sé a autoflagelar-se e a tentar colocar um remate na situação. Diz a crónica: “/ e logo ao outro dia que foi quinta-feira saiu da Sé uma mui devota procissão da Misericórdia com muitos disciplinantes todos bradando /paz / paz / com que apagou de todo a dita matança”<sup>17</sup>.

Voltemos ao verão de 1498. D. Manuel partira a 29 de Março com a mulher

<sup>15</sup> Que, segundo o autor, depois se agravou ainda mais com a sua conversão à fé cristã e consequente transformação dos judeus em cristãos-novos. Francisco Bethencourt, *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 145.

<sup>16</sup> Veja-se a representação desse espaço num mapa do século XVI, reproduzida em Soyer, *The Persecution of the Jews cit.*, p. 221.

<sup>17</sup> Gaspar Correia, *Crónicas de D. Manuel e de D. João III (até 1533)*, ed. José Pereira da Costa, Lisboa, Academia das Ciências, 1992, p. 31. Sobre o massacre, cf. François Soyer, que se baseia no relato de Correia, ainda que não refira o trecho agora citado. “The Massacre of the New Christians of Lisbon in 1506: A New Eyewitness Account”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 7, 2007, p. 221-244.

então grávida, deixando D. Leonor na regência. Fora jurado herdeiro do trono de Castela na catedral de Toledo e pusera-se a caminho para Saragoça, onde seria a vez do reino de Aragão fazer outro tanto. As coisas correram pior: os aragoneses mostraram-se renitentes em aceitar um herdeiro do trono que lhes chegava por via feminina, uma vez que seguiam a lei sálica, que eliminava as mulheres da ordem da sucessão. A recusa estava a ser negociada, e a corte esperava em Saragoça, até porque D. Isabel estava no fim da sua gravidez. Mas o pior é que a rainha morreu poucas horas depois de dar à luz um filho, que sobreviveu. D. Manuel, pela morte da mulher, perdeu o direito que tinha aos tronos de Castela e Aragão, passando-o ao filho, D. Miguel da Paz, que seria criado em Castela sob a tutela dos avós maternos e morreria dois anos depois<sup>18</sup>.

A tradição criou a ideia de que a Misericórdia de Lisboa foi fundada no dia 15 de Agosto de 1498, embora, em boa verdade, seja impossível determinar se ocorreu nesse dia<sup>19</sup>. Todas as versões conhecidas do primeiro compromisso, bem como o segundo, de 1577, mencionam apenas o mês de agosto, sem referir o dia exato; no de 1619 desaparece por completo a menção às circunstâncias da fundação. Mas, *se non è vero è ben trovato*: a Virgem era a padroeira da confraria, e, a ter sido no dia da Assunção de Nossa Senhora, dia santo, podia ter havido uma procissão a ritualizar o evento. No entanto, apesar de tudo o que se tem dito, há um facto incontornável: foi a rainha D. Leonor a fundá-la, uma vez que o rei seu irmão esteve fora de Lisboa desde finais de março até outubro desse ano de 1498. D. Manuel enviou instruções de governo à irmã durante a sua ausência, mas nenhuma das que sobreviveram diz respeito à Misericórdia, e portanto é possível que D. Leonor tenha de facto tido a iniciativa de a fundar. Fundação que sabemos inspirada, mas não copiada, das confrarias homónimas da Toscânia. É provável que a cultura devocional da rainha, bem como o seu convívio frequente com pessoas do clero se tenham congregado em favor da iniciativa, a que D. Manuel pode ter sido alheio. Sabemos que D. Leonor, como de resto toda a corte, estava em contacto com a influente comunidade de mercadores florentinos que vivia e fazia os seus negócios em Lisboa. É plausível que fossem estes últimos a falar-lhe das misericórdias toscanas, e que D. Leonor nelas se tivesse inspirado<sup>20</sup>.

A nova confraria foi fundada numa das capelas do claustro da Sé de Lisboa,

<sup>18</sup> A morte de D. Isabel ocorreu a 23 de Agosto de 1498, e o príncipe veio a morrer em 19 de Agosto de 1500, em Granada.

<sup>19</sup> Conforme observou Gonçalo de Carvalho Amaro, *Uma Igreja, Duas Histórias. Um percurso pela história e pelo património da antiga igreja manuelina da Misericórdia de Lisboa (actual Conceição Velha)*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia, 2015, p. 14, nota 5.

<sup>20</sup> Marco Spallanzani, *Mercanti Fiorentini nell'Asia Portoghese*, Firenze, Studio per Edizioni Scelte, 1997, p. 13-22; Kate Lowe, "Rainha D. Leonor of Portugal's Patronage in Renaissance Florence and Cultural Exchange", *Cultural Links between Portugal and Italy in the Renaissance*, ed. K. J. P. Lowe, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 225-248; Nunziatella Alessandrini, *Na comunidade italiana os florentinos em Lisboa e a Igreja do Loreto: subsídios para o seu estudo no século XVI*, 2 vols., tese de mestrado, Lisboa, Universidade Aberta, 2002, em especial vol. I, p. 122-144.

a capela da Piedade ou ainda chamada da Terra Solta, que ainda hoje existe. Um espaço relativamente exíguo, simples local de reunião e de culto, de onde os irmãos partiriam para executar as obras de misericórdia pela cidade de Lisboa. Ou seja, neste momento inicial, a fundação da confraria contou com o apoio do cabido da Sé, embora a iniciativa, conforme o texto de 1516 deixa claro, coubesse à regente: “Sendo isso mesmo na instituição da Confraria e Irmandade e dando a elo outorga autoridade e ajuda o reverendo colégio da dita sé”<sup>21</sup>. Também várias Misericórdias portuguesas se instalariam em capelas de claustros de igrejas catedrais e colegiadas onde permaneceriam nos seus primeiros anos de existência, como foi o caso no Porto e em Guimarães. Só mais tarde a Misericórdia de Lisboa teria a sua própria igreja, construída aproximadamente entre 1517 e 1534, situada entre as atuais ruas da Alfândega e dos Bacalhoeiros<sup>22</sup>.

Entretanto, em Outubro, o rei chegava incógnito à cidade, de noite, mas tendo o cuidado de ir falar logo à irmã. O luto impedia-o de ser recebido com festas organizadas pela vereação municipal, conforme era de regra<sup>23</sup>. A prova de que a ideia lhe agradou temo-la na forma como encorajou, a partir da sua autoridade como rei, a criação de Misericórdias por todo o reino de Portugal e suas conquistas. Conhecemos um pouco melhor essa vertente das origens das Misericórdias, mas a fachada pode ter relegado para os bastidores a importante ação de D. Leonor.

Sabemos hoje que a rainha viúva tinha uma influência marcante sobre o rei seu irmão, onze anos mais novo. Dão-no-lo a entender trechos da crónica de Damião de Góis, alguns deles censurados mais tarde pelo conde de Tentúgal, e o relato de um espião veneziano que refere expressamente que D. Manuel não fazia nada sem perguntar à irmã. Para Damião de Góis, a rainha D. Leonor tinha sido nada mais nada menos do que a pessoa que tinha feito do irmão rei de Portugal: ‘causa única’ nas suas palavras ineludíveis<sup>24</sup>. Temos outros indicadores indiretos da influência da rainha sobre o rei, como o facto de este último ter continuado a ser generoso com a irmã no que toca a concessões patrimoniais. Para o historiador Anselmo Braamcamp Freire (1849-1921), que idolatrava D. João II e denegria D. Manuel, este último seria um homem fraco, à mercê das pressões das três mulheres da sua família, a mãe Beatriz e as duas irmãs, a rainha D. Leonor e a duquesa viúva de Bragança D. Isabel<sup>25</sup>. É de ponderar portanto, a hipótese,

<sup>21</sup> Prólogo do *Primeiro Compromisso cit.*, in PPM, vol. 3, p. 411.

<sup>22</sup> Gonçalo Amaro, *Uma Igreja, Duas Histórias cit.*, p. 13.

<sup>23</sup> Biblioteca Nacional da Ajuda, *cód.* 51-V-69, fl. 209.

<sup>24</sup> “... a qual Senhora foi causa única dele ficar nomeado na sucessão destes Reinos...”. Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, nova edição conforme a primeira de 1566, Coimbra, por ordem da Universidade, 1949, parte I, p. 9.

<sup>25</sup> Anselmo Braamcamp Freire, *Crítica e Historia. Estudos*, Lisboa, Gulbenkian, 1996, p. 97-132, em especial p. 115-116.

infelizmente impossível de comprovar, de que Leonor tivesse sido a eminência parda do irmão. Que a tratou sempre com uma consideração que D. João III não teria nos últimos quatro anos de vida da rainha, entre 13 de Dezembro de 1521 e 17 de Novembro de 1525, datas respetivamente da morte de D. Manuel e de D. Leonor.

