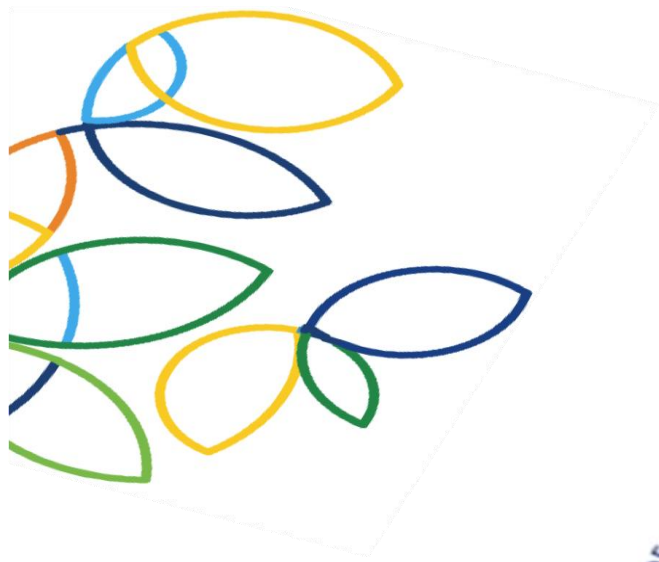




Tese de Doutorado

**As Misericórdias e o Rei (1498-1521):
Caridade e Devoção na reforma da assistência aos pobres no reino de Portugal.**

Ismael Wesley de Souza Tinoco

**RIO DE JANEIRO
2026**





As Misericórdias e o Rei (1498-1521):
Caridade e Devoção na reforma da assistência aos pobres no reino de
Portugal.

Ismael Wesley de Souza Tinoco

Material
submetido como requisito parcial para a obtenção do
grau de Doutor **em História**, no Curso de Pós-
Graduação em História, Área de Concentração
Relações de Poder e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Santiago Berriel.

RIO DE JANEIRO
2026

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

T587m TINOCO, Ismael Wesley de Souza, 1990-
 As Misericórdias e o Rei (1498-1521): Caridade e
 Devoção na reforma da assistência aos pobres no reino
 de Portugal. / Ismael Wesley de Souza TINOCO. - Rio
 de Janeiro, 2026.
 335 f.: il.

 Orientador: Marcelo Santiago BERRIEL.
 Tese (Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
 de Janeiro, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA,
 2026.

 1. Misericórdia. 2. Assistência. 3. Caridade
 Medieval. 4. Reinado Manuelino. 5. Religiosidade. I.
 BERRIEL, Marcelo Santiago, 1975-, orient. II
 Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. PROGRAMA
 DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA III. Título.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 "This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001"



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



TERMO Nº 399 / 2026 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.027911/2026-54

Seropédica-RJ, 18 de junho de 2026.

Nome do(a) discente: ISMAEL WESLEY DE SOUZA TINOCO

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM : 03 de junho de 2026

Banca Examinadora:

Dr. GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA, UFPB Examinador Externo à Instituição
Dr. LEANDRO CÉSAR SANTANA NEVES, UFRN Examinador Externo à Instituição
Dr. RENAN MARQUES BIRRO, UPE Examinador Externo à Instituição
Dra. CAROLINA GUAL DA SILVA, UFRRJ Examinadora Interna
Dr. CLÍNIO DE OLIVEIRA AMARAL, UFRRJ Examinador Interno
Dr. MARCELO SANTIAGO BERRIEL, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 18/06/2026 13:12)
CAROLINA GUAL DA SILVA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1055487

(Assinado digitalmente em 19/06/2026 09:54)
CLÍNIO DE OLIVEIRA AMARAL
COORDENADOR CURS/POS-GRADUACAO - TITULAR
CoordCGHist (12.28.01.00.00.00.74)
Matrícula: 1715783

(Assinado digitalmente em 18/06/2026 14:14)
MARCELO SANTIAGO BERRIEL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
CoordCGH (12.28.01.00.00.00.03)
Matrícula: 1581640

(Assinado digitalmente em 18/06/2026 09:00)
LEANDRO CÉSAR SANTANA NEVES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 154.489.807-08

(Assinado digitalmente em 18/06/2026 12:08)
GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 015.834.106-60

(Assinado digitalmente em 18/06/2026 09:37)
RENAN MARQUES BIRRO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 109.365.227-63

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **399**, ano: **2026**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **18/06/2026** e o código de verificação: **603a9f5cb5**

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGH

As Misericórdias e o Rei (1498-1521):
Caridade e Devoção na reforma da assistência aos pobres no reino de Portugal.

Ismael Wesley de Souza Tinoco

Material submetido como requisito parcial para a
obtenção do grau de Doutor **em História**, no Curso
de Pós-Graduação em História, Área de
Concentração Relações de Poder e Cultura.

Tese aprovada em 3 de junho de 2026.

BANCA EXAMINADORA:

MARCELO SANTIAGO BERRIEL
Orientador – UFRRJ

[CLÍNIO DE OLIVEIRA AMARAL] - Membro interno – UFRRJ

[CAROLINA GUAL DA SILVA] - Membro interno – UFRRJ

[RENAN MARQUES BIRRO] - Membro externo – UPE

[GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA] - Membro externo – UFPB

[LEANDRO CÉSAR SANTANA NEVES] - Membro externo – UFRN

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo estudar a criação e a atuação assistencial das Misericórdias no reino de Portugal durante seus primeiros 23 anos de existência, entre 1498 e 1521, compreendendo-as como um dispositivo de promoção da soberania régia e da espiritualidade leiga no reinado de D. Manuel I. As Misericórdias eram confrarias leigas sob proteção real que, ao longo do tempo, assumiram a administração de hospitais, a execução de testamentos, a realização de cerimônias fúnebres e procissões, além de prestarem assistência a doentes pobres, viúvas, órfãos, presos e aos chamados *envergonhados* – nobres empobrecidos. Através da documentação preservada das Santas Casas de Misericórdia de Portugal, visamos compreender a criação das Misericórdias no contexto da ingerência do poder régio no campo assistencial, a partir da análise de uma sociedade corporativa, na qual as obras de misericórdia ocupam lugar central. Por fim, visamos também discernir os fundamentos instrumentais que sustentam a prática das obras de misericórdia, com foco nas principais obras de divulgação devocional e de teologia política publicadas e debatidas no período manuelino.

Palavras-chave: Misericórdia; Assistência; Caridade Medieval; Reinado Manuelino; Religiosidade política.

Abstract: This research aims to study the creation and charitable work of the Misericórdias (charitable brotherhoods) in the Kingdom of Portugal during their first 23 years of existence, between 1498 and 1521, understanding them as a mechanism for promoting royal sovereignty and lay spirituality during the reign of King Manuel I. The Misericórdias were lay confraternities under royal protection that, over time, assumed the administration of hospitals, the execution of wills, the performance of funeral ceremonies and processions, in addition to providing assistance to poor patients, widows, orphans, prisoners, and the so-called "ashamed" – impoverished nobles. Through the preserved documentation of the Santa Casas de Misericórdia of Portugal, we aim to understand the creation of the Misericórdias within the context of royal power's interference in the field of social assistance, based on the analysis of a corporate society in which works of mercy occupy a central place. Finally, we also aim to discern the instrumental foundations that underpin the practice of works of mercy, focusing on the main works of devotional dissemination and political theology published and debated during the Manueline period.

Keywords: Mercy; Assistance; Medieval charity; Manueline reign; Political religiosity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – AS MISERICÓRDIAS E A COROA: UM EMPREENDIMENTO RÉGIO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL E ESPIRITUAL.	12
1.1. A Construção do “Estado Moderno” Manuelino na História da Assistência.	12
1.2. Uma Síntese da Historiografia das Misericórdias: uma nova abordagem a partir da espiritualidade.	21
1.3. O Reinado Manuelino em debate: entre o Afortunado e o Legislador.	29
CAPÍTULO II – A DESCOBERTA DA MISERICÓRDIA E O FUNDAMENTO DA DÁDIVA	51
2.1. D. Manuel e D. Leonor: a família régia e a política.	51
2.2. A Espiritualidade tardo-medieval: um caminho de vivência e expressão da fé.	65
2.3. A Espiritualidade tardo-medieval feminina	69
2.4. A virtude da Misericórdia e a sua chegada ao reino de Portugal.	83
2.5. Ser pobre, ser marginal na Idade Média: o perfil dos assistidos pelas Misericórdias.	89
CAPÍTULO III – AS MISERICÓRDIAS: A DIFUSÃO ESPIRITUAL DA CARIDADE E A MATERIALIZAÇÃO SOCIAL DOS CUIDADOS AOS POBRES.	102
3.1. O Desenvolvimento das Misericórdias: dar sentido à caridade.	102
3.2. A construção funcional dos membros da Misericórdia.	119
3.3. As Misericórdias, as elites locais e os concelhos municipais.	126
3.4. As Misericórdias, os bens pios e a Igreja.	139
CAPÍTULO IV – AS CATORZE OBRAS DE MISERICÓRDIA.	164
4.1. As 7 obras de misericórdia espiritual no reinado manuelino.	164
Dar bons conselhos & Ensinar os simples	165
Corrigir os que erram & Consolar os tristes.	173
Perdoar as injúrias & Sofrer com paciência as fraquezas do nosso próximo.	179
Rogar a Deus por vivos e defuntos	185
4.2. As 7 obras de misericórdia corporal no reinado manuelino.	190
Remir os cativos e visitar os presos	190
Curar os enfermos	198
Vestir os nus	210
Dar de comer aos famintos & Dar de beber aos que ham sede.	215
Dar pousada aos peregrins e pobres	218
Enterrar os mortos	224
CAPÍTULO V – ESPIRITUALIZAR A MATÉRIA E CORPORIFICAR A ALMA	232
5. 1. As Misericórdias e as manifestações devocionais no reino de Portugal.	232
5.2. O Teatro de Gil Vicente e a Literatura devocional na concepção das Misericórdias.	254
5.3. A Misericórdia como exercício de espiritualidade dos leigos.	269
CONCLUSÃO	294
REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO	296
ANEXOS	321

Introdução

Esta tese tem como objetivo estudar a criação e a atuação assistencial das Misericórdias no reino de Portugal durante seus primeiros 23 anos de existência, entre 1498 e 1521, compreendendo-as como um dispositivo de promoção da soberania régia e da espiritualidade leiga no reinado de D. Manuel I. As Misericórdias eram associações confraternais leigas de caridade, sob patrocínio e proteção régia, e tornaram-se responsáveis, ao longo do tempo, pela fundação e administração de hospitais, pela execução de testamentos e de cerimônias litúrgicas como enterros e procissões, além do acompanhamento de enfermos e do sepultamento dos mortos. Essas atribuições somaram-se aos seus objetivos iniciais: apoiar e assistir presos desamparados, os *envergonhados*¹ e doentes pobres.

Na Idade Média, a partir do século XI, surgiram no Ocidente novas formas de espiritualidade com o objetivo de aproximar a experiência devocional dos cristãos da vivência evangélica. Ser um bom cristão, abandonar uma vida de pecado e fazer penitência pelas faltas cometidas tornou-se uma preocupação de muitos, especialmente entre as elites das cidades em crescimento e nos meios cortesãos. A imitação de Cristo transformou-se numa forma ideal de vida. São Francisco colocou a pobreza no centro das preocupações existenciais dos cristãos, e o franciscanismo se tornou um dos movimentos religiosos mais importantes do cristianismo medieval². Assim, operou-se a sacralização da pobreza, que haveria de estruturar o processo de salvação da alma e, por conseguinte, da assistência aos necessitados.

Logo, difundiu-se a crença de que o pobre está mais perto de Cristo e da salvação do que o homem rico. Isso permitiu o surgimento de ideais de virtude que intercediam em favor dos pobres, estabelecendo a constituição de legados e fundações para sua manutenção, em troca das orações que deveriam fazer e das missas que teriam de realizar pelas almas dos seus benfeitores.

Como destaca Maria José Ferro Tavares³, criou-se um diálogo ou uma permuta de dons, que exigia a sobrevivência do pobre, do justo, para a salvação eterna do rico. Essa salvação era conseguida pela prática das obras de misericórdia realizadas pelos benfeitores, utilizando os bens deste mundo, e pelas orações dos míseros que delas se beneficiavam. Dessa

¹Nobres empobrecidos.

²LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Lisboa, Teorema, 2000

³TAVARES, Maria José Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1989.

maneira, construiu-se o que Marcel Mauss⁴ conceituou como a *economia do dom* ou a *economia da dádiva*. De acordo com Michel Mollat⁵, a noção para a qual o pobre seria:

aquele que de uma maneira permanente ou temporária, se encontra numa situação de fraqueza, de dependência, de humilhação, caracterizado pela privação dos meios variáveis segundos as épocas e as sociedades, de poder e de consideração social: dinheiro, relações, influência, poder, ciência qualificação, vigor físico, capacidade intelectual, liberdade e dignidade pessoais⁶.

As privações mencionadas no excerto variam conforme o tempo e a sociedade, sendo determinantes para o grau de desvantagem econômico-social e pessoal de um indivíduo. Contudo, a ideia de salvação eterna assumiu novos contornos, o que ressignificou a questão da pobreza tanto no âmbito político quanto religioso. Essa reconfiguração ocorreu à luz do conceito de salvação eterna.

A partir do século XIII, à dicotomia tradicional entre inferno e paraíso somou-se um terceiro lugar: o purgatório, onde as almas passaram a expiar seus pecados antes de adentrar o céu. A salvação eterna tornou-se acessível a todos por meio das boas obras e do uso sistemático da riqueza terrena, quando convenientemente convertida em benefício espiritual. A pobreza, identificada com a vida de Cristo, passou a integrar as preocupações dos monarcas portugueses. Nos tênues limites do universo medieval, pobreza e enfermidade se entrelaçam, assim como assistência e saúde caminham lado a lado. O poder da Igreja, do rei e dos concelhos municipais desempenhou papel crucial na construção e centralização das ações de amparo aos pobres no reino de Portugal.

Em um primeiro momento, a Igreja ocupa um lugar de relevo no campo assistencial, no que diz respeito aos fundamentos doutrinários da caridade medieval e ao papel fortemente desempenhado no reino de Portugal até o século XI por mosteiros e conventos. Segundo José Mattoso⁷, em uma época em que os poderes públicos não atendiam às necessidades das camadas sociais mais vulneráveis, os mosteiros beneditinos, agostinianos e cistercienses

⁴MAUSS, Marcel. O ensaio sobre o dom [1925]. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2003.p.141-175.

⁵MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

⁶Idem. p. 11. Os conceitos de pobreza/pobre estão tomados de um caráter polissêmico na Idade Média. Ao desenvolver a categorização conceitual do pobre, Michel Mollat procurou promover um quadro macro explicativo para toda Idade Média, no entanto, podemos perceber algumas nuances de tal argumentação. Esquematicamente dois modelos configuraram-se na análise da sociedade medieval. O primeiro na perspectiva de uma economia moral, o segundo seguindo os princípios de uma economia política. No primeiro caso, os sujeitos pautavam os significados da existência social a partir de um tempo de transcendência; no segundo, os equilíbrios político-sociais resolviam-se no âmbito da sua própria cronologia terrena.

⁷MATTOSO, José. O ideal de pobreza nas ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI- XIII. In: *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1997. p.281-323.

inicialmente, e, a partir do início do século XIII, os conventos das ordens mendicantes, formavam uma verdadeira rede de assistência.

Foi uma época em que a individualização da prática da caridade e uma ideologia fortemente marcada pelo cristianismo, veiculada pelos clérigos, fizeram triunfar um modelo informal, disperso e multifacetado de assistência em Portugal. Como destaca Isabel dos Guimarães Sá⁸, a maioria dos estabelecimentos de assistência medieval portuguesa foi de fundação leiga.

Segundo Maria de Lurdes Rosa⁹, a caridade praticada pelos leigos consistia em uma dádiva de recompensas materiais, mas de modo algum gratuita; às recompensas espirituais e simbólicas. Envolvia, de fato, um conjunto de atos de eficácia social, cujo objetivo radicava em uma crença precisa: alcançar a vida eterna, com a salvação da alma e a ressurreição do corpo.

José Pedro Paiva¹⁰ afirma que a esmola era um instrumento de afirmação e consagração social, um sinal que afiançava o poder, podendo servir como estratégia legitimadora de percursos de ascensão social. Nos dizeres de Maria Helena da Cruz Coelho, a liberalidade do rico “era, em simultâneo, um penhor de maior prestígio e dignidade. Ainda um capital reprodutivo. Louvado entre os vivos e lembrado entre os mortos”¹¹.

Todavia, apesar de se processar a dinâmica em torno das instituições religiosas, a tendência dominante foi que a organização da assistência se fizesse ao nível local, sendo as comunidades as suas principais administradoras, por meio de instituições privadas, como as confrarias, mas principalmente pela ação dos concelhos municipais, que administravam as instituições, destinando gente das vereações dos concelhos para ocupar os principais cargos administrativos. Progressivamente, em vez de uma pretensa concorrência entre monarquia e Igreja, surgiu uma tradição laica de origem romana, mas sobretudo local, nas instituições de auxílio, que os reis tentavam aproximar da esfera central. Esse processo iniciar-se-ia com a

⁸SÁ, Isabel dos Guimarães. *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.38.

⁹ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.p.460-461.

¹⁰PAIVA, José Pedro. Introdução. In: GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; ROSA, Maria de Lurdes, (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. p.7-20.

¹¹COELHO, Maria Helena da Cruz. As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte. *Actas da XIX Semana de Estudos Medievais*. Estella'92. Pamplona: [Gobierno de Navarra Departamento de Educacion y Cultura], 1992.

ascensão da casa real de Avis, com D. João I, em 1385, e culminaria no reinado de D. Manuel I (1495-1521), o Venturoso.

A partir do século XI, a frequência de testamentos e doações dedicados às instituições de assistência levou à criação de pequenas instituições em todo o território português dedicadas aos pobres: albergarias¹², mercearias¹³, hospitais e gafarias¹⁴, despertando a cobiça pelos legados pios deixados pelos benfeitores.

A ausência de um poder central no campo assistencial ocasionava a falta de controle sobre a administração dos bens dessas instituições e a negligência dos serviços de assistência para os quais tinham sido criadas. Dessa forma, os particulares, sobretudo pessoas dos concelhos municipais, lançavam mão dos rendimentos e os utilizavam em benefício próprio.

Nesse sentido, a Coroa portuguesa visou melhorar a situação de má gestão instituindo duas vertentes de ação. Em primeiro lugar, a criação de uma fiscalização régia sobre as instituições de assistência, exercendo um domínio legislativo que as documentações das chancelarias registravam. Os monarcas intervinham por meio de juízes, que deviam verificar o funcionamento e o cumprimento das disposições legais, ou pela nomeação de funcionários para as instituições. Apoiavam ainda a intervenção de indivíduos e corporações, por exemplo, confirmando compromissos e regimentos, concedendo privilégios de inúmeras ordens aos que criavam ou tinham funções nas instituições de assistência. Em segundo lugar, a própria iniciativa na tutela e criação de instituições no campo assistencial, no que concerne ao reino, manifestou-se por meio de medidas protetivas e da dotação de regimentos para as instituições de assistência¹⁵.

