

LUCIANA MENDES GANDELMAN

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

**ENTRE A CURA DAS ALMAS E O REMÉDIO DAS VIDAS:
O RECOLHIMENTO DAS ÓRFÃS DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA
DO RIO DE JANEIRO E A CARIDADE PARA COM AS MULHERES
(ca. 1739-1830)**

**Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de História do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas sob orientação da
Prof.ª Dr.ª Leila Mezan Algranti**

**Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
21/03/2001**

BANCA

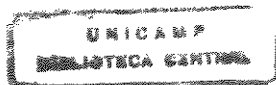
Leila mezan algranti
Prof.ª Dr.ª Leila Mezan Algranti, orientadora

[assinatura]
Prof.ª Dr.ª Mariza de Carvalho Soares

[assinatura]
Prof. Dr. Leandro Karnal

Prof.ª Dr.ª Sheila de Castro Faria, suplente

MARÇO/2001



UNIDADE	3C
N.º CHAMADA:	T/ UNICAMP
	G151e
V.	Ex
TOMBO BC/	44673
PROC.	16-392/01
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	13/06/01
N.º CPD	

CM00157794-6

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

G151e

Gandelman, Luciana Mendes

Entre a cura das almas e o remédio das vidas : o recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro e a caridade para com as mulheres (ca. 1739-1830) / Luciana Mendes Gandelman. - - Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: Leila Mezan Algranti.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. 2. Caridade. 3. Mulheres - Brasil - História. 4. Mulheres - Brasil - Condições sociais. 5. Brasil - Condições sociais - Período colonial, 1500-1822. I. Algranti, Leila Mezan. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

No ano de 1739 criava-se na cidade do Rio de Janeiro o primeiro recolhimento leigo voltado para a criação, educação e casamento de meninas órfãs do sudeste. O Recolhimento das Órfãs, como ficou conhecido, foi criado sob a proteção da irmandade da Santa Casa da Misericórdia e construído a partir de doações de particulares. A Misericórdia era uma irmandade leiga, de direto patrocínio régio, restrita a homens que se organizava em torno da realização de obras de caridade. Criada originalmente em Portugal, sua influência e poderio se espalhou por todo império português, tornando-se palco das disputas em torno da expressão da caridade pessoal, de estratégias locais e de projetos de colonização. Esta dissertação procura discutir o auxílio prestado as órfãs conjugando as implicações religiosas e morais, os valores expressos e as circunstâncias da colônia e do reino que estavam em jogo no estabelecimento desta instituição de recolhimento e casamento de meninas órfãs.

ABSTRACT

The *Recolhimento das Órfãs* was the first institution devoted to the education and marriage of orphan girls established in the city of Rio de Janeiro. It began its activities during the year of 1739 under the protection and supervision of the brotherhood of Our Lady of Mercy. The brotherhood, which counted upon royal patronage, was composed mainly by men of the laity and elite of the city, who gathered to perform various acts of charity aimed at the poor and honorable. The brotherhood of Our Lady was created in Portugal and spread throughout the Portuguese Empire, becoming a locus for political and economical disputes over the different strategies of colonization. The objective of this dissertation is to analyze the religious, moral and political implications as well as the values, gender relations and social circumstances at stake in the charitable work aimed at the education and marriage of orphan girls in colonial Brazil.

Para Dilma

SUMÁRIO

Agradecimentos	6
Introdução	9
Capítulo 1. A caridade contratada: a necessidade das boas obras e a importância da intermediação da caridade	19
1.1 – A viagem das santas	21
1.2 – A batalha das almas	29
1.3 – O bocado do mundo	44
1.4 – O contrato da caridade	60
Capítulo 2. A casa da santa ou a Santa Casa? Uma instituição para os negócios da santa e dos homens	83
2.1 – Um lugar, espaços diversos	85
2.2 – Para bem-fazer: uma devoção, uma Casa e seu governo	105
2.3 – A proteção real e o real agrado	123
2.4 – Uma casa para donzelas na Casa da Virgem	135
Capítulo 3. O Remédio das vidas: o Recolhimento das Órfãs ou a oficina dos “estados” femininos	147
3.1 – A orfandade como “aflição”	149
3.2 – Fazer o bem olhando a quem	167
3.3 – Socorro de portas adentro	185
3.4. – Remédio ao perigo do mundo	205
Conclusão	219
Fontes e bibliografia	227
Anexos	245
Mapa da cidade do Rio de Janeiro	247
Imagens da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro	248
Estandarte da irmandade	249
Imagem de Nossa Senhora do Bom Sucesso	249

AGRADECIMENTOS

Antes de tratarmos de misericórdia e caridade falemos um pouco de amizade, solidariedade, gentileza e parceria acadêmica, sem os quais não é possível realizar-se nenhum trabalho de dissertação.

Gostaria de agradecer a minha orientadora, prof. ^a Dr ^a Leila Mezan Algranti, por ter dito sim a alguém que chegou de repente e pelos incontáveis outros “sim” que tem me dado desde então. Sua generosidade, conhecimento e dedicação tem sido fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa e dissertação.

A professora Mariza de Carvalho Soares pelos anos que vem compartilhando comigo de maneira generosa seus interesses por história e cinema, por ter me ensinado sobre ambos em minha monografia de graduação e pela leitura e crítica da dissertação.

A professora Maria de Fátima Gouvêa, por ter com carinho e paciência me ensinado a transformar minha curiosidade em objeto de pesquisa histórica, pelo incentivo constante e por me ver como historiadora antes mesmo que eu soubesse disso. A professora Selma Rinaldi de Mattos, por ter sempre respondido minhas perguntas com outras perguntas na Edem.

Ao professor Leandro Karnal por ter acompanhado o projeto desde as primeiras discussões, pela leitura atenta e críticas ao relatório de qualificação e por se dispor a participar da banca da dissertação. A professora Silvia Hunold Lara por sua leitura cuidadosa e suas críticas ao texto da qualificação.

As professoras da Universidade Federal Fluminense, Martha Abreu, Magali Engels, Sheila Faria e Tânia Neiva com quem aprendi e continuo aprendendo a fazer história. Aos demais professores do NUPECH-UFF pela inspiração e compreensão.

Ao professor James Green por nossos debates, pelo seu incentivo e paciência com nossas parcerias.

A Marcelo Magalhães, Dilma Nascimento, Larissa Vianna e Rebeca Gontijo pelos divertidos 10 anos de cumplicidades, dúvidas, discussões, e apoio. Ao Marcelo em especial por nossa “nova-velha” parceria.

A Marilda Ionta, Tony Hara, Sônia Soares e Luciane de Omena, pelas sugestões, debates e companhia em aulas e leituras. Aos demais colegas da linha de pesquisa de História, Cultura e Gênero, e da UNICAMP, pela leitura e crítica do projeto.

Aos funcionários da Secretaria da Pós-Graduação da UNICAMP, em especial Júnior e Cidinha.

A Erica Windler e Tânia Salgado pela troca de referências, debates e por nossas agradáveis tardes de pesquisa no arquivo da Santa Casa.

Ao senhor Manuel de Oliveira, chefe do arquivo, senhor Brilhante, Solange e demais funcionários do Arquivo da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro que com grande generosidade e gentileza me receberam e guiaram em minhas incursões pelo arquivo. Sem sua colaboração este trabalho não teria existido. Gostaria de mencionar ainda o empenho e dedicação com que estes funcionários vem lutando para preservar o tesouro documental ali existente, possibilitando que os historiadores continuem a ter muitas tardes de preciosos achados.

A Florência Costa por estar compartilhando São Paulo comigo desde o início desta jornada. A Sônia Teixeira Mendes, por continuar generosamente a evitar meus atentados contra a língua portuguesa. A Valeriano e Gisley pela ajuda em Campinas.

A Dilma pelo nosso encontro, por tudo que temos aprendido e por ver em mim coisas que eu jamais veria ou poderia concordar, mas que me alimentam e me impulsionam com esta nossa doce discordância.

A Miriam pelo apoio tecnológico de sempre. A Eleonora. A Samuel.

A FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DE SÃO PAULO, FAPESP, pelo financiamento da pesquisa.

ABREVIATURAS

AN – Arquivo Nacional

ASCMRJ – Arquivo da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro

BN – Biblioteca Nacional

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

A presente dissertação teve seu início, na verdade, bem antes deste projeto existir de fato. Sua trajetória começou em 1993, ano em que me tornei pesquisadora de iniciação científica no projeto da professora Maria de Fátima Gouvêa¹, o qual se voltava para a investigação das elites coloniais do Rio de Janeiro e suas concepções acerca de um possível Império Luso-brasileiro, através da análise de suas atividades políticas, administrativas e econômicas.

Para dar conta de tal tarefa foi necessário que investigássemos não somente as trajetórias individuais dos membros do Senado da Câmara como também, e principalmente, que nos voltássemos para a averiguação de como esses indivíduos se relacionavam e como construíam suas teias de sociabilidade. Neste caminho encontramos vários nichos distintos nos quais tais trocas se davam: negócios, eleições, casamentos, reverências, conchavos, legislações, assistências, procissões e assim por diante.

Nesta espécie de mapeamento das redes políticas locais descobrimos que para a elite da governança era interessante estar não somente no Senado da Câmara como também na irmandade da Santa Casa da Misericórdia. Charles Boxer, referindo-se ao Império Colonial Português, encontrou um antigo provérbio que explica bem a situação: “(..) quem quer viver bem, à grande e com liberdade devia tornar-se vereador do Conselho Municipal, ou então irmão da Misericórdia – ou, de preferência, ambas as coisas”². Este ditado parece ter sido seguido à risca no império português, uma vez que de fato ambas as instituições abrigaram durante todo período colonial grande parte da elite local, a ponto de Boxer reconhecer serem ambos os dois pilares básicos do império português. Partindo desta premissa, ao longo do ano de 1997 a Santa Casa se transformou igualmente em alvo de estudo.

Na busca pela compreensão das redes de sociabilidade das elites e das suas formas de atuação fui, passo a passo, aproximando-me do cotidiano da instituição e familiarizando-me com suas atividades e sua estrutura interna. Em que se ocupavam estes *homens bons*, com suas riquezas e suas famílias - geração após geração - nesta irmandade leiga devotada a obras de caridade, reunidos em torno deste poderoso pilar de um império tão vasto como

¹ Maria de Fátima Gouvêa. *O senado da Câmara do Rio de Janeiro e a idéia de império Luso-brasileiro, 1750-1822*. Niterói: UFF (mimeo), 1993.

² Charles Boxer. *O Império colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 275.

o português? Aparentemente cuidavam de curiosos assuntos de gente miúda, espalhados por uma série de confusos livros de registro.

Pouco a pouco foi esta mesma gente miúda chamando minha atenção. Ela aparecia timidamente, de repente, em meio a registros mais ou menos decifráveis de questões administrativas, entre nomes de autoridades ou grandes mercadores. Em meio a muitos homens apareciam alguns nomes femininos. De modo geral, atestavam o recebimento de dotes para *tomarem estado* (casarem-se). Um caso especificamente me chamou atenção: o de Maria Felisbina da Silva. Nenhum casamento real ou tratado de paz entre nações. Apenas uma órfã da colônia a quem havia sido conferido um dote. A jovem órfã, entretanto, não chegou a receber o dote, pois foi assassinada por seu marido no dia 10 de agosto de 1815. O dote estava sendo transferido a outra órfã e o criminoso, apesar de processado, era dado como foragido³.

Foi com esta história que o projeto começou a surgir de fato. Havia então uma curiosidade muito grande e quase uma necessidade de buscar explicações que dessem sentido a estes registros, a estas trajetórias aparentemente “des-importantes” alojadas em uma instituição tão poderosa. Como entender esta instituição, que reunia a elite local em uma atuação direta que perpassava todas as camadas da sociedade? Por que a necessidade de dotar aquelas mulheres e de casá-las? E mais do que isto, por que investir recursos e tempo na construção e manutenção de uma instituição, ligada à Santa Casa, que abrigasse essas meninas e as educasse para tais uniões, como era o Recolhimento das órfãs criado em 1739? Quais os significados e a importância destes atos de caridade?

O interesse pelo estudo das irmandades leigas no período colonial tem crescido bastante. Podemos dizer que o aumento deste interesse por parte da historiografia começou a se construir a partir do momento em que os historiadores tomaram consciência de que as irmandades leigas não deveriam ser encaradas como um fenômeno unicamente de caráter religioso, sendo estas, portanto, um objeto de estudo relevante para mais pesquisadores, além daqueles interessados em uma história da Igreja ou da religião. Uma das primeiras pistas que apontaram para este caminho foi dado através do já mencionado trabalho de Charles Boxer, ao observar que a irmandade da Santa Casa da Misericórdia seria um dos pilares de sustentação do império português, demarcando desta forma a importância da

irmandade para se pensar as relações de poder no império e o projeto de colonização português⁴. O campo de pesquisa seria definitivamente marcado com o pioneiro trabalho de A. J. R. Russell-Wood sobre a Santa Casa da Misericórdia da Bahia⁵. Através do estudo desta irmandade o historiador produziu uma profunda reflexão sobre a sociedade baiana e as transformações ocorridas nesta ao longo dos séculos XVII e XVIII. Em sua abordagem o historiador discutiria relações de poder, economia, distinções sociais e uma série de outros temas. O trabalho de Russell-Wood seria seguindo pelo de Laima Mesgraves sobre a Misericórdia de São Paulo⁶. Laima igualmente procurou, através do estudo da irmandade, construir uma reflexão acerca da história social da cidade de São Paulo, buscando a compreensão do papel da Misericórdia nas transformações sofridas pela cidade dos séculos XVI ao XIX.

Mais recentemente surgiram os trabalhos de Mariana Ferreira de Mello e Isabel dos Guimarães Sá. Mariana Mello em sua pesquisa tem como preocupação analisar a importância social e política da instituição da Santa Casa da Misericórdia para a sociedade colonial do Rio de Janeiro entre os anos de 1780-1822⁷. Um dos objetivos da autora é compreender, através da reconstituição das principais práticas assistenciais desta instituição, quais foram os valores que nortearam o ideal caritativo e as redes de sociabilidade e poder que se estabeleceram a partir dela. A historiadora portuguesa Isabel dos Guimarães Sá, com seu livro *Quando o rico se faz pobre*⁸, faz um estudo sobre o exercício da caridade no Império Português dos séculos XVI ao XIX. Sua preocupação foi analisar a importância do papel desempenhado pelas Misericórdias, no reino e em ultramar, para a manutenção das relações de poder no império colonial português e para estruturação de seu projeto colonizador.

³ ASCMRJ, *Livro de Atas e Termos da Mesa da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1810-1820*. Rio de Janeiro: typ. do “Jornal do Comércio”, 1912.

⁴ Charles Boxer. Op. Cit.

⁵ A. J. R. Russell-Wood. *Filantropos e fidalgos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: editora da Universidade de Brasília: 1981. A edição inglesa foi publicada pela Macmillan Press em 1968 com o título *Fidalgos and Philantropists*.

⁶ Laima Mesgraves. *A Santa Casa da Misericórdia de São Paulo (1599?-1884)*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

⁷ Mariana Ferreira de Melo. *Santa Casa da Misericórdia: assistencialismo, solidariedade e poder (1780 – 1822)*. Dissertação de Mestrado. PUC-RJ, mimeo, 1997.

⁸ 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.

Sá afirma que 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 a que os ricos estavam de Deus. Para 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, e no caso da colônia uma forma importante e estratégica de afirmar a presença da Coroa. Por ter este papel, as irmandades e suas formas de assistência constituem-se em uma chave importante para a compreensão das sociedades do Antigo Regime, e especialmente aquelas sob julgo português.

Não só a irmandade da Misericórdia, com todo seu poderio político e social e com seus quadros repletos pelas elites locais, tornou-se alvo das pesquisas dos historiadores. Após a publicação do trabalho de Caio César Boschi - intitulado *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais* – em 1986, as irmandades leigas em geral passaram a figurar como importantes objetos de pesquisa. As irmandades leigas oferecem ao historiador, como associações que conjugavam muito mais do que apenas sentimentos religiosos, inúmeras possibilidades de investigação⁹. No caso das irmandades da Misericórdia isto parece ser ainda mais verdadeiro pelo alcance que adquiriu seu campo de atuação que, de uma maneira ou de outra, perpassava toda a sociedade, dos pobres assistidos aos irmãos mais poderosos. A presente dissertação pode ser situada no âmbito destes trabalhos que procuram, através dos estudos de irmandades leigas, discutir aspectos mais amplos da sociedade colonial. O elemento religioso, entretanto, fará parte de nossa análise na medida em que, concordando com Isabel Sá, acreditamos que este era um aspecto importante da atuação e organização das irmandades, ainda que estas de modo algum se esgotem nele.

⁹ 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)*. Niterói: tese de doutorado, PPGH-UFF, mimeo, 1997; Julita Scarano. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. 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*

Nosso objetivo mais específico ao tratarmos de uma irmandade leiga será discutir a problemática de uma das repartições que compunham a Misericórdia: o Recolhimento das Órfãs. Nossa intenção será, seguindo o exemplo do que se tem praticado com relação às irmandades, a compreensão não de uma história da instituição em si, mas sim, como afirmou Leila Algranti, “compreender o significado desses estabelecimentos enquanto expressão dos anseios da sociedade e o que eles representavam para essas mulheres”¹⁰. Estaremos analisando os papéis possíveis, esperados ou desejáveis para as mulheres no período. Refletiremos ainda sobre a questão dos significados da pobreza feminina e da orfandade para as mulheres.

Para compreendermos a instituição e a caridade para com as mulheres precisamos debater, portanto, as noções de caridade e seus significados materiais e simbólicos. Devemos igualmente estudar tanto o seu caráter religioso como as necessidades materiais daquela sociedade e a forma como os recursos circulavam, se concentravam ou se aplicavam. Devemos refletir sobre as relações de gênero e a organização familiar como a base da economia e da vida social desta sociedade. É preciso ainda pensarmos nas estruturas de poder do antigo regime português e como estas se encontravam implantadas no Ultramar. Este é, portanto, o *locus* desta instituição e, por conseguinte, também o de nossa análise.

A Santa Casa da Misericórdia era uma irmandade leiga restrita a homens que se organizava em torno do exercício da caridade através da divisão em três repartições: Hospital da Misericórdia, Recolhimento das Órfãs, e Casa dos Expostos. Cada uma das três repartições possuía um pequeno corpo administrativo próprio e estava subordinada (ou “sob a proteção” como se dizia na época) a uma Mesa diretora. A Mesa diretora, na parte que nos interessa, era composta por um Provedor - instância de poder máximo na Santa Casa - um escrivão, um tesoureiro, um procurador, uma Mesa com irmãos conselheiros e um grupo de irmãos definidores, que entravam em cena sempre que era preciso deliberar sobre itens considerados de suma importância como, por exemplo, decisões acerca da venda de bens imóveis da instituição. A Mesa era regida por um Compromisso, o qual até meados do século XIX esteve baseado no Compromisso da Santa Casa de Lisboa. A administração do

religiosas no Rio de Janeiro imperial (1840-1889). Niterói: dissertação de mestrado, PPGH-UFF, mimeo, 1995.

Recolhimento das Órfãs estava subordinada a esta Mesa e era composta de um escrivão, um procurador, e um tesoureiro. Estes eram responsáveis pela administração dos bens do Recolhimento e por seu bom regime interno. De fato, a administração não tomava nenhuma decisão sem antes comunicar à Mesa. Não cabe aqui analisar os conflitos e negociações que tal estrutura gerou. Fiquemos no momento apenas com a constatação de que estas duas estruturas (Mesa da Santa Casa e administração do Recolhimento) estavam em permanente contato.

O Recolhimento era regido por um estatuto que data de sua fundação (1739). Sob os cuidados da administração dos irmãos eleitos para o ano compromissal estavam os trabalhos das administradoras internas do Recolhimento: uma Regente, duas porteiras, e duas mestras, as quais deveriam guardar, como se dizia então, a boa economia (leia-se boa ordem) da Casa. Todas essas repartições e sua sucessiva rede de seqüências de hierarquias e subordinações precisavam comunicar-se para dar conta do que estava a seu cargo na administração da caridade promovida pela Santa Casa. Isto provocou a produção de uma complexa e rica literatura burocrática. O trabalho de pesquisa centrou-se nesta documentação produzida pela comunicação interna das várias repartições que compunham a irmandade e destas com órgãos do poder real. A documentação encontrava-se basicamente no próprio arquivo particular da irmandade e em menor escala em códices relativos a Secretarias de Estado do Reino e Império localizados no Arquivo Nacional.

O recorte temporal da dissertação abrangerá da década de trinta dos Setecentos até a década de vinte dos Oitocentos. O marco inicial é relativo à data de fundação do Recolhimento das Órfãs, período em que se elaboraram igualmente os estatutos da instituição e que é importante para discutirmos os projetos caritativos da mesma. Por meio da consulta de fontes existentes tanto no Arquivo da Santa Casa como no Arquivo Nacional tomamos conhecimento de uma crescente polêmica surgida nas décadas de 20 e 30 dos Oitocentos acerca da necessidade de mudar o Recolhimento de lugar e de efetuar de reformas internas. Acreditamos que tal polêmica, a qual envolveu tanto irmãos da Santa Casa como o governo colonial e posteriormente imperial, pode ser considerada um marco de transformação na história do Recolhimento gerando deslocamentos nos planos para a instituição, na forma como esta era vista e em suas funções caritativas. Embora não seja

¹⁰ Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e*

nosso objetivo abarcar o período do Império na pesquisa, consideramos importante a flexibilização dos marcos finais da mesma a fim de englobar este período, o qual por trazer consigo uma série de contestações a este espaço mostra-se extremamente rico para análise, acrescentando muito a nosso conhecimento acerca da instituição. Faremos, portanto, algumas incursões, embora bastante direcionadas, nas décadas de 20 e 30 dos Oitocentos com o intuito de melhor observarmos o Recolhimento das Órfãs e a própria Santa Casa, respeitando a “cronologia” particular da instituição e seu processo de transformações.

Em termos espaciais, nossa análise estará centrada na cidade do Rio de Janeiro, local onde se situavam tanto a Santa Casa da Misericórdia como o Recolhimento das Órfãs, ambos localizados ao pé do antigo morro do Castelo, um dos pontos iniciais da cidade, atualmente centro da cidade. As irmandades leigas, assim como as instituições de assistência, foram um fenômeno marcadamente urbano, como exploraremos ao longo da dissertação. No século XVIII a cidade do Rio de Janeiro veria, com o aumento dos recursos e da circulação de pessoas devido à mineração, o crescimento do número de irmandades leigas que tomariam conta da paisagem urbana da cidade ainda por todo o século. A irmandade da Misericórdia veria neste período a expansão das suas atividades caritativas com a fundação de outras repartições, como o Recolhimento, e o aumento dos legados deixados em caráter perpétuo para a irmandade. Este será o palco de nossa investigação.

A dissertação encontra-se dividida em três capítulos. Em cada capítulo discutimos um aspecto diferente do tema proposto através da utilização tanto de bibliografia secundária quanto de fontes primárias. O primeiro capítulo intitula-se *A caridade contratada: a necessidade das boas obras e a importância do intermédio da caridade*. Neste capítulo dividido em quatro itens apresentamos a discussão acerca dos significados da caridade. Em um primeiro momento trabalharemos com os aspectos marcadamente simbólicos da caridade ao discutirmos a representação da Virgem Maria como intermediadora da caridade e seu predomínio no “imaginário” de Portugal a partir do século XV e ao expormos a problemática da necessidade da salvação da alma e sua ligação com a crença no exercício das obras de caridade. Num segundo momento, refletiremos sobre as noções de pobreza e a forma como as sociedades modernas se organizavam para alívio desta. Levando em

consideração todos estes elementos, discutiremos a maneira como o exercício da caridade se estruturou no interior de uma irmandade como a Misericórdia.

O segundo capítulo foi denominado *A Casa da Santa ou a Santa Casa? Uma instituição para os negócios da Santa e dos homens*. Este capítulo será dedicado à discussão da organização interna da instituição e a forma como esta se situava no contexto do Rio de Janeiro colonial. Serão discutidas igualmente as relações que a Santa Casa mantinha com o poder real e suas implicações para o exercício da caridade em relação às mulheres neste período e posteriormente às diferentes apropriações da instituição. Refletiremos por fim sobre o contexto de fundação do Recolhimento e como esta esteve imbricada nas redes de sociabilidade locais.

O terceiro capítulo intitula-se *O remédio das vidas: o Recolhimento das Órfãs ou a oficina da “estados” femininos*. Nesse capítulo investigaremos primeiramente os significados da orfandade nas sociedades do Antigo Regime e suas conseqüências para os indivíduos que se viam privados de sua parentela. Discutiremos igualmente a importância do casamento para a inserção de homens e mulheres nas redes de sociabilidade e solidariedade formadas pelos diferentes grupos no Brasil colônia. Analisaremos também a questão da honra feminina e o papel que esta desempenhava na classificação das mulheres na sociedade. A partir destas variáveis discutiremos os tipos de auxílio às mulheres organizados pela Santa Casa da Misericórdia através da criação do Recolhimento das Órfãs e da distribuição de dotes. Para levar a cabo este intento, observaremos a composição interna da população de Recolhimento e, portanto, o seu público alvo e a organização da instituição. Em seguida apresentaremos os elementos que constituíam a base do que se acreditava ser o auxílio às órfãs: recolhimento, doutrinação e dotação. Ao fazermos isto estaremos refletindo de forma mais intensa acerca do modelo de caridade da sociedade colonial, que conjugava a necessidade de cura das almas dos abastados, através de obras pias, e a crença no dever de remediar as vidas daquelas mulheres ameaçadas de tornarem-se indivíduos sem honra, sem lugar certo ou posição social, e alheios às doutrinas da Igreja.

CAPÍTULO 1

A CARIDADE CONTRATADA:

A NECESSIDADE DAS BOAS OBRAS

E A IMPORTÂNCIA DA INTERMEDIÇÃO DA CARIDADE

*Louvores lhe sejam dados
Louvores bem merecidos
Ao benfeitor que te livra
Da sorte das desvalidas¹¹*

1.1 A viagem das santas

O Evangelho de São Lucas narra sobre um encontro entre duas mulheres, Maria e Isabel. Em Nazaré, Maria foi visitada pelo anjo Gabriel. O dito anjo trazia uma mensagem para a virgem desposada. Ela teria um filho, que seria conhecido como Jesus, filho do Altíssimo, e sua prima Isabel, “aquela que era chamada estéril”, esperava também um filho, concebido na velhice, por graça de Deus¹². Ao saber das notícias, Maria partiu para fazer uma visita a sua prima e celebrar a graça alcançada. Em lá chegando, Maria disse:

A minha alma engrandece ao Senhor, E o meu espírito se alegra em Deus meu Salvador, Porque atentou na baixeza de sua serva; pois eis que desde agora todas as gerações me chamarão bem-aventurada, Porque me fez grandes coisas o Poderoso; e santo é o seu nome. E sua misericórdia é de geração em geração sobre os que O temem. Com o seu braço obrou valorosamente; dissipou os soberbos no pensamento de seus corações. Depôs dos tronos os poderosos, e elevou os humildes. Encheu de bens os famintos, e despediu vazios os ricos.¹³

Neste encontro duas mulheres louvam a misericórdia de Deus e o poder do Espírito Santo. Uma grávida de seu marido, outra esperando o filho de Deus enviado para remir os pecados da humanidade. É Maria quem fala. Cabe a ela, bendita entre as mulheres, fazer a Anunciação. E Isabel “foi cheia do Espírito Santo.”¹⁴

A celebração da Visitação, e por conseguinte da misericórdia divina, tornou-se um importante elemento no calendário da cristandade. Ao menos no império português. Com o reinado de D. Manoel, a reencenação da Visitação com uma procissão, a cada 2 de julho, tornou-se vontade real e lei incorporada nas Ordenações¹⁵. Muito pia gostava de ser a monarquia naqueles tempos e D. Leonor, viúva de D. João II e irmã de D. Manoel,

¹¹ Quadra distribuída às órfãs que ganharam dotes por sorteio no ano de 1839-40. Arquivo da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, documentação avulsa, lata 35c.

¹² *A Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1972, S. Lucas, p. 66.

¹³ *Idem*, p. 66.

¹⁴ *Idem*, p. 66.

aconselhada por seu confessor, Frei Miguel de Contreiras, colocou sob sua proteção a confraria dedicada à Virgem da Misericórdia aparentemente no ano de 1498¹⁶. Passados alguns anos essa confraria se espalhou pelo império português como representante principal, e oficial, do exercício da misericórdia, sempre com um papel central nas encenações da Visitação celebradas a cada dois de julho, segundo o gosto do monarca de pia memória. Esta confraria viria a ser conhecida, nas palavras de Russell-Wood, como irmandade de Nossa Senhora, Mãe de Deus, Virgem Maria da Misericórdia¹⁷, ou simplesmente, Santa Casa da Misericórdia. E o dia da Visitação transformou-se no dia das Misericórdias.

Alguns relatos nos informam da riqueza e importância que cercaram as procissões da Visitação na cidade do Rio de Janeiro colonial a cada 2 de julho. Entre a cena da visita de Maria a Isabel relatada pela Bíblia e a procissão da Visitação, encenada todos os anos na cidade, muitos elementos foram transformados.

Jean Baptiste Debret nos oferece uma descrição da procissão da Visitação de Nossa Senhora no Rio de Janeiro¹⁸. Ainda que um pouco tardia, esta descrição apresenta alguns elementos que parecem ter se mantido na tradição da procissão. A procissão narrada por Debret começava com os membros da Câmara Municipal em uma missa na igreja imperial de onde saía um cortejo levando a imagem da jovem Virgem Maria. O cortejo com a santa, acompanhado de várias autoridades locais, civis e religiosas - todas com seus lugares muito bem determinados - seguia descendo as ruas, e se encontrava, a pequena distância da capela do Hospital da Misericórdia, com a imagem de Santa Isabel que vinha sendo trazida pelos irmãos da Misericórdia. Em todos os cortejos, tanto as autoridades locais como os irmãos da Misericórdia desfilavam com suas respectivas insígnias e pálios competentes.

Realizado o encontro dos dois cortejos, as imagens deveriam ser aproximadas numa encenação do encontro bíblico das duas santas. De acordo com o autor, na procissão

¹⁵ José Vieira Fazenda. *Antigualhas e Memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1921.

¹⁶ Ivo Carneiro de Souza. "Da fundação e da originalidade das Misericórdias portuguesas (1498-1500)" In *Oceanos: Misericórdias, cinco séculos*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 24-39. Sobre a polêmica em torno da fundação da Misericórdia ver também Joaquim Veríssimo Serrão "Nos 5 séculos da Misericórdia de Lisboa: um percurso na História" In *Oceanos: Misericórdias, cinco séculos*. Lisboa, CNCDP, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 8-22.

¹⁷ A. J. R. Russell-Wood. *Filantropos e fidalgos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p.1.

¹⁸ Jean Baptiste Debret. *Viagem pitoresca e Histórica ao Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, 1940, pp.41-43.

tradicional, diferentemente da que ele presenciava no momento, o protetor da imagem de Santa Isabel deveria ir à frente, ainda que sob o mesmo pálio, deixando assim o lugar de honra para a Virgem no cortejo. A seguir todos deveriam dirigir-se à Capela de Nossa Senhora do Bom Sucesso, pertencente ao referido hospital. Segundo seu relato em 1816, a procissão atraía grande número de fiéis, que aguardavam a passagem das imagens pela Rua da Misericórdia, a caminho da igreja da mesma confraria. Na igreja, muitas pessoas aguardavam o cortejo das santas e no coro desta certamente se encontravam as mulheres e meninas do Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia, em sua maioria órfãs.

Daniel Kidder, outro viajante que passava pelo Rio de Janeiro em 1837, oferece igualmente um testemunho da importância da data da Visitação no calendário da cidade. Segundo o autor:

No dia 2 de julho, data em que a Igreja Católica celebra com missas, procissões e outras cerimônias litúrgicas a Visitação de Santa Isabel à Santíssima Virgem, o Recolhimento [da Santa Casa] franqueia suas portas ao público que para lá flui em quantidade; algumas pessoas levam presentes às recolhidas; rapazes vão pedir a mão de suas eleitas¹⁹.

São Lucas, ao recontar a vida de Jesus, narra um encontro protagonizado por duas mulheres. Duas santas que anunciam a misericórdia de Deus e seu poder de transformar os despossuídos em bem-aventurados. Séculos de cristandade mais tarde, o encontro das santas não é mais possível desta forma. Na vida dos homens, tal história recontada e reencenada nos diz sobre o protagonismo dos homens. No Brasil colônia era preciso que este encontro fosse mediado por autoridades civis e religiosas, como bem mostra o cortejo descrito por Debret. As filhas de Maria, talvez pelos homens não quererem esquecer que eram também filhas de Eva, não protagonizavam mais a anunciação da celebração da piedade divina.

As filhas da Misericórdia, como eram chamadas as órfãs do Recolhimento, assim como outras mulheres, aguardavam na igreja, no coro, a chegada das imagens e dos

¹⁹ Daniel Kidder. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil (Rio de Janeiro e província de São Paulo)*. São Paulo: Livraria Martins, 1940. Em seu relato, Kidder afirma ter sido Isabel quem visitou Maria, o que não condiz com o texto bíblico. Esta inversão mereceria um estudo específico para se poder determinar suas causas, se devido a “falha” do autor ou a uma apropriação diferente da Visitação bíblica, corroborada pela própria procissão.

presentes. Eram então visitadas como Santa Isabel. Elas não têm mais o papel de fazer a anunciação.

Os significados das procissões de celebração da Visitação de Maria a Isabel são múltiplos. Em sua versão do século XVIII e início do XIX, a encenação da Visitação no Brasil colonial acontecia cercada de uma disputa acerca das insígnias do poder: o poder de intermediar junto a Deus e o poder de proteger os mais fracos. Neste sentido, durante a festa disputava-se o lugar de protagonista da salvação humana e, por conseguinte, determinava-se igualmente quem eram os fracos a serem protegidos. Entre o anúncio da misericórdia divina, concretizado na figura de Maria, e as disputas da caridade humana, exemplificadas nas reencenações da Visitação, existe um longo caminho a ser percorrido.

Da Maria bíblica, de quem se diz que Deus “atentou para sua baixeza” à Rainha dos Céus, advogada dos homens, Virgem da Misericórdia, predileta da monarquia portuguesa e patrona de uma irmandade de proteção régia, muito tempo se passou e muito se laborou na terra a esse respeito através dos homens. O autor português Joaquim Oliveira Caetano nos oferece um pouco deste percurso a partir da análise de iconografias da Virgem da Misericórdia em Portugal²⁰.

A imagem de Maria como protetora parece ter sido fértil em representações tanto no Ocidente como no Oriente medieval. No culto bizantino, isto pode ser visto na devoção ao Véu da Virgem. O Véu da Virgem protegeria a cidade de Constantinopla contra “os bárbaros sem fé, nem lei, contra a peste, os tremores de terra e a guerra civil”²¹. No Ocidente medieval a crença na proteção de Maria esteve, de maneira similar, ligada ao culto do manto da Virgem.

No Ocidente o tema da Virgem do Manto como protetora esteve, durante toda Idade Média, extremamente ligado às ordens religiosas e à busca de proteção a cidades ou regiões bem específicas. Pressupondo, portanto, um ideal de comunidades majoritariamente locais. O culto teria sido divulgado pelos monges cistercienses e durante os séculos XIV e XV teria se expandido para outras ordens como as dos franciscanos e carmelitas. Tendo encontrado, no entanto, seu lugar mais fecundo, em termos de produções e utilização de

²⁰ Joaquim Oliveira Caetano. “A Virgem da Misericórdia: uma aproximação iconográfica” In *Oceanos. Misericórdias: cinco séculos*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, número 35, julho/setembro, 1998.

²¹ D. Lathoud “Le thème iconographique du Pokrov de la Vierge” in *Mélanges Uspenski*, Paris, 1932, p. 303 apud Joaquim Oliveira Caetano, op cit., p. 65.

representações, entre as Ordens Terceiras e confrarias laicas. De fato, a grande divulgação da Virgem do Manto teria, segundo o autor, ocorrido paralelamente ao surgimento e propagação destas mesmas confrarias.

Para Joaquim Caetano, as confrarias laicas e em especial a da Misericórdia surgem num período em que a devoção mariana e a idéia da Virgem como advogada dos homens está em seu auge. Não por acaso ela se torna ícone desta confraria e passa a ser reconhecida como Virgem da Misericórdia. Isto é, como a própria encarnação da piedade. Misericórdia e Virgem Maria formam um só corpo. Neste momento, ela modifica seu *status* de protetora de certas ordens e aparece nas representações como *Mater Omnia*, ou seja, como protetora da cristandade. Acreditamos que esta passagem somente poderia ser efetuada dentro de uma instituição como a da Santa Casa da Misericórdia. Isto porque é nessa instituição que há a passagem de uma assistência basicamente corporativista e localizada, ou seja, voltada para seus membros internos, a uma proposta de assistência voltada tanto para os indivíduos internos a ela como para os externos, baseando-se na necessidade de que as obras de caridade abraçassem porções maiores da população, como trataremos mais adiante. Ou seja, a representação da Virgem da Misericórdia e a Casa da Misericórdia surgem juntas e se retroalimentam.

O culto mariano e a devoção aos poderes mediadores da Virgem do Manto e em seguida da Misericórdia ganharam tanto espaço que acabaram tornando-se alvo da atenção do Concílio de Trento, que conseqüentemente tentou de várias maneiras disciplinar este culto dentro dos cânones de sua ortodoxia eclesiástica. Deveria haver um cuidado para que o apelo à intercessão de Maria, a crença em seus poderes milagrosos e a empolgação por essa mãe plena não ofuscassem o poder de Jesus Cristo - a quem deveria ser legado o papel de redentor da humanidade - e não tomasse de assalto o reino dos Céus, estabelecendo um repentino matriarcado. Maria, mãe de Jesus, poderia ser mãe e advogada dos homens, mas não deveria ser esquecido aquele que era o Deus e o Juiz supremo ao tempo do Juízo Final. Maria deveria ser afinal mediadora do diálogo com uma força que a transcendia. Tênuas fronteiras de equilíbrio nas quais andavam a Igreja e seus fiéis. Muita fé ou pouca fé, devoção mesquinha ou devoção exagerada, ou a falta ou o exagero de tudo isso poderia colocar, como nos ensina Natalie Davis, o “mundo de cabeça para baixo”²².

²² Natalie Zemon Davis. *Culturas do Povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 111.

Podemos ver esta aguçada preocupação nas transformações iconográficas da representação da Virgem do Manto. Segundo Joaquim Caetano, nas representações dos séculos XIII-XV encontramos a Virgem com seu manto estendido por anjos sobre os membros das confrarias. Já transformada em Virgem da Misericórdia e em *Mater Omnia*, e posteriormente escrutinada por Trento, a Virgem aparece como ainda tendo seu grande manto azul erguido por anjos, mas desta vez cobrindo, e consequentemente protegendo, toda a sociedade representada alegoricamente pelos reis posicionados do seu lado esquerdo, os clérigos do seu lado direito e, em alguns casos, o povo ao fundo ou a seus pés. Isto para não restar dúvidas de que ela protegia os indivíduos que eram afinal todos seus filhos, mas também a uma determinada ordem social, que deveria ser mantida segundo vontades muito mais potentes do que as humanas.

Mais interessante é o detalhe que encontramos nos estandartes das Misericórdias, inclusive naquele, supostamente do século XVIII, que ainda hoje existe na igreja da Santa Casa do Rio de Janeiro. Preocupados com as ortodoxias de fé e ordem social, afinal questionamentos de fé nunca foram a vocação de uma instituição de padroado real, os estandartes da Santa Casa do Rio de Janeiro respeitam em tudo o que deveria ser o culto humilde e sem desacertos da Virgem Maria. A bandeira processual que se encontra na igreja respeita em quase tudo o que se determinou para as bandeiras da Misericórdia de Lisboa. Isto não tanto por obediência cega e sim mais provavelmente por ânsia de aproximação com a matriz de Lisboa e conquista de seu *status*. Segundo o acordo da Mesa de 15 de setembro de 1576, o estandarte da Misericórdia deveria conter

(...) de uma parte a imagem de Christo nosso Redemptor, e da outra a SS Virgem, mãe da Misericórdia. Á sua mão direita um papa, um cardeal e um bispo, como cabeça da Igreja militante, e um religioso da SS Trindade, grave, velho e macilento, de joelhos e mãos levantadas, com as letras F. M. I. que querem dizer Frei Miguel Instituidor; e da parte esquerda da mesma senhora um rei e uma rainha, em memória do ínclito rei D. Manoel e da Rainha D. Leonor, como primeiros irmãos d'esta Irmandade²³; mais dois velhos graves e devotos, companheiros do

²³ Segundo Caio Boschi (Caio C. Boschi. *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e o poder em Minas Gerais*. São Paulo, editora Ática, 1986, pp.14-15), as irmandades seriam uniões pias organizadas hierarquicamente e aquelas irmandades que servissem também para o culto de algum santo seriam denominadas confrarias. Na documentação da Santa Casa podemos encontrar tanto o uso de um termo como de outro, tendendo a desaparecer o termo confraria no século XIX. Este uso claramente não é aleatório e

venerável instituidor, e aos pés da Senhora algumas figuras miseráveis que representam os pobres"²⁴

Segundo Vieira Fazenda, este modelo de representação dos estandartes da Misericórdia de Lisboa viria a ser obrigatório para todas as casas da santa, a partir de um alvará de 24 de abril de 1627²⁵. No estandarte da Misericórdia do Rio de Janeiro encontramos o clero à direita e os reis à esquerda, como deveria ser. Somente não vemos as iniciais de F. M. I. do Frei Miguel de Contreiras. Já os pobres aparecem atrás dos reis e bispos, quase saindo de quadro. Afinal, já bastava a assistência prestada aos seus corpos e espíritos, pois os reis e os bispos é que precisavam de "assistência" a suas imagens. No estandarte, a imagem da Virgem da Misericórdia aparece coroada por uma auréola que representa a crença no dogma da Imaculada Conceição. Na parte de trás do estandarte, vê-se a imagem de Cristo descendo da Cruz, redimindo com seu sacrifício a humanidade, e Nossa Senhora da Piedade a ampará-lo. Nessas representações havia, portanto, juntamente com a celebração da capacidade intermediadora de Nossa Senhora, uma grande preocupação com a preservação da hierarquia, tanto no mundo dos homens, como no Reino dos Céus.

Frei Agostinho de Santa Maria, por exemplo, no primeiro tomo de seu livro *Santuário Mariano*, exorta, em 1707, com todas as licenças do Santo Ofício é bom lembrar, a santidade mariana sem perder o pé das hierarquias celestiais devidas. Ao exaltar a criação da santa enfatiza os favores de Deus:

*(...) o maior de todos é ter criado de nossa mesma natureza, uma tão excelente criatura, como foi Maria Santíssima, mãe e advogada nossa, Virgem das virgens, admiração e pasmo dos anjos, glória dos homens, e grande demonstração da divina Omnipotência; a quem escolheu, não só como a querida mãe sua; mas como a mãe muito amorosa nossa*²⁶.

Tudo como queria e precisava a Igreja, que também era Santa Madre. Maria Virgem das virgens, carne de nossa carne, advogada nossa e fruto do poder e da vontade de Deus.

mereceria uma investigação criteriosa. No momento esta análise escapa à proposta de nossa investigação. Sendo assim, por questões de ordenação da escrita tanto um termo como outro estão sendo utilizados.

²⁴ Magalhães Basto. *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Vol 1. Porto: 1934, pp 518 e segs. apud Joaquim Oliveira Caetano, op. Cit., p. 76.

²⁵ José Vieira Fazenda. "A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro" In *RIHGB*, tomo 69, volume 113, 1906, p. 31

Os vários tomos do *Santuário Mariano* encontram-se no arquivo da Santa Casa como mais um registro simbólico desta vontade de garantir para a Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro o domínio das representações da Virgem. O que era matéria nada simples exigindo a sabedoria precisa dos espaços de cada um.

A certa altura de suas páginas podemos ler a extensão e a natureza do poder que Frei Agostinho reclama para Maria:

(...) tudo o que lhe pedimos a Ele imediatamente, e a outros Santos do Céu, ainda que nós nos não lembremos de Maria Santíssima, nem lho peçamos a Ela, não o faz Deus sem ser pela intercessão de sua Mãe Santíssima: por que Ela é tão Mãe nossa, que ainda sem nós nos lembrarmos dela, não se descuida o seu amor das nossas necessidades, alcançando-nos de seu amoroso Filho milhares de favores, que não conhecemos (...). Tudo isso não é só piedade o quere-lo entender assim, mas verdade mui fundada em o sentimento comum dos padres da Igreja: que não se dispensa, nem despacha graça alguma no Trono de Deus, que não seja pelas mãos de Maria, pedindo ela por nós-outros as mercês, que nós lhe não pedimos, nem é possível, que lhe pudéssemos pedir tantas graças, como ela nos alcança.²⁷

No cuidado extremo com as escolhas das suas representações podemos ver, entre outras coisas, os escrúpulos em não deixar a imagem da Virgem sobrepujar a de Cristo como salvador dos homens. Era bom que ficasse bem claro que a misericórdia está na Virgem, mas Deus estava acima desta e até deixou que seu filho fosse crucificado. Podemos notar igualmente que a busca pela delimitação dos papéis nos mostra como era importante que os homens soubessem em que medida poderiam recorrer a essa ou àquela figura celestial, no que elas poderiam interceder e como estas estavam posicionadas com relação a Deus. Em período de reis absolutos era tal a forma como os homens de seus reinos terrestres criavam o Reino dos Céus e interagiam com ele. No caso de Maria, tratava-se da mediação mais direta, poderosa e generosa entre os homens e Deus, entre o julgamento e a Misericórdia do Todo Poderoso. Não é de se estranhar, portanto, que uma irmandade surgisse e reivindicasse para si esta “potência mediadora”, como de fato o fez a Santa Casa da Misericórdia.

²⁶ Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora e milagrosamente aparecidas*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedrozo Galvão, 1707, livro primeiro, tomo I, p.2

²⁷ Frei Agostinho de Santa Maria, Op. Cit., p. 5.

1.2 A batalha das almas

Parece-nos que a palavra-chave é intermédio. Imagens e preocupação acerca de intermediação predominam na sociedade portuguesa e colonial não só nas representações de Maria ou representações estritamente religiosas, mas respondem também em grande medida pela forma como se organizam e se representam as relações de poder como um todo em Portugal da época moderna.

Na sociedade colonial ainda marcada pelo ideal de corte, estamental e relacional, o poder de intermediação significava uma posição de poder. Estar entre o monarca e seu súditos, estar entre a demanda e o julgamento, estar entre a súplica e a mercê era uma aspiração para indivíduos que já haviam alcançado larga projeção na sociedade. Entre a lei e seu cumprimento havia sempre as demandas, os privilégios, as graças e as mercês. As próprias leis em verdade muitas vezes surgiam destas próprias modalidades mediadoras. É, portanto, uma legislação sujeitada a toda uma rede de delegações de poder. Uma mercê, ou privilégio, mantida com obstinação podia com o tempo acabar ditando as formas do costume e penetrando lentamente o texto das codificações mais formalizadas.

A Igreja Católica travou batalhas constantes para consolidar-se e manter-se como a intermediária entre os homens e Deus, por ser esta uma posição de extrema importância e poder. Não é à toa que ela buscava a denominação de Santa Madre para si. Pouco se conseguia, tanto com deuses como com reis, em Portugal da era moderna sem a intervenção destes corpos intermediários. Em termos religiosos, portanto, a idéia da tripartição domina igualmente várias representações no período.

François Lebrun apontou como, a partir das reformas católica e protestante, houve um investimento cada vez maior da Igreja Católica em trazer para si a responsabilidade de mediar a relação dos fiéis com Deus através da reafirmação da importância dos sete sacramentos e consequentemente do papel do clero²⁸. Um exemplo curioso disto para o autor foi a mudança de posição com relação à participação dos fregueses na missa ocorrida em fins do século XVII. Se anteriormente os fiéis eram aconselhados a dizerem durante as missas suas orações de devoção pessoal, independentemente do que os padres rezassem, passa-se a pregar a necessidade de todos, na medida do possível, estarem atentos aos

²⁸ François Lebrun. "As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal" In *História da vida privada*, pp. 71-111.

dizeres dos padres, e se unirem a ele, participando assim em comunhão do sacrificio oferecido pelo sacerdote. Neste sentido, podemos observar como para a Igreja passou a ser vital a luta para ocupar o lugar de intermediário nesta nova forma de fé mediada.

Maria Ivone da Paz Soares, discutindo acerca de Portugal do setecentos, afirma que o *éthos* do homem barroco gradualmente substitui o ideal da virtude renascentista pelo ideal do poder e suas demonstrações e insígnias exteriores²⁹. Não por acaso, a autora afirma que o pensamento barroco pregou a submissão da consciência individual à Igreja. Firmava-se, desta forma, o poder da Igreja de posicionar-se entre o indivíduo e Deus, entre os pecados e a absolvição. O fiel não tinha, portanto, acesso à verdade sobre si sozinho. Sua verdade, a verdade sobre sua fragilidade carnal e sobre a salvação ou danação eterna de sua alma, encontrava-se nas mãos daqueles “autorizados” a falar com Deus e até mesmo a legislar por ele. Da mesma forma que o monarca.

Neste sentido, parece-nos que a Santa Casa da Misericórdia, ao ser criada no século XV, viria a disputar um poder de caráter semelhante. O poder de centralizar a assistência aos pobres e desta maneira intermediar uma série de relações. Todas estas relações estão intrinsecamente ligadas ao significados concernentes ao ideal de caridade cristã e sua ligação com a salvação da alma. Assim sendo, é necessário observarmos com mais vagar estes significados.

Isabel dos Guimarães Sá, em seu estudo sobre os significados da caridade nas Misericórdias dos séculos XVI ao XVIII em Portugal e Ultramar, aponta para as várias tripartições que podemos encontrar no pensamento acerca da caridade³⁰. Para a autora, a preocupação com a mediação da relação entre as almas e Deus aparece justamente na valorização da figura de Maria, como foi visto, anunciadora e promotora da Misericórdia divina. Maria tem um duplo papel, além de anunciar a piedade de Deus para com os homens e advogar por estes últimos, ela clama o cuidado para os mortais não se renderem à soberba, para os poderosos desconfiarem de sua potência e para os ricos não se apaixonarem demasiadamente por sua fortunas. Abre-se aí um espaço para a aliança entre

²⁹ Maria Ivone da Paz Soares, *Sociabilidade Feminina: Enquadramento religioso no quotidiano da sociedade Bracarense setecentista*. Dissertação de mestrado em História, Braga: Universidade do Minho, 1997.

³⁰ 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: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 42-50.

Deus e os pobres, bem como o dever dos ricos e poderosos de se aproximarem destes para conseguirem a simpatia do Todo Poderoso. Mais do que isto, abre-se um local de mediação a ser ocupado.

Entretanto, para Isabel dos Guimarães, foi o Evangelho de S. Mateus que consolidou nas imagens utilizadas pelas Santas Casas a ligação entre caridade e salvação das almas. S. Mateus pregou explicitamente a proteção dos menores pelos maiores, pois os primeiros seriam os “preferidos” de Deus. Mais do que isto, aqueles que ajudassem os pobres estariam estendendo sua mão a Jesus, uma vez que este se irmanou com eles e mesmo deixou-se crucificar em favor dos homens ao lado de ladrões. Para obter a graça de Deus e igualmente sua misericórdia à época do Juízo Final era preciso, portanto, favorecer aos pobres. E, de fato, como mostra Guimarães, as 14 obras da Misericórdia, que abrem os Compromissos das Santas Casas, são retiradas em grande medida do Evangelho de S. Mateus³¹.

Acerca da ligação entre boas obras e salvação, Andrew Barnes, resenhando o trabalho de James Baker, oferece uma observação importante feita por este último³². Para Baker, o considerável aumento de confrarias na Europa, detectado pelo autor após 1200, não poderia ser atribuído exclusivamente a um novo aumento na ansiedade com relação à morte e ao Juízo Final, mas sim ao surgimento de uma nova confiança de que havia algo a ser feito acerca desta mesma ansiedade. Uma confiança vinda da prosperidade alcançada na Alta Idade Média de que havia meios de amenizar este último destino a bem da verdade inevitável. Sem querer entrar na discussão acerca da caridade na Idade Média, acredito ser esta uma noção importante, pois parece-nos uma idéia que permaneceu, embora não da mesma forma, acerca da caridade: a idéia de que a ação do homem no mundo pode mudar o destino de sua alma. A noção de que a salvação pode ser conseguida através de ações positivas.

³¹ As 14 obras de misericórdia seriam: “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 os cativos e visitar os prisioneiros, tratar os doentes, vestir os nus, alimentar os famintos, dar de beber aos sedentos, abrigar os viajantes e os pobres e sepultar os mortos.” A. J. R. Russell-Wood. *Filantropos e fidalgos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, pp. 14-15.

³² Andrew Barnes. “Poor relief and brotherhood” In *Journal of social history*. Pittsburgh: Carnegie Mellon University, volume 24 número 3, 1990, pp. 603-611.

Mais forte ainda será esta imagem do exercício da caridade como promotor da Salvação da Alma se somarmos a esta idéia a noção de Purgatório apresentada por Jacques Le Goff³³. Em seu livro, Le Goff faz a história do que seria o surgimento, a partir da segunda metade do século XII, de um espaço de mediação entre Céu e Inferno no pensamento cristão. O que seria afinal o Purgatório segundo o autor? Tratava-se de um Além intermediário entre o Céu e o Inferno, onde os mortos passariam por provas que poderiam ser abreviadas pelos sufrágios dos vivos, para purgarem os pecados e alcançarem o Reino dos Céus.

Os elementos apresentados pelo autor como tendo sido necessários para a “preparação” do nascimento desta idéia ao longo dos séculos nos sugerem muito sobre a natureza deste espaço intermediário. Para Le Goff, o surgimento do Purgatório esteve intimamente ligado à crença na imortalidade da alma, na sua ressurreição e, especialmente, na idéia de que entre esse ínterim de ressurreição haveria um julgamento dos mortos, tanto no momento de sua morte como no julgamento final. Segundo esse autor, a forma como uma sociedade organiza seus reinos celestes está diretamente ligada à maneira como esta se estrutura em termos terrenos. Assim sendo, tal crença no julgamento dos mortos pressupõe a existência de um pensamento de justiça e de sistema penal sofisticados. Pressupõe igualmente a noção de livre arbítrio do homem e de responsabilidade individual. A responsabilidade acerca dos pecados cometidos a partir do Pecado Original, este sim incondicional e fundador de nossa condição humana no pensamento cristão. Além da idéia de que haveria um lugar para a purgação justamente destes pecados cometidos às expensas de nossas próprias decisões, fruto destes pequenos arbítrios pessoais.

O Purgatório funcionava em dois níveis: o temporal e o espacial. O temporal por ser a mediação entre o tempo terrestre e o tempo escatológico, entre o tempo da morte e o tempo do Juízo Final. E espacial por se situar entre dois lugares, o Céu e o Inferno. Um intermédio que em verdade estabelece uma falsa equidistância, um falso mediar pois era, segundo Le Goff, efêmero ao contrário dos espaços eternos do Inferno ou Paraíso.

Este efêmero espaço e esta transitória mediação foi, entretanto, fundamental na medida em que, como quer o autor, funcionava para “não deixar mais sozinhos cara a cara os poderosos e os pobres, os religiosos e os laicos, mas antes procurar uma categoria

³³ Jacques Le Goff. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Livraria Estampa, 1993.

mediana, classe média ou ordem terceira, (...)”³⁴. Não deixando igualmente o indivíduo e o julgamento divino em relação direta e solitária. A partir desta mediação se criaram os vínculos e solidariedades de vivos e mortos, e podemos acrescentar poderosos e pobres, associando as pequenas decisões de foro íntimo ao destino comunitário, numa espécie de “cadeia circular sem fim”, como diz Jacques Le Goff³⁵.

Isto porque, como define o autor, “os sufrágios pelos mortos” (tão necessários para se diminuírem as tormentas do purgatório) “supõem a formação de longas solidariedades de um lado e de outro da morte, relações estreitas entre vivos e defuntos, a existência entre uns e outros, de instituições de ligação que pagam os sufrágios – como os testamentos- ou fazem deles prática obrigatória – como as confrarias.”³⁶ Ou ao menos instituições que garantam e viabilizem a sua execução como ocorreu com as confrarias, como as da Misericórdia, ao longo dos séculos.

A dualidade entre salvação individual e crença coletiva está de fato no cerne do cristianismo desde seu início, como mostra François Lebrun³⁷. Para o autor, a religião cristã e, mais ainda sua vertente católica, tem em seu centro a dialética entre uma religião pessoal (de devoção interiorizada, experiências míticas particulares, e destino individual da alma) e uma religião coletiva “encarnada no mundo”³⁸ (de comunhão coletiva nos santos, igrejas, procissões e confrarias). Neste sentido, um dos elementos que faria a ponte entre essas duas características, tornando-as indiscutivelmente complementares, seria justamente as obras de caridade. Estas, através de noções como a de Purgatório, Juízo Final e salvação da alma, conseguem unir as expressões mais individualizantes de crenças particulares, tais como a elaboração de testamentos, e ações mais concretamente “coletivizantes”, como a cura da alma através do sustento dos pobres.

Para Le Goff, o Purgatório, que foi uma criação ou talvez mais precisamente uma concretização dos séculos XII-XIII, veio a florescer nos séculos vindouros, alcançando uma profunda inserção nas formas de devoção cristãs e católicas, tendo seu longo momento de fervor entre os séculos XV e XIX. Ao longo desses séculos, a idéia de Purgatório foi se espalhando para além dos textos teológicos, por testamentos, igrejas, altares, ex-votos e

³⁴ Jacques Le Goff, Op. Cit., p. 21.

³⁵ Jacques Le Goff, Op. Cit., p.426

³⁶ Jacques Le Goff, Op. Cit. P.26

³⁷ François Lebrun. Op. Cit.

³⁸ François Lebrun. Op. Cit. P. 72

ganhando representações das mais abstratas às mais concretas arquiteturas. Não sem se transformar é claro. Le Goff fala na verdade da existência de vários Purgatórios. “Há um Purgatório do gótico flamejante e da *devotio moderna*, um Purgatório da contra-reforma, (...) um Purgatório clássico, um Purgatório barroco, e finalmente um Purgatório romântico e um Purgatório ao gosto da congregação de Saint-Sulpice”³⁹. Talvez até devamos falar em purgatórios da *devotio moderna*, purgatórios da contra-reforma, purgatórios barrocos...

Acreditamos entretanto que mesmo nos purgatórios barrocos, que são os que nos interessam mais diretamente, já marcados pela experiência da contestação protestante, que os considerava superstição, e da resposta tridentina, que os incorpora ao dogma com certos cuidados, podemos vislumbrar as marcas deixadas por um pensamento gerado ao longo do século XIII, que aliou os atos de nossa efêmera vida cotidiana ao destino eterno de nossa alma, que juntou o arbítrio individual ao bem coletivo, que criou laços de solidariedade entre vivos e mortos, que impôs o sufrágio e assim interpôs a Igreja e as confrarias entre a alma e seu destino, que colocou em contato pobres e poderosos. Mesmo que as idéias sobre o Purgatório tenham mudado, pois se passaram muitos séculos, muitas vidas e certamente muitas dúvidas, estratégias e necessidades.

Não devemos pensar que a crença no Purgatório não tenha sido questionada, como aliás já nos mostra Le Goff em seu livro. Contudo, tanto crentes como descrentes discutiam a sua possibilidade muitas vezes com apaixonada determinação. Laura de Mello e Souza mostra como visitantes e inquisidores na colônia tiveram de lidar já no século XVI com as mais variadas idéias acerca deste espaço intermediário no qual as almas purgariam seus pecados⁴⁰. Alguns não acreditavam de todo nesta possibilidade e outros tinham a seu respeito idéias particulares. Os exemplos citados pela autora, entretanto, nos revelam uma preocupação com o Purgatório e as maneiras de evitá-lo. Domingos Ferreira, por exemplo, soldado em Pernambuco teria dito à Mesa de Visitação que tinha para si como verdade que o Purgatório era o local apenas para aqueles cristãos que morriam sem confessarem⁴¹. Apesar de ser considerado errado do ponto de vista eclesiástico é interessante como o poder da Igreja não deixa de estar presente, uma vez que o soldado acreditava necessitar de confissão para escapar da passagem angustiante pelo Purgatório. De modo geral as pessoas

³⁹ Jacques Le Goff, Op. Cit. P. 426

⁴⁰ Laura de Mello e Souza. *O diabo a e terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁴¹ Apud Laura de Mello e Souza, *idem*, p. 126.

parecem não ter desacreditado da existência do Purgatório ainda que suas imagens acerca deste não fossem as mais ortodoxas.

Pelo sim pelo não, ainda que a crença não fosse das mais valentes, não custava alguma prevenção. E de fato, encontramos na documentação da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro para o período estudado exemplos que demonstram que, na verdade, esses indivíduos estavam sim dispostos a uma série de precauções para evitar a situação do Purgatório. Em pelo menos uma ocasião temos uma referência direta às almas do Purgatório. Em agosto de 1753 o Reverendo Cônego Gaspar Ribeiro Pereira deixou um legado perpétuo para a Santa Casa de duas casas de morada de sobrado “sitas na rua chamada do sabão velho e loja do Bom Jesus (...) cujas casas partem se uma banda com casas dos expostos desta Santa Casa e da outra com casas térreas da mesma”⁴² cujos aluguéis rendiam anualmente 265\$200 reis. Por este legado a Irmandade tinha por obrigação dizer todos os anos duas capelas de missa: uma às segundas feiras pelas almas do Purgatório e outra às quartas pelas almas do instituidor, de seus pais e irmãos num total de gastos de 32\$000 reis.

Por respeito à vontade do testador ou por temor ao Purgatório – provavelmente ambas as coisas – o fato é que as missas deste legado foram rezadas sem falhas durante todo o período estudado, como podemos observar pela consulta aos *Livros de Receita e Despesa* da Irmandade de 1768 até 1823.⁴³ No mês de maio do ano de 1795, por exemplo, o tesoureiro registrou em suas notas o gasto com as 50 missas do legado do Cônego para as almas do Purgatório, embora para este mesmo ano não haja registro de missas para as almas do mesmo cônego e de sua família. Vá lá que se estavam no Purgatório não deixaram de ser contempladas... E se não estavam podiam ter um pouco de paciência.

Este talvez tenha sido apenas um pequeno lapso. O cumprimento por parte da irmandade dos legados de missa dos testadores não foi fato incomum. A Santa Casa parece ter dado grande importância, talvez visando manter o bom nome e a fama da instituição, ao cumprimento dos legados deixados, especialmente no cuidado de suas obrigações religiosas. Cumpriam-se os legados ainda que se dissessem num ano as missas que se ficou por dizer no outro. De fato, sendo ou não por temor ao Purgatório, a questão é que um

⁴² ASCMRJ, *Livro Geral de Tombo*, s/p (as primeiras páginas desse livro não são numeradas).

⁴³ Foram consultados os livros de *Receita e Despesa* da Santa Casa dos anos de 1768 (os mais antigos preservados pela instituição) até o ano compromissal de 1822-23.

número enorme de missas era rezado na Misericórdia todos os meses em prol de almas de mortos, seus parentes, compadres, amigos ou protegidos, o que movimentava uma quantidade razoável de recursos entre os gastos com missas e capelas e a receita adquirida com os legados e testamentos deixados para este fim.

A própria existência do *Livro de Tombo Geral* que nos serve de fonte mostra a importância que tinha o assunto. Os livros de tombo da Santa Casa, de um modo geral, serviram para o registro das propriedades que doadas à Santa Casa e as obrigações a elas atreladas. O livro em questão foi elaborado, segundo sua introdução, em 1762 com a intenção de ser um resumo do conteúdo dos demais livros. Sendo um livro de resumo e um registro de propriedades, é curioso como o seu princípio organizador seja a relação de missas e outras obras pias devidas aos legados. O que ordena o livro não é, portanto, o rol das propriedades, mas sim o dos legados, missas e os valores destas⁴⁴. Para uma sociedade majoritariamente iletrada, baseada em grande medida em tradições orais e relações pessoais, na qual a compra de papel – e mais ainda livros – era objeto de luxo, podemos considerar que a simples opção por este registro também já nos indica da importância de tal matéria neste período.

Rezar pelas almas daqueles que deixavam legados e dos irmãos era, portanto, uma função importante da Santa Casa neste período. Havia na irmandade inclusive um cargo especialmente criado para cuidar deste assunto, o chamado capelão da agonia. Embora esse capelão cuidasse especialmente de providenciar os serviços religiosos para as almas dos moribundos do hospital, geralmente recaía sobre ele também a incumbência de dizer as missas que eram de obrigação da Santa Casa. Ao menos é o que podemos ver pelo registro de despesa de junho de 1773, por exemplo, que acusa mais explicitamente o pagamento ao capelão das missas devidas pela irmandade⁴⁵.

No ano de 1776 somavam-se 148 missas de obrigação da Santa Casa somente no mês de dezembro, num total gasto de 48\$960 reis⁴⁶. Isto, considerando-se somente as missas mandadas dizer por obrigação de legados ou pelos deveres da própria irmandade, o que dá em média, dividindo-se cruamente, algo em torno de 4 missas por dia para o capelão da agonia, o qual ainda possuía, como vimos, vários outros encargos. Em janeiro do ano

⁴⁴ ASCMRJ, *Livro de Tombo Geral*

⁴⁵ ASCMRJ, *Livro de Receita e Despesa 1768-1777*, p. 123v.

⁴⁶ Idem, p. 221

seguinte foram 139 missas e em maio do mesmo ano de 1777, 167, havendo em março daquele ano um *record* de 340 missas ditas somente naquele mês para um único instituidor, José de Souza Barros, personagem que nos será de interesse mais adiante. Não deixa de ser curioso imaginar os mecanismos desta verdadeira atlética da cura das almas⁴⁷.

Embora estes números não chegassem a corresponder a uma quantidade de dinheiro absurda, em média de 45\$000 a 56\$000 reis por mês⁴⁸, tirando as missas do mencionado benfeitor que custaram sozinhas 136\$000 reis, ainda assim consistia sem dúvida num grande investimento da Irmandade, mantendo sua igreja em perpétua oração pela alma de algum irmão ou benfeitor.

As missas não eram o único meio para salvar as almas do Purgatório, ou ao menos para conseguir-lhes algum adiantamento celestial. Os deveres que uniam vivos, mortos e moribundos na tentativa de melhorar o destino das almas de seus parentes e amigos e, mais amplamente da humanidade, incluíam o rol daquilo que era conhecido como sufrágio. Os sufrágios, segundo Jacques Le Goff⁴⁹, incluíam, além das missas, jejuns, preces, esmolas e outras obras pias que a criatividade caritativa pudesse inventar. Sufragar um morto seria, portanto, fazer algum desses atos em prol do defunto. A caridade era, segundo a definição, D. Raphael Bluteau, uma virtude “teologal”, ou seja pertencente a teologia, uma qualidade através da qual amamos “ao próximo por amor a Deus”⁵⁰. A ação caritativa, portanto, fazia parte dos sufrágios na medida em que devia ser uma expressão do amor a Deus e, por conseguinte, um dever de todas as almas cristãs.