D. Leonor diria, numa das poucas cartas em que se permite uma notação de carácter pessoal, que “foi causa” da confraria da Misericórdia se ter fundado. Seria muito mais tarde, em 1524, respondendo ao provedor e irmãos da Misericórdia do Porto que lhe pediam que intercedesse pela confraria junto de D. João III, uma vez que não lhe eram pagas as esmolas em dinheiro, açúcar e incenso que recebia no tempo do rei seu pai<sup>26</sup>. Provavelmente a rainha quis dizer que a ideia fora sua, e aproveitada pelo irmão, e não se referia na carta apenas à Misericórdia do Porto, mas sim a todas as do reino, criadas depois da de Lisboa<sup>27</sup>.

Quando D. Manuel voltou, nesse Outono de 1498, encontrou a Misericórdia de Lisboa fundada. Não sabemos de quem foi a ideia, se os dois irmãos tinham projetado a sua fundação antes do rei partir, ou se este foi apanhado de surpresa e a ela aderiu. O certo é que a partir de então se foram fundando Misericórdias um pouco por toda a parte onde havia portugueses. D. Leonor abandonou a regência e coube ao seu irmão proteger as novas confrarias uma vez que era ele o rei; saberemos sempre pouco acerca do papel que a rainha teve depois do momento fundador na evolução das Misericórdias.

O movimento de fundação das Misericórdias deve ser enquadrado numa tendência manuelina de uniformização das instituições, que se verificou em setores como a publicação das Ordenações (1512-4), e dos forais novos (1497-1520), e não numa suposta centralização do poder régio<sup>28</sup>. Em breve, as Misericórdias congregariam nobres e os artesãos mais graduados de cada núcleo urbano, marcando uma linha divisória entre as elites e o resto da população. Estabeleceram fronteiras sociais entre diferentes grupos, dividindo os seus próprios membros em irmãos nobres e oficiais, deixando de fora todos aqueles que podiam vir a precisar de esmola. Apenas em teoria, uma vez que constituíram poderosos elementos de autoajuda e de reprodução social das próprias elites, que detinham acesso privilegiado aos recursos económicos da confraria.

Em 1498, portanto, fundou-se em Lisboa uma confraria destinada a prati-

<sup>26</sup> In Artur de Magalhães Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, vol. I, Porto, Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1934, p. 356-358. A carta foi escrita a partir de Xabregas em 18 de Maio de 1524.

<sup>27</sup> É esta também a interpretação de Artur de Magalhães Basto, *História da Santa Casa cit.*, vol. I, p. 357.

<sup>28</sup> Nuno Gonçalo Monteiro, “O Reino Quinhentista”, in Rui Ramos (coord.), Bernardo Vasconcelos e Sousa e Nuno Gonçalo Monteiro, *História de Portugal*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2009, p. 228. Podemos acrescentar a estas ações o tombamento das capelas e hospitais, levado a cabo a partir de 1505 (Góis, *Crónica do Felicíssimo cit.*, p. 227-228. Silva Dias fala também do intuito de reforma geral das ordens monásticas do reino por volta de 1501. J. S. da Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, vol. I, Tomo I, p. 98.

car as catorze obras de misericórdia, “tanto quanto possível”. Se a prática da caridade era uma extensão do amor ao próximo, princípio básico e presente na religião cristã desde o seu início, a enunciação das obras de misericórdia tem uma história que é necessário contar, ainda que de forma esquemática. É uma narrativa difícil de elaborar, uma vez que os historiadores da caridade não se tem debruçado sobre o assunto<sup>29</sup>. Uma obra recente, que trata da evolução do conceito filosófico e político de misericórdia, não as menciona<sup>30</sup>. Os historiadores de arte, em contrapartida, trataram o tema em profundidade, uma vez que as representações iconográficas têm na sua maior parte uma base textual<sup>31</sup>. Em termos muito esquemáticos, e citando apenas os textos mais influentes, passaremos em revista os principais momentos dessa evolução, apenas para sublinhar que a formulação medieval das obras de misericórdia é o resultado de um processo doutrinal evolutivo, e que a sua presença no compromisso da Misericórdia de Lisboa se reveste de um significado importante, pelo valor didático que explicitamente assumiu, bem como pelo papel estruturante que desempenhou nas atividades da confraria.

## A ENUNCIÇÃO DAS CATORZE OBRAS DE MISERICÓRDIA: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO

Na religião cristã, caridade e misericórdia são contíguas mas não se equivalem. A caridade, uma das três virtudes teologais, diz respeito ao amor a Deus e ao próximo, enquanto misericórdia, embora decorrente da caridade, não se assimila a esta última, uma vez que pressupõe compaixão pelo sofrimento dos outros. Conforme o próprio compromisso de 1516 da Misericórdia de Lisboa explicitava no seu prólogo: “socorrer as tribulações e misérias que padecem nossos irmãos em Cristo”<sup>32</sup>.

As passagens da Bíblia que se reportam a atos de misericórdia são muitas, mas entre elas assumiu importância capital a passagem do evangelho de S. Mateus que inspira as sete obras de misericórdia corporal<sup>33</sup>. Jesus, dirigindo-se aos

<sup>29</sup> Com a exceção de Maureen Flynn, *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Londres, Macmillan, 1989, p. 44-47.

<sup>30</sup> Alex Tuckness and John M. Parrish, *The Decline of Mercy in Public Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

<sup>31</sup> Maria do Rosário Salema Cordeiro Correia de Carvalho, ...*Por amor de Deus. Representação das obras de misericórdia, em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal Setecentista*, tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007, p. 14-82. O levantamento de textos aí efetuado remete para os historiadores de arte que se debruçam sobre o tema a nível internacional. Ver ainda Federico Botana, *The Works of Mercy in Italian Medieval Art (c. 1050-c. 1400)*, Turnhout, Brepols, 2012.

<sup>32</sup> *Compromisso de 1516*, in PMM, vol. 3, p. 410.

<sup>33</sup> Para um recenseamento desses episódios, Maria do Rosário Carvalho, ...*Por amor de Deus cit.*, p. 17-21.

justos, promete-lhes o reino dos céus dizendo “porque tive fome e deram-me de comer, tive sede e deram-me de beber, era um estranho e hospedaram-me, andava nu e deram-me que vestir, estive doente e visitaram-me, estive na cadeia e foram lá ver-me” (Mt. 25: 35-37). Não na pessoa de Cristo, mas na dos pobres, que passavam a identificar-se com ele: “Saibam que todas as vezes que fizeram isso a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim que o fizeram” (Mt. 25: 40). A vida eterna estava portanto ao alcance dos que praticassem estes preceitos, e o castigo eterno, por antonomásia, aos relapsos no seu cumprimento. O trecho não podia estar enquadrado num conjunto mais relevante de significado -o Juízo Final-, nem ser mais explícito quanto ao facto de os pobres (os “mais pequeninos”) se situarem no caminho da salvação eterna dos cristãos.

A formulação das obras de misericórdia tal como surge no Evangelho de S. Mateus releva ainda de um momento histórico. Não está incluída nesta lista a sétima obra de misericórdia, enterrar os mortos, uma vez que a cremação fazia ainda parte das práticas funerárias do império romano. Será justamente a ideia do Juízo Final, e da ressurreição da carne a fazê-la substituir pela inumação. Na Bíblia, esta obra de caridade é enunciada no livro de Tobias, a quem Deus louva por ter dado sepultura aos mortos (To. 8 a 14). Como veremos mais à frente, uma das confrarias medievais portuguesas, a confraria de Santa Maria da Anunciada de Setúbal, incorporaria este preceito na sua versão do capítulo 25 do Evangelho de Mateus.

Como se sabe, a Bíblia adotada pelo mundo católico remonta ao século IV, correspondendo à Vulgata de S. Jerónimo (347-420), encarregue pelo papa no ano de 382 de reunir um conjunto de textos em línguas diferentes e os traduzir para latim, embora as traduções nem sempre fossem da sua autoria<sup>34</sup>.

Um contemporâneo de S. Jerónimo, Agostinho de Hipona (354-430), insistiria na insuficiência da fé para a obtenção da salvação e para a necessidade de a complementar através das obras. A formulação das obras corporais é semelhante à que conhecemos, mas esboçavam-se já algumas das que viriam a ser as obras de misericórdia espirituais. Para Santo Agostinho, perdoar pessoas que pecam contra nós era já uma obra de caridade: “sobretudo se cumprirem o que dizem, porque perdoar uma pessoa que pede perdão é em si mesmo uma boa obra”<sup>35</sup>. Continuava:

<sup>34</sup> A Vulgata seria rejeitada pelas reformas protestantes, enquanto a Igreja Católica reafirmou o seu carácter oficial ao homologá-la no Concílio de Trento (1545-1563).

<sup>35</sup> No original, em inglês: “provided what they say is what they do, for to forgive a person who asks for pardon is itself an almsdeed” (71, the lord’s prayer). Saint Augustine, *The Augustine Catechism: the Enchiridion on Faith, Hope and Charity*, Hyde Park, NY, New City Press, p. 99. A responsabilidade da tradução é da autora, uma vez que não se encontrou nenhuma versão portuguesa da obra.