Desse modo, o processo de ingerência régia nas instituições de assistência ocorreria ao longo da dinastia avisina e de maneira mais preponderante a partir da crise demográfica do século XIV, devido aos surtos de peste, que acarretaram a morte de muitos benfeitores e administradores dos legados pios dessas instituições. Assim, desde o reinado de D. Afonso V e, principalmente, com o rei D. João II e sua rainha D. Leonor, houve a preocupação dos monarcas em reunir pequenas unidades hospitalares em grandes hospitais, como foi o caso da criação do Hospital Real de Todos os Santos de Lisboa, em 1492. Após a morte de D. João II,

¹²Instituições dedicadas a albergar peregrinos, sendo confundidas muitas vezes com o hospital.

¹³Instituições dedicadas ao amparo de órfãos e viúvas pobres

¹⁴Instituições dedicadas ao amparo e cuidados de pessoas acometidas pela lepra.

¹⁵MARQUES, José. A Assistência no Norte de Portugal nos Finais da Idade Média. In: *Revista da Faculdade de Letras*. História, II série, vol. VI, Porto, 1989. p. 11-93.

caberia ao rei D. Manuel I concluir a reforma desenvolvida no campo assistencial por seus antecessores.

Nesse contexto, no final do século XV, o reino de Portugal passava pela expansão das navegações. A expansão aumentou significativamente o fluxo de pessoas em cidades portuárias como Lisboa. Seduzidas por uma vida melhor, grande parte desses migrantes acabava não obtendo êxito em seus objetivos, aumentando assim a proliferação de doenças, como os surtos de peste, e o número de mendicantes pela cidade. Ademais, devido às constantes batalhas e naufrágios, houve um aumento expressivo no número de viúvas, órfãos, presos e cativos a serem assistidos.

A partir da análise deste quadro, ocorre a fundação em agosto de 1498, na *catredall da muy nobre e sempre leall cydade de Lixboa, per permiso e consentimento e mandado da ylustriissima e mui catholica sanhora a senhora Rainha Dona Lianor molher do illustrissimo e serenissimo Rey Dom Joham o 2º*, de uma nova confraria dedicada à Virgem da Misericórdia¹⁶, uma instituição que contemplaria todas as demais instituições caritativas em um único espaço de assistência. Nesse sentido, as Misericórdias foram fundadas com o propósito de socorrer os pobres e marginalizados por meio da prática das 14 obras de misericórdia, conforme descrito no Evangelho de São Mateus, capítulo 25, em que o Juízo Final vincula a salvação dos fiéis à prática das obras de misericórdia.

Dessa forma, o exercício da justiça régia passou a exigir também da monarca o cumprimento das catorze obras de misericórdia: **as sete corporais** — dar de comer a quem tem fome; dar de beber a quem tem sede; vestir os nus; dar pousada aos peregrinos; assistir aos enfermos; visitar os presos; enterrar os mortos — **e as sete espirituais** — dar bons conselhos; ensinar os simples; corrigir os que erram; consolar os tristes; perdoar as injúrias; suportar com paciência as fraquezas do próximo; rogar a Deus por vivos e defuntos.

Reunindo 100 confrades de vários estratos sociais da cidade e contando com o apoio do futuro arcebispo de Lisboa¹⁷, D. Martinho da Costa, a nova confraria nasce sob a proteção

¹⁶A tradição historiográfica das Misericórdias desenvolveu a ideia de que a fundação das Misericórdias ocorreu no dia 15 de agosto de 1498, embora nenhuma fonte conhecida confirme realmente o dia. No Compromisso da Misericórdia de Lisboa de 1498, só apenas menção ao mês de agosto. No entanto, é sabido que, como em toda confraria medieval portuguesa, há no ato de fundação a escolha de um santo protetor da instituição. Logo, a Virgem Maria é definida como a padroeira da instituição e associa-se o dia 15 de agosto, dia da Assunção de Nossa Senhora, à data de fundação da instituição. Evoca-se, ainda, a ideia de que poderia ter havido uma procissão logo após o ritual de fundação da instituição, saindo do claustro da Catedral da Sé de Lisboa.

¹⁷Ele foi preconizado como bispo efetivo da Sé de Lisboa, em substituição ao seu irmão, o cardeal de Alpedrinha, D. Jorge da Costa, em 21 de junho de 1500, quase dois anos depois da fundação da Misericórdia de Lisboa.

da rainha viúva D. Leonor, então regente do reino. Esta situação decorria da ausência do rei D. Manuel I, que desde 29 de março de 1498 se encontrava em Castela e Aragão, acompanhado pela rainha consorte, D. Isabel — então grávida —, a fim de ser jurado herdeiro legítimo daquela Coroa.

O rei D. Manuel I foi jurado herdeiro do trono de Castela na catedral de Toledo e seguiu rumo a Saragoça, onde ocorreria a mesma cerimônia para o reino de Aragão. Todavia, as questões sucessórias não se desenrolaram como D. Manuel desejava, pois os aragoneses mostraram-se reticentes em aceitar um herdeiro que lhes chegava por via feminina, uma vez que seguiam a lei sálica¹⁸, que excluía as mulheres da sucessão ao trono de Aragão.

Os Reis Católicos tentavam negociar uma solução, enquanto a corte portuguesa aguardava em Saragoça, até porque a rainha D. Isabel já entrava em trabalho de parto. Poucas horas após dar à luz um menino, D. Miguel da Paz — que sobreviveu —, a rainha D. Isabel, em consequência de uma hemorragia pós-parto, faleceu. Com a morte de sua esposa, o rei D. Manuel perdeu o direito aos tronos de Castela e Aragão, que passaram a ser de seu filho, o qual seria criado pelos avós maternos. Dois anos depois, em 19 de julho de 1500, o menino veio também a falecer.

Sabemos que, durante a estadia de D. Manuel em Castela e Aragão, ele havia enviado à sua irmã instruções sobre governança, mas não há registros que indiquem a idealização da Misericórdia entre essas orientações. Os historiadores Ivo Carneiro de Sousa¹⁹ e Katherine Lowe²⁰ sugerem a hipótese de que a proximidade da rainha D. Leonor com alguns mercadores florentinos que viviam na corte em Lisboa a tenham influenciado na construção da confraria de leigos, semelhante e homônima às erigidas na região da Toscana, na Itália.

Contudo, a partir da redação do instituído *Compromisso da Misericórdia de Lisboa de 1498*²¹, além da localização da fundação no claustro da Catedral da Sé de Lisboa — onde se

¹⁸Código legal medieval dos francos sális que proibia mulheres de sucederem ao trono, à propriedade e a títulos de nobreza, limitando a sucessão a homens. Embora o código original fosse um conjunto mais amplo de leis civis e penais para os francos, o termo "Lei Sálica" passou a ser sinônimo da exclusão feminina da sucessão de monarquias e ducados na França e em outros reinos europeus, como foi o caso de Aragão.

¹⁹SOUSA, Ivo Carneiro de. A rainha D. Leonor e as Murate de Florença (notas de investigação). *Revista da Faculdade de Letras*. História, II, IV, 1987. p.119-133.

²⁰LOWE, Katherine. Rainha D. Leonor of Portugal's patronage in Renaissance Florence and cultural exchange. In: *Cultural links between Portugal and Italy in the Renaissance*, Edition. LOWE, K. J. P. Oxford: Oxford University Press, 2000. p.225-248.

²¹O Compromisso da Misericórdia de Lisboa receberia durante o reinado manuelino outras duas edições a mando do rei D. Manuel: uma em 1502 e outra já impressa em letra de forma em 1516. Cf. PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalie Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. (1498) [doc.247]; (1502) [doc. 248]; (1516) [doc. 249].

realizou a solenidade festiva de inauguração em uma das nove capelas do claustro, a capela de Nossa Senhora da Piedade — pouco sabemos sobre a cerimônia fundacional da Misericórdia. Além de meras conjecturas, não há fontes que indiquem motivações específicas para a criação da instituição durante a ausência do rei. No entanto, é nítida a rápida proliferação desta nova confraria pelo reino, que, ao tempo da morte de D. Manuel I, em 13 de dezembro de 1521, contavam-se já 75 unidades (ver: Anexo I).

Após o retorno do rei a Portugal, em 9 de outubro de 1498, e a confirmação da primeira Misericórdia em 14 de março de 1499, D. Manuel I promoveu a difusão desse novo modelo de instituição assistencial por todo o reino. Assim, dois fenômenos importantes caracterizaram o reinado de D. Manuel I: o desenvolvimento do reino, viabilizado pelo fluxo de riquezas do Oriente a partir de 1498, e a influente atuação de D. Leonor, irmã do rei e rainha-viúva de seu antecessor, D. João II, na consolidação das Misericórdias e na intervenção no campo assistencial. Em suma, esses fatores contribuíram decisivamente para a formação de uma imagem da monarquia portuguesa como detentora de riqueza e distribuidora generosa de mercês.

A tese está organizada em cinco capítulos. O primeiro capítulo apresenta um panorama sobre as razões que levaram ao processo contínuo de reformas nas instituições assistenciais dedicadas aos pobres, conduzidas pelos reis da dinastia de Avis nos séculos XV e XVI, situando assim o reinado de D. Manuel I nesse debate. A partir desse contexto, destaca-se o surgimento de uma nova instituição, a Misericórdia, e sua inserção nas transformações políticas, econômicas e religiosas do reino, em um período marcado por profundas mudanças sociais decorrentes da expansão comercial ultramarina.

O segundo capítulo desenvolve-se em torno da ideia das Misericórdias como expressão da religiosidade política do rei e da corte portuguesa. Destaca-se, nesse sentido, o papel influente da rainha D. Leonor, viúva de D. João II e irmã de D. Manuel I, na promoção, difusão e implementação da virtude da misericórdia.

No contexto do mundo cristão tardo-medieval, a salvação da alma constituía um objetivo que dependia da compreensão, aceitação e mobilização da comunidade em redes de ajuda mútua, fundamentadas na construção de uma consciência cristã voltada para a salvação como uma operação coletiva e disciplinar. Assim, considera-se que o empenho nas questões de assistência aos pobres e doentes estava vinculado ao compromisso do poder régio manuelino e de sua corte com a proliferação das Misericórdias pelo reino, envolvendo e mobilizando funcionários da Casa Real na difusão dessa nova confraria.

O terceiro capítulo aborda o sentido oficial da fundação das Misericórdias e a intervenção régia nos assuntos assistenciais. A particularidade do tema está no fato de que essas questões, historicamente, basearam-se na participação de homens comuns, membros dos concelhos municipais, senhorios e representantes da Igreja, que se dedicaram à difusão das obras pias e à organização de instituições de assistência, construídas e administradas exclusivamente por leigos ao longo da Idade Média no reino de Portugal.

Nesse contexto, o capítulo destaca que a ingerência da Coroa portuguesa na saúde e na assistência aos pobres, assim como seu papel na estruturação e nas práticas iniciais dessas novas confrarias, em articulação com outros poderes do reino, não deve ser compreendida como uma imposição do poder real, resultante de um suposto processo de centralização do poder absoluto na figura do rei. Trata-se, na verdade, de um elemento propagandístico da religiosidade política vinculada à virtude da misericórdia, promovida pelo rei D. Manuel I e por sua corte.

Nos capítulos quatro e cinco, a análise se concentra em identificar os fundamentos estruturais da prática das catorze obras de misericórdia, com base nas principais obras de divulgação devocional e de teologia política publicadas durante o reinado de D. Manuel. Destaca-se a necessidade dessa sociedade de transformar os fundamentos das obras de misericórdia e a caridade dispersa da comunidade de fiéis em uma unidade juridicamente ordenada. No quarto capítulo, em especial, aborda-se a virtude e as catorze obras de misericórdia como uma manifestação espiritual holística nas ações do rei e da corte portuguesa, além de sua influência nas decisões políticas, econômicas e religiosas do reino. No quinto capítulo, observa-se que a apropriação social, pela corte manuelina, de textos litúrgicos e sagrados, bem como a tradução das Escrituras para a língua vernácula, permitiu uma nova forma de elucidar os caminhos da salvação para os leigos cortesãos a partir da virtude da misericórdia. Por fim, destaca-se que, longe de representar uma ruptura pela "laicização" do "Estado", pode-se falar em uma tentativa séria, por parte da Coroa portuguesa, de efetivar seu domínio sobre todo o corpo social, em torno do qual se desenvolveu uma mística político-religiosa.

Para a investigação da formação das Misericórdias e de seus significados durante o governo manuelino, utilizou-se um conjunto multifacetado de fontes documentais. Buscou-se esclarecer os pressupostos mencionados por meio da análise de um corpus robusto e diversificado de documentos. Esse material foi constituído a partir de sua disponibilidade em acervos físicos e digitais de universidades portuguesas, centros de documentação e do

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), bem como pelo acesso ao maior acervo público de produção literária portuguesa no Brasil para o período em questão: o Real Gabinete de Leitura Português (RGLP), localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro.

O primeiro conjunto de fontes a ser destacado corresponde ao acervo digitalizado relativo às Misericórdias portuguesas, compilado pelo projeto *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* (PMM). Trata-se de uma iniciativa editorial realizada entre 2001 e 2017, que resultou na publicação de dez volumes. Esses volumes reúnem documentos relevantes para a história das Santas Casas de Misericórdia, conservados em arquivos nacionais portugueses, acompanhados de estudos de síntese elaborados por pesquisadores da área. O projeto foi desenvolvido por meio de uma parceria entre o Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa e a União das Misericórdias Portuguesas, impulsionado pelas comemorações dos 500 anos de fundação das Misericórdias.

Essa coleção constitui, portanto, um instrumento de trabalho fundamental para os estudos sobre o tema, contribuindo para a preservação e divulgação da história das Misericórdias. Além disso, a iniciativa permitiu reunir não apenas a documentação preservada referente às Misericórdias, mas também a de outras instituições de caráter assistencial, como hospitais, albergarias, mercearias e gafarias. Os documentos abrangem desde registros de propriedades, cartas de fundação e doações, listas de funcionários e beneficiários, inventários de bens, até regimentos e compromissos produzidos por autoridades régias, eclesiásticas, camarárias e notáveis locais, desde os primeiros anos do reino de Portugal até o início do século XX.

Nesse contexto, o terceiro volume do *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* (PMM), publicado em 2004 sob a direção dos professores José Pedro Paiva e Isabel dos Guimarães Sá, despertou particular interesse por abordar o período do reinado manuelino. Essa publicação tornou-se uma referência fundamental para diversos pesquisadores e trabalhos posteriores, sendo frequentemente associada às principais reflexões da historiografia recente sobre o tema. O volume abrange o reinado de D. Manuel I, compreendendo o intervalo entre a fundação da primeira Misericórdia do reino, a de Lisboa, em agosto de 1498, e a morte do rei, em 13 de dezembro de 1521.

Esta coleção documental possibilita analisar com detalhes aspectos que, até pouco tempo, eram inacessíveis sobre os primeiros anos das Misericórdias portuguesas. Por meio dela, confirmam-se afirmações de autores da historiografia recente acerca desse período inicial. Além disso, a documentação permite revisitar outras abordagens e formular novas

interpretações, na medida em que esclarece dúvidas ou equívocos anteriores. Nos documentos compilados, observa-se que a difusão da virtude da misericórdia ocorreu por múltiplas vias — desde as chancelarias manuelinas e as ordenações régias até a literatura, a iconografia, a parenética e o teatro.

Dessa forma, a ideia da centralidade da misericórdia alcançou ampla penetração no reino, circulando pelos ambientes áulicos da sociedade portuguesa. Nesse sentido, é relevante considerar a compilação desses documentos segundo duas ordens de natureza.

O primeiro grupo a ser destacado representa a reprodução de obras já consolidadas e difundidas nos círculos intelectuais da Europa medieval, no âmbito da produção literária monástica. Como exemplos, podem-se citar: o *Sacramental*, do frei dominicano Clemente Sánchez de Vercial (1365-1426), publicado em Portugal em 1502; o *Bosco deleitoso*, de autoria anônima, reproduzido por ordem da rainha D. Leonor em 1515; e o *Livro das Três Vertudes a Insinuação das Damas*, da filósofa franco-italiana Christine Pisan (1364-1431), traduzido para o português em 1518, além de outras obras de circulação mais restrita.

O segundo conjunto de obras está mais vinculado ao contexto local de produção literária do reino de Portugal. Entre elas, encontram-se os sínodos do bispo do Porto, D. Diogo de Sousa, de 1496; a cartilha espiritual intitulada *Catecismo Pequeno*, de 1504, da autoria do bispo de Viseu, D. Diogo Ortiz Vilhegas; e o manual de confissão do cronista-mor do reino, Garcia de Resende, denominado *Breve memorial dos pecados*, cuja primeira versão em português data de 1518. A virtude da misericórdia também foi representada no teatro local, por meio da dramaturgia litúrgica de Gil Vicente (1465? -1536). Esse importante autor do teatro português produziu e encenou para a corte manuelina diversas peças que abordam, direta ou indiretamente, a temática da misericórdia e das obras de caridade, como nos chamados autos religiosos de devoção, por exemplo, o *Auto da Alma* e o *Auto de São Martinho*.

Em síntese, todas essas obras foram selecionadas a partir de suas fontes originais e compiladas ao longo do corpus documental, com o objetivo de fornecer aos futuros pesquisadores — entre os quais me incluo — dados primários essenciais sobre as instituições, de modo a fundamentar o conhecimento cultural e religioso que a virtude da misericórdia adquiriu na corte portuguesa do final da Idade Média.

O segundo conjunto de fontes utilizado compreende as crônicas régias do período em estudo. Trata-se das crônicas do rei D. João II, redigidas pelos cronistas Rui de Pina (1440-1522) e Garcia de Resende (1470-1536), e das crônicas referentes ao rei D. Manuel I, em

especial a *Crônica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, publicada em 1566 pelo guarda-mor da Torre do Tombo, Damião de Góis (1502-1574).

Essas crônicas constituem fontes de grande relevância como textos historiográficos. Elas não apenas oferecem informações elaboradas pelos atores da época, mas também refletem a percepção que seus autores tinham do passado, do presente e da própria história como registro da vida. Representam, assim, um espaço de afirmação e reconhecimento de uma memória que se entendia como digna de preservação, bem como um campo de seleção e de esquecimentos, voluntários ou involuntários.

Desse modo, ao articular a historiografia sobre o tema com as fontes primárias, busca-se reconstituir criticamente, ao longo do texto, as lógicas que orientaram a construção da memória histórica do reinado de D. Manuel I na historiografia tradicional portuguesa.