Em seu testamento de 1738 Ignacio da Silva Medella, um dos benfeitores do Recolhimento feminino da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, para o qual voltaremos nossa atenção mais tarde, determinou que, além de uma missa cantada por sua alma na Quinta-Feira Santa, fosse realizado todos os anos um lava-pés em Quinta-Feira

⁴⁷ Estes números, por si só impressionantes, eram ainda maiores no período que precede ao governo de Pombal, o qual tomou várias medidas para controlar os gastos dirigidos aos sufrágios das almas. Segundo Vieira Fazenda (José Vieira Fazenda. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: S/ Ed., 1960, p. 120) as missas teriam passado de uma média de 500 – 600 para 150 – 200 por mês na provedoria de Francisco José da Fonseca (1772-1774). O mesmo observa Russell-Wood para o caso da Misericórdia da Bahia. Russell-Wood, op. Cit.

⁴⁸ Em todo o ano as despesas com as missas importavam uma média de 540\$000 – 672\$000. As despesas gerais anuais da Santa Casa nos séculos XVIII e início do XIX, giravam em torno de 13:000\$000 – 20:000\$000 e de modo geral a receita acompanhava estas cifras.

⁴⁹ Jacques Le Goff. Op. Cit.

Santa, com fardamento dos 12 pobres contemplados. Os mortos pedem sempre tudo por muito longo prazo, sem levar em conta que tudo no mundo de cá dura menos do que no mundo de lá. Atento aos detalhes dos sufrágios que afinal são por sua alma, Medella deixa registrado como deve ser feito o fardamento dos mesmos pobres: “calção e capote de pano azul ordinário, baeta, ou sarafina, duas camisas de pano de linho, chapéu, meias de laia, sapatos e uma toalha de pano de linho.”⁵¹ Medella na sua morte e, em benefício de sua alma, fazia questão de vestir bem seus favorecidos, não se esquecendo nem dos sapatos, que neste período eram artigo de luxo. Desta forma, estabelece na Santa Casa, através do lava-pés, um dos importantes rituais simbólicos da caridade, no qual em inversão temporária das hierarquias sociais, os poderosos curvam-se aos pobres e lavam seus pés. Trata-se de um sinal de reconhecimento de que as hierarquias terrenas, embora deveriam ser preservadas, não necessariamente coincidiam com aquelas do Reino dos Céus, já que os pobres eram, a princípio, os escolhidos de Deus.

Além do lava-pés, o testador deixou um dote de duzentos mil réis para ser distribuído todos os anos às órfãs, dando preferência a suas afilhadas, e cinquenta e cinco mil réis a se distribuir entre seus cinco escravos enquanto estes fossem vivos. Deveria haver igualmente todo ano uma missa pela alma do Capitão Francisco dos Santos, instituidor do Recolhimento, como veremos mais adiante. Para tal instituição e encargos deixou o falecido quinze moradas de casas para serem alugadas, 1:600\$000 réis em dinheiro e uma bacia de prata para o lava-pés. As casas legadas variavam bastante em tamanho e valor. Havia casas valiosas como “uma morada de casas de sobrado sitas na rua que vai do Canto do Sucussarara para a rua do Cano a mão esquerda que de uma banda partem com casas do provedor da Moeda José da Costa Mattos, e da outra com casa dos religiosos do Carmo”, que rendiam 78\$720 cada ano, ou como a “morada de casas de sobrado junto ao armazém do Guindaste, que foi dos padres da Companhia, com quem partem por uma banda, e pela outra com casas da mesma instituição”, que rendia anualmente 63\$360 réis; ou casas de menor valor como as lojas das casas situadas na mesma passagem, as quais rendiam 15\$000 réis⁵².

⁵⁰ D. Raphael Bluteau. *Vocabulario portuguez e latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes e latinos e oferecido a El Rey de Portugal D. João V.* Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712, p. 148.

⁵¹ ASCMRJ, *Livro Geral de Tombo*, p. 14

⁵² ASCMRJ, *Livro Geral do Tombo*, p. 14.

O total do valor dos encargos importava, segundo o registro do *Livro de Tombo*, de 467\$880 até 477\$880 por ano. A quantia deixada pelo defunto em dinheiro se deveria pôr a juros de 5 por cento, o que rendia 80\$000 réis ao ano. As casas de moradas proporcionavam um rendimento ao todo de 783\$000 réis. Sobravam, portanto, para a instituição que deveria cuidar de todos esses sufrágios, a quantia anual em torno de 300\$000 réis, além do rendimento do dinheiro dado a juros. Tudo isto, caso os aluguéis fossem pagos, o que nem sempre acontecia de maneira líquida e certa.

A princípio este parece ser um grande legado contando com várias casas, além de uma considerável soma em dinheiro. Por solidários que estivessem vivos e mortos, a economia de uns e de outros nem sempre seguia a mesma lógica. Como os rendimentos deveriam continuar existindo enquanto o mundo fosse mundo, os recursos tinham que ser aplicados e seu rendimento, muitas vezes nem tão grande assim, fazia com que o cálculo dos mortos nem sempre saísse a contento para os vivos. Cuidar dos sufrágios dos mortos e da cura de sua alma poderia ser tão custoso como curar os corpos dos indigentes. Para administrar os rendimentos, os irmãos deviam cuidar para que o dinheiro dado a juros não desaparecesse. O que nem sempre era possível, mesmo que os administradores se empenhassem com fervoroso zelo, o que muitas vezes não acontecia.

Podemos acompanhar o cumprimento do legado de Ignacio da Silva Medella através do *Livro de Receita e Despesa* e constatar que este foi realmente cumprido no período em que estudamos. Apesar de possíveis falhas nos recebimentos ou diminuição eventual no cuidado e fervor dos irmãos, o lava-pés acontecia todos os anos com a bacia legada e os pobres eram de fato fardados, como desejava o falecido. Em fevereiro de 1769, por exemplo, a Santa Casa gastou 177\$000 réis com o fardamento dos ditos 12 pobres. Sendo 12\$000 réis para sapatos, 5\$280 réis em chapéus, 25\$497 réis em pano de linho para as 24 camisas - como queria Medella - pano azul para as vestes e azul escuro para os capotes, baeta vermelha para o forro dos fardos, botões para as camisas e calções, fivelas para os sapatos, cadarço para liga das pernas, pano cru para forros, meias e outras miudezas, além de 8\$640 pela feitura das fardas e capotes. Com seus capotes e sapatos, detalhes e forros vermelhos estavam os pobres dignos do tamanho da piedade de seu instituidor e, é claro, da instituição que os abrigava e os mostrava à população, que concorria à igreja da Santa Casa por ocasião da Semana Santa, ornados com seus cabedais efêmeros.

Os tais doze pobres ainda receberam em satisfação do legado do mencionado Cônego Gaspar Ribeiro, doze esmolos de 2\$000 réis cada uma, totalizando 24\$000 réis. A distribuição de esmolos era igualmente mais uma das opções de sufrágio pela alma, sendo uma das mais recorrentes. As determinações de um testamento e dos sufrágios em prol da alma incluíam, portanto, uma complexa gama de situações, podendo envolver parentes e conhecidos, mendigos e religiosos, missas e encenações as mais variadas. Cabia às irmandades garantir que todos esses elementos de caráter vasto e, por vezes, dispar fossem cumpridos.

Os sufrágios estabelecidos em 1753 por Romão de Mattos Duarte, fundador da Casa dos Expostos, como veremos mais tarde, formam também um interessante conjunto. O início da preparação dos cuidados com sua alma deveria ser com as missas. Foram pedidas 150 missas no convento de Santo Antônio, 150 no convento do Carmo, 150 na Santa Casa, 20 ao seu anjo da guarda, 30 ao santo de seu nome, além de algumas outras missas. Em seguida, deu o dito Romão o rol das irmandades às quais pertencia, a saber: Santíssimo da Candelária, Honrosa do Pilar em São Bento, de Nossa Senhora do Hospício dos Pardos, Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Senhor dos Passos do Convento do Carmo, e a irmandade das Almas na Sé, e pediu os sufrágios que por costume cada uma dessas irmandades dispensava a um irmão defunto. Estabelecia ainda seu testamento que no dia do seu falecimento deveriam ser distribuídos 12\$000 réis entre os pobres que concorressem à sua porta e à da Santa Casa e, se houvesse sobra, deveria ser distribuída entre os presos da cadeia. Aos pobres da Santa Casa ele deixava quatro mil cruzados. Libertava ainda, pelos bons serviços prestados, uma escrava que possuía de nome Ursula, a qual receberia também uma “moleca” chamada Isabel, um preto João Mina e um catre com colchões, lençóis e um cobertor. Romão de Mattos instituiu como suas herdeiras as meninas expostas da Roda da Santa Casa. Após a execução de todas as cláusulas do testamento e o pagamento de todas as dívidas, a importância que sobrasse deveria ser aplicada na compra de casas para que com o rendimento de seus aluguéis as expostas recebessem dotes de 400\$00 réis para se casarem “atendendo ao risco que correm no estado de solteiras”⁵³.

É interessante notar, portanto, que a idéia do que constituía sufrágio e esmola era constantemente alterada, ou expandida, de forma a abarcar certos objetos ou relações

⁵³ ASCMRJ, *Testamento de Romão de Mattos Duarte*, caixa 721

sociais pertencentes ao universo do indivíduo que lutava pela cura de sua alma. Se a esmola destinada aos pobres era praticamente um elemento obrigatório dos sufrágios e seu exemplo pode ser encontrado em testamentos tanto de outras partes da colônia como na Europa, a transformação da libertação de escravos em esmola, por exemplo, foi uma peculiaridade desta sociedade.

Curar a alma poderia exigir as mais inusitadas manobras. Em julho de 1770, o tesoureiro João Moreira Valle registrou no livro de *Receita e Despesa* o recebimento de uma quantia de 100\$000 réis de Francisco José da Fonseca “de esmola que deu para os presos por não aceitar o lugar de mordomo dos mesmos”⁵⁴. Os encargos dos mordomos dos presos eram dos mais pesados da Santa Casa. Implicava providenciar na medida do possível comida, vestimentas, remédios, sacramentos e voz a ladrões capturados, escravos que mataram senhores, estrangeiros que mal arribados já cometiam infâmias, ou pobres diabos com inimizades erradas. Não é a toa que muitos irmãos começavam suas “carreiras” na Santa Casa nestes cargos ou os usavam para ostentar sua piedade. A maioria, no entanto, provavelmente preferia cuidar de seus negócios. E com esta esmola Francisco José deu aos presos o remédio que lhe era mais conveniente e que lhe parecia mais acertado. Transformava-se assim uma “impiedade” num ato de caridade. Assim nasceram muitas das caridades.

Na Idade Média, segundo Jacques Le Goff⁵⁵, os defuntos apareciam para seus vivos para comunicar-lhes o andamento dos resultados dos seus sufrágios. João José Reis mostra que no Brasil do século XIX a presença e proximidade das almas ainda continuava a povoar o “imaginário” dos vivos⁵⁶. Entretanto, em nosso período de interesse, um pouco menos “maravilhoso” que a Idade Média de Le Goff, os mortos, talvez mais desconfiados da parentela e menos crentes das suas possibilidades de vigilância, tinham outros meios de garantir os serviços em prol de suas almas. Preferindo não se fiar pura e simplesmente na dedicação e no fervor de seus herdeiros, Gonçalo Gonçalves encarregou a Santa Casa de vigiar o cumprimento de suas últimas vontades. E assim determinou-se no livro de Tombo:

⁵⁴ ASCMRJ, *Livro de Receita e Despesa 1768-1780*, p. 52.

⁵⁵ Jacques Le Goff. Op. Cit.

⁵⁶ João José Reis. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

No Livro primeiro de Tombo a folha 151 se acha a verba do testamento de Gonçalo Gonçalves de Irajá em que instituiu nas casas de sua moradia uma capela de missas e ordena que o provedor da Santa Casa tome todos os anos por dia de Santa Isabel conta de se está satisfeita a dita capela para o que deixa de esmola a Santa Casa 200\$000 reis anualmente, e no caso de se não dizer anualmente a dita capela de missas por omissão de seus herdeiros passem as casas com o mesmo encargo a esta dita Santa Casa. Estas casas são sitas na rua das Violas e as possuem presentemente os herdeiros de Faustino de Lima⁵⁷

Descaso de uns, proveito de outros. Os mortos “falam” com os vivos na linguagem da economia dos viventes para que suas vontades fiquem bem entendidas. Se não houver missa no dia de Santa Isabel todos os anos enquanto o mundo for mundo pela proteção da santa ao dito Gonçalves que seus familiares percam o abrigo, já que este é terreno e finito ao passo que o da alma – seja qual for – dura todos os mundos. Quem não cuida de seus mortos pode perder o teto, ou os chãos se for casa em ruína. E bem que os pobres da Santa Casa poderiam fazer uso de mais umas casinhas para seu curativo ou talvez para o remédio das bolsas de algum comerciante necessitado de alguns réis por empréstimo. Cumpre-se o serviço de Deus com as missas de qualquer forma e o resto é para serviço do mundo terreno.

Além das missas de obrigação dos legados, a Santa Casa tinha por obrigação de seu compromisso ou “de costume”, como se dizia na época, a realização de uma capela de missas todos os anos aos domingos em prol da Casa e de seus irmãos no valor de 16\$000 reis⁵⁸. Havia igualmente de se dizer meia capela de missas todos os anos às terças feiras pelos benfeitores da Casa, vivos e defuntos. Deveria mandar dizer mais uma capela de missas todos os anos às quartas-feiras pela Casa e mais irmãos dela e também um mínimo de dez missas para cada irmão que viesse a falecer⁵⁹.

Dizer missa pelos irmãos vivos e defuntos das confrarias era aliás um ato obrigatório destas instituições segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e uma das principais funções de sua existência, já que estas deveriam organizar-se

⁵⁷ ASCMRJ, *Livro de Tombo Geral*, p. 22v.

⁵⁸ As capelas de missas estipuladas pela Santa Casa correspondiam a 50 missas.

⁵⁹ ASCMRJ, *Livro de Tombo Geral*, assentos 74-80 de 27/9/1738, s/p. As primeiras páginas deste livro não se encontram numeradas.

em torno da obtenção de bens espirituais⁶⁰. Aos visitantes caberia a fiscalização de seu cumprimento e sua taxação. Devido ao fato de a Santa Casa estar sob proteção real e ficar isenta das visitas do eclesiástico podemos supor que tal prática tenha respondido a uma necessidade da comunidade ou mesmo que tenha vindo fazer parte desse idioma comum da caridade. Ao menos em meados do XVIII, quando podemos verificar tais práticas nos livros da Santa Casa.

Ainda no texto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* de 1707 podemos observar como a preocupação com o destino da alma era uma constante nesta sociedade e exigia uma cuidadosa pedagogia. Parte desta pedagogia expressava-se no local que deveria ser escolhido para enterrar os mortos. Para desespero posterior de higienistas e reformadores, os mortos deveriam sim se avizinhar dos vivos. E esta convivência tinha tudo para ser a mais salutar das conversações:

*Porque como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir às Missas e Ofícios Divinos, e Orações, tendo à vista as sepulturas, as lembrarão de encomendar a Deus Nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória dela nas sepulturas. Por tanto ordenamos, e mandamos, que todos os fiéis que neste nosso arcebispado vierem a falecerem, sejam enterrados nas igrejas, e cemitérios, e não em lugares não sagrados, ainda que eles assim o mandem. Porque esta sua disposição como torpe, e menos rigorosa se não deve cumprir*⁶¹

Havia, portanto, muito cuidado com a alma. E este cuidado provavelmente se deve em grande medida ao temor pela salvação da alma e ao medo da passagem pelo Purgatório. O Purgatório era, desta forma, mais uma triangulação que apareceu no período, ou seja, entre o Céu e o Inferno haveria um lugar de transição onde as almas ficariam em suspenso, purgando seus pecados. Para abreviar esta inconveniente parada as chamadas “boas obras” seriam um caminho sedutor que levaria aos Céus.

⁶⁰ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor d. Sebastião Monteiro Da Vide 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, título LXII, n 875, p. 328-239.

⁶¹ Idem, título LIII, n 843, p. 315.

Temos, portanto, algumas triangulações: Maria-Misericórdia-Deus, poderosos-caridade-salvação da alma, Céu-Purgatório-Inferno. Como explica Jacques Le Goff, a introdução da idéia de Purgatório significava uma mudança muito mais do que simplesmente religiosa do pensamento tanto religioso como social de um modelo binário para um modelo permeado de mediações⁶². Acredito que podemos sugerir a hipótese de que, em termos simbólicos, as Santas Casas da Misericórdia disputavam o poder de centralizar a mediação entre todas estas triangulações. Irmandade de direta proteção real, a Santa Casa constituiu-se como um lugar onde os mais abastados, tanto do Reino como de ultramar, como veremos com mais detalhes adiante, teriam a oportunidade de exercer sua caridade, em prol de suas almas. Uma confraria carregada de símbolos de poder e prestígio, que buscava tomar para si o lugar de Maria, virtuosa e piedosa intercessora perante o Todo Poderoso, promotora da Misericórdia Divina e ordenadora da caridade humana. Um lugar enfim, onde se pudesse atender aos fracos em termos terrenos e divinos, que aliás eram todos os mortais frente a Deus.

1.3 O bocado do mundo

Para além do simbolismo, a questão da caridade para com os pobres era ao mesmo tempo assunto de delicada estratégia profana. De acordo com o historiador Bronislaw Geremek, a contradição marca a relação que as sociedades ocidentais mantiveram ao longo dos séculos com a pobreza. Em todos os momentos é possível, para o autor, encontrarem-se atitudes e sentimentos contraditórios com relação à miséria humana⁶³. O cristianismo, entretanto, teria dado desde o início uma centralidade à dicotomia possuídos/despossuídos.

Primeiramente é necessário que estabeleçamos melhor o que entendemos por pobreza nesta situação. Andrew Barnes, comentando o trabalho de Christopher Black, assinala que o autor parte do princípio de que o conceito de pobreza varia em cada cultura e ao longo do tempo⁶⁴. Mais do que isto, para Black a idéia de pobreza em uma dada sociedade significaria muito mais do que simplesmente a falta de artigos básicos para a

⁶² Jacques Le Goff. Op. Cit.

⁶³ Bronislaw Geremek. *A Piedade e a força: História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, s/d.

⁶⁴ Andrew Barnes. "Poor relief and Brotherhood" In *Journal of Social History*, Pittsburgh: Carnegie Mellon University, volume 24, número 3, 1990.

manutenção física do ser humano, como comida e abrigo. As necessidades de um indivíduo estariam ligadas a elementos materiais, mas também a certos itens imateriais, ou mesmo a qualidades simbólicas de elementos materiais. A partir daí Black argumenta que as necessidades atendidas pelas confrarias leigas nas sociedades européias pré-industriais, tanto para pobres como para ricos, abarcariam um universo maior do que simplesmente a subsistência física dos indivíduos assistidos.

Para Fábio Faversani, de maneira análoga, a pobreza deve ser vista como relativa. Isto porque, como exemplifica o autor, alguém que é visto como pobre por um determinado extrato social pode não o ser para outro⁶⁵. Além de não ser um conceito absoluto ou facilmente quantificável, é uma categoria que abarca um conjunto de indivíduos e situações que de forma alguma devem ser considerados homogêneos. A pobreza como uma categoria formada a partir de um determinado juízo social deve ser vista igualmente como relacional. Além destas precauções de ordem mais geral para a abordagem do conceito de pobreza, é necessário levarmos em conta acima de tudo a historicidade deste conceito, assim como de qualquer outro utilizado na análise histórica. Assim sendo, devemos considerar que o conceito de pobreza varia segundo a perspectiva da posição social, mas igualmente a partir de diferentes recortes temporais e espaciais.

No caso da Europa moderna, segundo o historiador Stuart Woolf⁶⁶, a classificação da pobreza parece ter estado bastante ligada ao ciclo de vida dos indivíduos e aos ciclos familiares. Numa época em que a produção, mesmo a urbana e artesanal, se organizava em grande medida em termos de unidades produtoras familiares ou, ao menos através de laços de proximidade, como apadrinhamento ou protetorado, aqueles que estavam isolados eram vistos como os mais vulneráveis. Os idosos isolados e famílias que estavam temporariamente impedidas de produzirem por doença de seus membros em idade produtiva ou de forma permanente por morte ou ausência do chefe da unidade doméstica eram candidatos preferenciais à assistência e, portanto, considerados destituídos. Outras categorias já ligadas ao ciclo de vida dos indivíduos também entram nesta categoria como, por exemplo, crianças expostas ou que ficaram órfãs, mulheres viúvas sem um grupo familiar ou doméstico de apoio e assim por diante. Trabalharemos estas categorizações com

⁶⁵ Fábio Faversani. *A Pobreza no Satyricon, de Petrónio*. Ouro Preto: Editora UFOP, 1999.

⁶⁶ Stuart Woolf. *The poor in Western Europe in the eighteenth and nineteenth centuries*. Nova Iorque/Londres: Methuen. 1986.

vagar ao longo do trabalho. O importante no momento parece ser ressaltar que a pobreza para o período em questão esteve ligada em grande medida à falta de vínculos associativos ou grupos de agregação, o que acarretava faltas materiais e imateriais ao indivíduo.

Marco Van Leeuwen⁶⁷ concorda com esta perspectiva de que a pobreza estava ligada à forma como o indivíduo ou família se inseria nas teias de relação existentes e aponta para categorias bastante semelhantes de pessoas em situação de necessitarem de ajuda externa. Entre elas estariam viúvas com muitos filhos em idade ainda não produtiva, trabalhadores com grandes famílias, e trabalhadores esporádicos. O autor observa, entretanto, que recorrer à caridade externa ou institucional era apenas uma das opções existentes para essas populações, que podiam igualmente recorrer a opções menos “legítimas” de sobrevivência. A caridade institucional seria, desta forma, uma opção “oficial” que consequentemente implicava a aceitação de certos níveis de controle. O que acontecia em verdade, segundo o autor, era que as táticas de sobrevivência das populações mais pobres incluíam uma mistura de várias táticas, dependendo das circunstâncias. Combinando por vezes tanto atividades mais ilícitas como recorrendo aos auxílios institucionais.

Como mostra Stuart Woolf⁶⁸ ao analisar os pedidos de auxílio recebidos pela Congregação de São João Batista de Florença, para o período de 1808-1814, a diferença entre as categorias de pobres e miseráveis apresentavam um limite bastante tênue, tratando-se, portanto, mais de um *continuum* do que de um contraste⁶⁹. Havia distinção, uma vez que a categoria “pobre” era empregada para um estado permanente de dificuldade que não ameaçasse necessariamente a subsistência, enquanto que a de “miserável” representava uma situação de necessidade urgente. Ainda assim, estas categorias poderiam classificar por exemplo diferentes famílias que praticavam o mesmo ofício ou a mesma família em momentos diferentes de sua trajetória. Esta noção de *continuum* parece ser importante para a análise e devemos guardá-la em mente ao voltarmos nosso olhar para a sociedade colonial, pois parece ser igualmente aplicável. Entretanto é importante também lembrarmos

⁶⁷ Marco Van Leeuwen “Logic of Charity: poor relief in preindustrial Europe” In *The Journal of Interdisciplinary History*, volume XXIV, número 4, spring 1994, Cambridge, MIT Press, pp. 589-613.

⁶⁸ Stuart Woolf. Idem.

⁶⁹ Utilizo a idéia de *continuum* neste caso de forma semelhante àquela empregada por Paul-André Rosental como representante “da gama que podem percorrer as formas estudadas”. Paul-André Rosental “Construir o ‘macro’ pelo ‘micro’: Fredrik Barth e a ‘microstoria’” In Jacques Revel (org.) *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.167.

que isto não significa que os pobres devam ser encarados como uma categoria homogênea, muito pelo contrário, tal termo deve servir de alerta para o universo extremamente múltiplo com o qual estaremos lidando.

Para Stuart Woolf, a atitude com relação à pobreza mudou mais do que necessariamente a composição destes grupos que sempre foram em grande medida um contingente flutuante e múltiplo, dependendo de pequenas catástrofes individuais ou grandes dramas coletivos⁷⁰. Woolf afirma que a durante a Idade Média havia uma multiplicidade de significados relacionados à pobreza que só podem ser entendidos de maneira extremamente instável. Os pobres (*paupertas*) aparecem como antítese dos poderosos, dos cidadãos e dos “guerreiros”, mas ao mesmo tempo acalentam uma posição de graça devido à conotação religiosa que podiam assumir como “pobres de Cristo”.

Para Bronislaw Geremek, tendo-se o cristianismo afirmado em seus primórdios como religião dos pobres, não deixou ao longo da Idade Média, ao tornar-se a religião dominante e de pretensões universalistas, de enquadrar a pobreza no campo do sagrado⁷¹. O autor afirma, em concordância com Wolf, que na Idade Média não havia a sobreposição necessária, como encontra o autor na Idade Moderna, entre o estado de pobreza e o estatuto social de um indivíduo. Nos séculos XI e XII a pobreza começa a ser vista inclusive como um valor espiritual, originando a partir daí as ordens mendicantes. Geremek não vê na Idade Média uma estigmatização da pobreza, uma vez que esta era reconhecida como uma possibilidade de ascese pessoal. Sendo que estas escolhas não eram necessariamente definitivas ou estáveis.

Tanto Geremek quanto Woolf parecem apontar que ao longo da Baixa Idade Média a multiplicidade de significados atribuídos à pobreza tendeu a reduzir-se aparecendo mais separadamente como econômicos e religiosos. Entretanto Woolf assinala que o uso dos termos continuou a estar permeado de ambigüidade, oscilando entre o mérito religioso e a repulsa física, entre a preocupação moral com as vítimas de fatalidades e o crescente medo da ameaça representada por mendigos e vagabundos.

Não devemos nos enganar. Desde a Idade Média já havia uma grande desconfiança com relação àqueles que viviam de esmolas. Principalmente devido à crença de que a falta do trabalho, para aqueles que teriam condições físicas de realizá-lo, dava margem ao

⁷⁰ Stuart Woolf. Idem.

desregramento moral e aos pecados. Ainda assim, na ideologia cristã a pobreza era vista como uma virtude na medida em que significava a humildade e a fraqueza, especialmente nos casos de escolha voluntária.

Juntamente com a doutrina da pobreza estabeleceu-se o elogio à caridade. A caridade passou a ser um dever de todos e sua materialização em esmolas e doações um dever especialmente dos poderosos e daqueles que exercia atividades por demais lucrativas. O exercício da caridade para com os pobres surgiu assim como uma oportunidade para os poderosos demonstrarem seus sentimentos piedosos e assegurarem a salvação de sua alma, uma vez que se encontravam, como afirmamos anteriormente, em uma posição de certa desvantagem perante a Deus. Era igualmente uma oportunidade dada aos pobres de, além de encontrarem estratégias de sobrevivência, através de sua gratidão, serem testemunhas vivas, por assim dizer, das boas obras dos mais favorecidos e pedirem por estes últimos ao Céu. Neste sentido, como mostra Isabel dos Guimarães Sá, o exercício da caridade era indiscriminado, e as esmolas distribuídas coletivamente nas portas dos conventos e confrarias, onde peregrinos e mendigos se confundiam fisicamente e se misturavam simbolicamente⁷².

Entretanto o século XV, segundo Wolf, presenciou um aumento decisivo na intensidade dos mecanismos de distinção. As antigas categorias de pobres dignos e indignos, que já aparecem desde o Código Justiniano, ganharam a partir daí uma complexidade ainda maior, acompanhadas da proliferação de diversos mecanismos de classificação. O campo de problematização, portanto, constituiu-se então em torno da classificação dos pobres como dignos ou indignos. Sendo que estas categorias ganham então contornos bem distintos e englobam distinções bastante específicas. Um ato de caridade para com um pobre digno era tão benéfico para a alma quanto seria prejudicial tal ato para com um pobre indigno. E para se ter certeza sobre o julgamento eram necessários mecanismos de investigação e informação que dessem conta de uma série de variáveis.

De fato, para Stuart Wolf, o século XV conheceu uma nova “onda” de caridade como forma de aperfeiçoamento espiritual, mas desta vez sendo um fenômeno extremamente marcado por traços inovadores. Woolf observa que, embora as várias regiões da Europa apresentem obviamente suas particularidades, é possível enxergar tendências

⁷¹ Bronislaw Geremek, Op. Cit.

comuns nas mudanças pelas quais passaram os seus sistemas de caridade. Uma das transformações detectadas pelo autor foi a tendência da passagem do controle do sistema de caridade de instituições religiosas para órgãos civis locais, que buscaram então uma racionalização da aplicação dos recursos ao mesmo tempo em que tomaram para si a responsabilidade de restringir a existência, ou ao menos a movimentação de mendigos, vagabundos e mesmo peregrinos⁷³. Entretanto é necessário não esquecermos que, embora cresça a participação das autoridades e órgãos civis no sistema de caridade, este foi até o fim do Antigo Regime, ao menos nos países católicos, controlado por instituições leigas inspiradas em devoções religiosas. O que significa que a ligação com os ideais religiosos e mesmo com a própria Igreja não estava sendo rompida. Muito pelo contrário, estavam-se construindo novas formas de convivência e “acomodação” de ideais religiosos e políticas de racionalização e controle das populações por meio das autoridades civis.

Para o autor, essas idéias e iniciativas aparecem imbuídas das discussões que foram travadas a partir das tensões religiosas e das subsequentes reformas católica e protestante. Pois o caráter radicalmente discriminatório que a caridade adquiriu estava embebido no próprio caráter discriminatório das reformas e a intolerância, tanto de católicos como protestantes, com relação a figuras “incertas”, como mendigos e peregrinos. Igualmente para Geremek as épocas marcantes na inovação dos sistemas de caridade foram as das reformas católica e protestante, que fazem uma crítica severa ao modelo de elogio da pobreza e da esmola pregados ao longo da Idade Média e imprimem reformas nos programas de assistência. O ideal protestante, por exemplo, do trabalho como forma de aproximação com Deus se tornaria incompatível com o vagabundo mendicante medieval.

Brian Pullan⁷⁴ afirma que a reforma católica trouxe à baila o que o autor chama de “Novo Catolicismo”, marcado pelo surgimento de ordens religiosas de postura agressiva, voltadas para a recuperação de almas perdidas, como por exemplo prostitutas, vagabundos, etc. Embora tenha sido sempre uma das preocupações do catolicismo em seu proselitismo,

⁷² Sá, Isabel dos Guimarães Sá, Op. Cit.

⁷³ Em Portugal e nas colônias, podemos citar o caso da criação dos expostos que passa a ser atribuição das câmaras. Sobre o caso específico do Rio de Janeiro e Bahia ver Renato Pinto Venâncio. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e Salvador – Séculos XVIII-XIX*. Campinas: Papirus, 1999.

⁷⁴ Brian Pullan. “The Old Catholicism, the New Catholicism and the poor” In Rosa Polliti e Della Peruta (eds.) *Timore e carità. I poveri nell’a Italia moderna*, Cremona: Biblioteca Statale di Cremona, 1982 apud Stuart Woolf, Op. Cit., p. 24

esta idéia ganha então centralidade na política eclesiástica reformada. Era preciso “reformatar” as almas, dos corpos eclesiásticos aos corpos dos indivíduos. E era preciso igualmente zelar pela manutenção constante das almas no caminho da correção e da salvação. Tanto mais para indivíduos que pudessem estar em perigo. Pode-se dizer que foi assim ampliado o campo de atuação da caridade, de um gesto de ascese do doador para uma ação de transformação do recebedor. Segundo Michel Foucault, a caridade teria passado de uma experiência eminentemente religiosa para uma concepção moral⁷⁵.

Já para Natalie Davis, analisando o caso da cidade de Lyon, a questão das reformas no sistema de assistência aos pobres, ocorrida no século XVI, não estaria tão ligada às disputas religiosas do período, entre católicos e protestantes, e sim a elementos que perpassavam ambos os grupos. Para a autora a maior institucionalização da caridade e o ataque a mendicância estariam relacionados, entre outras coisas, à penetração do discurso humanista cristão em toda Europa, que teria encontrado ressonância tanto em protestantes como em católicos. Segundo a historiadora as idéias de Erasmo e Vives estimulariam as potencialidades da caridade como parte da vida leiga cristã, além de seu apelo à ordem e harmonia que deveria haver nas cidades. Outro elemento do pensamento humanista que teria grande influência na nova organização dos auxílios seria a importância dada a educação. De acordo com Davis os humanistas reconheciam a possibilidade de se “reformatar” um indivíduo, afastando-o da mendicância e dos pecados atribuídos à ela, através de sua educação, especialmente no caso dos jovens e crianças⁷⁶. Isto explicaria em parte o porque da concentração de uma grande número de instituições de caridade em torno do auxílio e educação aos órfãos no período. Esta hipótese sobre a influência do pensamento humanista nas transformações ocorridas nos sistemas de auxílio aos pobres precisa ser investigada mais a fundo futuramente, especialmente para avaliarmos sua penetração em Portugal e seu papel na reorganização de instituições como as Santas Casas.

De qualquer forma, a Idade Moderna trouxe, segundo Geremek, assim como para Woolf, Pullan e Davis uma maior institucionalização da assistência à miséria e do tratamento dos pobres, devido à criminalização, em certos casos, da mendicância e a uma

⁷⁵ Michel Foucault. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978 apud 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.

⁷⁶ Natalie Zemon Davis. “Ajuda aos Pobres: humanismo e heresia” In *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 23-58.

centralização cada vez maior do controle desta assistência por parte dos Estados⁷⁷. Juntamente com este movimento encontram-se a estigmatização dos pobres e a associação destes com o pecado, a peste e a violência, especialmente nos espaços urbanos em desenvolvimento. Ao pensarmos na estigmatização da pobreza não podemos deixar de levar em consideração ainda o crescente desenvolvimento do capitalismo na Europa, que trouxe consigo novas relações e concepções acerca do trabalho, as quais incidirão diretamente na maneira como a pobreza era encarada assim como nas estratégias de resolução deste problema⁷⁸.

Suart Woolf atenta para a especificidade da Europa católica, que teria conjugado de forma ainda mais intensiva os esforços religiosos e leigos no sentido de criar instituições que pudessem assistir setores específicos da população identificados como potencialmente “desviantes” dentro da ordem social. A Itália, por exemplo, com suas prósperas cidades parece ter sido fértil em criar uma complexa rede de hospitais, hospícios, confrarias, congregações e conservatórios nos quais poderiam ser depositados expostos, órfãos e virgens em perigo, estrangeiros, doentes incuráveis, pobres envergonhados, prisioneiros e viúvas. Para Woolf, tais instituições foram o produto e a concretização “de um cuidadoso processo de categorização e de seleção de indivíduos caracterizados como necessitados de um vínculo institucional anterior a sua integração a uma ordem social mais geral”⁷⁹. Neste sentido, para o autor, a função de tais instituições era a de “devolver” o indivíduo à sociedade, se possível, de maneira que este não mais representasse um problema moral, médico ou econômico para a sociedade em questão. Como por exemplo no caso do ensino de ofícios para os expostos ou casamento para as órfãs.

Trata-se de um fenômeno principalmente urbano e marcadamente organizado em torno de instituições, como hospitais, confrarias, e casas de caridade. Havendo uma certa

⁷⁷ Para um exemplo da criminalização da mendicância e da atuação crescente dos estados, ver o caso francês dos *Enfermement* em Robert M. Schwartz. *Policing the poor in Eighteenth-century France*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1988. Ou a questão das *Poor Laws* inglesas em Dario Melossi e Massimo Pavarini. *Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario*. Barcelona: Siglo XXI, 1978.

⁷⁸ Brian Pullan argumenta que o trabalho passou a ter um valor em si mesmo e ainda tornou-se uma espécie de antídoto contra os pecados. Brian Pullan. “The old catholicism, the new catholicism, and the poor” In Giorgio Politi, Mario Rosa e Franco della Peruta (orgs.) *Timore e carità: i poveri nell'Italia Moderna*. Cremona: Annali della Biblioteca Statale e Libreria Civica di Cremona, 1982, pp. 13-25.

⁷⁹ Stuart Woolf. Op. Cit., p. 26. Tradução minha do trecho: “(...) were the material product of a careful process of categorization and selection of individuals identified as requiring attachment to an institution prior to (or as substitute for) membership of a social order”.

mudança de uma caridade mais direta, onde o doador sozinho deveria julgar sobre a validade do pedido e da assistência a certos indivíduos para um sistema menos pessoal, mas nem por isso menos relacional, onde esse controle estava centralizado em grupos com regras específicas. Extrapolando o pensamento do autor, pode-se dizer que códigos coletivos de discriminação passam a ser utilizados não só para a classificação dos pobres como também para a organização dos próprios doadores.

Se observarmos o caso de Portugal notaremos que foi justamente em fins do século XV que surgiu a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, em 1498. Quando a irmandade foi criada, Portugal contava com uma extensa e variada rede de hospitais e confrarias que prestavam auxílio a seus membros. Como afirma Leila Algranti, a assistência aos pobres estava então basicamente nas mãos da Igreja, cabendo aos visitadores eclesiásticos, como ditavam as Ordenações Manuelinas, a fiscalização e em certos casos administração da caridade⁸⁰. Apesar de ser um certo exagero, como alerta Isabel Sá,⁸¹ afirmarmos que a Santa Casa veio a se sobrepor e substituir o controle da Igreja no tocante à administração da caridade, devemos notar que o surgimento dessa instituição aponta para uma iniciativa caritativa de base leiga que encontrou apoio no poder real português e se desenvolveu com certa autonomia em relação à Igreja, o que foi sem dúvida algo novo no período. Como afirma Stuart Wolf, durante o período moderno, apesar de a Igreja manter o papel de liderança e de forte presença nas atividades caritativas, cada vez mais as autoridades laicas e as corporações se envolvem diretamente na estruturação da assistência⁸². Isto parece ter sido ainda mais verdadeiro em Portugal e posteriormente em suas colônias ultramarinas onde as Santas Casas de Misericórdia alcançaram grande poderio, influência e participação a ponto de Charles Boxer considerá-las um dos dois pilares centrais do império português juntamente com os Senados da Câmara⁸³.

Tal nível de organização e concreta institucionalização demonstra entre outras coisas que neste período estabeleceu-se igualmente uma demanda constante por assistência, que passou a marcar a vida das populações nas cidades em expansão. Esta demanda de assistência, por mais organizada que a resposta a ela estivesse se tornando, não deixou de ter suas tensões uma vez que o aumento populacional e a crescente mobilidade das

⁸⁰ Leila Mezan Algranti. Op. Cit. P. 43

⁸¹ Isabel dos Guimarães Sá. Op. Cit.

⁸² Stuart Woolf. In Sá, Isabel dos Guimarães. Op. Cit.

populações tornava ainda mais crucial os sistemas de discriminação para a classificação dos méritos daqueles candidatos a assistência. Como diz Wolf:

*Em sociedades estruturadas em torno de valores como honra, status e família, e funcionando por meio de mecanismos de patronagem, proteção e recomendação, ter residência era uma condição necessária para a confiança que possibilitasse o conhecimento pessoal ou mediado do caráter, comportamento e necessidades de um certo indivíduo*⁸⁴.

Neste sentido torna-se mais compreensível o temor que nessas sociedades “estruturadas ao redor de organizações corporativas, nas quais a patronagem atuava como aglutinante, o indivíduo sem domicílio, propriedade, ligações sociais ou institucionais, sem patrono, o *sans aveu* (...)”⁸⁵ despertava. E tornam-se ainda mais compreensíveis os dois movimentos básicos exercidos pelas instituições de caridade do período, inclusive a Santa Casa. O primeiro, a elaboração de inúmeros mecanismos para sistematizar e rastrear informações individuais. E o segundo, os esforços caritativos empregados em soluções que buscavam localizar o indivíduo dentro da hierarquia através do seu grupo familiar, aqueles que procuravam criar grupos familiares (como os dotes para casamentos das órfãs) ou inserir os indivíduos em grupos familiares ou unidades de produção pré-existentes (no caso dos expostos distribuídos para criação).

Pode-se dizer que todas essas demandas fazem parte dos crescentes desafios apresentados às sociedades modernas. Tanto para Geremek quanto para Woolf é preciso, no entanto, tomar bastante cuidado na classificação de sistemas de caridade como medievais ou modernos. Isto porque não há na concepção dos autores uma passagem repentina de um modelo medieval para um modelo moderno de assistência. Apesar das diferenciações que podem certamente ser encontradas principalmente a partir do século XV, não devemos, como aconselha Woolf, enxergar nas instituições nascentes etapas de um constante e coerente progresso nas formas de assistência social que levaria finalmente ao longo dos

⁸³ Charles R Boxer. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1969.

⁸⁴ Stuart Woolf. Op. Cit., p. 20. Tradução minha do trecho: “In societies structured around explicit values of honor, status and family, functioning through mechanisms of patronage, protection and recommendation, residence was a necessary condition of confidence and trust, through personal or indirect knowledge of the character, comportment and needs of the individual”.

⁸⁵ Stuart Woolf, Op. Cit., p. 20. Tradução minha do trecho: “In societies structured around corporative organizations, in which clientelism acted as a coagulant, the unknown individual without domicile, property, social and institucional ties, without guarantor, the *sans aveu*, could not but create suspicion”

anos ao *Welfare State* (ou estado do bem-estar social)⁸⁶. Devemos encarar as instituições surgidas a partir dos quatrocentos como “tentativas contraditórias, traduzidas em intensos esforços materiais, de lidar com um problema constante, percebido de forma opaca e distorcido por lentes extremamente marcadas por normas culturais e preconceitos morais”⁸⁷. No caso dessas sociedades, valores de reciprocidade fundamentalmente ligados à própria ordem social relacional e marcada pela idéia de honra, *status* e deferência.

Concordando com Isabel Sá dos Guimarães⁸⁸, acredito que a Santa Casa da Misericórdia seja a instituição de caridade que mais perfeitamente se enquadre no amálgama criado entre as simbologias medievais em torno da caridade cristã e do elogio das obras pias e as estruturas institucionais modernas de assistência “correcional”. Isto porque por um lado, a Santa Casa foi uma instituição criada de maneira inseparável do processo de centralização do poder real e, principalmente em Portugal, operou a unificação dos hospitais locais sob seu comando. Por outro lado, encontramos características extremamente próximas das confrarias medievais, organizadas, como a Santa Casa, em torno de uma igreja e de uma devoção específica e voltada para as 14 obras de caridade de S. Mateus, sete espirituais e sete corporais por exemplo.

As respostas oferecidas pela Santa Casa da Misericórdia tiveram um grande alcance, pois foram utilizadas tanto em Portugal como em suas colônias. Sem deixarmos de estar atentos às especificidades dos contextos da Europa moderna e da América portuguesa ainda assim acreditamos ser possível fazer uso de várias questões apresentadas pelos autores no estudo da primeira para melhor compreendermos esta última.

Os estudos clássicos do Brasil colônia apontam para uma sociedade constituída por uma estrutura social praticamente binária, formada basicamente por senhores e escravos. Foi Gilberto Freyre quem cristalizou este modelo de maneira mais orgânica. O modelo explicativo da fundamental e pioneira obra de Freyre é o igualmente já clássico modelo da

⁸⁶ sobre a diferenciação entre a caridade e o estado do bem-estar assistencial, Stuart Woolf assinala a mudança de uma assistência de base local e personalizada, oferecida pelas irmandades, para uma assistência centralizada e burocraticamente regulamentada. Stuart Woolf. “Ideologias e práticas de caridade na Europa Ocidental do Antigo Regime” (Prefácio) In Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o Rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p.12.

⁸⁷ Stuart Woolf, Op. Cit., p. 21. Tradução minha do trecho: “contradictory attempts, translated into massive material efforts, to come to grips with a perennial problem, opaquely perceived and distorted through the lens of deeply rooted cultural norms and moral prejudice.”

⁸⁸ Isabel dos Guimarães Sá. Op. Cit.

família patriarcal dos engenhos⁸⁹. Para o autor, esse modelo de organização social poderia ser extrapolado para a interpretação da organização da sociedade como um todo. A sociedade colonial se organizaria, portanto, em torno deste paradigma da dominação patriarcal, não havendo em seu modelo muito espaço para instâncias intermediárias entre a “casa-grande” e a “senzala”.

Foi no sentido de tentar ampliar a compreensão da complexidade das relações sociais no Brasil colonial que alguns trabalhos, hoje igualmente já clássicos, questionaram ou relativizaram a predominância do modelo de família patriarcal e extensa. Mariza Corrêa, por exemplo, em seu texto “Repensando a família patriarcal”, afirmou que embora tal modelo existisse, estaria longe de dominar o cenário familiar da sociedade brasileira como um todo, apontando para a multiplicidade de “arranjos” familiares existentes e para a chefia de mulheres em vários domicílios⁹⁰.

Caio Prado Júnior se aproxima da visão de Freyre ao reconhecer a presença da escravidão na sociedade: “Assim no campo como na cidade, no negócio como em casa, o escravo é onipresente”⁹¹. Entretanto seu modelo concede já um espaço diferente às camadas intermediárias, como bem assinala Fábio Faversani em seu comentário sobre a obra de Prado⁹². A hipótese de Caio Prado sobre a pobreza no Brasil colônia está ligada à sua noção da rejeição dos trabalhos manuais por parte daqueles que não eram escravos. Para o autor, os meios de vida dos destituídos de recursos eram escassos. O comércio seria controlado por “reinóis” e as profissões liberais exigiriam estudos que não se poderiam fazer no Brasil, restando para os nascidos nos trópicos as carreiras militar e eclesiástica.

Assim sendo, haveria, como afirma o autor, um verdadeiro vazio entre os dois pólos da estrutura social da colônia, formados pelos senhores de um lado e os escravos de outro. “Entre estas duas categorias nitidamente *definidas e entrosadas* (grifo nosso) na obra da

⁸⁹ Gilberto Freyre. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1973 e *Sobrados e mucamos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1977. Sobre família patriarcal ver também, Antônio Cândido de Mello e Souza. “The brazilian family” In T. L. Smith (org) *Brazil, portrait of half a continent*. Nova Iorque: Marchand General, 1951

⁹⁰ Mariza Corrêa. “Repensando a família patriarcal” In Maria Suely Koefes Almeida et alii. *Colcha de retalhos. Estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982. Sobre a crítica ao modelo patriarcal ver também: Eni de Mesquita Samara. “Tendências atuais da história da família no Brasil” In Angela Mendes de Almeida (org). *Pensando a família no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo & Editora UFRJ, 1987. E para uma “contra-crítica” ver: Ronaldo Vainfas. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

⁹¹ Caio Prado Júnior. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, p.286.

⁹² Fábio Faversani. Op. Cit.

colonização comprime-se o número, que vai avultando com o tempo, dos desclassificados, dos inúteis e inadaptados, indivíduos de ocupações mais ou menos incertas e aleatórias ou sem ocupação alguma.”⁹³. Esta população de atividades incertas e de colocação duvidosa na estrutura social seria para Prado formada por um contingente de mestiços e mesmo brancos que o sistema escravocrata vitimava e acrescia a todo o tempo. Por não poderem ser nem senhores nem escravos vegetariam, “mantendo-se ao deus-dará, embrutecidos e moralmente degradados”⁹⁴. No campo se ofereceriam como agregados sob a proteção de senhores de engenho e na cidade virariam vadios.

O conceito de desclassificados proposto por Caio Prado foi recuperado por Laura de Mello e Souza⁹⁵. Entretanto diferentemente de Prado, a autora utiliza o conceito em contraposição a um conceito de marginalidade, que implicaria, segundo diz, a idéia de algo que estaria separado de um todo uniforme. Já desclassificado, para Mello e Souza, operaria de maneira diversa como sendo o reverso de uma ordem classificadora mais própria de uma sociedade estamental. Isto é, nas palavras da autora: “uns são bem classificados porque outros não o são, e o desclassificado só existe enquanto existe o classificado social”⁹⁶. Ainda que a visão da autora busque justamente os meandros das hierarquias sociais, a manutenção da utilização do conceito de desclassificação social pode acarretar problemas ao estudo da pobreza, já que aquilo que não é classificado não é conhecido, reconhecido, medido ou constitutivo.

Certamente estas categorias não são facilmente identificáveis. A historiografia recente tem mostrado que mesmo categorias já há muito convencionadas não podem ser consideradas como essenciais, uma vez que a mobilidade, tanto social quanto espacial das populações na colônia, parece não ter sido tão rígida como se costumava crer. Deste modo, de maneira análoga ao que o estudo da Europa moderna tem mostrado, parece-nos que talvez devamos olhar as idéias de pobreza e riqueza na sociedade colonial mais como um *continuum* do que como uma oposição⁹⁷. Isto não significa dizer que houvesse uma

⁹³ Caio Prado Júnior, Op. Cit., p. 289.

⁹⁴ Caio Prado Júnior, Op. Cit., p. 290.

⁹⁵ Laura de Mello e Souza. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986

⁹⁶ Laura de Mello e Souza. Idem, p. 13.

⁹⁷ Sobre a necessidade de relativização dos conceitos de pobreza e riqueza ver Milena Fernandes Maranhão. *A Opulência relativizada: significados econômicos e sociais dos níveis de vida dos habitantes da região do Planalto de Piratininga, 1648-1682*. Campinas: dissertação de mestrado, PPGH-UNICAMP, 2000.

sociedade igualitária ou que a mobilidade ocorresse indistintamente. Muito pelo contrário, tratava-se de uma sociedade profundamente hierarquizada que baseava-se justamente na diferenciação, na exclusão e nos privilégios localizados. A idéia de *continuum* deve servir para nos mantermos alertas acerca precisamente de como estas diferenciações operavam e quais variáveis incluíam.

Sheila de Castro Faria, em seu livro *A colônia em movimento*⁹⁸, dirige o foco da análise justamente para parte deste grupo tradicionalmente tido como desclassificado. Faria analisa o movimento espacial e o acesso dos homens livres e pobres – forros e seus descendentes – à família, terras e escravos no período colonial. Ao abordar esses indivíduos na obra denominados de “andarilhos da sobrevivência”, a autora procura responder igualmente a uma questão mais ampla de discussão historiográfica. Faria busca relativizar e repensar o conceito de pobreza frequentemente atribuído a esta camada da população, e mais especificamente, ao caso das mulheres forras. A autora discute igualmente a concepção de que a sociedade colonial possuiria uma hierarquia quase intransponível e de que a mobilidade social seria extremamente limitada.

Através da análise de registros paroquiais e censos Sheila Faria encontra, para o século XVIII no atual estado do Rio de Janeiro, um quadro de grande mobilidade da população, tanto em termos espaciais como sociais. Poderosas famílias que se descobriram sem pecúlio com a morte de seu “patriarca”, mulheres forras que possuíram escravos e deixaram seus bens em testamento, comerciantes portugueses que casaram com “aristocratas da terra”, companheiros de cativo que dividiram viagens e moradas. A autora encontra padrões de pobreza e fortuna paralelos àqueles encontrados para o estudo dos casos europeus, estando estes extremamente ligados aos ciclos de vida do indivíduo e familiares. A morte de um dos membros produtivos das unidades domésticas produtoras era uma ocasião de fundamental importância no futuro material do grupo familiar, e portanto, de sua situação econômica e mesmo social. Embora estas duas características não estivessem ligadas de forma direta, podiam sem dúvida trazer conseqüências uma para a outra. A morte de um chefe de família poderia deixar não só o grupo sobrevivente mergulhado em dívidas como também colocar em teste as conexões e as alianças que eram cultivadas por ele ou ela até aquele momento de sua ausência.

Faria acredita por fim que, embora não possamos esquecer que se tratava de uma sociedade hierarquizada e escravista, devemos estar atentos às sutilezas das vivências da população que não se encaixava na divisão entre senhores e escravos. População esta que, segundo a autora, precisa ser considerada mais significativa, tanto numérica quanto qualitativamente, nas análises historiográficas acerca da sociedade colonial.

Mais do que isto, seu estudo deixa transparecer uma população que não se encontrava à margem das redes de sociabilidades da sociedade colonial, mas sim que, em graus diferenciados e na medida do possível, fazia uso destas mesmas redes e buscava inserção nela. Ou procurava criar suas próprias redes, as quais ainda assim tinham pontos que não estavam alheios à sociedade colonial, mas ao contrário faziam parte dela. Não podemos esquecer que era uma sociedade de solidariedades bastante locais, cuja dinâmica girava em torno de alianças de parentesco, tanto de sangue como de aproximação, e que não necessariamente se reconhecia como um todo para além destas “localidades”. Neste sentido, encontramos similaridades com os modelos estudados da Europa moderna, especialmente a católica, estruturada como vimos igualmente nas redes de solidariedades e parentescos.

Os modelos que anteriormente enxergavam nas camadas intermediárias da estrutura social colonial uma verdadeira incompatibilidade, inadequação ou impossibilidade ligam-se com os modelos econômicos explicativos por elas escolhidos. A economia colonial, para Caio Prado, não poderia se furtar da estrutura monocultora exportadora escravista e, desta forma, em sua sociedade somente poderiam existir como categorias “definidas e entrosadas” senhores e escravos realmente. E o resto seria mesmo uma ralé, ainda que numericamente considerável, ao Deus dará e fora do “sistema”. Trabalhos como os de João Fragoso⁹⁹, ao mostrarem a existência de um mercado interno colonial e sua importância para o funcionamento do abastecimento da colônia, sinalizam uma historiografia hoje já bastante extensa e, pode-se dizer, de certa forma hegemônica atualmente, que atenta para a riqueza e multiplicidade da organização da sociedade colonial de maneira análoga a sua

⁹⁸ Sheila de Castro Faria. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

⁹⁹ João Luís Ribeiro Fragoso. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. Ver também João Fragoso e Manolo Florentino. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1840*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

estruturação econômica¹⁰⁰. Se, apesar de sua importância, a economia não dependia unicamente do “entrosamento” de senhores de engenho e escravos, o mesmo se pode dizer das suas relações sociais.

Atentos a estas particularidades, devemos considerar em nossa reflexão ainda outros pontos apresentados por Fragoso. A colonização portuguesa teria, segundo o autor, especificidades com relação àquilo que os modelos de acumulação primitiva de capital enxergariam na expansão marítima moderna. Resumindo-se a grosso modo, estava-se em Portugal diante de uma estrutura agrária incapaz de sustentar sua população, uma vez que estava em declínio, e de uma estrutura social na qual uma parte considerável de sua população, como clérigos e fidalgos, estavam afastados do processo produtivo, havendo igualmente um estado com tendências cada vez maiores à hipertrofia. A expansão marítima controlada pelo Estado português teria se direcionado, então, no sentido de a acumulação mercantil sustentar esta estrutura e, por conseguinte, a posição aristocrática.

Isto porque teria se tornado uma alternativa de “sobrevivência” desta aristocracia e mesmo deste Estado, havendo quase que uma “simbiose” entre expansão e investimentos aristocratizantes, o que acarretou o aparecimento da figura do fidalgo mercador e estimulou a tendência à aristocratização dos meios mercantis. Segundo Fragoso “estariamos diante de uma realidade onde prevalecem os valores de uma mentalidade pré-capitalista, para a qual ascender na hierarquia social necessariamente implica tornar-se membro da aristocracia. Por este mecanismo canalizam-se pesados recursos adquiridos na esfera mercantil para a atividade de cunho senhorial, muitas vezes esterelizando-os. A colonização seguiria, sendo assim, a via “da cristalização de estruturas não-capitalistas”¹⁰¹.

Esta situação assinalada por Fragoso nos interessa na medida em que nos obriga a relativizar nossas noções tanto de pobreza como de riqueza para a sociedade em questão.

¹⁰⁰ Sobre a diversidade de organizações ver o caso do Rio de Janeiro: Hebe Maria da Costa Mattos G. de Castro “Mercado interno, trabalho livre e escravidão: a agricultura de alimentos na Província Fluminense na Segunda metade do século XIX”, In *Revista do Rio de Janeiro*, Niterói, vol. 1, n.º 4, 1986; _____. “Resgate: uma janela para o oitocentos” In _____. E Eduardo Schnoor (orgs.). *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995; Márcia Maria M. Motta “Proprietários de terra e arrendatários-escravistas em uma região produtora de gêneros alimentícios (São Gonçalo- 1808-1892)” In *Revista Arrabaudes*. Niterói, ano I, n.º 2, 1988; Maria Yedda L. Linhares “A pesquisa histórica no Rio de Janeiro – a história agrária como programa de trabalho: 1977-1994, um balanço” In *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 15, n.º 30, 1995; Manolo Florentino. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁰¹ João Luís Ribeiro Fragoso. Op. Cit. P. 69.

Embora possamos não concordar com a idéia de que haja necessariamente uma esterilização dos recursos e sim com a de uma aplicação desses mesmos recursos condizente com os ideais de aristocratização desta sociedade, devemos estar atentos às conseqüências deste modelo para nosso estudo da caridade. Isto porque o modelo de caridade esteve em estreita ligação com esta estrutura social e teve de dar conta dos problemas e desafios próprios de uma sociedade pré-industrial. Estamos lidando por um lado com indivíduos que necessitavam de um espaço para poderem aplicar seus recursos de maneira a aristocratizá-los e a si mesmos, além de criarem pontos de defesa e manutenção deste mesmo *status*, e de outro com uma população que precisava ser acudida materialmente e que devia ser socorrida dentro destes ideais muito próprios do Antigo Regime de precedência, reverência, propriedade, visibilidade, honra e distinção. Estando todos estes elementos situados numa organização social de muitos matizes para além da divisão senhores de engenho e escravos, ainda que estes elementos sejam parte vital de sua constituição.

1.4 O contrato da caridade

A Misericórdia tornou-se, portanto, um locus centralizador do exercício da caridade e da assistência organizado no interior de uma instituição que lidava com uma série de questões que iam além da simples fé na salvação da alma pelas boas obras. A Misericórdia reunia em seu quadros as elites locais e lhes proporcionava uma oportunidade de fortalecer as redes de sociabilidades entre seus membros. Forneceu para alguns indivíduos a oportunidade de galgar posições sociais de maior proeminência na sociedade. E foi um veículo através do qual grandes quantidades de dinheiro, deixadas para obras em benefício das almas, retornaram à economia dos vivos, através de seus empréstimos e de seus trabalhos caritativos.

Para entendermos o papel da Santa Casa na sociedade colonial devemos estar atentos tanto ao caráter simbólico e religioso como ao “pragmático” e econômico que compõem de forma indissociável sua atuação. Podemos ver isto de forma clara nas escrituras de doação, esmolas e legados deixados à irmandade. As doações parecem ser especialmente marcadas por este amálgama de simbologias caritativas e valores de sociabilidade. Embora a origem do Hospital da Misericórdia do Rio de Janeiro seja pouco

clara e alvo de debate entre historiadores e memorialistas há bastante tempo, a criação de suas duas outras repartições teve um início mais evidente¹⁰². Tanto a Casa dos Expostos como o Recolhimento das Órfãs foram criados a partir de doações de particulares.

O Recolhimento das Órfãs, nosso alvo de interesse mais específico, foi criado no ano de 1739 através das doações de dois indivíduos: Marçal de Magalhães Lima e o capitão Francisco dos Santos. Os seus estatutos, concluídos somente em 1744, iniciaram-se, não por acaso, registrando a obra pia dos dois:

*Foram os fundadores Marçal de Magalhães Lima, e o capitão Francisco dos Santos, os quais com mão liberal assim espiritual, como temporal concorreram com cinquenta e dois mil cruzados, a saber vinte para a obra do Recolhimento, e trinta e dois para o patrimônio de quinze órfãs do número e sua regente para do seu rendimento se sustentarem, e tudo para fundação, estabelecimento e conservação delas.*¹⁰³

Louvar a obra parece ser tão ou mais importante e desejável do que a própria obra em si. Isto para que não haja dúvida nem para Deus nem para os homens, que são de memória mais frágil. A doação em si era, assim, uma parte do exercício desta forma específica de caridade e não o seu todo. A doação era, de fato, cercada de um elaborado cerimonial. A escritura de doação de Marçal de Magalhães Lima e do Capitão Francisco dos Santos não sobreviveu para chegar até nós. Entretanto, a escritura da doação feita um ano antes por Romão de Mattos Duarte, com a qual criou-se a Casa dos Expostos, nos informa de maneira rica sobre este cerimonial, cujo registro parece ter seguido uma forma bastante específica e codificada.

A doação ocorreu no Consistório da Santa Casa, que durante o século XVIII provavelmente era o consistório da igreja da Santa Casa. Nele se encontravam um tabelião acompanhado do doador, no caso Romão Duarte, e dos regedores e aceitantes, o provedor

¹⁰² Para Felix Ferreira em *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense* (Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia, 1894-1898) a criação do hospital teria ocorrido em 1545. Já Vieira Fazenda (em “A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” In *RIHGB* Rio de Janeiro: tomo 69, vol. 113, 1906) discordando do primeiro levanta a hipótese de que este teria sido criado pelo Padre José de Anchieta em 1582 por ocasião da chegada da armada de Castela. Sobre a discussão acerca da fundação da Santa Casa ver também Mariana Ferreira de Melo. *Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro: assistencialismo, solidariedade e poder (1780-1822)*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado em história, PUC-RJ, 1997, mimeo.

da Santa Casa, naquele ano um fidalgo da Casa de Sua Majestade, o escrivão, o tesoureiro e todos os mais irmãos da Mesa conselheira daquele ano compromissal. No total 10 irmãos da Santa Casa presenciaram e tomaram parte na cerimônia. O doador após uma breve exposição acerca da situação lastimosa em que se encontravam os expostos da cidade prossegue:

*... e por se achar com bens de fortuna, com que Deus Nosso Senhor o tem ajudado, lhe tem inspirado fervorosamente 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.*¹⁰⁴

Neste caso podemos ver nitidamente a ligação estabelecida por estes homens entre as boas obras e a salvação da alma. Especialmente para aqueles que angariavam fortunas, muitas vezes de forma nem tão “cristã”. Marco H. D. Van Leeuwen¹⁰⁵ afirma, em um balanço historiográfico e sociológico da produção acadêmica acerca da caridade na Europa pré-industrial, que inúmeros estudos apontam para o fato de que os pobres tinham para si a caridade como um direito seu. O autor afirma, por exemplo, que para os pobres da Inglaterra e França do século XVIII o Estado teria a obrigação de acudir-lhe o infortúnio através de diversas formas de assistência, como por exemplo oferecer grãos a preços mais baratos em época de alta no mercado.

Ao estudar a caridade no caso português, Isabel Sá pensa diferentemente. Para a autora a caridade nesta sociedade não se regia pela idéia de que “os indivíduos têm direito a determinadas condições materiais de existência ou de que os ricos tinham deveres para com os pobres”¹⁰⁶. Entretanto, embora não possamos afirmar que a caridade fosse encarada como forma de “justiça” social, podemos ter sim a noção do que isto significava ao doador. A caridade poderia até não ser um direito dos menos favorecidos, mas era sem dúvida um dever dos mais “fortes” para com Deus, que como mais forte de todos os havia beneficiado com os ventos da fortuna.

¹⁰³ Leila Mezan Algranti. “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/UNICAMP, (8/9) 1997: p. 375

¹⁰⁴ ASCMRJ *Escritura de doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte à Santa Casa da Misericórdia para criação dos enjeitados*, documentação avulsa, lata 35c.

¹⁰⁵ Marco Van Leeuwen, Op. Cit.

¹⁰⁶ Isabel dos Guimarães Sá. Op. Cit. , pp. 16-17.

De maneira interessante a escritura segue então para seus detalhes mais temporais, registrando a disposição da doação e sua forma de aplicação. A quantia doada deveria ser aplicada em casas e o sustento dos enjeitados feito com as rendas dos seus respectivos aluguéis. Caso, como último recurso, o dinheiro fosse dado a juros, estes empréstimos deveriam ser seguidos de fianças seguríssimas, como afirma a escritura, para que os miseráveis abandonados estivessem sempre resguardados, o que mostra a consciência dos contemporâneos acerca dos riscos deste tipo de investimento. A movimentação de crianças e recursos, receita e despesa, deveria ser registrado em livros separados e com o maior cuidado, ficando a Mesa da Santa Casa obrigada a fiscalizar estes livros todos os anos. É interessante como a relação da Santa Casa com as demais repartições que a compunham aparece sob o signo contratual, o que para esta sociedade significava uma “patronagem”, com direitos e deveres específicos e diferentes para cada parte.

Acertados os detalhes do *regimen* da instituição, concluiu o doador suas vontades:

...que não pode haver necessidade mais precisa que acudir à criação destes inocentes: e para o seu anteparo principalmente das mulheres, concorrerá também a Santa Casa em que lhe for possível sem se faltar ao curativo dos enfermos: e espera em Deus, que outros benfeitores vão concorrendo para esse mesmo fim, e benefício com suas esmolas¹⁰⁷.

Novamente voltou Romão Duarte ao discurso religioso e à exaltação de seu próprio gesto, considerando sua caridade das mais justas, isto por acudir a criação de inocentes e por pedir em prol das mulheres, duas fragilidades máximas para esta sociedade e dois preferidos do Todo Poderoso para sua simbologia. Construiu assim em seu argumento a necessidade e a importância de sua iniciativa e cristalizou a existência de dois grupos de desvalidos. Era desta forma que muitos pobres nasciam para os bem-aventurados.

Chega então no registro de doação o momento da contrapartida da Santa Casa. Ficam bem claras neste caso algumas das riquezas que a Santa Casa pode devolver ao doador, além é claro de sua intermediação com Deus.

...foi dito aceitavam esta esmola, e instituição em cuja gratificação por ser constante a limpeza de sangue dele instituidor o hão por aceito e admitido a

¹⁰⁷ ASCMRJ *Escritura de doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte à Santa Casa da Misericórdia para criação dos enjeitados*, documentação avulsa, lata 35c.

irmão desta Santa Casa da Misericórdia, para que goze em vida, e em nome de todos os sufrágios que lhe tocam, e se obrigam a que sendo caso que ele instituidor queira vir para esta Santa Casa quando for vivo, o recolherá em casa mais cômoda que houver, e se lhe assistirá, como o sustento, serviços, curas e tudo o mais que lhe for necessário tratando-o como merece a pia esmola e instituição que faz, e se obrigam a cumprir e guardar as cláusulas, e condições por ele declaradas. (...) e que desta instituição se porá uma pauta na sacristia, para constar geralmente dela, como se tem praticado com outras¹⁰⁸.

O doador recebeu em primeiro lugar, através deste instrumento, um atestado público, por assim dizer, de limpeza de sangue. Atestado este que poderia ser de suma importância para aqueles indivíduos em busca de ascensão social e poder político no Brasil colonial pré-*era pombalina*, onde estava vetada a participação de cristãos-novos em cargos da administração e em outras instâncias de poder¹⁰⁹. Evaldo Cabral de Mello já destrinçou de forma inquestionável todos os mecanismos de que faziam uso os cristãos-novos para conseguirem o reconhecimento de sua “limpeza de sangue” e desta forma se infiltrarem mais a fundo nas estruturas de poder da sociedade colonial¹¹⁰. No caso destes indivíduos doadores à Santa Casa não sabemos se seriam cristãos-novos. Entretanto podemos afirmar que, sendo ou não cristãos-novos, ao portarem o reconhecimento de sua limpeza de sangue pela Santa Casa estavam sendo reconhecidos por essa sociedade como “limpos de sangue” e, como tal, poderiam situar-se de maneira mais favorável na rede de poderes locais e mesmo metropolitanos.

Tal aval, entretanto, não era inviolável como podemos ver através de livro de Vieira Fazenda no qual conta a história de João Corrêa Ximenes, senhor de engenho em S. João de Meriti, tabelião e ex-escrivão da Santa Casa, que em início do século XVIII teria sido expulso da irmandade, preso pelo crime de judaísmo e levado aos tribunais do Santo Ofício em Lisboa¹¹¹. Não nos diz o autor as intrigas políticas que podem ter levado uma carreira

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Segundo Vieira Fazenda (José Vieira Fazenda. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: s/ ed., 1960, p. 122) foi durante a provedoria do Marquês do Lavradio (1774-1779) que se executou a lei de Pombal de 25 de maio de 1773, sendo riscado do Compromisso da Misericórdia o capítulo que exigia a limpeza de sangue para ser aceito como irmão.