Obras de Misericórdia  
“Dar de Beber a quem tem Sede”



Obras de Misericórdia  
“Vestir os Nus”

“E portanto as palavras do Senhor, *Dêem antes aos pobres o que têm e assim tudo ficará puro para vocês* (Lucas, 11: 41), aplicam-se a toda a obra de misericórdia que beneficia alguém. Não apenas àquele que oferece comida aos famintos, de beber a quem tem sede, roupa aos nus, hospitalidade ao viajante, asilo ao refugiado, que visita os doentes ou os prisioneiros, redime cativos<sup>36</sup>, apoia os fracos, orienta os cegos, consola os que sofrem, oferece remédios aos doentes, ensina o caminho ao que está perdido, aconselha os que duvidam, ou o quer que seja necessário a uma pessoa em necessidade, mas também aquele que dá o seu perdão ao pecador, também ele dá esmolas. E aquele que usa o chicote para corrigir alguém sobre o qual tem poder, ou de algum modo o disciplina, e que no entanto esquece no seu coração a razão pela qual este o ofendeu ou magoou, ou reza para que seja perdoado, dá esmola não só através do perdão e da oração, mas também pelo corretivo expresso através de um castigo, também ele demonstra misericórdia”<sup>37</sup>.

Dessa forma, Santo Agostinho propunha um alargamento do conteúdo do evangelho de Mateus relativo ao Juízo Final atrás referido (Mateus 25: 31-46), estendendo-o a todo o ato que beneficiasse alguém. Refere já aquelas que seriam algumas das obras de misericórdia espirituais, ainda que sem a sua formulação definitiva: a segunda, dar conselho a quem o pede, a terceira, castigar com caridade os que erram, a quarta, consolar os tristes desconsolados; a quinta, perdoar a quem nos errou; e a sexta, sofrer as injúrias com paciência. Apenas se encontram ausentes a primeira, ensinar os simples, e a sétima, rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos.

A regra beneditina, por seu lado, constituiu um poderoso instrumento de divulgação das obras de caridade, pelo papel estruturante que esta ordem religiosa desempenhou no ocidente cristão a partir da sua fundação com São Bento de Núrsia (480-543). No seu capítulo IV enumerava os “instrumentos das boas obras”, uma série de 78 princípios retirados das fontes bíblicas mais diversas. Algumas obras corporais de misericórdia encontram-se aí enunciadas de forma clara: socorrer os pobres, vestir o que está nu, visitar os doentes, sepultar os mortos. E outros preceitos encontravam-se na linha das obras de misericórdia espirituais, embora referidas sem sequência lógica aparente: consolar os aflitos; não desejar vingança, não cometer injustiças em relação a ninguém mas suportar com

<sup>36</sup> No *Enchiridion* não há menção a enterrar os mortos, mas Maureen Flynn afirma que Santo Agostinho incluiu esta obra de misericórdia noutros escritos (Flynn, *Sacred Charity...cit.*, p. 45).

<sup>37</sup> “And so the Lord’s words, *Give alms, and everything is clean for you* (Lk 11: 41), apply to any work of mercy that benefits somebody. Not only somebody who offers food to the hungry, drink to the thirsty, clothing to the naked, hospitality to the traveler, asylum to the refugee, a visit to the sick or the prisoner, redemption to the captive, support to the weak, guidance to the blind, comfort to the sorrowful, medicine to the unwell, a path to the wanderer, advice to the uncertain, or whatever is necessary to a person in need, but also one who offers pardon to the sinner, is giving alms. And one who uses the whip to correct someone over whom he has power, or disciplines him in some way, and yet puts away from his heart that person’s sin by which he has been hurt or offended, or prays that it may be forgiven him, is giving alms not only through forgiveness and prayer but also in reproof and correction by some punishment, for thus he is showing mercy”. Saint Augustine, *The Augustine Catechism cit.*, p. 99-100.

paciência as injustiças que nos fazem; não retribuir o mal com o mal, amar os seus inimigos<sup>38</sup>. Estas recomendações, para uso dos monges, não se aplicavam a todos e não se restringiam às obras de misericórdia, que se perdiam na profusão de preceitos. Não detinham ainda a sistematização que as obras de misericórdia viriam a ter mais tarde, reduzidas a catorze, sete espirituais e sete corporais.

Na vida dos monges as obras de misericórdia refletiam-se sobretudo no dever de hospitalidade a pobres e viajantes, que deviam ser recebidos como se fossem o próprio Cristo, sempre segundo a ideia tão cara ao capítulo referente ao Juízo Final do Evangelho de S. Mateus. Depois de acolhidos, os hóspedes oravam em conjunto com os monges, davam o beijo da paz e eram-lhes lavados os pés; comeriam e dormiriam em separado, na hospedaria da abadia, que incluía também cozinha própria<sup>39</sup>. Como vemos, um sistema bastante diferente das práticas de cariz urbano que encontraremos nos últimos séculos da Idade Média.

S. Tomás de Aquino (1225-1274), séculos mais tarde, consagraria definitivamente na *Suma Teológica* o valor programático das obras de misericórdia para a prática devocional do cristão, ao propalar a ideia de que a caridade estava acima das outras duas virtudes teológicas, a fé e a esperança, por significar união com Deus, afirmando que nenhuma verdadeira virtude era possível sem a caridade<sup>40</sup>.

S. Tomás é também um ponto de chegada na enunciação das obras de misericórdia, expressas com clareza na sua *Suma Teológica*:

“Com efeito, contam-se sete esmolas corporais: dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, acolher os peregrinos, visitar os enfermos, redimir os cativos e enterrar os mortos, o que se resume neste verso: «visito, dou de beber, dou de comer, redimo, cubro, acolho e enterro». Distinguem-se igualmente sete esmolas espirituais: ensinar os ignorantes, aconselhar os que duvidam, consolar os aflitos, corrigir os pecadores, perdoar os ofensores, suportar os que nos incomodam e aborrecem, e orar por todos, e tais obras também se resumem neste verso: «aconselha, castiga, consola, perdoa, sofre e ora», de tal modo que, na primeira palavra, englobam-se ao mesmo tempo o conselho e o ensino”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> In *Règle des moines. Pacôme. Augustin. Benoît. François d'Assise. Carmel*, Paris, Seuil, 1982, p. 65-68.

<sup>39</sup> *Règles des moines cit.*, p. 116-118.

<sup>40</sup> S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Kindle edition, eletronicamente desenvolvido por Coyote Canyon Press, Claremont, Ca., Part II-II, questão 24, resposta à objeção n. 5, posição 47745 a 48183.

<sup>41</sup> S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, S. Paulo, Edições Loyola, 2004, Parte II-II, questão 32, art. 2. Na versão inglesa: “For we reckon seven corporal almsdeeds, namely, to feed the hungry, to give drink to the thirsty, to clothe the naked, to harbor the harborless, to visit the sick, to ransom the captive, to bury the dead; all of which are expressed in the following verse. “to visit, to quench, to feed, to ransom, clothe, harbor or bury”. Again we reckon seven spiritual alms, namely, to instruct the ignorant, to counsel the doubtful, to reprove the sinner, to forgive injuries, to bear with those who trouble and annoy us, and to pray for all, which are all contained in the following verse: “To counsel, reprove, console, to pardon, forbear, and to pray,” yet so that counsel includes both advice and instruction”, *Summa Theologica*, Part II-II (Secunda Secundae), Question 32, art. 2, Kindle Edition, posição 49643 e seguintes.

Se esta era a formulação de Santo Agostinho, muito próxima da que figurará no primeiro compromisso impresso da Misericórdia de Lisboa, a sua fixação doutrinal não era ainda universal<sup>42</sup>. Por exemplo, na península ibérica, as Sete Partidas, corpo normativo elaborado em Castela sob a égide de Afonso X (1252-1284) que pretendia conferir alguma uniformidade jurídica às leis do reino, enunciava já as obras de misericórdia corporais e espirituais, ainda que de forma incompleta e designadas por “esmola”. As datas da sua redação são incertas, mas situa-se na segunda metade do século XIII; se não contemporâneas de S. Tomás de Aquino, pelo menos próximas no tempo.

“Ley IX: quantas maneras son de limosna

Espirituales y corporales ay limosnas: segund muestra el derecho de santa yglesia que faze departimiento entre ellos desta guisa mostrando que limosna espiritual es en tres maneras. La .i. en perdonar como si alguno ouiesse sofrido daño y sin razon de otro y lo perdona por amor de dios. La .ij. es en castigar otrosi por amor de dios al que viesse que erraua. La .iij. es enseñar las cosas che fuesen a salud de su alma al que no sopiese & tornarlo a carrera de verdad. E la limosna corporal es en las obras de misericordia: que son estas: dar de comer al fanbriento & a beuer al sediento: y vestir el desnudo: y [fol. 72 v.] visitar el enfermo & lo que yace preso”<sup>43</sup>

Seriam estas as coisas que Deus demandaria no dia do juízo; também, sendo a alma superior ao corpo, a esmola espiritual precedia sobre as obras de misericórdia. Como se vê, uma formulação que não é ainda a que teremos mais tarde, com apenas três tipos de esmola espiritual (nem sequer designadas por obras de misericórdia espirituais), e ainda apenas cinco obras corporais. Falta a sexta (dar pousada aos peregrinos e pobres), embora esta possa estar incluída nas que mencionam dar de comer e beber aos pobres; mais notória é a ausência da sétima, enterrar os mortos. Uma enunciação portanto mais completa no que diz respeito às obras corporais de misericórdia e menos às espirituais.