O terceiro tipo de fonte empregado é um *speculum principis* (espelho de príncipe). No início do reinado de D. Manuel I, destaca-se a edição da obra de doutrina ético-política *De Republica gubernanda per Regem*, dedicada ao monarca por Diogo Lopes Rebelo (m. 1498). Rebelo, que fora professor de Gramática do então duque de Beja e seu capelão, foi enviado por ordem do duque, em 1486, para estudar Teologia na Universidade de Navarra, na França. Em Paris, além de elaborar e traduzir outras obras aplicáveis à estruturação e ao governo do reino, redigiu *De Republica Gubernanda per Regem*, publicada em 1496 e dedicada ao seu antigo discípulo e protetor, que acabara de ascender ao trono português.

De modo geral, essa obra possui uma função pedagógica dirigida a D. Manuel I e situa-se em um quadro ideológico de afirmação e propaganda da monarquia, com o qual o próprio rei parece comprometer-se. Nela, a misericórdia cumpre um papel central, sobrepondo-se ao paradigma habitual do *rex justus* – virtude mais comumente atribuída aos reis de Portugal na maioria dos tratados afins de inspiração avisina.

Em conclusão, com base nas fontes acima apresentadas, esta tese busca demonstrar como a caridade, a virtude e as catorze obras de misericórdia estiveram significativamente entrelaçadas na formação e na concepção política e espiritual da realeza portuguesa durante o reinado de D. Manuel I, o Venturoso.

CAPÍTULO I – As Misericórdias e a Coroa: um empreendimento régio de assistência social e espiritual.

1.1. A Construção do “Estado Moderno” Manuelino na História da Assistência.

D. Manuel I nasceu em Alcochete, em 31 de maio de 1469, e faleceu em 13 de dezembro de 1521, aos 52 anos. Ascendeu ao trono em 27 de outubro de 1495, aos 26 anos, e reinou por exatos 26 anos. Segundo a historiografia tradicional portuguesa, o reinado do "Venturoso" situa-se na transição do século XV para o XVI e acompanha a passagem do chamado “Estado medieval” para o “Estado moderno”. Desse modo, suas iniciativas reformistas reforçaram um projeto dinástico de maior envergadura, orientado para a centralização do poder nas mãos dos monarcas da casa de Avis²².

Essa percepção decorre da tentativa de D. Manuel I de estabelecer um corpo legislativo coeso, criando instrumentos unificadores de caráter administrativo e divulgando-os por meio da imprensa em todo o reino. Entre essas iniciativas, destacam-se a publicação dos Forais Novos, a Leitura Nova (1521), a compilação da legislação nas Ordenações do Reino e a reorganização administrativa com a atualização de normas, como os Forais (1497), os Oficiais das Cidades, Vilas e Lugares (1504), os Artigos das Sisas (1512), as Ordenações da Fazenda (1516) e as Ordenações das Índias (1520). As obras possuíam caráter burocrático e objetivavam modernizar a administração do reino português.

No âmbito assistencial, D. Manuel I atuou tanto na criação das Misericórdias quanto na reforma das capelas, elaborando regimentos para hospitais, gafarias, albergarias e confrarias, além de nomear agentes para sua administração. Exigiu dos administradores a comprovação do direito sobre os bens, seu tombamento e uma conduta administrativa idônea, punindo e substituindo os provedores negligentes.

Em termos legislativos, a reforma manuelina conhece seu primeiro diploma com a publicação do *Regimento das capelas e albergarias e confrarias da cidade de Lixboa*²³, em 1504. Em 1514, as medidas são implementadas para todo o reino através do *Regimento dos Contadores das Comarcas*. E o título XXXV do livro II das *Ordenações Manuelinas*

²²AMARAL, Diogo Freitas do. As reformas jurídicas, administrativas e financeiras de D. Manuel e a construção do Estado Moderno. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, Vol. I, 2001. p.51-60.

²³SALGADO, Abílio José; SALGADO, Anastácio Mestrinho. *Registos do Reinado de D. João II e D. Manuel*. Lisboa, 1996. p.361-376.

completa o rol dos diplomas produzidos no âmbito da assistência²⁴. Como exemplo de seu compromisso com as obras de misericórdia, em 17 de outubro de 1516, D. Manuel determinou que 1% de todas as rendas da Coroa obtidas no reino e além-mar revertissem para obras pias²⁵.

Com efeito, embora a criação ou reforma das capelas constituísse um programa distinto da criação de Misericórdias, ambos os processos pressupunham a prática das obras de misericórdia como requisito fundamental:

considerando nos quanto por nosso senhor Deus nos são emcomendadas as esmolas e os pobres e as pessoas miseráveis e que neste mundo são desfalecidos e minguados e como destes principalmente hade pedir conta no dia de juizo digo no dia de seu derradeiro juizo e vindo a julgar os vivos e os mortos para dar gloria e bem aventurança aos bons e pena perdurável aos mãos²⁶.

Essas obras de misericórdia cumpriam o dever essencial de assistência aos pobres e necessitados, que eram considerados particularmente valiosos aos olhos de Deus. Aqueles que prestassem auxílio poderiam ser recompensados eternamente, enquanto os que negligenciassem esse dever enfrentariam a punição correspondente.

De todo modo, buscou-se analisar, no conjunto das ações de D. Manuel I, a iniciativa de abraçar a questão assistencial para trazê-la ao seio dos problemas e ações políticas de um “Estado moderno”, a partir das rendas provenientes dos descobrimentos portugueses e do monopólio exercido por Sua Majestade sobre as sumptuosas especiarias do além-mar. Surge assim, no reinado de D. Manuel I, a concretização do projeto expansionista de D. João II e o consequente enriquecimento da Coroa portuguesa. Contudo, o empreendimento de maior alcance no âmbito assistencial foi a criação das Misericórdias. Em 14 de março de 1499, ao confirmar a fundação da primeira Misericórdia, em Lisboa, D. Manuel I expressou o desejo de que instituições semelhantes fossem estabelecidas em todo o reino, tornando a Misericórdia de Lisboa o modelo a ser seguido:

Cremos que saberes como em esta nosa cidade de Lixboa se ordenou hũa comfria para se as obras da misericordia averem de comprir e especialmente acerqua dos presos pobres e deseparados que nom tem quem lhes requeira seus feitos nem socorra a suas necesidades e asy em outras muytas piadosas segundo mais largamente em seu regimento se comthem do quall vos mandamos dar o trelado E porque as obras da misericordia que per os officiaes desta comfria se cada dia fazem redumdam em muyto louvor de Deus de que nos tomamos muyto

²⁴*Ordenações Manuelinas*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

²⁵PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalia Monumenta Misericordiarum Vol. III. A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 23], p.69-70.

²⁶PMM, [doc. 27], p.118.

contentamento por se em nosos dias fazer folgariamos muyto que em todalas cidades e vilas e lugares principaaes de nosos Regnos se fezese a dicta comfraria²⁷.

Logo, preconiza-se, na feitura do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, a quem deveria ser dada a assistência: aos doentes pobres, aos *envergonhados* e aos presos desamparados. Estes formavam o rol dos depositários das obras de misericórdia. Gratuitas, claro, já que os beneficiários dificilmente poderiam retribuir materialmente os benfeitores. Assim, a riqueza gerada pelas navegações, atrelada à acumulação patrimonial de doações *pro anima*²⁸ às instituições pias, estava agora na órbita da Coroa portuguesa, que, entretanto, dispunha da sua disposição em favor da operação aos assistidos.

Ao final do século XV, o papel privilegiado do pobre, evidenciado pelas práticas de caridade no mundo medieval português, perde sua caracterização em textos e obras sociais como um estado de eleição espiritual²⁹. Dessa forma, os monarcas portugueses empenharam-se em promulgar uma série de leis, desde as Cortes de 1418, em Santarém, até as Ordenações Manuelinas, com o objetivo de estabelecer medidas para solucionar os problemas econômicos decorrentes do déficit populacional causado pela peste³⁰. Fomentou-se a ocupação das terras cultiváveis, obrigando os camponeses a se fixarem nas propriedades e a realizarem tarefas além das habituais. Nas cidades, as pessoas foram compelidas a se dedicar a alguma atividade laboral, com restrições à liberdade, a fim de coibir a vadiagem e, assim, distinguir os "bons" dos "maus" pobres. Logo, entre amores e desamores, a percepção do pobre e da caridade cada vez mais se entrelaça na disputa entre a economia moral e a economia política³¹.

É de fato curioso perceber a fundação das Misericórdias, em 1498, pelo fato de ser um fenômeno confraternal bastante diverso e original quanto à tipologia da assistência e de assistidos que abrange. Afasta-se em muito das confrarias medievais portuguesas, tanto na forma de solidariedades horizontais intragrupos, quanto no fato de não se resumir a uma única

²⁷Idem, [Doc. 57], p.226.

²⁸Era chamado de *doação pro anima* todo o tipo de legado endereçado em favor da alma de alguém. Geralmente, quando os fiéis deixavam quantias, objetos ou imóveis como pagamento para que missas fossem realizadas por suas almas ou pelas almas de seus entes queridos a fim de alcançarem a salvação.

²⁹WOOLF, Stuart. Prefácio. Ideologias e práticas da caridade na Europa Ocidental do Antigo Regime. In: *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.11-21.

³⁰GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; ROSA, Maria de Lurdes (coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. p.26.

³¹MORENO, Humberto Baquero. A vagabundagem nos fins da Idade Média portuguesa. In: *Anais*. II Série, vol. 24, tomo II, Academia Portuguesa da História. Lisboa, 1977. p. 227 – 276; XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes sécs. XVI XVII. In: *Lusitânia Sacra*. 2a série, 11, 1999, p.59-85.

atividade especializada de assistência e apoio espiritual³². Tampouco se concretiza enquanto noção de socorro à saúde na forma de qualquer hospital, mercearia ou albergaria da época. É, de fato, uma terceira via.

Neste sentido, como devemos interpretar os termos dessa relação? Pois questiona-se: em um contexto endêmico de peste, crises agrícolas e demográficas e acentuado grau de competição pelas expedições do ultramar, qual a relevância dessa exacerbada preocupação? Se nos prendermos à contabilística e à busca característica da eficácia administrativa e da laicização do processo governativo de um “Estado moderno”, como é apresentado pela historiografia ao reinado de D. Manuel I, como poderíamos justificar os dispendiosos gastos na assistência a grupos sociais que essencialmente não trariam retorno à Coroa? É plausível compreender, tão somente, que o advento da Misericórdia, assim como o conjunto de reformas das instituições pias, seja mais um passo, por si só, rumo à implantação e estabilização de um “Estado moderno”?

No fundo, verifica-se que se tem exaltado muito frequentemente a modernidade da administração manuelina, tendo como base, essencialmente, a profusão de documentos normativos emitidos pelo monarca. Entretanto, o confronto das concessões legais com a realidade expressa por outras fontes, assim como a reflexão sobre o real alcance dessas reformas, continua, em grande medida, pouco estudado³³.

As crenças e práticas religiosas da corte portuguesa eram essenciais para compreender fatos históricos dessa natureza. A amplitude e a incomensurável profundidade do terreno em que se radicam fazem-nas persistir, no final do século XV, em função de um alargamento da noção de *religiosidade política*. Ou seja, da figura do rei nas relações que estabelece com o campo religioso específico da corte e da Igreja, nos processos sociais de espiritualização da matéria e de circulação social da caridade.

Neste sentido, há problemas a serem melhor discutidos acerca do modo como a noção de emergência de um “Estado moderno” associa-se a um plano de centralização assistencial aos pobres, no sentido em que as Misericórdias se fundam.

Em primeira instância, a historiografia portuguesa, até a década de 1990, gozou da tese de um aparente consenso que destaca a presença da entidade “Estado” em continuidade com a historiografia que, a partir do século XIX, retratou a Baixa Idade Média portuguesa como um

³²BEIRANTE, Maria Ângela. *Confrarias Medievais Portuguesas*. Lisboa: Ed. autor, 1990.

³³DUARTE, Luís Miguel. “Os «forais novos»: uma reforma falhada?” In: *Revista Portuguesa de História*, n. ° 36, 2004. p. 391-404; FARIA, Diogo. A burocracia régia e os seus oficiais no tempo de D. Manuel I. In: *Revista Portuguesa de História*. Tomo XLV, Coimbra, 2014.p.587-607.

momento singular e precoce de concentração do poder político nas mãos dos monarcas avisinos e, mais tarde, de um “Estado” centralizado.

Esta leitura corrobora a concepção de um projeto de poder régio, iniciado na ascensão de D. João I, que teria se apoderado dos mecanismos de dominação jurídica e promovido a integração do espaço e da população do reino de Portugal. Assim, gradualmente, o “Estado” anulou a capacidade política dos corpos sociais, como a Igreja, a nobreza e os concelhos municipais, conduzindo a uma sistemática e contínua apropriação de forças por parte de um poder centralizado – leia-se o rei – e suas manifestações no plano legislativo, jurisdicional e assistencial. Tal processo culminou na fundação jurídica do “Estado moderno” enquanto entidade acima das vicissitudes da política medieval.

Em suma, para este tipo de análise, entendemos que a historiografia tradicional portuguesa compartilha o mesmo conceito de Estado, de poder e de política, oriundo de uma longa tradição oitocentista que compreendia que a melhor maneira de estudar as relações de poder era seguir os cânones da história do Direito e das Instituições do século XIX. Assim, considerava-se a política como parte do próprio Estado, o qual deveria ter um caráter centralizador e possuir um aparato burocrático eficiente, constituindo-se numa esfera social própria e acima das demais³⁴. Esta concepção soma inúmeros herdeiros, como os lusos historiadores ligados à história do Direito, defensores da “Teoria Geral do Estado”, como Henrique da Gama Barros³⁵, Lobo Costa³⁶ e Marcello Caetano³⁷; mas também uma longa linhagem de medievalistas dedicados a entender o processo político desse tempo, como é caso de José Marques³⁸, José Mattoso³⁹, Armando Carvalho Homem, Maria Helena Coelho⁴⁰ e Judite Gonçalves A. de Freitas⁴¹.

³⁴BOBBIO, Norberto. *Estado, poder e sociedade: por uma teoria da política*. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média portuguesa. Reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Neri; BAPTISTA, Rossana (org.). *Sentidos e construção da narrativa histórica*. Séc. XIX - XX. São Paulo/Campinas: FAPESP/Ed. Unicamp, 2014.

³⁵BARROS, Henrique da Gama. *História da Administração Pública nos séculos XII e XV*. Tomo II, Lisboa: Livraria de Sá da Costa, 1945.

³⁶COSTA, Antônio de Sousa Silva Lobo. *História da Sociedade em Portugal no Século XV e Outros Estudos Históricos*. Lisboa: Editora Cooperativa - História Crítica, 1979.

³⁷CAETANO, Marcello. *História do Direito Português, Fontes direito público: 1140-1495*. 1º vol., Lisboa: Verbo, 1981.

³⁸MARQUES A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. vol. I. Lisboa: Palas Editores, 1976.

³⁹MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

⁴⁰COELHO, Maria Helena da Cruz; HOMEM, Armando Luís de Carvalho (coord.). *A gênese do Estado Moderno no Portugal tardo-medieval (séculos XIII-XV)*. Lisboa: Ed. Universidade Autónoma de Lisboa, 1999.

⁴¹FREITAS, Judite A. Gonçalves de. *O Estado em Portugal (séculos XII-XVI)*. *Modernidades Medievais*. Lisboa: Alêtheia Editores, 2011.

Não obstante, há outra corrente historiográfica que oferece uma proposta questionadora quanto às compreensões taxonômicas na periodização da Idade Média na narrativa histórica tradicional, distinguindo a presença da entidade “Estado” na política anterior às revoluções liberais dos Oitocentos. Esses historiadores advogam no sentido de entender que as tendências centralizadoras coexistiram com forças que apontavam para a descentralização política e a manutenção da pluralidade de polos de poder.

Nesse sentido, o processo histórico percorreu um caminho descontínuo de avanços e recuos, desenvolvido por forças sociais que, muitas vezes, tinham pouca ou nenhuma consciência de seus atos. Assim, essas forças centralizadoras capitulavam diante de formas de auto-organização social perante interesses corporativos há muito tempo estabelecidos por seus ancestrais. Este é o resultado dos estudos de medievalistas e modernistas ibéricos, como nos casos de Antônio Manuel Hespanha⁴², Pablo Fernandes Albadalejo⁴³, Bartolomé Clavero⁴⁴, Pedro Cardim⁴⁵ e Maria de Lurdes Rosa⁴⁶.

A nosso ver, a historiografia portuguesa apresenta uma percepção monopolista do poder régio como chave para entender a centralização e a reforma da assistência e da saúde no reino de Portugal nos séculos XV e XVI. Nesse sentido, acreditamos que existe uma situação, em grande medida, teleológica e menos inconsciente, que permeia os estudos sobre o reinado de D. João II, como os de Luís Adão da Fonseca⁴⁷ e Manuela Mendonça⁴⁸; e, consequentemente, de D. Manuel I, como os estudos de Joaquim Veríssimo Serrão⁴⁹.

A monarquia absolutista e a concepção de “Estado Moderno” surgem como veículos de uma historiografia europeia baseada em um privilégio epistêmico, que conduziram a narrativa histórica do reino de Portugal à modernidade e ao progresso na construção de um império ultramarino global. Contudo, consideramos que, ao destacar a modernidade tal como se apresenta, com sua imperativa laicização e centralização do “Estado” e do poder na figura

⁴²HESPANHA, Antônio Manuel. *Às vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1986.

⁴³ALBALADEJO, Pablo Fernandez. “Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVI). Algunas consideraciones”. In: *État et église dans la genèse de l'État moderne*. J.Ph. Genet, B. Vincent (Ed.). Madrid: Casa de Velazquez, 1986. p. 209-216.

⁴⁴CLAVERO, Bartolomé. *Antidora. Antropologia Catolica de la Economia Moderna*. Milão, Giuffrè Editore, 1991.

⁴⁵CARDIM, Pedro. Centralização política e Estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime. In: *Nação e Defesa*. 2ª s., nº 87, 1998. p. 129-158.

⁴⁶ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2012.

⁴⁷FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

⁴⁸MENDONÇA, Manuela. *D. João II*. Lisboa: Estampa, 1991.

⁴⁹SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal: a formação do Estado Moderno (1415-1495)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1980; *História de Portugal: o século de ouro (1495-1580)*. Lisboa: Editorial Verbo, 2001.

do rei, é necessário também refletir sobre o sentido do termo “modernidade” neste período, que estava atrelado aos princípios com os quais os navegantes portugueses compreendiam o que seria a modernidade.

Como ressalta Patrícia Seed⁵⁰, a modernidade, naquele tempo, estava associada a uma percepção comedida de mudança para uma nova geografia do saber do mundo pelas lentes e naus portuguesas. Isso é evidenciado no trabalho do navegador e cosmógrafo português, Duarte Pacheco Pereira, em sua obra *Esmeraldo De situ orbis* de 1504 dedicada a D. Manuel I, ao criticar as *abusões e fábulas que os antigos cosmógrafos escreveram* sobre o conhecimento náutico da costa africana. Pacheco Pereira se via, e via os feitos dos portugueses de sua época, como modernos em relação aos antepassados e aos homens de seu tempo. Pois, como salienta Duarte Pacheco Pereira: “*é nestas coisas a nação dos portugueses precedeu todos os antigos e modernos em tanta quantidade qu, sem repreensão podemos dizer que eles, em nos respeito não souberam nada*”⁵¹.