¹¹⁰ Evaldo Cabral de Mello. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹¹¹ José Vieira Fazenda. Op. Cit. p. 75. Informações sobre este indivíduo, sua família e demais cristãos novos processados pela inquisição no Rio de Janeiro do início do século XVIII podem ser encontradas no livro de Lina Gorenstein Ferreira da Silva. *Heréticos e impuros*. Rio de Janeiro: Secretaria de Cultura, Departamento

tão bem sucedida de incorporação social a tal desfecho. Ainda assim, ser aceito pela Santa Casa aumentava as chances, se tudo corresse bem, de aceitação na sociedade.

Além de serem considerados limpos de sangue, o que deixaria de ser crucial após as determinações pombalinas, passavam a ser reconhecidos pela sociedade como irmãos da Santa Casa, o que significava figurar em um grupo seletivo de indivíduos, ou seja, ser reconhecido como homem branco, livre e de certo cabedal. Talvez ainda mais importante, significava estar no meio de homens com tais qualidades, o que abria oportunidades de associações, negócios, sociabilidades, solidariedades e reciprocidades.

Estar entre os membros da Santa Casa poderia se transformar igualmente em uma forma de assegurar materialmente o indivíduo e sua família em uma sociedade onde a flutuação das fortunas e a disseminação de doenças eram uma marca cotidiana. Como mostra Sheila de Castro Faria, o momento da morte ou de doença grave de um chefe de família poderia trazer mudanças significativas na situação material de um grupo familiar, ou de um indivíduo, encontrando muitos portentosos em ruínas¹¹². Como vemos pela doação de Romão Duarte, o irmão da Santa Casa estaria seguro em suas doenças e em sua velhice. Os irmãos, e seus parentes, contavam ainda com enterros e missas em prol de suas almas, condições imprescindíveis para uma boa morte¹¹³. Era possível a um membro da Irmandade em dificuldades financeiras morar em uma casa pertencente a esta sem pagar aluguéis. No *Livro de Termos Diferentes*, onde se registravam as resoluções da Mesa da Misericórdia, encontramos decisões acerca de várias formas de auxílio a esposas e filhas dos membros muito velhos para trabalharem ou em desgraça.

Em dezoito de agosto de 1816, os irmãos reunidos em Mesa mandam lavrar um termo para que houvesse sempre o entendimento e o cumprimento de uma esmola de 10\$000 réis anuais, concedida a Francisco Gomes Guimarães. Este último havia enviado à Santa Casa um pedido de auxílio no qual

Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, coleção Biblioteca Carioca, 1995. A própria autora não consegue determinar o motivo que deflagrou as denúncias.

¹¹² Sheila de Castro Faria. *A colônia em movimento: família e fortuna no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. A fragilidade das fortunas estava inclusive prevista por Lei em um item relativo a mercadores que quebram e suas dívidas. *Ordenações Filipinas*. – reprodução ‘fac-similie’ da edição feita por Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro: 1870. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, sd, 3 vols. Livro V, título LXVI – “dos mercadores que quebram. E dos que se levantam com fazenda alheia”, p. 1215. Apud Milena Fernandes Maranhão, Op, Cit., p.75.

¹¹³ ASCMRJ *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa Ocidental: oficina de Manuel Fernandes da Costa, Impressor do Santo Ofício, 1739, capítulo XXXV, p.106.

*suplicava que tendo servido vários cargos nesta corporação com desembolso seu no tempo que a prosperidade o acompanhava mais que ao presente tendo tido infelicidade no seu negocio se achava reduzido a estado de miséria, e que atendendo ao que esta Santa Casa, e pia corporação tem assistido a alguns irmãos que como o suplicante se acham em pobreza rogava-lhes lhe fizessem a esmola conceder-lhe alguma assistência (...)*¹¹⁴.

Os irmãos deliberaram a favor do auxílio ao irmão desgraçado com uniformidade de votos. Todos sabiam os caprichos da fortuna que podia vir fácil nestas terras mas que igualmente poderia ir-se sem mais cerimônia, bastando para isso um mal tempo a afundar naus, um sócio não tão bem intencionado, víveres que se saltaram pelos caminhos da cidade ou mesmo um passo mal calculado¹¹⁵. Era importante, portanto, haver a segurança de que a irmandade ampararia seus irmãos. Ainda que estes, em sua maioria, no final das contas entre credores e cobranças, falências e ajustes acabassem efetivamente não fazendo uso direto destes auxílios. Muitas das falências aliás só se davam a saber quando o sujeito estava morto e enterrado¹¹⁶. Nestas ocasiões pranteavam-se os negociantes, senhores de engenho e fidalgos e nasciam os órfãos, as viúvas e as partilhas, que são todos filhos destes finais. Por conhecerem estas coisas os homens é que uma irmandade ganhava fama e recursos. Francisco Antônio de Carvalho no ano de 1815 igualmente requeria ajuda devido ao seu estado de pobreza. Em sua representação cita um capítulo do Compromisso que determina a ajuda aos irmãos da confraria. Piedade e saber também andavam juntos, ou ao menos reforçavam o pedido caso um dos dois viesse a falhar.

Não só os irmãos que um dia tiveram cabedal contavam com a assistência da Santa Casa. O irmão e torneiro mecânico Caetano Ferreira Macedo igualmente fez uso de uma representação à Mesa e acabou por receber auxílio. Sua representação oferece um rico quadro do que significava uma pobreza meritória para esta sociedade:

¹¹⁴ ASCMRJ, *Livro de Termos diferentes 1810-1819*.

¹¹⁵ A fragilidade das fortunas estava inclusive prevista na lei em um item relativo a mercadores que quebram e suas dívidas. *Ordenações Filipinas*. – reprodução ‘fac-simile’ da edição feita por Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro: 1870. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, sd, 3 vols. Livro V, título LXVI – “dos mercadores que quebram. E dos que se levantam com fazenda alheia”, p. 1215. Apud Milena Fernandes Maranhão, Op. Cit., p.75.

¹¹⁶ Sobre a questão da “riqueza aparente” no Brasil colônia, como denomina Milena Fernandes Maranhão, ver seu estudo sobre o caso de São Paulo de Piratininga no século XVII. Milena Fernandes Maranhão, Op. Cit..

*Diz Caetano Ferreira Macedo, casado, com duas filhas moças, e cego, que tendo o seu ofício de torneiro que por ele sustentava parcamente sua família, e como se vê no miserável estado sem poder manter sua família que só lhe dão os fiéis de Deus alguma esmola para poder pagar o seu quarto em que habita com toda a honra como é notório, motivo suplica a V. S. e mercês hajam por bem atendendo ao exposto, e por Nossa Senhora do Bom Sucesso acudirem à pobreza do suplicante com alguma mesada, visto o suplicante ser irmão desta respeitável irmandade, portanto pede a V. S. e Mercês pelo Amor de Deus atenderem a suplica do suplicante de cujo benefício rogará a Deus Nosso Senhor pela saúde de V. S. e Mercês, e aumento desta respeitável Irmandade.*¹¹⁷

Eis aqui um primor de pedido com todos os elementos de que a Mesa precisa para deliberar o seu sim caridoso e de que precisamos nós para refletirmos sobre o exercício da caridade em questão. Registrar esta petição nos seus livros assim como, é claro, o seu piedoso desfecho, tendo sido decidido que o mordomo da despensa lhe desse algum remédio, deve ter sido uma tentação praticamente irresistível para estes homens e continua sendo igualmente para historiadores. Caetano Macedo se apresenta como um “sonho de caridade”. A retórica de seu pedido em tudo se enquadrou nos termos do pobre digno, o que mostra que os requisitos deste idioma da caridade eram de conhecimento geral, ou ao menos dos letrados¹¹⁸.

Macedo era bem relacionado, já que era irmão da Santa Casa, e mesmo cego e possivelmente iletrado tinha um patrono que escreveu para ele a petição fosse este pároco, bacharel, irmão ou mordomo da Santa Casa. Não estava, assim sendo, isolado nem fora dos laços de sociabilidade do período. Era casado e tinha filhas moças, o que para a época significava um indivíduo ordeiro e mais ainda com filhas que necessitavam de especial cuidado, já que nada mais em perigo para a moral daquela sociedade do que moças sem “patacas” e com formas feitas. Tinha um ofício, o que significava ser acertado na vida, não ser vagabundo ou vadio, crime máximo nestes tempos de caridade do Antigo Regime, pós-Trento (de almas reformadas) e Ilustração (de proveito das nações).

¹¹⁷ ASCMRJ, *Livro de Atas e termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos anos de 1810-1820*. Rio de Janeiro: Tip. Do “jornal do comércio”, 1912, p. 87

¹¹⁸ As imagens de pobreza parecem ter sido parte não só do “idioma da caridade” como também dos discursos em torno de cobranças e dívidas como podemos apreender da dissertação de Milena F. Maranhão para o caso de São Paulo no século XVII, onde afirma a autora que era comum a alegação de pobreza para o não pagamento de dívidas, assim como a ostentação de bens quando da busca por créditos. Milena Fernandes Maranhão, Op. Cit., p. 77

O ofício igualmente lhe dava alguma vantagem na sua posição social. Não era um simples trabalhador manual, algo também importante nesta sociedade extremamente hierarquizada e escravista. Com todas estas qualidades, devido a uma impossibilidade física - estar cego - encontrava-se na situação vexatória de mal sobreviver das esmolas dos fiéis. Com estas esmolas, entretanto, vivia de forma honrada como era notório, isto é, como era possível comprovar com testemunhos de vizinhos e párocos, peças fundamentais de legitimação social.

Não fosse isto o bastante, era devoto. Pedia pelo amor de Deus e por Nossa Senhora do Bom Sucesso – padroeira da Santa Casa do Rio de Janeiro – e prometia rogar ao mesmo Deus pelos irmãos e pela Irmandade. Além de tudo era, portanto, bom “contratador” pois sabia bem a sua parte e função no acerto que propunha, ou melhor, suplicava. Esta terminologia aliás usavam todos que pediam algo para a Santa Casa (e a órgãos reais também) concretizando desta forma a situação, ou jogo, de “pedinte” e concessor, parte do estabelecimento das solidariedades assimétricas próprias da caridade. Devemos sempre lembrar que o recurso à caridade institucional era uma opção entre as várias estratégias de sobrevivência existentes e que o enquadramento dos indivíduos na chamada “pobreza digna” podia ser apenas circunstancial.

Essas táticas de sobrevivência deviam se estender à parentela, pois não havia como conceber a segurança e o amparo individual sem considerar as unidades domésticas que a ela se relacionavam. Neste sentido, temos o testemunho da ajuda concedida a familiares de irmãos ou trabalhadores vinculados à irmandade. No *Livro de receita e despesa* referente aos anos de 1771 e 1772 temos a menção a uma esmola que era devida aos herdeiros de João Rodrigues Alves “(...) como é costume por se lhes não abater o aluguel da casa em que moram”¹¹⁹. Existem vários outros exemplos de auxílio a familiares nos registros da Santa Casa. Por se tratarem, em sua maioria, de assistência a mulheres os abordaremos mais adiante e, de alguma forma, em grande parte do trabalho.

Uma reunião da Mesa ocorrida em 1818 suspendeu temporariamente, até que houvesse renda, os auxílios que haviam sido concedidos no início do século XIX. Auxílios e esmolas de legados e aqueles que a Santa Casa tinha por obrigação ou determinação providenciar muitas vezes se confundem na documentação e no seu próprio *status* dentro da

¹¹⁹ ASCMRJ, *Livro de receita e despesa 1768-1780*, p. 86.

irmandade. Entretanto, os únicos auxílios que estavam garantidos de fato eram aqueles que pertenciam a algum legado que houvesse deixado fazendas para este fim. Desta forma, devemos sempre lembrar que a concessão de assistência não era uma prática igualitária, mas sim, que estava relacionada de maneira visceral com a forma como os recursos materiais circulavam nesta sociedade, e como as fortunas e também as dívidas eram passadas de geração em geração. Estando permeados por valores caros e específicos desta sociedade acerca da forma como se estruturavam as relações de parentesco e compadrio. Além, é claro, de também contarem com as variáveis das diferentes prioridades assumidas pela irmandade em diversos momentos. De qualquer modo, o auxílio material a seus membros era uma parte importante da aliança da Santa Casa com os irmãos que a compunham.

A parte das vantagens materiais das doações à Santa Casa eram por costume, como nos mostra a escritura da doação feita pelo mencionado Romão de Matos Duarte, publicitadas. A visibilidade da caridade era, portanto, mais um item importante no cerimonial das obras pias, como afirmamos anteriormente. Em uma sociedade onde a sociabilidade da população passava em larga medida por visitas regulares à Igreja, ter seu fervor caritativo exposto na sacristia, como sabemos segundo a escritura de doação, era uma garantia de que as pessoas em geral ficassem sabendo de seu ato. E o ato de caridade nestas circunstâncias era sempre o ato de alguém que desejava ser visto como poderoso e piedoso, rico em meios e cristandade. Valores importantes para esta sociedade.

Neste caso cabe notar que não se tratava a igreja da Misericórdia de uma igreja sem eira nem beira, como se dizia na época, mas sim, como não poderia deixar de ser, de uma igreja que possuía lá suas potências. Já que receberia anos mais tarde, em 1784, um breve do Papa Pio 6º concedendo indulgência plenária e remissão de todos os pecados àqueles que a visitassem, tendo comungado e confessado, nos dias primeiro e segundo de julho, durante a celebração da Visitação de Nossa Senhora¹²⁰. Festa, como já sabemos, das mais importantes dentre aquelas celebradas pela irmandade e muito popular na cidade do Rio de Janeiro. Embora haja sempre a dúvida se o breve do Papa era um reconhecimento de prestígio ou uma tentativa de atrair uma freguesia dispersa, esta igreja mobilizava de qualquer modo atenções consideráveis.

¹²⁰ ASCMRJ, *documentação avulsa*, lata 741-a.

Várias foram as formas através das quais a ação caritativa de um indivíduo era tornada pública. Estas variavam muito de acordo com o tipo de doação que havia sido feita, com o prestígio do doador e também é claro com os “meios de comunicação” mais em voga nos períodos. Além de avisos e editais nas igrejas, que atingiam a população mais geral, das próprias escrituras, e de documento de conhecimento mais íntimo da irmandade, havia, por exemplo, a confecção de retratos. Os retratos estavam reservados aos doadores e benfeitores mais proeminentes e eram feitos em sua maioria depois da morte destes. Era uma forma de reconhecimento e ao mesmo tempo uma ostentação do capital “social” que estava investido na irmandade, uma vez que todos poderiam ver as ilustres figuras ao passearem pelos corredores dos hospitais ou das outras repartições da Santa Casa. Em 1814, por exemplo, a Mesa aprovou a elaboração do retrato de quatro benfeitores da instituição já falecidos que haviam

deixado grandes legados para esta Santa Casa, em benefício dos pobres para a sua sustentação, e curativo, e igualmente aos expostos, e recolhidas desta mesma Santa Casa, e os muitos, e relevantes serviços que alguns destes, como irmãos da Casa tinham prestado em sua vida com grande despesa sua, e trabalho, e mesmo em razão dos legados deixados lhe parecia se manda-se retratar as quatro esfinges em corpo inteiro destes bem feitores para com tais ficar a sua memória nesta Real Casa exposta a posteridade, a exemplo do que se tinha praticado com outros diversos bem feitores, desta Real Casa.”¹²¹

A salvação da alma estava, portanto, para o Juízo final assim como a memória estava para a posteridade humana. E cada uma tinha um papel distinto porém fundamental na elaboração das cláusulas do contrato da caridade. Elas poderiam ainda surgir juntas. Era comum a realização de missas e ofícios pelas almas de doadores e benfeitores. Além das missas que a Santa Casa já dizia por obrigação, a Mesa muitas vezes decidia promover ofícios extras em celebração e sufrágio de alguns. Estando os irmãos reunidos em Mesa de 1814, foi decidido sufragar as almas de dois benfeitores por suas doações e pelo zelo com que haviam escolhido seus testamenteiros que fizeram chegar a Santa Casa essas mesmas doações¹²².

¹²¹ ASCMRJ, *Livro de Atas e termos das sessões e deliberações da Administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos anos de 1810-1820*, p. 71

¹²² Lembremos que segundo Jacques Le Goff “sufrágios” aos mortos poderiam incluir jejuns, orações, preces, missas e esmolas. Jacques Le Goff, *Op. Cit.*, p. 348.

*Foi proposto pelo irmão provedor que o reverendo José Barbosa da Silva e Araújo, e Pedro Barbosa Passos tendo-se lembrado de beneficiar os pobres que se vem a curar no hospital desta Santa Casa com avultadas quantias tanto em prédios urbanos, como em dinheiro, de que tudo se achava a esta Casa empossada, pela prontidão, zelo e atividade dos testamenteiros que os testadores tinham elegido, e lhe parecia acertado que esta pia corporação desse um testemunho público do seu reconhecimento mandando sufragar as almas destes bem feitos com dois ofícios solenes cada um em seu dia, mandando se dizer as missas que puder ser na Igreja desta Santa Casa (...)*¹²³.

Esta citação nos propicia um exemplo de como memória e sufrágios pelas almas poderiam aparecer juntos e funcionar dentro de uma espécie de “sistema” único. A lembrança e a gratidão dos homens fazia parte afinal, como diz Le Goff¹²⁴, da aliança entre vivos e mortos em prol do adiantamento das almas dos que partiam. E fazia igualmente parte dos elogios humanos para os próprios homens, uma vez que o prestígio da instituição era - como já vimos - fundamental para sua manutenção e prosperidade. Mostra ainda como podia ser difícil que os recursos destinados à cura das almas dos testadores e dos corpos dos miseráveis chegassem de fato integralmente ao seu destino, que era a Santa Casa. A ponto de tal sucesso merecer um sufrágio em sua menção e celebração.

Um contato mais íntimo também era utilizado para demonstrar a gratidão da irmandade, como por exemplo, o envio de cartas de agradecimento. Em 1794 o então provedor da Santa Casa junto com os irmãos da Mesa determinaram ao escrivão que escrevesse ao irmão José Gonçalves dos Santos um ofício agradecendo a esmola que este havia feito à irmandade, “do pano de linho e estopo, e pano azul para os pobres desta mesma Santa Casa”. Como encerramento, um reconhecimento público para “uma ação tão generosa da sua caridade que deve servir de exemplo para os que tem estímulos de tanta piedade da qual tem V. Mercê dado as mais evidentes provas”¹²⁵.

A dificuldade em se verem cumpridas as determinações dos mortos foi inclusive tema de uma determinação das *Constituições Primeiras*¹²⁶ que atentas a esta dificuldade

¹²³ ASCMRJ, *Livro de Atas e Termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos anos de 1810-1820*, Rio de Janeiro: tip. do “Jornal do comércio”, 1912, p. 73.

¹²⁴ Jacques Le Goff, Op. Cit.

¹²⁵ ASCMRJ, *Livro de Registro de cartas e ofícios expedidos 1771-1810*, p. 80.

¹²⁶ *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, Op. Cit. Título LXI, n 871, pp. 327-328

ordenava a seus visitantes “que depois de visitarem as igrejas no espiritual e temporal, visitem com muita diligência as capelas, e confrarias eclesiásticas de nossa jurisdição, e vendo as instituições, façam inteiramente cumprir o que nelas se acha”. Apesar de a Santa Casa da Misericórdia não estar, como já sabemos, sob jurisdição destas visitas, por ser de direta proteção régia, este trecho mostra a ansiedade existente por parte da cúpula da Igreja com o cumprimento dos legados e com a própria falta de diligência de seus visitantes em exigir seu cumprimento.

De certa forma a Santa Casa funcionava como uma espécie de garantia ao cumprimento destes legados. Garantia esta que chegou a ser reconhecida nos textos das leis extravagantes portuguesas, os quais determinavam que os legados não cumpridos pelos testadores fossem entregues à Misericórdia de Lisboa visto os “oficiais e ministros do dito juízo das Capelas e Resíduos não serem tão diligentes”¹²⁷. É bem provável que esta lei não tenha sido facilmente cumprida, se é que o foi. Entretanto mostra uma vontade do poder real em reconhecer a Santa Casa como local legítimo e seguro de administração dos legados das almas.

Assim sendo, para as irmandades o respeito à vontade do doador (ou testador/instituidor) aparece como cláusula de grande importância e vários mecanismos existiam para garantir este respeito. A importância dada à preservação de sua vontade está em grande medida ligada à idéia de que a doação ou esmola era um ato extremamente pessoal, um direito e um dever, um labor do homem para com Deus naquilo que ele possuía de mais particular: sua consciência.

Os homens faziam suas doações em prol de suas consciências e suas almas. O pedido de Romão de Mattos Duarte para que Deus houvesse de prover quem continuasse a concorrer com as obras de caridade e tomasse especial cuidado com as mulheres foi atendido um ano depois com as mencionadas doações de Marçal de Magalhães Lima e Francisco dos Santos, através das quais se ergueu e fundou o Recolhimento das Órfãs da Misericórdia.

O teor da escritura de doação feita por Romão de Mattos Duarte foi provavelmente bastante parecido com aquele da doação feita pelos fundadores do Recolhimento das Órfãs.

¹²⁷ *Coleção cronológica de Leis Extravagantes*, posteriores à nova compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603. Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1819, vol 1, título XVI, alvará de 1614,

O texto dos estatutos preservou algo das determinações que constaram de sua escritura. Caberia aos dois fundadores, enquanto estes fossem vivos, a nomeação e a aprovação da regente do Recolhimento, assim como de dez órfãs do número¹²⁸. Os fundadores podiam, ao contrário dos próprios membros da Mesa, igualmente aumentar o número das órfãs recolhidas pagando dois mil cruzados por cada um dos números acrescidos. Isto significava em verdade que, das quinze vagas criadas no Recolhimento, dez seriam preenchidas por recomendação dos seus fundadores. A intenção seria muito provavelmente que os fundadores pudessem recolher suas filhas ou parentes no Recolhimento que haviam instituído.

Com esta cláusula voltamos a um aspecto interessante desta forma de caridade: o fato desta servir em muitos casos para favorecer o próprio indivíduo e suas famílias. Antes de um sistema de seguridade social e numa sociedade que constantemente presenciava a ruína de várias fortunas, esta seria uma forma de garantir que os seus descendentes não estivessem desprotegidos em sua ausência. Não obstante esta característica também pode ser interpretada dentro do ideal da caridade, “herança” do pensamento tridentino, através do qual o doador deve saber a quem está fazendo a caridade pois esta deveria ser praticada com aqueles considerados dignos sob o risco de fragilizar ainda mais a situação de sua alma.

A instituição do Recolhimento e as diversas formas de assistência às órfãs sobreviveram em larga medida devido às doações, esmolas e legados deixados à Santa Casa ao longo dos anos. Se o Recolhimento surgiu das doações, os testamentos foram uma fonte bastante constante de fornecimento de recursos para a irmandade. Pode-se dizer que eles foram a força motriz de sua economia e de sua cultura assistencial, representando uma das formas mais importantes de “contratação” da caridade.

Como afirmamos anteriormente, a caridade e as boas obras firmaram-se ao longo da época moderna como um meio seguro de se alcançar a salvação da alma. Redigir um testamento, como afirma Sheila de Castro Faria¹²⁹, era parte importante da preparação de

p.237 apud Vivien Fialho da Silva Ishaq. *O compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, PUC-RJ, 1996, mimeo.

¹²⁸ órfãs do número são aquelas que entram no recolhimento com direito a todas as benesses oferecidas pela Santa Casa, de vestuário a dotes. Em torno desta categoria surgiram ao longo do tempo várias outras: extranumerárias, pelo amor de Deus, etc.

¹²⁹ Sheila de Castro Faria. *A colônia em movimento: família e fortuna no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

uma boa morte¹³⁰. Isto é, uma morte que encontrasse a alma pronta para a redenção e a entrada no Céu. Conforme já expusemos, aqueles que possuíam bens ou trabalhavam com lucros financeiros estavam particularmente fragilizados na hora de sua morte. Talvez por essa razão recorriam-se às obras pias nos testamentos em larga medida. Uma vez que estes eram por assim dizer a última chance de se garantir a cura da alma.

Graças à legislação portuguesa que permitia ao indivíduo fazer uso de um terço dos seus bens - a chamada *terça* - de forma livre, os testamentos tornaram-se um veículo para a remediação dos males da alma através da caridade dos moribundos. Muitas terças foram gastas em missas, esmolas, mortalhas, cortejos e obras de caridade. Dentre o dinheiro deixado para as obras de caridade uma parte considerável era destinada, em muitos casos, para as Santas Casas da Misericórdia, ou como se dizia na época, as Casas da Santa Misericórdia. Talvez pela proeminência e boa fama alcançada pela instituição entre os séculos XVII e início do XVIII - atestada pelas leis anteriormente citadas - aqueles às portas de enfrentarem o Juízo Final, ou o Purgatório, acreditavam que, como representantes da Santa Misericórdia, as Santas Casas estivessem mais aptas a bem governarem a caridade em nome do moribundo.

As verbas de testamento seguiam um modelo parecido com o das doações. Explicitavam em detalhes a vontade do testador, sendo a caridade tanto de vivos como de mortos ou moribundos um assunto que exigia grande cuidado e cálculo. Ao falecer em 1746 Inácio da Silva Medella deixou uma verba de testamento na qual legava para a Santa Casa uma casa de morada cujo rendimento deveria ajudar a promover o lava-pés da Irmandade instituído por doação dele mesmo anos antes. Fazia ainda doação de outras 3 moradas de casas “da parte de traz da banda da praia” para que com um quarto de seu rendimento fosse aumentada a sustentação das recolhidas da Santa Casa, ficando o resto para outras doações. Na sustentação das órfãs deveriam ter preferência suas afilhadas e parentes de sua defunta mulher. As mesmas especificações encontramos na doação que havia feito de um dote perpétuo para as expostas do Recolhimento. A eleição da dotada deveria ser feita por ele instituidor enquanto fosse vivo, dando preferência a suas afilhadas,

¹³⁰ Sobre os rituais da boa morte ver também João José Reis. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

depois de sua morte dela seriam encarregados sua comadre e cunhado, na falta destes seria feita por parentes de sua mulher e enfim, em último caso, pela Mesa da Santa Casa¹³¹.

É interessante notar, portanto, como a Irmandade fazia na verdade, neste caso, as vezes de veículo para garantir que os dotes chegassem a seu destino preferencial, no caso suas afilhadas de batismo. Com isto não devemos julgar que fosse apenas uma caridade meramente instrumental, mas sim que ela se estruturava em torno de complexas relações sociais e que se encontrava estreitamente relacionada com a idéia da seleção criteriosa daqueles para os quais se praticava o ato de piedade.

Estar responsável por vontades últimas era um negócio que demandava cuidados. Os complicados meandros que envolviam testamentos, heranças, partilhas, terças e legados, apesar das vantagens que aparentemente traziam, como recursos financeiros e prestígio, eram assuntos delicados. Por isso um dos Capítulos do Compromisso da Misericórdia de Lisboa, que serviu de modelo para o do Rio de Janeiro, era dedicado a estabelecer as regras acerca da aceitação e execução de testamentos.

Aceitar ou não ser herdeira ou testamenteira de alguém não era matéria simples. Quando a Santa Casa ficava sabendo que havia sido mencionada em algum testamento, antes de aceitar o legado, a Mesa deveria convocar alguns irmãos letrados e entregar-lhes o mesmo testamento, e todos os papéis que houvessem, para serem examinados com vagar. Se a fazenda não fosse líquida e certa e de fácil execução a Mesa não aceitaria “por que do contrário se seguem demandas, e queixas dos legatários e credores, que causam notável perturbação, e muitas vezes descrédito da irmandade, que importa muito mais que a fazenda, e interesse que dela se pode esperar”¹³².

Estava em jogo, neste caso, não só o destino financeiro da instituição, mas como não poderia deixar de ser nesta sociedade marcada pela noção de prestígio público, a “fama” da irmandade. Caso sua imagem fosse perturbada, muitos inconvenientes poderiam advir, como o afastamento dos irmãos, a diminuição do concurso da população e etc, como de fato aconteceu com inúmeras irmandades ao longo do período colonial, e provavelmente

¹³¹ ASCMRJ. *Testamento de Ignácio da Silva Medella*, documentação avulsa, lata 35c

¹³² ASCMRJ. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: oficina de Manuel Fernandes da Costa, 1739, p. 85 Lata 10.

com a própria Santa Casa do Rio de Janeiro, em certas ocasiões¹³³. Sorte das irmandades que os homens cedo se vão e seus sucessores continuam com a obrigação de tocar suas vidas e cuidar de suas almas e por isso encurtam a memória por vezes.

Uma vez aceito o encargo de testamenteira ou legado como herdeira, a Mesa deveria se conformar em tudo à vontade do defunto. Ter no texto de seu compromisso a cláusula de proteção à vontade do testador nos mostra mais uma vez, por um lado que talvez isto nem sempre fosse cumprido, ou por outro que tal afirmação poderia servir de garantia acerca da boa intenção da irmandade declarada em tinta para que ficasse claro.

Se as capelas, entretanto, tivessem capelão nomeado especificamente, não as aceitaria a não ser que houvesse fazenda e que a Mesa com Junta assim o determinasse¹³⁴. Este item nos revela mais um ponto importante dos mecanismos da caridade: a encomendação de capelas a capelão com os quais se tinha relação. Da mesma forma que os defuntos deveriam escolher bem suas mortalhas, os parentes a quem deixavam esmolas ou herança, os santos a quem pedir pela sua alma, um ponto importante seria a escolha do capelão. Era por um lado um meio de garantir que as missas fossem ditas com zelo e a gosto do defunto e muitas vezes uma forma de deixar uma “pensão” a um parente religioso, em alguns casos talvez ilegítimo ou não reconhecido, ou simplesmente uma forma de selar uma amizade ou um compadrio que se havia travado durante a vida. É interessante notar que a Mesa não deveria se responsabilizar por esse tipo de relação a não ser com o consentimento de uma Mesa completa¹³⁵. Provavelmente pelos transtornos de ter de pagar capelães de fora e não poder contar com sua cumplicidade para eventuais faltas.

Através do compromisso a Mesa se comprometia igualmente a não despendar fazenda alguma com a Casa da Santa antes de terem sido pagas todas as dívidas referentes ao legado e executado todas as determinações dos legados com diligência e fidelidade. E caso os legados fossem de tal ordem que não pudessem ser cumpridos de imediato, haveria um cofre de depósitos, ficando a Mesa obrigada a pagar tudo que dispusesse indevidamente. Da mesma forma, logo que entrasse de posse de bens móveis e de raiz

¹³³ Sobre a oscilação do prestígio das irmandades ver o exemplo da Santa Casa da Misericórdia de Salvador no século XVIII em A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

¹³⁴ *Compromisso da Misericórdia de Lisboa...* OP. Cit., capítulo XXVIII, parágrafo 3º, p. 85

¹³⁵ Para haver Mesa completa era necessário além da presença dos irmão conselheiros a dos definidores. Sendo estes eleitos entre os mais velhos e experientes da irmandade e convocados em situações em que havia decisões acerca de patrimônio e assuntos afins.

deveria vendê-los arrematando-os em praça a quem mais desse por eles e nestas vendas não poderiam os irmãos da Mesa fazer lance nem por si nem por outros sob a pena de serem despedidos. Igualmente corriam o risco de serem despedidos aqueles que em nome da Mesa vendessem bens de raiz que houvessem sido deixados à Casa em uso fruto de alguma pessoa antes da morte desta¹³⁶.

Tais preocupações presentes no Compromisso mostram como havia uma necessidade de serem reguladas as práticas dos irmãos da Mesa dentro da irmandade, especialmente levando-se em conta que todo ano deveriam ser diferentes os membros que a compunham. Mostram igualmente a necessidade de tentar impedir que os irmãos utilizassem da mesma Casa para fins pessoais, caritativos ou não. Sabemos que tais critérios tiveram uma elasticidade muito grande na sua aplicação especialmente porque dependiam do julgamento a cada momento de pessoas diferentes, com interesses e intuítos diversos, mas igualmente pela própria natureza das relações de poder nestas sociedades marcadamente associativas e dependentes de patronagem. Ainda assim, este compromisso funcionava como uma tentativa de moldar os atos de seus irmãos, como uma carta de intenções e como panfleto “propagandístico” da irmandade.

Não cabiam somente à Santa Casa os cuidados e agradecimentos. Os pobres favorecidos deveriam agradecer também. Como parte integrante do contrato da caridade, além das obrigações de testadores e irmandades, deveria haver o reconhecimento dos pobres do “dom” recebido. Era dever dos pobres agradecer aos benfeitores em suas orações e pedir por suas almas aos santos e a Deus. Como mostra o requerimento acima mencionado de Caetano Macedo, que promete pedir pela Casa, cada qual deveria agradecer conforme suas possibilidades. É o que observamos também com a ganhadora do dote de nossa epígrafe, a qual era lembrada de sua obrigação de louvar o doador que a salvava de um futuro incerto.

Não devemos pensar que o agradecimento dos pobres fosse parte de menor importância nos cálculos da salvação. Ou que fosse mera firula ou rococó de um discurso que se pretendia piedoso. Muitos viajantes flagraram mendigos, talvez esquecidos de que uma de suas funções e obrigações era a humildade, expondo arrogantemente sua condição. Dos relatos das viagens do Capitão James Cook em 1768 ficamos sabendo que nos dias das

¹³⁶ *Compromisso da Misericórdia de Lisboa...* Op. Cit., capítulo XXVIII, parágrafos 5º e 6º, p. 86

solenidades religiosas realizadas nas igrejas do Rio de Janeiro, os mendigos posicionavam-se nas esquinas recitando preces “com grande afetação”¹³⁷. O futuro colonizador da Austrália espantou-se em 1787 ao flagrar na porta de uma igreja um homem trajando farrapos a vender rosários bentos¹³⁸. Para sua consciência religiosa protestante intolerante a estes tipos de mediações, especialmente tão mal vestidas, a figura lembrou um charlatão. A fim de não ofender os habitantes locais acabou, entretanto, adquirindo um rosário de outros vendedores algumas esquinas mais adiante. E por fim, em 1796 os missionários ingleses da Nau Duff registraram a transação comercial dos mendigos nas ruas da cidade com o mesmo grau de repulsa e cinismo. Segundo deixaram registrado, os mendigos traziam no peito modestos crucifixos benzidos por eles mesmos, os quais vendiam por preços absurdos, como se houvessem sido, na palavra dos missionários protestantes, benzidos pelo próprio papa.

Esse fenômeno registrado pelos viajantes não era novo e já havia atraído a atenção dos eclesiásticos que redigiram *As Constituições Primeiras* em 1707. Tentando enquadrar o papel mediador dos pobres no caminho da salvação, ordenaram que se proibissem os pedidores e questores de pedirem nas igrejas e locais pios que com atrevimento e soltura:

*(...) enganando as almas dos fiéis cristãos propõem ao povo indulgências falsas, dispensam de seu moto próprio, absolvem penitentes de perjúrios, homicídios, e outros pecados, dando-se-lhes algum dinheiro, perdoam o mal levado, relaxam certa parte das penitências dadas em confissão, afirmam falsamente, que tiram do Purgatório três, ou mais almas dos parentes, ou amigos daqueles que lhes dão esmola: que concedem indulgência plenária, e absolvição de culpa, e pena aos bem feitores dos lugares, dos quais eles são questores e pedidores. E outros pregam sem licença, benzem a gente, gados, e outros animais, imagens, nominas, Agnus Dei, e outras coisas semelhantes, tirando o dinheiro, e esmola com estas invenções falsas, e com escândalo, e perturbação dos povos*¹³⁹.

Este cânon nos dá uma idéia do campo de atuação do qual os pedidores e mendigos muitas vezes se apropriavam: benzer, perdoar, livrar almas do Purgatório e até mesmo conceder indulgências plenárias! Ou seja, todo o arsenal de mediações entre os indivíduos e

¹³⁷ Apud Jean Marcel Carvalho França. *Visões do Rio de Janeiro: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: EdUERJ: J. Olympio, 1999, p. 133.

¹³⁸ Apud Jean Marcel Carvalho França. *Idem*, p. 181.

¹³⁹ *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia...*, Op. Cit., título LXIII, cânon 876, p. 330.

Deus que a própria Igreja reclamava para si, utilizados de forma abusiva por pedidores vagabundos e até mesmo questores de certas irmandades com a conivência de clérigos. Nem sempre era tão fácil distinguir os papéis dos servos de Deus e dos pobres de Cristo. Não eram Deus e Cristo uma só pessoa? Então quem teria a palavra final? Quem poderia perdoar? Não era desta forma pouco relevante o papel e o poder simbólico daqueles que deveriam ser assistidos pela caridade, ou que se propunham de alguma forma a mediá-la. Toda proposta de caridade, portanto, incluía em si o risco e a possibilidade de inversão das relações de poder e das dissimetrias caras à ordem social.

O texto das *Constituições...* revela uma urgência em diferenciar as tarefas de cada um, além de demarcar o espaço da Igreja como única intermediadora legítima de Deus. Era necessário que a população e o próprio clero tivessem consciência destas distinções e não mais acreditassem ou operassem com a crença de que poderiam fazer uso das prerrogativas da Igreja para benefício próprio ou das instituições que representavam.

Nesta briga pelo domínio da economia da caridade, a Santa Casa entrava como um poderoso braço leigo, estendendo para este campo simultaneamente os tentáculos reais e da elite local em ténue e, por vezes, tenso equilíbrio com os poderes eclesiásticos¹⁴⁰. Ainda assim, era para a Igreja, sem dúvida, um aliado na tentativa de ordenar e mesmo controlar a caridade.

Havia, portanto, muito em jogo nos acertos da caridade. O textos da escrituras de doação, de testamentos, do Compromisso, e demais evidências reunidas anteriormente, nos oferecem uma espécie de instantâneo capaz de sintetizar os múltiplos significados e rituais envolvidos no exercício da caridade promovido pela Santa Casa. No encerramento da escritura de doação de Romão de Matos Duarte o tabelião convida os contratantes satisfeitos a assinarem a escritura. Parece-nos que a idéia de “contratantes” é bastante relevante para entendermos nossa discussão sobre o papel da Santa Casa e os significados da caridade. Da mesma forma que seria insuficiente, senão enganoso, encararmos a caridade unicamente como manifestação de uma fé cristã pura e dadivosa como a própria

¹⁴⁰ Os ministros eclesiásticos nunca foram muito fervorosos na aceitação dos privilégios da Santa Casa em relação a não estar sob jurisdição das visitas eclesiásticas, apesar das *Constituições...* (Op. Cit.) reconhecerem em seu texto tais privilégios. Várias disputas a este respeito tiveram que ser mediadas pelos soberanos, sempre em favor da Misericórdia, ao longo do século XVIII e, segundo Vieira Fazenda (José Vieira Fazenda, Op. Cit.), foi somente em 1767 que a Misericórdia se viu livre por completo da ameaça do Ordinário e das visitas do sacrário.

Maria, seria igualmente incorreto encararmos este ato como um simples meio de obtenção de certas vantagens financeiras ou políticas. Parece-nos que todos estes aspectos encontram-se interligados e dificilmente conseguiríamos entendê-los separadamente já que de forma alguma operavam de modo independente.

A idéia de contrato apresentada ao longo deste item e presente na escritura pode nos ajudar a unir estas várias vertentes de causas e significados. Ao se fazer uma doação, esmola ou instituição, estava-se fazendo um contrato. O doador oferecia uma quantia, em dinheiro, propriedade, dívidas ou algo que o valha, e o recebedor daria a contrapartida de o receber como irmão. O contrato conta, assim sendo, com cláusulas espirituais e temporais da mesma forma que a doação exige elementos materiais e religiosos. E nem sempre acontece que esses elementos apareçam ou funcionem separadamente. Como vimos no texto da escritura, esses elementos podem se intercalar, ou mesmo aparecer como suporte um do outro. O discurso da submissão da boa obra à satisfação de Deus não elimina o da contrapartida da garantia material. Parece-nos que todos esses jogos encontram-se dentro do idioma da cristandade do dom e contra-dom. Uma grande esmola merece o elogio de Deus e dos homens, cada qual à sua maneira e conforme sua capacidade, cabendo a Deus a misericórdia com a fragilidade humana dos indivíduos e a cura das almas, e aos homens a generosidade com aquilo que produzem e possuem. É neste sentido que podemos ler a noção de contrato como algo que conjuga sentimentos religiosos e ambições mundanas.

Como afirma Jacques Le Goff: “Subir, elevar-se, ir mais alto, eis o agulhão da vida espiritual e moral, enquanto a norma social é ficar no seu lugar, lá onde Deus nos pôs na terra, sem ambicionar escapar a nossa condição, tendo cuidado de não nos diminuirmos, de não descermos”¹⁴¹. Todos os assuntos divinos dizem respeito ao terreno e certamente todos os terrenos estão sob a vigilância dos divinos. Tão importante para a caridade foi a elevação do espírito quanto a manutenção da ordem no corpo individual e social.

Vale a pena voltarmos ao estandarte da santa e notarmos como agora podemos enxergar melhor as várias cores que lhe compõem. Sob o manto da Virgem da Misericórdia tratavam-se de muitos assuntos. Assuntos de gente miúda e de gente grande. Coisas das almas e dos bolsos. Estratégias de Reis e clérigos. Ordenações do Reino, do ultramar e do Além. Valores a garantir e a imbuir. Recursos a circular. Festas a celebrar e cera a queimar.

¹⁴¹ Jacques Le Goff, Jacques. Op. Cit., p. 17

Casas a construir e soldados a curar. Privilégios a procurar e presos a sustentar. Meninas a casar e capelas a dizer. E santas para acompanhar.

Existiam assim vários contratos para corresponder a todas essas obrigações: o contrato de Deus com as almas, o da Igreja com os fiéis, o dos reis com seus súditos, o da Santa Casa com seus irmãos, o das repartições com a instituição, o da assistência com os assistidos e assim por diante. Com toda esta contratação não devemos pensar que tudo se cumpria, cada qual a sua parte, pois se se faziam estes acordos, escritos ou não, era justamente por preverem que sempre há de algo escapar, pelas vontades não serem iguais ou pelas circunstâncias não o permitirem. Do mesmo modo o fato de ser um contrato não significa igualdade. Neste caso, ao contrário, o contrato da caridade para esta sociedade era a ratificação de uma desigualdade e sua aceitação, mesmo que de maneira momentânea. A confirmação das hierarquias celestes e terrenas. Ainda assim, não devemos pensar que os pobres existiam para redimir os pecados dos ricos, como queria a crença medieval. Sem dúvida, a caridade institucional era uma opção dentro das possíveis, tanto para ricos como para pobres. Em ambos os casos tal escolha implicava certos níveis de controle sobre suas trajetórias e algum grau de enquadramento. Mas também não implicavam necessariamente escolhas definitivas e sim circunstanciais.

Segundo Isabel Sá dos Guimarães, o testamento seria o único veículo de exercício de caridade que teria igualado homens e mulheres¹⁴². Já que a participação das mulheres no exercício público da caridade parece ter sido pequena e relutante. Encontramos, de fato, um número considerável de legados e doações de mulheres deixados a nossa irmandade de interesse.

Em 1676, por exemplo, Maria da Cunha estabeleceu sua contratação com a Santa Casa da Misericórdia. Dizia a viúva que possuía uma morada de casas de sobrado na rua Direita na qual vivia e que fazia “dela doação irrevogável de hoje para sempre à Santa Casa da Misericórdia desta dita cidade com obrigação de lhe mandar dizer a dita Santa Casa duas capelas de missas uma pela sua alma, e outra pela alma do dito seu marido em cada um ano

¹⁴² Isabel dos Guimarães Sá. “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 a Igualdade e para os Direitos da Mulher, 1995, no. 43.

enquanto durar a dita morada de casa (...)”¹⁴³. Havia por parte da dita Maria a mesma preocupação com a preparação, cura e boa partida de sua alma.

Entretanto, esta confraria devota a Nossa Senhora e à Virgem da Misericórdia não admitia mulheres em seus quadros. Estas poderiam ser apenas “irmãs” na qualidade de esposas de irmãos e não ocupariam nenhum cargo, sendo apenas acolhidas para sua eventual “proteção” e enterro. Curioso como ao mesmo tempo que o culto mariano se firmou na época moderna, junto com os ideais “reformados” de virtude, humildade, ação piedosa e cura d’almas, as mulheres aparecem neste caso afastadas da possibilidade de serem Maria, de serem oficialmente as intermediárias e anunciadoras da piedade divina. A caridade, especialmente a promovida por instituições como a Santa Casa, tornou-se matéria por demais povoada de insígnias de poder e atrelada ao cotidiano mundano e político dos homens para ser capitaneada por mulheres, ainda que para executar tal tarefa estes homens tivessem de se travestir do simbolismo e das imagens femininas de Maria.

¹⁴³ ASCMRI, *Livro de Tombo 1675-1691*, p. 21

CAPÍTULO 2

A CASA DA SANTA OU A SANTA CASA?
UMA INSTITUIÇÃO PARA OS NEGÓCIOS
DA SANTA E DOS HOMENS

*Da virtude o heroísmo
He de certo a caridade:
O benfeitor que te dota
Tem no peito esta verdade*¹⁴⁴

2.1 Um lugar, espaços diversos

No ano de 1822 o provedor e mais mesários da irmandade da Santa Casa da Misericórdia da cidade do Rio de Janeiro – provavelmente reunidos no consistório da igreja da mesma irmandade – redigiram à sua alteza real um lamentoso pedido. Confiados, como diziam,

*na inata piedade desvelado zelo, e paternal solicitude com que V. A. R. tanto se empenha em promover, beneficiar, e melhorar estabelecimentos públicos de asilo, e educação da desvalida mocidade, animam-se a comparecer na Augusta Presença (...) como encarregados, e administradores de um dos mais necessários, e interessantes estabelecimentos que os nossos antepassados fundaram e dotaram nesta cidade (...)*¹⁴⁵.

O estabelecimento em questão era o Recolhimento das órfãs mantido pela Santa Casa da Misericórdia desde o ano de 1739. O documento prosseguia mostrando pouco a pouco o enorme incômodo que os membros da Mesa sentiam em relação àquele espaço. Se a criação do espaço havia sido sem dúvida uma obra “mui pia” de gerações anteriores, a forma como o fizeram causava ao mesmo tempo preocupação e desprezo.

O então escrivão Diogo Gomes Barroso e seus companheiros de Mesa ditavam ao escriturário, como era próprio a irmãos daquela condição, o infundável rol de “desgraças” a que estava sujeito aquele estabelecimento de tão nobres propósitos. Para começar a população aumentava, o que era bom para o fôlego da nação – sempre se precisa de mais braços, bacharéis, batinas e beatas – mas oneroso para uma instituição como a Santa Casa que assistia à população sem meios, a qual crescia, é claro, mais do que tudo. E como consequência crescia igualmente “o número das vítimas do amor indiscreto, e da crueza da

¹⁴⁴ Quadrilha distribuída às órfãs que ganharam dotes por sorteio no ano de 1839-40. Arquivo da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, documentação avulsa, lata 35c.

¹⁴⁵ Arquivo Nacional, “Transferência do recolhimento das órfãs para o hospício de religiosos Barbadinhos”, Série saúde, documentação avulsa, IS 3-1, s/p.

morte”¹⁴⁶, que cada qual a seu modo produziam pequenos necessitados neste mundo de amores indiscretos e mortalidade cruel. A casa encontrava-se, portanto, demasiado diminuta para o ânimo exacerbado da morte e da carne.

O terreno do prédio era, na sua opinião, igualmente restrito, o que não permitia ampliações. Além disso, era cercado pelos quatro lados por becos e passagens públicas, o que impedia, mais do que a modificação física do prédio, a acomodação boa e decente das meninas, que cercadas como estavam do movimento das ruas viviam ali “enclausuradas como em uma sepultura”, sem capacidade para “a nutrição e desenvolvimento dos seus corpos, expansão e recreio de seus espíritos”¹⁴⁷. Nas palavras da nobre Mesa o edifício era:

*demasiado pequeno e melancólico, porque jamais entra dentro daquele recinto os raios do sol vivificador da natureza por serem muito altas as paredes, e muros que o compõem, e a pequena área que existe no centro nunca é iluminada e aquecida pelo mesmo sol e daqui se origina uma perpetua umidade em todo o edifício*¹⁴⁸.

Como se não bastasse a umidade do prédio, o ar que por ali circulava era infecto com “exalações pútridas” dos despejos das praias adjacentes, e do carvão de pedra que queimava diariamente nas oficinas do trem; pela vizinhança das cavalariças, e da prisão do Calabouço; e sobretudo, “pelas [exalações] dos dois hospitais Militar e da Misericórdia que despejam no mar não muito longe do Recolhimento cujo fétido pestilencial, e mortífero é trazido pelas virações sobre aquela casa com evidente ruína da saúde das tenras e delicadas recolhidas.”¹⁴⁹. Entretanto, pior do que os dejetos produzidos diariamente pelos vivos, ou quase-vivos, da cidade eram, na visão destes homens, os miasmas que vinham dos mortos, os quais jaziam ali vizinhos, na igreja e nos hospitais. Estes últimos saíam das tumbas e vinham ter com as meninas, roubando-lhes a vitalidade, transformando robustas e coradas meninas em criaturas pálidas, desfiguradas e muito propensas a achaques variados, como seguiam afirmando os Irmãos.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ Idem.

Privadas de um jardim florido “que faz as delicias da mocidade feminina”¹⁵⁰ tinham a seus pés não rosas, mas sim caveiras esparsas pelo cemitério, sepulturas abertas e cadáveres, que todos os dias vinham ao encontro do destino final do corpo bem a suas vistas. A imagem da morte, afirmavam, abatia seus espíritos e difundia idéias melancólicas. Idéias estas funestas, mas nem tanto se comparadas àquelas que recebiam de uma certa vizinhança que espalhava um mal moral ainda mais preocupante. Tratava-se dos abarracamentos dos soldados nas imediações do Recolhimento que expunham as meninas ao “péssimo exemplo nascido da dissolução de costumes dos soldados pela maior parte brutais, dissolutos e atrevidos (...)”¹⁵¹. Contaminava-se assim um Recolhimento que deveria ser o refúgio da inocência, com a malícia e a impureza dos corações desta vizinhança. Em seguida encerrava-se o relato com a pergunta angustiada: “que cautela, que respeito, que santa reverência senão deve a inocência das donzelas cristãs que algum dia serão mães de família, hão de educar os seus filhos inspirando-lhes desde o berço os balejos da virtude, da honestidade, e da pureza?”¹⁵²

Todo este espetáculo de horrores, de despejos pútridos de vivos e mortos, de contágio e contaminação física e moral, que colocavam em risco róseas donzelas, sustentava o pedido dos mesários para a transferência do Recolhimento das órfãs do prédio onde se encontrava para aquele então utilizado pelos religiosos Barbadinhos. Foi esta a primeira notícia que existiu, ou que nos resta, de uma tentativa de mudar o Recolhimento de lugar.

Podemos denominar esta carta peditória como um “episódio discursivo fundador”. Isto porque tal discurso deu início a vários outros que o sucederam – e, em certos casos, foi copiado em relatórios e correspondências- ao longo dos anos 20 e 30 do oitocentos numa luta constante para separar o Recolhimento de seu *locus* original, ou ao menos provocar profundas mudanças em seu espaço.

Ainda no primeiro ano do recém criado império brasileiro a Assembléia Geral Constituinte escreveu ao governo sobre a necessidade de se conhecer o estado em que se encontrava a Santa Casa da Misericórdia. Para tanto aconselhava, com ares de demanda em

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Idem.

ofício de 1823, a criação de uma comissão formada por “pessoas conspícuas e instruídas”¹⁵³ a quem a Santa Casa ficaria obrigada a fornecer todas as informações necessárias para que esta primeira pudesse elaborar um relatório a contento, incluindo as propostas de reformas necessárias. O relatório produzido neste período pela comissão que viria a ser conhecida como “comissão de conservação e melhoramentos da Santa Casa de Misericórdia”¹⁵⁴, acabou sendo extraviado, provavelmente não por acaso, sendo impossível sabermos seu resultado.

Restou, entretanto, algo da correspondência da comissão. Um ofício de 26 de janeiro de 1824 apresentou um pequeno parecer sobre o que havia sido apurado sobre o estado do hospital e do Recolhimento das Órfãs. Após uma breve exposição acerca da desordem do hospital, principalmente debate os prejuízos pela má localização da cozinha e pelo abandono da enfermaria dos loucos, a comissão pronunciava-se sobre o Recolhimento em termos extremamente semelhantes ao mencionado no ofício de 1822 encaminhado pela própria administração da Santa Casa:

*A casa das recolhidas é muito imprópria, não só por ser pequena para o grande número das que nele se acham, que são mais de cem, e que apresentam em geral aparato [morboso], para o qual contribui muito a incapacidade do local, mas porque não tem enfermaria, e cerca alguma, onde se possam curar, e arejar; e até pela proximidade em que se acha a casa, de um quartelamento de soldados que se opõe á honestidade e recato com que devem ser educadas.*¹⁵⁵

O ofício prosseguia com a sugestão da remoção do Recolhimento de seu local original e a transferência das meninas para o Convento d’Ajuda onde, segundo a comissão, “há sobejo lugar, pelo pequeno número de religiosas que hoje existem continuando as despesas de subsistência, vestuário, e curativo pelas rendas que lhe estão aplicadas”¹⁵⁶. Em

¹⁵³ A N., “Santa Casa da Misericórdia: Ofícios dos membros da comissão de exame”. *Série saúde, Documentação avulsa*, IS3-2, 1833.

¹⁵⁴ A Comissão, formada com o intuito de informar a Secretaria de Estado dos Negócios do Império e a Assembléia Geral Constituinte sobre o estado dos estabelecimentos da Santa Casa, era composta por médicos, bacharéis e “autoridades”. Sua composição variou ao longo do tempo, contendo, em certas ocasiões, tanto indivíduos que tinham alguma ligação com a Santa Casa quanto de fora dela. Ainda assim, não foi possível evitar os conflitos entre a comissão e a irmandade.

¹⁵⁵ A N., “Ofícios da comissão de conservação e melhoramentos”, *Série saúde, documentação avulsa*, Is3-1, 1824.

¹⁵⁶ *Idem*.

agosto do mesmo ano uma proposta semelhante surgia dentro da própria Mesa da Santa Casa, o que nos sugere que as relações entre a irmandade e as autoridades civis eram bem mais complexas do que se poderia imaginar a princípio. A partir de uma ponderação trazida pelo Provedor chegava-se à conclusão de que, para maior comodidade das recolhidas, estas deveriam ser transferidas para o terreno lateral do Convento d'Ajuda “propondo-se o aforamento, ou compra às respectivas religiosas (...) para ali construir-se um Hospício com acomodações melhores para o avultado número que ora existe, com algum espaço que lhes sirva de recreio”¹⁵⁷.

Além das melhores acomodações, a Regência escrevia ao bispo diocesano em 1831 exaltando os benefícios educativos de tal mudança e a melhora na sorte das meninas, pois no mencionado convento, encontrariam “modelos de religião e virtude que por suas admoestações, e exempla as guiassem no caminho da vida, e lhes servissem de mestras nas prendas de seu sexo”¹⁵⁸. Não sabemos exatamente a que prendas “do seu sexo” referia-se a Regência, entretanto, sabemos que, quaisquer que fossem estas, as religiosas da Ajuda não concordaram com tal julgamento e textualmente alegaram sua falta de vocação para o ensino de órfãos pobres. Embora as religiosas do Convento d'Ajuda tenham respondido negativamente a todos os pedidos de mudança das recolhidas para seu convento ou para seu terreno vizinho, este seria o início de um longo período de negociações, que ainda encontraria eco nas aspirações dos irmãos da Santa Casa em 1838.

Os trabalhos da comissão continuariam ao longo da década de 20, sempre com muita dificuldade devido à resistência dos membros da Santa Casa em colaborar com esta “invasão” externa do poder público. Tais dificuldades levaram um membro da comissão a escrever um frustrado ofício em 1833, reclamando do lento caminhar dos trabalhos e registrando um angustiado juízo acerca da instituição: “o estabelecimento da Santa Casa é de natureza misteriosa, que os seus segredos não se revelam jamais a olhos profanos, nem aos dos menos iniciados, senão quando pertencem a certo círculo, e tem chegado a certo grau (...)”¹⁵⁹. Para além da sua visão da irmandade marcada por um imaginário que lembra o da maçonaria, seu ofício revela como a Santa Casa, apesar das

¹⁵⁷ ASCMRJ, *Atas e termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1820-1830*. Rio de Janeiro: Tip. do Jornal do Comércio, 1913, pp. 60-61

¹⁵⁸ ASCMRJ “Portaria dirigida ao Bispo Diocesano” In *Livro de officios expedidos, 1824-1834*, p. 128.

¹⁵⁹ A. N., “Officios dos membros da comissão de exame”, Série saúde, documentação avulsa, Is3-2, 1833

estreitas ligações com o poder real desde sua fundação, estava ainda marcada por um ideal corporativo de confraria “particular”.

Ainda assim, em 1835 a Comissão, já com a sua composição alterada várias vezes, conseguiu finalmente elaborar um relatório sobre a Santa Casa e enviá-lo à Secretaria de Estado dos Negócios do Império. O relatório continha uma avaliação das três repartições da Santa Casa - hospital, Recolhimento, casa dos expostos - e propostas detalhadas para reformas nestes estabelecimentos, fazendo referências explícitas às noções de higiene e planejamento. Quanto ao Recolhimento sentenciava:

A casa do Recolhimento não apresenta proporção alguma para o bom desempenho da instituição a que é destinada. A educação física e moral das meninas é abandonada a mais estúpida rotina; sendo rara a que daí sai com uma constituição vigorosa, e costumes honestos, e habilitada para o bom desempenho dos deveres de mãe de família¹⁶⁰.

Para em seguida expor o que deveria ser tal instituição:

A reforma desse estabelecimento, e sua mudança para lugar apropriado merece toda a solícitude da autoridade suprema. Não nos ocuparemos dos detalhes de sua administração, que nos levaria mui longe; é escusado dizer que deve ser situado em lugar saudável, e rodeado de jardins, mas clamaremos para que se lhe dê um sistema de educação próprio para o desenvolvimento da constituição física das meninas, e cultura do seu espírito tirando-as do estado de reclusão, a que são condenadas atualmente¹⁶¹.

As discussões sobre o estado do Recolhimento ocorreram paralelamente dentro da Santa Casa com igual entusiasmo e indignação. E, apesar dos desentendimentos dos irmãos com o governo acerca da legitimidade da intervenção deste último na Santa Casa, devemos perceber que os termos e as conclusões a que chegaram tanto uns quanto outros foram bastante parecidos a respeito de seu julgamento sobre o Recolhimento.

Vários são os indícios de que o espaço do Recolhimento vinha sendo questionado intensamente dentro da própria instituição. Estes aparecem espalhados por diversos ofícios

¹⁶⁰ A. N., “Resultado do exame a que procedeu uma comissão, nos diferentes ramos da instituição”, *Série Saúde*, documentação avulsa, IS3-2, s/d.

¹⁶¹ Idem.

e atas de Mesas ao longo do início do século XIX. No ano de 1838, ano da entrada na provedoria de José Clemente Pereira¹⁶² - homem de grande influência no Império e provedor que iria mudar em muitos aspectos a organização das repartições da irmandade - esta percepção se transformaria em relatório à moda e gosto das comissões contemporâneas. Em resposta a um pedido da Secretaria de Estado dos Negócios do Império, um parecer sobre o Recolhimento foi elaborado. Ao descrever a situação o discurso da irmandade viria a se aproximar do discurso do horror à insalubridade cultivado no período por médicos e higienistas:

O recolhimento assas suficiente para o pequeno número de órfãs da sua instituição, é hoje acanhado, doentio, e insalubre pela proximidade do cemitério, e prodigiosa acumulação de gente em tão estrito recinto. As enfermidades aí se sucedem umas as outras, a tísica pulmonar, e as oftalmias, constantemente tem afetado quase todas recolhidas. A atual administração não tem podido ver sem a mais pungente e profunda mágoa definharem-se na flor da idade tantas meninas, que poderiam vir a ser boas mães de família¹⁶³.

Logo ao assumir a provedoria Clemente Pereira produziria um outro relatório sobre o estado do Recolhimento, fruto de uma visita que havia promovido às diversas repartições da Santa Casa. Como marca mais explícita de seu relatório, a preocupação com os contágios e a com população interna aumentada de maneira descontrolada. Na opinião do então provedor “lhe parecia desumano que, por qualquer pretexto, se sacrificasse a saúde de tantas inocentes, convertendo-se em casa de sofrimento um estabelecimento criado para beneficiar órfãs desvalidas e porque o remédio único era a mudança de ares, pedia que fosse a Mesa autorizada para remover, para o lugar que julgar conveniente, as meninas dos

¹⁶² O fato de José Clemente Pereira ter se dedicado a Santa Casa é bastante interessante se pensarmos a importância de sua trajetória no quadro político do Império. Advogado formado em Coimbra, Clemente exerceu vários cargos na governança e foi um dos articuladores da independência. No período imperial participou de algumas legislaturas, da elaboração dos códigos criminal (1830) e comercial (1850) e foi ministro do Império. Observando sua trajetória, ainda que grosso modo, podemos notar como os projetos que sua provedoria lutaria para levar a cabo na irmandade provavelmente estavam informados com suas preocupações acerca da construção do próprio futuro do Império e vice-versa.

¹⁶³ A.N., “relatório em resposta ao que determinou a secretaria de estado dos negócios do império para que se remeta um informação circunstanciada do estado actual do hospital, recolhimento e casa dos expostos da Santa Casa”, *Série Saúde*, documentação avulsa, IS3-2.

dois estabelecimentos (Recolhimento e Casa dos Expostos) que se acharem mais necessitadas de mudança de ares”¹⁶⁴.

A administração de Clemente Pereira nos seus dois primeiros anos teve como um dos objetivos alterar a situação que ele havia “encontrado”. Várias medidas foram tomadas e, como não poderia deixar de ser, foram registradas em um relatório apresentando os “benefícios” que o provedor implementara. O provedor havia chegado à conclusão de que o mal do edifício do Recolhimento era que este era abafado por um elevado muro que lhe guardava os fundos a uma distância de 20 palmos. O mal deste impedimento da circulação do ar seria ainda agravado pela colocação da cozinha, das latrinas e de “pestilento cano de despejo”¹⁶⁵ entre este mesmo muro e o dito Recolhimento. Tais males foram resolvidos dando-se mais largura ao terreno e removendo-se para local “mais apropriado” as latrinas e a cozinha. Deixando-se, desta maneira, o Recolhimento “desafrontado” e bem arejado. A continuação do plano previa a introdução da água no Recolhimento, a criação de tanques para facilitar a lavagem de roupas e a demolição de certas casas vizinhas que “devassavam” as janelas desta casa de donzelas.

Que Recolhimento afinal era aquele que, para os homens do século XIX, durante 93 anos havia funcionado em prédio acanhado, convivido com mortos e doentes, com enterros e procissões, com becos e ruelas, com o trânsito do populacho e a malícia dos soldados, com indiscretas janelas avizinhas, com os ventos do mar que invadiam pestilentos e com o sol que não chegava, não queimava e nem fazia germinar?

Não eram somente os homens que desejavam ser de outros tempos que olhavam para o Recolhimento no século XIX com angustiada rejeição. Viajantes chegados ao Rio de Janeiro vindos de outras terras lançaram igualmente sobre aquela instituição um olhar estrangeiro e estranhado. Durante sua estadia no Rio de Janeiro entre os anos de 1808 e 1818 John Luccock deixou registrada sua impressão sobre o Recolhimento. O que lhe assombrou, no entanto, não foi tanto o prédio mas sim seus habitantes e sua estranha forma de convivência. Para o autor, sua população formava uma bizarra coabitação não menos infecta de indivíduos de qualidades díspares. Seu contato com o Recolhimento parece ter sido na igreja da Santa Casa na qual

¹⁶⁴ ASCMRJ, *Atas e Termos das Sessões e Deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1830-1840*. Rio de Janeiro: Tip. do Jornal do Comércio, 1914, pp. 329-330

*durante o serviço, podem-se ver suas sombras e ouvir suas vozes, por aí julgando, até certo ponto seu número e idade. Muitas das suas vozes são melodiosas e seus cânticos de excelente qualidade. Mesmo assim, poucos são os predcados dos melhores desses estabelecimentos que se tornem dignos de respeito ou de serem habitados por muitos inquilinos.*¹⁶⁶

Seus temores se dirigiam principalmente à “promiscuidade” de habitantes dos recolhimentos, como assinala adiante: “(...) Cazal descreve os habitantes dos retiros como filhos legítimos e órfãos de pessoas brancas, que os deixam ao casarem, recebendo então um dote. Isto não corresponde à verdade.” E prossegue Luccock com o que acreditava serem assombrosas revelações. Havia pessoas que, tendo que viajar, deixavam suas filhas nos Recolhimentos, assim como também o faziam maridos desconfiados da fidelidade de suas esposas ao se ausentarem da cidade. Certas mulheres

*(...) de cuja leviandade não pode restar dívida, são ali colocadas pelos amigos, ou a título de castigo perpétuo, ou para que se corrijam e retornem a prática da virtude. Tão absurdo quanto isto pareça, o fato é que existem damas de certa posição na sociedade, e de caráter inatacável, que por vezes escolhem um recolhimento para ali ficarem, enquanto seus maridos se acham ausentes de casa.*¹⁶⁷

A partir da constatação de sua composição interna lança o autor seu veredicto:

*Com que grau de intimidade elas se misturam às suas companheiras de residência não o sei, mas na mais favorável das hipóteses o certo é que essas casas apresentam uma estranha mistura de idades, caracteres e objetivos: velhas e moças, inocentes e corruptas, moças de colégio e pecadoras arrependidas. Um pai inglês jamais escolheria semelhante lugar para sua filha, nem tais pessoas para suas companheiras e mestras. Um marido inglês jamais acharia que sua esposa estaria ali mais a coberto de mancha moral do que se entregue ao próprio senso daquilo que ela deve a si própria, aos seus amigos e à sociedade. Mas os brasileiros possuem pouca delicadeza de sentimentos; ignoram quase que tudo da influência forte e dominante das causas morais.*¹⁶⁸

¹⁶⁵ ASCMRJ, *Atas e Termos das Sessões e Deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1840-1850*. Rio de Janeiro: Tip. do Jornal do Comércio, 1915, pp. 27

¹⁶⁶ John Luccock. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. São Paulo: Martins Editora s.a., 1951, p. 48

¹⁶⁷ Idem, p. 48

¹⁶⁸ Idem, p. 48

Que Recolhimento então era este daquela gente de “nenhuma delicadeza” e sentimentos “pouco nobres”? Local tão impróprio na concepção de pais e maridos ingleses. O que podemos aprender deste lugar apresentado como sendo povoado dos “vapores podres da cidade” e de “gentes de diversas qualidades”, no qual estes homens de fora por questões de tempo, de espaço, de política e de crença vêem contaminação e perigosas proximidades?

Estamos aqui obviamente diante de diferentes estranhamentos ocasionados por motivos diversos. Entretanto, o que nos propomos aqui não é remediar este estranhamento. Nem tão pouco apaziguá-lo no conforto de suas épocas ou suas longitudes. Vamos tentar roubar-lhe algo de maneira bastante infiel. Algo que talvez não previam e contra o qual tão pouco se preveniram. Entre as escolhas possíveis para uma investigação historiográfica optamos por não sanar as incômodas indagações, deixando que os ingleses e suas civilizações ou as elites e suas invenções imperiais liberais continuem como uma provocação em suspenso. Aproveitamos sua indignação para contar-nos de um tempo e um espaço outro. Recorremos a este momento de inflexão para que ele nos ajude a compreender o que havia antes, nos tempos dos antepassados destes homens que no momento olhavam este espaço com olhos de já vou tarde.