Quando é que a enunciação das obras de misericórdia se difundiu em Portugal?

Se os textos medievais que indicam o capítulo referente ao Juízo Final no Evangelho de S. Mateus são relativamente numerosos e precedem a formulação explícita das obras de misericórdia em Portugal, estas últimas não surgem antes do século XIV. Talvez a mais antiga se inclua no erudito compromisso da confraria de Santa Maria da Anunciada de Setúbal, datado de 1330<sup>44</sup>. Aí aparecem

<sup>42</sup> As obras espirituais são enunciadas praticamente pela mesma ordem, apenas se trocando a terceira (castigar) pela quarta (consolar). No que respeita às obras corporais, a ordem está longe de ser a mesma, apenas coincidindo na sétima (enterrar os mortos).

<sup>43</sup> Alfonso el Sabio, *Las siete partidas (Texto antiguo)*, Barcelona, Linkgua Digital, 2013, partida I, t. XXIII, lei IX, p. 272-273.

<sup>44</sup> Ana Filipa Avellar, *Compromisso da Confraria de Setúbal (1330)*, diss. de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1996, p. 64-94.

claramente enunciadas as sete obras de misericórdia corporal, completas com a sétima – enterrar os mortos – inseridas numa versão do Evangelho de Mateus que agora as incluía (*Fuy morto e soterrastes-me*)<sup>45</sup>. Até à primeira metade do século XIV os compromissos das confrarias falam em ‘boas obras’, ‘obras de piedade’ ou ‘obras piedosas’, mas nunca em ‘obras de misericórdia’<sup>46</sup>.

Só o século XV assistiu à vulgarização da formulação das obras de misericórdia em Portugal. A mais conhecida é a do próprio rei D. Duarte, que integra o seu *Leal Conselheiro*, escrito por volta de 1438. Desta vez, trata-se de uma enunciação completa, incluindo as sete obras espirituais e corporais devidamente explicitadas. Entre as primeiras,

“dar são conselho, ensinar bem e virtuosamente o que não sabe e encaminhar o que vai ou anda desencaminhado, consolar o desconsolado por vista, palavra e obra, doer-se do mal e perda de seu próximo, provendo-lhe em todo o tempo o que bem puder, rogar a Deus pelos caminantes e andantes sobre o mar, fazer oração pelos finados em geral e especialmente por aqueles a que somos obrigados. E as sete corporais que pertencem ao corpo, silicet vestir os que hão mister, dar de comer aos famintos e de beber aos sedorentos, visitar os enfermos, visitar os encarcerados, dar pousada aos caminheiros, enterrar os finados”<sup>47</sup>.

Clemente Sanchez de Vercial (c. 1370-1426) um arcediogo de Valderas, en León, foi autor do *Sacramental*, redigido entre 1421 e 1423, no final da sua vida, uma obra que se destinava sobretudo a instruir os padres na doutrina cristã, cuja ignorância o autor reconhecia no prólogo respetivo. Esta obra gozou de um enorme sucesso até ser proibida no Índice de Valdés, de 1559, promulgado em Valladolid, e depois aceite pelo cardeal D. Henrique de Portugal no Índice de 1561: publicaram-se treze edições em castelhano, uma em catalão, e quatro em português<sup>48</sup>. Foi o primeiro livro impresso em português, em Chaves (1488)<sup>49</sup>. Seguiram-se as edições de Braga, entre 1494 e 1500, de Lisboa (1502), e novamente em Braga em 1539<sup>50</sup>.

Este excursão pelo surgimento e difusão da formulação das obras de misericórdia

<sup>45</sup> José Pedro Paiva, Maria de Lurdes Rosa, Saul António Gomes, Antes da Fundação das Misericórdias, in José Pedro Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. 2, p. 334 (doravante PMM, vol. 2).

<sup>46</sup> Vejam-se os numerosos documentos publicados em PPM, vol. 2. Para focar apenas alguns, cf. compromissos de confrarias do século XIII entre a p. 265 e 329.

<sup>47</sup> Duarte, rei de Portugal, 1391-1438, *Leal Conselheiro*. In *Obras dos Príncipes de Avis*, ed. de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1981, p. 325-327. PMM, vol. 2, p. 469.

<sup>48</sup> Cf. José Barbosa Machado, “Introdução”, in Clemente Sánchez de Vercial, *Sacramental [Chaves, 1488]*, ed. José Barbosa Machado, 3ª ed. revista, Braga, Edições Vercial, 2014, p. 7-9.

<sup>49</sup> José Marques, “O arcebispo D. Jorge da Costa e as impressões flavienses do *Sacramental e do Tratado de confissom*”, *Revista Aquae Flaviae*, 1 (Jan.-Jun.), 1989, p. 23-45. Para uma edição recente desta versão, Sánchez de Vercial, *Sacramental [Chaves, 1488]* cit.

<sup>50</sup> Clemente Sánchez de Vercial, *Sacramental*, sl., s.n., entre 1494 e 1500; Sacrame[n]tals / [por] Crimente Sanchez daverchial bacharel en leys.. Lysboa : per Ioha[m] pedro de Cremona, 28 Sete[m]bro 1502; [Sacramental / por Crime[n]te sánchez de vercial]; Braga: Pedro dela Rocha: per Iohã Beltrã: Pero Gôc[aluares], 15 feureyroy 1539].



Obras de Misericórdia  
“Enterrar os Mortos”

permite entrever que em Portugal, antes do século XIV, não temos evidência textual de que fossem conhecidas na sua versão definitiva, tal como aparece nos catecismos, e no próprio prólogo do compromisso da Misericórdia de Lisboa de 1516. Não se pode dizer que fossem novidade absoluta, mas a sua repetição decorria de uma prática de afirmação (e consolidação) que se foi verificando ao longo do séc. XV. Daí a necessidade de as incluir *ipsis verbis* no compromisso da nova confraria, ao mesmo tempo que catecismos contemporâneos ou pouco posteriores as referiam também. O caso mais paradigmático é o *Manual dos Costumes* da diocese de Coimbra, no qual as obras de misericórdia apareciam ligadas à súplica doutrinal cristã. Continha os doze artigos da fé católica, divididos em catorze (!), sete pertencentes à divindade e outros sete à humanidade de Cristo; os dez mandamentos, os três primeiros pertencentes à honra de Deus e os outros ao próximo, os cinco mandamentos da Igreja, os sete sacramentos, os sete pecados mortais, as sete virtudes, os cinco sentidos, os sete dons do espírito santo, e as catorze obras, sete espirituais e sete corporais. O catecismo apelava à memorização numa época em que era necessário aprender as coisas de cor, pela inexistência de formas de duplicação de texto ao alcance de todos. O número de itens de cada *item* doutrinal tinha a função de ajudar o cristão a decorar as noções básicas recorrendo aos dedos da mão: sete pecados mortais, dez mandamentos (três contra Deus e sete contra os homens); oito bem-aventuranças, etc.<sup>51</sup>

## CONFRARIAS E OBRAS DE MISERICÓRDIA

Se ainda que de forma esquemática, se torna relativamente viável traçar a génese das obras do ponto de vista textual, mais difícil é sem dúvida rastrear a sua implantação nas práticas devocionais do ocidente europeu. A enunciação das obras de misericórdia corresponde a uma fixação do que se entendia por práticas de caridade referentes a uma época precisa no tempo, o crescimento económico do ocidente medieval, entre os séculos XI e XIII.

As obras de misericórdia apelavam de modo particular aos leigos; eram estes que deviam aperfeiçoar o seu conhecimento da doutrina e dos deveres que esta implicava. Entre as organizações religiosas especialmente vocacionadas para congregar leigos em torno de preocupações escatológicas comuns, encontram-se as confrarias, fundadas por toda a Europa sobretudo a partir do século XI. Constituíam associações de fiéis que se reuniam para praticar o culto religioso em todas as suas formas: sufrágios, procissões, manutenção dos lugares e das coisas sagradas, auxílio aos mais

<sup>51</sup> *Manuale secundum consuetudinem colibriens ecclesie*. Lixbonen: Nicolaum Gazini de Pedemontio, 1518, fls. LXXXIIIv-LXXXVIv. In PMM, vol. 3, p. 530-534.

fracos. A morte e os seus rituais eram no entanto o momento fulcral em volta do qual as ações dos confrades tendiam a convergir. As práticas de culto visavam preparar a vida eterna e nelas a esmola detinha um papel fundamental. Muitas destas confrarias pretendiam difundir as práticas devocionais a segmentos mais pobres e incultos da população. Muitos destes homens mal conheciam a Bíblia mas aprendiam os preceitos doutrinários através da sua participação nas confrarias, ainda que de forma esquemática. É nesse contexto que devem ser entendidas as obras de misericórdia: como dizia Clemente Sanchez de Vercial, no já citado Sacramental, eram oração de obra, ou seja, uma forma de praticar culto e louvar a Deus. Citando: Misericórdia é doer-se homem da miséria e coita de seu próximo e cristão. E obra de misericórdia é oração de obra. Cá é saber que duas maneiras são de oração. Uma vocal que é da boca, assim como a oração que fazemos rogando a Deus pedindo-lhe alguma coisa. Outra é real que é de obra. E esta é esmola. E esta oração de obra são as obras de misericórdia ou alguma delas”<sup>52</sup>.