Sanjay Subrahmanyam amplia essa compreensão ao apresentá-la como um princípio global de transformações ocorridas entre meados do século XIV e o século XVIII. Segundo ele, esse período não deve ser visto apenas como a história das descobertas, viagens e da exploração europeia no ultramar. Foi uma fase fértil de desenvolvimento conjunto de culturas de viagem e de uma literatura exploratória por diferentes povos e atores globais, que se entrelaçavam em entrepostos espaciais, redefinindo geograficamente o conceito de espaço-tempo. Nesse contexto, as ideias de estado-nação e as ideologias nacionalistas promovidas pelas historiografias europeias tenderam a obscurecer o papel central da teologia política nas aspirações e no pensamento das personagens históricas. Assim, observa-se uma coexistência de cosmovisões milenaristas e espiritualizadas sobre concepções políticas com noções modernas emergentes de governança⁵².

Desse modo, também se rejeita, conforme destacam Christian Hausser e Horst Pietschmann, o que a historiografia tradicional ibérica costuma entender pelo confuso conceito de império – definido como “*political structure of immense scale, often transcontinental, oriented politically, economically and also in part culturally toward a*

⁵⁰SEED, Patrícia. Modern. In: CARTHY, Ita Mac (ed.). *Renaissance Keywords*. London: Legenda, 2013. p.126.

⁵¹PEREIRA, Duarte Pacheco; CARVALHO, Joaquim Barradas de. *Esmeraldo de situ orbis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 336.

⁵²SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Historias conectadas: notas para uma reconfiguración de Eurasia em la modernidad temprana*. Prohistoria, Vol. XXIII, n. 33, 2020. p.7-35.

centre that itself radiates out towards the periphery”⁵³. Essa rejeição se dá em favor de conceitos mais abrangentes, como a noção de *monarquias compostas*, proposta pelo historiador britânico John H. Elliott⁵⁴, ou a definição de *monarquia pluricontinental* para o caso português, elaborada pelo historiador português Nuno Monteiro de Souza⁵⁵. Nestes termos, a centralidade do conceito de império português e espanhol dissolve-se num emaranhado de relações de poder contraditórias entre uma multiplicidade de polos, nos quais as coroas ibéricas ocupavam lugares e hierarquias diversas em relação aos poderes e agentes locais, em dimensões autônomas nos rincões do território “sob tutela”.

Nessa linha de pensamento, é possível adotar outra noção que explique a vida política na Idade Média por uma lógica mais coesa, encontrada, por exemplo, na contribuição organicista proposta por estudiosos ibéricos do modelo corporativo. A partir dessa concepção, é possível estudar o fenômeno da criação das Misericórdias⁵⁶.

O caráter corporativo da monarquia, em contraste com o centralista, revela um poder régio mais complexo. Nessa perspectiva, o monarca exerce sua autoridade como cabeça de um corpo político, cujos membros desempenham funções distintas e essenciais para o funcionamento harmonioso do conjunto. O rei, como cabeça, detém *potestas absolutas*, ou seja, um poder que se sobrepõe aos demais, sem, no entanto, anulá-los ou tiranizá-los. Ele governa em conjunto com outros poderes, entendidos como corpos políticos e sociais dotados de direitos e jurisdições próprios, que devem ser respeitados. Assim, a essência da justiça no governo monárquico consiste em dar a cada um o que é seu por direito. Desse modo, os

⁵³“uma estrutura política de imensa escala, muitas vezes transcontinental, orientando política, economicamente e, também, em parte, culturalmente em direção a um centro que irradia e sai em direção à periferia” (Tradução livre). Cf. HAUSSER, Christian; PIETSCHMANN, Horst. *Empire: the concept and its problems in the historiography on the Iberian empires in the Early Modern Age*. *Culture & History Digital Journal*, vol. 3, n. 1, 2014.p. 1-10.

⁵⁴ ELLIOTT, John H. *Una Europa de monarquías compuestas*. In: ELLIOTT, John H. *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Taurus, 2010, p. 29-54.

⁵⁵ MONTEIRO, Nuno Gonçalo F. “A Tragédia dos Távoras” Parentesco, redes de poder e facções políticas na monarquia portuguesa em meados do século XVIII”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs.) *Na Trama das Redes: Política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 337.

⁵⁶ A imagem da monarquia portuguesa precocemente centralizada obscurece a pluralidade e a concorrência entre jurisdições, assim como as limitações éticas, doutrinárias e institucionais que se impunham ao poder “absoluto” do príncipe. Nesse sentido, entendemos que a cultura política vigente na sociedade medieval portuguesa e até meados do século XVIII esboça o caráter corporativo de sua organização, pois: a) o poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia. b) O direito legislativo da coroa portuguesa era limitado e enquadrado pela doutrina jurídica (*ius commune*) e pelos usos e práticas jurídicas locais; c) os deveres políticos cediam perante os deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão) ou afetivos, decorrentes de laços de amizade, institucionalizados em rede de amigos e de clientes; d) os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições podendo fazê-los mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real Cf. HESPANHA, Antônio Manuel. *Às vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1986.p.166-167.

limites impostos ao direito régio são amplos, abrangendo os direitos e liberdades dos diversos corpos, bem como os direitos e costumes dos povos. Configura-se, então, a lógica de pertencimento a um corpo, formado por laços pessoais de dependência e fidelidade, que define em grande medida a moral política.

Neste contexto, Antônio Manuel Hespanha destaca que a sociedade tardo-medieval se estruturava com base na centralidade do direito, expressa em três instâncias fundamentais.

A primeira é o direito comum (*ius commune*): no mundo pré-liberal, compreender a realidade social exigia decifrar seus códigos, que não se limitavam aos livros de leis ou às doutrinas jurídicas formais, mas abrangiam também os costumes e os interesses locais, tanto formais quanto informais. A segunda é a jurisprudência: vinculada ao direito comum, ela conferia flexibilidade às normas, adaptando-as às necessidades do direito vivido e permitindo decisões adequadas a cada contexto específico. Por fim, os poderes normativos locais: a centralidade do direito manifestava-se na força e na sensibilidade centrípeta desses poderes – também formais ou informais –, os quais estavam profundamente enraizados (*iure radicata*) na cultura jurídica, em contraste com o direito geral do reino, estabelecido por meio de leis formais⁵⁷. Esta reflexão crítica demonstra que é possível elaborar explicações que, ao se fundamentar nos significados e significantes do passado (o *historismo*), os conectam a significados trans-históricos (o *historicismo*). Tal abordagem evita a concentração excessiva no segundo aspecto, que tendeu a reforçar uma interpretação centralista, linear e teleológica da história⁵⁸.

A abordagem corporativista aqui adotada não toma as possíveis rupturas estruturais e conjunturais como o principal referencial da modernidade, em termos valorativos e substantivos. Isso não implica ignorar tais mudanças, mas sim buscar oferecer interpretações de fundo e formas alternativas de análise.

Como destaca o professor José D'Assunção Barros, todo paradigma ou escola historiográfica constitui um campo de ação e uma visão de mundo, ao qual os historiadores aderem em diferentes medidas. Essa adesão, contudo, não impede que recebam influências de outros paradigmas ou que se posicionem entre eles⁵⁹.

⁵⁷HESPANHA, Antônio M. *Depois do Leviathan*. Almanack Brasiliense, n. 5, 2007. p. 55-66.

⁵⁸COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média portuguesa. Reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Neri; BAPTISTA, Rosana (org.). *Sentidos e construção da narrativa histórica*. Séc. XIX - XX. São Paulo/Campinas: FAPESP/Ed. Unicamp, 2014. p.47-49.

⁵⁹BARROS, José D'Assunção. *A Construção da Teoria nas Ciências Humanas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

Os paradigmas funcionam como eixos explicativos de uma visão histórica, mas, assim como uma nota musical expressa sua sonoridade por si só, sem depender das demais, ao agrupá-las em três ou mais notas, podemos construir um acorde. Da mesma forma, podemos construir um acorde teórico ou historiográfico. Conforme descreve o autor, um acorde, tanto na teoria quanto na prática musical, consiste em um conjunto de notas que, soando simultaneamente, geram uma sonoridade composta⁶⁰. Assim,

considerando que seja possível pensar um determinado autor ou no interior de um certo “paradigma historiográfico” ou em algum lugar “entre paradigmas” a noção do “acorde teórico” ou “acorde historiográfico” nos permitirá restituir alguma complexidade à percepção sobre as especificidades desse autor. Em suma, se enquadrar um autor no interior de um paradigma pode ter um efeito de podar algumas de suas especificidades ou de pôr a perder algumas de suas singularidades, a utilização do recurso do acorde teórico pretende enfrentar o desafio de recuperar um pouco dessa complexidade⁶¹.

Do mesmo modo, o acorde teórico/historiográfico também mensura as tonalidades das notas que o compõem. Um acorde teórico pode incluir notas provenientes de diferentes correntes, autores e escolas de pensamento, com tonalidades explícitas (maiores) ou implícitas (menores) em sua formação. Além disso, pode conter notas (influências) de obras que refletem aspectos metodológicos, autores, contextos e o ambiente mental do qual o acorde foi gerado.

Em suma, assim como defende o professor José D’Assunção Barros, acreditamos que os historiadores devem receber e fazer uso de inúmeras notas (influências) que produzem sentidos inerentes a um paradigma, mas que, ao serem vistas em conjunto ou em simbiose com outros paradigmas ou formas de pensar, resultem em acordes mais alusivos ao *savoir-faire* no campo historiográfico.

1.2. Uma Síntese da Historiografia das Misericórdias: uma nova abordagem a partir da espiritualidade.

No tocante à história das misericórdias portuguesas, é possível dividir a produção historiográfica portuguesa em três fases cronológicas de trabalho e análise.

A primeira fase é constituída pelas obras de importantes publicistas e historiadores do final do século XIX e da primeira metade do século XX. Esses autores realizaram levantamentos documentais nos acervos municipais e privados das Santas Casas, contribuindo

⁶⁰BARROS, José D’Assunção. *Os Conceitos – seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p.160.

⁶¹BARROS, José D’Assunção. *Teoria da História: acordes historiográficos: uma proposta para a Teoria da História*. Vol. 4. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. p. 16-17.

significativamente para a publicação de fontes primárias sobre as Misericórdias. Contudo, suas análises limitaram-se a uma abordagem descritiva dos documentos, destacando sobretudo a figura da rainha D. Leonor como principal idealizadora e promotora espiritual e política na criação e no desenvolvimento das Misericórdias portuguesas. Entre os representantes dessa fase encontram-se autores como Costa Goodolphim (1842-1910)⁶², Victor Maximiano Ribeiro (1862-1930)⁶³ e Artur de Magalhães Basto (1896-1940)⁶⁴.

A segunda fase foi caracterizada pela historiografia do Estado Novo português (1933-1974), da qual Fernando da Silva Correia (1893-1966)⁶⁵ é um exemplo notório. Médico de formação, tornou-se o principal autor sobre o tema, publicando numerosos estudos acerca da assistência em Portugal. Seus trabalhos seguem uma estrutura comum de tratamento das informações, inserindo-se nos meandros da história institucional. Em suas análises, respeitou os processos de funcionamento das misericórdias locais, abordando sua criação, patrimônio, receitas e os serviços prestados aos pobres. No entanto, não desenvolveu um esforço histórico-crítico sistemático, romantizando, por vezes, o caráter caridoso dos portugueses, a partir da exaltação da rainha D. Leonor como modelo de caridade a ser seguido.

A terceira fase, iniciada na década de 1980, caracterizou-se pela atuação de historiadores profissionais, que passaram a inserir as Misericórdias em contextos interpretativos mais amplos do chamado “império português”. Destacam-se os estudos que reavaliam o papel político da rainha D. Leonor, restringindo sua atuação à fundação da Misericórdia de Lisboa e enfatizando a difusão dessas instituições pelo reino e pelo ultramar durante o reinado de D. Manuel I. Essa interpretação apoia-se principalmente na extensa documentação normativa régia referente às Misericórdias, emitida pelo monarca, mais do que em fontes específicas que a sustentem.

Além das fontes documentais, o significado do processo de criação das Misericórdias é construído a partir de um caleidoscópio de interpretações. Estas incluem desde a visão de um sopro medieval de caráter espiritual na reforma da assistência hospitalar moderna, passando pela ideia de que foram o alicerce assistencial da construção territorial do “império português” no reino e além-mar, até mesmo o exemplo maior da consolidação do poder régio

⁶²GOODOLPHIM, Costa. *As Misericórdias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897.

⁶³RIBEIRO, Victor. *Santa Casa da Misericórdia de Lisboa: subsídios para a sua história, 1498-1998: instituição, vida histórica, estado presente e seu futuro*. Fac-símile da ed. de [1902]. Lisboa: Academia das Ciências, 1998.

⁶⁴BASTO, Arthur de Magalhães. *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Vol. 1. Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1934.

⁶⁵CORREIA, Fernando da Silva. *Estudos sobre a história da assistência: as origens e Formação das Misericórdias Portuguesas*. Lisboa: Henriques Torres Editora, 1944.

absoluto na assistência, por meio da promoção desses novos corpos sociais exógenos à realidade concelhia e senhorial. A confluência desses aspectos parece encontrar respaldo na vasta produção de alguns dos renomados autores desta temática em Portugal, como é o caso dos historiadores Joaquim Veríssimo Serrão⁶⁶, Antônio Oliveira⁶⁷, Isabel dos Guimarães Sá⁶⁸ e Laurinda Abreu⁶⁹.

Contudo, podemos considerar que esses grupos de autores se organizaram mais pela natureza temporal e espacial de suas produções historiográficas do que, de fato, por suas divergências. De um lado, há um certo consenso entre esses autores em enxergar na assistência medieval um antepassado direto dos sistemas de saúde contemporâneos. Logo, sistematizam uma visão ideológica do período, acrítica e instrumentalista na abordagem ao conceito de *dom* (a relação entre os serviços espirituais, bens e almas)⁷⁰, preterindo os pressupostos éticos e morais presentes na construção da reforma da legislação assistencial manuelina em favor de uma pretensa laicidade documental imperativa que advém da noção de “Estado moderno”⁷¹.

Por outro lado, a reforma das instituições pias é costumeiramente concebida, no âmbito da economia política moderna, como uma aquisição rentabilística da Coroa portuguesa de terrenos e bens de raiz abandonados e mal administrados, delegados aos pobres por ação cristã pelas almas dos benfeitores, sendo apropriados como ativo régio para a reforma hospitalar e a criação das Misericórdias. Esse processo subtraiu aos concelhos e à Igreja o papel de intermediários da gestão assistencial, em um contexto de centralização do poder⁷².

Desse modo, os autores, na esteira do absolutismo régio, compartilham a tendência de interpretar a história da caridade como se ela se movesse teleologicamente em uma única direção. Sugerem a visão moderna de assistência, em que as Misericórdias foram criadas por

⁶⁶SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1998.

⁶⁷OLIVEIRA, Antônio de. A Santa Casa da Misericórdia de Coimbra no contexto das instituições congêneres. In: *Memórias da Misericórdia de Coimbra: documentação e arte*. Coimbra: Santa Casa da Misericórdia, 2000. p. 11-41.

⁶⁸SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel até Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

⁶⁹ABREU, Laurinda. O Século das Misericórdias. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e a sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães, Vol. II, 2001. p.363-376.

⁷⁰Uma perspectiva crítica sobre o uso indiscriminado do conceito. Cf. MAGNANI, Eliana. Le don au Moyen Âge: pratique sociale et représentations (perspectives de recherche). *Revue du Mauss*. Vol 19, n.1, 2002. p.309-322. ALGAZI, Gadi (ed.). *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

⁷¹Para um início ao debate. Cf. ROSA, Maria de Lurdes. “O Estado manuelino”. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p.205-210.

⁷²ROSA, Maria de Lurdes. Contributo para o Estudo da Reforma dos corpos pios no reinado de D. Manuel. Uma história institucional dos Juízos das Capelas de Lisboa. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e a sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães, Vol. II, 2001.p.517-544.

ação régia para reformar e organizar o auxílio aos pobres, culminando na transição da qualificação arbitrária da caridade — antes dependente da vontade dos doadores — para a noção de direito à assistência social no “Estado moderno”.

Nesse sentido, apesar de haver uma profusão de estudos monográficos sobre as Misericórdias portuguesas a partir da década de 1980, ainda são escassos os trabalhos que abordam questões além da história institucional das Misericórdias, especialmente em análises transversais ao reinado manuelino. Um dos poucos estudos sobre o tema da misericórdia enquanto elemento de virtude espiritual é o artigo de Artur de Magalhães Basto⁷³, apresentado no IV Congresso das Misericórdias, em 1959. O autor chama a atenção para a originalidade dessa instituição, que não limitava seu raio de ação assistencial e pretendia cumprir efetivamente a totalidade das obras de misericórdia, evocando, ainda, a verdadeira caridade cristã que se despoja de interditos sociais para a entrada na confraria: do príncipe ao mestre de obras, do fidalgo ao plebeu, do rico ao pobre; todos eram iguais sob a bandeira da Misericórdia.

É importante também ressaltar os estudos de Ivo Carneiro de Sousa⁷⁴, que, a partir de sua tese de doutoramento, traça uma longa análise sobre a vida e obra da rainha D. Leonor (1458-1525). Este autor descreve detalhadamente as ações caritativas da rainha para com os pobres, destacando o que chamou de “descoberta da misericórdia”, fruto de uma espiritualidade franciscana que adorna o mais próximo círculo familiar da rainha e faz transbordar tal virtude espiritual para o reinado de D. Manuel I, seu irmão.

No entanto, as questões suscitadas por Ivo Carneiro de Sousa não foram desenvolvidas para o reinado manuelino, ficando por ser exploradas. Ou seja, como destaca Luís Filipe Thomaz⁷⁵ a respeito da historiografia da temática da expansão portuguesa, apesar de a documentação ter sido mais preservada no reinado de D. Manuel I, nunca houve uma análise de cunho conjuntural da política do monarca.

⁷³BASTO, Artur de Magalhães. A inspiração espiritual das Misericórdias. In: *Actas do IV Congresso das Misericórdias*. Vol. I, Lisboa, 1959. p. 61-67.

⁷⁴SOUSA, Ivo Carneiro de. *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias*. Porto: Granito, 1999; *A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

⁷⁵THOMAZ, Luiz Filipe F. R. A ideia imperial manuelina. In: DORE, Andreia Carla; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luís Geraldo da (Org.). *Facetas do Império na História: análise e métodos*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008. p. 39-107.