Ainda assim, é necessário que façamos alguns comentários que nos permitam olhar melhor este espaço já tão indesejado. Todos os relatórios e relatos que expusemos anteriormente nos falam de dois espaços, na verdade quatro: um espaço contemporâneo, posto em julgamento e que se esperava superar e tornar passado, e um espaço ideal que se esperava construir e alcançar no futuro. Nossa intenção é a de que eles nos informem justamente sobre este espaço que pretendem negar ou substituir.

Encontramos nos textos dos relatórios um momento de inflexão, uma transformação na sensibilidade destes homens de elite com relação ao espaço do Recolhimento. Podemos identificar neles alguns aspectos comuns. A preocupação principal seria com a circulação, tanto de ares como de pessoas, e com o contágio, tanto físico quanto moral, ambos advindos do contato. Esta preocupação tem relação com uma nova noção de proximidade e de uma conseqüente redistribuição espacial.

Não podemos esquecer, como nos ensina João José Reis¹⁶⁹, que no início do século XIX predominava no pensamento dos médicos em terras brasileiras a teoria dos miasmas e suas formas de contaminação. Como afirma o mesmo historiador, os médicos pensavam então as doenças em termos de contágio e flagelo. A teoria dos miasmas, que segundo Reis se firmou em fins do século XVIII, estava baseada na idéia de que se as pessoas respirassem ares contaminados (pela decomposição da matéria orgânica) ficariam doentes. Como a infecção se dava pelo ar, resultava “daí a preocupação dos médicos da época em limpar o ar, fazê-lo circular, vigiar seus odores, enfim higienizar o meio ambiente”¹⁷⁰.

A Santa Casa, assim como os gabinetes ministeriais, reunia em seus quadros membros da elite local que, mesmo não sendo médicos, parecem ter aos poucos assimilado grande parte daquilo que estes pregavam. Isto não ocorreu à toa. O saber médico em terras luso-brasileiras estava sob forte influência francesa e do racionalismo iluminista, como mostra Reis, o qual encarava “a história como progresso, um movimento de distanciamento em relação à barbárie e à superstição, rumo à civilização e ao predomínio do pensamento racional”¹⁷¹. Se atentarmos para as reformas de Pombal, ainda no século XVIII, podemos observar já um certo direcionamento neste sentido, tendo sido preciso, no entanto, a chegada do Império para que presenciássemos maior aprofundamento na implantação dessas idéias e sua combinação com a crescente presença do saber médico.

Entretanto a presença deste discurso evidencia-se de maneira bastante clara nas propostas de intervenção sobre o Recolhimento e no julgamento que os contemporâneos faziam de seu espaço. Assim podemos entender mais facilmente a preocupação demonstrada já em 1822 pelos próprios irmãos da Santa Casa quando advertem para a má localização do Recolhimento, como vimos anteriormente, prejudicado pelo ar infecto que, vindo do mar, soprava sobre ele “exalações pútridas” dos despejos das praias, pelo fumo pernicioso do carvão queimando e pelos despejos dos hospitais Militar e da Misericórdia. Aos miasmas deveriam ser acrescidos ainda os ares vindos dos mortos do hospital e dos cemitérios vizinhos. Podemos entender igualmente o desejo de que estes odores fossem substituídos no olfato das moçoilas recolhidas pelos odores das flores e ervas. A morte por suas exalações maléficas passou a ser vista como uma ameaça à saúde dos vivos, sugando

¹⁶⁹ João José Reis. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁷⁰ Idem, p. 248

suas energias vitais e tornando as meninas do Recolhimento pálidas e desfiguradas. Com seus odores anti-vida, a própria visão dos cadáveres passa a ser encarada como prejudicial, pois “certamente abate o espírito, difunde idéias tristes e melancólicas que atenuam a vivacidade dos primeiros anos”¹⁷². Definitivamente o lugar dos mortos deixava de estar ao lado dos vivos e a lembrança do Juízo Final, que tanto valorizavam as *Constituições Primeiras*¹⁷³, deveria dar lugar à preocupação com o vigor físico dos vivos¹⁷⁴.

A preocupação com o vigor físico do corpo parece ter surgido na Europa, ou ao menos na França, em fins do século XVIII. Resumindo grosso modo, para Georges Vigarello, a higiene pessoal no século XVII e início do século XVIII estava ligada majoritariamente ao vestuário e à aparência imediata (mãos e rostos), sendo um aspecto relevante para as preocupações de moral e de civilidade das cortes européias¹⁷⁵. A partir de 1760 o autor considera ter havido um redirecionamento nestes ideais. Os banhos, que antes eram utilizados como formas terapêuticas de expulsar os humores do corpo, passaram a estar mais ligados à conservação e cultivo da saúde do indivíduo. A inovação detectada por Vigarello em meados do século XVIII foi a introdução da importância dos banhos frios e a “descoberta” dos vigores interiores que habitariam os corpos humanos. Os banhos frios, segundo acreditava-se, teriam a propriedade de aguçar os vigores físicos. Como afirma o autor, a introdução de tais práticas não tinha um objetivo ou um reflexo apenas médico ou fisiológico, tratava-se nesse momento de uma prática ascética. O endurecimento físico garantiria o moral. Para a França das Luzes a lassidão do corpo estava ligada a uma lassidão moral. Esta última, por sua vez, estava diretamente associada com o *modus vivendi* da aristocracia. Os novos “vigores”, pregados a partir de 1760, se oporiam, portanto, à “moleza” aristocrática.

Mais do que isto, ao longo do século XVIII a higiene pessoal teria se tornado algo referente à nova noção de população, abstração que ganhou corpo paralelamente neste

¹⁷¹ Idem, p. 248.

¹⁷² A N., “Santa Casa da Misericórdia: transferência do recolhimento das órfãs para o hospício dos religiosos Barbadinhos”. Série saúde, documentação avulsa, Is 3-1, 1822.

¹⁷³ *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia...*, Op. Cit.

¹⁷⁴ Um julgamento semelhante, baseado nestes pressupostos de contaminação e circulação do ar, sofreu o próprio hospital da Misericórdia por uma comissão da Câmara em 1830. Trechos deste relatório podem ser encontrados em José Vieira Fazenda. “A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” In *RIHGB*, tomo 69, vol. 113, 1906, pp.36-41.

¹⁷⁵ Georges Vigarello. *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1988.

período, com a ascensão da concepção de que a riqueza das nações estaria justamente em sua população e na sua longevidade. O pensamento acerca da higiene passa então dos manuais de boas maneiras para os gabinetes de planejamentos ministeriais. E seu público alvo se desloca, segundo Vigarello, da aristocracia para a população pobre.

Embora de maneira não tão direta, podemos notar que idéias de caráter semelhante se encontravam em terras brasileiras nos anos de 20 e 30 dos Oitocentos, ou ao menos, nas preocupações das elites e seus projetos urbanísticos. Nos textos sobre o Recolhimento colhidos podemos notar esta preocupação de forma clara. Em todo o texto de pedido de transferência do Recolhimento dirigido pela Mesa da irmandade ao imperador podemos notar a preocupação em promover as condições que se acreditavam pudessem favorecer o caráter das meninas na luta entre a melancolia e o vigor. A grande temeridade do Recolhimento era que seu espaço ao invés de cultivar tais vigos sugava-lhes as energias e retirava sua firmeza.

O relatório de 1835 foi taxativo e bastante eficiente em aglutinar todas estas características e classificações. Segundo julgamento da Mesa, estando em local abafado e entregues à estúpida rotina, as meninas do Recolhimento consequentemente não saíam dali com uma constituição vigorosa, nem com os costumes honestos e, portanto, sem estarem habilitadas para serem “mães de família”, como as entendiam desde então estes homens. O corpo e o espírito “moles” eram a porta aberta para as epidemias e as imoralidades, o que no caso das mulheres era entendido como a contaminação da própria família e, por conseguinte, da Nação.

Os espíritos pouco vigorosos davam lugar à possibilidade da fraqueza e do contágio moral. O contato, assim como o ar que se respira, tinha um papel fundamental neste contágio. Nesta questão, bem como em outras, a suposta fragilidade feminina e, especialmente das mulheres mais jovens, seria questão central. Assim sendo, outro mal maior do Recolhimento era sua proximidade com o quartel dos soldados, os quais se acreditava contaminariam as reclusas com sua malícia, palavras e ações “indecentes e desonestas”, como apresentamos anteriormente. O cerne do problema era, como diz o próprio relatório de 1822, como mulheres “frouxas” de moral e de saúde iriam gerar e criar os filhos para o império. Não é de se estranhar, devido a gravidade do assunto, que secretarias de estado viessem a discutir o assunto com paixão.

As questões do contato e da proximidade com relação aos contágios, físico e moral, geraram, como vimos no relatório do provedor Clemente Pereira, além de reflexões e discussões, tentativas efetivas de modificação da relação do espaço do Recolhimento com o ambiente externo. Vieira Fazenda, comentando sobre os prédios da Misericórdia, afirma ter havido uma passagem pública que levava do Largo da Misericórdia para a Santa Luzia. Tal passagem era feita por debaixo de um arco, “formando uma espécie de túnel cuja parede superior era o assoalho do primeiro andar do Recolhimento”. A mesma passagem, prossegue o cronista, “alumiada à noite por um lampião de azeite de peixe era perigosa. Ali reuniam-se mendigos e gente da pior espécie, havendo constantes desordens e práticas de atos de pouca moralidade”¹⁷⁶. Descontado o tom alarmado de sua crônica, ficamos sabendo que o Recolhimento estava de fato suspenso sobre a rua. Integrado ao vai e vem da cidade, servia seu assoalho de teto para uma passagem pública. Seu espaço era literalmente cortado pela cidade. Ficamos sabendo, mais adiante, que a passagem seria fechada em 1837.

Três anos depois lançou-se em reunião da Mesa o plano de pôr abaixo as casas próximas ao Recolhimento, sendo acordado que fossem adquiridas e demolidas com a brevidade possível, pois havia a necessidade “de livrar o Recolhimento dos inconvenientes que resultavam de ter moradores tão contíguos às suas janelas (...)”¹⁷⁷. Com isto devemos reconhecer que a reclusão, contra a qual vociferava o relatório da comissão de 1835, e o isolamento poderiam ser coisas distintas. Sendo o isolamento de bom proveito para evitar contaminações de ordem física e moral. Contaminam-se, portanto, os ares, os humores e os pudores. E a higiene diria respeito igualmente a todas essas contaminações. “Desafrontar” o Recolhimento, como planejava Clemente Pereira, era tanto afastar o muro e a latrina como despejar os vizinhos, agora intrusos.

Este movimento esteve presente durante toda a primeira metade do século XIX. Fechavam-se becos que cortavam seu espaço e demoliam-se casas na vizinhança. É certo que a Santa Casa precisava se expandir, uma vez que a crescente população da cidade demandava mais cômodos. Entretanto, as mudanças orquestradas na Santa Casa respeitavam os planejamentos da nova higiene propagada então: desimpedir a circulação do ar e impedir a circulação da “promiscuidade”. Estes foram os motes principais para o hospital, a Casa dos Expostos e também para o Recolhimento das Órfãs. O objetivo era

¹⁷⁶ José Viera Fazenda Op. Cit. p. 46.

“des-incrustar” a cidade do espaço da Santa Casa e fazer com que ambas crescessem separadamente.

O medo do contágio moral acarretaria mudanças de postura inclusive dentro do próprio Recolhimento. Em sessão de agosto de 1824 a Mesa de irmãos deliberou, aproveitando-se do entusiasmo causado pelo caso da expulsão de uma pensionista, pela intimação dos demais maridos ou procuradores de mulheres casadas existentes no Recolhimento para que estas fossem retiradas “por não convir a sua residência naquela Casa (...)”¹⁷⁸. Colocar em prática a decisão foi matéria por demais complicada, devido aos recursos que as pensionistas traziam para o Recolhimento, as discussões duraram vários anos e a presença de mulheres casadas ainda foi tolerada ao longo de boa parte do século XIX. Começou-se, porém, sem dúvida a vislumbrar esta convivência de moças donzelas e mulheres casadas com extrema desconfiança a partir de então. Apenas um ano após a Mesa ter votado pela exclusão de mulheres casadas do Recolhimento a Santa Casa recebeu uma ordem de sua majestade o imperador, através da Secretaria de Estado dos Negócios do Império, com o seguinte teor:

Sendo instituído o Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia desta Corte, para educação da mocidade, e resguardo da inocência desvalida, e da virtude: e não sendo justo que contra o saudável destino de tão pia instituição nele se admitam pessoas que por falta de pureza de costumes possam contaminar por sua comunicação as que ali se recolhem para os conservar sem marcha: manda S.M.I. que o provedor da mesma Santa Casa não admita para o Recolhimento senão pessoas que se compreendam nos termos da suas instituição (...)”¹⁷⁹.

No ofício acima nota-se com clareza como as metáforas corporais e médicas podiam ser estendidas a assuntos morais. Não soubéssemos nós do que se tratava poderíamos pensar que estavam falando sobre alguma epidemia. Nesta nova sensibilidade os costumes se contaminavam pela comunicação, assim como as doenças corporais. Em 1826 um parecer dos administradores do Recolhimento foi taxativo ao pedido de Peregrino

¹⁷⁷ ASCMRJ, *Atas e Termos...*, Op. Cit., 1914, p. 400.

¹⁷⁸ ASCMRJ, *Atas e termos...*, Op. Cit., 1914, p. 64.

¹⁷⁹ A N., “cópia do decreto de S. M. I.”, *Série Saúde*, documentação avulsa, IS3-2, 20/04/1825.

Cândido de Almeida para que sua mulher fosse recolhida na Santa Casa “pelo amor de Deus”¹⁸⁰.

Segundo os administradores, tal pedido não procedia visto que aquela não era uma casa de mulheres casadas, mas sim um recolhimento de órfãs. Ao menos não era lugar para aquelas que não pudessem pagar. Trataremos mais adiante com detalhes sobre a organização interna do Recolhimento. No momento cabe atentar ao fato de que se buscava nesta época estabelecer um rígido controle sobre as convivências dentro do Recolhimento, já que se acreditava no contágio causado pelo contato e temia-se essa proximidade. Como foi visto, era preciso libertar o espaço interno também das “comunicações” infectas. Podemos dizer que em 1825 a visão de contaminação dos costumes estava presente no pensamento destes homens.

Uma nação civilizada precisava de bons ares, de circulação livre de ar, de organização ordenada do espaço, de populações saudáveis e vigorosas, pois, somente desta forma, surgiria igualmente um império vigoroso e rígido, sem a moleza, a estupidez, a imoralidade e a superstição dos tempos anteriores. Para que as mulheres pudessem literalmente dar à luz a este Império era preciso que tudo corresse dentro das “luzes do século”, como queriam os contemporâneos. Ainda que não se tratasse como na França da lenta afirmação de uma burguesia sobre a antiga aristocracia estamos falando de grupos que buscavam se diferenciar e constituir uma nova ordem para seus contemporâneos.

O tempo que nos interessa, entretanto, ainda não é o desta atlética da maternidade ascética. Precisamos buscar suas referências em outros lugares, outros motivos. Devemos tomar muito cuidado ao lermos estes relatórios e relatos. Devemos tomar cuidado, por exemplo, para não lermos nestas denúncias de reclusão uma advocacia em prol das liberdades femininas. Nem devemos pensar que fossem estes homens favoráveis à menor restrição ao comportamento e ao deslocamento feminino. Muito pelo contrário. Sua denúncia de reclusão ligava-se, como já exploramos acima, à necessidade do cultivo dos vícios corpóreos, uma vez que eram eles que, aliados ao cuidado intenso com os contatos, garantiam a ascese das mulheres. Como dissemos anteriormente, o movimento de questionamento desta reclusão feminina veio acompanhado de um cuidado extremo em garantir seu isolamento do contato com indivíduos indesejáveis.

¹⁸⁰ ASCMRJ, *Livro de ofícios expedidos 1824-1834*, 22/3/1826, p. 21v.

A preocupação era com o cultivo dos vigores e não com o fim do isolamento. Que se construam jardins e que os mendigos, vagabundos, e soldados passem longe. Liberdade para caminhar entre as flores está longe de significar trânsito na cidade. Ao contrário, buscavam-se soluções para cada vez mais distanciar a cidade de seu espaço. Neste sentido, precisamos ter atenção ao lermos estes relatos de denúncia da reclusão para não pensarmos em termos desta nova “geopolítica” dos corpos e da urbanização que vem surgindo. O Recolhimento de tempos anteriores foi um espaço amalgamado pela cidade, de janelas vizinhas e passagens públicas. Foi igualmente um Recolhimento de convivência de um grupo heterogêneo de mulheres. O contágio pelo contato, é bom que tenhamos em mente, foi uma inovação de meados do XVIII, que chega a terras brasileiras já em início do XIX.

Isto não quer dizer que não houvesse uma preocupação com o isolamento das meninas do Recolhimento. De fato, aspirações acerca da necessidade de retirar as mulheres do “mundo exterior” já se encontravam plenamente estabelecidas desde a Idade Média nas discussões acerca dos conventos femininos, não sendo, portanto, estranha esta idéia aos homens do período¹⁸¹. Em meados do século XVIII as religiosas do Convento de Nossa Senhora da Lapa da cidade da Bahia pedem a sua soberana que não consinta na construção de um hospital de soldados em terreno vizinho a seu convento¹⁸². A argumentação da abadessa gira em torno da “ruína espiritual” que tal proximidade poderia trazer, da necessidade de busca da perfeição religiosa e da proteção da decência da casa, mas não fala em contágio.

A documentação sobre possíveis discussões acerca da construção e localização do Recolhimento no Rio de Janeiro em seu início no século XVIII não restou para nós. No entanto, a discussão acerca da construção do Recolhimento da Bahia apresentada por Russell-Wood pode nos fornecer algumas pistas a este respeito¹⁸³.

Quando da criação do Recolhimento de órfãs da Santa Casa da Bahia, no início do século XVIII, houve uma grande polêmica acerca de sua localização. O Recolhimento seria

¹⁸¹ No pensamento cristão o mundo sempre foi o local de tumultos, tentações e perigos como podemos ler no depoimento das religiosas do Convento d’Ajuda de 1831, ASCNRJ *Livro de ofícios expedidos 1824-1834*, p. 129. Sobre as transformações na reclusão feminina ver 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.

¹⁸² B. N., manuscritos, documentação avulsa, II 33,29,47, p. 39.

construído com o legado deixado por João de Mattos Aguiar à Santa Casa. Aguiar havia deixado a cargo da irmandade a escolha do local e a administração de tal instituição. Em princípio, a Mesa de 1701 concordou que este se construísse ao lado do hospital da mesma irmandade, com a execução de certas obras no local, para haver economia de mão-de-obra, facilidade na administração e para mais prontamente se aproveitarem os privilégios reais de que já gozavam o hospital e a irmandade.

Apesar das vantagens, a Mesa que lhe substituiu veio a apresentar outro projeto. O recolhimento deveria ser erguido em outra localidade para se evitarem os transtornos e os custos das obras urbanas que teriam de ser feitas (inclusive deslocamento de uma travessa), e os inconvenientes para o hospital que seria sobrecarregado em seu fornecimento de água e obstruído em sua iluminação e ventilação. Apesar da proposta ter sido inclusive aprovada pelo rei acabou não sendo executada. Mais uma vez a Mesa sucessora mudaria os planos de sua anterior.

No novo projeto, que desta vez sairia vitorioso, novamente o Recolhimento se avizinhava ao hospital. Os argumentos vencedores são extremamente interessantes. O prédio do recolhimento, e sua planta grandiosa, que viria a se somar ao do hospital, faria com que o conjunto arquitetônico da Misericórdia dominasse a rua Direita, uma das mais importantes da cidade, dando assim uma demonstração física do poderio da irmandade. Além disso, o casamento arquitetônico se aproveitaria dos privilégios reais já concedidos à Misericórdia sem a necessidade de emendas e sem o risco da sua não confirmação. Até mesmo o Conselho Municipal, que havia se mostrado céptico anteriormente por causa dos incômodos de se mudar a mencionada travessa de lugar e da mudança necessária na Ladeira da Misericórdia, aprovou o projeto prevendo as vantagens comerciais oferecidas pelas lojas que seriam instaladas no andar térreo do novo prédio. Mesmo havendo alguns percalços e outras discussões que não vem ao caso destacar, esta proposta acabou sendo realizada e a construção durou algo em torno de dez anos.

É interessante observarmos o que está em jogo nesta discussão. Os itens da argumentação parecem claros. O Recolhimento da Bahia deveria aumentar a grandeza da Santa Casa e sua imagem pública deveria igualmente garantir sua ligação com a irmandade e, portanto, os mesmos privilégios desta, e deveria, se possível, trazer proveitos à cidade.

¹⁸³ A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*.

Nas discussões sobre a localização do Recolhimento da Bahia e sobre a maior ou menor conveniência de sua vizinhança com o hospital e, por conseguinte, sua integração ao centro da cidade, nenhum comentário acerca da necessidade ou dos benefícios do isolamento físico do mesmo Recolhimento ou de sua separação com a cidade. Muito pelo contrário, toda a discussão girava em torno da melhor estratégia de integração deste ao espaço da cidade.

A proposta vencedora, entre outras coisas, via muito proveito em sua proximidade com a cidade já que previa os ganhos com possíveis lojas instaladas nos seu andares térreos e pela solução que incorpora a travessa ao espaço da Santa Casa, pois que o recolhimento e o hospital seriam ligados por uma passarela por sobre a mesma via pública. Sendo Salvador um porto comercial, era crucial manter e ampliar as condições desta atividade. Nenhuma discussão sobre jardins ou sobre a necessidade de espaço para as meninas desenvolverem seus vícios. A grandiosidade do prédio está ligada ao poderio social da irmandade e não ao “recreio lícito”, como clamava o ofício de 1831 ao bispo¹⁸⁴. E a proximidade com o hospital ligava-se à legitimação da extensão dos privilégios reais já conquistados, não havendo nada sobre despejos e miasmas a sugarem os vícios das futuras inquilinas.

A construção e localização do Recolhimento das órfãs da Santa Casa do Rio de Janeiro ao que tudo indica seguiu os mesmos requisitos. Este encontrava-se localizado ao lado do hospital da mesma irmandade, tendo como elo de ligação entre as construções a Igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso, padroeira da Santa Casa, que se avizinhava de ambas. Todas as construções estavam no mesmo terreno, gozando, desta maneira, dos mesmos privilégios e prerrogativas de estarem sob “o manto da Misericórdia” e sob o patrocínio real.

Era o Recolhimento, assim como aquele da Bahia, cercado de becos, passagens e casas particulares. Aparentemente não havia lojas em seu térreo. O relatório de 1822 menciona apenas a “vizinhança de cavalariças”¹⁸⁵. Sendo comum no período que lojas térreas fossem usadas com tal intento, é possível que as do Recolhimento estivessem sendo utilizadas para este fim. O Recolhimento estava situado, juntamente com o hospital da

Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, pp. 253-265.

¹⁸⁴ ASCMRJ, “Portaria dirigida ao bispo diocesano” in *Livro de Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 128.

¹⁸⁵ A N., “Transferência do Recolhimento das órfãs para o hospício dos Barbadinhos”, Op. Cit.

Santa Casa, ao pé do morro do Castelo, assim como a filial da Bahia na continuação da rua Direita. Sua localização, portanto, ao menos de início era numa parte importante da cidade.

Dois pontos levantados durante a discussão sobre a transferência do Recolhimento nos dão pistas para compreendermos sua organização prévia. Quando desta polêmica, alguns irmãos foram chamados a opinar sobre a viabilidade da empresa. No parecer de João José da Cunha, atenta-se para o fato de que havendo a mudança, a qual não sabemos bem porque motivo em sua visão demandaria por um tempo a utilização de dois edifícios, seria impossível a Santa Casa com suas rendas atuais suprir todo o corpo de “funcionários” necessários¹⁸⁶. Preocupava o irmão a necessidade de se “contratar”, além do corpo de administração interna, um capelão extra para confessar as órfãs, visto que não poderiam mais se confessar com o capelão que servia a irmandade e que, de modo algum, poderiam passar sem este ato sagrado.

Não bastasse a falta espiritual, havia o risco de não ser possível destinar escravos para as tarefas domésticas pesadas do Recolhimento, como conduzir os despejos até o mar ou a lavagem da roupa, visto que tais tarefas eram executadas por escravas da mesma Casa. A necessidade da localização vizinha ao hospital da irmandade tinha, portanto, algumas razões práticas, as quais nos remetem à forma como estas comunidades se organizavam. Sendo conventos, recolhimentos ou hospitais, seu cotidiano estava organizado em torno da dinâmica do trabalho escravo¹⁸⁷ e sobre a necessidade do cumprimento e enquadramento da população nos rituais e deveres religiosos. Manter essas características era essencial ainda em 1834. Isto refletia-se de forma indissociável na escolha da localização ou na organização arquitetônica dos prédios.

De maneira semelhante, no parecer dos irmãos Possidônio José Lins e Faustino Lins detectamos outro detalhe não menos importante acerca das escolhas relativas ao espaço do Recolhimento. Os dois irmãos não eram favoráveis à transferência do Recolhimento para o prédio do Convento da Ajuda por várias razões. Entre elas, uma significativa. Temiam que sua transferência, e uma possível perda da gerência da mesma irmandade sobre o Recolhimento, causasse um esfriamento “no zelo dos benfeitores, cujas esmolas têm

¹⁸⁶ ASCMRJ, *Livro de ofícios expedidos 1824-1834*, p. 130v

¹⁸⁷ Sobre trabalho escravo nos conventos e recolhimentos da colônia ver Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit.

sustentado o pio estabelecimento da Santa Casa desde o seu começo (...)”¹⁸⁸. A proximidade com a Santa Casa proporcionava, por conseguinte, não só os privilégios do Rei como igualmente as benesses dos irmãos doadores. Ao desvincular fisicamente o Recolhimento dos prédios tradicionais da Santa Casa, corria-se o risco de desvinculá-lo de sua administração e também de sua poderosa “proteção”.

A localização do prédio do Recolhimento e, igualmente sua arquitetura e organização interna, como parte de uma irmandade, estavam, portanto, associadas a inúmeras questões de grande importância para esta sociedade e fundamentais para a sua compreensão. Esta se ligava principalmente à centralidade do elemento religioso nas preocupações destes homens, assim como à maneira como as irmandades se organizavam no período, a relação específica que a Santa Casa da Misericórdia mantinha com o poder real e as condições materiais e sociais desta sociedade. Cada um destes elementos possui o seu quinhão na forma como o espaço do Recolhimento se configurou. São estes elementos que examinaremos com mais vagar a seguir.

2.2 Para bem-fazer: uma devoção, uma Casa e seu governo

O relato de frei Agostinho de Santa Maria sobre a Santa Casa, em seu livro *Santuário Mariano*, se diferencia bastante daqueles que encontramos no século XIX¹⁸⁹. Diferentemente dos relatos do século XIX, ansiosos pela expectativa da criação da “Europa possível”¹⁹⁰ na corte, este relato do início do século XVIII acerca da fundação da Misericórdia não vê neste espaço inadequação e contágio, mas sim a concretização de um ideal de caridade muito de acordo com sua própria sensibilidade. Partimos desta vez, portanto, não de um estranhamento, mas sim de um enraizamento de sentimentos que se reconhecem.

¹⁸⁸ ASCMRJ, *Livro de ofícios expedidos 1824-1834*, p. 131.

¹⁸⁹ Frei Agostinho de Santa Maria. Op. Cit. Segundo Vieira Fazenda (José Vieira Fazenda. “A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” in *RIHGB*, tomo 69, volume 113, 1906, pp. 26-27) o volume 10 do *Santuário Mariano* foi escrito pelo frei com base nos relatos de frei Miguel de São Francisco. Seus relatos iniciais teriam sido destruídos pelos Franceses quando tomaram a cidade em 1711 e invadiram o convento de Santo Antônio. O que teria chegado ao frei Agostinho, portanto, seria a “segunda versão” produzida pelo mesmo Frei Miguel.

¹⁹⁰ Conceito utilizado por Afonso Carlos Marques dos Santos (Afonso Carlos Marques dos Santos. “A fundação de um Europa possível” In *Anais do seminário internacional D. João VI: um Rei aclamado na América*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2000, pp. 9-17) para designar o “projeto civilizatório” intentado com a vinda e instalação da Corte na colônia e que permanece de certa forma nos ideais do Império.

A história do hospital da Santa Casa, segundo frei Agostinho de Santa Maria, teve dois acontecimentos principais. A chegada de uma armada à cidade e a ação de um religioso jesuíta. “Pelos anos de 1582” chegou à cidade uma armada de Castela, contendo 16 naus e três mil homens¹⁹¹. Tal armada teria enfrentado muitas intempéries na viagem e por isso chegou ao porto abarrotada de doentes. Segundo o padre Simão de Vasconcelos, a armada teria provocado grande pânico na população que, estranhando a visita repentina, tratou de por a salvo seus pertences¹⁹². Desfeito o mal, entendido as naus ancoraram na baía e deu-se conhecimento dos desgraçados que estavam padecendo a bordo. Achava-se na cidade, prossegue frei Agostinho, em visita ao Colégio dos Jesuítas o padre José de Anchieta que “levado da caridade tomou muito por sua conta a cura, e o remédio daqueles enfermos” destinando-lhes uma casa para seu tratamento e “alguns religiosos, assistindo também ele ao mais as medicinas, médico e cirurgião”¹⁹³.

A partir desse episódio teria surgido o hospital da cidade quando os irmãos da Santa Casa tomaram para si a tarefa de cuidar dos doentes. E prosseguiu o dito frei

*o que fizeram com grande caridade, e o foram aumentando no material com tanta grandeza, e tão perfeitas enfermarias, como hoje se vêem, aonde se curam todos os enfermos de um e outro sexo com exímia caridade. (...) Desde este tempo continuaram o provedor e irmãos no serviço e administração do hospital, assistindo com suas esmolas, e dos mais fieis, que em seus testamentos as deixaram, assim para o culto Divino, como para o aumento da Casa e cura dos pobres enfermos e desamparados*¹⁹⁴.

Segundo Vieira Fazenda, baseado em Capistrano de Abreu, o próprio Anchieta teria deixado um testemunho sobre a Santa Casa em tons bastante próximos: “Em todas as capitâneas há casas de Misericórdia que servem de hospitais, edificadas e sustentadas pelos moradores da terra, com muita devoção, em que se dão muitas esmolas, assim em vida como em morte, e se casam muitas órfãs, curam os enfermos de toda sorte e fazem obras

¹⁹¹ Frei Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano e histórias das imagens milagrosas de Nossa Senhora e milagrosamente aparecidas*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedrozo Galvão, 1723, volume 10, p. 9.

¹⁹² Padre Simão de Vasconcellos. *Vida do Venerável Padre José de Anchieta* apud José Vieira Fazenda, op. Cit., p. 7.

¹⁹³ Frei Agostinho de Santa Maria. Op. Cit., p. 9.

¹⁹⁴ Frei Agostinho de Santa Maria. OP. Cit., p. 10.

pias, conforme o seu instituto e a possibilidade de cada uma e anda o regimento delas as principais da terra”¹⁹⁵

As palavras recorrentes destas duas falas - esmolas, devoção e cura - são de extrema importância para entendermos com que espécie de instituição estamos lidando. Estas palavras fazem parte de um mesmo universo. Demonstram como caridade e devoção se misturavam e tornavam-se atributos bastante próximos. Assistir a um hospital com “muita devoção” podia ser equivalente a assisti-lo com “muita caridade”. De forma correlata, as obras concretas - curas e esmolas - podiam ser manifestações, ao mesmo tempo, de caridade e de devoção. Isto não significa que estas palavras fossem utilizadas de maneira indistinta, mas sim que em determinados momentos seu uso poderia ser aproximado. Isto é, dependendo de quem as utiliza e de seus interesses, caridade e devoção podiam estar mais ou menos próximas uma da outra. Podemos ver isto com clareza nas definições de D. Rapahel Bluteau. Segundo o religioso, caridade, como vimos, significava o amor a Deus através da expressão do amor ao próximo e devoção, muitas vezes utilizada para definir os atos de piedade por amor aos santos ou a Deus, deveria ser aplicada somente no caso em que o empenho e sacrifício da vontade própria vinha acompanhada de algum voto¹⁹⁶. O esforço de Bluteau em defender uma separação clara entre os termos nos mostra como estes podiam ter grande proximidade para os homens do período. De qualquer maneira, pertenciam a um mundo que permitia estas aproximações, o que não mais ocorrerá gradualmente a partir de fins do XVIII e mais concretamente no século XIX.

Como afirma Luís Mott, a religião cristã, e principalmente a católica pós-Trento, era uma religião ao mesmo tempo pública e privada. Existiam várias formas particulares de devoção, como orações e penitências, assim como também existiam maneiras coletivas e públicas de externar a fé¹⁹⁷. A sociedade colonial parecia extremamente apegada a estas formas externadas de demonstrações de fé, principalmente em espaços urbanos como foi o caso da cidade do Rio de Janeiro. Uma das formas de se exteriorizar a fé, além do

¹⁹⁵ Vieira Fazenda não fornece a referência do texto de Capistrano. A citação foi publicada por Fazenda em seu texto: José Vieira Fazenda. “A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” in *RIHGB* tomo 69, volume 113, 1906, p.11.

¹⁹⁶ D. Raphael Bluteau. *Vocabulário portuguez e latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes e latinos e oferecido a ElRey de Portugal D. João V*, Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 p. 192.

comparecimento a missas e procissões, era justamente a prática de atos de caridade. Tais atos combinavam sobremaneira com o que Mott chama das marcas do ascetismo que podemos encontrar na religiosidade barroca portuguesa trazida para a colônia. Assim como macerar o corpo, mostrar desprendimento material e humildade eram praticamente obrigações do bom fiel. Segundo Luís Mott, para muitos a religião católica se firmou como uma série de preceitos exteriores e práticas rotineiras destinadas a manter uma tradição, enquanto para outros converteu-se em principal motivação de suas vidas. Podemos dizer que, tanto para uns quanto para outros, a convergência de caridade e devoção pode ter sido muito conveniente, fazendo o papel de representar uma demonstração de respeito e enquadramento a preceitos religiosos importantes para esta sociedade.

Estas proximidades não eram somente discursivas, no sentido mais estrito do termo, mas também arquitetônicas e urbanísticas. Ao descrever o projeto do futuro hospital da Misericórdia de São Paulo em 1716 a Mesa registrava o episódio da seguinte forma em suas atas: “(...) todos prometeram (...) esmolas para a dita obra, a qual se obrigou a fazer o capitão Pedro Frz^o por novecentos mil reis, à igreja coberta com a capella mor sacristia corredor, e hospital coro e púlpito”¹⁹⁷. Podemos ver nitidamente na escolha da forma de exposição do espaço a maneira como estes eram concebidos. “Sacristia, corredor hospital coro e púlpito”. Tratava-se de um corpo único, provavelmente mais mental do que material, já que por falta de recursos por muitos anos o hospital iria funcionar em casas alugadas ao redor do terreno da igreja. Esta descrição simboliza de forma bastante precisa a forma como a instituição funcionava. Igreja e hospital eram indissociáveis. Seus espaços de atuação eram confluentes. Devemos esquecer a forma como enxergamos os hospitais atualmente para podermos entender este espaço. Ele jamais seria descrito por nós desta forma e mesmo no século XIX já não mais o seria. No entanto, estes homens não o descreveriam de outra maneira.

Para entendermos o espaço do Recolhimento devemos compreender que ele se inseria nesta maneira específica de pensar a caridade, isto é, inseparável de todas as suas

¹⁹⁷ Luís Mott. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu” In Laura de Mello e Souza. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 155-220

¹⁹⁸ *Livro de deliberações da Mesa da Santa Casa da Misericórdia de São Paulo 1707-1730*, “ata de 3/7/1717”, p. 66 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. 66.

implicações e manifestações religiosas próprias do ascetismo barroco destacado por Mott. Tais manifestações encontravam-se, de fato, inscritas e perpassavam a cidade do Rio de Janeiro como um todo.

A cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro originou-se no morro que veio a ser conhecido como Castelo, tendo se expandido ao longo da beira do mar deste mesmo morro até o morro de São Bento durante o século XVII. Segundo Mariza Soares, na década de 1640 a Câmara municipal construiu uma vala ao fundo da cidade possibilitando que a ocupação desta fosse se “interiorizando”¹⁹⁹. Os séculos XVII e XVIII testemunharam o crescimento da mesma cidade no interior dos limites dos quatro morros que cercam o que seria hoje o centro da cidade: os mencionados morros do Castelo e de São Bento, de Santo Antônio e da Conceição.

Segundo Maria Fernanda Bicalho, as cidades portuguesas em Ultramar seguiram, apesar de suas especificidades, o modelo das cidades da “mãe-pátria”. No caso do Rio de Janeiro sua constituição assemelhava-se à de Lisboa “cravadas nos morros e outeiros, com suas fortalezas, palácios, igrejas, ermidas, mosteiros, colégios, hospitais, além de suas praças, mercados, trapiches, armazéns e o vasto casario voltados para uma baía ou um estuário, centro nevrálgico do comércio assim como da defesa”²⁰⁰, marcando sua constituição urbana, portanto, a vocação para o comércio, a necessidade da defesa e do planejamento militar e a penetração das entidades religiosas. O Rio de Janeiro era um importante porto ao longo de todo o período colonial, tendo sido a sua defesa de grande importância para a Coroa. Os mosteiros encravados nos morros serviam ao mesmo tempo de templos religiosos e de pontos de defesa. A questão da defesa do porto e dos constantes planos para construção de muros que protegessem a cidade na parte chamada de “sertão” fez, segundo a autora, com que o Rio de Janeiro se tornasse uma cidade “enclausurada”, pelo menos até meados do século XVIII, quando a pressão populacional e os interesses econômicos terminariam por forçar uma lenta porém constante expansão da cidade para além dos limites do muro e em direção ao campo de Santana.

Foi nesta cidade enclausurada, como chama Bicalho, entre morros e muros, entre temores de invasões externas e rebeliões internas, observada de cima por mosteiros a partir

¹⁹⁹ Mariza de Carvalho Soares. *Identidade étnica, religiosidade e escravidão. Os “pretos minas” no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Niterói: tese de doutorado, PPGH-UFF, 1997, mimeo, p. 111.

dos quatro morros, que foi estabelecida a irmandade da Santa Casa da Misericórdia aos pés do morro do Castelo, local de origem da própria cidade, como vimos anteriormente. Seu hospital ficava, segundo frei Agostinho, “dos muros adentro daquela cidade e junto a Casa da Misericórdia”²⁰¹. Seu terreno de uma banda vinha dar com a praia de D. Manuel e da outra banda com a praia de Santa Luzia. Na extremidade da ponta de terra ficava a prisão do Calabouço e o forte de São Tiago. No alto do morro do Castelo situavam-se o colégio dos Jesuítas e a igreja matriz.

Quando da escrita do décimo volume de seu *Santuário*, frei Agostinho mandou de Portugal pedir informações ao frei Miguel de São Francisco²⁰². Os relatos enviados pelo dito frei coletavam informações da vivência deste mesmo frei, natural do Rio de Janeiro e três vezes provincial, assim como histórias oriundas das tradições orais que circulavam pela cidade e que foram recolhidas pelo mesmo frei²⁰³. Encontramos, portanto, neste relato um pouco da memória construída pela própria cidade acerca de sua história e, particularmente neste caso, da origem da Santa Casa da Misericórdia.

Sem querer entrar no mérito de discutir as obras do “varão santo”, como o chama frei Agostinho, o que nos interessa é que esta narrativa e seus personagens nos dizem muito da cidade do Rio de Janeiro e do contexto no qual se situava e foi construída a Santa Casa. É significativo que o “mito de origem” de uma instituição leiga conte com a fundação de um jesuíta²⁰⁴. Trata-se quase de uma metáfora do que ocorre na cidade e nos diz um pouco da religiosidade que envolve a instituição. Dominada a princípio pelas ordens religiosas, principalmente jesuítas e beneditinos, a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, ao longo do século XVIII, passaria a contar com a presença e o poderio cada vez mais forte das autoridades civis e das organizações leigas. Mesmo com esta multiplicidade crescente, e com a conseqüente disputa de poder, pode-se dizer, como afirma Fania Fridman, que

²⁰⁰ Maria Fernanda Baptista Bicalho. *A cidade e o Império: o Rio de Janeiro na dinâmica colonial portuguesa. Séculos XVII e XVIII*. São Paulo: tese de doutorado, PPGH-USP, 1997, mimeo, p.174.

²⁰¹ Frei Agostinho de Santa Maria, OP. Cit., p. 10

²⁰² José Vieira Fazenda, Op. Cit., pp. 26-27

²⁰³ De fato, o relato do frei é povoado de expressões como “entendendo muitos...”, “É voz constante, que se conserva entre todos os moradores daquela cidade...”.

²⁰⁴ Curiosamente, segundo Dahas Zarur, os biógrafos de Anchieta, Padre Hélio Abranches Viotti e Joaquim Tomaz, não mencionam o mesmo padre como fundador do hospital da Misericórdia. Esta parece ter sido mesmo uma história das tradições orais da cidade. (Dahas Zarur. *A igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso*. Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1997, p.120.)

durante todo o período colonial “a paisagem urbana estava vinculada à presença dos religiosos”²⁰⁵ ou, ao menos, da religião.

As ordens religiosas e posteriormente a Santa Casa possuíam, por doação, legados ou mesmo compra, grande parte dos terrenos da área urbana da cidade e dos recursos que circulavam nela²⁰⁶. Estas instituições tornaram-se presentes tanto direta como indiretamente em todos os setores da vida da cidade: da habitação à saúde, da alimentação à educação, das artes à urbanização, da hospedagem dos vivos ao enterro dos mortos, do empréstimo de dinheiro ao aviso das horas através do badalo de seus sinos. A gama de assuntos que eram da competência religiosa era vastíssima. E continuará com este escopo por muito tempo, mesmo quando no século XVIII o Estado procurou aumentar sua presença na vida urbana da cidade. Até porque isto foi feito em grande medida através do apoio às irmandades leigas, como era o caso da Santa Casa. E estas irmandades fazem parte deste universo marcado pela religiosidade.

Segundo Vivien Ishaq, as irmandades leigas teriam deixado profundas marcas na organização da cidade durante o século XVIII²⁰⁷. Seria somente na segunda metade deste século que obras públicas, como o passeio público e o largo do Carmo, posteriormente conhecido como Largo do Paço, viriam juntar-se à paisagem, marcando de maneira mais explícita a presença das autoridades civis e da governança. Até então o elemento ordenador, por assim dizer, da constituição da cidade foi justamente o religioso cada vez mais centrado em torno das irmandades leigas e suas construções. Estas teriam chegado ao seu ápice justamente no século XVIII, provavelmente devido ao maior fluxo de recursos e de gente que passavam pela cidade, a partir da descoberta do ouro nas Minas e a eleição do porto do Rio de Janeiro como principal porta de escoamento, bem como de espaço da centralização da administração colonial.

Com o maior fluxo de pessoas e recursos no século XVIII, muitas dessas irmandades puderam construir suas próprias igrejas. Possuir uma igreja própria era um marco importante na vida de uma irmandade, pois esta se constituía tanto no local de culto

²⁰⁵ Fania Fridman. *Donos do Rio em Nome do Rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Garamond, 1999, p.13.

²⁰⁶ Informações mais detalhadas sobre a distribuição dos terrenos entre as ordens e irmandades podem ser obtidas nos mapas do livro de Fridman (Fania Fridman. Op. Cit., pp. 44-45.). Lembramos que as razões para este acúmulo analisamos no capítulo anterior quando discutimos a importância do “contrato da caridade”.

²⁰⁷ Vivien Fialho da Silva Ishaq. *O Compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, PPGH/PUC-RJ, 1996

ao santo padroeiro quanto num espaço de sociabilidade e afirmação de uma certa identidade ou status para seus freqüentadores. Desta maneira, as igrejas proliferaram ao longo do século XVIII e dominaram a paisagem urbana. Não por acaso a cidade foi pouco a pouco sendo organizada em paróquias, tendo como referência as igrejas que lhes serviam de sede. Em 1751, com a criação de duas novas paróquias, o Rio de Janeiro passou a contar com quatro: São José, Santa Rita, São Sebastião e Candelária.

O espaço urbano, como mostra Ishaq, não era concebido como um universo único e integrado, mas sim como um conjunto de localidades particulares correspondentes em maior ou menor grau às pequenas comunidades aglutinadas em torno das igrejas e irmandades. É interessante lembrar que, até o século XIX, não havia uma numeração geral dos prédios. A Santa Casa, por exemplo, atribuía números a seus prédios conforme estes lhe eram deixados em legados segundo a numeração de seus *Livros de Tombo* e os endereços na maior parte das vezes tomavam como referencial, além dos proprietários que lhes eram vizinhos, as igrejas que lhes eram próximas, assim como o próprio nome das ruas, os quais seguiam suas denominações.

Por tudo isto podemos dizer, sem grande exagero, que estar ligado a uma irmandade marcava igualmente o lugar do indivíduo na cidade. Era uma forma de identificação. Como afirma Mariza Soares, “no Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII é impossível pensar a hierarquia social sem levar em conta a hierarquia religiosa, dos homens e dos santos.”²⁰⁸. Ou como esclarece Vivien Isahq “ser membro de uma irmandade respondia à uma necessidade social inscrita na sociedade colonial do século XVIII. Alguém que não participasse da vida religiosa, seja nas paróquias, seja nas irmandades, seria de certa forma visto com desconfiança e privado do convívio social.”²⁰⁹.

As várias maneiras de externar a religião não marcavam apenas o lugar dos indivíduos na sociedade, marcavam seu cotidiano como um todo. Podemos dizer que a devoção à Virgem Maria marcava sobremaneira este cotidiano. Em 1787, ingleses a caminho da Austrália teriam registrado que em quase todas as esquinas das ruas havia pequenos nichos iluminados abrigando uma imagem da Virgem Maria à frente da qual os

²⁰⁸ Mariza Soares, op. Cit. , p. 114.

²⁰⁹ Vivien Fialho da Silva Ishaq. OP. Cit. , p. 27.

transeuntes obrigatoriamente paravam para rezar e cantar²¹⁰. Igualmente espantados, os missionários da nau Duff contariam que, ao visitarem a cidade em 1796, constataram que seus moradores ao ouvirem as badaladas das seis horas paravam e ajoelhavam-se onde estivessem em respeito à Ave Maria²¹¹. Ainda em 1818, os naturalistas Spix e Martius notaram que a cidade não contava com iluminação pública eficiente e que, ao cair da noite, certas ruas eram iluminadas apenas pelas “lâmpadas colocadas em frente às imagens da Virgem Maria”²¹². Estes são apenas alguns exemplos de como a religiosidade tomava conta do cotidiano da cidade. Os sinos das igrejas marcavam as horas do dia, as festas dos santos, o calendário anual e as passagens das estações. Suas festas e procissões iluminavam as ruas, sendo muitas vezes sua única fonte de luz. Podemos dizer que mesmo o mais descrente dos libertinos era, portanto, obrigado a conviver com esta “temporalidade” primordialmente religiosa.

As casas no meio urbano eram, até o início do século XIX, segundo Leila Algranti, em grande medida térreas e de construção pobre em contraste algumas vezes com a riqueza de certos templos²¹³. Dentro das casas o mobiliário era escasso, e dentre os poucos objetos existentes o mobiliário religioso dominava sua organização interna. Junto com catres ou redes, pequenas mesas e baús, os crucifixos, as imagens, e os oratórios compunham o ambiente de salas e quartos. De fato, estes podiam muitas vezes ser os únicos “ornamentos” existentes nos domicílios, ao menos até o momento da abertura dos portos em 1808. As imagens religiosas protegiam e identificavam a casa, facilitavam o cumprimento dos rituais religiosos, e ajudavam a evitar problemas numa época em que fé era uma questão de justiça, tanto eclesiástica quanto secular. Os mais devotos poderiam ter a imagem de seu santo predileto tanto em sua casa como na irmandade à qual estivessem ligados²¹⁴.

Para a devoção era preciso então um santo padroeiro. Para caridade por conseguinte também. A devoção “esquentava” a caridade, e enchia as igrejas e as bolsas, assim como a falta desta poderia esfriá-la neste “sistema” que impulsionava a exteriorização da fé e

²¹⁰ Jean Marcel Carvalho França. *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: EdUERJ: José Olympio, 1999, pp. 189-190.

²¹¹ Jean Marcel Carvalho França, Op. Cit., p. 241.

²¹² Relato de Spix e Martius apud Gilberto Ferrez (org.) *Rio de Janeiro – quatro séculos de história através das imagens*. Paris: s/l, 1965 apud Vivien Fialho da Silva. Op. Cit. p. 22.

²¹³ Leila Mezan Algranti. “Famílias e vida doméstica” In Laura de Mello e Souza (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada no América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

²¹⁴ Sobre a relação pessoal estabelecida entre os devotos e seus santos padroeiros ver Luís Mott. Op. Cit.

utilizava esta exteriorização como termômetro da fé. A irmandade da Santa Casa da Misericórdia tinha, como não poderia deixar de ser, uma padroeira. De início sua padroeira parece ter sido a própria Santa Maria Virgem da Misericórdia. Esta imagem talvez não fosse suficientemente concreta para a “religiosidade afetivizada”²¹⁵ do período. Ou talvez, nesta sociedade de múltiplas intermediações, fosse por demais distante a figura da Rainha dos Céus, e mais apropriada uma invocação sua mais próxima dos mortais. De qualquer forma, em fins do século XVII e início do XVIII, a casa da Virgem ganharia aos poucos uma nova padroeira na figura de Nossa Senhora do Bom Sucesso, a qual dominaria a irmandade por todo o século XVIII e até meados do XIX²¹⁶.

Mas como chegavam as santas às terras brasileiras e ganhavam para si Casas de devoção? Chegavam estas à moda dos homens ou à moda dos deuses? Chegavam à moda dos homens. Pelejando nas naus através dos oceanos. E se a viagem fosse boa, a imagem era forte, e a devoção era muita, ou se houvesse desgraça era porque esta era pouca ou de má qualidade. No caso de Nossa Senhora do Bom Sucesso foi boa, o que lhe garantiu inclusive este mesmo nome. Veio a imagem da santa de Portugal para o porto do Rio de Janeiro, segundo frei Agostinho de Santa Maria, no ano de 1637 ou 38 trazida pelo padre Miguel da Costa do Hábito de São Pedro²¹⁷.

Com licença do provedor e irmãos da Casa da Misericórdia colocou o religioso a mesma santa na igreja da irmandade e reuniu, segundo o mesmo frei, os moradores da cidade mais devotos da Senhora para que a sua Santíssima Imagem fosse servida com toda a veneração e culto que lhe eram devidos. A devoção continuou desta forma até que em 1652 o provedor da irmandade da Senhora do Bom Sucesso fez a entrega desta mesma ao provedor e aos irmãos da “Santa Casa” para que estes cuidassem de suas festas e culto. Segundo prossegue o frei, parecia que a mesma Senhora havia escolhido a Casa da Misericórdia para sua morada, pois a enchia de “misericórdias, favores e bons sucessos”. Já em início do século XVIII, quando da escrita do *Santuário*, a imagem era tida pela

²¹⁵ Gilberto Freyre. *Casa grande e senzala: a formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958, 2 vols apud Laura de Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 115.

²¹⁶ Em fins da década de 20 do Oitocentos a Mesa votou uma regulamentação das festas religiosas na irmandade com a finalidade de controlar os gastos para estes fins. Acreditamos ter sido esta medida o começo da consolidação da separação entre devoção e caridade que culmina entre os anos de 1861 a 1873, nos quais, segundo Vieira Fazenda (José Vieira Fazenda, Op. Cit., p.30), foi feita a opção pela suspensão das festas de Nossa Senhora do Bom Sucesso como estratégia de preservação de recursos.

população como milagrosíssima e para ela concorria o povo em massa “em seus trabalhos e tribulações” e nas suas doenças encontrando ali sempre remédio, socorro e alívio.

Para chegar a este patamar, teve a santa bastante trabalho. “É voz constante, e que se conserva entre todos os moradores daquela cidade” que no ano de 1639, ou seja logo depois de sua longa viagem ultramarina e sua acolhida na igreja da Misericórdia, a santa teria aparecido para três sacerdotes na hóstia no momento em que o Senhor estava exposto. A mesma Senhora seria vista, segundo diz a “voz pública”, ainda em outra ocasião. Estando novamente o Senhor exposto, em uma novena realizada por uma grande seca que assolava a cidade, a imagem teria aparecido e a dita seca teria acabado “porque pelos merecimentos da Senhora, acudiu Deus com abundância de água”²¹⁸. Daí em diante a imagem, “santíssima e milagrosíssima”, teria sido alvo de grande devoção dos moradores da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, que a visitavam todas as manhãs e às tardes, faziam romagens e novenas e obtinham dela “infinitos milagres em enfermos já desconfiados dos médicos e das humanas medicinas”. A festa da mesma santa tomada a cargo da Misericórdia, segundo o frei, era feita com grande solenidade, era cantada com órgão, tendo o “Senhor Exposto”, armação da igreja e muita música “para o que se pede pela cidade e todos concorrem liberalmente com as suas esmolas”. Sendo que, ao menos na segunda metade do século XVIII, a festa desta santa era a única celebrada pela irmandade, além das outras festas de obrigação previstas em seu Compromisso²¹⁹.

Nesta história da trajetória da santa encontramos, independentemente do entusiasmo louvatório de frei Agostinho, todos os elementos constitutivos do ideal de devoção e caridade do período. Inclusive seu desfecho quando o governador do Rio de Janeiro, Tomé de Souza de Alvarenga, tomado de grande devoção pelas maravilhas da Senhora, que o havia livrado de muitos perigos, e sendo pessoa poderosa, como frisa o próprio frei, mandou fazer uma réplica da imagem levando para sua casa a original e colocando-a num oratório particular.

²¹⁷ Frei Agostinho de Santa Maria, Op. Cit., p. 12

²¹⁸ Frei Agostinho de Santa Maria, Op Cit, p. 13

²¹⁹ Isto pode ser constatado nos livros de *Receita e despesa* da irmandade para os anos de 1768-1780 e 1795-1822. Os gastos com a festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso no período aliás giraram em torno dos mesmos valores em pregados para a celebração da Visitação no dia 2 de junho outra festa, de importância fundamental para a irmandade como veremos a seguir.

Um religioso traz a imagem de Portugal e encarrega os moradores da cidade de seu culto e devoção. Esta santa, então, foi integrada neste universo da devoção leiga e na “economia do toma lá dá cá” que marcou, segundo Laura de Mello e Souza, a religiosidade colonial²²⁰. A devoção com que os moradores da cidade concorriam com esmolas para seu culto cresceu na medida em que aumentou a fama milagrosa da imagem. Conforme o fervor da população se via maior a santa foi angariando posições de destaque dentro da irmandade. Quanto maior a pompa da festa, maior o prestígio da santa e da irmandade, e maiores os seu poderes junto aos homens e a Deus. Como se as luzes que iluminavam a noite da colônia ali tivessem sido colocadas para que Deus pudesse testemunhar de toda sua distância a fé de suas criaturas. Caridade e devoção; necessidades humanas, individuais e coletivas; intermédio da Virgem e Misericórdia de Deus; cura, esmola e devoção caminham juntas. Até porque as “humanas medicinas”, como denomina frei Agostinho, são ainda neste período frágeis tentativas em pequena concorrência com forças muito maiores.

Por tudo isso, parece ter sido Nossa Senhora do Bonsucesso a imagem ideal para a Santa Casa, já que em sua figura e suas curas milagrosas ao mesmo tempo se concretizou e se expressou a união que existia para esses homens entre a assistência e a fé. Se a irmandade da Misericórdia tinha nela sua padroeira para esquentar a devoção e as esmolas, a Santa Casa possuía uma complexidade que ia além do já nada simples universo da devoção aos Santos no período colonial.

As irmandades leigas eram, como vimos, associações formadas por católicos para a promoção do culto de seus santos padroeiros e para a organização de obras de caridade. Mais especificamente, segundo o *Código do Direito Canônico*: “as associações de fiéis que tenham 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”²²¹. É interessante notarmos, como assinala Caio Boschi²²², que estas denominações eram, entretanto, bastante fluidas. Tal fluidez vem a corroborar

²²⁰ Laura de Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 115.

²²¹ *Código do Direito Canônico*. Can. 707, parágrafos 1º e 2º. Ed. De Lorenzo Migueléz Domínguez et alii. 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.

²²² Caio Boschi, Idem, p. 14

com a hipótese apresentada anteriormente acerca da convergência das idéias e concepções de devoção e caridade no período.

De qualquer forma, devemos manter em mente a idéia de que as irmandades eram instituições que serviam ao culto, negócios e cuidados dos santos e ao mesmo tempo à fé, associações e necessidades dos homens. Como afirma Vivien Ishaq²²³, eram tanto um local de sociabilidade e auxílio como um espaço de religiosidade e culto. Mais do que isto, como estamos discutindo, culto e auxílio se misturam.

Segundo a mesma autora, até a promulgação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* em 1719, as irmandades fundadas no Ultramar estavam sob a jurisdição das *Ordenações do Reino*²²⁴. Nas *Ordenações* tais instituições eram definidas como sendo associações fundadas por leigos com a finalidade de exercerem obras pias ou “para uso dos pobres”, estando sob jurisdição de juizes leigos a quem caberia sua visitação. Com o estabelecimento das *Constituições Primeiras*, e a consolidação de um projeto para a Igreja em Ultramar, a Igreja passa a concorrer pelo controle das irmandades. É interessante notar como nas *Constituições* as associações leigas aparecem simplesmente sob a nomenclatura de confrarias. Ao ligar estas instituições diretamente ao culto dos santos a Igreja, ainda que reconhecendo a autoridade real devido ao Padroado, como exploraremos mais no item seguinte, não deixava de estar reclamando para si uma certa jurisdição sobre estas associações.

Independentemente de classificações, as associações de leigos situaram-se, de modo geral, em uma fronteira tênue entre o funcionamento como instituição de obras pias e a constituição em confraria devotada a um santo. Muitas delas acabaram abarcando as atribuições tanto de um caráter como de outro, e tiveram de lidar o tempo todo com o assédio dos poderes civil e religioso na tentativa de controlar suas atividades. No caso específico da Santa Casa da Misericórdia, podemos notar que a múltipla sobreposição de papéis era ainda mais acentuada, pois foi consolidando-se como casa assistencial sem abandonar o seu caráter de “agremiação” coletiva e devocional, ao menos até meados do século XIX. A manutenção desta intensa atividade em todas as áreas foi possível

²²³ Vivien Fialho da Silva Ishaq. *Compromissos das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, PPGH/PUC-RJ, 1996.

²²⁴ *Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1833, Tomo I, título 62, parágrafo 39, p. 237 apud Vivien Ishaq Op. Cit.

justamente porque foram consideradas complementares e indissociáveis durante o período colonial.

Como se organizava o governo desse vasto espectro de atuação? A irmandade da Santa Casa da Misericórdia, assim como as demais irmandades leigas do período, regia-se por um Compromisso²²⁵. O Compromisso de uma irmandade era um conjunto de regras acerca do funcionamento da instituição, legislando sobre assuntos que iam das eleições aos auxílios prestados. Estabelecer o “contrato da caridade” implicava submeter-se a estas regras. Ao entrar para a irmandade, portanto, o irmão deveria aceitar os termos do Compromisso. Devemos estar atentos, entretanto, ao que alerta Isabel dos Guimarães Sá²²⁶ quanto ao estudo desses Compromissos. Para Sá é preciso muito cuidado ao utilizar o compromisso como fonte de estudo das irmandades, visto que este era constantemente contraditado pelas atitudes e necessidades cotidianas das irmandades. Tendo esta ressalva em mente, são os compromissos importantes para a compreensão dessas irmandades, ainda que possam não ter sido mais do que cartas de intenção algumas vezes.

Os Compromissos das Santas Casas de Misericórdia seguiam, de modo geral, o modelo do Compromisso da Misericórdia de Lisboa. De acordo com Isabel Sá o primeiro Compromisso da Misericórdia teria sido impresso em 1516, o qual teria sofrido várias alterações e outros compromissos viriam a substituí-lo até que em 1618 elaborou-se um outro, impresso em 1619, que viria a ser o definitivo e utilizado até o século XIX. Algumas Misericórdias ultramar elaboraram Compromissos próprios durante o século XVI, como a de Goa, por exemplo. Entretanto também esta, como nos informa Russell-Wood, acabou por adotar o Compromisso de 1618²²⁷.

Ao que tudo indica a Misericórdia do Rio de Janeiro seguiu o Compromisso de Lisboa de 1618 até meados do século XIX. Encontramos no *Livro de Atas e Termos* referências à criação de uma comissão para reforma do Compromisso em 1824²²⁸. Aparentemente, entretanto, os trabalhos da comissão não se consolidaram e em 1837 foi

²²⁵ Mais detalhes acerca da organização de outras irmandades leigas podem ser conseguidas em: Vivien Ishaq, OP. Cit.; Caio Boschi, Op, Cit; e Sérgio 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, 1996.

²²⁶ Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997.

²²⁷ A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

eleita uma outra comissão para a reforma específica do processo eleitoral²²⁹. A irmandade ainda ficaria vários anos sem a reforma de seu compromisso como um todo²³⁰. As únicas duas cópias do Compromisso que existem ainda hoje nos arquivos da Santa Casa datam de 1739. Como não há notícia de haverem sido reformados, supomos que respeitem os termos do Compromisso de 1618.

Algumas considerações sobre as transformações no Compromisso são importantes para nossa análise. Isabel dos Guimarães Sá aponta para mudanças no discurso dos Compromissos. O Compromisso de 1516 apresentaria um caráter mais espiritual, contendo as 14 obras de misericórdia do Novo Testamento, e igualmente mais vago, tanto no que concerne aos irmãos quanto aos assistidos pela irmandade. Já os Compromissos de 1577 e 1618 seriam progressivamente mais “burocráticos” e em consequência bem mais específicos acerca da regulamentação da irmandade. Para nosso interesse devemos notar que, ao contrário do Compromisso de 1516, o de 1577 faz pela primeira vez menção explícita à assistência a órfãs, principalmente na forma de concessão de dotes, e o de 1618 já ordena a criação e organização de um recolhimento para donzelas.

Paralelamente ao fenômeno do aparecimento das mulheres como alvo explícito e diferenciado da assistência por parte da Santa Casa, ocorre sua definitiva exclusão como membros componentes do corpo de irmãos²³¹. Como explica Isabel Sá, com a divulgação do compromisso de 1577 ficou determinado que os irmãos da Misericórdia deveriam ser adultos do sexo masculino com mais de 25 anos, ou que houvessem atingido a maturidade, estando, desta forma, fora do poder do *pater familias*.

Estas não foram as únicas distinções que apareceram. Consolidou-se neste Compromisso a vocação elitista da instituição, com as crescentes exigências de qualidades para a aceitação na irmandade. A partir deste Compromisso os irmãos deveriam saber ler e escrever, possuir tempo livre para se dedicarem à irmandade, recursos próprios suficientes para que não houvesse dúvida de que não dependeriam de recursos da irmandade e, caso

²²⁸ ASCMRJ, *Atas e Termos das sessões e deliberações da Administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos anos de 1820-1830*. Rio de Janeiro: Tip. do “Jornal do Comércio”, 1913, p. 59.

²²⁹ ASCMRJ, *Atas e Termos das sessões e deliberações da Administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos anos de 1830-1840*. Rio de Janeiro: Tip. do “Jornal do Comércio”, 1914, p. 307.

²³⁰ A Misericórdia da Bahia passaria pelas mesmas tentativas de reforma do Compromisso ao longo da década de 30 do oitocentos. A J. R. Russell-Wood, *Op. Cit.*, p. 76.

²³¹ A autora cita dois exemplos, as Misericórdias de Évora e de Angra (Ilha Terceira), nas quais podemos comprovar a participação feminina para o período anterior a 1577.

tivessem ofício, deveriam ser mestres e, portanto não serem assalariados²³². Além disso, os irmãos nobres e oficiais foram separados como pertencentes a foros distintos, primeiro e segundo foros respectivamente. Detendo-nos sobre estas características podemos entender porque a irmandade tornou-se aglutinadora das elites locais, assim como um espaço privilegiado de sociabilidade e um catalisador das aspirações de ascensão social de vários indivíduos, tanto no Reino como nas colônias. As diferenças entre irmãos de primeiro e segundo foros só seriam abolidas na Santa Casa do Rio de Janeiro em 1823²³³.

A administração da Misericórdia, por sua vez, estava a cargo de uma Mesa composta por irmãos eleitos. Como expôs Isabel Sá as nomenclaturas conferidas aos cargos dos mesários variaram de uma Misericórdia para outra. Entretanto, manteve-se de uma maneira geral a Mesa composta por um provedor, o qual deveria ser de primeiro foro, isto é, nobre, um escrivão e onze mesários. Os mesários eram divididos em seis nobres e seis oficiais, o que na contagem final da Mesa significava que, somando-se o provedor, sempre nobre, este grupo contava invariavelmente com a maioria da Mesa.

As eleições para os membros da Mesa eram feitas de forma indireta, sendo escolhidos dez eleitores, os quais agrupados em dupla eram encarregados de elaborar listas de indicações que eram contabilizadas, sendo eleitos os mais votados. Nos registros que sobreviveram de eleição da Mesa, com data inicial de 1800, aparecem os seguintes cargos existentes ligados à Mesa e eleitos diretamente por esta, além do provedor: escrivão, tesoureiro, conselheiros, mordomo dos presos, mordomo das demandas, administradores dos bens dos expostos, administradores dos bens das órfãs do Recolhimento e os definidores. Muitas vezes o Conselho era composto com os irmãos que se encontravam ocupando algum dos cargos acima mencionados. De acordo com o Compromisso, a Mesa se reunia todas as quartas e domingos. Os definidores eram eleitos à parte e deveriam ser escolhidos entre os mais antigos e experientes da irmandade, pois sua presença era

²³² O conjunto das exigências do Compromisso de 1618 eram as seguintes: ser puro de sangue a pelo menos duas gerações, ser livre de infâmia de fato e de direito, não servir a casa por salário, ser isento de trabalhar com suas próprias mãos, ser de bom entendimento: saber ler e escrever, ter renda suficiente para acudir ao serviço da irmandade quando necessário. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, 1739, p. 6 apud Mariana Ferreira de Melo. *Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro: assistencialismo, solidariedade e poder (1780-1822)*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, PPGH/PUC-RJ, 1997, p.28.

²³³ ASCMRJ, *Atas e Termos das sessões e deliberações da Administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos anos de 1820-1830*. Rio de Janeiro: Tip. do “Jornal do Comércio”, 1913, p. 42

requerida toda vez que o assunto em pauta envolvesse o patrimônio da irmandade, questões relativas ao Compromisso ou estatutos e assim por diante.