Este carácter da caridade medieval tem justamente de ser sublinhado: aos olhos dos seus mentores era apenas uma entre várias formas de culto que competiam com ela, entre as quais a oração e a penitência. Não ao acaso os membros de muitas destas confrarias se autoflagelavam em procissões, e tinham na Semana Santa um momento alto da sua atividade devocional.

As confrarias emanavam de uma atitude segundo a qual a vida ativa tinha primazia sobre a tradição contemplativa do claustro. Sem as cidades elas não teriam existido; confrarias e crescimento urbano andaram a par. As obras de misericórdia correspondem a uma fixação do que se entendia por práticas de caridade referentes a uma época precisa no tempo, o já referido crescimento económico do ocidente medieval dos séculos XI a XIII. A população das cidades crescia sobretudo através da emigração do campo para a cidade, congregando gente muito heterogénea. Eram comunidades divididas por fronteiras de género, níveis de riqueza, grupo etário, estatuto social e condição jurídica. As confrarias constituíam-se antes de mais pelo poder organizativo e normativo sobre a vida das diferentes comunidades, dispersas por entidades fragmentadas, onde a religião, que a partir de determinada altura se procurou única (através a exclusão das minorias religiosas) representava a coesão possível, em territórios divididos por diferentes pertenças jurisdicionais, estratificação social, e desníveis de estatuto e riqueza.

Estas associações possuíam contextos e fins muito diversificados: havia-as para promover o canto litúrgico nas igrejas, para organizar festas e banquetes (religiosos, sem dúvida), para providenciar funerais aos seus membros. E também para praticar a virtude da caridade, ajudando os pobres, a maior parte das vezes seccionados em categorias específicas (donzelas pobres, presos, condenados à

<sup>52</sup> “Titolo lxiiij, que cousa he mia” in Clemente Sánchez de Vercial, *Sacramental [Chaves 1488] cit.*, p. 121.

morte, etc.). Seccionavam também as comunidades em grupos específicos, como as confrarias ocupacionais (de gente do mar, dos ofícios artesanais, dos magistrados, confrarias de mendigos, de cegos, etc.); as confrarias de nação (feitas para albergar os viajantes provenientes de uma dada unidade política); depois do século XVI, as confrarias étnicas (para negros ou mulatos)<sup>53</sup>.

O Ocidente medieval provavelmente não inventou as confrarias, que já existiam no mundo romano, mas intensificou a sua presença e diversificou-a. Segundo Michel Mollat as confrarias dedicadas ao exercício das obras de misericórdia surgiram no século XII, muitas delas de socorros mútuos, funcionando em circuito fechado, isto é, beneficiando os seus próprios membros, e por vezes, ainda que mais raramente, os pobres do local<sup>54</sup>.

Em Portugal, as primeiras confrarias de que há notícia remontam ao século XII. Havia confrarias para providenciar enterros, vestir ou alimentar pobres, entre outras, mas não se enunciavam claramente nos compromissos que se praticavam as obras de misericórdia respetivas. Ou seja, não revelam uma “doutrina” da “misericórdia” definida com clareza. Existe um paralelismo entre a indefinição textual da formulação das obras de misericórdia até à primeira metade do século XIV e o surgimento de confrarias explicitamente dedicadas à prática de uma ou mais obras de misericórdia. Como veremos, a Misericórdia de Lisboa, e depois as suas congéneres do reino e os seus territórios de expansão transoceânica, propunham-se praticá-las a todas, espirituais e corporais. O primeiro compromisso de Lisboa enunciava-as da seguinte forma:

Das obras de misericórdia quais e quantas são. Capítulo primeiro. Pois o fundamento desta santa confraria é de cumprir as obras de misericórdia é necessário de saber as ditas obras.

- A primeira é ensinar os simples.
- A segunda é dar boõ conselho a que o pede.
- A terceira é castigar com caridade os que erram.
- A quarta é consolar os tristes desconsolados.
- A quinta é perdoar a quem nos errou.
- A sexta é sofrer as injúrias com paciência.
- A sétima é rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos.
- E as sete corporais são as seguintes, scilicet,
- A primeira é remir cativos e visitar os presos.

<sup>53</sup> Sobre a diversidade de tipologias confraternais cf. John Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford, Clarendon Press, 1994 ou ainda Christopher F. Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

<sup>54</sup> Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006, p. 125-135.



### Obras de Misericórdia

A emergência da prática das obras de misericórdia corporais é indissociável do crescimento urbano dos últimos séculos da Idade Média. Na figura, “Dar de comer a quem tem fome”

A segunda é curar os enfermos.  
A terceira é cobrir os nus.  
A quarta é dar de comer aos famintos.  
A quinta é dar de beber aos que hão sede.  
A sexta é dar pousada aos peregrinos e pobres.  
A sétima é enterrar os finados.

O propósito didático da enunciação das obras fica claro na frase “é necessário de saber as ditas obras” que aponta para o facto de elas ainda não estarem devidamente sedimentadas entre todos como princípios de doutrina. Se a Coroa e as elites religiosas revelavam já, como vimos, uma familiaridade com a sua formulação, o mesmo podia não ser o caso dos confrades e irmãos que praticariam as boas obras na confraria da Misericórdia de Lisboa.

## PRÁTICAS DE CARIDADE E OBRAS DE MISERICÓRDIA

Antes de prosseguir para a análise da forma como se praticaram as obras de misericórdia nos inícios da confraria de Lisboa, importa chamar a atenção para o papel da Virgem Maria, assumida como “título, nome, e invocação de Nossa Senhora a Madre de Deus Virgem Maria da Misericórdia”, logo nas primeiras linhas do prólogo do seu compromisso. A *mater omnium* (mãe de todos) presidia às obras de caridade praticadas, porquanto era a ela, mais do que a Cristo ou Deus pai, que competia perdoar a humanidade pecadora. Ao contrário destes, não julgava, mas abrigava todos sob o seu manto protetor. Este papel matricial (na acepção literal da palavra) assumido pela mãe de Cristo não se encontra na Bíblia, e é um exemplo, entre tantos outros, de que a evolução da religião cristã (católica, neste caso) nem sempre se baseou em textos, mas nas tendências e nos hábitos de pensamento dos crentes. A virgem do manto afirmou-se como uma das representações mais comuns do espírito de caridade, e da necessidade de proteção sentida por homens e mulheres, e constituiu uma das imagens mais recorrentes da cultura visual da época. Juntamente com a figuração da Virgem com o Menino, representava a ideia de mãe da humanidade pecadora. Sempre jovem e bela, impermeável às emoções humanas menos nobres, a figura da Virgem não correspondia no entanto à condição feminina, sempre subalternizada em relação à masculina, e na sua dependência e subordinação<sup>55</sup>. Nas Misericórdias portuguesas, a representação da virgem do manto transformou-se no seu *leitmotiv* visual, glosado em pedra, pintura sobre tela e madeira, na azulejaria e também em papel. Os próprios compromissos a reproduziram: no compromisso impresso de 1516 foi reproduzida

<sup>55</sup> Flynn, *Sacred Charity cit.*, p. 78.

a mesma gravura duas vezes, no frontispício e depois da tabuada ou índice, numa imagem que ocupa toda a página<sup>56</sup>. Esta representação manteve-se nos frontispícios dos compromissos impressos seguintes, embora ocupando menos espaço<sup>57</sup>.

Como é bem sabido, a Misericórdia de Lisboa foi replicada à escala do reino e das suas conquistas desde o próprio ano da sua fundação. Uma das formas de difusão da confraria residiu nos textos compromissais, que cada nova confraria adquiria, por vezes adaptando-os à realidade local<sup>58</sup>. Existem vários, mas devemos ver no compromisso impresso de 1516 um momento de viragem pela fixação do texto respetivo, agora impresso, e portanto de reprodutibilidade mais fácil. Embora sofresse alterações no tempo, algumas delas profundas, serviu de base ao compromisso da Misericórdia de Lisboa de 1577 e ao de 1618. Para além de aspetos organizativos e administrativos, e apesar de a formulação explícita das obras de misericórdia ter desaparecido no compromisso de 1618, as práticas de caridade das misericórdias portuguesas, eminentemente abrangentes, devem muito à formulação inicial de 1516.

Revisitar a forma como as misericórdias portuguesas praticaram as obras de misericórdia ajuda-nos a entender o universo mental destes atores sociais e as suas atitudes para com os pobres.