Como salienta o historiador francês Jean Aubin⁷⁶, a evolução pouco significativa dos estudos sobre o reinado de D. Manuel I surpreende pela inexistência de uma monografia sobre o reinado, nem mesmo de estudos particulares sobre a política interna ou sobre as estruturas do “Estado” que não se apresentem exageradamente como modernas. O progresso que se logrou posteriormente foi o resultado dos estudos e trabalho de um dos seus principais ouvintes, o historiador português João Paulo Oliveira e Costa⁷⁷, mas também a reunião de renomados nomes da historiografia portuguesa para a publicação das atas da conferência internacional *D. Manuel e sua época*⁷⁸, durante a realização do III Congresso Histórico de Guimarães, em outubro de 2001.

Além disso, Jean Aubin ressalta que, longe de estar absorvido apenas pelos objetivos da expansão ultramarina, D. Manuel também visava intervir e participar dos assuntos da cristandade, tanto a partir da política interna do reino quanto das questões europeias. Por isso, considerava que o epíteto mais justo para o monarca seria o de *Legislador*. No entanto, a historiografia tradicional portuguesa sobre o reinado de D. Manuel I frequentemente limita-se a repetir estereótipos simplistas, sem ao menos tecer uma análise crítica sobre os resultados dessas abordagens. O peso excessivo das razões econômicas nas análises leva à caricatura de um monarca voltado para o mar e desinteressado da política interna do seu reino e da Europa, sem projetos políticos próprios, interessado apenas nos lucros das especiarias.

Porém, as razões econômicas não são suficientes para explicar as rotas do périplo africano até o Oriente; é preciso analisar os quadros mentais da sociedade portuguesa. De maneira análoga, acreditamos ser relevante estudar as Misericórdias para além do contexto de modernização da administração do reino ou como um pilar do Estado moderno, em consonância com as perspectivas suscitadas pelos personagens desse período.

Neste sentido, nossa proposta visa compreender a criação das Misericórdias no contexto da crescente ingerência do poder régio no campo assistencial, a partir do entendimento de uma sociedade corporativa, na qual as obras de misericórdia ocupam um lugar central como elemento de virtude espiritual dos leigos e de soberania régia. Assim, procuramos destacar o alargamento da noção de religiosidade política.

⁷⁶AUBIN, Jean. *Le latin et l'astrolabe: recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian/Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, Vol. II, 2000. p.41-47.

⁷⁷COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2005.

⁷⁸CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e a sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães, 2001. (Disponível em URL: <https://chi.guimaraes.pt/minutes/3ch>)

Esta religiosidade pode ser analisada a partir de dois eixos estruturais.

O primeiro eixo consiste em discernir os fundamentos estruturais da prática das catorze obras de misericórdia, com base nas mais importantes obras de divulgação devocional e de teologia política publicadas durante o reinado manuelino.

Nesse sentido, o conjunto de diretrizes teológicas dessas obras, produzidas por inúmeros representantes da Igreja, expressa — como destaca o jurista italiano Paolo Grossi⁷⁹, em uma famosa passagem do apologista Tertuliano⁸⁰ — uma concepção da sociedade tardo-medieval enquanto uma comunidade de cristãos: um corpus, uma realidade orgânica e unitária, sustentada por três elementos de coesão necessários à construção de uma consciência cristã: a crença na mesma fé, a esperança comum na vida eterna e a unidade disciplinar.

Dessa forma, há uma necessidade imperativa nesta sociedade de transformar os fundamentos das obras de misericórdia e a caridade esparsa da comunidade de fiéis em uma unidade juridicamente ordenada. A Igreja seria o lugar por excelência, a sociedade perfeita, o ordenador jurídico titular, detentor do direito *proprium ac nativum*, o direito originário, de produzir normas. Sua legitimidade não está atrelada ao direito estatal, nem sua juridicidade está associada a qualquer poder civil ou temporal, mas diretamente a Cristo como legislador divino. Em razão disso, os indivíduos não podem alcançar a salvação individualmente; eles devem estar permanentemente mobilizados em redes e articulados ao intermediário, ao ordenador jurídico titular — a Igreja — mas, sobretudo, ligados umbilicalmente ao legislador divino, Cristo.

Logo, os fundamentos teológicos na construção jurídica da assistência concebem o direito como um instrumento de poder religioso. No entanto, a opção pelo direito e, por assim dizer, pelo religioso, é também uma opção pelo social e temporal, por haver a plena convicção de que a salvação dos fiéis reside na imersão no tempo e nas temporalidades que os permeiam. Nesse sentido, a relação dos homens no período tardo-medieval com a escrita foi definida pela relação com a Bíblia. O livro era, acima de tudo, um símbolo da instituição eclesiástica e do estatuto dos clérigos. A leitura direta das Escrituras pelos leigos sempre foi fortemente controlada pela Igreja, e a divulgação das versões vernáculas do Antigo e do Novo Testamento foi, sem dúvida, muito restrita.

⁷⁹GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. p.136-142.

⁸⁰TERTULIANO, *Apologia*, New Advent, CAP. XXXIX. Disponível em URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0301.htm> (consultado em 20 de Julho de 2023).

O problema do poder surge aqui devido à posição da Igreja como intérprete privilegiada da palavra. Esse problema, porém, só se coloca porque essa interpretação ultrapassa o campo que hoje denominamos exclusivamente “religião” e contribui para definir uma ordem geral de organização e funcionamento da sociedade em sua totalidade. A razão pela qual o questionamento da ordem social nessa sociedade passa por contestações à ordem eclesial — teológica, litúrgica, dogmática — é que, em termos de afirmação da dominação social, os leigos se apropriaram de um modelo legitimador, o do livro e da escrita, para estabelecer uma visão de mundo um pouco diferente e autônoma, mas não distinta da Igreja.

Portanto, se o cristianismo, como destaca Marcel Mauss⁸¹, é um fato social na Idade Média, podemos observá-lo nas diversas instâncias dessa sociedade. Assim, os valores fundamentais que permitem representá-lo e fazer funcionar de várias formas as relações sociais são categorias imanentes à sua concepção, como o amor e a fé, por serem virtudes teologais. Seu papel é consistente com uma representação da sociedade como *ecclesia*, ou seja, a vasta rede de relações de natureza espiritual que une os homens entre si por intermédio de Deus e de sua força ativa, o Espírito Santo, que empresta seu amor perfeito aos seus corações e os faz crer e ter fé na esperança da salvação eterna.

Assim, a apropriação social pela corte manuelina de textos litúrgicos e sacros, bem como a reprodução das Escrituras em língua vernácula, possibilitou uma nova maneira de elucidar os caminhos da salvação para os leigos cortesãos. Esses textos serviram como ferramentas pedagógicas na corporificação da alma e na espiritualização da matéria, no meio da prática das obras de misericórdia como ações de preceito. Portanto, longe de representar uma grande ruptura pela “laicização” do “Estado”, podemos falar de uma séria tentativa, por parte do monarca, de tornar efetiva sua dominação sobre todo o corpo social, em torno do qual se desenvolve uma notável mística político-religiosa.

O segundo eixo reside no desempenho da Coroa portuguesa na estruturação e nas práticas iniciais dessas novas confrarias, articulando-se com os concelhos municipais, senhorios e a Igreja no reino. Não como uma condição imperativa, mas como parte integrante de um esforço propagandista da espiritualidade política dos leigos cortesãos.

No mundo cristão tardo-medieval, a salvação da alma é um objetivo alcançado somente pelo pleno entendimento, aceitação e mobilização da comunidade em redes de ajuda mútua, a partir dos pilares da construção da consciência cristã em torno da salvação como

⁸¹MAUSS, Marcel. O ensaio sobre o dom [1925]. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2003.p. 145.

uma operação coletiva em unidade disciplinar. Desse modo, o esforço aplicado aos assuntos da assistência está vinculado ao comprometimento do poder régio manuelino e de sua corte com a proliferação das Misericórdias, envolvendo e mobilizando funcionários da casa real na difusão da nova confraria pelo reino.

Dessa forma, cunhou-se um sentido oficial de intervenção régia nos assuntos da assistência, que historicamente se calcava na participação singular de homens comuns como membros dos concelhos municipais, senhorios e de confrarias na difusão de obras pias. Contudo, essas obras eram edificadas e administradas unicamente por leigos ao longo dos séculos.

Acreditamos que a ingerência da Coroa portuguesa nos assuntos da saúde e da assistência aos pobres, bem como o seu desempenho na estruturação e práxis iniciais dessas novas confrarias, na articulação com os outros poderes no reino, não deve ser vista como condição imperativa do poder régio. Tampouco essas medidas devem ser entendidas como fruto de um pretenso processo de centralização do poder absoluto na figura do rei, na sobreposição de poderes concorrentes, mas sim como parte integrante de um esforço propagandístico da espiritualidade política do rei D. Manuel e de sua corte. Ou seja, como destaca Anita Guerreau-Jalabert⁸², tal concepção espelha como fim último fazer coincidir a corte e a sociedade leiga com a própria Igreja, em um processo holístico e totalizante, que ganhava legitimidade, no caso do reino de Portugal, na sincronização da dimensão jurídico-material laica com a régio-religiosa nos assuntos da assistência.

Contudo, a forma encontrada pelo rei D. Manuel e sua corte foi mais autônoma em relação ao clero e beneficiou-se de experiências singulares da mística político-religiosa tardo-medieval portuguesa. Ou seja, a reforma das instituições pias é comumente concebida no âmbito da economia política moderna como uma aquisição rentabilística da Coroa, que se apropria de terrenos e bens de raiz abandonados e mal administrados, delegados aos pobres por ação cristã em benefício das almas dos benfeitores, sendo apropriados como ativos régios para a reforma hospitalar e a criação das Misericórdias, subtraindo, assim, o papel dos intermediários da gestão assistencial em um processo de centralização do poder régio.

No entanto, é possível compreender que o esforço do rei e de sua corte, no sentido de organizar a assistência, reflete o desejo da Coroa de assumir concomitantemente, à

⁸²GUERREAU-JALABERT, Anita. L'écclesia médiévale, une institution totale. In: SCHMITT, Jean-Claude; OEXLE, O.G (Dir). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen-Âge en France et en Allemagne*. Paris, 2002. p. 218-226.

semelhança da Igreja, o papel de ordenador jurídico titular e administrador desinteressado dos bens materiais, sendo responsável e interlocutor, por excelência, entre a esparsa comunidade de fiéis e o Legislador Divino, visando mitigar as tensões oriundas das crises social, demográfica e sanitária e, ao mesmo tempo, responder aos anseios e demandas da espiritualidade dos leigos.

1.3. O Reinado Manuelino em debate: entre o Afortunado e o Legislador.

As lógicas que orientaram a construção da memória histórica do reinado de D. Manuel I na historiografia tradicional portuguesa delineiam três pontos emblemáticos que merecem problematização. O primeiro ponto enfatiza que o reinado de seu antecessor, D. João II, teria posto fim ao projeto iniciado pelo mestre de Avis, D. João I, da consolidação do “Estado moderno” português, sucedido pela atuação política coadjuvante de estabilização dos projetos estruturais concebidos pelo chamado *Príncipe Perfeito* e implementados por D. Manuel I⁸³.

Segundo ponto, como desdobramento direto do primeiro, essa memória espelha a imagem de D. Manuel como um rei que se interessou apenas por utilizar as riquezas da expansão que lhe caíram nas mãos, sendo recordado como o *Afortunado* ou *Venturoso* sucessor de D. João II, rebaixando-o a mero continuador da política do *Príncipe Perfeito*, e sugerindo que sua sorte exclui, naturalmente, sua capacidade intelectual ou competência política⁸⁴.

Por fim, o terceiro ponto procura associar a imagem de D. Manuel I à figura de um rei menor, à sombra de seu precursor, como resultado direto do contexto político fortuito que marcou sua ascensão à Coroa portuguesa. Atribui-lhe ainda uma personalidade passiva, manhosa e insegura, devido à proximidade com figuras femininas proativas da casa de Viseu-Beja, como sua irmã, D. Leonor, a quem se credita, supostamente, a articulação política qualificada na ascensão de seu irmão ao trono, sem a qual, alegadamente, não teria sido possível o reinado do *Venturoso*⁸⁵.

No tocante ao primeiro ponto, a historiografia tradicional portuguesa reconhece em D. João II um monarca com um projeto de governo previamente definido: centralizar o poder nas

⁸³SERRÃO, Joaquim Veríssimo. João II, D. In: SERRÃO, Joel (Dir.). *Dicionário da História de Portugal*. 6 Vols., Livraria Figueirinhas, Porto, Vol. II, 1985.p. 611 e segs.

⁸⁴FERREIRA, Maria Emília Cordeiro. Manuel I, D. In: SERRÃO, Joel (Dir.). *Dicionário da História de Portugal*. 6 Vols., Livraria Figueirinhas, Porto, Vol. II, 1985. p. 906 e segs.

⁸⁵CUNHA, Mafalda Soares da. D. João II e a construção do Estado Moderno. Mitos e perspectivas historiográficas. In: *Arqueologia do Estado, I^{as} Jornadas sobre Formas de Organização e Exercício dos Poderes na Europa do Sul, Séculos XIII-XVIII*. vol. II, Lisboa, História & Crítica, 1988. p. 649-667.

mãos da monarquia e diminuir progressivamente o poderio da nobreza. Nesse sentido, a partir de uma concepção centralista, linear e teleológica na interpretação do passado histórico, essa tradição entendia que o rei D. João II teria retomado o projeto de seu bisavô, D. João I, que inauguraria o “Estado moderno” português por meio do incremento centralizador do poder régio. Com o fracasso de seu pai, D. Afonso V, em resistir às pressões nobiliárquicas para dar continuidade a esse projeto, teria sido D. João II quem, de fato, inaugurou a modernidade no território lusitano e pôs fim às práticas políticas medievais.

Como destaca a medievalista brasileira Ana Luísa Pereira Lourenço⁸⁶, essa linha de análise sobressai em diversas obras da historiografia tradicional portuguesa, dentre as quais se destacam os trabalhos de Luís Adão da Fonseca⁸⁷ e Manuela Mendonça⁸⁸, bem como as obras de síntese, nomeadamente a *História de Portugal*, de Oliveira Marques⁸⁹, e os escritos de Joaquim Romero Magalhães, na coleção *História de Portugal*, dirigida por José Mattoso⁹⁰.

Os principais eventos tradicionalmente utilizados pela historiografia portuguesa para corroborar a premissa de que D. João II inaugurou a modernidade em Portugal são, em primeiro lugar, as inovações determinadas pelo rei na questão dos juramentos e menagens de fidelidade da nobreza, decorrentes do processo de coroação de D. João II, por ocasião das Cortes de Évora, em 1481.

Em segundo lugar, as mortes dos duques de Bragança e de Viseu, sob a acusação de conspiração e traição ao monarca, nas quais supostamente estiveram diretamente envolvidos, resultaram da reação ao grande descontentamento entre os nobres com o rei, em razão das alterações nos juramentos de fidelidade dos senhores e alcaides-mores dos castelos, devido à ordem de entrada de corregedores régios nas terras de senhorio. Essa ordem teria sido encarada como um grande ataque aos privilégios da fidalguia.

O primeiro evento ocorreu devido a uma mudança introduzida já no início do reinado de D. João II, que foi a criação de uma fórmula escrita de como deveriam ser feitas as menagens e juramentos perante o rei. Anteriormente, os súditos deveriam ajoelhar-se, em sinal de obediência e humildade, e reconhecer o monarca como único e natural senhor. Pelo costume, o que era jurado aos vassalos deveria também ser jurado ao senhor, mas, nas Cortes

⁸⁶ LOURENÇO, Ana Luísa Pereira. *D. João II: entre a História e a Historiografia*. (Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História- UNB), Brasília, 2016.

⁸⁷ FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

⁸⁸ MENDONÇA, Manuela. *D. João II*. Lisboa: Estampa, 1991.

⁸⁹ MARQUES A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Vol. I. Lisboa: Palas Editores, 1976.

⁹⁰ MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

de Évora, D. João II não jurou fidelidade a seus vassalos, o que, segundo Manuela Mendonça, significaria a afirmação de sua superioridade em relação aos súditos⁹¹.

Nos registros do *Livro de Apontamentos (1438-1489)*, atribuído a Álvaro Lopes de Chaves, que foi secretário de D. Afonso V e D. João II, para justificar a mudança no cerimonial, há a arenga (discurso) proferida pelo doutor Vasco Fernandes na abertura das Cortes, em que afirma que:

major obrigação he ao do vassallo a seu senhor da que he a do senhor a seu vassalo porque a do vassalo a seu senhor he ex debita fidelitate (...) porque o Principe nom jura nom pode ser tredor do vassallo nem perjuro se deve privar um Rej do Rejno e o imperador do Imperio⁹².

Como destacado no trecho, a obrigação do vassalo para com o senhor é mais severa, uma vez que a lealdade do vassalo constitui um dever moral essencial. Em relação ao príncipe ou imperador, na ausência de um juramento, eles não podem ser depostos ou privados de seu poder sem um motivo legítimo. Para Joaquim Romero Magalhães, D. João II, ao alterar o ritual e o cerimonial de coroação, demonstrava força centralizadora para inaugurar uma nova prática política, pois o rei:

fez anteceder a abertura tradicional da reunião por uma representação feudo-vassálica de menagens e obediências a que obriga a submeterem-se senhores de terras e alcaides-mores. Esta prestação de reconhecimento da autoridade régia e da precariedade de certas honras foi deliberadamente realizada no mesmo local em que em seguida se reuniram as cortes. Confusão premeditada de actos diversos, com que se inicia a actividade domesticadora de grandes, títulos e senhores. E fá-lo a vista dos procuradores dos 88 principais concelhos nessa altura convocados testemunhas bem escolhidas para um acto que os senhores de terras e alcaides-mores não podiam deixar de sentir como uma dupla humilhação⁹³.

Contudo, como bem destaca Ana Luísa Pereira Lourenço, o trecho utilizado por Joaquim Romero Magalhães, da obra do secretário do rei, Álvaro Lopes de Chaves, para ressaltar a atividade domesticadora da nobreza e o sentimento de humilhação dos senhores, refere-se exclusivamente à explicação da maneira pela qual as cortes deveriam ocorrer, incluindo a realização conjunta da cerimônia de corte e de menagens⁹⁴.

Depois do falecimento del Rej Dom Affonso cuja alma Deus haja el Rej Dom João seu filho nosso senhor tanto que foj alçado por Rej determinou de fazer cortes, e fes chamamento pera ellas pera lhe ser dada obediencia e iuramento por todolos estados do Rejno segundo conuem em começo de nouo Rejnado e sendo todos em Euora iuntos pera as ditas Cortes foj grande altercação no conselho e uozes desuajradas sem arengua que se hauia de fazer pera o dito auto d obediencia e juramento serja

⁹¹MENDONÇA, Manuela. *Op. Cit.* p. 199.

⁹²CHAVES, Álvaro Lopes de. *Livro de Apontamentos (1438-1489). Códice 443 da Coleção Pombalina da B.N.L.*. SALGADO, Abílio José; SALGADO, Anastácia Mestrinho (Introdução e transcrição). Lisboa: Imprensa Nacional, 1983. p.66.