Mesmo os irmãos que não se encontravam na Mesa num dado ano possuíam igualmente alguns deveres. Todos os irmãos tinham por obrigação acompanhar o enterro de outro irmão, para ajudá-lo no seu caminho em busca da salvação e para mostrar solidariedade e reafirmar laços de sociabilidade. Segundo o compromisso de 1618, havia ainda cinco dias nos quais a presença de todos os irmãos da confraria era necessária: no dia 2 de Julho, em que se comemorava a Visitação de Maria a Santa Isabel; na procissão de Endoenças, na Quinta-feira Santa, dia em que os irmãos deveriam visitar o Cristo exposto, e assistir à cerimônia do lava-pés; no dia de Todos os Santos, no qual a irmandade retirava em procissão os ossos dos condenados a justiça; no dia de São Martinho, santo que cortou seu manto e dividiu com os pobres; e, por fim, no dia de São Lourenço, 10 de agosto, quando se realizava a eleição dos definidores.

O único dia sobre o qual não temos notícia de comemoração na Santa Casa do Rio de Janeiro era o de S. Martinho. Todos os outros parecem ter sido mantidos no calendário da irmandade²³⁴. Como podemos constatar, o calendário da irmandade, da mesma forma que o passar das horas na cidade, era regido por marcos religiosos.

O dia da Visitação de Maria a Santa Isabel era especialmente marcante para a irmandade. Isto porque neste dia começava a ser contado o ano de serviço das Mesas eleitas e, portanto, o chamado “ano compromissal” da irmandade. O calendário da irmandade, todos os anos, começava e terminava com a cíclica reencenação da cerimônia da Visitação e da Anunciação da misericórdia de Deus através de Maria e do futuro filho que carregava, cujos significados já discutimos anteriormente.

A cerimônia em torno da celebração da Visitação ilustra bem como na irmandade convergiam elementos religiosos e profanos, ou melhor, como elementos do cotidiano da irmandade eram sacralizados e como religião, devoção e caridade podiam ter significados convergentes. Quando da celebração da Visitação no ano de 1769, foram feitas as despesas comuns a festas religiosas do período, como por exemplo, cera para iluminar a igreja, armação da mesma igreja, sacristia e consistório, sermão do padre, missa celebrada pelo padre presidente do coro, comida dos meninos do coro e música. Juntamente com as

despesas referidas foram feitos gastos bastante específicos e de grande importância para a irmandade. Ficamos sabendo que foram pagos 3\$200 réis ao padre Francisco Xavier para ler as contas da irmandade no mencionado dia de Santa Isabel. Já no ano de 1773 podemos ver na anotação, além da quantia paga ao padre para ler as contas da Casa, uma outra quantia paga ao presidente do coro “pela missa do Espírito Santo em o dia da eleição”²³⁵. Os negócios dos homens eram, portanto, indissociáveis dos negócios dos santos. Mais uma vez religião e caridade estão unidos dando significação múltipla a cada um destes atos. Na festa da santa liam-se as contas da irmandade, tornando as finanças da Casa um assunto ao mesmo tempo público e sagrado, o que atribuía aos gastos e receitas da irmandade um caráter simultaneamente caritativo e devocional.

A eleição dos irmãos da Mesa era acompanhada de missa envolvendo a política da instituição com os louvores celestes. Estes atos na igreja eram também formas de torná-los públicos, já que a sociabilização nessa sociedade passava em grande medida pela igreja. As eleições eram anunciadas na igreja para que se tornassem de domínio público e o domínio público, neste período, era indissociável de sua imbricação com os elementos religiosos e, especialmente, com os particularismos de uma irmandade e da forma como estes indivíduos se pensavam dentro de uma comunidade. Assim sendo, tudo o que dizia respeito à irmandade estava permeado de religiosidade, assim como os assuntos de religião não estavam apartados do mundo e sim inscritos neste. Mesmo em se tratando das curas mais “corporais”, estas se encontravam inseridas entre o culto dos santos e a busca da salvação das almas. Males da alma, do corpo e sociais, embora exigissem providências distintas, não necessariamente existiam em separado, mas sim funcionavam em conjunto. E os espaços físicos obedeciam a esta mesma convergência e convivência. Por isso hospital, Casa da Virgem e posteriormente Recolhimento vão se constituindo conjuntamente em torno deste cerne que era a possibilidade de fluidez entre os sentimentos de caridade e devoção.

Contudo, não é possível entender a instituição da Santa Casa se não olharmos, além de sua ligação com a religiosidade do período, sua proximidade com o trono terrestre e as relações de poder no Antigo Regime, as quais marcaram igualmente a forma como esta instituição se configurou e exerceu a caridade para com as mulheres.

²³⁴ As despesas com estas festas e procissões podem ser vistas nos livros de *Receita e Despesa* do período estudado. Os livros existentes no arquivo cobrem os períodos de 1768-1780 e 1795-1822.

²³⁵ ASCMRJ, *Livro de Receita e despesa 1768-1780*, p. 125v

2.3 A proteção do rei e o real agrado

Santa Casa da Misericórdia. Casa da Santa Misericórdia. Real Casa da Santa Misericórdia. Real e Santa Casa da Misericórdia. Santa e Real Casa da Misericórdia. Santa Casa. Real Casa. A irmandade se deu a conhecer por todos estes nomes. Em atas, editais, avisos, bandos e correspondências. A cada ocasião os escrivães se viam na situação de decidir como apresentar a irmandade e, de fato, a apresentaram de todas estas maneiras. Cada escolha aproximava a irmandade ora dos poderes celestes ora do trono real. A escolha dos nomes, ou títulos, tinha grande importância no Antigo Regime, pois trazia consigo as provisões, graças e privilégios a eles atrelados, fator relevante em uma sociedade organizada com o princípio da desigualdade, entre indivíduos, entre grupos ou entre instituições, como fundamento jurídico. A obtenção dos títulos não era livre, uma vez que os privilégios deveriam ser concedidos pelo rei, entretanto, a apresentação da irmandade com esta ou aquela nomenclatura pode ter envolvido escolhas estratégicas, pesando-se os interlocutores e os objetivos a serem alcançados.

Isso nos mostra como seria difícil pensar a Santa Casa sem refletirmos acerca de seu posicionamento em relação aos soberanos portugueses. Existe uma grande discussão em torno da fundação da irmandade em Portugal. Parte dos autores, especialmente contemporâneos ou cronistas, atribuem a criação da irmandade ao Frei trinitário Miguel de Contreiras. Um deles foi Raphael Bluteau que, em seu *Vocabulário Português e Latino*, ao apresentar a história da irmandade da Misericórdia em Lisboa conta que esta teria surgido em 1498 da antiga irmandade da Piedade, assentada em uma capela da Sé por esforço do dito frei²³⁶. Como confessor dos soberanos, este os teria convencido a proteger a irmandade que a partir de então teria ficado sob patrocínio régio. Atualmente a historiografia tem repensado o papel de Contreiras e dado maior importância à figura de D. Leonor, regente do Reino de Portugal ao tempo da fundação da irmandade por ausência temporária de seu irmão D. Manuel, que se encontrava naquele período em Castela contratando seu

²³⁶ 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: collegio das artes da Companhia de Jesu, 1712.

casamento com D. Isabel²³⁷. Em cada uma das versões procura-se aumentar o papel do poder real ou da Igreja na criação da Misericórdia.

Independentemente de sua origem ter sido ou não fruto da vontade dos soberanos, o fato é que essa irmandade tornou-se, como afirma Charles Boxer, um dos pilares do Império colonial português e manteve relações muito próximas com os soberanos portugueses²³⁸. Sua presença foi sentida em todos os locais onde os portugueses se estabeleceram, uma “arquitetura” caritativa que não se encontraria em outra nação da Europa, como gostavam de afirmar os próprios portugueses²³⁹.

Não devemos esquecer que no ano anterior à fundação da Santa Casa os judeus de Portugal foram convertidos à força e que dois anos depois começava a colonização, ainda que lenta, das terras brasileiras. Mesmo concordando com Russell-Wood²⁴⁰ de que não há “provas” de que a criação da Santa Casa teria significado desde o início parte de um projeto explícito de centralização de poder pela coroa portuguesa, não podemos deixar de assinalar que esta acabou por se constituir uma parte importante do projeto português que conjugava colonização e evangelização, sendo a irmandade uma espécie de “braço simbólico” do exercício da cristandade como a entendiam os portugueses de então.

Mesmo que não tenha havido um processo explícito de centralização da caridade, não devemos deixar de reconhecer que a coroa de alguma forma já tinha noção da importância que a irmandade poderia vir a ter para seu reino. Apenas um ano após sua fundação em Lisboa D. Manuel lançou uma insinuação régia, que sabemos não significava simplesmente uma sugestão, a juizes, vereadores, fidalgos e cavaleiros das cidades e vilas do Reino para que fundassem em suas localidades confrarias dedicadas às obras de misericórdia como a que então existia em Lisboa²⁴¹. Para garantir a conformidade das confrarias a sua sede de Lisboa a carta de “el-rei” vinha acompanhada do regimento da confraria. É claro que naquela época não se podia antever o enorme alcance que tal confraria viria a ter. E talvez isto tivesse surpreendido mesmo seus fundadores reais.

²³⁷ Joaquim Veríssimo Serrão. “Nos cinco séculos da Misericórdia de Lisboa: um percurso na História” in *Oceanos: Misericórdias cinco séculos*. Lisboa: CNCDP, número 35, julho/setembro 1998, pp. 8-22.

²³⁸ Charles Boxer. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1969

²³⁹ Raphael Bluteau menciona em seu verbete o fato das Misericórdias como estavam organizadas serem uma especificidade portuguesa.

²⁴⁰ A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

A irmandade alcançou tal projeção por ter conseguido conjugar em torno de si uma variedade de importantes fatores. Mais do que um braço simbólico da caridade real, como destacamos acima, a irmandade foi, como expõe Isabel dos Guimarães Sá, uma espécie de *Teatrum Mundi* no qual se negociavam influências, favores e recursos²⁴². Através de suas instituições transformavam-se recursos para benefício das almas em capital rentável; construíam-se as definições de estatuto social, através da exclusão de certos setores da sociedade nestas Irmandades; reproduziam-se os grupos de elite através dos beneficiamentos econômico e social de seus Irmãos; legitimava-se o poder social e político das elites em função da relação de proteção aos não-poderosos; criava-se uma suposta amortização simbólica das diferenciações entre “fortes” e “fracos”, já que os primeiros se responsabilizavam pelos últimos; forjava-se um sentimento de familiaridade para os portugueses em todas as partes do Império; e delimitavam-se as fronteiras sociais entre “brancos” e a população local. Por todas essas razões a autora considera que o exercício da caridade nas Santas Casas constituiu-se em um capital imprescindível para o exercício do poder das elites portuguesas, ou “brancas”, seja no Reino seja em Ultramar, e em fator importante de consolidação do projeto colonizador português.

A discussão sobre a origem da Santa Casa do Rio de Janeiro é igualmente interessante para pensarmos a relação desta instituição com o poder real. Existiram duas correntes básicas de interpretação acerca do período de fundação da Santa Casa. A primeira encabeçada por Felix Ferreira, em fins do século XIX, fazia uso de uma petição de 1605 dos irmãos da Santa Casa para serem confirmados como Misericórdia por já exercerem as obras de caridade há sessenta anos na cidade²⁴³. Para este autor o início da Misericórdia seria, portanto, no ano de 1545. A Segunda corrente estabelecida por Vieira Fazenda nega por vários motivos a possibilidade de que a irmandade já existisse durante os sessenta anos alegados pela petição e procura datar a criação da irmandade associando-a à presença de

²⁴¹ A transcrição da carta régia pode ser encontrada em Laima Mesgravis. *A Santa Casa da Misericórdia de São Paulo (1599?-1884)*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976, p. 34

²⁴² 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.

²⁴³ Felix Ferreira. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense*. Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia, 1894-1898, p. 89.

Anchieta na cidade, como vimos descrita por Frei Agostinho de Santa Maria em seu *Santuário Mariano*²⁴⁴.

É interessante observarmos como nenhum dos dois autores parece querer discutir algo de importante que é justamente a confirmação do rei. Ao datarmos o surgimento da irmandade, devemos levar em conta igualmente o próprio ano de 1605, quando da emissão do alvará de Misericórdia à irmandade do Rio de Janeiro. A própria petição dos irmãos nos fornece algumas pistas a esse respeito. Ao falar da atuação da irmandade na cidade a petição expõe o seguinte:

*há sessenta anos que tem feito casa com seu hospital para enfermos, sacristia, parlatório; e é uma das boas da costa, e algumas faz vantagem notável com sempre Ter sua irmandade guardado o compromisso, fazendo muitas esmolas, casando órfãs, e dando ordinárias todos os sábados, conforme a possibilidade da terra. E porquanto até agora não tem provisão para ser Misericórdia pede a V M^{te} lhe mande passar provisão para que aquela casa possa gozar de todos os privilégios, graças honras e liberdades que tem e gozam as casas desta cidade de Lisboa e da Vila de Setúbal*²⁴⁵.

Não devemos de fato tomar esta afirmação ao pé da letra. Ainda assim, interessamos mais do que suas qualidades “objetivas” a idéia que estes faziam do que seria uma irmandade da Misericórdia e seu desfecho com o pedido de reconhecimento régio de seu *status*. A irmandade cumpria seu papel, distribuindo esmolas e casando órfãs, mas era como se ainda não existisse de fato. Os irmãos pediam seu reconhecimento, pois tal provisão significava uma posição específica diante da Coroa e, portanto, trazia consigo uma série de privilégios e honras necessários para se considerar que a irmandade, e seus irmãos mais especificamente, tinham o lugar devido na sociedade. Se para outras irmandades o reconhecimento régio pode ter sido uma estratégia tardia ou algo que não era de fato fundamental para seu funcionamento, no caso da Santa Casa parece-nos que era imprescindível²⁴⁶.

²⁴⁴ FAZENDA, José Vieira. “A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro” In *RIHGB*, tomo 69, volume 113, 1906.

²⁴⁵ Felix Ferreira. *Idem*.

²⁴⁶ Sobre a relação das irmandades leigas com o poder real e a importância do reconhecimento régio ver 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.

Os privilégios, apesar de sua extrema importância para o funcionamento de uma instituição como a Santa Casa no Antigo Regime, eram bastante circunstanciais. A carta de Misericórdia de 1605 atribuída à Santa Casa do Rio de Janeiro, por exemplo, teve de ser confirmada por inúmeros soberanos que se sucederam. Sabemos através de Felix Ferreira que esta carta veio a ser confirmada em 1671 por D. Pedro II de Portugal, em 1736 por D. João V, em 1752 por D. José e em 1778 por D. Maria²⁴⁷. Esse caráter provisório dos privilégios e graças parece ter sido uma característica do Antigo Regime, ao menos o português, e colocava todos os corpos sociais em constante necessidade de contato e reverência com os soberanos. Pensando na “fragilidade” das concessões reais podemos entender melhor a preocupação dos fundadores do Recolhimento de órfãos da Bahia que procuraram garantir na proximidade física das instituições os privilégios e proteções já adquiridos.

As concessões reais fizeram parte do funcionamento jurídico e econômico das Santas Casas, sendo indissociáveis destas. Em 1670, por exemplo, a Misericórdia do Rio de Janeiro recebeu de Bento Teixeira Teo, tesoureiro mor do Reino, uma carta de confirmação contendo um alvará régio endereçado a Lisboa e que passava a valer para a cidade de São Sebastião, também determinando que os juizes do civil e dos órfãos da cidade ficassem obrigados a notificar a irmandade toda vez que fosse encontrado um testamento no qual houvesse sido deixada alguma esmola ou doação à Misericórdia²⁴⁸. Sabendo, como expomos anteriormente, que a economia da Santa Casa girava basicamente em torno dos recursos que lhe eram deixados em testamento, podemos ter uma idéia da importância que representava este privilégio, ainda que levemos em consideração a provável dificuldade de fiscalização de seu cumprimento.

Durante boa parte do século XVIII, a irmandade contou com os dízimos das “miunças”, ou seja, os dízimos cobrados sobre frangos, ovos, galinhas e leitões. Até 1808 recebia igualmente o subsídio do vinho e é possível encontrar referências a supostos impostos sobre embarcações. Em 1810 um decreto de sua alteza real isentou a irmandade de pagar os selos necessários para validar os legados. De fato, estes impostos e isenções não chegavam a render grandes quantidades de recursos à irmandade. Mais interessante para a Misericórdia era, por exemplo, seu privilégio de cobrar dívidas como se fosse

²⁴⁷ Felix Ferreira. *Idem*, p. 90.

fazenda real, o que significava poder penhorar os bens do devedor, caso este não pudesse satisfazer suas dívidas. Podemos observar isto em um ofício de 1785, enviado pela irmandade a seus procuradores em Sabará, alertando sobre a necessidade de se efetuar uma cobrança relativa a um testamento²⁴⁹. Junto com a procuração os irmãos enviavam a cópia do alvará com o mencionado privilégio para que não houvesse dúvida. Se estes privilégios separadamente talvez não representem grandes quantidades de recursos devemos pensar que em conjunto configuram a maneira como a irmandade, de uma forma ou de outra, angariava recursos e que estas formas passavam na maior parte das vezes, direta ou indiretamente, por sua relação com o poder real.

A relação entre a Misericórdia e o patrocínio régio foi durante todo período colonial bastante complexa e, em várias ocasiões, dúbia e conflituosa. Se a proximidade com o rei podia significar privilégios e honras para os irmãos e para a irmandade, esta proximidade nem sempre foi vivenciada de maneira tranqüila. Durante os anos de 1793-1801, por exemplo, exerceu a provedoria da irmandade o Vice-rei Conde de Rezende. O conde não foi a primeira nem a última autoridade civil a ocupar semelhante cargo na Misericórdia. De fato, muitos governadores, vice-reis ou autoridades eclesiásticas ocuparam este posto, aproximando e, em alguns casos, embaralhando os projetos colonizadores da coroa com os projetos caritativos da irmandade. Entretanto, durante a provedoria do Conde de Rezende um acontecimento pode nos servir de guia para compreendermos a complexidade da relação Misericórdia – poder real.

No ano de 1797, sendo Rezende provedor e D. Maria I rainha de Portugal, foi determinado que as corporações que possuíam bens de “mão morta”, ou seja, bens deixados em testamento como legados em prol das almas, colocassem em leilão suas propriedades e que a soma adquirida fosse entregue como empréstimo à fazenda real a juros de 4% ao ano²⁵⁰. Empenhado talvez em mostrar à Coroa sua dedicação e respeito às ordens régias, o conde esforçou-se ao máximo para que as determinações fossem cumpridas, especialmente na Santa Casa. Os bens imóveis da irmandade foram postos a leilão durante o ano compromissal de 1799-1800 e vários deles foram arrematados. Ao todo foram vendidas três casas pertencentes ao patrimônio do Recolhimento, nove pertencentes ao da Casa dos

²⁴⁸ ASCMRJ, *cópia do livro primeiro dos privilégios folha 190*, documentação avulsa, lata 743a.

²⁴⁹ ASCMRJ, *Registro de Cartas e Ofícios Expedidos, 1779-1810*, p. 19.

Expostos e quarenta pertencentes ao Hospital da Misericórdia. Levando-se em conta que a coroa atrasaria ou mesmo suspenderia o pagamento dos juros em várias ocasiões, esta venda acabou por representar prejuízos para a irmandade que já vinha enfrentando problemas desde o século XVIII.

Se por um lado a Santa Casa podia ter prejuízos por sua proximidade com o poder real, esta mesma trouxe igualmente certas vantagens. À medida que mudavam as concepções da Coroa acerca da caridade e das instituições leigas mudavam igualmente suas estratégias de intervenção nestas irmandades. Sem dúvida o período pombalino foi o que mais procurou intervir nas irmandades e confrarias e alterar o sistema de funcionamento da caridade. Ao menos foi o período que mais explicitamente buscou esta transformação. Sob a influência do pensamento ilustrado, várias leis foram elaboradas com o intuito de questionar profundamente a tradição portuguesa de se deixar bens em prol da alma e de entregá-los a irmandades, confrarias ou ordens religiosas. Acreditava-se que ocorria no Reino um verdadeiro abuso dos mortos em virtude da “supersticiosa e lucrosa idéia” de que não se deveria morrer sem testar, fazendo com que muitas vezes pais testassem em prejuízo dos filhos e da Nação²⁵¹. Por este motivo a lei determinava que somente um terço da *terça* dos bens de um indivíduo pudessem ser legados em prol das almas.

Deveria haver apenas uma exceção às restrições impostas aos testamentos destinados a irmandades: “os legados deixados ou às Casas de Misericórdias, ou aos hospitais para dotes de órfãs, cura de enfermos, e sustentação de meninos expostos; ou a escolas e seminários de criação e educação de mocinhas”²⁵². Estas sim seriam obras que respeitavam “a razão natural, a caridade cristã e a boa ordem das famílias” assim como o “serviço de Deus, e Meu, e [o] bem comum dos Meus Vassalos”. Desta forma, podemos perceber que em muitos casos as atividades caritativas da irmandade e os projetos de governo estiveram em grande convergência e, especificamente neste caso, a oportunidade de controlar os recursos destinados à caridade através de sua “concentração” na Misericórdia acabou por beneficiar a irmandade.

²⁵⁰ José Vieira Fazenda. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: S/ed. 1960, p.127. Felix Ferreira. Op cit., p. 229.

²⁵¹ *Coleção da Legislação Portuguesa*. Lisboa: na Tipografia Maignense, 1829. Carta régia de 9/9/1769, vol. 5, p. 420 apud Viana Ishaq. *O compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado, PPGH-PUC/RJ, 1996, mimeo, p. 99.

²⁵² *Coleção da Legislação Portuguesa*. Idem, vol. 5, p. 424 apud Vivian Ishaq. Idem, p. 101.

Outras situações existiram em que a irmandade acabou sendo favorecida em meio a medidas restritivas devido a seu patrocínio régio. Ainda assim, devemos notar que ao longo do século XVIII e início do século XIX patrocínio régio significou cada vez mais maior controle régio e que ao longo de todo o período colonial a relação entre a Santa Casa e o poder real, ou as instâncias de governo, foram marcadas pela ambigüidade. Ambigüidade gerada por ser a Misericórdia, como afirma Isabel Sá, uma instituição na qual conviveram por um longo tempo características que poderiam ser interpretadas como próprias dos modelos das confrarias medievais e elementos muito particulares da caridade na Europa moderna pós-Trento e do absolutismo português. Por este motivo pode ser uma tarefa bastante difícil distinguir na irmandade os limites entre privilégios régios e pressões do governo ou entre projetos colonizadores e tendências locais.

Talvez esta afirmação fique um pouco mais clara se nos voltarmos para o nosso caso específico de interesse que são as órfãs. Qual seria a posição do Estado português com relação a elas e quais teriam sido suas conseqüências? O historiador Timothy Coates demonstra a importância da utilização de órfãs e degredados pelo Estado português como agentes colonizadores em seu império ultramarino²⁵³. Trabalhando com os casos de Goa e Brasil, Coates analisa os mecanismos que tornaram possíveis à Coroa transformar órfãs e prostitutas “convertidas” em elementos da colonização. Entre os mecanismos ressaltados o principal teria sido através da concessão de dotes, na forma de cargos da administração ou terras, para casamento das órfãs. Acreditava-se que tais casamentos com provimento de cargos promoviam um duplo fortalecimento das redes de poder portuguesas no ultramar, através da consolidação administrativa e populacional de sua ocupação. Esta estratégia teria sido a política predominante nos períodos relativamente iniciais do processo de expansão, concentrando-se nos séculos XVI e XVII. Para levar a cabo tal empreendimento a Coroa contou com uma rede ampla de instituições que apoiavam sua iniciativa. Muitas órfãs saíram de Recolhimentos portugueses para a Ásia onde eram igualmente recebidas em casas de reclusão ou mesmo por autoridades civis locais. Sendo, portanto, um investimento que realmente movimentava fundos monetários e políticos da Coroa.

Os órfãos do sexo masculino foram igualmente incorporados aos esforços colonizadores da coroa embora em circunstâncias diferentes. Segundo Timothy Coates, foi

comum, durante a época moderna e até o século XIX, a utilização de meninos órfãos, provenientes por exemplo do Orfanato Real de Lisboa, como grumetes das naus. Maria Joana de Sousa A. Martins afirma que muitos rapazes do Colégio de Jesus dos Meninos Órfãos foram aproveitados nos trabalhos missionários executados pela Companhia de Jesus no Brasil²⁵⁴. Para a autora, a política da Coroa oferecia soluções duplamente interessantes para os problemas sociais do reino: enquadrava as crianças e jovens sem família nos planos de colonização do Estado e aliviava o reino do ônus de sua sustentação e proteção material.

Se nos séculos XVI e XVII meninos e meninas órfãs foram considerados capital para investimento na colonização, no século XVIII a política da Coroa parece ter ainda se tornado mais intensa, embora sua circulação espacial possa ter assumido um caráter mais restrito. Consolidado o domínio e a estrutura de administração nas colônias, o povoamento das regiões continuou a ser uma preocupação de Portugal. Isabel dos Guimarães Sá, discutindo a questão dos expostos em Portugal, mostra como o Estado esteve influenciado no século XVIII pelos ideais populacionistas do absolutismo e do iluminismo²⁵⁵. Esses ideais, segundo a historiadora, “sublinhavam a importância do número de indivíduos para o bem-estar e progresso das nações. A morte prematura de expostos e crianças ilegítimas era vista como uma derrota política para o Estado e como desperdício de potenciais súditos dos monarcas”²⁵⁶. O aumento do número de súditos era pois indispensável, assim como seu enquadramento de forma a torná-los úteis tanto para o serviço de Deus como para proveito do Monarca e seus vassalos, que eram afinal “bandeiras” fundamentais que impulsionavam a expansão lusitana.

Esta política teve sem dúvida seus reflexos no Brasil colônia. Leila Mezan Algranti mostra como a coroa portuguesa evitou ao máximo conceder licenças para a fundação de conventos em terras brasílicas temendo que sua proliferação fosse colocar em risco o aumento da população e assim o crescimento da colonização²⁵⁷. Sem a existência de

²⁵³ Timothy J. Coates. *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela Coroa no Império Português, 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

²⁵⁴ 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 Letras, Universidade de Lisboa, 1961, p. 100

²⁵⁵ 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.

²⁵⁶ Isabel dos Guimarães Sá. *Idem*, p. 64.

²⁵⁷ 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.

instituições religiosas de reclusão feminina, a estratégia adotada por várias famílias da colônia foi mandar suas filhas para conventos em Portugal e nas ilhas. Atentos à ameaça representada por esta migração a coroa procurou dificultar o envio de moças ao reino para tornarem-se freiras. Um alvará de D. João V de 1732 determinou que não mais se enviassem mulheres para o reino sem se averiguar que estas tinham mesmo vontade de assumir o estado de religiosas²⁵⁸.

Neste sentido, a política da Coroa centralizou-se na permissão para a fundação de recolhimentos leigos primordialmente voltados para jovens donzelas em idade de casamento, sendo que o Recolhimento das Órfãs do Misericórdia seria a primeira instituição de reclusão feminina na cidade do Rio de Janeiro. Do ponto de vista da Coroa o Recolhimento da Misericórdia do Rio de Janeiro, que viria a ser fundado em 1739, seria mais um destes espaços de criação de indivíduos para o serviço de Deus e do proveito do Estado. Ao pensarmos o Recolhimento, portanto, devemos levar em consideração o pensamento do Estado português preocupado com a proliferação de seus súditos e com o enquadramento do esforço de colonização dentro dos ideais da Igreja Católica em sua agressiva política evangelizadora.

O apoio da Coroa a instituições semelhantes, que podemos averiguar na facilidade com que se concediam licenças para estes fins, não a impediu de em vários momentos colocar o Recolhimento em risco quando outros interesses seus estavam em jogo. Podemos notar isto na venda do patrimônio do Recolhimento no mencionado empréstimo à fazenda real de 1800.

O estabelecimento das instituições dependia das licenças régias e seu funcionamento e dinâmica internos ligavam-se igualmente aos privilégios e mercês régias sem os quais não podiam funcionar, como aliás boa parte da própria economia da colônia. Esta estrutura entretanto vinha acompanhada da suposta obrigação do serviço ao Monarca e o “real agrado”. No caso do Recolhimento, podemos ver claramente o ônus que esta relação poderia trazer para uma instituição do seu perfil.

Michel Foucault discutindo acerca das *lettres de cachet* de fins do século XVII e primeira metade do século XVIII nos mostra como o absolutismo, neste caso o francês, colocou em contado direto, talvez pela primeira vez, a enormidade do Estado e seu poder e

²⁵⁸ Leila Mezan Algranti. Idem, p. 71.

a pequenez da vida cotidiana dos indivíduos²⁵⁹. As *lettres de cachet* continham decisões régias acerca de pedidos de justiça para questões, de modo geral, familiares como esposos agredidos, fortunas dilapidadas por jovens desobedientes e assim por diante. Através das *lettres*, como explica o autor, a soberania política inseria-se na vida cotidiana, ou seja, os comportamentos teriam sido oferecidos ao poder. Por isto este sistema movia-se no interior de relações cujo cerne é a desproporção. Como afirma Foucault: “Desproporção entre as coisas relatadas e a maneira de as dizer; desproporção entre aqueles que se queixam e suplicam e os que sobre eles detêm o poder; desproporção entre a ordem minúscula dos problemas levantados e o gigantismo do poder a que se lança mão (...)”²⁶⁰. O poder do monarca devia equilibrar-se entre a execução da justiça e a concessão da misericórdia. Seu poder enorme incidia sobre as pequenas tragédias dos mais miseráveis.

No Antigo Regime português muitas vezes os soberanos, e aqueles que funcionavam como seus representantes, tiveram diante de si os mesmos pedidos de gente miúda e exerceram o mesmo poder desproporcional. Quando da chegada da família real ao Rio de Janeiro em 1808, a irmandade e, mais especificamente, o Recolhimento passaram a sentir com maior intensidade as conseqüências da execução das ordens relativas aos deveres caritativos dos soberanos e à intervenção do poder do Estado nos dramas cotidianos da população. Se antes a irmandade era obrigada a acomodar os atos de caridade dos irmãos em seus locais de influência e dar conta das suas redes de relações relativamente mais modestas, mesmo em se tratando de vice-reis e governadores, com a chegada da família real instala-se em torno da irmandade uma demanda de escala jamais vista de efetivação de “soluções caritativas”. Isto ocorreu com especial intensidade em relação ao Recolhimento das órfãs do Rio de Janeiro. Com a corte, intensificou-se literalmente a presença do Estado e a solicitação da intervenção de suas “potências” nas questões do cotidiano.

Podemos averiguar como isto se deu observando os pedidos de aceitação de pessoas para o Recolhimento da Misericórdia do Rio de Janeiro. Os requerimentos, pedidos e súplicas chegavam aos soberanos por vários meios. Muitos chegavam através da Secretaria de Estado dos Negócios do Reino. Julgados os pedidos, as determinações e vontades eram enviadas para a Santa Casa. Através desses avisos régios podemos ver pequenos fragmentos das histórias envolvidas: o cônego da Capela Real que pedia em 1814 por

²⁵⁹ Michel Foucault. “A vida dos homens infames” in *O que é um autor?* s/l: Vega, 1991, pp. 89-128.

Felisberta Rosa, exposta da Santa Casa, criada por sua irmã e que com a morte desta se encontrava desamparada pela muita ocupação em que se achava o dito cônego²⁶¹; Rita Maria da Costa, viúva de um contínuo da Marinha, sem meios de sustentar sua filha e que a desejava recolher²⁶²; Tereza Joaquina de Jesus, órfã de pai e mãe e que deveria entrar para o recolhimento devido a seu estado de pobreza e honestidade²⁶³; Maria de Jesus, mulher de Manoel Luiz de Castro, e sua filha que deveriam ali permanecer até segunda ordem²⁶⁴; Eufrazia Madalena, que requeria ali se recolher às custas do marido²⁶⁵; D. Leonor Fortunata, que deveria ser deixada sair para tratar de sua saúde²⁶⁶; D. Ana Francisca de Assis, “que a ele se quer recolher, enquanto estiver ausente seu marido”²⁶⁷; e assim por diante.

Todas estas pequenas histórias e seus dramas individuais precisavam recorrer ao poder do rei. Nestes casos a Santa Casa acabava se vendo obrigada a funcionar como um “braço” caritativo do soberano. Desta forma, entre misericórdias e justiças reais a população de pensionistas do Recolhimento, por exemplo, viria a saltar de 14, em 1810, para 26, em 1813. Números estes que, junto com outros fatores, causariam ainda na segunda década do oitocentos a tão alardeada e preocupante superpopulação do Recolhimento.

Podemos notar que o Recolhimento esteve ligado de várias maneiras ao poder real e à forma como se organizavam as relações de poder no Antigo Regime e que esta ligação, por suas implicações, imprimiu em certos casos um determinado perfil à instituição. Estamos lidando com um universo que busca reproduzir a todo momento desproporções de poder. Elas estão na base de seu funcionamento. São elas que tornam tão importantes e cruciais as mercês régias e são elas igualmente que acabam por exigir contrapartidas potencialmente insuportáveis. O Recolhimento foi criado dentro deste espaço, de relações que buscavam ao mesmo tempo diferenciações entre os súditos e aproximação com os soberanos. Criar condições para sua manutenção significava o tempo todo procurar

²⁶⁰ Michel Foucault. *Idem*, p. 121.

²⁶¹ ASCMRJ. *Livro de correspondência, 1810-1819*, p. 114.

²⁶² Arquivo Nacional. Documentação avulsa, IS 3-1, 1823.

²⁶³ ASCMRJ, *Livro de correspondência, 1810-1819*, p. 182.

²⁶⁴ ASCMRJ, *Ofício do ministério do império, 1808-1839*, n 25, s/p.

²⁶⁵ ASCMRJ, *Idem*, n 20.

²⁶⁶ ASCMRJ, *Idem*, n 23

²⁶⁷ ASCMRJ, *Idem* n 27

equilibrar aquilo que se conseguia conquistar junto ao rei com os tributos que tais conquistas acarretavam. Para nosso olhar, o Recolhimento teria sido criado dentro de uma irmandade leiga, através de doações pessoais, e seria portanto algo como uma instituição particular para essa sociedade. Entretanto, ele estava imerso numa teia de relações sociais e políticas típicas do Antigo Regime, na qual havia sempre alguma instância superior que possuía o poder necessário para permitir ou não o funcionamento de certos elementos.

2.4 Uma casa para donzelas na Casa da Virgem.

Neste ponto é chegado o momento de retomarmos alguns elementos explorados ao longo do capítulo para que possamos voltar a refletir sobre nossa pergunta inicial: como podemos dar significado ao recolhimento, instituição encrustrada de tantas e tantas camadas de relação de poder, de simbologias e necessidades sociais e materiais? Para refletir sobre esses aspectos devemos nos perguntar um pouco sobre as circunstâncias de sua criação.

Uma memória existente no arquivo da Santa Casa nos mostra de forma interessante como da caridade, e mais especificamente do que nós chamamos de contrato da caridade, surgiam as instituições²⁶⁸. Ao longo do texto vemos a exposição acerca da criação de enfermarias novas para homens e mulheres. Quanto à enfermaria dos homens, dizia a memória:

*A enfermaria grande dos homens se botou a primeira pedra para seu fundamento aos cinco dias do mês de dezembro de 1740 anos, (...) e se levantou a dita enfermaria com o nome de Santissima Trindade, Senhora do Bomsucesso, sendo provedor o Dr. Manoel Corrêa Vasques. Os beliches fez a Santa Casa a sua custa, e os irmãos da caridade deram as cortinas e mais roupas. (...)*²⁶⁹

Prossegue então o texto em termos bastante semelhantes na descrição da criação da enfermaria das mulheres:

²⁶⁸ ASCMRJ, “Memória do tempo, em que se fizerão as novas enfermarias e quem as fez”, documentos avulsos, lata 717^A, s/d.

²⁶⁹ ASCMRJ, Idem

*A enfermaria nova das mulheres se principiou no ano de 1747 sendo provedor o Mestre de Campo Mathias Coelho de Souza e se acabou no primeiro de novembro do mesmo ano de 1747, dia em que entraram para ela as enfermas; a qual fez um devoto por mão de nosso irmão José Quarteiro, e acabou de beliches, (roupa) nova, e altar sem que a Casa concorresse com mais do que com algum taboado que se achava novo da porta adentro. A (obra) nova sobre a portaria se fez de esmolas que tirarão pelos irmãos, e por esta cidade no ano de 1745 (...). (...) a enfermaria que novamente se fez por cima da enfermaria do açougue deu para ela um devoto 640\$000 reis (...).*²⁷⁰

Através destes textos podemos ter uma idéia mais clara sobre as implicações da criação de uma instituição ou repartição de caráter caritativo no período. Giovanni Levi, em seu livro *A Herança Imaterial*, demonstra como no Antigo Regime dificilmente é possível pensar a circulação de recursos sem levar em conta as relações sociais envolvidas²⁷¹. Isto porque, como o autor demonstra, nas negociações de terras da região do Piemonte italiano o mercado funcionava de forma extremamente ligada com as relações de parentesco e com as relações verticais de dependência. Um exemplo disto apresentado pelo autor em seu livro seria a questão do preço da terra que levaria em conta na sua fixação elementos que podemos considerar extrínsecos ao mercado como grau de parentesco dos compradores. Através deste exemplo Levi demonstra como no Antigo Regime o fator econômico não funcionava de maneira independente e sim entrecortado por uma série de vínculos sociais.

Embora estejamos tratando de sociedades e períodos algo distintos, podemos notar que a organização social e econômica no Portugal do Antigo Regime, e em suas colônias, seguiu padrões semelhantes. Os recursos circulam muito através de vínculos de parentesco e dependência. Este caráter vale igualmente para os recursos destinados à caridade. Dificilmente organiza-se uma obra de caridade sozinho. Daí segue em parte o sucesso e a proliferação das irmandades. Como vemos acima, as enfermarias foram construídas com esforços coletivos e a irmandade em verdade fornecia, mais do que qualquer outra coisa, a sua capacidade de aglutinar em torno de si indivíduos e redes de sociabilidade. O exercício da caridade demandava um esforço conjunto e contava com vários intermediários.

²⁷⁰ ASCMRJ, Idem

²⁷¹ Giovanni Levi. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Outro dado importante sobre o qual podemos chamar a atenção a partir dessas memórias diz respeito ao sentimento de caridade. Russell-Wood, ao estudar o caso da Misericórdia da Bahia, encontra mudanças no “impulso caritativo” dos irmãos da Misericórdia na passagem do século XVII para o século XVIII²⁷². Segundo o autor, teria havido primeiramente uma mudança no perfil dos doadores na Bahia. Se no século XVII a fortuna dos doadores estaria prioritariamente ligada à propriedade de terras e engenhos de açúcar, no século XVIII a predominância seria para fortunas angariadas por comerciantes e homens de negócio. Isto teria refletido na forma sob a qual as doações e legados chegavam à irmandade. Os testamentos do século XVII, informa-nos Russell-Wood, teriam se caracterizado pela composição em fazendas, bens imóveis e escravos. Já a partir do século XVIII e da entrada dos negociantes nos quadros da irmandade, os testamentos teriam passado a incluir somas de dinheiro em espécie e créditos de dívidas a serem cobradas. Os legados passaram a ser mais específicos com relação à aplicação dos recursos, em contraste com a pouca intervenção dos doadores do século anterior. Além da maior especificidade nas determinações, grande parte das doações em dinheiro faziam referência a legados para serem efetivados de uma só vez, como expõe o autor, ao invés do investimento a juros e utilização destes a longo prazo. Estas mudanças não teriam afetado simplesmente a forma como os recursos chegavam à Misericórdia, mas sim teriam influenciado, segundo o historiador, na própria concepção das obras de caridade.

Para Russell-Wood, acompanhando a mudança de perfil dos doadores e a conseqüente transformação dos legados, haveria a mudança na forma como os homens concebiam a caridade. De acordo com o autor, o fervor religioso e o medo do Além que marcariam os sentimentos dos testadores do século XVII teriam sido suplantados por uma preocupação com o sofrimento social, marca do século XVIII. Um sinal disso para Russell-Wood seriam as mudanças nas determinações dos testamentos. No século XVII os testamentos estariam voltados basicamente para a celebração de missas ou preocupações muito específicas com parentes e afins. Já no século XVIII encontra o historiador, com a ascensão de uma burguesia urbana, uma maior atenção com o bem-estar público. Isto significou que, em vez de concentrarem-se nas obrigações de missa pela alma, os legados tenderam a se diversificar em obras de caridade as mais variadas como, por exemplo,

²⁷² A. J. R. Russell-Wood. *Filantropos e fidalgos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*.

cuidado com presos, expostos e órfãos. Para Russell-Wood esta mudança estaria ligada à crescente secularização da caridade.

Devemos concordar com o autor no que concerne à crescente diversidade de obras de caridade surgida no século XVIII e de sua marca de consciência social. Entretanto, parece-nos que falar em secularização para a colônia, e mesmo Portugal, de início do século XVIII seria antecipar um pouco as transformações. As mudanças detectadas pelo autor são importantes e mesmo decisivas para compreendermos o papel das obras de caridade na sociedade colonial, e precisam ser investigadas com mais vagar. No momento podemos apenas apresentar algumas reflexões e hipóteses que devem ainda receber um tratamento mais aprofundado em outra ocasião.

Parece-nos que talvez o problema esteja em opor de maneira muito rígida missas e caridade, religiosidade e obras de caráter social, salvação da alma e consciência social. Tal movimento não levaria em consideração, por exemplo a possibilidade de a consciência social ter sido aglutinada ao “medo do Além”. Como de fato acreditamos que tenha acontecido. Devemos lembrar que as obras de Misericórdia eram consideradas, como nos mostra Raphael Bluteau, uma “pena d’alma”²⁷³, isto é, um assunto da alma e, portanto, ligada a seu destino, e que a caridade era uma “virtude teologal”²⁷⁴ e de teologia positiva, isto é, fundada “em atos reais, e positivos, como os da sagrada escritura, das determinações dos concílios e da doutrina dos santos padres”²⁷⁵. Não nos parece por conseguinte que as obras de caridade voltadas à consciência social, por assim dizer, estivessem tão distantes das missas em termos de seu objetivo como benefício para a alma do doador²⁷⁶.

Se nós voltarmos aos textos das memórias, poderemos notar como o discurso em torno da caridade ainda estava associado em pleno século XVIII através da convergência analisada anteriormente entre as noções de caridade e devoção. Podemos chamar atenção

Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

²⁷³ D. Raphael Bluteau. *Vocabulario portuguez 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 da Companhia de Jesu, 1712, p. 308.

²⁷⁴ D. Raphael Bluteau. *Idem*, p. 148.

²⁷⁵ D. Raphael Bluteau. *Idem*, p. 518.

²⁷⁶ Isabel dos Guimarães Sá mostra em seu artigo “Práticas da caridade e salvação da alma: nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séculos XVI-XVIII): algumas metáforas” como as obras de misericórdia, sejam as corporais ou as espirituais, tinham ligação íntima com a busca pela salvação da alma dos indivíduos. Isabel dos Guimarães Sá. “Práticas da 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.

para três detalhes: o nome dado à enfermaria que segue a denominação da padroeira e protetora da Santa Casa, Nossa Senhora do Bom Sucesso; a nomeação dos doadores como “devotos”; e a inclusão de um altar como mobiliário necessário à enfermaria.

Podemos igualmente observar mais uma vez a escritura de doação feita por Romão de Mattos Duarte, instituidor da casa dos expostos. Em sua escritura de doação podemos ver como consciência social e temor divino poderiam conviver com igual intensidade e “paixão”. No seu discurso, provavelmente pertencente a uma formalização prescrita, logo após reconhecer o lastimoso estado de abandono em que se encontravam os expostos na cidade, Romão de Mattos discorre sobre a fortuna com a qual Deus o estaria presenteando e como isto “lhe tem inspirado fervorosamente 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”²⁷⁷. Devemos lembrar que não se trata neste caso nem de um testamento, mas sim de uma doação em vida, o que mostra ser esta uma fórmula em uso ainda no século XVIII não só para aqueles às vésperas de enfrentarem o “juízo sobre suas almas”. Se por um lado, como afirma Russell-Wood, procura o negociante fazer uma doação para uma obra específica, de caráter social, e o faz em dinheiro, por outro lado, sua doação se enquadra ainda numa relação com o mundo, material e social, muito intermediada pela relação do indivíduo com Deus.

A pergunta levantada pelo trabalho de Russell-Wood entretanto permanece. Por que a mudança no alvo de atuação dos doadores? Esta é uma pergunta difícil de se responder e que provavelmente demandaria uma resposta que envolvesse múltiplos fatores. Certamente influenciou o fato de o perfil dos doadores ter sido alterado, como, aliás, podemos averiguar não só na Bahia mas também no Rio de Janeiro, assim como o fato de estes serem homens que viviam em cidades já em fase de grande urbanização e aumento da pressão da pobreza sobre os recursos sociais gerados por esta sociedade. Entretanto, a resposta dada por esses homens a essas demandas sociais não os distanciava das crenças na necessidade de investimento na salvação da alma, mas sim introduzia frente ao mundo que encontravam maneiras diversas de buscar esta salvação. Ainda assim, devemos concordar que na virada do século XVII para o XVIII e ao longo deste século algo estava se transformando tanto nas demandas sociais por auxílio como nas respostas criadas pelos chamados homens bons a

essas demandas. A criação do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa da Misericórdia faria parte desta transformação.

Em 12 de junho de 1694 os oficiais da câmara do Rio de Janeiro e o reitor do Colégio dos Jesuítas, padre Francisco de Mattos, enviavam a Sua Alteza Real um pedido de licença para a fundação de uma casa de recolhimento para donzelas na cidade. Na carta descreviam o problema social que existiria na capitania. Haveria nestas partes da colônia muitas famílias pobres “e com pais muito entrados em idade com evidente ruína das almas”²⁷⁸. Para a construção do Recolhimento, diziam os oficiais, era preciso não somente que o soberano concedesse a licença, mas que se acertasse alguma consignação da fazenda real que viabilizasse a manutenção do mesmo. A sugestão dos oficiais era a de que se separasse da pescaria das baleias um peixe por ano para sustento das reclusas. Segundo o ofício, o reitor do colégio argumentava ainda que, tendo sua majestade tido a piedade de acertar (com a Misericórdia) o enterramento dos negros, muito maior diligência se esperava de um assunto ligado ao “reparo de tantas almas de brancos”²⁷⁹.

O pedido foi para o Conselho Ultramarino e os procuradores da Coroa e da Fazenda avaliaram-no. Ambos foram favoráveis à concessão da licença, desde, é claro, que se tomassem todas as providências para que este recolhimento não se transformasse em convento. Para tanto o recolhimento deveria ser de proteção real e sujeito imediatamente aos governadores da capitania em todo o temporal e o Ordinário teria apenas poder no que se referisse ao espiritual. Seguindo estas premissas, acreditavam os procuradores, tal recolhimento seria muito útil e conveniente para se evitarem “ofensas de Deus e ainda da República”²⁸⁰.

Alguns pontos são interessantes de assinalarmos sobre este texto. O primeiro seria o fato de autoridades religiosas e civis estarem agindo em conjunto e demonstrarem um interesse comum pelo assunto. No ofício afirma-se que o reitor do Colégio “depois de se livrar do cuidado que tivera com os enfermos que nela pereciam [provavelmente referindo-se à criação do hospital da Misericórdia] intentara a execução de outra obra pia de não menos serviço de Deus e de Vossa Majestade”. Para levar a cabo seu intento, ele recorria às

²⁷⁷ ASCMRJ, “escritura de doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte a SCM para a criação dos enjeitados”, documentação avulsa, lata 35c.

²⁷⁸ Biblioteca Nacional (manuscritos). Consultas do Conselho Ultramarino, 1694, 15,4,16 n 64.

²⁷⁹ Biblioteca Nacional (manuscritos). Idem.

²⁸⁰ Biblioteca Nacional (manuscritos). Idem.

autoridades civis que estavam progressivamente tornando-se mais presentes no governo da colônia. Juntavam ambos suas forças para levarem o pedido diante do soberano.

Mais do que isto, se levarmos em conta a criação do hospital, as resoluções sobre enterros de escravos e o pedido de criação do Recolhimento, o ofício mostra como certos aspectos do auxílio aos necessitados e como as consequências sociais da pobreza estavam tornando-se gradualmente uma questão que afetava a colonização. Sob o ponto de vista da Coroa e das autoridades civis e religiosas, era preciso que se solucionassem esses problemas para o bem de Deus e da República, aqui entendida como define Raphael Bluteau, como “qualquer gênero de Estado”²⁸¹. Aparece neste caso nítida associação entre o futuro das populações e o sucesso das nações, como mais tarde se tornará mais explícito nas formulações populacionistas dos governos absolutos ilustrados. Surge, portanto, uma associação que irá percorrer praticamente o resto do século XVIII: a necessidade de conjugar o serviço de Deus, como se dizia, com o proveito de Sua Majestade e de seus vassalos e súditos.

Uma carta enviada por D. Antônio do Desterro, bispo do Rio de Janeiro, a sua majestade sobre a criação de novas freguesias na capitania em 1757 pode nos mostrar como a convergência dos interesses religiosos e civis poderia ser conjugada²⁸². Não vamos entrar na ponderação específica do bispo sobre a conveniência ou não da criação da nova freguesia, basta para nosso intento observarmos alguns dos argumentos utilizados. Supostamente a tal freguesia do caminho novo para as Minas estava povoada por índios “bárbaros”, nas palavras do bispo, que desta forma não podiam ser de nenhum serviço para sua majestade e sua fazenda real, nem de utilidade da república e muito menos do proveito e serviço de Deus. A solução do bispo era a de que, com a ajuda da misericórdia de Deus, e com a aplicação dos meios, se reduzissem e doutrinassem os “bárbaros” de modo que estes pudessem vir portarem-se de modo mais proveitoso. Quais os meios sugeridos por D. Antônio? Que se aplicassem nos índios os mesmos meios utilizados com os órfãos no reino. Para os meninos, a entrada em algum seminário onde aprenderiam “as artes mecânicas, liberais e científicas”²⁸³ e, portanto, um ofício, e para as meninas, seria preciso: “(...) fundar uma casa, em que se pudessem criar e civilizar número certo destas mesmas, as quais em

²⁸¹ D. Raphael Bluteau, *Vocabulário português e latino...*, Op. Cit., p.268.

²⁸² “Correspondência do Bispo do Rio de Janeiro com o governador da Metrópole nos anos de 1754 a 1800” In Revista do IHGB, tomo 63 parte 1, vol. 101, 1900, pp. 39-92.

sendo mulheres se podem casar com os meninos índios civilizados, que como tem ofícios podem mui bem sustentá-las e tratá-las com decência; e inda com muitos brancos hão de casar, ao quais a cada passo se casam nesta terra com mulatas e pretas; e muito melhor o farão com as índias a quem sua majestade tem declarado por nobres”²⁸⁴. Este caso mostra-nos como no discurso das autoridades, sejam religiosas ou civis, encontravam-se atrelados os grandes projetos coloniais e o pesado serviço de Deus à preocupação com os destinos e comportamentos individuais. Devemos acrescentar que, no caso da Colônia, estes projetos, acerca do aproveitamento que o Estado e a Igreja pretendiam fazer dos indivíduos, ganhavam mais uma camada de preocupação, o da “luta” contra a “barbárie”²⁸⁵. O Recolhimento das Órfãs surgiu em meio a estes pensamentos acerca do impacto que pequenos dramas e opções de gente aparentemente miúda e desimportante tinham cada vez mais sobre o futuro crescimento da “república” e da cristandade.

Aparentemente os pedidos da câmara e do reitor do Colégio para a criação de um recolhimento de donzelas, apesar de concedida a licença já no ano de 1694, somente se concretizariam alguns anos mais tarde por atuação direta da irmandade da Misericórdia. Ao que tudo indica o sonho, talvez acalentado desde aquela data por boa parte da elite local envolvida na governança, começaria a se realizar com a chegada do Dr. Manuel Corrêa Vasques a provedoria, em 1732²⁸⁶. Manuel Vasques, natural do Rio de Janeiro e fidalgo da Casa Real, ocupou várias vezes os cargos de vereador, juiz da alfândega e provedor da Fazenda Real. Além de envolvido com o governo das colônias era, como se dizia na época, “muito levado da caridade” e ocupou, junto com os cargos na Santa Casa, o de ministro de Ordem da Penitência.

Independente dos motivos que levaram Corrêa Vasques ao pendor da caridade, os quais nunca saberemos, o fato é que durante sua provedoria as obras da irmandade ganharam grande fôlego. O dito Vasques ocupou a provedoria em dois momentos: 1732-35 e 1736-1741. Neste período o provedor conseguiu reunir em torno de si um grupo de homens de negócios ávidos por empenharem parte de seus capitais em prol de bens para a

²⁸³ “Correspondência do Bispo...”. Idem, p. 45.

²⁸⁴ “Correspondência do Bispo...”. Idem, p. 47.

²⁸⁵ No caso da América espanhola havia certos recolhimentos para índias ou que aceitavam-nas em seu interior. Sobre o caso do México ver: Benito Politi. *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*. México: Universidad Autónoma de México, 1974.

²⁸⁶ José Vieira Fazenda. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: s/ed., 1960, p.91.

cura de suas almas, já que os que usavam do comércio eram especialmente frágeis na mentalidade católica, e para sua consolidação social, uma vez que os mercadores precisavam aristocratizar-se, caso desejassem, além das fortunas, prestígio social e poderio político. Graças aos recursos desse grupo de homens, aos quais Vieira Fazenda denomina “milicianos da caridade”²⁸⁷, várias obras foram feitas na irmandade, como, por exemplo, a reforma do altar de Nossa Senhora do Bomsucesso e um segundo andar para o hospital, entre outras melhorias.

Outro nome é igualmente importante para nossa compreensão do contexto de surgimento do Recolhimento: Dr. Antônio Telles de Menezes. Telles de Menezes foi provedor no ano compromissal de 1735-1736, único “intervalo” nos onze anos de provedoria de Corrêa Vasques. Antônio Telles de Menezes era, assim como Vasques, fidalgo, senhor de engenho e padroeiro do convento franciscano da Ilha do Bom Jesus. Telles exercia ainda a função de Juiz dos Órfãos, cargo que era uma herança familiar. Segundo Vieira Fazenda, teria sido a partir de sugestão sua, assim como de outras pessoas “influentes da época”²⁸⁸, que o Recolhimento teria sido instituído. Esta indicação parece ser bem razoável se pensarmos que Menezes ocupava o cargo de Juiz de Órfãos e que, portanto, deveria ter contato constante com as querelas familiares e as desgraças que podiam se abater sobre os órfãos no período, além dos apelos e pedidos de auxílio que deveria ouvir em razão de seu cargo e posição social.

De qualquer forma, independente de quem teria tomado a iniciativa de estimular a criação da repartição, o fato é que na provedoria destes dois homens o grupo de irmãos que se unia a seu redor se dispôs a financiar vários empreendimentos caritativos inexistentes até o momento. Em 1738 Romão de Mattos Duarte deixava trinta e dois mil cruzados para a compra de casas e sustentação permanente dos expostos com seus rendimentos²⁸⁹. No mesmo ano, Inácio da Silva Medella doava quinze moradas de casas e 1:600\$000 réis em dinheiro para a instituição de um lava-pés toda Quinta-feira Santa com fardamento dos pobres e de um dote perpétuo anual para meninas órfãs. E, finalmente, em 31 de junho de 1739 o Capitão Francisco dos Santos e Marçal Magalhães Lima doaram cinquenta e dois mil reis para a construção de um Recolhimento para donzelas órfãs e sustento das mesmas.

²⁸⁷ José Vieira Fazenda. Idem, p. 97.

²⁸⁸ José Vieira Fazenda. Idem, p. 96.

A partir desta doação deu-se então início às obras que se não fosse esta doação teriam ficado anos sem sair do papel visto que, como afirma Felix Ferreira, já se havia feito inclusive uma subscrição pública para tal obra pia que pouco havia arrecadado²⁹⁰.

Se olharmos para o enredo de criação do Recolhimento podemos perceber que não se tratava tanto de uma mudança radical na visão que se tinha de caridade. Pelo menos no caso do Rio de Janeiro, o investimento na construção do Recolhimento e na criação dos expostos aconteceu ao mesmo tempo em que se investia na reforma da Igreja e que se instituía um lava-pés nas cerimônias de Quinta-feira Santa. Parece-nos mais que as preocupações sociais foram incorporadas por esta visão da caridade cristã que expressava a externalização, como diz Luís Mott, do pieguismo barroco²⁹¹. Pieguismo aliás, como afirma Mott, muito ao gosto do governador-geral da capitania do Rio de Janeiro em meados do século XVIII, Gomes Freire de Andrade, a quem Corrêa Vasques em 1739 teria prestado homenagem “como loco-tenente do proprietário visconde de Asseca”²⁹².

Se observarmos mais de perto as relações estabelecidas entre esses doadores, notaremos igualmente que seus investimentos de caridade continuavam muito marcados por deveres de alianças parentais e de dependência, tanto verticais como horizontais, que embora estivessem sendo geradas no âmago do que se poderia chamar, como o faz Russell-Wood, uma burguesia urbana, esta trabalhava em larga medida com valores ligados à aristocratização e à transferência de capital com este intuito, como mostrou João Fragoso em seu trabalho sobre a praça do Rio de Janeiro em um período um pouco posterior²⁹³.

Inácio da Silva Medella deixou em sua instituição uma missa perpétua para o capitão Francisco dos Santos, o que indica possuírem os dois alguma ligação, provavelmente de parentesco ou compadrio²⁹⁴. O mesmo Medella foi ministro da Ordem da Penitência apenas um ano antes de o exercer Corrêa Vasques, sendo bastante provável que

²⁸⁹ ASCMRJ, “escritura de doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte à SCM para criação dos enjeitados”, documentação avulsa, lata 35c.

²⁹⁰ Felix Ferreira. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense*. Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia, 1894-1898, p. 192.

²⁹¹ Luis Mott. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu” In Laura de Mello e Souza. *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 170.

²⁹² José Vieira Fazenda. Op. Cit., p. 92.

²⁹³ João Luís Ribeiro Fragoso. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. Ver também João Fragoso e Manolo Florentino. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1840*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

fosse do mesmo ciclo de relações. De acordo com as informações de Vieira Fazenda, o Capitão Francisco dos Santos e Marçal Lima eram sócios e por fim ambos teriam comparecido perante uma reunião da Mesa em 1744 para doarem o direito de indicação do nome de cinco órfãs para o Recolhimento em prol do então provedor Mathias Coelho de Souza, dos ex-provedores Corrêa Vasques e Paulo Pinto Faria, do provedor da Fazenda Francisco Cordovil Siqueira e Melo e D. Inácia Maria do Amaral, cada um ficando portanto com direito a uma vaga²⁹⁵. O Recolhimento surgiu dentro desta intrincada rede de relações e solidariedades, respondendo, portanto, tanto a inquietações de ordem assistencial como a outras de ordem religiosa e social.

A construção do Recolhimento foi, portanto, iniciada, segundo a memória de sua fundação no ano de 1739²⁹⁶. Suas obras continuariam até a provedoria do mencionado Paulo Pinto de Faria em 1743, na qual “se pôs de pé o Recolhimento em que residia a porteira D. Antônia Roza da Silveira”. A abertura oficial do Recolhimento foi celebrada já na provedoria de Mathias Coelho de Souza no dia 15 de setembro de 1743, dia de Nossa Senhora do Bom Sucesso, quando finalmente entrou a regente acompanhada das primeiras cinco órfãs. Segundo podemos ver pela memória que prefacia os Estatutos do Recolhimento, suas regras teriam sido igualmente concluídas na provedoria de Mathias Coelho de Souza, entre 1743-47, “com aprovação da Mesa da mesma casa da Santa Misericórdia e de outras pessoas doutas que se consultaram de fora (...)”²⁹⁷.

Quatro anos após sua instituição, o Recolhimento abria suas portas para receber as órfãs. Não ficara afinal sob a jurisdição direta dos governadores, mas pertencia a uma irmandade leiga que mantinha estreitas relações com autoridades e pela qual passaram vários governadores e posteriormente vice-reis. Respondia tal instituição a ansiedades deste período em que as pressões sociais iriam se juntar aos “temores do Além”. Tempo no qual o alívio da pobreza só podia ser pensado dentro de relações de poder marcadas pela desproporção, em que o poder real procurava trazer para si o controle maior controle das atividades de seus súditos e que os privilégios régios eram essenciais para o funcionamento

²⁹⁴ ASCMRJ, *Livro Geral de Tombo da Santa Casa da Misericórdia*, p.14.

²⁹⁵ José Vieira Fazenda. Op. Cit., p. 98 e 104.

²⁹⁶ ASCMRJ, “memória do tempo em que se fizeram as novas enfermarias e quem as fez”, documentação avulsa, lata 717 a.

²⁹⁷ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro” In *Cadernos Pagu: gênero, narrativas, memórias*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, (8/9) 1997, pp. 371-405

administrativo e financeiro de uma instituição. Período em que vários fatores da economia se regulavam em função de relações parentais, consangüíneas ou não, e que o bem-estar do corpo só muito lentamente viria a preceder à preocupação com a alma. Um período em que os mortos deveriam ainda lembrar aos vivos sobre o juízo final e em que se deveria tirar partido de sua vizinhança. Um momento em que as ações se legitimavam pelo serviço de Deus e dos Reis. Um período enfim de fluidez entre caridade e devoção, em que um Recolhimento para órfãs deveria abrir sob a proteção terrestre de uma força social como a Misericórdia e sob o patrocínio celeste de Nossa Senhora do Bom-sucesso.

Distante estava das preocupações que viriam a assombrar os homens do século XIX, eram pois tempos de outros temores e, portanto, diferentes soluções. Não assusta então que nele coubessem diferentes mulheres para desprezo posterior do viajante John Luccock. O Recolhimento das Órfãs da Santa Casa da Misericórdia conviveu, nem sempre pacificamente, com um público variado. Vejamos como e porque estas mulheres encontraram, ou outras pessoas acreditaram que elas encontrariam, neste lugar “remédio para suas vidas”.

CAPÍTULO 3

O REMÉDIO DAS VIDAS:

O RECOLHIMENTO DAS ÓRFÃS OU A OFICINA DOS “ESTADOS” FEMININOS

*Se por sorte és escolhida
És por sorte afortunada
Ao Céu pede por aquele
Por quem és hoje dotada*²⁹⁸

3.1 A orfandade como “aflição”

Ambrósio, personagem de Martins Pena na peça *O Noviço*, tentando esquivar-se da confrontação com sua mulher, Florência, acerca do nome de sua primeira esposa, responde-lhe de súbito: “Seu nome? Que importa o nome? O nome é uma voz com que se dão a conhecer as coisas... Nada vale; o indivíduo é tudo... Tratemos do indivíduo”²⁹⁹. Sábio o jogo desesperado de Ambrósio ao opor o indivíduo ao nome para safar-se da situação. Nós, entretanto, devemos fazer como Florência e insistir, pois em nosso caso, assim como no da personagem, o nome é de grande importância. Se o nome é a forma como algo se dá a conhecer, então está justamente aí sua relevância. Dar-se a conhecer de uma forma e não de outra é assunto muito grave, especialmente para o tempo e a sociedade com que estamos lidando. O nome, segundo D. Raphael Bluteau, era a “palavra apropriada a alguma coisa, ou pessoa, para se distinguir de outra”³⁰⁰. Nada mais caro a esta sociedade do que a possibilidade de distinguir. Tratemos dos nomes.

Muito se discute o caráter “aleatório” dos nomes no Brasil colônia, que dificulta os trabalhos de demógrafos e historiadores em sua busca de reconstruir grupos familiares. Basta olhar alguns dos nomes das reclusas do Recolhimento para notar que não era bem assim. Roza Maria Dolorosa, porque Doloroso já o era seu pai; Maria José da Sagrada Família, que era a única que lhe restava; Josefina Herr, que o nome de seus pais não dizia por ser muda; Delfina Benedita, ainda que só tivesse mãe que se conhecesse ou recordasse; Maria Esmeralda, Maria Florinda e Teodora, todas do Bomsucesso, como expostas e filhas da Casa que eram; Alta Maria da Conceição, porque mandava a Igreja que a concepção de Maria fosse imaculada ao contrário daquela que lhe dera origem; Dona Ana Rosa da Estrela, cujo marido de mesmo nome se achava ausente; Dona Mariana de Almeida Rios, que manteve o nome do pai, que seria mais certo do que o de seu marido; Maria Isabel da

²⁹⁸ ASCMRJ, documentação avulsa, lata 35c. Quadra distribuída a órfãs sorteadas para receberem dotes no ano compromissal de 1839-1840.

²⁹⁹ Martins Pena. “O noviço” in *Comédias*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S. A., s/d, p. 205.

Visitação, para que misericórdia neste mundo não lhe faltasse; Mariana de Jesus Maria, porque nunca era demais ter a proteção da Virgem; Gertrudes Magna do Coração de Jesus, Cândida Maria do Sacramento e Jesuína Rosa do Espírito Santo, porque cada devoção era importante, e assim por diante³⁰¹.

Os nomes significavam esperanças, investimentos, intenções e devoções. Eram expressão de desejos familiares e demarcadores sociais. Em certos casos representavam expressões de devoção, que era a relação com os santos, esperanças de virtude ou podiam trazer consigo a garantia de determinadas relações sociais, solidariedades e parentescos terrenos. Em muitos casos podiam abusar da religiosidade, pois, de qualquer forma, as mulheres seriam (re)conhecidas como filhas ou viúvas destes ou daqueles. Os nomes representavam, de modo geral, os projetos de suas famílias para com suas filhas e tinham relação com os papéis sociais que se esperava que desempenhassem. De qualquer maneira, diziam respeito a um atributo que inseria o indivíduo num determinado universo social. Para tentarmos entender melhor os significados do Recolhimento estabelecido pela Misericórdia começaremos por discutir, de fato, a importância dos nomes, isto é, a relevância dos projetos e necessidades sociais para o destino das mulheres.

Nome se dá a indivíduos ou mesmo grupos de indivíduos que se desejam agrupar, para então dar estes a conhecer sob uma mesma idéia. Um dos verbetes de Raphael Bluteau nos ensina sobre a diferença de significado dos termos: virgem, donzela e casta. “Virgem (rigorosamente falando) é aquela que não consentiu nem em desejo de coisa venérea lícita ou ilícita. Donzela é a que não tem conhecido varão, ou outro agente extrínseco, destruidor da suas inteireza e pureza. Casta é a que nem obra, nem deseja em matéria venérea, coisa que seja ilícita.”³⁰². Todos estes nomes deveriam dizer respeito a mulheres. Diferentes mulheres. O Recolhimento das Órfãs daria lugar a estes três nomes. O Recolhimento devia servir, de fato, para que se pudesse dar às mulheres estes nomes. Buscaremos igualmente entender o porquê do esforço de construção de tamanha materialidade, de uma casa de tamanhos muros e ordens para que se pudesse nomear estas mulheres.

³⁰⁰ D. Raphael Bluteau. *Vocabulario portuguez e latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes e latinos e oferecido a El Rey de Portugal D. João V.* Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712, p. 738.

³⁰¹ Arquivo Nacional. “Mapa das pessoas existentes no Recolhimento das órfãs da Santa Casa da Misericórdia”, Série saúde, documentação avulsa, 1825, Is3-2.

³⁰² D. Raphael Bluteau. *Vocabulario portuguez e latino...*, Op. Cit., p. 514.

Como principais alvos do Recolhimento, é importante definirmos quem eram os órfãos para a sociedade em questão. Isabel dos Guimarães Sá explica, em seu livro sobre a exposição de crianças na Europa, que a legislação portuguesa estava sob influência da romana³⁰³. Em razão desta influência as crianças não eram consideradas pessoas jurídicas, estando sob o poder do *pater familias*. “Na lei portuguesa o poder paternal consistia basicamente no direito de “constranger e punir: , isto é, o poder de sobrepor a vontade do pai à dos seus filhos e filhas”³⁰⁴.