As obras de misericórdia corporais significavam antes de mais a necessidade de prover à sobrevivência física dos pobres: não morrer à fome nem à sede, ser provido de um abrigo e ser cuidado na doença, alojado durante longas viagens, geralmente feitas a pé. Já as obras de caridade espirituais não se destinavam apenas a pobres, mas relacionavam-se com regras de convivência: sofrer pacientemente ofensas, dar bom conselho a quem o pede, fazer a paz entre inimigos. A usar um vocabulário atual, diríamos que o seu objetivo era salvaguardar a dignidade de cada um perante situações adversas, de modo a contribuir para a harmonia da comunidade, ou pelo menos evitar o agravamento da conflitualidade existente. Exigiam controlo de si, de modo a diminuir a escalada de tensões, em sociedades marcadas por índices elevados de violência física e verbal. As obras de misericórdia espiritual consistiam assim em preceitos de boa convivência social, assentes no exercício da virtude da caridade. Ou seja, quando se enunciava a obra de suportar as injúrias com paciência, procurava-se sugerir a inferioridade moral dos que injuriavam, necessitando da benevolência dos injuriados.

Já Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino tinham insistido na necessidade

<sup>56</sup> O *Compromisso da Confraria da Misericórdia*. Lisboa, per Valentym fernandez e Harmam de ca[m]pos, 1516, (Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl.pt/27090>).

<sup>57</sup> *Compromisso da Irmandade da Casa da Sancta Misericórdia da Cidade de Lisboa*. [Lisboa], por Antonio Aluarez, 1600 (Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl.pt/15178>). *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa, Pedro Craasbeck, 1619 (Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl.pt/13349>).

<sup>58</sup> Para as versões manuscritas do compromisso da Misericórdia de Lisboa anteriores à sua impressão em 1516 cf. PMM, vol. 3, p. 385-410 e Ivo Carneiro de Sousa, *Da Descoberta da Misericórdia cit.*, p. 225-243.

de amar os inimigos por parte do bom cristão. A vertente espiritual das misericórdias não dizia portanto respeito à relação entre pobres e não pobres, mas às comunidades em geral, podendo ter em consideração relações entre iguais. Daí que, compreensivelmente, as obras espirituais figurem bem menos nos compromissos do que as obras corporais, estas mais voltadas para o socorro aos pobres. Algumas obras de misericórdia nunca foram levadas a sério, apesar de figurarem nos compromissos. A primeira obra espiritual, por exemplo – ensinar os simples – dizia respeito, não ao ensino da literacia, mas sim à aprendizagem da doutrina, e não parece ter sido praticada pelas confrarias de misericórdia, que não consta que ministrassem catequese.

Por outro lado, as catorze obras de misericórdia não devem ser entendidas isoladamente, porque a maior parte das práticas de caridade as agregavam entre si. O mais corrente era praticar várias em simultâneo, tanto corporais como espirituais. Tomemos o exemplo hipotético de um peregrino. Em caso de subnutrição podia ser alimentado e vestido; podia receber sacramentos se estivesse em falta com a comunhão, ou receber a extrema-unção; em caso de doença podia ser visitado por um médico ou receber assistência por parte de um irmão, e assim por diante. Não é, pois, isoladamente que devemos considerar as obras, mas como um todo unificado.

O compromisso da Misericórdia de 1516 enunciava no seu capítulo XIX “Em como hão de procurar para fazerem amizade” o ato de fazer a paz entre inimigos, que poderíamos fazer corresponder a uma junção entre a quinta obra espiritual (perdoar a quem nos errou) ou a sexta (sofrer as injúrias com paciência). Temos indícios de que a confraria pugnou por fazer com que pessoas desavindas fizessem as pazes publicamente, em cerimónias ritualizadas, geralmente levadas a cabo durante a semana santa. As dificuldades de reconciliar pessoas desavindas ficaram logo patentes no texto, que prescrevia que se fizessem assentos das reconciliações com quatro testemunhas, para que as partes não o negassem posteriormente. Este capítulo passou depois aos compromissos de 1577 e 1618, embora neste último se enunciassem várias ressalvas em situações que pudessem prejudicar o bem comum.

A obra de misericórdia espiritual mais influente na *praxis* da Misericórdia constituiu em rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos. Pela importância que os vivos atribuíam à salvação eterna, e ao terceiro lugar do além – o purgatório –, instituir missas por alma constituiu prioridade entre os doadores das Misericórdias, que secundarizaram de forma clara as doações feitas com vista ao exercício das obras de misericórdia corporais por parte dos irmãos. Instituídas aos milhares em cada misericórdia, avulsas ou em capela, as missas fizeram das Misericórdias importantes agentes de contratação de eclesiásticos, que assim davam cumprimento à sétima



Obras de Misericórdia  
“Curar os enfermos”

obra de misericórdia espiritual. Em contrapartida, as doações com vista à cura de doentes pobres, resgate de cativos, auxílio a presos, dotes a donzelas órfãs e esmolas em roupa, dinheiro e géneros, foram bem menos populares entre os benfeitores. Os pobres receberam recursos bem inferiores às almas dos defuntos, não fosse existirem por vezes sobras dos bens aplicados a missas, e se não se implantassem, sobretudo a partir da segunda metade do século XVI, formas de rentabilização do dinheiro através da compra de títulos de dívida pública (padrões de juro) ou do exercício de práticas bancárias de depósito e empréstimo de capitais levadas a cabo pelas Misericórdias portuguesas.

Nos inícios das misericórdias, o *topos* da “visita” enquanto momento sacralizado assumia particular relevância entre as práticas de caridade. Uma vez que estas confrarias não possuíam hospitais e outros estabelecimentos de assistência próprios (como viriam mais tarde a administrar), era colocada uma ênfase especial na visita como momento privilegiado de compaixão pelo próximo. Visitar presos, mas também doentes e pobres em suas casas transformou-se numa das práticas mais correntes nas Misericórdias das primeiras décadas. A ilustração evangélica inscrevia-se mais uma vez no culto mariano: fora Maria que, já depois de lhe ser anunciado o nascimento de Cristo, visitara a sua prima Isabel, grávida de S. João Baptista e especialmente digna de compaixão devido à sua idade avançada (Lucas, 1: 39-56). Este episódio, conhecido pela Visitação, que no calendário litúrgico ocorria a 2 de Julho, transformou-se no *leitmotiv* das Misericórdias e essa data no dia da irmandade, em que deviam ter lugar as mudanças de chefia e se procedia à apresentação de contas do ano anterior.

Para entrar em prisões e hospitais, foram necessários alvarás régios autorizando a entrada aos irmãos, e ainda possibilitar que se deslocassem a desoras, sendo necessário assegurar que pudessem trazer armas (proibidas depois do sino do correr). Os presos tinham um valor simbólico peculiar dentro das lógicas de salvação existentes na época. As analogias dos encarcerados com as almas dos crentes, presas ao seu próprio corpo corrupto, faziam do preso uma metáfora viva da situação dos cristãos. Tratava-se também de uma sociedade para quem a alma tinha precedência sobre todos os aspectos da vida material.

Para lá dos significados escatológicos da prisão, os encarcerados encontravam-se em situações confrangedoras do ponto de vista físico: muitas vezes acorrentados em divisões escuras e imundas, só eram alimentados se pudessem pagar comida aos carcereiros ou se a família e os amigos os ajudassem. Dessa forma, salvaguardava-se a comunicação para o exterior da cadeia, de modo a que os presos pudessem receber bens alimentares ou dinheiro, muitas vezes dados por esmola. No caso dos presos pobres, a situação agravava-se, correndo o risco de morrer à fome. O cárcere era apenas um local onde se aguardava uma sentença, que podia ser a liberdade,



Obras de Misericórdia  
“Remir cativos e visitar os presos”

o degredo, a morte ou o corte de membros, ainda praticado no reinado de D. Manuel. A sentença a tempo de prisão ainda não era praticada, pelo que o cárcere era apenas um local de espera (embora na prática alguns presos se mantivessem no cárcere meses e até anos a fio). Dessa forma, encurtar o tempo entre o encarceramento e o desenlace judicial - o “livramento” -, era prioritário na assistência prestada. Nas Relações do Porto e de Lisboa os membros das Misericórdias respetivas procuraram muitas vezes conduzir os litigantes a fazer composições, isto é, acordos amigáveis que evitassem ulteriores procedimentos judiciais. Estes procedimentos levaram a que os irmãos desempenhassem o papel de mediadores entre as partes litigantes, realizando perdões em nome do rei<sup>59</sup>. Sempre em delitos de caráter menor, relacionados com inimizades, ou injúrias verbais, pelo que devemos integrar estas composições amigáveis no quadro da prática das obras espirituais.