⁹³MATTOSO, José (Dir.). *Op. Cit.* p.75.

⁹⁴LOURENÇO, Ana Luísa Pereira *Op. Cit.* p.48-50.

iuntamente com o das ditas cortes que se havião de fazer e se estarião todos assentados nos bancos como em cortes ou se sereia primeiramente feito aparte este dito auto, e depois em outro dia a oração das cortes em sua ordenança acostumada, e foi acordado que primeiramente se fizesse o auto da obediencia e juramentos na mesma sala das cortes e que todos os senhores e prelados que presentes erão e pessoas do conselho e procuradores das cortes estivessem em pee no dito auto os lugares ordenados em que nas cortes havião d estar asentados e assj se fez⁹⁵.

Após a morte de D. Afonso V, o rei D. João II convocou as cortes para receber obediência e juramento, depois de uma discussão sobre a ordem das cerimônias. Decidiu-se que o auto de obediência ocorreria primeiro, com todos em pé na sala das cortes, seguido pela cerimônia tradicional.

Desse episódio, é possível extrair três conclusões.

Em primeiro lugar, constata-se uma mudança inegável no cerimonial de corte e nas *menagens* durante a coroação de D. João II, em comparação com seus antecessores. Em segundo, embora tenham ocorrido transformações significativas, as duas cerimônias continuaram a realizar-se separadamente, ainda que no mesmo espaço. No entanto, os fundamentos essenciais do ritual mantiveram-se intactos, especialmente a valorização da soberania do monarca e as relações de fidelidade entre a monarquia e a nobreza. A nova estrutura estabelecida pelo rei foi acordada entre os nobres e senhores presentes, não se tratando, portanto, de uma decisão exclusiva do soberano. Por fim, as descrições documentais do doutor Vasco Fernandes não sustentam as afirmações propostas por Joaquim Romero Magalhães, segundo as quais os fidalgos teriam se sentido humilhados com a nova estrutura dos juramentos⁹⁶.

Para corroborar sua tese, Joaquim Romero Magalhães recorre a outra passagem do doutor Vasco Fernandes, proferida durante as cortes de Évora e transcrita no livro de Álvaro Lopes de Chaves, que afirma: “*quem uerdadeiramente obedece a seu Rej fas cousa dina de sua honra e de seu grorioso nome, de suas uirtudes e de sua consciencia*”⁹⁷.

Segundo o autor, essa citação constituiria mais uma evidência de que, já no início do governo, as cortes de Évora anunciavam as novas regras do reinado de D. João II, cuja principal seria a obediência absoluta ao novo rei. De acordo com Manuela Mendonça, o discurso registrado integralmente na abertura das cortes reforça o desejo de D. João II de afirmar sua soberania e a submissão dos três estados ao monarca⁹⁸.

⁹⁵CHAVES, Álvaro Lopes de. *Op. Cit.* p. 62.

⁹⁶MATTOSO, José (Dir.). *Op. Cit.* p.75.

⁹⁷CHAVES, Álvaro Lopes de. *Op. Cit.* p..203.

⁹⁸MENDONÇA, Manuela. *Op. Cit.* p.202.

No entanto, é relevante destacar uma visão que se opõe à concepção centralista e linear apresentada pela historiografia tradicional portuguesa. Para isso, é necessário considerar as circunstâncias políticas mais coerentes com o período em análise. O segundo evento, a reação da nobreza ao rei devido às mudanças nos juramentos de fidelidade e à entrada de corregedores régios nas terras senhoriais, deve ser compreendido como resultado do aumento das tensões fronteiriças entre Portugal e Castela-Aragão após a união dessas duas coroas em 1469.

Segundo essa perspectiva, os planos de D. João II refletem uma tentativa comum aos reis do período tardo-medieval, como observa James Russell Major⁹⁹, de reforçar os laços verticais entre a coroa e a nobreza, por meio da reafirmação das obrigações que uniam os vassallos ao senhor. Em sua pesquisa, K. B. MacFarlane¹⁰⁰ ressalta que, nas sociedades europeias tardo-medievais, tanto rei quanto nobreza governavam efetivamente cultivando e manipulando esses laços verticais. Isso se dava pela concessão de vantagens obtidas por meio do patrocínio político e dos gastos sociais do monarca, através de um conjunto de regalias políticas, privilégios, nomeações para cargos e concessões fiscais.

Neste sentido, Rita Costa Gomes¹⁰¹ procurou demonstrar a relevância desses vínculos na construção das instâncias de poder na corte portuguesa entre os séculos XIV e XVI. A partir do conceito de curialização de Norbert Elias¹⁰², a autora descreve que o processo de curialização da nobreza portuguesa se caracterizou pela criação de relações de dependência recíproca entre os nobres e os monarcas, substituindo o tipo ideal de uma nobreza que mantém a distinção necessária à sua existência como grupo, por meio de sua inserção e expansão orgânica na corte.

A burocratização das instâncias e instituições da corte modificou o ambiente social cortesão, à medida que a própria estrutura organizativa dos ofícios palatinos se transformou, com ênfase especial no papel crescente do conselho real e nas funções administrativas das vedorias da Casa, da Fazenda e da Chancelaria régia. Dessa forma, rejeita-se a teoria de que a monarquia portuguesa se consolidou por meio da oposição e do conflito com a nobreza entre os séculos XIV e XVI, uma vez que a busca obsessiva pelas diversas etapas e sinais do

⁹⁹MAJOR, James Russell. *Representative Institutions in Renaissance France, 1442 - 1559*. Madison: University of Wisconsin Press, 1960. p. 3-20.

¹⁰⁰MCFARLANE, K. B. *The Nobility of Later Medieval England: the Ford Lectures for 1953 and Related Studies*. J. R. Highfield e G. L. Harriss (eds.). London: Oxford University Press, 1980.

¹⁰¹GOMES, Rita Costa. *The Making of a Court Society: Kings and Nobles in Late Medieval Portugal*. Alison Aiken (trans). Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 204-290.

¹⁰²ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 219-267.

crescimento do poder real acaba relegando a segundo plano a análise das próprias entidades ou agentes envolvidos nesse processo histórico¹⁰³.

Dentro dessa perspectiva, o pano de fundo das preocupações do rei D. João II era a frágil relação entre Portugal e Castela. A guerra entre Portugal e Castela (1475-1479) pela sucessão ao trono de Castela, após a morte de Henrique IV, resultou em uma derrota militar e financeira para o reino de Portugal. Contudo, Portugal ainda mantinha um trunfo político em mãos. Embora de legitimidade questionável, Joana, a *Beltraneja* — alegadamente filha do falecido monarca Henrique IV, ou a Excelente Senhora, como era conhecida em Portugal — seria uma alternativa a Isabel I, meia-irmã de Henrique IV, tanto dentro como fora de ambos os reinos. Apesar de os termos da paz negociados pelo Tratado de Alcáçovas-Toledo, em 1479, a terem confinado a um convento, ela continuava a ser uma ameaça à segurança dinástica dos chamados Reis Católicos, Isabel de Castela e Fernando de Aragão. Como tal, a paz entre Portugal e Castela, no início da década de 1480, era extremamente instável.

Como bem destaca Susannah Humble Ferreira¹⁰⁴, o reino de Portugal, após o Tratado de Alcáçovas-Toledo (1479), é frequentemente descrito pela historiografia tradicional portuguesa como tendo adotado uma política de neutralidade europeia. Durante os reinados de D. João II (1481-1495) e D. Manuel I (1495-1521), o reino teria voltado sua atenção prioritariamente para a fundação de seu império ultramarino.

Contudo, essa representação da diplomacia portuguesa no século XV, embora válida em uma perspectiva de longo prazo, é simplista, considerando as pressões que o reino enfrentou na Península Ibérica entre o final do século XV e o início do XVI. Em trechos do *Livro de Apontamentos* de Álvaro Lopes de Chaves¹⁰⁵ e mesmo na crônica de D. João II de Rui de Pina¹⁰⁶, é possível identificar passagens que revelam, no que se refere às relações com Castela, uma postura diplomática portuguesa dificilmente classificável como amistosa. A relação entre os dois reinos manteve-se tensa e marcada por desconfiança mútua por décadas após a paz ter sido oficialmente estabelecida.

Dessa forma, no início do reinado de D. João II, a preocupação com o controle dos castelos fronteiriços a Castela tornou-se uma condição essencial para a efetiva manutenção do Tratado de Alcáçovas, conhecido como as *Terçarias de Moura*.

¹⁰³GOMES, Rita Costa. A curialização da nobreza. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p. 179-188.

¹⁰⁴FERREIRA, Susannah Humble. *The Crown, the Court and the Casa Da Índia: Political Centralization in Portugal 1479-1521*. Brill: Leiden, Boston. 2015. p.17-39.

¹⁰⁵CHAVES, Álvaro Lopes de. *Op. Cit.* p.254-255.

¹⁰⁶PINA, Rui de. *Crônica de El-Rey D. João II*. Atlântida: Coimbra, 1950. p.62.

Como destaca Isabel dos Guimarães Sá¹⁰⁷, de acordo com a lógica política da época, o casamento poderia consolidar uma aliança entre inimigos por meio de um mecanismo de absorção. O objetivo era que, ao unir as duas partes em uma só, a animosidade entre elas fosse neutralizada. No entanto, havia uma dificuldade: o casamento não poderia ser realizado imediatamente. Para contornar essa questão, foi elaborado um plano relativamente sofisticado de troca recíproca de reféns. Na prática, tratava-se de uma dupla tomada de reféns: Portugal, por meio de um elemento neutro, a infanta D. Beatriz da casa de Viseu-Beja, teria sob sua guarda o herdeiro da Coroa portuguesa e a filha mais velha dos Reis Católicos; estes, por sua vez, para garantir o acordo, manteriam em sua corte um dos filhos homens da infanta, preferencialmente o mais velho, João, duque de Viseu.

Embora o aparente objetivo das *Terçarias* fosse garantir uma aliança dinástica entre os reinos rivais, por meio do noivado entre o príncipe D. Afonso de Portugal e a infanta D. Isabel, filha dos Reis Católicos, a custódia do jovem duque de Viseu por Isabel I teria conferido, teoricamente, a Castela o controle sobre 17 castelos portugueses fronteiriços pertencentes ao duque. Contudo, D. João II contestou essa interpretação ao tentar alterar a forma dos juramentos de lealdade prestados por seus senhores. Assim, na sessão inaugural das Cortes, em 1481, D. João II determinou que seus vassalos jurassem ter seus castelos e propriedades “em prestação”, em vez de “em juro e herdade” ou “em perpetuidade”, como era feito anteriormente. Segundo Rita Costa Gomes, foi João II, e não Isabel I, quem reivindicou autoridade sobre os castelos do ducado de Viseu, assegurando-lhe o direito de visitá-los e de controlar a seleção dos alcaides, prerrogativas que de outra forma lhe teriam sido negadas¹⁰⁸.

A partir da perspectiva de Susannah Humble Ferreira, longe de uma política joanina de centralização do poder absoluto, a seleção de alcaides-mores, cujas funções militares eram comandar os castelos e controlar as áreas adjacentes, era uma questão estratégica relacionada com a segurança do reino e crítica segundo o papel fundamental do poder régio em garantir a segurança dos seus vassalos¹⁰⁹.

Como destaca João Gouveia Monteiro, a especificidade das atribuições dos alcaides-mores e o peso das funções militares nos castelos fronteiriços afastavam esses nobres do circuito de afinidades e dos laços verticais da corte régia, que se concentrava em vilas mais

¹⁰⁷SÁ, Isabel dos Guimarães. *De princesa a rainha-velha. Leonor de Lencastre*. s. l. Círculo de Leitores, 2011. p.61-62.

¹⁰⁸GOMES, Rita Costa. As Cortes de 1481-1482. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: DIFEL, 1998. p. 255-256.

¹⁰⁹FERREIRA, Susannah Humble. Os Castelos e o Conselho Real: Patrocínio Político em Portugal (1495-1521). In: *Revista História e Ciências-Sociais*. Coimbra, Portugal, 2010. p.121-139.

densamente povoadas, como Lisboa, Évora e Santarém, ou seja, mais próximas do itinerário real¹¹⁰. Embora os cargos não fossem hereditários, a natureza singular dessas atividades conferiu a esses ofícios um valor familiar para a fidalguia local, sendo transmitidos de pai para filho. Essa prática, ao longo do tempo, distanciou as funções do controle da Coroa portuguesa. Steven Ellis, em seus estudos sobre a nobreza fronteiriça inglesa no século XVI, ressalta que tais famílias e indivíduos construíram suas próprias redes de lealdade e agendas políticas que, por vezes, a depender dos interesses, atravessavam as fronteiras entre reinos¹¹¹.

Nesse contexto, a traição cometida pelo alcaide de Moura, Lopo Vaz de Castelo Branco, em 1478¹¹², comprometeu seriamente a posição fronteiriça de Portugal em relação a Castela. Entende-se que esse episódio contribuiu para a iniciativa de D. João II de estabelecer novos juramentos nas Cortes de 1481-1482, os quais restringiram os privilégios desses nobres. Tais fatos deterioraram diretamente a relação entre o rei D. João II e os duques de Bragança e de Viseu, culminando na morte de ambos – acusados de conspiração e traição – e na consequente expulsão dos membros remanescentes da casa de Bragança de seus domínios.

Sob perspectiva similar, Antônio Manuel Hespanha¹¹³ demonstrou que a historiografia tradicional portuguesa difundiu a imagem de um sistema político em crescente absolutização a partir do final do século XIV, sobretudo durante o reinado de D. João II. Essa visão costumava basear-se em argumentos como o declínio das cortes, a curialização da nobreza, a criação dos juízes de fora – com o consequente enfraquecimento da autonomia municipal – e o enriquecimento da Coroa com a empresa ultramarina. Hespanha considera que tais pontos representam, em grande medida, construções narrativas teleológicas. Um aspecto central dessa perspectiva seria a introdução de juízes de fora e corregedores régios nas terras senhoriais, o que teria permitido à Coroa impor-se plenamente sobre os poderes concorrentes. No entanto, embora esses cargos fossem instrumentos legítimos do poder real,

¹¹⁰MONTEIRO, João Gouveia. *Os Castelos Portugueses dos finais da Idade Média*. Coimbra: Edições Colibri, 1999, p. 235-312. Sobre os itinerários de D. Manuel Cf. SILVA, Joaquim Candeias da; GARCIA, José Manuel. *Os Itinerários do Rei D. Manuel I*. Lisboa: Edições Colibri, 2022.

¹¹¹ELLIS, Steven. *Tudor Frontiers and Noble Power*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

¹¹²O ano de 1478 seria muito difícil para o rei D. Afonso V. Portugal sofreu uma dura derrota frente a Castela. Nas cortes de Lisboa, reunidas nesse ano, decidiu-se pela cobrança pública de um empréstimo de 60 milhões de reais brancos, visando reestruturar a defesa da fronteira com o reino de Castela. Tal imposto deveria ser pago por toda a fidalguia, fato que gerou um mal-estar generalizado entre os nobres. O alcaide-mor do castelo de Moura, Lopo Vaz de Castelo Branco, revoltou-se contra a tributação e jurou lealdade a Castela. O então príncipe, D. João, reagiu à traição, reuniu um grupo de cavaleiros na vila de Évora e ordenou o assassinato do alcaide, que foi morto na vila de Moura. Cf. MORENO, Humberto Baqueiro. *Contestação e Oposição da Nobreza Portuguesa ao Poder nos Finais da Idade Média*. *Revista da Faculdade de Letras: História*. II série, vol. 4, 1987. p.103-118.

¹¹³HESPANHA, Antônio Manuel. “O debate acerca do Estado moderno”. In: TENGARRINHA, José (org.). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999.

entre os séculos XIV e XVIII sua presença foi atestada em apenas 20% dos concelhos analisados pelo autor – menos de 10% até o século XVI. Conforme Hespanha descreve:

Embora os poderes dos senhores portugueses não fossem tão extensos e incontrolados como no centro da Europa, cerca de 2/3 dos concelhos do reino pertenciam a senhores, que aí administravam a justiça. E, em cerca de 1/3, estes senhores das terras podiam mesmo impedir a entrada dos magistrados régios (corregedores) encarregues de inspecionar o governo local. Também isto está abundantemente provado hoje, muito embora se discutam algumas questões relevantes neste plano: (i) qual o controlo efetivo dos senhores de terras sobre as suas terras; (ii) qual o grau de curialização da nobreza portuguesa e em que é que isto consistia; (iii) qual o impacto prático da existência de uma justiça senhorial intermediária¹¹⁴

Esta interpretação foi posteriormente endossada pelas teses de doutorado e mestrado dos professores Nuno Monteiro de Sousa¹¹⁵ e Ana Cristina Nogueira da Silva¹¹⁶, que demonstraram não apenas a debilidade do poder real em operar espacialmente como instância superior absoluta no território do reino, mas também em impor um ordenamento jurídico único até as reformas liberais. A resiliência das jurisdições concelhias, o apego ao direito senhorial e à justiça ordinária foram as marcas da nobreza portuguesa até o fim do chamado Antigo Regime.

Assim, conforme destaca Paolo Grossi, a especificidade do poder político medieval reside, em primeiro lugar, em sua incompletude diante da concepção de um “Estado” centralizado. Em segundo lugar, e como consequência, observa-se a relativa indiferença do detentor desse poder pelo direito como uma unidade político-jurídica coesa, capaz de projetar-se territorialmente por um mecanismo centrípeto de organização e coação, como objeto central de sua atenção e instrumento obrigatório de seu governo. Isso resultou em uma autonomia do direito e em um acentuado pluralismo jurídico. Portanto, a incompletude do poder medieval refere-se à sua incapacidade de atuar como força centralizadora, diante do colapso da sólida estrutura estatal romana e do vazio político resultante dessa crise. Dessa forma, as soluções políticas que buscaram substituir ou preencher esse vazio fracassaram, por não conseguirem aglutinar e assimilar as manifestações sociais. Elas abrangeram apenas certas áreas das relações intersubjetivas, permitindo a interferência de poderes concorrentes¹¹⁷.

¹¹⁴Ibidem, p. 139-140.

¹¹⁵MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *O Crepúsculo dos Grandes - A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1850)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1998.

¹¹⁶NOGUEIRA, Ana Cristina da Silva. *O Modelo Espacial do Estado Moderno: Reorganização Territorial em Portugal nos finais do Antigo Regime*. Lisboa: Editora Estampa, 1998.

¹¹⁷GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. p.49-60.