O pátrio poder vigorava enquanto a criança fosse menor de idade, no caso até os 25 anos, ou até sua emancipação ou casamento. Segundo a autora, o pátrio poder “era obviamente um atributo do pai e essencialmente masculino; se ele o não pudesse exercer era necessário substituí-lo por outra pessoa, de preferência um homem. O estatuto jurídico variava precisamente de acordo com a presença ou ausência da figura paterna. Na ausência do pai, o problema legal da atribuição da patria potestas dizia respeito aos órfãos, ilegítimos e expostos.” Para ser considerada órfã a criança deveria, portanto, ter perdido o pai, sendo que, segundo Sá, a perda apenas da mãe não caracterizava a criança como órfã perante a legislação. No caso dos órfãos o poder paternal recaía sobre algum parente, de preferência da linha paterna, caso existisse. Eram consideradas *expostas* aquelas crianças cuja filiação não era conhecida e o abandono configurava, em princípio, a perda do poder paternal.

Um exemplo do pátrio poder pode ser visto na própria documentação da Santa Casa. No capítulo dedicado aos enterramentos no Compromisso da Misericórdia de Lisboa estabeleceu-se que o direito de enterro dos irmãos seria estendido “ao enterramento de sua mulher, ainda depois dele morrer, se ela não casar segunda vez com homem, que não seja irmão, e a seus filhos, e filhas, enquanto estiverem debaixo de seu poder, e governo, e ainda depois de morto, não sendo menos de dezoito, nem mais de 25 anos, ou tiverem tomado estado bastante para saírem do poder de seu pai, se ele fora vivo (...)”³⁰⁵. Enquanto o pai fosse vivo, ou os filhos menores, o *status* destes se regia por aquele de seus pais. O mesmo podendo ser aplicado às mulheres e seus maridos. Por isso, os direitos de um podiam ser estendidos aos demais membros da família, como foi o caso dos enterros na Misericórdia.

³⁰³ 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.

³⁰⁴ Isabel dos Guimarães Sá, *Idem*, p.82.

³⁰⁵ ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa Ocidental: Oficina de Manuel Fernandes da Costa, 1739, capítulo XXXV, p. 106

As mulheres e os filhos, desde que não estivessem sob a guarda de um outro pai ou marido eram reconhecidos pela posição social do pai, no caso um irmão da Santa Casa.

Por temor à falta de tutela, representada pelo estado de orfandade, que colocava em risco o *status* social, a sobrevivência material e a identidade do indivíduo, esta sociedade tinha grande preocupação com os órfãos. Com o intuito de controlar a situação daqueles que perdiam a tutela paterna foi criado o cargo de Juiz dos Órfãos. As atribuições deste cargo seriam regulamentadas pelas *Ordenações Manuelinas* (1505) e incluiriam, como mostra Timothy Coates, “a supervisão geral dos órfãos e dos seus haveres”³⁰⁶. A partir das *Ordenações* todas as localidades com mais de 400 habitantes ficavam obrigadas a estabelecer o cargo de juiz dos órfãos. O juiz dos órfãos ficava encarregado dos mesmos até a maioridade. Enquanto os órfãos estavam sob sua supervisão o juiz devia nomear um curador ou tutor para administrar seus bens, caso os tivessem. As crianças pobres e sem familiares que pudessem assumir sua tutela, assim como os expostos, encontravam-se, segundo o autor, fora desse sistema que envolvia um tutor ou curador. De todos aqueles que perdiam a proteção familiar os dois grupos, órfãos e expostos, eram os que se encontravam em situação mais preocupante.

O trabalho e subsistência de um indivíduo nas sociedades do Antigo Regime tinha ligações estreitas com o fato de pertencer a um grupo familiar ou a uma corporação por exemplo. Como mostra Stuart Woolf, a maioria dos trabalhadores, em qualquer área que fosse, ganhava isoladamente o mínimo para sua subsistência e, mesmo assim, por períodos limitados da vida³⁰⁷. Além disso, as formas de pagamento tinham uma composição e forma variadas podendo ser tanto em dinheiro como em mercadoria, tanto por período de trabalho como por produção e estabelecido tanto por contrato como por costume. Nesta situação a maioria dos indivíduos encontrava-se numa situação econômica de grande instabilidade. Por estes motivos, para Woolf seria anacrônico pensar em rendas individuais quando, até fins do século XIX, a subsistência, mesmo dos homens com ofícios urbanos, dependia da economia familiar. A contribuição de cada membro variava de acordo com idade, sexo, período do ano e organização da produção familiar. Ainda assim, seria incorreto pensar que o indivíduo pudesse sobreviver facilmente isolado. Por este motivo os indivíduos, ou

³⁰⁶ Timothy Coates. *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português. 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p.197.

pequenas unidades domésticas, que não podiam contar com uma rede de apoio parental, consanguíneo ou não, ou de corporações e confrarias de auxílio mútuo, eram os que estavam mais sujeitos à pobreza nos vários períodos do ciclo de vida, segundo Woolf. Neste caso, os indivíduos mais fragilizados em sua sobrevivência material eram as crianças, as famílias com filhos muito pequenos e os idosos, especialmente as viúvas. Isto porque em todos estes grupos não encontramos a unidade familiar produtora necessária para a subsistência no período. As sociedades do Antigo Regime organizavam-se, portanto, em torno de corporações, confrarias, famílias e localidades nas quais, através de relações de compadrio, proteção e reciprocidade, o indivíduo garantia sua sobrevivência. As instituições de caridade que se espalharam pela Europa, e igualmente a própria Santa Casa em Portugal e Ultramar, procuravam funcionar como uma resposta, ao mesmo tempo civil e religiosa, à necessidade de assistir esses indivíduos que, por uma série de motivos, encontravam-se temporária ou permanentemente, desprovidos das ligações necessárias para sua inclusão nesta ordem social e garantia de sobrevivência.

Devido, em grande medida, à extrema insegurança em que vivia uma boa parte das famílias no período, inclusive aquelas possuidoras de prestígio, já que *status* e poderio econômico não tinham necessariamente uma relação tão direta, Stuart Woolf assinala a importante noção de que para esta sociedade, e muito provavelmente para os próprios pobres, a pobreza era tida como um estado temporário. Tratava-se mais do que isto de uma aflição imposta pelo destino ou por uma fraqueza moral, que ocorreria mais facilmente em certas fases do ciclo de vida, mas raramente sendo uma condição vista como permanente, ou mesmo como fruto da estrutura social e econômica da sociedade. Por isso a criação de instituições específicas para as várias fases da vida, como seria no caso da Santa Casa, suas repartições em Hospital, Recolhimento de Órfãos e Casa dos Expostos ou no caso dos inúmeros hospitais e hospícios que vemos na Itália, por exemplo. É por esta mesma razão que devemos pensar o auxílio oferecido por instituições deste gênero em termos da noção de remédio. Só podemos pensar a idéia de remédio, ou em remediar, se pensarmos a pobreza e o desamparo como uma aflição, assim como a riqueza podia ser entendida como

³⁰⁷ Stuart Woolf. *The poor in Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Londres/Nova Iorque: Methuen 1986.

uma obra da fortuna igualmente efêmera, como vemos pela escritura de doação de Romão de Mattos Duarte, na qual afirma serem seus bens fruto do favorecimento divino³⁰⁸.

A aflição da pobreza devia ser, portanto, remediada. E o remédio da pobreza, como vimos acima, ligava-se com a inserção dos indivíduos nas redes de sociabilidade e solidariedade existentes. Mais do que isto, sendo uma sociedade extremamente hierarquizada e baseada na reprodução de suas desigualdades internas, era preciso encontrar um “lugar” social para o indivíduo a partir do qual ele pudesse se posicionar nas redes de relações movidas por compadrio, fidelidades e reciprocidades assimétricas.

Uma noção importante para o posicionamento do indivíduo na sociedade, especialmente as mulheres, era a de estado. Para Raphael Bluteau “estado” significava “gênero de vida. Profissão. Modo de viver”. Isto é, o modo de vida que um indivíduo seguia correspondia-lhe a um estado, uma posição social específica. Mais do que isto, “estado se diz da eleição da vida, em que o cristão pretende acabar a jornada de sua peregrinação.”³⁰⁹ Ter um estado era igualmente ter uma “posição” diante de Deus. Dar um estado aos filhos, ou ter-se um estado, era importante, portanto, quer do ponto de vista material, ter um meio de que viver, quer do ponto de vista religioso, decidir ou alcançar o estado no qual o indivíduo constituiria a sua vida e enfrentaria o juízo final. Era por conseguinte um assunto da alma e do corpo. E um dever dos pais proporcionar aos filhos, pois para esta sociedade adquirir um estado era algo que dificilmente se fazia sozinho. Em muitos casos, certos estados demandavam a posse de fazenda ou uma tradição familiar, como em certos ofícios. Ao mesmo tempo, sem um estado o indivíduo não podia ser senão um “ser” sem lugar certo, ambíguo e sobre o qual recaía grande desconfiança. Era justamente esta a situação das órfãs caso não recebessem auxílio, seja de uma rede parental seja de uma instituição, pois a perda dos pais podia significar a perda de sua posição social ou a impossibilidade de alcançar um estado.

Um exemplo da influência do estado sobre a maneira como os indivíduos eram encarados pela sociedade pode ser visto na questão da determinação da maioridade. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, a maioridade era adquirida, tanto por homens como por mulheres, aos vinte e cinco anos de idade, podendo ser requerida a emancipação dos

³⁰⁸ ASCMRJ, “escritura de doação e instituição que faz Romão de Mattos Duarte à Santa Casa da Misericórdia para criação dos enjeitados”, documentação avulsa, lata 35c.

³⁰⁹ D. Raphael Bluteau. *Vocabulario portuguez e latino...*, Op. Cit., p. 301.

homens aos vinte anos e das mulheres aos dezoito³¹⁰. Sua verdadeira emancipação perante a comunidade acontecia, entretanto, como alerta Leila Algranti, após “assumirem publicamente um estado”³¹¹.

O leque de possibilidades de modos de vida para os homens era mais amplo do que para as mulheres, incluindo uma variada gama de ofícios, carreiras militares e outras ocupações. Entretanto, não devemos pensar que isto significava que estes tivessem uma liberdade de escolha sobre esta variedade. A estratificação da sociedade no Antigo Regime passava pelos diferentes modos de vida de cada indivíduo ou grupo. As escolhas de cada indivíduo estavam limitadas por local de nascimento, estrato social familiar e uma série de outras variáveis. Isto para não falar que no caso da cidade do Rio de Janeiro colonial a maior parte da população masculina era escrava e não possuía sequer a posse de seu próprio corpo. Ainda assim, o caso das mulheres livres era muito mais restrito do que o dos homens livres. Nuno Marques Pereira escreveu no século XVIII que eram três os estados possíveis para aqueles que desejassem seguir na graça de Deus: o matrimônio, o religioso e o celibatário³¹². O celibato, embora desejado, seria um estado de grande perigo pelos pecados a que podia dar origem e pela situação de isolamento em que podia cair o indivíduo, colocando, como vimos, em risco sua sobrevivência. As famílias no Brasil colônia buscavam para as mulheres, como afirma Leila Algranti, os dois primeiros estados. Os estados “desejáveis” ou “aconselháveis” para as mulheres eram, portanto, o da vida religiosa ou do casamento.

No Brasil colônia o ideal da vida religiosa para as mulheres teve de conviver e se adaptar, como esclarece Algranti, à política de oposição ao estabelecimento de conventos da Coroa³¹³. Ainda assim, os colonos encontraram soluções para a demanda de expressão religiosa, e de reclusão feminina, de suas comunidades através da fundação de recolhimentos ou do envio de mulheres para o Reino. Por todos estes impedimentos a vida conventual esteve, de certa forma, mais ligada às experiências das mulheres da elite. Isto não significa que mulheres pobres não tenham ingressado nos poucos conventos e nos

³¹⁰ Maria Beatriz Nizza da Silva. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Queroz/Edusp, 1984 apud 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. 134.

³¹¹ Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Idem, p. 134.

³¹² Nuno Marques Pereira. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 2 vols., 1939. Apud Leila Mezan Algranti, Op. Cit., p. 131.

³¹³ Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit.

recolhimentos estabelecidos durante o período colonial, muitas tendo sido admitidas ou mantidas “por caridade”. Quando tratamos dos projetos caritativos da Santa Casa e das políticas de povoamento da Coroa, entretanto, não há dúvida de que o estado mais desejável para as mulheres era o de casadas. Se a Coroa preocupou-se de início com o casamento dos seus homens envolvidos na governança para consolidação de seu domínios, já no século XVIII, por todos os motivos explorados no capítulo II, a preocupação voltava-se para a regulação das relações das “populações” de sua colônia brasileira.

No caso que estudamos, o casamento seria o estado que viria a remediar a aflição da situação de instabilidade da orfandade e da pobreza e conferir-lhes um estatuto público reconhecido, embora a possibilidade do estado religioso não estivesse vetada às órfãs, sendo mesmo prevista no compromisso de Lisboa no capítulo que versava sobre sua dotação. Entretanto, na documentação da Misericórdia do Rio de Janeiro não encontramos referência a nenhuma órfã que tenha seguido esse estado. Mesmo que tenha havido algum caso essa não era certamente a política da instituição³¹⁴.

Embora seja difícil precisar as funções que o trabalho feminino na unidade doméstica incluía, especialmente numa sociedade escravista, podemos dizer que o acesso das mulheres, fossem pobres ou de elite, a essas diferentes formas de trabalho e/ou subsistência, ao contrário do que poderia acontecer com os homens, estava necessariamente ligado ao casamento. No Brasil colônia, em grande parte dos casamentos havia comunhão de bens, onde os cônjuges eram meeiros, as chamadas “cartas de metade”³¹⁵. Raros foram os casos em que se celebraram casamentos com escritura de arras, que seriam regimes separados de bens, onde cada qual mantinha à parte aquilo que havia recebido por herança ou dote. Os bens unidos no casamento vinham, portanto, a constituir uma unidade doméstica de economia compartilhada. Nesta economia doméstica unificada os dotes tinham um papel importante, pois funcionavam como uma espécie de adiantamento da

³¹⁴ No caso da Misericórdia da Bahia Russell-Wood encontrou em um universo de 833 dotes concedidos no período de 1710-1720 apenas 4 destinados à órfãs que desejavam tornar-se freiras. A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1775*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 148.

³¹⁵ Kátia de Queirós Mattoso, *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1988, p. 39 apud Silvia Maria Jardim Brügger. *Valores e vivências matrimoniais: o triunfo do discurso amoroso (bispo do Rio de Janeiro, 1750-1888)*. Niterói: dissertação de mestrado, PPGH-UFF, 1995, mimeo.

herança³¹⁶. Os dotes eram, por conseguinte, a forma através da qual os recursos passavam de geração para geração, uma vez que as heranças eram apenas distribuídas pela morte dos chefes de família, fossem homens ou mulheres. Para as mulheres o dote podia ter um significado especial no seu papel dentro da unidade doméstica que se constituía. Segundo Silvia Brügger, este conferia à mulher um certo poder, pois os recursos para o estabelecimento da unidade familiar vinham em parte de sua família de origem. Giovanni Levi, discutindo o caso de Santena, na Itália, explica que o dote poderia ser uma espécie de garantia e empenho do marido³¹⁷. Nos testamentos estudados pelo historiador, os casos em que o marido não fazia determinações que garantissem o sustento da viúva sempre se relacionavam com o fato de a mulher não ter trazido dote por ocasião do casamento. Esperava-se então que retornasse à casa dos pais ou irmãos, pois o contrato matrimonial não havia sido completo. Não sabemos se o dote teve este papel no Brasil colonial, ainda assim, não há dúvida de que era um elemento importante no papel feminino nas negociações dos casamentos.

Numa sociedade com pouca liquidez de recursos as alianças matrimoniais podiam ser a única possibilidade de estabelecimento de uma nova unidade doméstica. Segundo Muriel Nazzari, o aumento do comércio interno no século XVIII teria aberto, pelo menos aos homens, maiores possibilidades de subsistência ou enriquecimento não necessariamente ligadas à terra e, por conseguinte, maiores liberdades nas decisões e negociações acerca de uniões matrimoniais³¹⁸. Ainda assim, mesmo com a diversificação das atividades econômicas e o crescimento das áreas urbanas o casamento seria ainda marcadamente a forma através da qual o indivíduo, e especialmente as mulheres livres e brancas, alcançariam um meio de vida, como se dizia na época.

Mesmo para os homens, as alianças conquistadas através do casamento poderiam ser essenciais para sua sobrevivência material ou para sua melhor inserção na sociedade. Segundo Sheila Faria, nesta sociedade de grande instabilidade econômica, os casamentos

³¹⁶ Informações mais detalhadas sobre o sistema de casamentos na colônia podem ser obtidas: Maria Beatriz Nizza da Silva. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp, 1984 e Sheila de Castro Faria. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

³¹⁷ Giovanni Levi. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.135.

³¹⁸ Muriel Nazzari. *Disappearance of the dowry: women, families, and social change in São Paulo, Brazil (1600-1900)*. Stanford: Stanford University Press, 1991, p.43.

poderiam significar a salvação de uma unidade doméstica que estivesse em ruína financeira ao mesmo tempo em que poderia significar a introdução de um indivíduo que vinha de fora nas redes de solidariedades locais, como era o caso dos comerciantes portugueses recém-chegados na região do Paraíba do Sul, por exemplo³¹⁹. Seja na cidade ou no campo, alianças familiares podiam ser importantes no momento de se conseguir um empréstimo ou fiador para algum negócio. Como afirma Giovanni Levi, no Antigo Regime “as escolhas econômicas estão subordinadas ao mundo social, às relações de parentesco e aliança e de clientela que devem ser mantidas sob controle, antes de tudo, como garantia de cada escolha e de cada atividade”³²⁰.

A história de Luís Joaquim dos Santos Marrocos pode ser interessante para observarmos de forma concreta como o casamento configurava-se como meio de vida e remédio para as aflições da pobreza e do isolamento e sua importância mesmo para homens que viviam em áreas urbanas. Através das cartas que contam sua trajetória esta personagem nos esclarece sobre estes sentimentos. De acordo com Miriam Moreira Leite, Marrocos seria um bibliotecário português que teria vindo, em 1808, para o Rio de Janeiro com a família real, tendo aqui permanecido até 1821³²¹. Ao longo deste período, Luís Joaquim trocava cartas com o pai e a irmã, que se encontravam no Reino. Suas primeiras cartas são repletas de lamentos e dor. Encontrava-se, o bibliotecário, doente, “cheio de aflições e desgostos”³²². Para piorar a situação seu “moleque”, um escravo talvez de menos idade, encontrava-se igualmente atacado de febres, que suspeitavam serem varíola, não podendo servi-lo. Sua sorte parecia-lhe muito ruim, “não só pelas minhas circunstâncias de falta de saúde, mas pelo total desamparo e soledade, em que vivo, obrigando-me a minha precisão a exercitar serviços domésticos, para que sou inábil (...)”. Por esta situação se via obrigado a aceitar os favores dos vizinhos, que ofereciam a ele seus escravos para o que de fora precisasse.

O tom de seu relato muda quando, alguns anos mais tarde, comunica a sua família a decisão de casar-se para “sossego do meu espírito e ao meu principal arranjo”. Estava

³¹⁹ Sheila de Castro Faria. Op. Cit.

³²⁰ Giovanni Levi. Op. Cit., p. 126.

³²¹ Miriam Lifchitz Moreira Leite. “A condição feminina no início do século XIX”. In *Anais do Seminário Internacional: D. João VI, um Rei Aclamado na América*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2000.

³²² Luís Joaquim dos Santos Marrocos. “Cartas escritas do Rio de Janeiro a sua família em Lisboa de 1811-1821”. *Anais da Biblioteca Nacional* (vol. 56, 1934) apud Miriam Lifchitz Moreira Leite, Op. Cit., pp. 101-106.

cansado das moléstias e da necessidade de favores alheios em que se encontrava por causa de sua solidão, “ficando eu por um capricho celibatário cheio de obrigações e dependências”. Acreditava Marrocos que sua resolução “aplicava um saudável remédio a minha vida precária”. Escolhera para sua cônjuge a filha do tal generoso vizinho que lhe emprestava os escravos, “gente muito limpa, honesta e abastada.” E foi justamente nesta abastança que descreveu sua vida depois, ainda para seu pai. Possuíam casa em boa localidade e lavada de bons ares, próxima do mar, onde facilmente se faziam os despejos. Para o socorro das moléstias, suas fiéis companheiras desde os tempos de solidão, havia grande número de galinhas, objeto do divertimento de sua mulher. Não faltava então quem lhe servisse ou acudisse e de seu emprego viviam todos “livre[s] de dívidas e de vexames alguns”. A Providência agora lhe favorecia.

A narrativa de Luís Joaquim nos oferece uma espécie de fotografia bastante clara de como o casamento poderia ser visto como um remédio contra uma situação de vida difícil e como esta situação poderia estar ligada ao isolamento do indivíduo. Obviamente, nem todos os casamentos promoviam remédios. Alguns foram, muito provavelmente, fonte de aflições, incômodos e insegurança. Entretanto, a imagem do casamento como um meio de vida desejável estava sem dúvida na raiz dos planos do Recolhimentos de órfãos da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, assim como dominava o “imaginário” da época. Especialmente no caso das mulheres, livres e brancas, cujas atividades estariam concentradas na unidade doméstica, uma vez que não exerceriam cargos ou ofícios. Como diria uma personagem de Martins Pena, de nome Chiquinha, já em 1844 “Que outro futuro esperam as filhas-famílias senão o casamento? É o nosso desembargo do Paço, como costumam dizer”³²³. E outra personagem ao renegar um pretendente pronunciava-se: “Antes quero viver toda a minha vida de favores e acabrunhada, do que casar-me com um predreiro-livre. (benze-se)”³²⁴. Luísa, a personagem, bem sabia o peso do que dizia e a gravidade de seu pronunciamento. Para uma mulher livre e branca, em uma sociedade escravista e organizada em torno de estigmas relacionados às atividades mecânicas e comerciais, não havia muitas atividades que pudessem estar de acordo com sua “condição” e “qualidade”.

³²³ Martins Pena. “O judas em Sábado de Aleluia” In *Comédias. Rio de Janeiro*: Ediouro, s/d., p. 87.

³²⁴ Martins Pena. “Os irmãos das almas”, *Idem*, p. 111.

Para além de ser um modo de vida, o casamento significava, como afirmamos anteriormente, a conquista de um *status*. A questão do casamento no Brasil colônia tem suscitado na historiografia fértil debate. Maria Beatriz Nizza da Silva, em seu trabalho sobre o sistema de casamentos no Brasil colonial, levantou a hipótese de que o predomínio das relações ilegítimas entre a população da colônia se deveria ao grande empenho burocrático e econômico que sua oficialização representaria³²⁵. Nesta mesma linha de trabalho, Luciano Figueiredo demonstrou que nas Minas Gerais do século XVIII as relações das populações pobres passavam em sua maioria à margem das sanções oficiais da Igreja Católica, predominando o concubinato e outras relações “de portas adentro”³²⁶. Estes trabalhos apontam para uma menor valorização do casamento oficializado pela Igreja na colônia.

Tendemos a concordar com Ronaldo Vainfas³²⁷, Leila Algranti³²⁸, Sheila Faria³²⁹ e, mais recentemente, Silvia Brügger³³⁰ em relação à idéia de que o casamento tinha sim grande importância para esta sociedade, e permaneceu como “um ideal a ser perseguido, uma garantia de respeitabilidade, segurança e ascensão a todos que o atingissem”³³¹. Como afirma Vainfas, os casais concubinados eram menos uma consequência da burocracia da Igreja, que em seu interesse de expandir seu controle podia ser bastante flexível com relação aos custos do casamento, e mais o resultado de um mundo precário e instável, em que a falta de bens, de ofício e meios poderia impossibilitar a concretização do estado desejado³³². Oficialização esta essencial, segundo Sheila Faria, para a estabilidade econômica da unidade doméstica e, poderíamos acrescentar, para garantir os direitos dos filhos nascidos da relação³³³.

Para entendermos melhor o papel das instituições de recolhimento na conquista de um estado de casado, e mesmo para refletirmos sobre os significados do casamento para as

³²⁵ Maria Beatriz Nizza da Silva, Op. Cit.

³²⁶ Luciano Raposo de Almeida Figueiredo. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: dissertação de mestrado do PPGH-USP, 1989, mimeo.

³²⁷ Ronaldo Vainfas. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

³²⁸ Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit.

³²⁹ Sheila de Castro Faria. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

³³⁰ Silvia Maria Jardim Brügger. *Valores e vivências matrimoniais: o triunfo do discurso amoroso (bispo do Rio de Janeiro, 1750-1888)*. Niterói: dissertação de mestrado, PPGH-UFF, 1995, mimeo.

³³¹ Ronaldo Vainfas. Apud Sheila de Castro Faria. Op. Cit., p. 67.

³³² Ronaldo Vainfas. OP. Cit.

órfãs, precisamos compreender o significado que o ideal de honra adquiriu no século XVIII e suas conseqüências. As pesquisadoras Sandra Cavallo e Simona Cerutti têm hipóteses interessantes sobre as transformações ocorridas no significado de honra ao longo do século XVIII, com o avanço das redes urbanas, que podem nos auxiliar a refletir sobre a questão³³⁴. Como afirma Norbert Elias, no Antigo Regime a opinião social seria “um dos pilares da própria existência”³³⁵. Do escrutínio público não escapavam sequer os santos, pois a prosperidade de igrejas e confrarias dependia da “fama” de suas imagens, como podemos ver no caso de Nossa Senhora do Bom Sucesso, tida como grande milagreira, o que colaborou sem dúvida para sua paulatina ascensão ao *status* de padroeira da Santa Casa.

Segundo as autoras, o atributo da honra/desonra era um dos principais meios através dos quais o julgamento popular se expressava publicamente³³⁶. A honra era apresentada como algo ligado a virtude pessoal e podia variar em seus medidores, sendo seu *status* suscetível de alteração. Entretanto, ao mesmo tempo, a reputação pública era algo definido por fatores “hereditários”, determinado, portanto, por fatores sociais e não individuais. A honra não era, por conseguinte, necessariamente a soma de qualidades morais, mas sim variava de acordo com posição social, poder e reputação familiar. Com base em suas pesquisas argumentam, desta forma, que o conceito de honra não deve ser entendido como um conceito objetivo, e o julgamento da comunidade não deve ser encarado como algo que se alinhava com formas rígidas de comportamento ou através de um sistema binário de aceitação ou desvio da norma, havendo uma grande maleabilidade de julgamento de acordo com as personagens envolvidas e as circunstâncias.

Apesar de sua maleabilidade o ideal da honra tinha significados bastante distintos para homens e mulheres, como podemos apreender do trabalho de Leila Algranti³³⁷. A honra, no caso das mulheres, estava ligada diretamente com a questão da sexualidade e da castidade. A mulher honrada seria aquela que fosse casta e fiel ao marido. Já a honra no

³³³ Sheila de Castro Faria. Op. Cit.

³³⁴ Sandra Cavallo e Simona Cerutti. “Female honor and social control of reproduction in Piedmont between 1600-1800” in Edward Muir e Guido Ruggiero (org) *Sex and gender in historical perspective: selections from Quaderni Storici*. Baltimore/Londres: Hte Johns Hopkins University Press, 1990.

³³⁵ Norbert Elias. *A sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, pp.69-70 apud Leila Mezan Algranti, *Honradas e devotas...*, Op. Cit., p. 112.

³³⁶ Sobre a questão da honra nas sociedades mediterrâneas ver: J. G. Peristiany. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

³³⁷ Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit..

caso masculino, não se ligava a atributos necessariamente morais, mas sim a atributos cívicos, à sua coragem, correção e especialmente à sua palavra.

Para Cerutti e Cavallo a fixação da honra feminina no campo da sexualidade atribuíam-lhe um caráter quase material. Desta forma, a honra feminina seria algo que se poderia tirar e restituir, como acontecia freqüentemente nas relações heterossexuais. Uma mulher ao manter relações sexuais com um homem deixava sua honra em uma situação de suspensão. Sua honra podia ser restituída, ou retirada do estado de suspensão, caso houvesse uma promessa de casamento, pois o casamento conferia à mulher um estado de honra permanente. O cumprimento dessas promessas dependia da palavra empenhada pelo homem e, portanto, de sua honra, mas também das redes e estatutos sociais envolvidos. Dificilmente se poderia esperar “reparação” quando os envolvidos no caso possuíam condições sociais diferentes. Após o casamento, qualquer ataque à honra feminina transformava-se num ataque à honra familiar. Sendo um assunto familiar, os grupos de solidariedade relacionados à família zelavam pela manutenção da honra da mulher, que nestes casos significavam o poder de fazer cumprir uma promessa de casamento. A percepção sobre a mulher passava, portanto, pelo grupo familiar ao qual pertencia e alterava as atitudes de possíveis parceiros. Neste sentido, a situação das órfãs, assim como das viúvas, podia ser de grande ambigüidade, pois possivelmente não haveria quem estivesse zelando/controlando sua honra.

Se o fato da honra feminina, localizada na sexualidade, ser um assunto relativo a seu grupo familiar poderia fazer com que esta estivesse todo o tempo exposta ao julgamento do grupo, este mesmo grupo, segundo as autoras, garantia que os julgamentos tivessem uma grande elasticidade. A forte presença da comunidade e a sua participação em todas as etapas do relacionamento fazia com que não fosse necessário o estabelecimento de códigos rígidos de comportamento. Para Cerutti e Cavallo esta situação começou a mudar a partir do Setecentos, quando o papel da Igreja e da família “nuclear” adquiriu maior importância nas relações entre homens e mulheres.

Para David I. Ketzner as reformas da Igreja e, mais explicitamente, o Concílio de Trento, ao estabelecer o casamento formal, com o aval da Igreja, como condição necessária para se ter filhos, e também relações sexuais, acabou por destituir as crianças ilegítimas de

uma identidade social e marcou as mulheres não-casadas como pecadoras³³⁸. A exposição de crianças estaria então ligada à tentativa de se afastar a “pecadora” do “fruto do pecado”, evitar o escândalo público e evitar que a criança fosse criada fora da estrutura familiar reconhecida pela Igreja. A questão do abandono de crianças é extremamente complexa e, no caso do Brasil colônia, envolve uma série de outros fatores, como pressões econômicas e mesmo mecanismos de libertação de filhos de escravos. Para nossa discussão específica, devemos focar no fato de que as relações sexuais fora do casamento, assim como uniões fora das sanções da Igreja, estavam sendo cada vez mais intensamente combatidas.

Segundo Cerutti e Cavallo, o século XVIII presencia na Itália uma maior penetração das regras eclesiásticas nos costumes matrimoniais. As promessas de casamento, por exemplo, já no início do século XVIII ganham uma cerimônia oficial muito mais codificada. Uma cerimônia exigia a presença de troca de presentes, a presença de testemunhas e o consentimento dos pais se tornou a única forma aceitável de oficialização do contrato futuro. A família, e não a comunidade, passou a ter um papel central no controle da relação do casal³³⁹. O sexo pré-marital passou a não ser mais visto como uma etapa do estabelecimento de compromisso, já que a validade do casamento estava cada vez mais centrada em uma cerimônia controlada pela Igreja e pela família, sendo encarado então como um problema de consciência e algo feito fora do reconhecimento e legitimidade que deveriam ser conferidos pela Igreja³⁴⁰.

Podemos dizer que o século XVIII presenciou no Brasil colônia igualmente um esforço de trazer a realidade dos colonos para mais perto das determinações tridentinas, especialmente após 1720, com a publicação das *Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*³⁴¹. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, o bispo Frei Antônio de Guadalupe, sucessor de D. Francisco de São Jerônimo a partir de 1721 e primeiro visitador da Capitania de Minas Gerais, teria feito um grande esforço de adaptar as *Constituições* ao seu rebanho

³³⁸ David I. Kertzer. “Gender ideology and infant abandonment in Nieneteenth-Century Italy” In *The Journal of Interdisciplinary History* Cambridge: MIT Press, volume XXII, número I, summer, 1991, p.11. (pp.1-25)

³³⁹ Sandra Cavallo e Simona Cerutti, *Op. Cit.*, p. 98.

³⁴⁰ Sandra Cavallo e Simona Cerutti, *Op. Cit.*, p. 100.

³⁴¹ *Contituições Primeiras do arcebispado da Bahia*, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 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.

no Rio de Janeiro³⁴². Como deve ter notado o mesmo frei em sua visita a Minas, esta tarefa não seria nada fácil, entretanto sua problemática já estava em discussão com o dito frei.

Para Cerutti e Cavallo a principal consequência do deslocamento da regulação das relações heterossexuais da comunidade para o binômio Igreja/família foi a transformação na forma do controle. Enquanto o controle das relações pela comunidade havia se exercido de maneira contínua e se desenvolvido junto com as várias etapas da relação, o controle institucional das relações acontecia de forma irregular e apenas diante de uma realidade já definida. Isto explica inclusive a dificuldade que a Igreja teve de estabelecer estes novos costumes matrimoniais. Exigir uma cerimônia oficial como condição para o estabelecimento da relação era exigir igualmente a capacidade de intervir em um momento bastante preciso, possibilitando, por conseguinte, a operação de uma noção bastante mais clara de “desvio”. O afastamento da comunidade do desenrolar das relações acarretou, segundo as autoras, um progressivo enfraquecimento dos laços que garantiam a solidariedade e a proteção para a mulher, enfocando cada vez mais a responsabilidade desta nas relações heterossexuais.

Para as autoras, tal enfraquecimento se explica também com o aumento das redes urbanas e a maior movimentação populacional correspondente. Nestes casos, a capacidade de proteção criada pela coesão social se encontra igualmente esvaziada. Analisando os processos de quebra nas promessas de casamento, as autoras encontram uma forma de controle bastante fragmentado, baseada principalmente em observação passiva de acontecimentos, sendo estes últimos tomados como representativos de toda a história em jogo. O controle adquire contornos de vigilância. Sintomática é a constatação de que a maior parte dos processos envolvia meninas jovens recém-chegadas à localidade. Em isolamento, a única pressão existente sobre a palavra empenhada dos homens era exercida pela própria mulher, o que fazia com que grande parte das relações se transformasse em concubinatos. Frente a um sistema de relações sociais instáveis, uma mulher sozinha tinha pouca condição de pressionar pelo cumprimento de promessas de casamento.

Patricia Seed, analisando o caso do México colonial, encontra um fenômeno semelhante, ainda que lhe atribua razões um pouco distintas³⁴³. Para Seed teria havido entre

³⁴² Sérgio Buarque de Holanda (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira: I. A época colonial, administração, economia, sociedade*. 2.º vol. São Paulo: Difel, 1985, p. 64.

os anos de 1670-1730 uma progressiva transformação nas atitudes com relação à honra, masculina e feminina, e às promessas de casamento. Em períodos anteriores tanto o Estado como a Igreja tinham um papel bastante atuante na garantia de promessas de casamentos trocadas entre pretendentes. A partir de fins do século XVII a historiadora percebe um afastamento destas instituições com relação ao controle das relações heterossexuais pré-maritais. O Estado teria retirado suas duras penas de exílio e banimento para os que rompiam com promessas de casamento e a Igreja passaria a considerar tais processos como sendo de foro particular. Tais posições passaram a dificultar a cobrança para que os homens cumprissem suas promessas de casamento, principalmente no caso das mulheres pobres e sem apoio, e conseqüentemente implicaram em uma maior pressão sobre o comportamento feminino.

O controle sobre relações heterossexuais no seu desenrolar diminuiu, fazendo, por exemplo, com que a figura da criança exposta, cujo pai se desconhece, venha a predominar sobre aquela do filho natural, cuja paternidade era conhecida de toda comunidade. As instituições de abrigo de expostos e, podemos acrescentar, as instituições de tutela sobre a honra feminina configuraram-se em uma resposta a esta nova situação que veio se firmando de fins do século XVII a meados do XVIII.

Não se trata, é claro, de um fenômeno de progressão linear, mas devemos considerar estas instituições como uma resposta complexa e cheia de ambigüidades, em um período em que tais instituições deveriam fazer o papel de núcleo familiar de apoio à honra das mulheres ao mesmo tempo em que seus princípios de funcionamento não poderiam ser mais iguais aos da comunidade, e num momento em que a honra feminina estava sofrendo um deslocamento que a colocava muito mais nas mãos de cada mulher individualmente, baseando-se em noções de conduta e desvio bem mais precisas. Isto explicaria em parte porque, de acordo com Leila Algranti, no final do século XVIII o discurso sobre a necessidade de reclusão leiga de mulheres tornava-se predominante, ao mesmo tempo em que as instituições religiosas de reclusão estavam sendo intensamente questionadas³⁴⁴.

Lucia Ferrante, analisando o caso do Recolhimento de “arrepentidas” de Bolonha, Itália, afirma que o objetivo de tal instituição era o de fornecer não simplesmente um local

³⁴³ Patricia Seed. *To love, honor and obey in colonial Mexico: conflicts over marriage choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

³⁴⁴ Leila Mezan Algranti. *Horadas e devotas...*, Op. Cit., p. 50.

para penitência e arrependimento, mas também a própria sanção da instituição às mulheres ali reclusas³⁴⁵. Como explica a autora, concordando com os autores citados anteriormente, a boa conduta em si não seria garantia de “honorabilidade”. Isto porque, em sua opinião, no Antigo Regime não se pode falar em honra para um indivíduo isolado. É preciso que a honra e o aval do patrono sejam transferidos, por assim dizer, para seus protegidos. A honra depende, portanto, basicamente do reconhecimento alheio e passa por critérios subjetivos. A instituição faz neste caso o papel da família ou grupo de parentesco que fornece e garante o aval necessário. O grupo que administraria instituições deste gênero seria composto por homens nobres, ricos e estimados que teriam, portanto, o poder de transferir a honorabilidade, já que estamos lidando, vale lembrar, com uma sociedade extremamente hierarquizada. Em parte este é o papel do Recolhimento frente a suas órfãs, não se tratando simplesmente de um local para sua manutenção material ou para vigília sobre suas virtudes.

Não podemos esquecer que junto com a idéia de honra havia a noção de fama, fama pública. Fama, segundo D. Raphael Bluteau seria tudo aquilo que se divulga de coisas ou pessoas no mundo³⁴⁶. Fama era também equivalente de reputação. O julgamento da comunidade sobre um certo indivíduo transformava-se em sua fama, ou reputação. A honra de um indivíduo, por exemplo, dependia de sua fama pública. Esta podia ter um caráter de concretude difícil de compreender para o leitor contemporâneo, já que se baseava em elementos de grande subjetividade. Tanto para homens como para mulheres, mas especialmente para estas últimas, sua fama pública era algo de grande importância, pois podia determinar sua honra. Entretanto, se a preocupação com a fama podia ser um elemento de grande pressão sobre as mulheres, seu caráter subjetivo abria espaço para solidariedades e negociações, especialmente caso se trata de uma pessoa, ou família, que contasse com uma boa posição dentro da comunidade. A importância da fama pode ser medida por uma determinação das *Ordenações Filipinas* acerca das penas atribuídas àqueles que tivessem relações sexuais com órfãs ou menores sob sua guarda. De acordo com esta lei, caso um tutor ou curador mantivesse relações com órfã ou pessoa menor de 25 anos sob sua guarda “estando em fama de virgem, posto que virgem não seja”, deveria

³⁴⁵ Lucia Ferrante. “L’onore ritrovato. Donne nella casa del soccorso di S. Paolo a Bolonha (séc. XVI-XVII)” in *Quaderni Storici: Sistemi di carità, esposti e internati nelle società di antigo regime*. Bolonha: s/ed., 53, n.2, agosto 1983, pp. 499-527.

³⁴⁶ D. Raphael Bluteau, op.. Cit., p. 26.

pagar à órfã ou menor “o casamento em dobro, que ela merecer, segundo a qualidade de sua pessoa”. Deveria ser o infrator preso e degredado para a África e, não tendo com que satisfazer o dito casamento, seria degredado para sempre para o Brasil. A “objetividade” da fama era, portanto, um elemento mais forte do que a da virgindade. Igualmente grave era a necessidade de proteger as órfãs através das leis, já que muitas vezes haviam perdido o núcleo familiar que pudesse zelar por sua honra.

O Recolhimento procurava, portanto, remediar um tipo de pobreza que possuía elementos comuns a todos os pobres no Antigo Regime, mas também certos elementos específicos da pobreza feminina. O problema da falta de uma tutela, preferencialmente uma tutela masculina, era um problema para órfãos e expostos de ambos os gêneros. O perigo que o isolamento trazia para as crianças de que estas não pudessem vir a conseguir meios para se manterem fisicamente era igualmente um problema tanto para meninos como para meninas, já que o universo econômico e o social encontravam-se em uma dinâmica inseparável. Entretanto, no caso do isolamento de meninas, fica claro o problema da impossibilidade de alcançar um estado, já que tanto o casamento quanto a religião demandavam dotes e relações sociais, e o conseqüente perigo de ter sua honra prejudicada pela ambigüidade de sua posição.

3.2 Fazer o bem olhando a quem

Quem eram, afinal, as órfãs cujas “aflições” o Recolhimento tinha como proposta remediar? Para um leitor contemporâneo a especificidade do Recolhimento pode parecer estranha. Devemos, de fato, dissipar qualquer busca de paridade. O Recolhimento de Órfãs era muito diferente daquilo que entendemos como orfanato ou educandário. A começar pela sua composição interna. Tratava-se, como já expusemos anteriormente, de uma instituição voltada unicamente para órfãs mulheres e possuidoras de certas qualidades específicas. O Recolhimento possuía um número certo de vagas, 15 na época de sua criação e 19, alguns anos mais tarde. As órfãs admitidas nestas vagas eram chamadas, órfãs do número. Consideradas as filhas “legítimas” do Recolhimento, por assim dizer, tinham direito a tudo aquilo que a repartição lhes pudesse oferecer no momento. Isto não significa, entretanto, que elas fossem as únicas habitantes do Recolhimento. Existiam outras mulheres aceitas em diferentes categorias. Algumas delas podiam eventualmente tornar-se órfãs do número.

Segundo seus estatutos, as órfãs do número deveriam ter na época de sua admissão de nove até onze anos³⁴⁷. Seria dada preferência às órfãs de pai e mãe, àquelas que fossem só de pai. Como discutimos anteriormente, para ser considerado órfão segundo as leis do Reino, bastaria ter perdido o pai. Este dado é interessante, pois mostra como, pelo menos na colônia, algumas mulheres podem ter sido consideradas tutores com sucesso, talvez com o apoio legal familiar. De qualquer maneira, é apenas um elemento de precedência, significando, portanto, que a orfandade paterna era vista sim como um dado de “pobreza”. As órfãs deveriam ser ainda filhas de casamentos legítimos, o que mostra já a influência do discurso tridentino, pelo menos entre a elite branca. Deveriam ser também cristãs-velhas, de bom procedimento, donzelas e as mais desamparadas e formosas. Havendo empate de qualidades, entre concorrentes a uma vaga, deveriam ser preferidas as mais bem parecidas, “devido ao maior perigo que tem no século”. Em nenhuma circunstância poderiam ser moças pardas ou mulatas, havendo um parágrafo inteiro somente para tratar deste assunto, “por se temer a desunião, e discórdias que podem resultar de não haver igualdade nas pessoas com perturbação da boa economia, e concórdia que pode haver no Recolhimento”. A preocupação com a igualdade de qualidades foi um elemento importante da própria criação do Recolhimento e da idéia de remédio, estando presente na escolha dos cônjuges das órfãs, como veremos mais adiante.

Estas determinações parecem estar de acordo com o que se pensava também no Reino e no restante da colônia. O Compromisso de Lisboa parece não ser muito específico quanto aos requisitos necessários para admissão das órfãs, sua única cláusula mais explícita refere-se à idade das meninas ao entrarem na Casa das Donzelas, determinando que tivessem de 12 a 20 anos por ser este “o tempo de maior perigo”³⁴⁸. Já os estatutos do Recolhimento das Órfãs de Nossa Senhora da Esperança da Misericórdia do Porto, criado em 1722, determinavam uma série de exigências para a admissão das órfãs em tom bastante parecido com o que encontramos nos Estatutos do Recolhimento da Misericórdia do Rio de Janeiro. As órfãs deveriam ter entre 7 e 25 anos, serem órfãs de pai, possuírem certidão de nascimento com nomes de pais e avós, terem limpeza de sangue, boa saúde, ausência de

³⁴⁷ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos dos Recolhimento das Órfãs da Santa Casa da misericórdia do Rio de Janeiro” In *Cadernos Pagu: gênero, narrativas, memórias*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, (8/9) 1997, p.381.

³⁴⁸ ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa Ocidental: Oficina de Manuel Fernandes da Costa, 1739, capítulo XX, p. 63.

deformidades, residência na cidade, e outras exigências. Havendo igualdade de condições, deveria ser escolhida a mais bonita e de idade entre 7 a 14 anos. Deveriam apresentar fiador³⁴⁹. A Mesa da Misericórdia da Bahia, ao fundar seu recolhimento de órfãos em 1716, também estabeleceu que as candidatas deveriam ser “virtuosas, de extração cristã-velha e brancas³⁵⁰”.

A preocupação dos instituidores do Recolhimento é, portanto, com uma camada bastante específica da população. Que tem uma faixa etária e qualidades bem determinadas. Por mais que a Santa Casa se utilizasse de representações da Virgem como *Mater Omina*, ou seja, Mãe de todos, e que se propusesse a atender a todos em seu hospital, no que concernia ao Recolhimento das Órfãs sua proposta era bastante restritiva. Tratava-se de um local destinado a meninas brancas, cristãs-velhas, filhas legítimas, cuja ausência dos pais ou do pai, colocava suas honras em perigo, pela falta de tutela e significava pobreza em muitos casos. Ao proibir a entrada de pardas e mulatas os fundadores estavam expressando os múltiplos sentimentos de estigma e desigualdade que regiam a sociedade. Um dos objetivos do Recolhimento era zelar para que a pobreza e a falta de tutela não colocassem as meninas brancas perigosamente no limiar de sua condição social, aproximando-as dos grupos que eram considerados “mais baixos” da sociedade.

A escolha da idade próxima à do casamento mostra como havia, de fato, uma preocupação com a honra das meninas. Como discutimos anteriormente, uma mulher que estivesse isolada tinha poucas condições de exigir o casamento como reparação de sua honra e o mais comum era que vivesse em relações à margem das determinações da Igreja, seja como concubinas, amancebadas ou prostitutas. O Recolhimento possibilitaria a elas o “aval” e a sanção necessários para que almejassem o estado de casada e, portanto, uma situação de honra protegida. O fato de não se cogitar a possibilidade de entrada de pardas certamente tem ligação com o ideal estratificado da sociedade, a qual dificilmente concebia que pardas, mulatas, negras, escravas e mesmo forras tivessem uma honra a ser protegida, ou mesmo perdida. A honra, afirma Leila Algranti, numa sociedade marcada pela distinção de condição legal entre livres e escravos, assim como atributos como *status*, privilégios e

³⁴⁹ 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. 339.

³⁵⁰ A. J. R. Russell-Wood. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1775*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p.260.

direitos, dizia respeito aos homens e mulheres livres apenas³⁵¹. Por isto as escravas eram já de início consideradas mulheres sem honra. Como prossegue Algranti, sendo as escravas necessariamente negras ou índias, a distinção de condição legal acabava por juntar-se ao aspecto racial. Consideradas pelos padrões dominantes como “ausentes de honra”, acabaram sendo igualmente encaradas como algo “ausentes de pecados”, ou melhor, à margem dos ideais de conduta da moral católica³⁵². Por isso não tinham também uma sexualidade a ser guardada. “Escravas, negras, prostitutas, bastardas eram mulheres que na Colônia embaralhavam-se na teia dos valores morais de uma sociedade onde condição legal, raça e ilegitimidade do nascimento classificavam e distinguiram os indivíduos de acordo com os valores dos grupos dominantes, concedendo ou negando *status* de honra, dignidade e virtude”³⁵³.

Para além do aspecto crucial da proteção da honra que era considerada desnecessária para as mulheres pardas e mulatas, escravas ou forras, havia ainda a expectativa de que estas tivessem alguma atividade, pequeno comércio ou afim, para garantirem sua sobrevivência, o que para uma mulher branca podia ser extremamente indesejável³⁵⁴. Na Colônia o estigma do “defeito mecânico”, das atividades comerciais e manuais, juntava-se ao estigma da condição escrava e sua identificação com os negros, seus descendentes e mestiços. Desta forma, exercer alguma atividade mecânica ou comercial podia colocar em risco o *status* de mulheres brancas, mesmo as pobres. Não é de se espantar, como constatou Russell-Wood, que o pequeno comércio nas ruas, e mesmo tabernas, lojas e o comércio da prostituição, estivessem dominados pelas escravas e livres “de cor”³⁵⁵. Muitas viúvas que decidiram por deixar suas filhas na Misericórdia deveriam acreditar, sabiamente aliás, que tal atitude era considerada muito mais digna de sua condição do que exercer, tanto ela quanto as filhas, certos trabalhos ou casá-las com alguém que tivesse uma condição diferente da sua. Não devemos esquecer que a reclusão feminina era, como vimos, de modo geral, um privilégio principalmente, embora não

³⁵¹ Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit., p. 121.

³⁵² Sobre a questão da associação de negras e índias com sexo lícito fora do casamento ver Ronaldo Vainfas. *Tópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

³⁵³ Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, OP. Cit., p. 125.

³⁵⁴ Sheila de Castro Faria. “Mulheres forras – riqueza e estigma social” In *Tempo*, Rio de Janeiro: 7Letras/ Universidade Federal Fluminense, vol. 5, número 9, 2000, p.76.

exclusivamente, das famílias mais abastadas que possuíam dinheiro para mandar sua filhas ao Reino e mais tarde para pagar o dote necessário para admissão nos poucos conventos existentes.

Nem só as órfãs do número residiam no Recolhimento. Entretanto, mesmo entre as demais categorias, ou classes, como se dizia na época, eram exigidos atributos semelhantes com o mesmo propósito de preservar a “boa economia” da instituição. Tanto porcionistas como as órfãs dos lugares, chamados inferiores, não podiam ser nem pardas nem mulatas, além de deverem ser “mulheres honestas e de bom procedimento, boa condição, e que vivem com virtude, e com modéstia”³⁵⁶. Não deviam ser admitidas como porcionistas igualmente mulheres “de áspera condição e inimigas da paz e concórdia”, pelo mesmo temor da boa ordem do Recolhimento. É interessante notar como a todo momento sobrepõem-se julgamentos sobre condição social e comportamento, ficando assim cada vez mais clara a importância que tinha a luta pela manutenção da condição social de um indivíduo. Já a presença de negras e mulatas na qualidade de escravas dentro do Recolhimento aparentemente não afetava a “boa economia” da instituição, pois cada porcionista poderia trazer consigo uma escrava, “parda ou preta”, desde que donzela ou de mais de 50 anos, para seu serviço.

Antes de prosseguirmos discutindo o papel social do Recolhimento é importante esclarecermos o restante das personagens que residiam em seu interior. Havia, como dissemos, a “classe” de órfãs dos lugares inferiores. Estas deviam ser donzelas admitidas com a condição de que alguém as sustentasse, o que significava aparentemente o pagamento da comida, roupas, remédios e curas. Vagando um lugar no número do Recolhimento, e tendo estas os requisitos, podiam concorrer à vaga. Mais tarde estas meninas viriam a ser conhecidas como órfãs extranumerárias. Ao contrário do que mandavam os estatutos estas foram sendo admitidas sem que se verificassem os rendimentos que viriam a sustentá-las, muitas vezes por exibicionismo caritativo, por obrigação frente a um pedido régio ou também por aumento da pobreza ou da demanda de reclusão de jovens pobres ou, provavelmente, por todas estas razões juntas. O fato é que seu

³⁵⁵ A J. R. Russell-Wood. “Women and society in colonial Brazil” In *Journal of Latin American Studies*, vol. 9, parte I, maio, 1977, p. 27 apud Sheila de Castro Faria. “Mulheres forras – riqueza e estigma social” In *Tempo*, Rio de Janeiro: 7Letras/ Universidade Federal Fluminense, vol. 5, número 9, 2000, p.76.

³⁵⁶ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos....”, OP. Cit., p. 385.

número cresceria de maneira significativa, de 6 em 1810³⁵⁷ e 11 em 1813³⁵⁸ para 46 em 1825³⁵⁹ e 70 em 1827³⁶⁰, o que acarretou, junto com outros fatores, uma enorme sobrecarga ao Recolhimento e deu origem a uma crise que traria consigo modificações na organização da instituição. Esta situação, aliás, mereceria uma reflexão mais demorada que não será nosso objetivo no espaço desta dissertação.

Além das órfãs do número podiam ser admitidas mulheres casadas cujos maridos estivessem ausentes, viúvas e donzelas, que não fossem de áspera condição ou pardas, como vimos anteriormente. Estas mulheres deveriam viver a sua própria custa, pagando uma “porção”, e por isso vieram a ser conhecidas como “porcionistas”. As porcionistas deveriam pagar por suas celas cinquenta mil reis anuais, em duas partes, sempre adiantadas. À margem, no índice dos estatutos existe a observação de que estava “em estilo” dar-lhe o Recolhimento o sustento pagando a porcionista mais 50 mil reis anuais³⁶¹. Sua aceitação no Recolhimento dependia da apresentação de fiadores que pudessem se responsabilizar pela quitação destas quantias. Como vimos, as porcionistas podiam possuir escravas, pagando por seu sustento 25 mil réis anuais. As porcionistas que pagavam por suas celas estavam livres das obrigações dos exercícios espirituais, mas não estavam livres de obedecer à regente e seguir as regras do Recolhimento, podendo sofrer a mesma punição que se aplicava às órfãs e ser expulsas caso não se emendassem. O seu número ficaria a cargo da Mesa, mas não deveria ser tal que causasse incômodo ou inquietação ao Recolhimento.

Esta cláusula, entretanto, acabou não sendo respeitada por um período. Com a chegada da família real em 1808 seu número iria aumentar progressivamente a ponto de sua presença causar problemas para o Recolhimento. Havia em 1810³⁶² 14 porcionistas e em 1813/14³⁶³ este número já havia passado para 26. Existem algumas razões para seu grande aumento. Em primeiro lugar, com a vinda da família real havia aumentado considerável e

³⁵⁷ Arquivo Nacional. “Informação sobre o Recolhimento das órfãs, 1810” Série Saúde, documentação avulsa, Is3-1.

³⁵⁸ Arquivo Nacional. “Receita e despesa que teve a administração do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa da Misericórdia desta corte, 1/7/1813 té 30/6/1814”, Série Saúde, documentação avulsa, Is3-1.

³⁵⁹ Arquivo Nacional. “Mapa das pessoas existentes no Recolhimento das Órfãs da Santa Casa da Misericórdia, 1825”, Série Saúde, documentação avulsa, Is3-2.

³⁶⁰ Arquivo Nacional. “Receita e despesa que teve a administração do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa da Misericórdia desta corte, 1/7/1827 té 30/6/1828”, Série Saúde, documentação avulsa, Is3-2.

³⁶¹ ASCMRJ, “Index do que contém estes estatutos com divisão das matérias que neles se trata”, índice dos *Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*, Lata 10.

³⁶² Arquivo Nacional, “Informação... 1810”, Op. Cit.

³⁶³ Arquivo Nacional, “Receita e despesa, 1813/1814”, Op. Cit.

rapidamente o contingente populacional branco na cidade. O que significava um maior “percentual” de honras a proteger, de mulheres, maridos e famílias, além de uma acentuação ainda mais marcante nos elementos que possibilitavam a classificação e hierarquização dos indivíduos. Outro fator importante foi o fechamento do Recolhimento do Parto em 1812, tendo sido seu prédio transformado em hospital da Ordem Terceira e o antigo hospital destes em biblioteca real³⁶⁴. Sabe-se que muitas mulheres foram transferidas para o Recolhimento da Santa Casa, possivelmente algumas delas na qualidade de porcionista. Em 1825 ainda encontramos uma reclusa que havia sido transferida de um recolhimento para outro³⁶⁵. Outro recolhimento leigo, o de Itaipu seria igualmente eliminado entre 1815-1816³⁶⁶. Para além destes fatores, a presença do Rei na cidade, e seus mecanismos jurídicos e policiais, colocou o soberano em contado com a vida cotidiana de seus habitantes com uma intensidade que nunca havia sido experimentada antes. As demandas por intervenção sua nas questões de família, como vimos no capítulo 2, acabou por fazer com que o Recolhimento da Santa Casa inevitavelmente se tornasse alvo de seus atos de justiça e misericórdia.

Em 1815 os administradores do Recolhimento já faziam um ofício de protesto contra a situação³⁶⁷. Sua argumentação estava baseada em questões financeiras do Recolhimento, entretanto, não podemos deixar de notar que podia tratar-se igualmente de uma luta para reafirmação da função “original” da instituição, como recolhimento de meninas órfãs pobres, assim como uma tentativa ainda muito sutil de reduzir as investidas do poder real sobre sua administração. A reivindicação dos administradores era de que as porcionistas pagassem mais por seu sustento, pois o que pagavam não era suficiente para custear sua refeição diária e não era papel do Recolhimento sustentá-las. O ofício começava fazendo um breve histórico do Recolhimento, lembrando aos irmãos da Mesa sua instituição em 1739 e a intenção caridosa de seus instituidores. Em seguida especulava sobre as razões pelas quais se havia decidido aceitar porcionistas. Segundo dizem, tendo achado o patrimônio diminuto, os fundadores teriam pensado que as reclusas teriam proveito caso se admitissem porcionistas de quem se cobrasse as celas. E, de fato, os

³⁶⁴ Sobre o Recolhimento do Parto ver: Luís Mott. *Rosa Egípiaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993 e Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit.

³⁶⁵ Arquivo Nacional, “mapa das pessoas...”, 1825”, Op. Cit.

³⁶⁶ Sobre o recolhimento de Itaipu ver Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit..

³⁶⁷ ASCMRJ, *Livro de Correspondência, 1810-1819*, p. 215.

estatutos, ao tratarem das celas reservadas às porcionistas, mencionam seu aluguel “para sustentação das órfãs do número”³⁶⁸. Naquela época estava acertado que as porcionistas se sustentariam por sua conta. A pedido das mesmas, por ser isto muito custoso, estabeleceu-se que com uma taxa poderiam sustentar-se com as órfãs, isto é, alimentarem-se com as refeições da instituição. Argumentavam então os administradores que isto havia sido possível nos tempos de outrora pelos preços dos itens de sustentação serem cômodos. A realidade daquele momento era outra, os preços subiam, o número das porcionistas aumentava e o Recolhimento encontrava-se sustentando aquelas que deviam sustentá-lo. Para piorar, o patrimônio do Recolhimento estava diminuído, pois tendo sido considerado de mão morta, havia sido vendido para o empréstimo aos cofres reais em 1800, sem haver perspectiva de ressarcimento. O Recolhimento deveria servir para acudir pobres miseráveis e para proveito daquelas “que se recolhem ali por seu cômodo e interesse particular”³⁶⁹.

Em meio às pressões da nova sociedade da corte que se organizava na cidade do Rio de Janeiro, tentavam os administradores preservar o Recolhimento como um local destinado a salvar a honra de órfãs pobres, na verdade defendiam junto com isto seu “direito” a um espaço de exercício de sua caridade pessoal. Não temos muitos dados para confirmarmos se a tentativa surtiu efeito. Depois deste documento de 1815 a questão só aparece na documentação existente nas discussões de 1825 sobre a necessidade de despedir as mulheres casadas do recolhimento, já dentro de uma discussão sobre moralidade e contaminação moral. Entretanto, de fato em 1825 restavam apenas sete porcionistas no Recolhimento, sendo quatro solteiras aguardando tomarem estado³⁷⁰.

Distinto do caso das porcionistas era o das mulheres em depósito. A regente não deveria admitir que se hospedasse ou colocasse em depósito mulher alguma que estivesse pretendendo divorciar-se do marido, a não ser com expressa autorização do provedor e Mesa por razão de grande necessidade³⁷¹. Podemos notar a diferença de tom existente entre o caso das mulheres de áspera condição, ligadas a desordem e proibidas de serem aceitas

³⁶⁸ Leila Mezan Algranti, “OS estatutos...”, Op. Cit., p. 390.

³⁶⁹ ASCMRJ, *Livro de Correspondência, 1810-1815*, p. 219.

³⁷⁰ Arquivo Nacional, “mapa das pessoas..., 1825”, Op. Cit.

³⁷¹ No recolhimento da Misericórdia da Bahia houve uma polêmica semelhante sobre a hospedagem de mulheres na qual os irmãos tiveram de ceder à pressão do Rei, que ordenava que o rol das mulheres recolhidas fosse ampliado, possivelmente para sanar a demanda de reclusão feminina e “compensar” a política contrária ao estabelecimento de recolhimentos religiosos, que caso fossem permitidos poderiam ter sido utilizados para este fim.

em quaisquer circunstâncias, das mulheres casadas, que em caso de necessidade, talvez em se tratando de um pedido real, poderiam ser admitidas. A perturbação da ordem, portanto, estava ligada muito mais a um temor do embaralhamento das hierarquias sociais do que, como mais tarde no XIX, uma preocupação com a contaminação moral das recolhidas pelas mulheres casadas.

Assim como acontecia com os lugares do número havia a possibilidade de serem admitidas porcionistas em lugares inferiores, chamados “pelo amor de Deus”. A classe de “pelo amor de Deus” parece ter sido uma categoria bastante específica. É difícil precisar o que exatamente significa esta categoria. Esta era para os homens do período provavelmente uma idéia tão clara que não há muitas explicações a seu respeito e nós perdemos a capacidade de nos relacionar com ela. Os trabalhos que estavam a seu cargo talvez esclareçam um pouco sobre seu perfil. Os estatutos nos dão algumas pistas. Como dizem os estatutos, podiam ser admitidas como enfermeiras pessoas que quisessem “servir a Deus com esse emprego no Recolhimento nos lugares inferiores dele, os quais se lhes darão *pelo amor de Deus*, sustentando-se estas no refeitório”³⁷². O mesmo se aplicaria ao cargo de despenseira, no caso de não haver órfã com idade suficiente para exercê-lo.

Neste caso parece, portanto, que se referem a mulheres aceitas para se sustentarem no Recolhimento em troca do exercício do lugar de enfermeira, o que naquele período deveria mesmo se tratar de uma ocupação de grande devoção ou caridade, já que incluía grandes riscos para sua própria pessoa. Já em um relatório de 1825 encontramos entre as recolhidas “pelo amor de Deus” meninas de 7, 8 e 9 anos que dificilmente estariam exercendo tais cargos, ou teriam pretendido estes lugares por devoção³⁷³. Isto pode mostrar uma simples mudança de interpretação na categoria ou talvez alguma imprecisão em nossa interpretação. Talvez se tratasse de pessoas admitidas por caridade, mas que não podiam aspirar ou candidatar-se à condição de órfãs do número, como as órfãs extranumerárias, por lhes faltar alguma das qualidades mencionadas. De qualquer forma, estas porcionistas deveriam alimentar-se no refeitório junto com as órfãs e submeter-se aos mesmos exercícios espirituais e à obediência à regente da mesma forma que estas últimas. Ser porcionista “pelo amor de Deus” incluía, desta forma, a exigência de religiosidade, obediência e humildade.

³⁷² Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, Op. Cit., p. 386.

Existia ainda uma outra categoria que, embora não estivesse prevista nos estatutos, também podia ser encontrada dentro do Recolhimento: as expostas. Esta é uma categoria que parece ter sido incluída no Recolhimento de forma mais maciça somente a partir do século XIX. No relatório de 1810³⁷⁴ elas eram 8, no de 1813/1814³⁷⁵, 14, em 1825³⁷⁶, 29, e em 1827³⁷⁷, já eram 36. Para entendermos melhor sua situação devemos esclarecer a diferença entre a Casa dos Expostos e o Recolhimento das Órfãs. A diferença entre os órfãos e os expostos, de acordo com Isabel Sá, era que estes últimos não tinham paternidade conhecida, enquanto dos órfãos ao menos um dos pais era conhecido³⁷⁸. Os expostos eram, portanto, bebês abandonados pelos pais, de quem não se tinha notícia. Grande é a bibliografia sobre expostos, causas do abandono e assistência, não sendo nosso objetivo analisá-la no momento³⁷⁹. Destacaremos apenas alguns pontos importantes para entendermos sua inserção no recolhimento e a própria categoria de órfã. A assistência aos expostos foi organizada em torno de instituições que eram encarregadas de cuidar de sua criação até os 7 anos de idade. A partir desta idade estavam a cargo do Juiz dos Órfãos que deveria conseguir-lhes algum meio de vida, sendo que a responsabilidade dos Juizes terminava quando o exposto completava 20 anos³⁸⁰. No caso de Portugal, a partir das *Ordenações Manuelinas*, esta criação era uma responsabilidade conjunta das Câmaras e das Misericórdias locais, mas apenas em 1783 seria criada uma lei obrigando todas as cidades do Reino e Ultramar a possuírem locais para acolhimento dos expostos. As Câmaras deveriam pagar pelo sustento das crianças.

Na cidade do Rio de Janeiro a Misericórdia estabeleceu uma repartição dos expostos em 1738, com a doação do já mencionado Romão de Mattos Duarte. Esta repartição localizava-se dentro do hospital e somente em 1821 seria construída uma Casa dos Expostos em frente ao conjunto arquitetônico do hospital, igreja e Recolhimento. Os

³⁷³ Arquivo Nacional, “mapas das pessoas..., 1825”, Op. Cit.

³⁷⁴ Arquivo Nacional, “Informação..., 1810”, Op. Cit.

³⁷⁵ Arquivo Nacional, “Receita e despesa..., 1813/1814”, Op. Cit.

³⁷⁶ Arquivo Nacional, “mapa das pessoas..., 1825”, Op. Cit.

³⁷⁷ Arquivo Nacional, “receita e despesa..., 1827/1828”, Op. Cit.

³⁷⁸ 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.

³⁷⁹ Sobre o Brasil ver por exemplo: Renato Pinto Venâncio. *Famílias abandonadas: assistência a criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX*. Campinas: Papirus Editora, 1999 e sobre Europa: 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.

³⁸⁰ Isabel dos Guimarães Sá. Op. Cit.

expostos abandonados no hospital da Misericórdia eram entregues a criadeiras, ou amas de leite, a quem a Santa Casa pagava uma certa quantia por sua criação. A partir da lei de 1775, influenciada pelas concepções dos populacionistas e da Ilustração sobre a riqueza das nações, foi determinado que os expostos ao completarem os ditos sete anos tivessem terminada sua criação com as amas e fossem entregues a pessoas que os desejassem criar e empregar em suas casas ou negócios, sendo agricultores, artesãos e assim por diante³⁸¹. As meninas podiam servir nas casas, casando-se mais tarde ou não.

A possibilidade de estas virem a entrar no Recolhimento quando tivessem idade para tanto não foi levantada em seus estatutos. Devemos entender, portanto, que tinham *status* diferentes os órfãos e os expostos. Em primeiro lugar, porque as órfãs deveriam ser filhas legítimas, e embora de acordo com Isabel Sá a jurisprudência tendesse a interpretar todos os expostos como filhos legítimos³⁸², o mesmo não acontecia com a irmandade da Misericórdia e muito provavelmente com a sociedade em geral. Recaía sobre os expostos, sem dúvida, o estigma da bastardia. Especialmente se pensarmos que de fins do século XVII e início do XVIII aprofundou-se a influência das determinações da Igreja sobre os casamentos legítimos, o que está na raiz da própria criação das Casas de Expostos, refúgios e salvaguarda da honra feminina, em risco na gravidez fora do casamento sacramentado. A possibilidade de recolher-se à Misericórdia estava restrita àquelas meninas que tivessem nascido dentro dos laços “sagrados do matrimônio”. Este havia se tornado mais um mecanismo de diferenciação e hierarquização social.