Esta configuração ditava que os irmãos da Misericórdia pudessem entrar nas prisões, limpá-las, dar de comer aos presos, assisti-los na doença, providenciando médico se necessário, mas também tratar dos seus processos nas instâncias judiciais. Isso explica que a primeira obra de misericórdia corporal (remir cativos e visitar os presos) seja representada nas artes visuais através da figuração de homens que visitam prisões, por vezes munidos de baldes, como no caso do friso em cerâmica vidrada do Hospital do Cepo em Pistoia. A assistência prestada aos presos incluiu também uma vertente espiritual, ao assegurar que assistissem à missa com regularidade, a maior parte das vezes rezadas numa capela em frente a uma janela da cadeia, para que os presos pudessem estabelecer contacto visual. Nesse contexto, assumia também significado especial retirar as ossadas dos padecentes dos locais de execução e dar-lhes sepultamento. Era importante assistir as almas de todos, principalmente aqueles que se encontravam em situação flagrante de pecado, como por exemplo os penitentes e os condenados.



Visitare i Carcerati

<sup>59</sup> Marta Tavares Escocard de Oliveira, *Justiça e Caridade: a Produção Social dos Infratores Pobres em Portugal, séculos XIV ao XVIII*, tese de doutamento, Niterói, Universidade Fluminense, 2000, p. 250-257.

Outros tipos de pobreza existiam já na Idade Média portuguesa: ajudar a pagar os resgates de cativos fora sempre uma das obras mais importantes. Eram prisioneiros de guerra religiosa, e pendia sobre eles o espectro do Inferno no caso de se converterem à religião do inimigo. Com as conquistas do Norte de África, que prolongaram os ideais de Cruzada da Reconquista Medieval, a figura do cativo foi revalorizada. Florescia, de um lado e de outro, um mercado próspero de resgates; mais complicado era comprar a liberdade de cativos pobres, e era então que as obras de misericórdia entravam em ação. Faziam-se peditórios públicos, testamentos deixavam legados para proceder ao seu resgate. Existiam ordens religiosas especialmente vocacionadas para os agenciar, como por exemplo os Trinitários, implantados em Portugal em 1207, e que reclamaram para eles o exercício dessa obra de misericórdia na segunda metade do século XVI. No entanto, as competências das Misericórdias nessa matéria não cessaram; a Misericórdia do Porto, por exemplo, continuou a ocupar-se dos resgates dos pescadores e homens do mar raptados por piratas do norte de África.

Os valores religiosos detinham a primazia sobre considerações de outra ordem, definindo os sacramentos como prioridade de algumas práticas de caridade. Por exemplo, providenciar para que os expostos recebessem um batismo solene (contraposto ao de emergência que muitas vezes traziam no momento do abandono) era mais importante do que criar condições efetivas para que estas crianças sobrevivessem. Da mesma forma, a extrema-unção ou a encomendação da alma de um defunto pobre eram o verdadeiro critério que subjazia à assistência que lhe era prestada.

A transição dos finais da Idade Média para o período moderno arrastou um agravamento da condição feminina, a ponto de alguns historiadores, como Nicholas Terpstra, entenderem que este constituiu a força motriz que galvanizou as reformas da assistência nas cidades do Renascimento italiano<sup>60</sup>. Mães solteiras e bastardos assumiram uma condição social crescentemente marginal, comparada com a Idade Média quando eram presença habitual e bem mais tolerada não só pelas próprias famílias, como pelas autoridades<sup>61</sup>.

Para o caso português não temos ainda dados que nos permitam confirmar a escalada do número de mulheres pobres e a conseqüente criação de instituições para lhes acudir, mas alguns indicadores apontam nesse sentido. Por exemplo, no quadro das formas de culto, existia a figura do merceeiro ou da merceeira, homens e mulheres que recebiam casa e sustento por parte dos doadores para

<sup>60</sup> Para o autor, a maior parte dos pobres eram mulheres, e as novas instituições foram-lhes em grande medida destinadas. Nicholas Terpstra, *Cultures of Charity. Women, Politics and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2013, p. 2.

<sup>61</sup> David I. Kertzer, *Sacrificed for Honor. Italian Infant Abandonment and the Politics of Reproductive Control*, Boston, Beacon Press, 1993, p. 17-19.

rezarem por alma deles e dos seus familiares defuntos. Era um modo de garantir assistência a pessoas desamparadas, que de outra forma não podiam assegurar condições de vida consideradas dignas<sup>62</sup>. Na sua maior parte correspondiam a pobres envergonhados, pessoas em que era patente o desnível entre um estatuto social relativamente elevado e a penúria dos seus recursos económicos, não podendo assumir a pobreza em público. Temos indícios de que se deu uma tendência crescente para a feminização do merceeiro em finais da Idade Média. A dotação de órfãs pobres, existente já em tempos medievais, tornou-se também cada vez mais frequente em Portugal, sobretudo a partir da primeira metade do século XVI. Os doadores preocuparam-se cada vez mais em instituir dotes para ajudar a casar raparigas que de outro modo não teriam acesso ao casamento, e cujas almas se podiam perder por cederem às tentações do demónio. A concessão de dotes transformou-se numa das práticas de caridade mais bem sucedidas até ao final do período moderno, mas a ênfase na honra sexual feminina transformou-se num instrumento de repressão sobre as mulheres. A dotação de mulheres pobres é um exemplo que ilustra o facto de as obras de misericórdia não chegarem para enunciar todas as situações de privação, uma vez que não fazem parte do enunciado das catorze obras.

Em todo o caso, jamais as obras de misericórdia foram praticadas como dom absoluto; inscreviam-se numa economia de trocas, baseada na dádiva e na contra-dádiva, como sugeriu Marcel Mauss<sup>63</sup>. Os pobres providenciavam aos doadores uma das vias para atingir a salvação, juntamente com a intercessão de Maria e dos Santos, com a oração, e a penitência. Por outro lado, prestavam serviços, ao assistir a funerais em troca de rezar pela alma dos defuntos. Recebiam roupas, comida e bebida, e outras ajudas, mas não estavam isentos de obrigações. Era uma relação de troca, que hoje se perdeu quando se aceita uma subvenção de uma instituição privada ou estatal, uma vez que o dom se transformou muitas vezes em direito. Ao contrário de um sistema fiscal, em que o estado taxa os contribuintes de acordo com critérios supostamente objetivos, a caridade insere-se no território das transferências voluntárias de riqueza, pelo que o montante, o momento e a modalidade ficam ao critério do doador<sup>64</sup>. A liberdade absoluta do benfeitor é uma marca do seu poder económico e social, e um fator da reprodução deste último. Do outro lado do ato de dar, o recetor tinha o dever de gratidão, e de retribuir rezando.

As obras de caridade conferiam ordem e significado às fraturas provocadas pelas desigualdades económicas e sociais. A caridade desempenhava um papel

<sup>62</sup> Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média*, Lisboa, Presença, 1989, p. 91-96 e 131-133.

<sup>63</sup> Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 76, 162 e 175.

<sup>64</sup> Carlo M. Cipolla, *História Económica da Europa Pré-Industrial*, Lisboa, Edições 70, s.d. [1974], p. 30 e seguintes.

importante na estabilização da ordem social; não se destinava a mudar a realidade, mas a mantê-la. Não visava mudar as estruturas sociais e económicas, nem suavizar o fosso entre ricos e pobres, mas servir apenas de veículo de salvação. Os pobres não deixavam de o ser; da mesma forma, os estratos médios da sociedade, ao nível do artesanato urbano, porque vitais à economia das cidades, eram os mais beneficiados com recursos de caridade. Será que essas ajudas faziam a diferença? Em termos políticos e sociais a caridade destinava-se a manter a ordem instituída; exigia submissão e disciplina aos pobres e outros menos pobres igualmente necessitados de ajuda.

As Misericórdias portuguesas procuravam abarcar todas as obras de misericórdia, enquanto que as confrarias de outras regiões da Europa sob a mesma invocação se concentravam apenas numa ou duas dessas obras, mas nunca em todas ao mesmo tempo. As Misericórdias toscanas, por exemplo, especializavam-se em serviços de urgência, porque foram fundadas em tempos de peste, em que a primeira necessidade era recolher os defuntos das ruas e sepultá-los; em nenhum caso serviram para configurar um sistema de assistência geral, uma vez que não eram destinadas ao cumprimento de todas as obras de misericórdia<sup>65</sup>. Existiram numerosas confrarias no mundo hispânico designadas por Misericórdias, mas não detinham a mesma abrangência das portuguesas. A de Madrid, por exemplo, tinha como objetivo principal retirar rapazes vadios das ruas e obrigá-los a trabalhar. Nem todas as Misericórdias espanholas com a invocação de Nossa Senhora da Misericórdia possuíam este grau de especialização; algumas, como a de Zamora, enterravam os mortos, visitavam os pobres no hospital, e albergavam peregrinos<sup>66</sup>. O que torna as Misericórdias portuguesas originais é o seu âmbito alargado de atuação e a sua replicação a uma escala global – Portugal e os espaços de expansão ibérica, algo que não tem precedentes, que se saiba, em nenhuma outra confraria<sup>67</sup>. Havia confrarias do Rosário ou do Santíssimo Sacramento um pouco por todo o império português, é certo. Mas não funcionavam em rede, nem detinham a importância política e social das Misericórdias a nível local<sup>68</sup>. Tuteladas pelo poder régio, as Misericórdias funcionavam num equilíbrio entre poder central e local: muitas vezes precário ou ameaçado por pressões régias, mas ainda assim duradouro, uma vez

<sup>65</sup> Cf. compromissos das misericórdias italianas (respetivamente Florença-1490; Roma-1501 e Roma-1518), in Ivo Carneiro de Sousa, *Da descoberta da Misericórdia cit.*, p. 269-309.