Assim, quando o rei D. Manuel I ascendeu ao trono, foi preciso empreender uma política de conciliação com a nobreza, o que Luís Adão Fonseca chamou de *volte-face* à política de D. João II¹¹⁸; partilhando laços de parentesco e afiliações de serviço com muitos dos remanescentes e exilados das casas de Viseu-Beja e Bragança, mas também necessitando do apoio e perícia de membros do conselho real e da administração joanina. Como a manifestação institucional da monarquia era limitada, o cargo na cultura política portuguesa simbolizava prestígio. Dessa maneira, foi através da dilatação dos cargos na administração e no conselho real e das nomeações nas vedorias régias, coincidindo com a expansão geral da casa real — fenômeno vivenciado a partir de 1510 —, que se fez valer o repentino afluxo de riquezas comerciais do além-mar recém-chegadas a Portugal¹¹⁹. D. Manuel valeu-se dessas rendas extras, das quais seu antecessor não dispunha. Assim, conseguiu construir laços mais conciliatórios com a nobreza mediante um conjunto de regalias políticas, privilégios, nomeações de cargos e concessões fiscais¹²⁰.

Por fim, seria um duplo equívoco sustentar, como faz parte da historiografia tradicional portuguesa, que o patrocínio concedido por D. Manuel I indica que ele tenha sido um rei facilmente manipulado pela nobreza. Igualmente enganosa é a visão que atribui a D. João II uma postura mais “independente” e “moderna” em suas intenções e ações políticas, uma vez que os sentidos, significados e atitudes desses personagens estão profundamente inseridos nas temporalidades que os envolveram e condicionaram suas decisões.

No tocante ao segundo ponto, a crônica de D. Manuel I, de Damião de Góis (1502-1574), foi publicada em 1566 e está organizada em 313 capítulos, distribuídos em quatro partes. Damião de Góis era um crítico contumaz das crônicas régias feitas pelo cronista-mor do reino Rui de Pina (1440-1522), acusando-o de ter plagiado as crônicas de Fernão Lopes (1385-1460) dos reinados de D. Sancho I a D. Afonso IV. Uma acusação que, até hoje, a historiografia suscita dúvidas quanto a uma conclusão esclarecedora¹²¹.

¹¹⁸FONSECA, Luís Adão da. *Op. cit.* p.8.

¹¹⁹Para uma análise sobre as finanças do reino neste período. Cf. PEREIRA, Antônio dos Santos. *O Império Urgente (1475-1525)*. Vol. I. Lisboa: INCM, 2003.p.527-534; ROMERO, Joaquim. A Fazenda. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 90-105.

¹²⁰A dilatação do conselho real chegou ao número de 55 pessoas residentes em Lisboa em 1518. Cf. COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2005.p. 100-101 Ainda sobre o patrocínio da nobreza e ampliação da corte por parte de D. Manuel I Cf. DIAS, João José Alves, BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond; BRAGA, Paulo Drumond. A Conjuntura In: DIAS, João José Alves (ed.) *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*. Lisboa: Editorial Presença, 1998, p. 713-14.

¹²¹SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A historiografia portuguesa*. Lisboa, 1972. v. 1. p.100-105.

Contudo, a Rui de Pina também foi confiada a escrita da crônica de D. Manuel, tarefa que exerceu até sua morte, em 1522. Ao assumir o cargo de cronista, Damião de Góis acusa Rui de Pina de não ter valorizado suficientemente a *gesta* do “império português” na crônica de D. João II, o que o leva a redigir a crônica dedicada a D. Manuel com foco quase exclusivo nas conquistas ultramarinas.

Para isso, Damião de Góis baseou-se em amplas informações de obras contemporâneas à sua escrita, como a *História da Conquista das Índias pelos Portugueses*, de Fernão Lopes de Castanheda (1551), e no primeiro volume das *Décadas da Ásia*, de João de Barros, concluído em 1552.

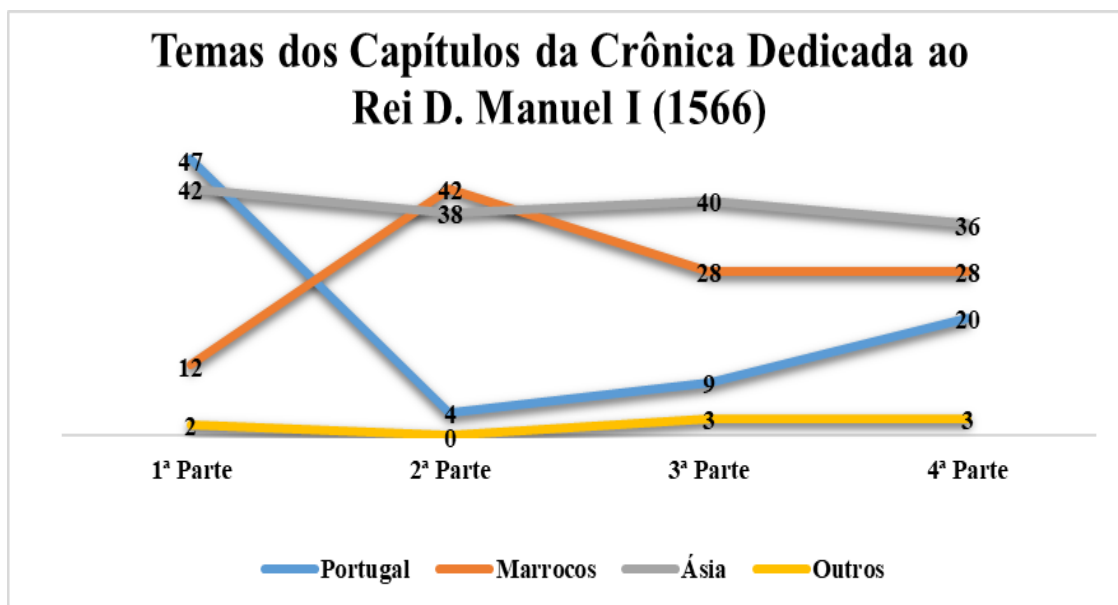
Essas obras serviram de base para a *Crónica do Felicíssimo El-Rey Dom Manuel*, concluída pelo cronista em 1558. No entanto, a obra só seria publicada em 1566. Durante esse intervalo, foi alvo de censuras atribuídas a certas famílias nobres que se consideraram prejudicadas no relato. Em particular, membros da casa de Bragança, como D. Francisco de Melo, 2º conde de Tentúgal, sentiram-se ofendidos pela avaliação feita sobre a figura do duque D. Fernando na crônica. O referido duque foi executado em Évora, em 1483, por ordem de D. João II, e seus familiares foram exilados em Castela. Posteriormente, seriam reabilitados por graça de D. Manuel, em desacordo com as determinações do testamento de D. João II¹²².

Conforme aponta Lucas Henrique Putinato, Damião de Góis elogiou a atitude do monarca, porém não expressou qualquer "sentimento" em relação à família do duque D. Fernando. Daí decorrem as críticas feitas por D. Francisco de Melo a Góis, nas quais ele censura a parcialidade com que o cronista descreveu determinados eventos, especialmente os benefícios concedidos por D. Manuel à casa de Bragança e sua postura crítica em relação ao fausto da corte manuelina. O conde, por sua vez, respondeu a essas críticas, repreendendo a maneira como Damião de Góis narrou a morte do rei D. João II em sua crônica. Ele condenou a inclusão de trechos do testamento de D. João II, a menção a detalhes sobre a ama de leite do rei D. Manuel e, em última análise, acusou o cronista de não relatar a verdade sobre alguns fatos e de utilizar informações suspeitas ou mesmo falsas¹²³.

¹²²Que lhe encomendaua, & mandaua per justos respeitos que todos aquelles que cõtra elle forão tredores, & desleaes, que andauã fora destes Regnos, nem a elles, nẽ na seus filhos recolhesse nelles, & que encomendaua a todolos do seu conselho, & do dicto Duque seu primo, que sempre lhe lembrassem que diuia isto muito fazer. Cf. GOIS, Damião de. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010. PARTE I, Cap. I, p. 9.

¹²³Cf. PUTINATO, Lucas Henriques. *Damião de Góis e os novos caminhos da história quinhentista*. (Dissertação de Mestrado) Franca: UNESP, 2007. p.26-30.

Em suma, o resultado dos temas abordados na crônica dedicada a D. Manuel é traduzido pela tabela abaixo:



Neste sentido, a partir da análise do quadro de tópicos da crônica de Damião de Góis, composta por 313 capítulos, é possível destacar que o autor dedicou apenas 80 capítulos à figura do monarca, à sua corte e aos assuntos internos do reino. A influência da obra de João de Barros foi determinante para a escrita de Damião de Góis. Barros escreveu sua obra em meados do século XVI, e era natural que a expansão ultramarina ocupasse o centro de seu trabalho.

Entre as décadas de 1550 e 1560, o ritmo de estabelecimento da presença portuguesa no oceano Índico mostrou-se, de fato, notável. Menos de dez anos após a viagem pioneira de Vasco da Gama à Índia (1497-1499), uma esquadra comandada por D. Francisco de Almeida já afirmava a supremacia portuguesa no Índico ocidental. Sob D. Afonso de Albuquerque, o domínio marítimo foi rapidamente ampliado com a captura de entrepostos estratégicos, como Malaca (1511) e Ormuz (1515). Durante o governo de Lopo Soares de Albergaria, chegou-se a cogitar o controle português sobre o mar Vermelho, então dominado pelos mamelucos. Embora esse objetivo não tenha sido alcançado, em parte devido à morte de D. Manuel I em 1521, os portugueses consolidaram o território ultramarino da Índia, que passou a controlar parcela significativa do comércio no oceano Índico ocidental.

Contudo, a ênfase exclusiva nos feitos ultramarinos apresentada pela crônica manuelina resultou em uma imagem distorcida de D. Manuel I e de seu reinado, que se consolidou na historiografia tradicional portuguesa, fundamentada nos relatos das crônicas régias. Essa associação da figura do monarca apenas com a expansão ultramarina não é,

porém, desprovida de intencionalidade. A construção histórica do personagem também serviu aos propósitos políticos de historiadores portugueses ligados ao Estado Novo, que, nas décadas de 1960 e 1970, enfrentavam a contestação internacional às políticas coloniais portuguesas na África, especialmente diante dos movimentos de independência em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique. Desse modo, tornou-se necessário exaltar e ressignificar a trajetória da expansão ultramarina portuguesa e de figuras como D. Manuel, que, por assim dizer, levaram o reino de Portugal ao alcance desses territórios¹²⁴.

No entanto, tal imagem contradiz as missivas, ordenações e chancelarias manuelinas, que apresentam as iniciativas propositivas do monarca na administração política interna, com as reformas administrativas, fiscais e na assistência do reino, longe da figura caricata de um sortudo rei merceeiro voltado apenas para os negócios do ultramar e de costas para a Europa e assuntos internos do seu reino.

Com efeito, é curioso perceber que a atenção contemporânea às reformas manuelinas foi despertada primeiramente por um historiador do direito, o ilustre catedrático que tinha uma ligação umbilical ao regime de Oliveira Salazar, professor Marcello Caetano. O professor, no seu prefácio à edição fac-similada do *Regimento dos Oficiais das Cidades, Vilas e Lugares destes Reinos*, de 1504, a respeito de D. Manuel I, descreve que:

Os descobrimentos e feitos ultramarinos têm ofuscado os historiadores, que relegaram para segundo plano a obra administrativa do monarca na metrópole. Todavia, ele não é apenas o homem de sorte a quem coube inesperadamente uma boa herança, não é de forma nenhuma o venturoso fruidor, sem esforço e sem cuidados, de império gratuito. O exame do governo interno do reino mostra-o atento às necessidades públicas, diligente em provê-las de remédio e pronto a reformar o que estivesse desactualizado ou caduco, abrindo novos rumos à vida social. Não foi apenas o impulsionador de novo estilo arquitectónico: promoveu com inteligência e energia a criação também de novo estilo jurídico e administrativo¹²⁵.

Em termos administrativos, o monarca, além dos descobrimentos ultramarinos, foi atento às necessidades internas do reino, promovendo reformas jurídicas, administrativas e sociais com inteligência e diligência. Nesse sentido, o cronista aragonês Jerônimo Zurita (1512-1580)¹²⁶, na obra *Historia del Rey Don Hernando el Catolico: de las empresas y ligas de Italia*, já destacava uma imagem distinta da caricata figura de D. Manuel. Analisando as relações entre Castela e Portugal no contexto das estratégias peninsulares, o cronista ressalta,

¹²⁴ COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2005. p.15.

¹²⁵ CAETANO, Marcello. Prefácio In: *Regimento dos Oficiais das Cidades, Vilas e Lugares destes Reinos [1504]*. Lisboa: Ed. Fundação da Casa de Bragança, 1955. p.18.

¹²⁶ ZURITA, Jerónimo. *Historia del Rey Don Hernando el Catolico: de las Empresas Y Ligas de Italia*. Ed. LOPES, Angel Cannellas. 6 Vols., Saragoça, 1989.

entre seus relatos, o respeito e a rivalidade de D. Fernando, o Católico, com D. Manuel, envolvidos em um clima de eterna desconfiança entre os reis e reinos. Essa perspectiva reflete, na longa duração, o que o historiador Luís Adão da Fonseca chamou de "espírito de Alcáçovas"¹²⁷, ou seja, tratados de paz que restauravam a pacificação de tempos em tempos, através de uma complexa e contínua rede de acordos matrimoniais entre as duas coroas.

Nesse contexto, a *Crônica de D. Afonso Henriques*, de Pero Galvão¹²⁸, publicada em 1505, também refletiria os receios da Coroa portuguesa diante da ameaça existencial representada por Castela, bem como as ações deliberadas de D. Manuel I em defesa do reino. Em primeiro lugar, a obra sustentava a legitimidade fundacional de Portugal por meio de sua separação de Castela, legitimada pela providência divina e pela intercessão do Anjo Custódio nas batalhas vencidas sob o comando do rei D. Afonso Henriques. Dessa forma, a crônica transmitia uma mensagem política implícita: Portugal deveria manter sua independência frente à união de Castela e Aragão, que já havia conquistado Granada e em breve incorporaria Navarra.

Em segundo lugar, a crônica funcionaria como registro histórico das ações passadas dos portugueses durante a bem-sucedida Reconquista, especialmente no ano de 1505, quando D. Manuel I retomou as campanhas militares contra os mouros nas praças africanas. Paralelamente, Castela tentou interferir e expulsar os portugueses de posições estratégicas próximas a Agadir, no litoral marroquino, o que foi contido por D. Manuel I com a construção de três fortalezas: Santa Cruz do Cabo de Gué, em Agadir (1505), Aguz (1506) e Mogador (1506).

Isabel Mendes Drummond Braga demonstrou ainda o papel central de D. Manuel I na política ibérica durante o desdobramento da chamada *Revolta dos Comuneros* (1520-1521), ou seja, a crise sucessória castelhana, decorrente da morte de D. Fernando em 1520. Este fato gerou temor político entre a alta nobreza castelhana e temor financeiro entre a pequena burguesia comercial, pois, por sucessão legítima, a coroa passaria para uma dinastia

¹²⁷FONSECA, Luís Adão da. *Op. Cit.* p. 237.

¹²⁸Duarte Galvão (1446-1517) era filho do escrivão da câmara do rei D. Afonso V. Sob os reinados de D. João II e D. Manuel I foi nomeado secretário, cargo de confiança. Tal como Rui de Pina, ele era um diplomata profundamente empenhado na política europeia. Ele acabou sendo enviado como emissário do rei da Abissínia em 1517, morrendo no caminho. Pouco sabemos sobre as condições em que escreveu a *Crônica de El-Rei Dom Afonso Henriques*, mas a obra foi concluída em 1505, o mesmo ano em que Rui de Pina terminou a *Crônica de D. Afonso V* e a *Crônica de D. João II*, completando assim a história dos reis de Portugal. Cf. GALVÃO, Duarte. *Cronica de el-rei d. Afonso Henriques*. Lisboa: Imprensa nacional - Casa da Moeda, 1986.

estrangeira, na figura de Carlos de Áustria, o futuro imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Carlos V¹²⁹.

D. Manuel I, desde o princípio, manifestou seu desejo e apoio político a seu sobrinho, o futuro imperador Carlos V, quanto à sucessão da coroa de Castela. Nesse sentido, articulou politicamente com os vice-reis desse reino para que ele se casasse com sua filha, a princesa portuguesa D. Isabel, criada na corte castelhana da avó, a rainha Isabel I de Castela. Devido à debilidade de sua saúde e pressentindo a brevidade de sua vida, D. Manuel I acrescentou ao seu testamento, elaborado em dezembro de 1521, um item com uma tarefa para o príncipe D. João, futuro rei D. João III: casar sua irmã, a infanta D. Isabel, com o imperador Carlos V¹³⁰.

Deste modo, o rei encomenda “*ao dito Príncipe meu filho, que tome grande e especial lembrança e cuidado de se acabar o casamento da infante D. Izabel sua Irmaã com o Emperador no qual elle sabe quanto tenho athe aqui trabalhado, e quanto o desejo*”¹³¹.

Assim, como aponta Josef Pérez, a coroa não passaria simplesmente a uma dinastia estrangeira, pois a infanta portuguesa era considerada por muitos na corte como castelhana¹³². Esse fato foi decisivo para a futura unidade da “Espanha” e para a continuidade da dinastia de Áustria. Logo, o matrimônio entre a infanta Isabel e Carlos de Áustria proporcionava certamente a D. Manuel I uma boa capacidade de influência sobre o jovem flamengo e manteria a família real portuguesa, a um só tempo, com relações de parentesco com a casa imperial austríaca e com as monarquias hispânicas¹³³.

No tocante ao terceiro ponto, D. Manuel I foi o nono filho do Infante D. Fernando, irmão do rei D. Afonso V, e de D. Beatriz. À morte de seu irmão D. Diogo (1484), assassinado pelo rei D. João II, recebeu o título de duque de Beja, senhor de Viseu, Covilhã e Vila Viçosa, e o mestrado da Ordem de Cristo. Sendo o sexto na linha sucessória, não havia sido jurado herdeiro do trono, pois estava sendo preparado para a vida eclesiástica. Sucedeu, em 1495, a D. João II, seu primo e cunhado, que morreu sem descendência direta legítima. O único herdeiro legítimo, fruto do casamento com a rainha D. Leonor, D. Afonso, morreu em

¹²⁹BRAGA, Isabel Mendes Drummond. *Um Espaço Duas Monarquias (Inter-relações na Península Ibérica nos Tempos de Carlos V)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos – Hugin, 2001. p.48-56.

¹³⁰PINTO, Victor. O casamento de D. Isabel de Portugal. In: RODRIGUES, Ana Maria S. A; SILVA, Manuela Santos e FARIA, Ana Leal de (Coord.). *Casamentos da Família Real Portuguesa. Êxitos e Fracassos*. Vol. IV. Lisboa: Círculo de Leitores, 2017. p.199-235.

¹³¹SOUSA, D. António Caetano de. *Provas da história genealógica da Casa Real portuguesa*. Tomo II, Parte I. Coimbra: Atlântida, 1944. p.436.

¹³²PÉREZ, Josef. *La Revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1999. p. 678.

¹³³COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. cit.* p.247-253.