Não podiam ser admitidas, em segundo lugar, porque algumas eram pardas ou mulatas e sua admissão estava, como vimos, vetada. Em 1825 uma representação dos administradores dos expostos ao imperador requeria que as expostas fossem recebidas dentro do Recolhimento, sem distinção ou pagamento de porção alguma, apelando para o fato de que seriam mais dignas de compaixão porque não teriam outras relações de parentesco que sua filiação à Misericórdia e por serem, por conseguinte, as verdadeiras filhas da misericórdia. Os administradores do Recolhimento não concordaram com sua visão e negaram tal pedido refugiando-se nos estatutos que determinavam a admissão somente de “filhas de matrimônio”. Seria preciso ainda algum tempo para que o *status* de órfãs e expostas se aproximasse, assim como uma mudança nos ideais de caridade. Para o

³⁸¹ Renato Pinto Venâncio. Op. Cit., pp.141-142.

momento o Recolhimento era o lugar para proteção e remédio de um segmento muito específico da população: as filhas de famílias brancas pobres ou empobrecidas por fatalidades.

A admissão em determinada categoria não era um direito permanente da reclusa, especialmente no caso das órfãs do número. Uma mudança na sua situação econômica, como o recebimento de heranças, ou nas informações sobre sua reputação, filiação e afins poderia causar-lhe, dependendo das circunstâncias, a expulsão do número.

No ano de 1782 chegou para discussão em Mesa o caso de duas irmãs, órfãs do número do Recolhimento. Ana de Jesus Maria e sua irmã Angélica Inácia de Jesus, haviam sido admitidas ao Recolhimento, segundo os administradores, em virtude de encontrarem-se vivendo em estado desamparado e verdadeiramente pobre junto a sua mãe³⁸². Angélica Inácia de Jesus, sua mãe, porém veio a se casar e tendo falecido seu marido, e ela mesma posteriormente, havia deixado as duas reclusas como herdeiras de sua legítima na partilha que havia sido feita dos bens. A legítima havia lhes deixado 450\$000 reis. Com esta circunstância parecia à administração que tais órfãs tinham “conhecidamente mudado de fortuna” e não podiam mais ser consideradas desamparadas, devendo dar lugar a outras que necessitassem de um dote para conseguirem um estado. Não bastasse a herança, uma delas encontrava-se, como afirma o ofício, “mentecapta”, o que a impossibilitava de tomar estado de casada “a que se destinava no dito Recolhimento, onde só para este fim é que foram admitidas”³⁸⁴. É bom lembrarmos, entretanto, que a expulsão das meninas aconteceu já em um período de influência das idéias ilustradas que incentivavam a busca por uma caridade mais racional e que o Recolhimento da Misericórdia não era mais a única instituição de reclusão feminina da cidade. Possivelmente em anos anteriores os irmãos não expulsariam tão prontamente as reclusas, tanto que a ata foi registrada para servir de regra anexa aos estatutos. Através deste caso sobre a mudança de fortuna das órfãs podemos constatar alguns pontos sobre os quais temos discutido. Em primeiro lugar o fato de que a pobreza poderia ser realmente um estado passageiro e/ou circunstancial, ligada aos ciclos de vida do indivíduo e familiares e em segundo que, através de um casamento, podia-se acertar os meios de vida de um indivíduo, como no caso da viúva.

³⁸² Isabel dos Guimarães Sá. OP. Cit., p. 95.

³⁸³ ASCMRJ, “Termos de resolução da Mesa para serem expulsas do Recolhimento as duas recolhidas Ana de Jesus Maria e sua irmã Angélica Inácia de Jesus” In *Anexo dos estatutos*, lata 746a

Havia igualmente situações em que o estado financeiro de uma reclusa era omitido por interesse de seus familiares ou parentes. Em agosto de 1824 Dona Francisca Muniz Tello, viúva do Bacharel Manuel Francisco Jorge da Silva, pediu que a Misericórdia recebesse da “melhor forma que a caridade o permitir” a uma enteada sua de 9 anos, de nome Joana Jorge da Silva, a quem fazia o favor de ter em sua companhia, o que não era mais possível, alegava a suplicante, por falta de meios³⁸⁵. Depois de aproximadamente um ano os administradores do Recolhimento se dirigiram à Mesa da Misericórdia. A dita Joana, admitida por portaria da Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça como pobre, era na verdade herdeira dos bens de seu pai. Este último, aliás, deixara para a menina além da legítima, que lhe era de direito, a sua “terça” e mais 4 escravos que já lhe pertenciam. A partir daí iniciou-se uma disputa para que ela tivesse revogado seu estatuto de órfã pobre e que, portanto, pagasse por sua estadia. Sua história ainda se desenrolaria por vários anos entre idas e vindas, entre o Recolhimento e a casa de sua madrastra. O que nos interessa no momento, é mostrar que a instabilidade financeira tão comum na vida familiar no Antigo Regime, e mesmo em início do século XIX, dava origem à possibilidades de manipulação do estado de pobreza em nome de interesses pessoais e que o recurso à caridade, assim como seu oferecimento, esteve entrecruzado por táticas e estratégias familiares e interesses nem sempre ligados diretamente ao “remédio” das órfãs.

O caso de Dona Maria José de Mello já era de outra ordem. Em 1823 desenrolou-se uma disputa sobre sua situação por intermédio da Secretaria de Estado dos Negócios do Império³⁸⁶. Tendo sido admitida ao Recolhimento, por portaria da Secretaria, como filha do falecido Coronel Bento Marques, sua mãe havia pedido licença para que saísse alegando moléstia. Coisa, aliás, bastante corriqueira no Recolhimento, e na cidade, cercado de epidemias ou surtos doenças contagiosas. Estando curada de sua moléstia, em 4 de outubro requisitou seu retorno à instituição com a aprovação do provedor. Os administradores do Recolhimento, entretanto, protestaram afirmando que a tal doença da menina era que estava “pejada” e por isso tinha saído e não podia mais retornar por ser aquela instituição de moças donzelas à espera do casamento, sendo a sua volta “de pouco crédito” para a Santa Casa. A mãe da menina protestou e apresentou um atestado de um cirurgião afirmando que

³⁸⁴ ASCMRJ, Idem.

³⁸⁵ ASCMRJ, *Livro de Ofícios Expedidos, 1824-1834*, p. 1v.

a moléstia que lhe trazia incômodos era uma solitária. Não sabemos o desfecho da história de Dona Maria, se ficou ou se saiu, se foi decidido que era criança ou verme o incômodo da menina.

Ainda assim, alguns pontos são relevantes para nossa reflexão. É interessante como em nenhum momento do litígio as partes fizeram uso de fama pública, reputação ou testemunhos da comunidade para resolver a questão. Mais do que isto, a esperança da mãe de pôr um fim na disputa recai sobre o atestado de um cirurgião. A busca por “objetividade” no julgamento da questão mostra que em 1823 já não mais se está falando de uma co-responsabilidade da comunidade sobre honra feminina e conseqüentemente trabalha-se com parâmetros bem mais precisos do que seriam os comportamentos correspondentes à norma e aqueles que a desrespeitavam. O esforço dos irmãos em assinalar que aquele era um local onde ela não poderia estar, atribuía igualmente uma objetividade a seu estado que estava distante do pensamento das *Ordenações Filipinas* que prescrevia graves penas àqueles que colocassem em risco a situação de órfãs “em fama de virgem”. O “cerco” sobre a conduta feminina encontrava-se muito mais fechado. Por estes motivos, Dona Maria não tinha mais lugar no Recolhimento.

Ao observarmos a estrutura interna do Recolhimento podemos perceber que a mudança nas categorias também podia ocorrer em virtude da maleabilidade existente nas distribuições das funções. O cargo de maior importância dentro do Recolhimento era o de regente. Sua tarefa, segundo o texto dos estatutos, era “como boa mãe de família poder doutrinar, e educar as órfãs no amor de Deus, e com bons costumes”. Estava a seu cargo, portanto, a manutenção do “governo e boa economia” da casa para que se alcançasse os “serviços de Deus” e “o aproveitamento espiritual e temporal das mesmas órfãs”³⁸⁷. A regente deveria fazer com que as recolhidas observassem os estatutos, os quais deveriam ser lidos em voz alta nos primeiros dias de cada mês, e era a pessoa encarregada de indicar a ocupação de outros cargos internos.

De acordo com o Compromisso de Lisboa, num dia determinado deviam o provedor e o escrivão fazer visita ao Recolhimento e inquirir a regente (e, posteriormente, a porteira

³⁸⁶ Arquivo Nacional. “admissão de Dona Maria José de Mello no Recolhimento das Órfãs, 1823”, série saúde, documentação avulsa, Is3-1.

³⁸⁷ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”. pp. 376-377

e a mestra) sobre a “quietação, clausura, honestidade e governo da casa”³⁸⁸. Havia cinco perguntas específicas que deveriam ser feitas: se a regente ou outra pessoa, com “ofício em casa”, tinha dado licença para alguém falar com gente de fora, sem guardar o regimento da Casa; se havia comércio de cartas com pessoas de fora, que se possa ter suspeita; se houve alguma parte onde as pessoas se possam entender com gente de fora e se isto aconteceu; se a regente, ou outra pessoa de ofício da casa, fez “vexação injusta ou escandalosa” a alguma pessoa; se alguma das pessoas do recolhimento pelejou com outra em palavras escandalosas.

Através destes itens podemos compreender o que se entendia por manter a boa economia da casa, ou seja, basicamente controlar o contato com o exterior e evitar brigas e abusos internos. Trataremos disto com mais vagar no próximo item. Por hora nos interessa destacar que para conseguir este intento acreditavam os instituidores do Recolhimento que a eleição da regente deveria dar preferência: “a que for donzela a que for viúva, e a mulher nobre a que for mecânica, ou de qualidade inferior, e de nenhuma sorte será eleita para este lugar, senão pessoa cristã velha, e sem raça alguma de mulata, nem mulher que em outro tempo viveu desonestamente e com mal procedimento, ainda que conste que é emendada”³⁸⁹. Novamente podemos ver como estão em estreita ligação os estigmas da não “limpeza de mãos” e “impureza de sangue” com os perigos ao bom governo da Casa³⁹⁰.

Um cargo que era considerado estratégico na organização do Recolhimento era o de porteira. Sob sua responsabilidade estava a guarda da porta da rua do Recolhimento “a qual se lhe recomenda muito advertindo-se-lhe a estreita conta que há de dar a Deus, se por sua culpa suceder alguma ofensa do mesmo Senhor”.³⁹¹ Seu ofício era, portanto, de grande importância para esta instituição, que buscou em tudo a conformidade com a doutrina da Igreja no que concernia às relações heterossexuais. A porteira deveria abrir a porta pela manhã, desde que o sol estivesse fora, e fechá-la logo “às Aves Maria”, entregando a chave para a Regente. Havendo necessidade de abrir as portas à noite, não o faria senão com a presença da regente e de duas mulheres das mais antigas que houvessem no Recolhimento.

³⁸⁸ ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Op. Cit., pp. 119-120, lata 10.

³⁸⁹ Leila Mezan Algranti, “os estatutos...”, Op. Cit., 377.

³⁹⁰ Sobre a sobreposição das idéias de estigmas raciais e de julgamentos morais ver Silvia Hunold Lara “Sob o signo da cor: trajes femininos e relações raciais nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador, ca. 1750-1815. Washington: LASA, 1995, mimeo.

³⁹¹ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos”, OP. Cit., p. 379.

Cabia à porteira igualmente fechar as portas interiores “para mais recato e guarda da clausura” e entregar as chaves para a regente. A porta da rua deveria estar fechada na hora do refeitório e o parlatório deveria permanecer fechado no dia de quinta-feira maior de manhã até a sexta-feira da Paixão. As qualidades da porteira deveriam ser, se possível, as mesmas da regente. Como podemos notar, de seu cargo dependia o controle das interações de todos aqueles que estavam dentro do Recolhimento com o universo externo a ele e mesmo dentro da própria instituição. Certamente esta posição deve ter sido alvo de grande número de negociações, solidariedades e intrigas.

Estava previsto pelos estatutos igualmente o lugar de mestra para as reclusas. Trataremos da questão específica do ensino no próximo item. As mestras podiam ser admitidas para os lugares inferiores do Recolhimento, sem contribuição, de forma semelhante ao que se praticava com as porcionistas “pelo amor de Deus”. Estas deveriam, entretanto, sustentar-se por si mesmas, já que seu trabalho era visto como pago pelo fato de se lhe ceder um lugar sem cobrar por isto, como se fazia com as porcionistas. Para se admitir uma mestra era preciso que dois irmãos verificassem sua capacidade, além das características que encontramos nos requisitos das regentes e porteiras. Por fim, havia mais dois cargos, o de enfermeira e o de despenseira. Estes cargos, como vimos anteriormente, eram exercidos pelas porcionistas recebidas “pelo amor de Deus”, sendo que o de despenseira, poderia ser também exercido por órfãs, caso estas tivessem idade para fazê-lo.

No relatório de 1825, encaminhado à Secretaria de Estado dos Negócios do Império, encontramos uma lista um pouco mais variada de funções existentes no Recolhimento³⁹². Além dos cargos já mencionados o relatório lista o de leitora, reger horas, ministra, refeitoreira e servente. É possível que com o tempo, o aumento da população interna da instituição e maior complexidade de sua organização tenha surgido a necessidade de se criarem estas novas funções, entretanto, é provável que tais funções já existissem sem que se configurassem em “lugares”, que implicam um estatuto mais específico e consolidado. O mesmo relatório explica que estes cargos eram ocupados por órfãs, expostas, agregadas e “pelo amor de Deus” em sistema de escalas semanais. É bastante possível ainda assim que houvesse alguma diferenciação na distribuição das tarefas, levando-se em conta a complexa

³⁹² Arquivo Nacional. “mapa das pessoas... 1825”, Série saúde, documentação avulsa, IS3-2.

hierarquia interna que se estabelecia, como por exemplo, a diferenciação de órfãs e expostas.

Ainda que tenham de ser levadas em conta as diferenciações possíveis segundo a condição ou “classe” - para usar o termo de época - da pessoa, uma certa maleabilidade das categorias e das funções parece ter sido uma constante. Esta movimentação pode ser interpretada, em parte, como relativa à instabilidade das condições econômicas sob as quais os indivíduos no período deviam operar, que faziam com que a condição de pobreza fosse encarada como algo circunstancial. Em 1782 a porcionista Laurinda Roza Vitorina Sodré era eleita pela Mesa para exercer o cargo de mestra das órfãs, como substituta, por cujo cargo ficava isenta de pagar o aluguel por sua cela³⁹³. A porcionista Ignez Vitória dos Reis passaria igualmente por mudanças na sua situação dentro do Recolhimento. Vitória havia vindo para a cidade junto com sua irmã que estava para se casar. Com a morte de sua irmã, em torno de 1810, seu cunhado a havia colocado no Recolhimento como porcionista, onde já se encontrava havia cinco anos. Passados estes anos o cunhado escrevia a sua alteza real alegando que, por ter contraído segundas núpcias, se achar com três filhos e não ter meios para subsistência de sua família, se via “obrigado” a requerer que sua cunhada fosse aceita como órfã no Recolhimento, visto ser a mesma órfã de pai e mãe. Como Ignez Vitória já tinha 30 anos, o pedido foi negado pelos administradores do Recolhimento e seu cunhado acabou se comprometendo a continuar os pagamentos devidos. Não sabemos até quando o seu cunhado pagou por seu lugar de porcionista, entretanto, podemos encontrá-la em 1825, juntamente com outra mestra, pedindo que se lhe estipulassem um ordenado pelo cargo de mestra das órfãs que exercia, o que acabaram recebendo em atenção ao elevado número de meninas que tinham sob sua responsabilidade no momento³⁹⁴. A maleabilidade da interpretação das categorias internas tinha, entretanto, alguns limites. Ainda assim, o grande trânsito de recolhidas e administradores provavelmente fez com que os critérios possam ter variado bastante de acordo com as circunstâncias.

A organização espacial do Recolhimento procurava representar a preocupação com as diferentes condições das pessoas que habitavam seu interior. Em mais de um trecho dos estatutos vemos a preocupação dos fundadores em deixar claro que o Recolhimento “pertencia” às órfãs e que os demais habitantes deveriam ter respeito por elas,

³⁹³ ASCMRJ, *Livro de Registro de Cartas e Offícios Expedidos, 17790-1810*, p.13.

reconhecendo sua primazia, como no caso das porcionistas “pelo amor de Deus”³⁹⁵. Não devia haver discussões sobre maioria de qualidades, sob a pena de expulsão para a reclusa ou porcionista que criasse querelas desta natureza que perturbavam o sossego do Recolhimento. Podemos notar que a afirmação da “qualidade” de um indivíduo era tão importante para sua classificação nas hierarquias sociais e, de fato, uma questão que podia levantar tantas paixões, que foi necessário um item dos estatutos que deixasse claro que disputas a esse respeito estavam proibidas.

O Recolhimento contava, na época da redação dos estatutos, com 16 celas principais que deveriam dividir-se da seguinte maneira: uma para a regente, uma para servir de enfermaria, cinco para órfãs do número, duas para os fundadores recolherem as pessoas que escolhessem e sete para aluguel a porcionistas. As porcionistas formavam, na imagem que aparece através dos estatutos, um universo à parte. Estas não estavam obrigadas aos exercícios espirituais que as órfãs deveriam seguir, embora devessem obediência à regente, e não havia especificações ao mobiliário de suas celas. Não precisavam comer no refeitório junto com as órfãs. Caso houvesse necessidade, seriam alugadas ainda algumas das celas das órfãs, sendo estas acomodadas no “salão do sobrado”³⁹⁶. O fato de serem consideradas “donas” do Recolhimento não significava um correspondente domínio sobre suas celas ou a constituição de espaços de privacidade.

Em cada cela deveriam acomodar-se três órfãs, podendo haver também uma mestra. Nas celas deveria haver três catres para suas camas, três tamboretas (pequenos bancos) e um *bofete*, espécie de escrivaninha, com três gavetas. O mobiliário seguia a opção de austeridade modelo vindo dos conventos, como podemos apreender do trabalho de Leila Algranti. Se pensarmos nos pertences encontrados nas casas de particulares no período colonial poderemos pensar que seguia igualmente a própria organização das casas em geral, anteriores à chegada da família real ao Brasil³⁹⁷. Inclusive possuir um catre poderia ser até um luxo, considerando-se que a maior parte da população dormia em redes ou esteiras. Podemos levantar a hipótese de que este mobiliário poderia corresponder à intenção de

³⁹⁴ ASCMRJ, *Livro de Registro dos Offícios Expedidos, 1824-1834*, p. 14v.

³⁹⁵ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, Op. Cit., pp. 402-403.

³⁹⁶ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, p. 391.

³⁹⁷ Sobre a cultura material da vida doméstica na colônia ver: Leila Mezan Algranti. “família e vida doméstica” In Laura de Mello e Souza (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

preparar as órfãs para sua futura condição de senhoras brancas, ainda que sem muitos recursos. Além disso, havia a preocupação, dentro das diretrizes da Igreja pós-Trento, para que as meninas tivessem camas separadas, de forma que não tivessem ocasião de pecar umas com as outras, já que o objetivo do Recolhimento era, entre outras coisas, garantir que vivessem com aproveitamento espiritual e serviço de Deus³⁹⁸. Entretanto, a grande preocupação dos administradores quanto ao espaço do Recolhimento parece ter sido sua ocupação de maneira condizente com a condição das meninas. Em resposta a uma inquirição da Mesa sobre a situação em que se encontrava o Recolhimento em 1827, com a intenção de avaliar a viabilidade de inclusão de mais órfãs, a administração caracterizaria a superlotação da instituição argumentando, entre outras coisas, que estavam dormindo 14 ou 15 meninas numa mesma cela e outras, não cabendo, estavam dormindo “pelos corredores em esteiras como pretas”³⁹⁹.

O alvo de atuação principal do Recolhimento era, portanto, as meninas órfãs brancas, cristãs-velhas e filhas de legítimo matrimônio. Este grupo deveria ser protegido das ameaças que o rondava pela instabilidade econômica e a fragilidade dos grupos familiares na hora da morte de seus chefes. Deveriam ser afastadas das alianças fora das normas da Igreja, dos trabalhos indignos de escravas e forras, dos casamentos desiguais e dos pecados e prejuízos ao serviço de Deus e ao proveito da Coroa que vinham da pobreza e da perturbação das hierarquias sociais.

3.3 Socorro de portas adentro

Se a intervenção das instituições, Igreja e autoridades, como afirmam Sandra Cavallo e Simona Cerutti, ganhou mais importância no século XVIII, mas sua atuação sobre a regulação das relações heterossexuais era apenas circunstancial, verticalizada e baseada em julgamentos fragmentados, a criação de instituições como o Recolhimento das órfãs da Misericórdia proporcionava novamente a oportunidade de uma interferência no desenrolar destas relações. A instituição, entretanto, não atuará com os mesmos princípios

³⁹⁸ Desde o Concílio de Paris (1212) as freiras já estavam proibidas de dormirem na mesma cama. Luís Mott. *Rosa Egípiaca...*, Op. Cit., p. 307-308. Sobre a preocupação da Igreja com a questão da homossexualidade nos conventos ver também Judith Brown. *Atos Impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália da renascença*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

³⁹⁹ ASCMRJ, *Livro de Ofícios Expedidos, 1824-1834*, p. 36.

da comunidade, já que sua organização interna se estruturava em torno de regras específicas e formalizadas. Os mecanismos nos quais se apoiava o funcionamento de tais regras, como informações e testemunhos, acabavam, no entanto, por manter uma certa flexibilidade próxima ao que podemos notar nos mecanismos de controle das comunidades.

O objetivo do Recolhimento, como podemos apreender dos Estatutos da Misericórdia, eram o serviço de Deus e aproveitamento espiritual e temporal das órfãs⁴⁰⁰. Como vemos dos estatutos do Recolhimento das órfãs de Lisboa: “a principal coisa em que em todas as comunidades bem-governadas se deve procurar é a honra, glória e serviço de Deus Nosso Senhor. E nesta casa há para isso maior obrigação, por ser instituída para recolhimento, doutrina e remédio das órfãs que nela se recolhem”⁴⁰¹. Este trecho dos estatutos do Recolhimento de Lisboa deixa bem claras as funções da instituição - recolher, doutrinar e remediar – e os significados que estas funções deveriam ter. No caso de um recolhimento leigo, ou seja, sem pretensões de se tornar um local de exercício da vida religiosa, os três pontos referidos nos estatutos diziam respeito ao projeto que os homens da elite branca tinham para as mulheres leigas no período. Basicamente a preocupação com suas interações, principalmente com possíveis pretendentes, o ensino das doutrinas oficiais da Igreja e os meios necessários para sua inclusão em uma unidade doméstica que as sustentasse, preferencialmente através do matrimônio, que garantia o cumprimento dos mandamentos da Igreja e oferecia-lhes um *status* social de respeitabilidade.

O Recolhimento funcionava em primeiro lugar, portanto, como uma instituição de guarda sobre as interações das meninas. Neste sentido, sua regras estavam bastante próximas àquelas aplicadas aos conventos⁴⁰². Deveria haver grande preocupação com as pessoas admitidas no interior do Recolhimento, sendo o ofício de porteira, como vimos, essencial para a manutenção deste controle. As visitas e conversações deviam ser feitas sempre com cautela.

Segundo os estatutos, as órfãs, ou reclusas do número, só poderiam receber visitas de parentes, sendo estes reconhecidos como tais, com licença da regente e acompanhados

⁴⁰⁰ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, Op. Cit., p.377

⁴⁰¹ “Estatutos do recolhimento das órfãs de Lisboa”. In José J. de Andrade e Silva, *Coleção cronológica da legislação portuguesa (1603-1612)*, Lisboa: Imprensa de J. J. A Silva, 1854, p.9 apud Leila Mezan Algranti, *Honradas e devotas...*, Op. Cit., p. 198.

⁴⁰² Sobre as regras e o cotidiano no interior dos conventos ver: Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit.

de alguma mulher honesta e virtuosa, das que por ocasião existissem no Recolhimento. Sendo pessoa estranha, deveria requerer licença dos administradores do Recolhimento, os quais, recomendava-se, não as concederiam facilmente, “pelo perigo que pode haver e resultar de semelhantes conversações”⁴⁰³. Sendo uma instituição com a finalidade de casar as órfãs, não seria proveitoso isolar as meninas do contato com familiares ou pretendentes, embora estes últimos devessem ser rigorosamente fiscalizados. Os lugares reservados para os contatos deveriam ser os parlatórios e nunca com a portaria aberta para o “bem público do Recolhimento”. As porcionistas poderiam igualmente falar com seus familiares e pessoas estranhas mediante a obtenção das devidas licenças, com exceção do caso de haver alguma suspeita, sendo essas pessoas de qualquer qualidade ou condição. Nenhuma pessoa, fosse homem ou mulher, de qualquer qualidade ou condição, podia entrar no Recolhimento sem licença prévia da regente e da Mesa. A entrada de médicos, sangradores e cirurgiões no Recolhimento era igualmente cercada de vários cuidados. Só poderiam entrar aqueles nomeados pela Mesa e com licença da regente. Na ocasião da entrada do médico a porteira ou regente deveria acompanhá-lo fazendo tocar uma campainha para que as reclusas fossem avisadas de sua chegada e agissem com recolhimento e compostura, como ditavam os Estatutos⁴⁰⁴. O mesmo cuidado que se tinha com a entrada de pessoas deveria haver com a saída das recolhidas. Os estatutos redigidos pouco antes da metade do século XVIII sequer previam esta situação. No século XIX, entretanto, podem ser encontrados vários pedidos de saída, geralmente ligados a questões de saúde. Pedidos estes que deveriam ser todos autorizados pela Mesa e geralmente estabeleciam períodos específicos de ausência de acordo com a gravidade da situação.

O cuidado com os contatos estabelecidos pelas reclusas tinham direta ligação com a tutela da instituição sobre suas honras. A efetiva manutenção da clausura, entretanto, foi uma matéria com a qual os administradores debateram-se ao longo de todo período estudado. Em certos casos a garantia do “aval” da instituição, como ocorria nas relações mediadas pelas comunidades, pode ter dado margem a uma menor preocupação com a objetiva vigência da norma de restrição dos contatos, assim como também o fato de ser uma instituição voltada para o casamento e que por isso impulsionava as reclusas e suas redes de sociabilidades a procurarem manter e proporcionar contatos. Não por acaso notamos que

⁴⁰³ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, Op. Cit., p. 384.

com a chegada do século XIX mais medidas parecem ser tomadas no sentido de tornar cada vez mais efetiva a reclusão das recolhidas no Recolhimento. Já em 1784 uma série de medidas foram tomadas como tentativa de efetivamente controlar o contato das reclusas com o exterior. Um ofício da Mesa ordenava que todas as celas que tivessem janelas voltadas para a rua fossem desocupadas, não podendo, tanto porcionistas como órfãs, falar na grade a não ser com pais, irmãos e maridos, com outras pessoas deveriam pedir licença da Mesa⁴⁰⁵. Ordenava ainda a deliberação da Mesa que não entrassem cestos ou embrulhos ou fossem enviados para fora do Recolhimento sem que fossem registrados pela regente ou porteira. À regente foi ainda recomendado que fizesse ler os estatutos em voz alta nos capítulos em que se dirigia a boa regularidade que nele deveria haver. As medidas tomadas não foram aceitas com tranquilidade pelas reclusas. Apenas doze dias após o anúncio destas medidas um episódio envolvendo um archote e uma reclusa ferida mostraria aos administradores o descontentamento existente, assim como a facilidade com que se podiam introduzir os mais variados objetos, e talvez pessoas, no Recolhimento⁴⁰⁶. Curiosamente, cinco anos mais tarde, em 1789, o Recolhimento do Parto seria consumido por um grande incêndio, talvez igualmente fruto do descontentamento de mulheres obrigadas a permanecerem reclusas muitas vezes contra suas vontades⁴⁰⁷. Em 1811 novamente uma deliberação da Mesa procuraria evitar que pessoas estranhas, ou seja, que não fossem parentes das reclusas, chegassem à grade do Recolhimento pelas “más conseqüências” que resultavam destas visitas⁴⁰⁸. Em 1813, a pedido do provedor e da Mesa da irmandade, uma guarda passaria a circular pela frente do hospital da Misericórdia até a portaria do Recolhimento, evitando assim a acumulação de pessoas ao redor da mesma Casa⁴⁰⁹. O deslocamento do problema da honra diretamente para a questão da conduta sexual feminina e o controle de suas ações centrado em instituições de reclusão organizada em torno de regras bastante explícitas de comportamentos lícitos e ilícitos certamente tornou os recolhimentos lugares permeados por inúmeras tensões e conflitos, especialmente em momentos nos quais se procurou efetivamente observar tais regras.

⁴⁰⁴ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, Op. Cit., p.390

⁴⁰⁵ ASCMRJ, *Livro de Registro de ofícios expedidos 1779-1810*, p. 15v.

⁴⁰⁶ ASCMRJ, *Livro de Registro de Ofícios Expedidos 1779-1810*, P. 15v-16.

⁴⁰⁷ Sobre o episódio do incêndio no Recolhimento do Parto ver: Luís Mott. *Rosa Egípiaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

⁴⁰⁸ ASCMRJ, *Livro de Correspondência 1810-1819*, p. 42

⁴⁰⁹ ASCMRJ, *Livro de Correspondência 1810-1819*, p. 90

A questão da observância das regras nos leva igualmente a um assunto de grande importância para compreendermos os planos de remédio do Recolhimento: a educação das reclusas. Assim como o Recolhimento tinha por objetivo o chamado “aproveitamento” espiritual e temporal das órfãs, a educação das meninas se encontrava prevista, ou planejada, pelos estatutos em termos de exercícios espirituais e temporais. Os exercícios tanto espirituais como temporais tinham por objetivo, como dizia o texto dos estatutos, ensinar tudo o que era necessário “a uma mulher honesta, e uma boa mãe de família, para que com as suas prendas adquiridas facilitem o seu estado”⁴¹⁰. Neste sentido, os exercícios do espírito podiam se confundir com os temporais e a gama destes últimos incluía elementos que atualmente dificilmente considerariamos “educação” ou ao menos educação formal. Entretanto, devemos ter em mente que aquela instituição tinha um estado bastante específico em seus projetos para as órfãs: o matrimonial. Não devemos com isto entender o domicílio no sentido mais estrito que ele ganhará, principalmente ao longo do século XIX, a economia domiciliar não funcionava necessariamente afastada do pequeno comércio ou de outras certas formas manuais de produção.

Os exercícios espirituais incluíam confessarem-se todos os primeiros domingos do mês e receberem o santíssimo sacramento da eucaristia “como também nas festas a assunção da Virgem Senhora, e do Bom Sucesso”⁴¹¹. A regente deveria garantir que as órfãs tivessem todos os dias ao menos uma hora de oração mental, meia de dia e meia de noite, e fizessem orações vocais à Virgem Senhora Nossa nos sábados e nos mais dias do ano que a mesma regente julgasse necessário. Todos os dias do ano deveriam as mesmas recolhidas ouvir missa, todas juntas para que se soubesse com mais presteza aquelas que haviam faltado com seu dever. A regente deveria ter cuidado ao dosar os exercícios espirituais para que “não suceda serem as muitas orações causa de menos devoção, e de menos fervor espiritual”⁴¹². O espaço das lições espirituais deveria ser, além das missas e pregações, o do refeitório, evitando “conversações ociosas”⁴¹³. Mandava, portanto, a “boa educação” da época que se tentasse incutir nas recolhidas uma fé sincera e moderada ainda que a externalização da crença fosse uma marca da religião católica.

⁴¹⁰ Leila Mezan Algranti. “Os Estatutos...”, Op. Cit., p. 382.

⁴¹¹ Leila Mezan Algranti. “Os Estatutos...”, Op. Cit., p. 378.

⁴¹² Leila Mezan Algranti. “Os Estatutos...”, Op. Cit., p. 378.

⁴¹³ Leila Mezan Algranti. “Os Estatutos...”, Op. Cit., p. 383.

Como parte do texto acerca dos exercícios espirituais incluía-se a maneira como as órfãs deveriam comportar-se frente aos ensinamentos religiosos, “sujeitando-se com humildade, e obediência às penas que a regente expuser, e as penitências que lhes mandar fazer todas as vezes que faltarem a eles [exercícios espirituais]”⁴¹⁴. Parte do aprendizado da religião católica residia, por conseguinte, no portar-se com humildade e resignação, como todo bom cristão deveria fazer perante Deus. Numa escala menor deveriam as recolhidas portarem-se frente à regente com aquela modéstia, veneração e humildade devidas aos pais, aos pais de suas casas, aos pais do reino e ao Pai do Céu. A obediência era inclusive considerada a “guardiã das demais virtudes”⁴¹⁵. Este era um dos aspectos enfatizados nos conventos e recolhimentos religiosos que possuíam grande proximidade com o que se esperava no Recolhimento da Misericórdia. Como se podia ler nos estatutos do Recolhimento das Macaúbas em Minas: “uma alma obediente, a sua obediência a exercita com fervor na pobreza, na castidade, na humildade, na paciência, na mortificação”⁴¹⁶. Fervor na pobreza e na mortificação talvez fossem atributos que poderiam ser deixados ao maior ou menor pendor da devoção de cada uma, entretanto, castidade, humildade e paciência eram atributos que se esperava cultivar nas mulheres em geral, fossem estas religiosas ou leigas.

Como exercícios temporais, esclarecem os estatutos, deveriam incluir cozer, fazer rendas e outras mais atividades de “mulheres honestas”. Incluía-se neste item igualmente a determinação de que cada semana uma recolhida assistisse às serventes da cozinha “para administrar as coisas que hão de vir ao refeitório” assim como de que outra cuidasse da limpeza dos corredores e casas comuns⁴¹⁷. Da mesma forma, cada reclusa deveria cuidar diariamente da limpeza e asseio de sua cela, não sendo permitido, no entanto, acender-se qualquer tipo de fogo em outra parte do Recolhimento que não fosse a cozinha. É interessante que dentre as tarefas domésticas as recolhidas não aprendessem, por exemplo, necessariamente a cozinhar. Sendo brancas e livres, numa sociedade escravista, ainda que órfãs e pobres, as recolhidas eram educadas para o governo de uma casa que contasse com

⁴¹⁴ Leila Mezan Algranti. “Os Estatutos...”, Op. Cit., p. 382.

⁴¹⁵ Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit., p. 199.

⁴¹⁶ Estatutos do Recolhimento das Macaúbas, est. 6, ‘da virtude da obediência’ apud Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit., p. 199.

⁴¹⁷ Leila Mezan Algranti. “Os Estatutos...”, Op. Cit., p. 383.

serviçais ou ao menos um escravo para determinadas tarefas. E não se ensina a elas ofícios manuais, além de cozer e fazer rendas.

Uma questão interessante é a da alfabetização. Não há nos Estatutos menções muito explícitas acerca da educação formal das órfãs. Embora seja difícil saber exatamente como interpretar esta “imprecisão”, devemos notar que alguns detalhes chamam a atenção. Ficamos sabendo que o Recolhimento deveria ensinar as meninas a escrever e a ler apenas quando lemos o item sobre a possibilidade de meninas serem acolhidas em seu interior como educandas. Entretanto, ao longo do texto dos estatutos existem várias referências a situações onde encontramos a possibilidade de leitura. A regente, por exemplo, deveria fazer com que nos oito primeiros dias de cada mês uma reclusa lesse em voz alta os Estatutos para as demais recolhidas⁴¹⁸. Em outra parte dos Estatutos podemos constatar que uma das funções das lições espirituais dadas em conjunto no refeitório tinha por objetivo “também por se aperfeiçoarem melhor no exercício de lerem”⁴¹⁹. No item que trata das incumbências das mestras aparece, além do ensino de bordado e atividades afins “ensinarem a ler, escrever e contar”⁴²⁰. E por fim, quando foi relacionado o mobiliário que deveria existir nas celas das órfãs entre os pertences aparece um *bofete* com gavetas. Segundo o *Vocabulário* de Raphael Bluteau este móvel servia para se escrever ou contar dinheiro⁴²¹. Não sabemos se eles realmente existiram nos quartos e se as órfãs fizeram uso deles para, além de guardarem seus pertences, escreverem. Entretanto, isso pode nos dar uma pista de que talvez esse hábito existisse. Ainda assim, aparentemente a preocupação com a escrita parece não ter sido tão pequena como a princípio pode-se supor.

O que significa então esta alfabetização? Mesmo no século XVIII, quando sob influência da ilustração a educação passa a ser considerada responsável pelo destino das nações, a educação feminina permanece dirigida “aos papéis que as jovens deveriam representar na idade adulta”, como nos mostra Leila Algranti em seu livro sobre os recolhimentos femininos⁴²². Havia, uma grande diferença entre a educação preconizada para os meninos e para as meninas, sendo que o currículo feminino era bastante reduzido e voltado para o domínio básico da língua e das operações matemáticas. Em verdade, como

⁴¹⁸ Leila Mezan Algranti, “Os Estatutos...”, Op. Cit., p. 377.

⁴¹⁹ Leila Mezan Algranti, “Os Estatutos...”, Op. Cit., p. 383.

⁴²⁰ Leila Mezan Algranti, “Os estatutos...”, p. 386.

⁴²¹ D. Raphael Bluteau. *Vocabulário Português e latino...*, p. 141.

⁴²² Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...*, Op. Cit., p. 240.

mostra a autora, a educação feminina voltava-se para a formação da conduta da mulher cristã, considerada, desde os tempos de evangelização agressiva da Contra-Reforma, um elemento importante dentro do núcleo familiar na luta contra as heresias⁴²³. Na colônia, onde a experiência do contato com os índios e negros africanos tornava a questão da evangelização um assunto de grande sensibilidade, não podemos deixar de acreditar que o projeto de educação que a Santa Casa da Misericórdia tinha para suas recolhidas estivesse ligado a esta preocupação em garantir a boa “cristianização” dos domicílios formados pela população branca pobre e de que esta fosse uma parte indispensável do “remédio de suas vidas”. Tal preocupação se encontra amplamente explicitada na rotina de exercícios espirituais e mesmo temporais a que as meninas estavam submetidas, como vimos anteriormente.

Se comparadas com as discussões ocorridas na Europa acerca da educação feminina, que fervilharam ao longo do século XVIII, a educação das mulheres na colônia estava, pode-se dizer, ainda restrita em relação a um currículo formal que se aproximasse minimamente daquele destinado aos homens. Entretanto, acredito que alguns pontos devem ser levados em consideração. Como afirma Leila Algranti, de modo geral a educação na colônia, seja para homens ou para mulheres, encontrava os limites da impossibilidade de se organizarem imprensa e universidades, estando o ensino básico a cargo dos jesuítas e com sua expulsão teria havia a desestruturação deste. Devemos, portanto, enxergar a alfabetização das reclusas do Recolhimento da Misericórdia sempre tendo em mente que um sistema de ensino unificado ou razoavelmente institucionalizado não existia, sendo os recolhimentos e conventos praticamente a única alternativa de educação feminina, além da instrução doméstica. Esta situação somente começaria a ser alterada nos anos posteriores à chegada da família real ao Rio de Janeiro e seus projetos de “Europas possíveis”, já no século XIX. Antes disso, não existe nenhuma política, nem por parte da Igreja nem do Estado português em investir na educação feminina de forma maciça. Com a criação do Recolhimento, em 1739 e sua insistência nos exercícios de leitura é bem possível que as suas reclusas estivessem tendo a oportunidade de adquirir um conhecimento que grande parte da população da cidade, ou da colônia, não tinha a sua disposição, fossem homens ou

⁴²³ Sobre a educação como formação da conduta da mulher cristã Leila Algranti refere-se ao texto de Glória Kaufman, “Juan Luis Vives: on the education of women” In *Signs, Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 3, no. 4, 1978.

mulheres. É claro que não podemos esquecer que a educação não era igualitária nem em termos sociais nem de gênero, afinal trava-se de uma sociedade estruturada em torno de desigualdades e desproporções de poder. Ainda assim, é bem possível que algumas das órfãs se casassem com homens que sabiam ler e escrever tanto quanto, ou menos, do que elas.

Muriel Nazzari aponta uma interessante transformação ocorrida entre os séculos XVII e XVIII⁴²⁴. Em inventários, partilhas e testamentos do século XVII a autora encontra a seguinte fórmula no local da assinatura no caso das mulheres quando alguém assinava por elas: “por ser uma mulher e não saber ler ou escrever”⁴²⁵. Esta fórmula de discurso na documentação desaparece, segundo Nazzari, no século XVIII e uma boa parte dos documentos passam a ser assinados pelas próprias mulheres. Para Muriel Nazzari o século XVIII, com a redução do poder da família extensa e as distâncias com as migrações para as minas ou Portugal, trouxe para as mulheres de elite uma maior necessidade de serem alfabetizadas, pois se encontravam muitas vezes longe da proteção familiar. Esta sensibilidade para a necessidade de as mulheres terem alguma instrução como forma de proteção e mesmo como maneira de lhe garantir a possibilidade de colaboração para o sucesso da sua unidade doméstica parecem ter informado as preocupações dos organizadores do Recolhimento. Se o matrimônio era o estado de vida que deviam pretender, deviam ser capazes de mantê-lo como uma unidade autônoma.

Ao pensarmos a educação das meninas como sendo voltada para a alfabetização e a doutrinação religiosa e moral, não devemos igualmente pensar que neste universo não houvesse espaço para sua auto-afirmação. Embora as opções para as mulheres não fossem muitas, tendo que optar pelo vida religiosa ou pelo casamento, os conhecimentos de leitura e religião podiam naquele período significar um “capital” não tão desprezível. Podemos notar isto através das trajetórias de religiosas apresentadas por Leila Algranti⁴²⁶, mas sobretudo por não se tratar de uma mulher de elite e seu recolhimento não ser um convento, no caso, um tanto limite, de Rosa Egipsíaca, estudado por Luís Mott⁴²⁷.

⁴²⁴ Muriel Nazzari. *Disappearance of the dowry: women, families, and social change in São Paulo, Brazil (1600-1900)*. Standford: Standford University Press, 19991.

⁴²⁵ Muriel Nazzari. *Idem*, p. 46.

⁴²⁶ Ver por exemplo o caso de Jacinta de São José em Leila Mezan Algranti. “Literatura religiosa e a biblioteca de uma mística brasileira no século XVIII” In *Ciências Históricas*. Porto: Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 1998, pp. 179-193.

⁴²⁷ Luiz Mott. *Rosa Egipsíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

Rosa Egípsíaca, conta o autor, foi uma negra que chegou ao Brasil para ser escrava no Rio de Janeiro ainda criança no início do século XVIII. Vendida para as Minas Gerais, tornou-se prostituta e, em seguida, beata visionária, retornando ao Rio de Janeiro em 1754, fundou o Recolhimento de Nossa Senhora do Parto juntamente com seu padre confessor e acabou processada como embusteira pelo Santo Ofício. Com os seus conhecimentos e fama de beata visionária, Rosa passou de escrava prostituída para uma mulher mística que tinha entre seus seguidores seu próprio senhor e sua família, que mais tarde enviaria inclusive suas próprias filhas para serem educadas no Recolhimento do Parto. Sua beatice conquistaria até mesmo o poderoso bispo D. Antônio do Desterro e parte da ordem dos franciscanos, que colocariam o Recolhimento sob sua proteção. Aprendendo a ler e manuseando seus conhecimentos e sua grande criatividade devocional, Rosa, apesar de nunca ter sido regente do Recolhimento por sua condição de negra e ex-escrava, foi uma das maiores forças dentro do Recolhimento do Parto enquanto ali esteve recolhida.

A trajetória de Rosa, embora sem dúvida extraordinária, pode nos informar sobre o que mulheres pobres podem ter feito, em maior ou menor grau, ao longo de suas vidas, utilizando-se dos recursos de sua pequena instrução e intensa inserção no universo religioso, mesmo sendo leigas. Nem todas as mulheres podem ter sido como Rosa e certamente o objetivo da educação planejada pelo Recolhimento, no caso das órfãs, não era fornecer-lhes as armas desses “contra-poderes”. Entretanto, algumas podem muito bem ter feito uso deles aqui e ali, em pequena escala, na organização de suas casas, nas uniões de seus filhos, no trato com seus párocos e com a própria Santa Casa. Saber ler e escrever, até bem longe no século XVIII, era uma arma privilegiada e o enquadramento religioso, nesta sociedade trasbordante de catolicismo barroco em todo seu cotidiano, uma estratégia de sobrevivência que poderia ser compensadora. Longe de viver apenas numa “estúpida rotina”⁴²⁸, como pareceria posteriormente aos homens do século XIX, as órfãs do Recolhimento da Misericórdia receberam conhecimentos, ainda que não intencionalmente, que as armariam com um leque de possibilidades em sua futura inserção nas comunidades fora do Recolhimento e mesmo dentro deste.

O tempo de estadia no Recolhimento é um ponto interessante para entendermos os projetos de auxílio intentados pela Santa Casa e como a vivência destes mesmos poderia ser

marcada por inúmeras sutilezas e contingências. Instituições como o Recolhimento das órfãs da Misericórdia eram, por tradição, locais considerados, diferentemente dos conventos, como transitórios. Seu objetivo, como afirma Stuart Woolf, era “devolver” o indivíduo à sociedade, inserindo-o da melhor forma possível nas redes de sociabilidade e nas formas de produção existentes, no caso das mulheres uma unidade doméstica através de alianças matrimoniais⁴²⁹.

No caso do recolhimento de donzelas, sua estadia seria terminada, portanto, quando fosse acertado seu casamento e este se efetivasse. Através dos estatutos da Misericórdia de Lisboa podemos verificar que as órfãs deviam ser admitidas no Recolhimento através do estabelecimento de uma fiança. As órfãs poderiam permanecer até quatro anos por conta da casa, pois “as vezes não é possível buscar-lhe remédio conveniente as suas qualidades, e ao bem, que elas esperam da Casa, em menos tempo”⁴³⁰. Passado este período, elas podiam, e deviam, ser devolvidas a seus fiadores. Caso houvesse alguma órfã que não apresentasse fiador, mesmo que de grande desamparo e merecimento, ela só seria aceita na Misericórdia caso algum irmão ou provedor se compromettesse a lhe dar remédio antes da entrada da Mesa seguinte.

O caso do Recolhimento da Santa Casa do Rio de Janeiro é singular. Isto porque seus estatutos, tão detalhistas e minuciosos em uma série de outras questões, não se pronunciam de início sobre a questão do tempo de estadia das órfãs. Esta ausência possivelmente tem relação com o fato, detectado por Leila Algranti, da inexistência de instituições de conventos e recolhimentos no sudeste na época de sua fundação⁴³¹, o que provavelmente teria feito com que os fundadores do Recolhimento não pudessem, ou não quisessem, ser tão rígidos em relação ao tempo permitido para o permanência das mulheres na instituição. Seria somente no ano de 1785, período de preocupação com a maior racionalização dos recursos da caridade e também época na qual a cidade já contava com outros recolhimentos e conventos, que se tomou a iniciativa de decidir acerca do tempo de estadia das órfãs na instituição e de registrar tal decisão junto aos estatutos.

⁴²⁸ Arquivo Nacional. “Resultado do exame a que procedeu uma comissão, nos diferentes ramos da instituição”, *Série Saúde*, documentação avulsa, IS3-2, s/d

⁴²⁹ Stuart Woolf. *The poor...*, Op. Cit.

⁴³⁰ ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa Ocidental: na oficina de Manuel Fernandes da Costa, 1739, pp. 63-64, parágrafos 3 e 4, lata 10.

⁴³¹ Leila Mezan Algranti. *Honradas e Devotas...*, Op. Cit.

O provedor Anacleto Elias da Fonseca expôs à Mesa o fato de que os estatutos não haviam previsto o tempo em que as órfãs podiam ser conservadas no Recolhimento e os males que advinham, em sua concepção, desta omissão⁴³². Para Elias da Fonseca, Por demorarem demais as órfãs no Recolhimento havia grande prejuízo e inconveniente para outras órfãs que deixavam de ser socorridas pela instituição. Havia duas órfãs, Maria Angélica da Silva e Dona Agueda do Bomsucesso que tendo sido recolhidas em 1769 e 1771 já permaneciam na repartição, portanto, há 16 e 14 anos respectivamente. Como as duas existiam várias outras que, embora residissem há menos anos, já se alongavam demais em sua permanência impedindo que outras encontrassem ali socorro e benefício. Segundo Elias esta situação continuaria “pelos estatutos não determinarem que em tempo certo hajam de tomar estado, e não o querendo fazer, se entregassem a seus fiadores como determina o compromisso de Lisboa”. Ponderando sobre a questão, a Mesa deliberou que daquela data em diante nenhuma órfã fosse admitida no Recolhimento sem prestar fiança “que se obrigue por termo a levá-las para sua casa findo o tempo que se determinou estejam a conta da casa, cujo tempo será de seis anos, e que se antes do dito tempo de seis anos, houver ocasião de tomarem estado e o não quiserem fazer, darão parte os administradores do dito Recolhimento a Mesa, para as fazer despedir entregando-as a seus fiadores”. As órfãs deveriam, portanto, casar-se para que o assunto se desse por encerrado e outra pudesse ser admitida em sua vaga. O problema da longa estadia mostra, por outro lado, que nem sempre as órfãs parecem ter encarado o matrimônio como o remédio desejável para sua situação. Às órfãs que já estavam no Recolhimento seriam concedidos dois anos para tomarem estado. Nesta proposta podemos verificar uma tentativa de firmar o Recolhimento como uma instituição centrada no fornecimento de um remédio muito específico para as órfãs, o casamento.

Nem sempre as idéias de remédio de vida dos administradores combinavam com aquelas das reclusas ou com suas trajetórias de vida. Um relatório de 1825 mostra como, de uma forma ou de outra, muitas reclusas conseguiram maneiras de permanecer no Recolhimento por muitos anos, não se casando ou retornando a ele quando viúvas⁴³³. A regente do Recolhimento, Inocência Maria da Conceição, havia sido admitida no ano de

⁴³² ASCMRJ, “Acordo que se tomou em Mesa conjunta, respeito ao tempo que devem residir no Recolhimento as órfãs” In *Anexo dos Estatutos*, lata 746a

⁴³³ Arquivo Nacional. “mapa das pessoas...1825”, Op. Cit.

1785 e estava, portanto, há quarenta anos na instituição. Ela tinha sido órfã do número e recebido a concessão de um dote de 200\$000 réis. Uma das mestras, Dona Maria Teodora de Lira encontrava-se há 19 anos no Recolhimento. Não somente pessoas que ocupavam cargos tinham suas estadias prolongadas na instituição. As órfãs do número Rosa Maria Doloroza, Ana Maria Francisca Xavier da Cunha e Clara Joaquina da Silva lá residiam há 17, 15 e 13 anos respectivamente; a pensionista “pelo amor de Deus” Gertrudes Hediviges havia se recolhido já há 18 anos, a exposta Laurinda Maria da Conceição há 13 anos e as pensionistas Dona Ana Rosa Estrela e Dona Margarida de São Joaquim há 16 e 13 anos respectivamente. Todas estadias bem distantes dos 6 anos estabelecidos pelo provedor em 1785. Roza Maria Doloroza receberia um dote de 200\$000 réis em 1821, mas mesmo assim continuaria no Recolhimento, além dos anos que contava no relatório de 1825, até pelo menos 1844, quando aparece como agregada. As escolhas relativas às trajetórias individuais das órfãs e reclusas devem ter levado em consideração uma série de fatores que por hora não podemos abordar ou verificar. A existência destas escolhas deve ser, entretanto, ressaltada para que possamos compreender que na realização dos projetos da irmandade havia espaço para manobras e opções individuais que faziam com que as regras fossem reinterpretadas a favor destas mesmas escolhas.

O casamento foi, entretanto, o meio mais favorecido pela instituição e o recurso de muitas órfãs como estratégia de organização de suas vidas. Um dos mecanismos através dos quais procurava-se viabilizar os casamentos das órfãs era pela concessão de dotes. Como vimos anteriormente, os dotes significavam a contribuição das esposas para o estabelecimento da unidade doméstica e podiam servir como uma espécie de garantia de que ela receberia sustento mesmo quando fosse viúva. De acordo com os Estatutos, todas as órfãs do Recolhimento que fossem do número deveriam receber um dote de 200\$000 réis quando saíssem casadas⁴³⁴. As órfãs deveriam receber igualmente um enxoval. Segundo podemos ver nos índices dos estatutos estava “em estilo” conferir-se-lhes 50\$000 réis para o mesmo enxoval. Os recursos deixados pelos instituidores do Recolhimento, trinta e dois mil cruzados, deveriam ser aplicados para a construção da Casa e para sustento das recolhidas, não havendo necessariamente previsão de dotes. Por esta razão os Estatutos já previam a possibilidade de não haver dinheiro para completar o valor do dote. Nestes casos,

⁴³⁴ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, Op. Cit., p. 402.

os irmãos deveriam pedir pelos “fiéis de Deus” a referida quantia. Era permitido a qualquer irmão da Misericórdia pedir para as meninas do Recolhimento contanto que pedissem licença à Mesa ou à administração da instituição “para lho fazer presente aqueles que por devoção o quiserem fazer, pelas indulgências grandes que se esperam vir deste recolhimento”⁴³⁵. Até mesmo os dotes das recolhidas, portanto, entravam na contabilidade da economia da caridade como um investimento que poderia render “grandes indulgências”. Caso a irmandade recebesse dotes de mais de 200\$000 réis, estes poderiam ser dirigidos às órfãs mais antigas e na circunstância de haver mais de uma órfã com as qualidades necessárias deveriam ser lançadas sortes. Se, uma vez tendo recebido o dote, a órfã demorasse a tomar estado, o valor de seu dote poderia ser dado a juros para sustento e gastos do Recolhimento.

O valor do dote parece ter estado de acordo com o que era normalmente estipulado como um dote caritativo no período. A irmandade de São José, por exemplo, determinava um dote de 300\$000 réis para filhas de irmãos, órfãs e pobres⁴³⁶ e a irmandade do Santíssimo Sacramento estipulava um dote de 200\$000 réis também para filhas de irmãos⁴³⁷. Se comparados com os valores dos dotes exigidos para a admissão em algumas instituições religiosas, seu valor pode ser considerado muito pequeno. No convento da Ajuda no Rio de Janeiro, por exemplo, o dote era de quatro mil cruzados⁴³⁸. Entretanto, se pensarmos em termos das condições materiais da sociedade, este deve ter sido um atrativo para os pretendentes e uma segurança desejada pelas órfãs. Com o valor do dote poderiam ser acertadas dívidas, comprados materiais necessários ao exercício de algum ofício ou mesmo adquirido algum escravo para o serviço da casa ou para aluguel. Maria Ivone da Paz Soares encontrou em seu trabalho sobre Portugal do Setecentos, por exemplo, pedidos de esmolas que incluíam roupas e mantilhas para assistirem missa ou poderem aprender um ofício⁴³⁹. O enxoval, portanto, poderia ser igualmente uma garantia de que sairiam do

⁴³⁵ Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, OP. Cit., p. 401.

⁴³⁶ Arquivo Nacional. Códice 64, livro XXIX, p. 51v apud. 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, 1996, mimeo, p. 114.

⁴³⁷ *Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora da Candelária*, p. 64 apud. Vivien Ishaq. Idem, p. 114.

⁴³⁸ Sobre os dotes de conventos ver: Leila Mezan Algranti. *Honradas e devotas...* Op. Cit., pp. 140-141.

⁴³⁹ Maria Ivone da Paz Soares. *Sociabilidade feminina: enquadramento religioso no cotidiano da sociedade bracarense setecentista*. Braga: dissertação de mestrado, Universidade do Minho, 1997, mimeo, pp.284-296.

Recolhimento em condições de cumprir as funções públicas de seu novo estado, estando vestidas e calçadas.

Assim, uma aspecto importante para pensarmos no que implicava remediar a vida das órfãs é a análise das pessoas com as quais elas foram casadas. Infelizmente são bastante escassas as informações sobre os homens que pretenderam casar-se com as órfãs durante o século XVIII. Os dados existentes dizem respeito já ao início do século XIX. Embora tenhamos consciência de que o perfil dos pretendentes pode, e deve, ter sofrido alterações ao longo do tempo acreditamos que possamos ainda assim refletir sobre seu significado, até porque algumas indicações nos levam a julgar que as exigências da Santa Casa quanto aos pretendentes mantiveram algumas semelhanças. Se uma órfã ao pedir um dote, sofria uma investigação, um pretendente ao solicitar casar-se com alguma órfã era igualmente investigado. Deveriam “tirar informações”, como se dizia na época, os irmãos que então estivessem encarregados da administração do Recolhimento ou algum outro que se oferecesse para fazê-lo ou para fornecer informação sobre o indivíduo. Alguns desses processos de informação encontram-se registrados nos livros do Recolhimento.

Várias foram as formas pelas quais os pretendentes escolhiam com qual órfã gostariam de se casar. Ao fazer o requerimento de pedido de licença para casamento o pretendente podia já ter uma reclusa específica em mente ou não. O soldado da cavalaria de milícias, José da Mota, pediu, em 1825, licença para casar-se com uma órfã sem especificar qual. Tendo sido aceito, foi levado ao Recolhimento para que escolhesse aquela que lhe agradasse⁴⁴⁰. João Caetano da Silveira, morador da vila de Macacu, havia feito voto de casar-se com uma das órfãs do Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia e, aconselhado pelo pároco da freguesia de São José, freguesia da Santa Casa, havia escolhido a órfã do número Júlia Roza do Livramento⁴⁴¹. José Antônio Lisboa, calafate, queria casar-se com Cristina Roza Feliciano, irmã de um seu colega de ofício, o qual tinha muito gosto pela união⁴⁴².

Independentemente das formas que levavam à eleição da noiva, esta era consultada sobre a união e poderia dizer se a aceitava ou não. De modo geral, os pedidos que chegaram a ser registrados contêm clausulas como: “a sua escolha é da vontade e aprovação da órfã

⁴⁴⁰ ASCMRJ, *Livro de Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 16.

⁴⁴¹ ASCMRJ, *Idem*, p. 26.

⁴⁴² ASCMRJ, *Idem*, p. 27.

pretendida”⁴⁴³ ou “é do gosto e aprovação da órfã”. Não sabemos até que ponto havia realmente arbítrio das ditas órfãs nas escolhas. Entretanto, é possível que os administradores procurassem sua aprovação se pensarmos que, a partir do Concílio de Trento, a posição da Igreja passa a apoiar a necessidade do consentimento dos nubentes para efetuação do casamento e que como política geral a Santa Casa buscava realizar casamentos em acordo com as determinações eclesiásticas. Ainda assim, de acordo com o Compromisso de Lisboa, a irmandade podia despedir as órfãs que se recusassem a casar quando se lhe arranjasse um acerto de casamento⁴⁴⁴.

Existe pelo menos um caso que acabou por ser registrado em que houve rejeição do pretendente. Em 1824, Francisco Prudente havia enviado um requerimento para a Mesa pedindo sua licença. Aparentemente seu pedido foi aceito e o mesmo Francisco foi levado ao Recolhimento para escolher uma órfã. Entretanto, “como nenhuma órfã o quis” e “tais contratos devem ser à vontade de ambos os contrates”⁴⁴⁵, não se pode levar adiante o negócio. Difícil sabermos porque o mesmo Prudente foi rejeitado tão unanimemente. É possível, no entanto, observarmos os requisitos necessários para que a Mesa e a administração do Recolhimento concedessem a esperada licença de casamento.

A partir da resposta enviada pela Mesa ao pedido de José Hygino Sodré Pereira da Nobrega de Souza Coutinho, cadete do regimento de artilharia da corte, podemos observar que três fatores eram essencialmente buscados em um pretendente. O indivíduo deveria ter “idade para casar”, “meios para se sustentar” e “boa conduta”⁴⁴⁶. Estes atributos deveriam ser comprovados, como todas as informações no período, através de certidões e testemunhos, preferencialmente fornecidos por pessoas de cabedal ou autoridade. Tais exigências parecem ter permanecido ao longo do tempo, embora as maneiras de se configurarem esses atributos possam ter sofrido mudanças.

Quanto à idade do pretendente, este provavelmente deveria já ter atingido a maioridade e estar, portanto, fora do poder do *pater familias*, o que acontecia para os homens aos vinte anos, ou possuir o consentimento dos pais para o enlace matrimonial. Se nos basearmos no trabalho de Muriel Nazzari acerca da política de casamentos em São Paulo, devemos assinalar que em fins do século XVIII e início do século XIX houve um

⁴⁴³ ASCMRJ, Idem, p. 26.

⁴⁴⁴ ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa...*, Op. Cit., p.63

⁴⁴⁵ ASCMRJ, *Livro de Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 7.

crescente aumento da autonomia dos indivíduos na escolha de seus casamentos acompanhando as transformações econômicas ocorridas na sociedade⁴⁴⁷. Durante este período a profissionalização do exército, a dispersão das famílias geradas pela corrida às minas e o crescimento da importância dos negociantes e da atividade comercial teriam levado a uma maior circulação de pessoas e a uma maior autonomia dos indivíduos na constituição de suas fortunas, que passavam a poder estar mais desvinculadas da transferência de recursos familiares. Por tudo isso, podemos pensar que os pretendentes que naquele momento se apresentavam à Santa Casa, independentemente da idade, encontravam-se provavelmente mais independentes da autoridade familiar do que aqueles indivíduos que se apresentaram em inícios do século XVIII.

O ofício de um pretendente que teve seu pedido negado nos informa de maneira interessante sobre o que poderia significar “ter meios” nesta sociedade. Antônio José Teixeira pedia para se casar com a órfã Balbina Roza do Espírito Santo no ano de 1825⁴⁴⁸. Segundo os administradores do Recolhimento, o seu pedido de licença não deveria ser concedido, pois das “atestações” que este havia fornecido só constava a sua boa conduta. Acrescentavam os administradores que este não possuía casa ou sequer um escravo que o servisse e que Antônio, achando-se doente, havia sido admitido a curar-se no hospital da Santa Casa como pobre, isto é, sem pagar por seu curativo. A idéia do enlace, provavelmente surgida quando de sua temporada no hospital, não poderia ser. O fato de não possuir um escravo que pudesse lhe render algum dinheiro com seu aluguel ou com seu trabalho condenava Antônio a uma situação de pobreza que o inviabilizava, na concepção da administração, de poder constituir uma unidade doméstica que se bastasse economicamente.

Ter meios não significava necessariamente possuir escravo e casa, podia significar ter um ofício. Manuel dos Santos Pereira foi aceito por ter ofício de latoeiro e assim “ter meios para a sustentar e tratar com decência”⁴⁴⁹. Luiz Serafim, que desejava casar-se com a “recolhida pelo amor de Deus” Virgínia Maria da Conceição, teve seu pedido aceito por ser

⁴⁴⁶ ASCMRJ, Idem, p. 1.

⁴⁴⁷ Muriel Nazzari. *The disappearance of the dowry: women, families and social change in São Paulo, 1600-1900*. Stanford: University of California Press, 1991.

⁴⁴⁸ ASCMRJ, *Livro de Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 19.

⁴⁴⁹ ASCMRJ, Idem, p. 4v.

oficial de pintor⁴⁵⁰ e Benildo Nunes por ser carpinteiro⁴⁵¹. Antônio Luiz de Andrade foi aceito por ter já vida estabelecida, pois sendo viúvo era andador da irmandade de Nossa Senhora da Candelária, onde tinha ganhos de 700\$000 réis anuais, “pouco mais ou menos” e outros bens⁴⁵². Jeremias Bernardes Ribeiro deve sua aceitação ao fato de ser ajudante de cirurgia do primeiro corpo de artilharia e ter o soldo de segundo tenente⁴⁵³. Manoel Rodrigues de Oliveira possuía um escravo e estava para receber outros junto com um sítio que lhe ficara de legítima de sua mãe⁴⁵⁴. Quanto a José Nunes França, “os seu teres são mediócras, porém apesar disso nos parece poder casar com a menina que pretende”⁴⁵⁵. É possível que neste caso tenha pesado seus atestados de boa conduta ou algum laço que lhe possibilitaria algum avanço futuro.

O atestado de boa conduta era um item importante na seleção dos candidatos. Em alguns ofícios podemos entrever o que vinha a significar este termo. Eufrásio José de Oliveira pedia pela segunda vez licença para casar-se com uma órfã do número. Impaciente, a administração esclarecia, com termos que acreditava serem definitivos: “o suplicante além de não ter meios com que tratar-se, é um vadio, que até por crimes, que tem cometido se acha oculto para subtrair-se a prisão da polícia que o procura”⁴⁵⁶. Já Lúcio Xavier Ramalho era tido como vadio “pois sendo escriturário da administração de diversas vendas nacionais pouco ou nada freqüenta a ocupação deixando de ganhar os dias que falta, pois seu tempo gasta no cais e pela praia grande”⁴⁵⁷. Ao contrário desses exemplos está a conduta do já mencionado Luiz Serafim considerado “sossegado”, “trabalhador” e “muito mais capaz do estado a que se propõe”⁴⁵⁸. Manuel Rodrigues de Oliveira, segundo atestado do pároco da Candelária, tinha “comportamento regular”, boa conduta e era “muito dado ao trabalho”⁴⁵⁹.

A fama de vadiagem, portanto, era a antítese perfeita daquilo que se considerava uma conduta correta para um indivíduo do gênero masculino. Segundo as *Ordenações*

⁴⁵⁰ ASCMRJ, Idem, p. 18.

⁴⁵¹ ASCMRJ, Idem, p. 20.

⁴⁵² ASCMRJ, Idem, p. 39v.

⁴⁵³ ASCMRJ, Idem, p. 51v.

⁴⁵⁴ ASCMRJ, Idem, p. 33.

⁴⁵⁵ ASCMRJ, Idem, p. 44v.

⁴⁵⁶ ASCMRJ, Idem, p. 36v.

⁴⁵⁷ ASCMRJ, Idem, p. 51v.

⁴⁵⁸ ASCMRJ, Idem, p. 18.

⁴⁵⁹ ASCMRJ, Idem, p. 33.

Filipinas, definição igualmente corroborada por Raphael Bluteau, vadio era o indivíduo “sem ocupação, sem senhor e sem moradia certa”⁴⁶⁰. O dicionário Antônio Moraes, como apresenta Walter Fraga Filho, define vadio igualmente como alguém sem amo, negócio, ofício, modo de vida, ou domicílio certo⁴⁶¹. Ter um trabalho, uma moradia e um senhor são elementos cruciais para o indivíduo poder se posicionar na sociedade colonial e ser reconhecido como “legitimamente” incluído nas redes de relação desta sociedade.

Como podemos notar pelos casos citados acima, os indivíduos que tiveram seus pedidos negados e foram classificados como vadios foram justamente aqueles que não possuíam essas características. Estes, em vez de serem um “remédio” para as órfãs, e aliás para a sociedade, representavam um perigo, um por não ter ocupação e cometer crimes, o outro por se recusar a exercer seu cargo e passar seu tempo a vagar pela cidade. Como vimos no primeiro capítulo, a Europa moderna, e também o Brasil colônia, considerava esse tipo de indivíduo uma ameaça, pois estes escapavam de todos os elementos existentes de enquadramento social do período: a submissão a um senhor ou mestre, o exercício de algum ofício e uma moradia fixa que permitisse sua identificação. Um dos objetivos do Recolhimento era conseguir para as órfãs o seu aproveitamento temporal, como se lê nos estatutos⁴⁶², e isto não podia ser alcançado sem o seu enquadramento nas normas de pertencimento social e isto passaria necessariamente pela condição e procedimento de seus maridos.