<sup>66</sup> Flynn, *Sacred Charity...cit.*, p. 51 e 74.

<sup>67</sup> Houve misericórdias em espaços de expansão transoceânica espanhola, como Buenos Aires, e Manila. Por outro lado, vilas como Ceuta e Olivença mantiveram as suas misericórdias, mesmo depois de transitarem para a alçada da monarquia espanhola.

<sup>68</sup> Não será aqui o local de explicitar este assunto, mas as Misericórdias portuguesas, embora independentes e autónomas entre si, além de partilhar regras (difundidas através dos compromissos da Misericórdia de Lisboa) comunicavam entre elas através de uma correspondência estruturada e regular.



Obras de Misericórdia  
“Dar pousada a peregrinos e pobres”

que só as primeiras ameaças do Iluminismo o puseram em causa, sem o afetar seriamente nem o conseguir substituir por outro<sup>69</sup>. Esta combinação de características tornou-as únicas: similitude de regras de funcionamento; a intenção de cumprir todas as obras de misericórdia em simultâneo; e a proteção régia.

As Misericórdias portuguesas, originais porque disseminadas e abrangentes, no entanto, seguiam os padrões europeus, nomeadamente os católicos. Ou seja, a caridade organizava instituições por todo o mundo católico com origem em doações privadas ou em vida, submetendo os pobres a seleção prévia. As particularidades tinham geralmente a ver com especificidades locais, por vezes afetas a pequenas unidades políticas, de que a extrema fragmentação da Península Itálica é um caso paradigmático. Portugal, ao contrário de Itália, conseguiu um padrão relativamente homogéneo no seu território europeu (pouco significativo em termos de tamanho, e sem regionalismos do ponto de vista político), que exportou para territórios espalhados pelo mundo inteiro. Charles Boxer apelidou-as, juntamente com as câmaras municipais, de pilares gémeos da sociedade colonial portuguesa, numa afirmação que se tornou famosa, mas que se poderia estender à metrópole<sup>70</sup>. Esse padrão incluía algo raro na Europa Católica: uma grande autonomia face à tutela da Igreja sobre as instituições de caridade, garantida pela existência das Misericórdias. Iríamos mais longe ao afirmar que a sua fundação em série, tutelada pelo rei D. Manuel I, corresponde a um momento preciso da história de Portugal, em que o enriquecimento da Coroa a permitiu fortalecer-se e afirmar-se. Quando se deu o Concílio de Trento, já os reis portugueses tinham interesse em preservar a realidade existente, eximindo as Misericórdias ao controle da Igreja. As misericórdias passaram a deter o estatuto de confrarias leigas sob proteção régia, pelo que só podiam ser visitadas pelos bispos no que diz respeito às igrejas e alfaias de culto. Aspetos como a fundação de uma nova confraria da misericórdia, ou a aprovação de compromissos dependiam apenas do rei<sup>71</sup>.

Esta autonomização das Misericórdias face às instituições da Igreja – e muito particularmente em relação a Roma – deve ser vista também no contexto de outras

<sup>69</sup> Maria Antónia Lopes, “Parte II – De 1750 a 2000”, in Isabel dos Guimarães Sá e Maria Antónia Lopes, *História Breve das Misericórdias Portuguesas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2008, p. 66 e seguintes; Laurinda Abreu, “Limites e Fronteiras das Políticas Assistenciais entre os séculos XVI e XVIII. Continuidades e alteridades”, *Vária História*, vol. 26, 2010, n. 44, p. 351.

<sup>70</sup> C. R. Boxer, *O Império Colonial Português*, Lisboa. Edições 70, s.d. [1969], p. 263. Esta afirmação é genericamente verdadeira ainda que essa bipolaridade seja inexistente para algumas localidades, como nos raros casos em que a misericórdia é secundarizada por outra confraria, ou ainda naqueles em que a câmara é instrumentalizada pelo bispo/cabido ou por uma ordem monástica hegemónica a nível local.

<sup>71</sup> O assunto foi tratado pela primeira vez na historiografia portuguesa recente sobre as misericórdias em Isabel dos Guimarães Sá, “Shaping Social Space in the Centre and Periphery of the Portuguese Empire: The Example of the Misericórdias from the Sixteenth to the Eighteenth Century”, *Portuguese Studies. Papers given at the Conference Strangers Within. Orthodoxy, Dissent and the Ambiguities of Faith in the Portuguese Renaissance, University of London 30 June-2 July 1994*, volumes 11 (1995) 12 (1996) 13 (1997), p. 211.

mudanças iniciadas no reinado de D. Manuel I, que os seus sucessores haveriam de continuar ou efetivar: a consolidação do padroado português do Oriente, a apropriação dos mestrados das ordens militares por parte da Coroa, a reforma das ordens religiosas, e a criação da Inquisição.

No entanto, é preciso remeter a especificidade da organização da caridade em Portugal a uma escala adequada: o modelo português não deixa de ser local, como tantos outros existentes nas diferentes unidades políticas da Europa, desde as cidades protestantes às católicas. A diferença mais substancial, e que lhe confere uma escala que de outro modo não teria, é a existência de territórios onde os portugueses se estabeleceram mercê da sua expansão oceânica. Nos inícios do século XVI, mesmo no seu período de apogeu económico, Portugal esteve longe de ser pioneiro no que toca à invenção de modelos assistenciais. Esse papel coube, como se sabe, aos italianos que, no século XV tinham já todas as instituições que a Europa, sobretudo a católica, haveria de adotar: o grande hospital, tal como hospitais de expostos, a concessão de dotes de casamento para raparigas pobres, os recolhimentos, os montepios e também as Misericórdias.

## EPÍLOGO

Este já longo texto procurou demonstrar que tanto a fundação da Misericórdia de Lisboa como o seu compromisso constituíram elementos estruturantes da realidade portuguesa, que consubstanciaram momentos de viragem em Portugal, na transição do período medieval para período moderno, e devem ser perspetivados em conjunto com as outras mudanças importantes que ocorreram entre finais do século XV e a primeira metade do século XVI.

Que teria acontecido se D. Leonor e D. Manuel não tivessem fundado as Misericórdias? A pergunta é difícil de responder, tanto mais que o historiador não tem meio de saber as mudanças que teriam ocorrido. Apenas podemos avançar conjeturas, que são as mesmas que poderíamos fazer para qualquer sistema de coesão social baseado na ideia de caridade cristã. Seria impossível continuar a aderir a uma religião que deixava morrer os seus pelas ruas, incluindo crianças – consideradas inocentes – que os pais abandonavam, que não resgatava os seus cativos às mãos do infiel, que não protegia a virgindade das suas mulheres e as entregava – e aos homens – às tentações do demónio, que não dava de comer e beber e um teto aos seus peregrinos, ou deixava apodrecer os seus presos nos cárceres. A ausência total de cuidados para com os necessitados implicaria a destruição de um ideário religioso que se baseava no amor do próximo, e em que muitos escritos doutrinários identificavam a figura do pobre

com o seu próprio profeta, Jesus Cristo. Adivinha-se também a ruptura da ordem económica e social existente, uma vez que qualquer dominação, quando isenta de violência explícita, é justificada em termos de proteção aos mais fracos. Nas cidades, deixar de ajudar os artesãos incapacitados ou as suas viúvas implicaria a destruição do tecido produtivo; deixar de acudir aos camponeses esfomeados que a elas acorriam para tentar a sua sorte, ou apenas para matar a fome em maus anos agrícolas ocasionaria revoltas sociais. Um medo que esteve muitas vezes presente quando se tratou de implementar sistemas de socorro em situações de emergência. Por outro lado, o processo de construção do estado ter-se-ia processado de outra forma, uma vez que as Misericórdias foram ubíquas na esmagadora maioria dos territórios sob administração portuguesa, contribuindo para a uniformização institucional do território e para o relacionamento possível entre o poder central e o local.

Nos últimos anos voltámos a ser confrontados de forma mais incisiva com o significado e a premência das obras de misericórdia perante deslocções em massa de populações espoliadas pela guerra e pelas catástrofes naturais. Elas continuam a lembrar-nos as necessidades básicas da vida humana: roupa, comida, saúde, um teto. Se hoje precisamos de pensar para compreender de que forma é que homens e mulheres dos finais da Idade Média e dos princípios da Idade Moderna incluíam os seus deveres para com o próximo nas suas obrigações de culto, as duras realidades a que as obras de misericórdia se reportavam estão longe de ter desaparecido. O que desapareceu, é a ideia de que se aplicam apenas aos que receberam a água do batismo. Só há uma humanidade.