A preocupação em remediar as órfãs passava igualmente por uma vigilância em torno da “cor” dos candidatos. Somente em 1827 temos menção de um pedido de licença por parte de um “pardo”⁴⁶³. A resposta da administração foi a de que no Recolhimento só havia uma menina com quem o suplicante poderia casar-se, “pela igualdade da cor”, e que esta sendo exposta deveria ser encaminhado o pedido à repartição dos expostos. É clara a hesitação da administração em tomar uma posição a respeito da situação, assim como sua presteza em reafirmar o caráter excepcional da existência de uma menina de cor parda no Recolhimento. Em outro pedido posterior José de Carvalho Mina requeria casar-se com alguma exposta de sua cor, no que foi esclarecido que naquele Recolhimento havia somente

⁴⁶⁰ Apud Walter Fraga Filho. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo: Editora HUCITEC; Salvador: EDUFBA, 1996, p. 75.

⁴⁶¹ Walter Fraga Filho, *Idem*, p. 75.

⁴⁶² Leila Mezan Algranti. “Os estatutos...”, *Op. Cit.*, p. 377.

⁴⁶³ ASCMRJ, *Livro de Ofícios Expedidos 1824-1834*, p. 40v.

brancas e pardas e que seu pedido não tinha lugar⁴⁶⁴. Por fim, José Carneiro Barbacena, pardo, intentou casar-se com alguma exposta, mas teve seu pedido negado em 1830. Isto apesar de ter ofício de carpinteiro e ser assíduo no trabalho, como alegavam suas certidões. Para a administração, o dito José tinha “o seu tratamento pessoal” desprezível, assim como sua moradia, e o julgavam “incapaz de tomar tal estado com pessoa que tenha alguma educação”⁴⁶⁵. Um indivíduo pardo, mesmo que possuísse um ofício, não era visto como remédio para a condição de uma órfã, pois estas por mais que estivessem sem meios para se manter materialmente eram incomparavelmente mais “ricas” do que estes pretendentes em sua “qualidade”. Até mesmo para casarem-nos com meninas com “igualdade de cor” a Mesa hesitava ou colocava barreiras. Ainda que o século XIX tenha presenciado a entrada de algumas pardas no Recolhimento, coisa que no século XVIII encontrava veemente oposição, por pressão da crescente população de expostos na Santa Casa, a questão da cor continuava a ser extremamente problemática, como havia sido desde a fundação da instituição.

Assim como ocorria com os pedidos de dotes ou de reclusão para as órfãs, os homens que desejavam casar com alguma reclusa do Recolhimento deveriam recolher testemunhos que garantissem suas afirmações de possuírem os requisitos necessários mencionados acima. Dos casos apresentados anteriormente, e que fazem menção explícita aos testemunhos que trazem consigo, pois alguns simplesmente indicam a existência de certidões, dois trazem documentos de párocos, dois de superiores militares e um deles trás um rol de assinaturas de 16 pessoas “de reconhecida probidade sendo uma delas do nosso irmão conselheiro da Mesa o senhor Manoel da Cunha Barbosa”⁴⁶⁶. Este fato reforça nossa concepção de que os indivíduos no período dependiam de suas relações interpessoais para estabelecerem, confirmarem, manterem, ou melhorarem sua posição social. O indivíduo em isolamento, portanto, tinha por um lado sua capacidade de ação comprometida e por outro fazia recair sobre si as suspeitas de alguém que não possuía quem lhe confirmasse as qualidades, o que era o mesmo de não tê-las. Através do ofício dos párocos podemos ver a importância da localidade para a identificação de um indivíduo, pois o pároco teoricamente deveria dar certidões acerca de seus fregueses, isto é, indivíduos ligados a sua paróquia. A

⁴⁶⁴ ASCMRJ, Idem, p. 71v.

⁴⁶⁵ ASCMRJ, Idem, p. 77.

⁴⁶⁶ ASCMRJ, Idem, p. 18v.

menção aos superiores militares pode nos servir de exemplo da relevância de se ter tanto um senhor como um ofício ou uma ocupação. Todos estes elementos situam o indivíduo na sociedade. Abaixo de tal, acima de tal, mas principalmente em um lugar preciso.

Como a condição de uma esposa seria dada em grande medida pela de seu marido era parte fundamental do intento de remediar as órfãs uma garantia de que este possuía condições de inseri-las na sociedade de maneira satisfatória e providenciar sua futura subsistência. Além disso, a escolha dos cônjuges, respeitando todas estas condições e regras, ligava-se à função do Recolhimento como instituição que vinha paulatinamente substituir a comunidade no controle e nas barganhas matrimoniais. Por todos estes motivos podemos dizer que a função do Recolhimento, como uma instituição do Antigo Regime, não era simplesmente de casar as órfãs, mas sim conferir-lhes através do casamento um estado que preservasse, ou melhorasse, sua condição social, respeitando, como se dizia então, “teres e qualidades”, no caso da sociedade colonial, a posição de mulheres brancas, livres e filhas legítimas, que a irmandade desejava conferir-lhes.

3.4 Remédio ao perigo do mundo

A caridade para com as mulheres e, especialmente as órfãs, não era exercida pela Santa Casa somente através do Recolhimento. Outros mecanismos existiam, os quais abrangiam uma gama maior da população da cidade. Stuart Woolf divide as formas de auxílio aos pobres proporcionado pelas instituições leigas de caridade na Europa moderna como tendo duas modalidades básicas: a externa e a interna⁴⁶⁷. No caso dos auxílios internos, o indivíduo era recolhido a uma instituição como acontecia, por exemplo, no Recolhimento das Órfãs da Santa Casa, e esta ficava responsável por sua manutenção durante um determinado período de tempo ou mesmo até sua morte. Já os auxílios externos envolviam ajudas específicas e circunstanciais que não retiravam o indivíduo de sua família ou comunidade de origem, mas sim buscavam ajudá-lo em sua própria localidade e não estabeleciam necessariamente uma responsabilidade da instituição sobre o indivíduo. Para Woolf o auxílio externo não se opunha ao interno, muito pelo contrário, estas duas formas em grande parte das vezes funcionavam de maneira complementar, existindo uma série de

mecanismos que ligavam estas duas atividades. O caso da distribuição dos dotes é um dos exemplos mais claros de interação destes dois sistemas. As duas únicas diferenças explicitadas pelo autor seriam: a) o fato de que as instituições de reclusão podiam, dependendo de sua especificidade, servir tanto para assistir como para punir; b) o auxílio externo existiria com o propósito de auxiliar um domicílio/grupo familiar independente ao passo que a assistência interna faria o papel de mediador ou mesmo substituto do grupo familiar.

A Santa Casa de Misericórdia fazia uso constante da combinação destas duas formas de auxílio em seu trabalho de assistência aos pobres. O Compromisso da Misericórdia de Lisboa previa a existência do cargo de visitantes⁴⁶⁸. Os visitantes deveriam percorrer as casas daquelas pessoas que estivessem incluídas no seu rol de visitados e proverem toda semana dinheiro, roupas e camas para os pobres. Deveriam igualmente zelar para que os doentes recebessem tratamento, convencendo-os a irem para o hospital da Misericórdia, e também os devidos sacramentos, caso fosse necessário. Os visitantes também eram encarregados de distribuir as “mercearias”. De acordo com D. Raphael Bluteau “merceeiros” eram aqueles que “pela mercê que se lhe faz de certa esmola, roga pela alma de outrem”⁴⁶⁹. As pessoas admitidas nas mercearias seriam, por conseguinte, aquelas que deveriam receber as esmolas para rogarem pelas almas, provavelmente dos irmãos da Santa Casa e seus parentes. Não é fácil encontrar informações sobre estas duas formas de caridade na documentação da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. Será preciso ainda prosseguir nas investigações para termos certeza de que tais práticas foram ou não levadas adiante na cidade⁴⁷⁰. O auxílio externo que certamente recebeu maior atenção da irmandade, tornando-se uma de suas atividades mais tradicionais, foi sem dúvida a concessão de dotes a meninas órfãs ou expostas.

O sistema de auxílio, tanto interno como externo, baseava-se na classificação dos indivíduos como meritórios. Segundo a tese de Woolf, entretanto, os auxílios externos contavam com uma rede ainda maior e mais difusa de mediadores – párocos, irmãos,

⁴⁶⁷ Stuart Woolf. *The poor in the Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Londres/ Nova Iorque: Methuen, 1986, p.32

⁴⁶⁸ ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Op. Cit., capítulo XII, ‘dos visitantes’, pp. 46-48

⁴⁶⁹ D. Raphael Bluteau. *Vocabulário português e latino* ..., Op. Cit., p. 432

⁴⁷⁰ José Vieira Fazenda menciona auxílios prestados pela irmandade a “pobres envergonhados”, embora não cite uma fonte específica. Ver José Vieira Fazenda. *Os provedores...*, OP. Cit., p. 77.

autoridades, etc. – os quais possuíam critérios de classificação e de merecimento não-homogêneos. No caso da Santa Casa acreditamos que tanto o auxílio interno como o externo passavam pela utilização destes mesmos mecanismos de identificação. Devemos concordar com o autor, no entanto, que a obtenção de informação nos casos dos auxílios externos era uma atividade de grande complexidade e gravidade, tanto que de acordo com o Compromisso a atividade de visitantes ou informadores deveria ser exercida pelos irmãos mais velhos e experientes.

Se analisarmos o tipo de informações que deviam ser recolhidas para o julgamento dos auxílios externos podemos ter uma idéia mais precisa inclusive das diferentes nuances que envolviam a noção de pobreza para a sociedade do Antigo Regime. Para uma pessoa ser admitida no rol das visitadas da Misericórdia deveria preencher três condições: a) “serem pessoas de recolhimento, virtude, e boa fama”; b) serem pessoas pobres e de tal qualidade que não andem pedindo pelas ruas ou casa; c) “serem pessoas, que por razão de doença, ou dos filhos, ou de sua qualidade não possam servir a outrem, nem ter estado de vida, em que se possam sustentar, advertiram porém que não é contra a pobreza, que deve haver nas tais pessoas, terem casas, em que morem, ou fazenda, cujo rendimento não passe de seis mil réis”⁴⁷¹. Para serem aceitos no rol das pessoas que receberiam as mercearias deveriam possuir as seguintes qualidades: serem mulheres pobres, viúvas ou que não casaram, de idade de cinquenta anos pelo menos, e boa fama, virtuosas e honradas⁴⁷². A idéia de merecimento é de grande importância para entendermos estas práticas de caridade, pois a de necessidade era apenas uma parte dos itens levados em consideração no julgamento das instituições. Pessoas que eram de uma qualidade tal que não pudessem exercer certas atividades sem ferir seu *status* ou sua reputação, ainda que fossem fisicamente capazes, necessitavam tanto de auxílio quanto aqueles impedidos de trabalhar por falta de condições físicas.

A concessão de dote, como vimos anteriormente, seria uma das atividades de caridade externa que se tornaria uma das marcas da Misericórdia. O auxílio às órfãs parece ter se tornado uma das marcas que conferia reconhecimento e identidade às atividades

⁴⁷¹ ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, OP. Cit., p. 95.

⁴⁷² ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. Op. Cit., p. 97.

caritativas⁴⁷³. Quando os irmãos da Santa Casa do Rio de Janeiro escreveram ao rei, em 1605, pedindo que fossem concedidas à irmandade “provisões para ser Misericórdia” alegaram, além do cumprimento do Compromisso e esmolas conferidas, o casamento de órfãs como argumento para provarem que atuavam dentro das expectativas relacionadas à irmandade. E obtiveram, desta maneira, a licença desejada.

Durante algum tempo a concessão de dotes parece ter sido uma atividade esporádica. A primeira menção que faz Vieira Fazenda da concessão de um dote data da provedoria do Capitão João de Araújo Caldeira, 1694-1695⁴⁷⁴. Outros devem ter havido sobre os quais não se preservou documentação. Segundo Fazenda, Ursula do Bomsucesso, que havia sido exposta às portas da Santa Casa, foi batizada e mais tarde recebeu um dote da Misericórdia de 200\$000 réis e mais 50\$000 para seu enxoval. Felix Ferreira nos informa que Ursula do Bomsucesso teria sido dotada em 25 de julho de 1695 para se casar com o oficial de sapateiro Pedro Francisco, tendo sido, em 1698, a exposta Antônia do Bomsucesso dotada com a mesma quantia para casar-se com um tal Domingos Borges⁴⁷⁵. Vieira Fazenda nos informa que o dote de Antônia foi conseguido através de uma subscrição feita entre os irmãos para casá-la no dia de Santa Isabel⁴⁷⁶.

Como os demais tipos de caridade exercidos pela Misericórdia o costume de se dotar órfãs e expostas viria a se tornar mais constante e sistemático quando do surgimento de dotes com rendimentos suficientes para serem considerados perpétuos destinados a este fim. Assim como ocorreu com o próprio estabelecimento do Recolhimento no Rio de Janeiro, os dotes perpétuos parecem ter sido incluídos nos legados deixados à Santa Casa pelo grupo de negociantes e “homens bons” que se encontram na irmandade no início do século XVIII. Existe provavelmente ainda uma série de pequenos legados sobre os quais temos pouca ou nenhuma notícia.

Ao falecer em 1721, Pedro Fernandes Amado, que havia sido provedor da Misericórdia nos anos de 1714-15, deixou o remanescente de seus bens para serem

⁴⁷³ Felix Ferreira afirma que em 1584 um jesuíta já publicava um texto em que afirmava em todas as capitanias existirem casas de Misericórdia com hospitais, sustentados pelos moradores da terra, onde se fazem muitas esmolas, “e se casam muitas filhas órfãs”. Felix Ferreira. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense*. Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia, 1894-1898, p. 116.

⁴⁷⁴ José Vieira Fazenda. *Os provedores da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: s/ed., 1960, p. 59.

⁴⁷⁵ Felix Ferreira. Op. Cit., p. 172.

⁴⁷⁶ José Vieira Fazenda. *Os provedores...*, Op. Cit., p. 62.

divididos em três partes: uma para o hospital e duas para ajudar no casamento de suas órfãs, que deveriam receber 200\$000 réis de dote⁴⁷⁷. Seria, entretanto, em 1722 que um grande legado seria deixado para a dotação de órfãs. José de Souza Barros era um senhor de engenho em Iriri, dono de uma chácara perto do morro de Santo Antônio, assim como de outras propriedades na cidade e de um grande número de escravos. Segundo Vieira Fazenda, Barros teria deixado um minucioso testamento no qual beneficiava boa parte de sua rede parental e escravos, tendo a Santa Casa como testamenteira. Teria deixado à irmandade um dote anual de 400\$000 réis para órfãs escolhidas pela Santa Casa, esmolas de 20\$000 réis a viúvas pobres e mais 50\$000 réis a meninas desvalidas⁴⁷⁸.

Seria preciso esperar até a década de trinta do Setecentos para que outra gama de legados surgissem, ao menos de acordo com nossas pesquisas até o momento, em meio à onda de caridade que se concentraria nas provedorias do Dr. Antônio Telles de Menezes e de Manuel Corrêa Vasques. O negociante Inácio da Silva Medella fez uma doação em 1738, que incluía tanto casas como dinheiro em espécie, para se estabelecer, entre outras coisas, um dote perpétuo para órfãs no valor de 200\$000 réis, preferencialmente para suas afilhadas e quando estas faltassem para as expostas. Além das doações que fizeram em vida, alguns deixaram em seus testamentos legados para dotação de órfãs e expostas. No ano de 1747 falecia o irmão José Borges Reimondo legando para dotes a metade do seu montante remanescente, para serem divididos em dotes de 400\$000 réis cada. Romão de Mattos Duarte, o já mencionado instituidor do patrimônio da repartição dos expostos, deixou ao falecer em 1754 as expostas como herdeiras de seus remanescentes. Os recursos deveriam ser aplicados em prédios e com seu rendimento se casariam as expostas com dotes de 400\$00 réis. O valor do dote viria a ser reduzido para 200\$000 réis, através de licenças conseguidas pela Misericórdia com breve apostólico e beneplácito régio em 1788 e 1790 respectivamente⁴⁷⁹. Estes parecem ter sido os dotes mais importantes do século XVIII, sobre os quais temos notícia. Com a chegada do século XIX aumentam o número de instituidores de dotes, seus legados e doações, entretanto, muitas vezes não produzem uma

⁴⁷⁷ José Vieira Fazenda. *Os provedores...*, Op. Cit., p. 78.

⁴⁷⁸ José Vieira Fazenda. *Os provedores...*, Op. Cit., p. 81.

⁴⁷⁹ Os dois prédios comprados com o objetivo de garantir os dotes das expostas seriam vendidos no ano de 1800 em satisfação ao empréstimo aos cofres régios, o que viria a causar grandes transtornos ao longo do século quando a satisfação dos dotes teve de passar a ser efetuada com o patrimônio da Casa dos expostos, que havia sido deixado pelo mesmo instituidor.

renda que mantenha um dote perpétuo, são geralmente quantidades específicas de dinheiro dirigidas a um número certo de dotes. Um exemplo disso pode ser visto nos seis dotes deixados em verba de testamento por Manuel José da Costa Rego para dotação de seis órfãs⁴⁸⁰.

A distribuição dos dotes, assim como todas as determinações dos legados recebidos pela Misericórdia tinham de respeitar antes de tudo a vontade do instituidor, pois se tratava esta última de um assunto ligado a sua consciência e sua alma. Sabendo da gravidade da questão os instituidores eram bastante específicos em suas últimas vontades. Viúvas pobres e meninas órfãs eram presenças bastante constantes quando os homens e mulheres de posse paravam no momento do exame final de suas consciências. Numa sociedade que encarava a pobreza como uma circunstância, ou mesmo quase como uma moléstia, que podia acometer as pessoas em certas fases da vida, viúvas e órfãs eram a imagem do desamparo por excelência, principalmente nas localidades onde a maior urbanização tendia a diluir a coesão dos laços comunitários. Entretanto, após o período das Reformas e da grande volta a uma problematização sobre pobreza meritória era importante saber-se a quem acudir.

José Borges Reymondo, por exemplo, em sua verba de testamento advertia que os dotes deveriam ser concedidos a órfãs “recolhidas, donzelas, honestas e bem procedidas”⁴⁸¹. Desejava igualmente incluir no rol das escolhidas a filha do capitão de artilharia Miguel Rodrigues de Souza, de nome Maria da Conceição, contanto que se verificasse ter a moça as ditas qualidades. Nem as filhas de conhecidos, talvez compadres, podiam escapar do escrutínio. Inácio da Silva Medella deixava clara a preferência que deveriam ter suas afilhadas nas escolhas das dotadas, fazendo, portanto, da instituição um veículo para garantir que os dotes chegassem a sua rede parental. Não devemos, entretanto, pensar nisso como uma utilização meramente instrumental da caridade ou da instituição. Prover pela segurança dos seus parentes na hora da morte era um ato de caridade tanto quanto as esmolas que se mandavam distribuir aos mendigos em portas de igrejas e se estes entes fossem mulheres e órfãs convergiam em si mais de um dos significados da misericórdia.

Por conta das exigências em torno das concessões dos dotes que eram deixados em legados para serem distribuídos entre meninas órfãs, a irmandade mantinha um sistema

⁴⁸⁰ ASCMRJ, *Livro de Registro dos Termos Diferentes 1810-1819*, p. 196.

complexo de investigação tanto interna como externa. Os dotes podiam ser dirigidos tanto às órfãs ou expostas da Misericórdia como a outras de fora. Ser uma exposta da Santa Casa não significava, por exemplo, estar necessariamente dentro do Recolhimento, pois como vimos, muitas eram dadas para criar e servir em casas particulares. Igualmente órfãs que estivessem fora “do número” e que não tinham, portanto, direito ao dote previsto pelos estatutos deviam recorrer a estes dotes estabelecidos por legados juntamente com as demais órfãs da cidade. Em todos estes casos a irmandade precisava avaliar os méritos das suplicantes, já que o critério da necessidade não era o suficiente para eleger uma pessoa ao auxílio.

Geralmente se colocavam nas igrejas e locais públicos editais avisando da existência dos dotes. Segundo consta do compromisso da Misericórdia de Lisboa, as órfãs interessadas em receber os dotes deveriam vir pessoalmente à Mesa, “para que se tenha maior notícia da sua pessoa”, entregar uma petição acompanhada por certidões dos juizes dos órfãos esclarecendo se tinham recebido legítima ou qualquer outra forma de herança⁴⁸². Na petição deveriam constar ainda quatro informações: a) o nome dos pais, a terra onde nasceram, e rua onde moram; b) as qualidades e merecimentos dos pais; c) a idade que têm e o desamparo em que vivem “para que se veja o perigo que há em se lhes não acudir com remédio”; d) o consentimento de se tirarem as informações necessárias.

Uma vez recebidas as petições, estas deviam ser registradas nos livros e a tarefa de verificar as informações que continham era entregue a alguns dos irmãos de maior idade “de cujo entendimento, zelo e cristandade se tenha geralmente maior e melhor opinião”⁴⁸³, e que não estivesse encarregado na Mesa. Estes irmãos deveriam fornecer as informações por escrito e ter “particular cuidado para averiguarem a verdade sem desacreditarem as órfãs, por ser esta matéria de alta importância e em que se arrisca tanto o crédito da irmandade”⁴⁸⁴. Os cuidados não paravam por aí. Os irmãos deveriam ir à casa das suplicantes pessoalmente e confirmar sua idade, qualidade, pobreza, partes, desamparo e merecimentos, tomando extremo cuidado para que nenhuma órfã ficasse sem dote e “com afronta” por causa de informações tiradas com pouco tento. Mesmo que fossem consideradas sem méritos suficientes para receberem dotes da Misericórdia, seria uma

⁴⁸¹ ASCMRJ, *Livro de legados de José Borges, 1747-1781*, p.1.

⁴⁸² ASCMRJ, *Compromisso da Misericórdia de Lisboa...*, Op. Cit., capítulo XXIX, p. 88, lata 10.

⁴⁸³ ASCMRJ, *Idem*, capítulo XII, p.47.

impiedade desacreditá-las de todo, já que “fama” e “valor” individual eram elementos indissociáveis. Feitas as informações, as petições deveriam ser entregues ao provedor, que as guardaria em segredo debaixo de chaves até o dia em que a Mesa fosse julgar os pedidos.

Tamanho cuidado demonstra, além de uma grande preocupação para que não houvesse fraudes no processo de concessão dos dotes, uma grande preocupação com as consequências que tais informações poderiam ter para as órfãs, pois através delas poderiam garantir seus dotes ou, ao contrário, ter a opinião negativa da comunidade a seu respeito exposta ao público. Em uma sociedade onde a situação e mesmo a identidade de um indivíduo passava pelo julgamento que sua família, seus vizinhos, o pároco da freguesia, faziam dele, era assunto de grave importância recolher tais testemunhos e informações. É importante lembrarmos que este sistema valia tanto para as órfãs e para os irmãos que tiravam as informações quanto para a própria irmandade que administrava tudo. A boa informação sobre as órfãs estava na investigação dos depoimentos “certos” ou acertadamente, assim como a probidade dos irmãos informadores estava ancorada no julgamento que se fazia deles na irmandade, e a fama da irmandade dependia da “seriedade” com que se acreditava que esta administrasse esse capital material e informativo, de doadores e doados. A utilização deste tipo de sistema de classificação dava margem a julgamentos pautados, portanto, na subjetividade e que eram constantemente alimentados pelas solidariedades estabelecidas, assim como também pelas rivalidades.

Não são muitos os indícios dos processos de informação utilizados pela Santa Casa do Rio de Janeiro que sobreviveram até nós. Temos, por exemplo, o caso da Mesa de maio de 1822 na qual haviam sido recebidos alguns requerimentos de órfãs que pediam um dos dotes deixados pelo falecido Manuel Barbosa dos Santos e estes foram distribuídos entre os irmãos conselheiros e definidores para que “procedessem as informações necessárias”⁴⁸⁵. Por ser uma prática que provavelmente já era bastante “consagrada” e tradicional na irmandade, nos termos de concessão dos dotes encontramos apenas referências formais ao processo de informação, como por exemplo a fórmula: “atendendo a súplica nos informamos de vários irmãos desta Santa Casa de toda a probidade, e a vista da boa

⁴⁸⁴ ASCMRJ, *Idem*, capítulo XXIX, p. 89.

⁴⁸⁵ ASCMRJ, *Livro de Atas e Termos das Sessões e Deliberações da Administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos anos de 1820-1830*, Rio de Janeiro: tip. do Jornal do Comércio, 1913, p. 24

informação que os mesmos deram, com votos unânimes foi conferido...”⁴⁸⁶ ou “o qual requerimento se mandou informar pelos administradores dos mesmos expostos, e segundo a boa informação que eles deram”⁴⁸⁷ ou ainda concedido “em vista da informação que a Mesa mandou tomar”⁴⁸⁸ “e tendo esta Mesa procedido as devidas informações pelos Administradores do Recolhimento das mesmas órfãs desta Santa Casa (...)”⁴⁸⁹. Ao que tudo indica os procedimentos de informação da Santa Casa do Rio de Janeiro ficou a cargo daqueles irmãos que estavam servindo num determinado ano. Caso as órfãs fossem do Recolhimento, os administradores do mesmo deveriam providenciar a verificação. Caso fossem expostas, caberia aos administradores dos expostos esta tarefa. Por fim, se fossem de fora os irmãos da Mesa, os definidores ou conselheiros se encarregavam de fazer as investigações necessárias.

Entre os poucos pedidos que restaram para nós um parece ser significativo para compreendermos como funcionava o processo de concessão dos dotes. Em 1810 Severina, exposta da Santa Casa, dirigiu um ofício para a Mesa da irmandade. Neste ofício expunha sua situação:

Diz Severina (...), tendo a sua criação em casa de Policena Francisca da Conceição, moradora na rua da Ajuda por baixo de uns sobrados número 58 da parte direita a sair do Largo da Ajuda, conservando-se até o presente recolhida, e aplicada a costura, renda, engomar e mais serviço do arranjo de uma casa, obrigação devida, a quem a criou: que presentemente é procurada para casar por um oficial de carpinteiro, de nome José Monteiro, morador na mesma rua, que vive sem nota, e de bons costumes, e para efeito de o concluir precisa faculdade de vossas senhorias o que suplica, e juntamente se dignem de conferir-lhe por esmola um dote, que a Santa Casa costuma prestar as miseráveis, que se conservam donzelas, e recolhidas, como a suplicante é constante naquela vizinhança, e se há de verificar por informação, quando quer que vossas senhorias mandem proceder (...)”⁴⁹⁰.

É interessante como a petição parece pertencer a uma forma já consagrada de diálogo entre doadores e receptores de caridade. Como na petição do pobre irmão em busca

⁴⁸⁶ ASCMRJ, *Livro de Atas e Termos...1800-1810*, Idem, p. 65.

⁴⁸⁷ ASCMRJ, *Livro de Atas e Termos...1800-1810*, Idem, p. 65

⁴⁸⁸ ASCMRJ, *Livro de Atas e Termos...1800-1810*, Idem, p. 107.

⁴⁸⁹ ASCMRJ, *Livro de Atas e Termos...1810-1820*, Idem, p. 58.

de auxílio, sobre a qual tratamos no primeiro capítulo, trata-se aqui de um certo idioma de caridade, através do qual podemos perceber os valores em jogo. A primeira parte do pedido é constituído por uma longa apresentação da suplicante, começando por identificá-la como exposta da Santa Casa, passando por seu local de residência, a forma como se portava e as tarefas que praticava. Nesta parte podemos observar como um indivíduo deveria apresentar-se, portanto, para ser elegível como receptor de caridade. Sendo uma mulher à procura de dote, ela deveria mostrar antes de mais nada que possuía um domicílio certo, deixando claro que era um local onde residia em troca de serviços, onde não havia de fato segurança sobre seu futuro. Deveria igualmente alegar viver em recolhimento, isto é, como podemos ver do fim do ofício, conservando-se donzela, e ocupada nos serviços “do arranjo de uma casa”, como afirma. Seu discurso mostra que havia, de fato, uma preocupação em identificar a vida e as condições de Severina de forma análoga à rotina e à educação que se queria destinar às órfãs reclusas no Recolhimento.

A segunda parte do ofício apresenta a caracterização do seu pretendente. José Monteiro aparece como possuidor dos meios, dos procedimentos e das qualidades necessárias. Pelo discurso do pedido ficava claro que os dois estavam prontos para merecer o remédio que a Santa Casa oferecia, ou seja, tinham os requisitos necessários para construir uma unidade familiar conforme os mandamentos da Santa Madre Igreja. Faltava a Severina apenas a licença - já que sendo exposta da Santa Casa - esta tinha o pátrio poder sobre ela, e os meios. Por fim, entre o pedido e o merecimento havia a consciência da necessidade do julgamento alheio, no caso a certeza de que os vizinhos lhe dariam um parecer favorável. De fato, o pedido foi enviado para averiguação das informações em junho de 1810 e no mês seguinte havia sido aprovado pela Mesa. Esse sistema, como afirmaram Simona Cerutti e Sandra Cavallo, baseava-se aparentemente em julgamentos a princípio circunstanciais e de observação passiva, através do qual a conduta feminina estaria cada vez mais sob responsabilidade da própria mulher. Acreditamos ainda assim que esse recurso a testemunhas, embora envolto já por um código mais restrito de comportamento ainda possibilitava alguma maleabilidade, levando-se em conta as negociações possíveis entre vizinhos e companheiros de paróquia.

⁴⁹⁰ ASCMRJ, documentação avulsa, lata 35c.

As formas de pedido às vezes variavam, embora o teor de suas súplicas fossem parecidos. Em 1806 Ana da Porciuncula dirigia-se à Mesa, já que "por morte dos ditos seus pais ficou reduzida a total pobreza e indigência pelo muito empenho em que ficou a sua casa, e a suplicante se viu obrigada a pedir uma pousada pelo amor de Deus em casa de D. Anna Joaquina moradora na rua do Ouvidor onde se conserva" (...) "lhe consta que esta respeitável Mesa costuma repartir por donzelas pobres, órfãs, e recolhidas alguns dotes para tomar estado de casada, suplicava humildemente a esta Mesa lhe queiram conferir um dote (...) para com este socorro, e esmola poder conseguir o estado que pretende"⁴⁹¹.

Joana Rosa do Espírito Santo, exposta, alegaria em 1807 "estar nas circunstâncias de tomar estado de casada, e pela sua pobreza o não tem podido conseguir, recorre a suplicante a esta Mesa haja por bem conferir-lhe um dote (...) para com ele poder melhor conseguir o seu estado"⁴⁹². Teresa Maria de Jesus, órfã de pai que vivia em companhia da mãe em uma rua detrás do Desterro dirigia assim sua súplica: "vive na maior pobreza possível como mostra pela certidão junta, e como se acha com idade de poder tomar estado para se livrar da comunicação do mundo, este o motivo por que pedia a esta Mesa lhe conferissem pelo amor de Deus um dote de 200\$000 réis dos que esta Santa Casa costuma dar (...) "⁴⁹³. Maria Feliciano de Vasconcelos Coimbra "por morte de seu pai ficou em companhia de sua mãe portando-se sempre com muita honestidade, apesar da indigência em que ficou"(...) "por que está tratada para casar com Thomas Luiz de Gouvêa, não tem com que se prepare para tomar estado (...) "⁴⁹⁴. Caso semelhante foi o de Rita Luiza de Jesus. Com a morte do pai

foi a suplicante recolhida naquele asilo [Santa Casa] onde se tem conduzido com toda a humildade, e sujeição, recomendada pelos estatutos" (...) "para melhor achar pessoa com quem tome estado, suplica e implora a vossas senhorias. que, pelo amor de Deus, lhe queiram conferir um dote de 320\$000, que esta Santa Casa tem obrigação conferir anualmente a uma órfã pela instituição de José de Souza Barros, visto que a suplicante esta nas circunstâncias da mesma instituição, como mostra pelos mesmos documentos. Pede a vossas senhorias., pelo amor de Deus, se dignem conferir a suplicante o dote referido, que ela não cessará de rogar a Deus pela vida e saúde, e

⁴⁹¹ ASCMRJ, Livro de Atas e Termos...1800-1810., Op. Cit., p. 70.

⁴⁹² ASCMRJ, Livro de Atas e Termos...1800-1810, Op. Cit., p. 75.

⁴⁹³ ASCMRJ, Livro de Atas e Termos...1800-1810, Op. Cit., p.110.

⁴⁹⁴ ASCMRJ, Livro de Atas e Termos...1810-1820, Op. Cit., p. 108.

*aumento de vossas senhorias, e encomendar a alma daquele pio instituidor*⁴⁹⁵

Unem-se em seus pedidos as prerrogativas e as imagens de pobreza que podemos encontrar já nas determinações do Compromisso de Lisboa.: orfandade, pobreza, merecimentos e perigos. Podemos notar claramente a conexão entre pobreza, a falta de condições para tomar um estado e o risco moral que isto significava. Maria Feliciania vivia com honestidade, como diz a petição, apesar de sua indigência, não tendo recorrido à prostituição, ao concubinato nem a trabalhos possivelmente considerados indignos. Teresa Maria vivia com a mãe e encontrava-se em idade de se livrar da “comunicação com o mundo”, o que não podia fazer por falta de meios. Comunicação, segundo Raphael Bluteau, podia significar sociedade, familiaridade e trato⁴⁹⁶. A familiaridade e o trato com o mundo, sem a garantia de honra, era, para esses homens de elite, a fonte de todas as “desonestidades” e de todas as ofensas a Deus. Trato só com os maridos, reconhecidos pela Igreja, pois o mundo não sabe do temor que se deve a Deus. Em todos os recursos dizem as suplicantes portarem-se com humildade e recolhimento. Estes eram seus merecimentos como pobres que se apresentavam. Estes méritos, aliás, podemos encontrar em todos os tipos de auxílio oferecidos pela irmandade. Como a caridade estava associada à busca pela manutenção das relações de poder e hierarquia vigentes, como nos ensina Isabel Sá⁴⁹⁷, o candidato ao auxílio deveria apresentar-se como resignado e consciente de sua situação, da assimetria de sua posição em relação àqueles que o ajudavam.

A concessão do dote, que era registrada nos Livros de Atas e Termos da irmandade, não significava o fim do processo de dotação. Após receber a promessa do dote era preciso que a dotada, ou seu marido, demonstrassem terem se recebido em casamento “na forma da Igreja”, apresentando à Mesa a devida documentação. Sendo a documentação conferida, era dada ordem ao tesoureiro da Santa Casa para pagamento do dito dote quando este tivesse os recursos necessários. O capital dirigido aos dotes deixados em legados não constituía um universo separado das finanças da Misericórdia. Este, assim como os demais recursos de legados, fazia parte dos recursos movimentados pela irmandade em todos os seus trabalhos de assistência. Alguns eram oriundos de aluguéis de casas ou de empréstimos a juros. Estas

⁴⁹⁵ ASCMRJ, *Livro de Atas e Termos...1810-1820*, OP. Cit., p. 120.

⁴⁹⁶ D. Raphael Bluteau. *Vocabulário Português e Latino...*, Op. Cit., p. 406.

características causavam uma grande instabilidade no efetivo pagamento dos dotes. Estando a cargo dos tesoureiros eleitos anualmente, estes muitas vezes satisfaziam os dotes em parcelas ou com atraso de alguns anos. Entretanto, casar-se com uma dotada pela Misericórdia fazia dos futuros maridos credores da irmandade, o que deveria ser um atrativo. Mais do que isto, a forma como os dotes eram satisfeitos não se diferenciava da maneira como os demais recursos circulavam no período, o mesmo poderia acontecer com um dote de família ou uma herança que se esperava receber.

Estivessem as órfãs dentro ou fora do Recolhimento da Misericórdia, recorriam aos dotes da irmandade à procura dos meios que lhes possibilitassem alcançar o estado de casadas e o estabelecimento de uma unidade doméstica onde pudessem garantir sua subsistência. Buscavam acima de tudo a sanção de um nome que lhes conferisse uma posição na sociedade, que lhes garantisse uma “nomeação”, longe dos estados de instabilidade e ambigüidade, material e simbólica, que recaíam sobre os sans aveu no Antigo Regime e, no caso da sociedade colonial, ameaçavam os indivíduos com a proximidade dos estigmas de “cor” e “condição”.

⁴⁹⁷ Isabel dos Guimarães Sá. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997.

CONCLUSÃO

Como procuramos mostrar ao longo do trabalho, as chamadas obras de Misericórdia estavam relacionadas a sentimentos de compaixão e dor interna então atribuídos às almas daqueles homens em conformidade com os sentimentos cristãos, e mais especificamente, católicos. Estes sentimentos, embora não estivessem presentes em Deus, por serem por demais terrenos, encontraram lugar na figura de Maria, ao mesmo tempo humana e celestial. A associação entre a imagem de Maria, os sentimentos de misericórdia e o dever da caridade tornaram-se fortes no Ocidente cristão e fortaleceram-se ainda mais, especialmente nas regiões católicas, a partir do Concílio de Trento. Em Portugal o culto a Nossa Senhora se mostraria bastante intenso, marcando a religiosidade tanto de abastados e poderosos como de pobres e desvalidos. A irmandade de Nossa Senhora da Misericórdia, apoiada no simbolismo de Maria como intercessora da misericórdia divina e na necessidade da externalização e visibilidade do amor a Deus e da compaixão, espalhou-se pelo império português acompanhando a empresa da colonização onde quer que ela se instalasse. Encontrava-se já plenamente instalada na cidade do Rio de Janeiro antes mesmo do grande *boom* das irmandades leigas na cidade no século XVIII.

A irmandade da Misericórdia reuniu em seu interior os membros das elites locais, constituindo-se em um espaço de articulação de vários aspectos de suas vidas. Tendo em vista o perigo que corriam as almas daqueles que angariavam fortunas ou que exerciam atividades lucrativas, a Santa Casa lhes oferecia a possibilidade de exercerem a caridade e de prepararem-se para o dia de suas mortes, curando suas almas de todos os males impostos a si e aos outros, tão comuns aos afazeres terrestres, que pudessem prejudicá-las. A irmandade propiciou igualmente um espaço de sociabilidade para esses homens, onde podiam se forjar alianças, solidariedades e coesão. Para uns a Misericórdia serviu como expressão de seu poderio econômico e social já conquistado, para outros foi o ponto a partir do qual a luta por essa conquista teve início. A irmandade garantiu ainda, em alguns casos, a execução de seus testamentos assim como a subsistência dos próprios irmãos e de seus grupos de familiares e agregados. A irmandade ofereceu por fim um espaço no qual homens brancos da colônia, recém-chegados ou naturais, podiam externalizar sua caridade cercada com a sanção da instituição de honra e poder. Neste sentido, a instituição foi igualmente um mecanismo de manutenção de poder e das estruturas hierárquicas da sociedade, estabelecendo não só alianças entre os membros das camadas mais abastadas

como também ligações de proteção e reciprocidade assimétrica entre portentosos e miseráveis.

A relação da Santa Casa com o poder real foi fundamental para o exercício da caridade proporcionado pela irmandade. A irmandade, embora possa não ter sido concebida como tal ao tempo de sua fundação, acabou por se configurar como uma parte importante do projeto português de colonização que conjugava as necessidades de colonização, comércio e evangelização, sendo a Misericórdia, de uma certa forma, quase que uma espécie de “braço caritativo” dos soberanos portugueses, ou da presença portuguesa em ultramar. A relação com o poder real nem sempre foi de entendimento e colaboração. Como vimos anteriormente, a irmandade era o *locus* de conjugação de vários tipos de interesses e alianças das elites locais nem sempre em concordância que as demandas do império português. Muitas vezes entretanto podemos notar que, embora a proximidade poder real/irmandade possa ter variado bastante ao longo dos anos, em várias ocasiões os projetos caritativos da irmandade estiveram em convergência com as necessidades da colonização. O melhor exemplo disto encontra-se justamente no cerne da fundação da Casa dos Expostos e do próprio Recolhimento das Órfãs do Rio de Janeiro, ambos criados já dentro das perspectivas populacionistas, que ligavam, portanto, a riqueza das nações ao destino das suas populações e transformavam os assuntos das pequenas famílias em estratégias de estado. Os interesses pessoais ou de certos grupos tiveram sempre de lidar com a necessidade do aval régio, e a legitimidade das ações, mesmo as caritativas, expressão de sentimentos religiosos pessoais, tiveram de seguir a norma, para além do “serviço de Deus”, a necessidade do “serviço de sua majestade”. Pode-se dizer que esta questão foi ainda mais aguda em uma irmandade que mantinha, através de privilégios e concessões, estreitas ligações com o poder real.

A caridade para com as mulheres não escapou das questões levantadas pela demandas da colonização intentada por um estado preocupado com a proliferação de seus súditos e com o seu enquadramentos nos parâmetros da agressiva política evangelizadora da Igreja pós-Trento. Entre as 14 obras de misericórdia existentes, discutidas no capítulo 1, nada é explicitado sobre dotar e casar órfãs. Esta se tornaria, entretanto, uma das principais funções da Misericórdia, ou ao menos uma das obras através das quais a irmandade se tornaria mais conhecida. Isto mostra, como vimos no capítulo 2, como as obras em prol da

salvação das almas podiam ter grande elasticidade, como de fato tiveram, incorporando ao rol das boas ações elementos que representavam preocupações da sociedade no momento. As chamadas obras voltadas para uma consciência social, portanto, não vieram necessariamente a substituir um medo do Além, foram mais provavelmente aglutinadas formando um repertório mais variado de ações em favor da alma. Respondem, assim, a um período de intercâmbio e fluidez entre caridade e devoção, ou melhor, um período em que a caridade era vista como uma virtude teológica, por ser expressão do amor a Deus, e a devoção como o sacrifício da vida e da liberdade por votos e amor a alguém, seja a Deus, Cristo, Nossa Senhora ou aos santos da Igreja. Além disso a caridade deveria respeitar as noções de solidariedade e reciprocidade assimétricas caras ao Antigo Regime.

Assim como no exercício da caridade encontram-se de forma indissociável expressão religiosa e consciência social, ter as mulheres como alvo desta mesma caridade coloca em jogo uma série de valores e necessidades. As órfãs foram uma das grandes preocupações da sociedade do Antigo Regime. Como vimos no capítulo 3, para estas sociedades um indivíduo isolado tinha suas chances de subsistência, tanto material como simbólica, extremamente comprometidas, já que esta dependia de uma série de associações, base da organização social de então, da unidade familiar às corporações e irmandades. Por este motivo, a morte de um chefe de domicílio podia se transformar num momento de grande instabilidade, tanto para a unidade doméstica como para os indivíduos que a compunham. Além de perderem a tutela paterna, os órfãos podiam se ver privados de bens materiais, já que na hora dos inventários eram liquidadas todas as dívidas da propriedade. A idéia que se fazia de pobreza no período estava, por conseguinte, bastante marcada por esta instabilidade das unidades domésticas e do *status* dos indivíduos e grupos familiares, sendo considerada uma aflição que podia recair sobre as famílias e os filhos em determinadas fases do ciclo de vida. Era preciso então conseguir um remédio para esta aflição. Grande parte dos trabalhos de caridade no que concernia aos órfãos sem parentela e sem bens, tanto meninos como meninas, concentrava-se na tentativa de integrá-los a um grupo familiar ou produtivo de maneira que pudessem garantir sua sobrevivência material e seu enquadramento social.

No caso das mulheres, além da preocupação com a sobrevivência material e sua posição social, havia ainda a questão da honra que, centrada em torno de sua sexualidade,

necessitava de certos cuidados. Neste sentido, o perigo da orfandade e do isolamento estava justamente na falta de apoio que isto poderia gerar caso fosse necessário garantir um casamento. Estado que conferia à mulher um *status* de honorabilidade estável. Com o enfraquecimento do poder da comunidade na regulação das relações pré-matrimoniais e com a maior penetração do discurso tridentino da Igreja, conferindo legitimidade unicamente às uniões em face dos sacramentos da Igreja, parece ter havido, no caso do Brasil colônia principalmente a partir da década de 20 do século XVIII, um progressivo deslocamento das responsabilidades sobre a honra feminina. Com a intervenção das instituições, especialmente a Igreja, uma ênfase crescente foi colocada no comportamento feminino informado por um código de regras cada vez mais rígido. As instituições de recolhimento para meninas em idade de casarem-se adquiriram o papel de substituir a comunidade no controle das relações anteriores ao casamento. O funcionamento das instituições de reclusão, para viabilizar este projeto de enquadramento, organizava-se em torno da vigilância sobre o contato das reclusas com o exterior, sua doutrinação religiosa e os arranjos de seu casamento através da concessão de dotes.

O Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro foi uma instituição criada em meio a todos estes valores e que buscava solucionar as ansiedades desta sociedade cercada de instabilidade material e ávida por segurança e fixação dos indivíduos nas hierarquias sociais. A criação da instituição surgiu dentro de uma intrincada rede de relações sociais e solidariedades verticais e horizontais. Seu objetivo principal foi o de atuar sobre a uma camada específica da população: órfãs brancas, cristãs-velhas e filhas de casamentos legitimados pela Igreja, cuja “aflição” da pobreza colocava em risco menos sua sobrevivência material necessariamente e mais seu *status*, sua honra e sua qualidade em uma sociedade marcada pela escravidão e pelos estigmas de “cor” e “condição”.

As especificidades e as consequências deste modelo de assistência na América portuguesa, assim como as vivências das órfãs deste tipo de auxílio precisam ser analisadas de forma mais detida e aprofundada no futuro para que possamos compreender melhor porque a caridade para com as mulheres ganhou ao longo da época moderna uma tão acentuada centralidade nos países católicos, e especialmente em Portugal e na colônia, e por que razão, paralelamente, a atividade da caridade configurou-se como uma atividade eminentemente masculina. Só assim poderemos compreender de fato como se articulavam

os vários elementos e as várias nuances da economia da caridade na sociedade colonial, entre a cura das almas e o remédio das vidas.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES

Fontes documentais manuscritas

Arquivo Nacional:

- SÉRIE SAÚDE – Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro 1771 - 1824, documentos avulsos, IS3-1.
- SÉRIE SAÚDE – Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro 1825 – 1839, documentos avulsos, IS3-2.

Arquivo 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 órfãs e pensionistas 1824 – 1832*
- *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*

Biblioteca Nacional:

- *REPRESENTAÇÃO dos administradores dos expostos da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, 1825.* Documentação avulsa, seção de manuscritos, II- 34,27,42.
- *CONSULTAS do Conselho Ultramarino.* “Sobre o que escrevem os officiaes da camara e reitor do Collegio do Rio de Janeiro acerca de ser conveniente a fundação de um recolhimento as mulheres honestas d’aquella capitania” (1694). Seção de manuscritos, 15,4,16 n 64.

Fontes documentais impressas:

- ALGRANTI, Leila Mezan, “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.
- *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.* Lisboa Occidental: Officina de Manuel Fernandes da Costa, Impressor do Santo Officio, anno 1739.
- *CONSTITUIÇÕES Primeiras do arcebispado da Bahia,* feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro Da Vide 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.
- *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.

- *ÍNDEx cronológico das leis extravagantes desde 1603 até 1761 compreendidas na Coleção Cronológica de 6 volumes*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade de Coimbra, 1833.
- *LIVRO de Atas e Termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1800-1810*. Rio de Janeiro: Typ. do “Jornal do Commercio”, de Rodrigues & C., 1911.
- *LIVRO de Atas e Termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1810-1820*. Rio de Janeiro: Typ. do “Jornal do Commercio”, de Rodrigues & C., 1912.
- *LIVRO de Atas e Termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1820-1830*. Rio de Janeiro: Typ. do “Jornal do Commercio”, de Rodrigues & C., 1913.
- *LIVRO de Atas e Termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1830-1840*. Rio de Janeiro: Typ. do “Jornal do Commercio”, de Rodrigues & C., 1914.
- *LIVRO de Atas e Termos das sessões e deliberações da administração da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos annos de 1840-1850*. Rio de Janeiro: Typ. do “Jornal do Commercio”, de Rodrigues & C., 1915.
- *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.
- 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.

Literatura de viagens

- DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e histórica ao Brasil*. Tomo II, vol. III
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (org.). *Visões do Rio de Janeiro: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: José Olympio; EdUERJ, 1999.

- FREYCINET, Lois. *Voyage autour du monde fait par ordre du Roi pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820*. Paris: Pillet-Aîné, 1827.
- SCHLICHTHORST, C. *O Rio de Janeiro como é (1824-1826)*. Rio de Janeiro: Livraria-editora Zélio Valverde, s/d.
- KIDDER, Daniel. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil (Rio de Janeiro e província de São Paulo)*. São Paulo: Livraria Martins, 1940.
- LUCCOCK, John. *Notas sobre a Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. São Paulo: Martins Editora S.A., 1951

Memorialistas e cronistas do Rio de Janeiro:

- PIZARRO ARAÚJO, José S. A. *Memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948, 9 vs.
- COARACY, Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- COSTA, Luís Edmundo da. *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*. Rio de Janeiro: 4ª ed., Conquista, 3 vs., 1956.
- COSTA, Nelson. *O Rio através dos séculos*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1958.
- FAZENDA, José Vieira. *Antigualhas e memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921.

BIBLIOGRAFIA

Obras de referência

- ANDRADE, A. Alberto B. (dir.). *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Residência, s/d.
- 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 Jesú, 1712.
- FLEXOR, Maria Helena Occhi. *Abreviaturas – manuscritos dos séculos XV ao XIX*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

- SILVA, Antônio de Moraes e. *Diccionario da lingua portuguesa, composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e accrescentado 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.
- 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 Simao Tadeu Ferreira, 2.vols, 1798-99.

Obras Literárias

- PENA, Martins. *Comédias*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, s/d.

Livros, Teses e artigos

- ALDEN, Dauril. *Royal government in colonial Brazil – with special reference to the administration of the marques of Lavradio – 1769-1779*. Berkeley: s/n, 1968.
- 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.
- ARIÈS, Philippe, e A. Benjin (orgs.). *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- 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.
- BICALHO, Maria Fernanda. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro na dinâmica colonial portuguesa, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: tese de doutorado, PPGH-USP, mimeo, 1997.
- BLOCH, Marc. *Introdução a história*. Trad. portuguesa. Lisboa: 1965
- 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 mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa, Livros Horizonte, 1977.
- _____. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1969
- BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Valores e vivências matrimoniais: o triunfo do discurso amoroso (Bispado do Rio de Janeiro, 1750-1888)*. Niterói: dissertação de mestrado, PPGH-UFF, mimeo, 1995.
- 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.
- CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARNEIRO, Glauco. *Poder da Misericórdia: a irmandade da Santa Casa na história social e política da cidade de São Paulo*. São Paulo: Press. Ed. USP, 1986.

- 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.
- CASTRO, Hebe Maria da Costa Mattos G. de. “Mercado interno, trabalho livre e escravidão: a agricultura de alimentos na Província Fluminense na Segunda metade do século XIX”, In *Revista do Rio de Janeiro*, Niterói, vol. 1, n° 4, 1986.
- _____. “Resgate: uma janela para o oitocentos”
In _____. E Eduardo Schnoor (orgs.). *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.
- CAVALLO, Sandra e CERUTTI, Simona. “Female Honor and social control of reproduction in Piedmont between 1600-1800” In MUIR, Edward e RUGGIERO, Guido. (org.). *Sex and gender in historical perspective: selections from Quaderni Storici*. Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- 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.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- COATES, Timothy. *Degredados e Órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português (1550-1775)*. Lisboa: Comissão para os Descobrimentos Portugueses, 1998.
- CORRÊA, Mariza. “Repensando a família patriarcal” In ALMEIDA, Suely koefes et alii. *Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- COSTA, Cláudia Lima. “O leito de Procusto: Gênero, linguagem e as teorias feministas” In *Cadernos Pagu. Sedução, tradição, transgressão*. Campinas: Pagu – Núcleo de estudos de Gênero / UNICAMP, (2) 1994, pp. 141-174.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. “De historiadoras, brasileiras e escandinavas: loucuras, foilias e relações de Generos no Brasil (séculos XIX e início do XX)”. In *Tempo: revista do departamento de história da UFF*. Niterói: Editora da UFF/Livraria Universitária, vol. 3 – nº 5 – julho 1998.
- DAVIS, Nathalie Zemon. *Culturas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

- _____. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.
- 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.
- FALCON, Francisco J. Calazans. *A Época Pombalina*. São Paulo: Ática, 1981
- FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1998.
- _____. "Mulheres forras – riqueza e estigma social" In *Tempo*. Rio de Janeiro: 7Letras/Universidade Federal Fluminense, vol. 5, número 9, 2000.
- FAVERSANI, Fábio. *A pobreza no Satyricon de Petrônio*. Ouro Preto: Editora UFOP, 1999.
- 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.
- FERRANTE, Lucia. "L'onore ritrovato. Donne nella Casa del Socorro di S. Paolo a Bolonha (XVI-XVII)" In *Quaderni Storici: sistemi di carità, esposti e internati nelle società di Antigo Regime*. Bolonha: e/ed., 53, n.2, agosto, 1983, pp. 499-527.
- FERREIRA, Felix. *A Santa Casa da Misericórdia Fluminense*. Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia 1894-1898.
- 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: Hucitec, 1997.
- FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal Edições, 1988
- _____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal Edições, 1998.
- _____. *O que é um autor? s/l: Veja*, 1991.

- _____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo: Editora HUCITEC; Salvador: EDUFBA, 1996.
- FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- _____. & FLORENTINO, Manolo Garcia. *O arcaísmo como projeto: mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-1840*. Rio de Janeiro: Livraria Sette Letras, ltds, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e senzala*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1973.
- _____. *Sobrados e mucamos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1977.
- FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora; Garamond, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.
- GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, s/d.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.
- _____. *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *A estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1971.
- 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.
- GONÇALVES, Margareth de A. *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.
- GOODOLPHIM, Costa. *As Misericórdias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897.

- GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Senado da Câmara do Rio de Janeiro e a Idéia de Império Luso-Brasileiro, 1750-1822*. Niterói: UFF, mimeo., 1993
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira: I. A época colonial, administração, economia e sociedade*. Volume II, São Paulo: Difel, 1985.
- HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992
- 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.
- KETZER, David I., "Gender ideology and infant abandonment in Nineteenth-Century Italy" In *The Journal of Interdisciplinary History*. Cambrigde: MIT Press, volume XXII, número I, summer, 1991, pp. 1-25.
- LARA, Silvia Hunold. "Sob o signo da cor: trajes femininos e relações raciais nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador, ca. 1750-1815". Washington: LASA, 1995, mimeo.
- LEBRUN, François. "As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal" In *História da vida privada*, pp. 71-111
- LE GOFF, Jacques (org.). *A história nova*. - 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Livraria Estampa, 1993.
- LEITE, Miriam Lifchitz Moreira. "A condição feminina no início do século XIX" In *Anais do Seminário Internacional: D. João VI, um Rei aclamado na América*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2000.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LINHARES, Maria Yedda L. "A pesquisa histórica no Rio de Janeiro – a história agrária como programa de trabalho: 1977-1994, um balanço" In *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 15, n° 30, 1995;
- 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.
- MARANHO, Milena Fernandes. *A opulência relativizada: significados econômicos e sociais dos níveis de vida dos habitantes da região do Planalto de Piratininga, 1648-1682*. Campinas: dissertação de mestrado, PPGH-UNICAMP, 2000.

- MARQUES, Ana Isabel. *A assistência e a educação dos orfãos durante o Antigo Regime*. Porto: dissertação de mestrado, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, mimeo, 1993.
- MARTINS, J. F. Ferreira. "Dom Frei Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa" In *Oriente Português*, n.9 e 10.
- _____. *Historia da Misericórdia de Goa*. (3 vols), Lisboa: 1910-14.
- 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., mimeo, 1961.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema – a formação do estado imperial*. São Paulo: Hucitec, 1990.
- MEGRAVIS, 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.
- 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.
- MELOSSI, Dario e PAVARINI, Massimo. *Cárcel y fabrica: los origines del sistema penitenciario*. Barcelona: Siglo XXI, 1978.
- MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MONTEIRO, Rodrigo Nines B.. *O teatro da colonização: a cidade do Rio de Janeiro no tempo do Conde de Bobadela (1733-1763)*. São Paulo: dissertação de mestrado, PPGH-USP, mimeo, 1993.
- MOTT, Luiz R. B.. *Rosa Egípcia. Uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1993.
- _____. "cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu" In SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

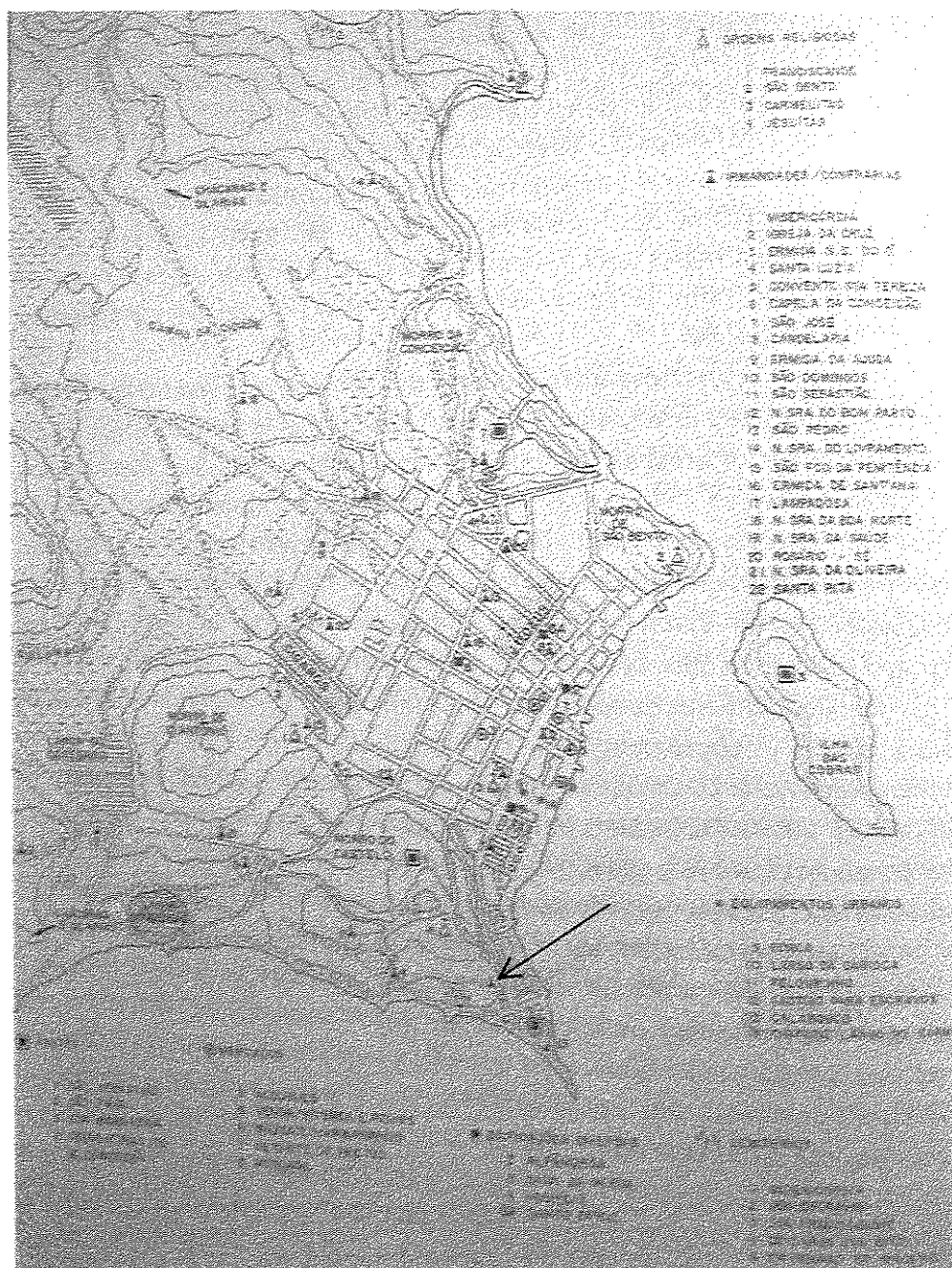
- MOTTA, Márcia Maria M. "Proprietários de terra e arrendatários-escravistas em uma região produtora de gêneros alimentícios (São Gonçalo- 1808-1892)" In *Revista Arrabaudes*. Niterói, ano I, n.º 2, 1988.
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia 1677-1800*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.
- NAZZARI, Muriel. *Disappearance of the Dowry. Women, families and social change in São Paulo, Brazil, 1600-1900*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- NORA, Pierre & LE GOFF, Jacques. *História: novos problemas, novas abordagens e novos objetos*. - 3ª ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- NOVAIS, Fernando Antônio. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial 1777-1808*. São Paulo: Hucitec, 1983.
- PERISTIANY, J. G.. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- PERROT, michelle. "Escrever uma História das Mulheres: relato de uma experiência" In *Cadernos Pagu. Fazendo História das Mulheres*. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero / UNICAMP, (4) 1995, pp. 9-29.
- _____. *Os excluídos da história, operários, mulheres, prisioneiros*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- PERRUTA, Franco della; POLITI, Giorgio; ROSA, Mario (orgs.). *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*. Cremona: Biblioteca Statale e Libreria Civica di Cremona, 1982.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1976.
- PRIORE, Mary Del (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991.
- _____. *História das mulheres no Brasil*. - 2ª ed.- São Paulo: Contexto, 1997.
- _____. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.
- PULLAN, Brian. "The old Catholicism, the new Catholicism and the poor" In PERRUTA, Franco della; POLLITI, Giorgio e ROSA, Mario (orgs.). *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*. Cremona: Biblioteca Statale di Cremona, 1982.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. *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
- _____. "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.
- _____. *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.
- SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1985.
- SAMARA, Eni de Mesquita. "Tendências atuais da história da família no Brasil" In ALMEIDA, Angela Mendes de (org.). *Pensando a família no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo e Editora UFRJ, 1987.
- SANTOS, Afonso Carlos Marques dos. "A fundação da Europa possível" In *Anais do seminário internacional D. João VI: um rei aclamado na América*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2000.
- SCHWARTZ, Robert M. *Policing the poor in Eighteenth-century France*. Chapel Hill/ Londres: The University of North Carolina Press, 1988.
- SCOTT, Joan W. *Gender and the politics of history*. Nova York: Columbia University Press, 1988.
- SEED, Patricia. *To love, honor and obey in colonial Mexico: conflicts over marriage choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

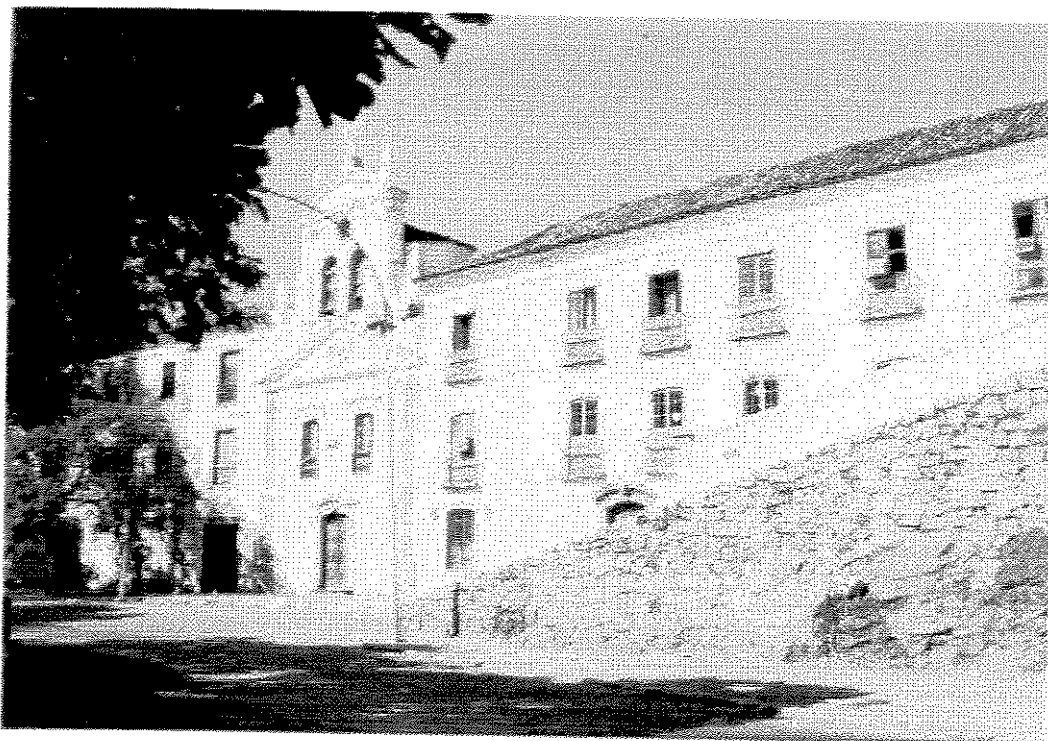
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. (org.). "Misericórdias Cinco Séculos" In *Revista Oceanos*, n. 35, julho/setembro. 1998, Lisboa: CNCDP, número 35, julho/setembro, 1998, pp. 8-22.
- SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *Heréticos e impuros*. Rio de Janeiro: Secretaria de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, Coleção Biblioteca Carioca, 1995.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura e sociedade no Rio de Janeiro (1808-1822)*. 2ª ed., São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *História da família no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- _____. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Querosz/Edusp, 1984.
- _____. *Vida privada e cotidiano no Brasil na época de D. Maria e D. João VI*. 2ª ed., Lisboa: Estampa, 1996.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão. Os pretos Minas no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Niterói: tese de doutorado, PPGH-UFF, mimeo, 1997.
- 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.
- 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.) *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. v. 1, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- TILLY, Louise A. "Gênero, história das mulheres e história social" In *Cadernos Pagu. Desacordos, desamores e diferenças*. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero / UNICAMP, (3) 1994, pp. 29-62.
- 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.
- 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.
- VARIKAS, Eleni. "Gênero, experiências e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott" In *Cadernos Pagu. Desacordos, desamores e diferenças*. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero / UNICAMP, (3) 1994, pp. 63-84
- VENÂNCIO, Renato Pinto. *Infância sem destino: o abandono de crianças no Rio de Janeiro do século XVIII*. São Paulo: mimeo, 1988, Dissertação de mestrado, PPGH-USP.
- 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.
- VIGARELLO, Georges. *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1988.
- WOOLF, Stuart. *The poor in Western Europe in the eighteenth and nineteenth centuries*. Nova Iorque/ Londres: Methuen, 1986
- ZARUR, Dahas. *A igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso*. Rio de Janeiro: Santa Casa da Misericórdia, 1997.

ANEXOS



A seta indica a localização da Santa Casa. Mapa da cidade do Rio de Janeiro, 1651-1750. Fridman, Fania. *Donos do Rio em nome do Rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Garamond, 1999, p.32.



Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, ano 2000. Foto: Luciana Gandelman.



Santa Casa e largo da Misericórdia do Rio de Janeiro, ano ca. 1817. O Recolhimento das Órfãs situava-se à esquerda da igreja. Ferrez, Gilberto (org.) *O velho Rio de Janeiro através das gravuras de Thomas Ender*. São Paulo: Edições Melhoramentos, sd, p.25.



Estandarte da Misericórdia do Rio de Janeiro com imagem da Virgem e seu manto, século XVIII. Igreja de N. S. do Bonsucesso, ano 2000. Foto: Luciana Gandelman.



Imagem de Nossa Senhora do Bonsucesso, século XVIII. Igreja de N. S. do Bonsucesso, ano 2000. Foto: Luciana Gandelman.