1491. O outro filho bastardo de D. João II, D. Jorge, foi preterido por D. Manuel em ação política orquestrada, segundo Damião de Góis, pela rainha D. Leonor, irmã 11 anos mais velha de D. Manuel, pois:

Aho tempo que elRei dom Ioão faleceo estaua ha rainha dona Leanor sua molher em Alcaçer do Sal, & dom Emanuel duque de Beja seu irmão com ella, ha qual Senhora foi causa unica delle ficar nomeado na suçessam destes Regnos, porque ha vontade, & desejo delrei dom Ioão foi sempre de deixar ho Regno a dõ George seu filho bastardo¹³⁴.

Parece-nos claro que dois eventos fúnebres causaram um distanciamento na relação entre D. João II e D. Leonor, entre 1490 e 1495. O primeiro foi a morte da irmã de D. João II, a infanta D. Joana, em 1490, quando ela se encontrava em recolhimento voluntário no Mosteiro de Jesus de Aveiro. A infanta havia sido responsável, até sua morte, pela criação de D. Jorge, filho ilegítimo de D. João II com D. Ana Mendonça. Segundo Rui de Pina, após a morte de sua irmã, D. João II solicitou à rainha D. Leonor que D. Jorge, então com 9 anos, fosse acolhido na corte como se fosse seu filho, pois:

Conveo a El Rey por remediar a criação de seu filho pedir aa Rainha Dona Lianor sua molher, que sem alguma paixam das mutias que em seu nacimiento recebera, quisesse consentir, que viesse, e se criasse na Corte. E a Rainha como em todalas cousas foy sempre exempro de perfectas bondades e grandes virtudes, esquecida já de paixões e descontentamento passados, de cuja causa sabia que ElRey por sua consciência, e autoridade Real era já muito esquecido; e lembrada principalmente do verdadeiro amor, e inteira obediência que sempre lhe teve, prouue-lhe nom somente que o Senhor Dom Jorge viesse aa Corte; mas pedio a ElRey, que lho desse pera o trazer, e cria em sua casa, como por seu filho merecia. Do que ElRey foy muy alegre¹³⁵.

Ao aceitar a entrada na corte de D. Jorge, em junho de 1491, D. Leonor estava nos preparativos para o casamento de seu filho, o príncipe legítimo D. Afonso, com a princesa primogênita D. Isabel, filha dos Reis Católicos. O fato mitigava a vinda do bastardo na perspectiva da rainha, que, com o casamento do príncipe D. Afonso e sua futura descendência, colocava em segundo plano na sucessão ao trono o fruto da infidelidade de D. João II: a figura de D. Jorge.

Contudo, o segundo evento fúnebre ocorreria no dia 12 de julho daquele ano. Sete meses após o seu casamento, o príncipe D. Afonso desafiou um amigo a fazer uma corrida de cavalo em Alfange, Santarém, à beira do rio Tejo. Em um páreo em que os dois amigos cavalgavam lado a lado de mãos dadas, o cavalo que levava o príncipe refugou e o derrubou ao chão. Os graves ferimentos na cabeça levaram-no à morte, aos 16 anos, no dia 13 de julho

¹³⁴GÓIS, Damião de. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010. Parte I, Cap. II.

¹³⁵PINA, Rui de. *Crônica de El-Rey D. João II*. Atlântida: Coimbra, 1950. p.109.

de 1491. O acontecimento acarretou um grande choque na corte joanina. As narrativas do cronista Rui de Pina cultivam a radicalidade do evento para o casal régio, não deixando de rememorar a comoção da rainha D. Leonor.

E postos El Rey e A Rainha em giolhos, e cada hum de sua parte, com grande angustia de tam mortal despedida, lhe tomaram, e apertaram consigo mesmo os braços, já de todo caídos; e ElRey despois de ho beijar na face lhe deu também a beijar sua mão direita, com que pera sempre lhe lançou sua bençam, veendo lhe já sair a alma da carne; e a Rainha depois também lher dar a sua, com muita door, e amor lhe descobrio os peitos, e sobre o coração, que já bem nom pulsava, sem se saber, nem poder despedir, o beijou muitas vezes: e assi ambos alevantaram a Princesa e em se saindo ElRey da casa, volvendo ainda so olhos e pera o Principe, e com eles cheos de muy dolorosas lagrimas, disserem sem poder mas dizer: Hi vos fica o vosso Principe, meu filho¹³⁶.

Foi o momento de viragem na vida do casal. Sem herdeiro legítimo, o monarca pensa em D. Jorge para a sucessão ao trono. Rui de Pina descreve a intenção de D. João II em “*abilitar o Senhor Dom Jorge pera sua Socessam, em prejuizo do Duque [D. Manuel], a quem dereitamente pertencia*”¹³⁷. Por seu turno, Garcia de Resende aludiu ao desejo de D. João II “*de ver se poderia legitimar, e habilitar o dito senhor dom Jorge seu filho pera sua socessam, que ao Duque diretamente pertencia*”¹³⁸.

Como destaca João Bernardo Galvão-Telles, D. João II prosseguiu com sua estratégia de legitimação na corte da figura de D. Jorge, beneficiando-se da influência que gozava em Roma, junto à corte pontifícia de Inocêncio VIII¹³⁹. Assim, alcançou a bula *Eximiae devotionis affectus et integra*¹⁴⁰, dada pelo papa em Roma a 29 de dezembro de 1491, pela qual D. Jorge foi nomeado para o governo dos mestrados das Ordens de Avis e de Santiago, que antes haviam pertencido ao seu falecido irmão, o príncipe D. Afonso. Segundo Rui de Pina, a rainha D. Leonor não aceitaria tal propósito “*interpretando, que por sospeitas contra ella se fezera, foy em seu reconhecimento, que ElRey despois muito procurou, tam dura e tam contraira, que recebendo d’ElRey muitos que pareciam agravos, e desfavores, nunca em vida d’ElRey o quis receber [D. Jorge], nem veer*”¹⁴¹.

¹³⁶Idem, p.137-138.

¹³⁷Idem, p.240.

¹³⁸RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973. p.201.

¹³⁹GALVÃO-TELES, José Bernardo. A tentativa de legitimação de D. Jorge, filho bastardo de D. João II: o estado da questão. *Armas e Troféus*. 9a série, 2016. p.369-382. Cf. MENDONÇA, Manuela. *Op. cit.* p.449-450.

¹⁴⁰SANTARÉM, Visconde de. *Quadro elementar das relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o princípio da monarchia até aos nossos dias*. Tomo X. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1866. p.110.

¹⁴¹PINA, Rui de. *Op. Cit.* p.143.

Neste sentido, a historiografia portuguesa¹⁴² salienta que a rainha D. Leonor se voltou contra o marido em razão de duas decisões que podem ser consideradas tanto sentimentais quanto políticas. A primeira foi não ver mais a criança [D. Jorge]; a segunda foi a intenção de fazer com que seu irmão, D. Manuel, chegasse ao trono.

É compreensível a reação emocional da rainha, uma vez que D. Jorge não é seu filho. Aceitá-lo na corte durante a infância não equivaleria a permitir que ele ocupasse o lugar por direito de seu próprio filho, falecido tragicamente. Além disso, significaria concordar com a usurpação da sucessão legítima de seu irmão mais novo ao trono. Por outro lado, convém recordar que foi o rei D. João II quem aprisionou, julgou e condenou à morte o duque de Bragança, cunhado de D. Leonor, e, ainda mais grave, quem pessoalmente assassinou seu irmão, D. Diogo, apunhalando-o.

Neste ponto, é importante considerarmos alguns apontamentos suscitados por Galvão-Teles¹⁴³ sobre o estado da questão. Não há evidências conhecidas que comprovem a legitimação de D. Jorge para a sucessão do trono. As tentativas empreendidas por D. João II nesse sentido baseiam-se mais na narrativa das crônicas de Rui de Pina e Garcia de Resende, bem como em indícios indiretos de outras fontes analisadas por historiadores portugueses, do que em qualquer documento contemporâneo que se refira expressamente às diligências promovidas por D. João II. Essa ausência de documentação pode ser explicada, em parte, pelo caráter conspiratório das pretensões de D. João II e pela articulação política secreta necessária para seu intento.

Não obstante, ninguém via D. Manuel como um intruso ou uma ameaça; ao contrário, reconhecia-se nele o sucessor legítimo da Coroa portuguesa. A ascensão de D. Manuel também era vista como uma oportunidade para a reabilitação das casas senhoriais de Viseu-Beja e Bragança, no contexto das disputas nobiliárquicas que marcaram a política do reinado de D. João II – uma característica típica das sociedades corporativas da época. Por essa razão, não havia quem defendesse a causa de D. Jorge, à semelhança do que ocorrera com D. João I durante a Revolução de Avis (1383-1385).

A situação deixou o rei D. João II completamente isolado em seu propósito de elevar seu filho bastardo ao trono. Além disso, é importante ressaltar que, diante desse quadro, deve-se relativizar o peso político atribuído pela historiografia tradicional portuguesa – com base

¹⁴²FREIRE, Anselmo Braamcamp. *Crítica e História*. Estudos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. I., 1996, p.106-107; FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2011. p.222-234.

¹⁴³GALVÃO-TELES, José Bernardo. *Op. Cit.* p. 373-374.

nas crônicas – à atuação da rainha D. Leonor em favor de seu irmão mais novo, supostamente aglutinando em torno de si os anseios de nobres descontentes com a política joanina¹⁴⁴.

A legitimação papal seria a única forma de D. João II alcançar seu objetivo. Contudo, não apenas o direito, mas também a sorte se voltou contra ele, com a morte de Inocêncio VIII e a ascensão do novo pontífice, o valenciano D. Rodrigo de Borja, Alexandre VI, que naturalmente favoreceria os interesses políticos dos Reis Católicos, contrários à ascensão de D. Jorge.

Segundo Jean Aubin¹⁴⁵, os Reis Católicos enviaram uma embaixada a D. João II, tentando convencê-lo dos perigos que o reino correria se nomeasse seu filho bastardo como sucessor. Os embaixadores lembraram que não apenas os naturais do reino de Portugal poderiam querer destronar aquele que considerariam intruso, como também os estrangeiros se arriscariam a apresentar como sucessores diretos, como, por exemplo, Maximiliano da Áustria, filho da infanta D. Leonor e neto do rei D. Duarte, que poderia requerer a coroa de Portugal. D. João II teria procurado afastar os receios transmitidos pelos representantes dos Reis Católicos, afirmando que “*lhes garantiu que nunca pensara em fazer D. Jorge seu sucessor, embora gostasse dele por ser seu filho*”¹⁴⁶.

Os cronistas da época parecem construir, nesse assunto, uma imagem distorcida de aparente passividade, insegurança e medo, características que marcaram a imagem de D. Manuel para a posteridade. Garcia de Resende¹⁴⁷ afirma que o duque de Beja teria aceitado passivamente a legitimação de D. Jorge, enquanto a rainha D. Leonor se opôs veementemente ao marido. Isso levou, posteriormente, Damião de Góis a afirmar em sua crônica que D. Leonor “*foi causa unica delle ficar nomeado na sucessão*”¹⁴⁸.

Garcia de Resende relata ainda outro episódio curioso, ocorrido em 29 de setembro de 1495, em Alcáçovas, quando o rei D. João II, já bastante doente, ditava seu testamento, que indicava o duque de Beja como sucessor ao trono. D. Manuel, que havia chegado há pouco à

¹⁴⁴Esta posição da historiografia tradicional portuguesa é defendida por Isabel dos Guimarães Sá em trabalho biográfico sobre a rainha D. Leonor. Cf. SÁ, Isabel dos Guimarães. *De princesa a rainha-velha. Leonor de Lancastre*. s. l. Círculo de Leitores, 2011. p.151-156; Id. Rainha D. Leonor 1458-1525: Momentos de uma vida. In: *Casa Perfeitíssima: 500 anos da fundação do Mosteiro da Madre de Deus: actas*. Lisboa: Museu Nacional do Azulejo, 2009.p.15-21.

¹⁴⁵AUBIN, Jean. *Le latin et l'astrolabe: recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*. 2 Vols. Lisbonne-Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian/Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, Vol. II, 2000. p.71.

¹⁴⁶TORRE, Antonio de La; FERNÁNDEZ, Luis Suárez (Ed.). *Documentos referentes a las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Católicos*. Valladolid, CSIC, 1960. Vol. II. p.412.

¹⁴⁷RESENDE, Garcia de. *Op. Cit.*, Cap. CXXXIII. p.206.

¹⁴⁸GÓIS, Damião de. *Op. Cit.*, Parte I, Cap. II. p.9-10.

residência do monarca e fora informado do que o rei fazia, pediu que sua presença não fosse anunciada, aguardando que o monarca terminasse a redação daquele documento crucial para seu futuro¹⁴⁹. Por fim, a última cena que evidenciaria a insegurança e o medo do duque de Beja foi narrada por Rui de Pina, referindo-se aos últimos dias da vida de D. João II. Quase moribundo, D. João II:

Desejou muito de veer a Raynha sua molher, e o Duque, e o falava mutas vezes. E porque sabia que aa Raynha por sua doença que tynha, seria grande trabalho, e perygo, rogou ao Duque per sua carta que o viesse veer. O qual, como sobre todos lhe foy sempre mais leadl, e obediente, sendo já em caminho pera Alvor, e estando nos Colos, porque achou recado que ElRey era falecido, ou de todo já sem esperança de vida, foy aconselhado que nom fosse mais adiante, e se tornasse como logo se tornou com recados, e cartas que fingio receber da Raynha: assi pera em tamanho nojo, e perda a confortar, e acompanhar, por que ficava soo, como principalmente pera em tempo de tam dovidosas alterações e mudanças como as que já vira cuja verdade ainda ele era secreta, como prudente segurar sua vida, honra e Estado¹⁵⁰.

Desses episódios, é possível extrair três conclusões. A primeira indica o legítimo clima de tensão e desconfiança que predominava na corte portuguesa entre 1490 e 1495. O segundo ponto refere-se à genuína preocupação da rainha D. Leonor, que se estendia também a sua mãe, D. Beatriz, sua irmã, D. Isabel de Bragança, e à rainha Isabel de Castela, sua cunhada, quanto à ascensão do duque de Beja ao trono. O terceiro aspecto é a cautela demonstrada por D. Manuel em todas as situações relatadas.

Jean Aubin¹⁵¹ destaca que a personalidade fleumática do duque de Beja teria sido interpretada por D. João II como sinal de fraqueza ou até incapacidade de governar o reino com a determinação exigida pelos desafios da expansão ultramarina. Contudo, entende-se que a estratégia de D. Manuel, mais discreta e cautelosa, foi guiada por uma lógica mais coerente com a percepção dos eventos políticos de seu tempo.

Em primeiro lugar, não caberia a D. Manuel qualquer iniciativa para assegurar seus direitos ao trono, pois sua posição, por direito de nascimento, estava fundamentada na legitimidade institucional das leis de sucessão do reino de Portugal. Em segundo, o duque de Beja contava com numerosos apoiadores, vilas, fortalezas e uma ordem militar poderosa, a Ordem de Cristo, para garantir seus direitos, além do apoio declarado de Isabel, rainha de Castela. Em terceiro, o duque estava ciente das intervenções junto ao papa Alexandre VI promovidas pelos Reis Católicos para deslegitimar as pretensões de D. João II. A essas

¹⁴⁹RESENDE, *Op. Cit.*, Cap. CCVIII. p.64-66.

¹⁵⁰PINA, Rui de. *Op. Cit.* p.197.

¹⁵¹AUBIN, Jean. *Op. Cit.* p.50.

somava-se, como destaca Manuela Mendonça¹⁵², a oposição do cardeal de Alpendrinha, D. Jorge da Costa¹⁵³, que não apoiou as intenções do rei português junto ao pontífice, por considerar que, do ponto de vista institucional e jurídico, o herdeiro legítimo era D. Manuel.

Por fim, como destaca Maria Cristina Gomes Pimenta¹⁵⁴, D. João II sabia que a rainha de Castela havia colocado sob aviso várias hostes lideradas por duques na fronteira do reino de Portugal. Entre eles estavam D. Álvaro de Bragança, irmão do duque decapitado em 1483, D. Fernando, além dos duques de Medina Sidônia e de Alba. Essas forças estavam preparadas para intervir em favor do duque de Beja, caso houvesse uma ruptura na linha sucessória¹⁵⁵.

Em resumo, apesar de se questionarem as teses centralistas presentes na formação monárquica portuguesa e de se reconhecer o caráter incompleto da modernização das sociedades pré-revoluções liberais, a historiografia portuguesa ainda tende a construir narrativas centradas em personagens históricos tratados de modo quase ficcional: como heróis, a exemplo do rei D. João II; como vilões, nos casos de D. Fernando de Bragança e do duque de Viseu, D. Diogo; ou mesmo como coadjuvantes, como ocorre com a representação do rei D. Manuel.

Essas perspectivas integram o pano de fundo de interpretações que difundem uma escrita historiográfica marcada pelo ideal de progresso e pela construção nacional, elaborada por autores do século XIX e da primeira metade do século XX – visões que, lamentavelmente, ainda perduram¹⁵⁶.

As características pessoais dos reis e as diretrizes de ação em sua época de governo serviram como parâmetro central para a construção do "Estado moderno". Constituíram-se tópicos explicativos de momentos-chave, etapas ou pontos de inflexão para desenhar uma galeria de reis capazes ou incapazes para o governo: modernos ou medievais, protagonistas ou

¹⁵²MENDONÇA, Manuela. *D. Jorge da Costa «Cardeal Alpedrinha»*. Lisboa: Edições Colibri, 1991. p.58-60.

¹⁵³O cardeal foi preceptor da infanta D. Catarina, irmã de D. Afonso V (1436-1463), e atuou como bispo de Évora (1463), depois de Lisboa (1464), abade comendatário de Alcobaça e, finalmente, cardeal por indicação do rei D. Afonso V, a partir de 1477. Segundo Garcia de Resende, o rei D. João II não o apreciava e o obrigou a fugir para Roma, de onde o cardeal nunca mais retornou. Garcia de Resende relata que, durante uma estadia na vila de Almeirim, enquanto cavalgavam perto da ponte de Alpiarça, o rei pediu para ficar a sós com o cardeal. Em seguida, repreendeu-o severamente por D. Jorge da Costa realizar ações que lhe desagradavam e afirmou que seria fácil afogá-lo no rio Tejo e depois declarar o ocorrido como um acidente. Após esse episódio, em 1477, D. Jorge fugiu de Portugal e, por temor, nunca mais voltou. De 1478 até 1508, ano de sua morte, ele manteve sua posição na Cúria Pontifícia. Cf. RESENDE, Garcia. *Op. cit.* p. 23; MENDONÇA, Manuela. p. 63-74; SÁ, Isabel dos Guimarães. *Leonor de Lencastre. De princesa a rainha-velha*. s. l. Círculo de Leitores, 2011. p.75-76.

¹⁵⁴PIMENTA, Maria Cristina Gomes. *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. Palmela: Gabinete de Estudos sobre as Ordens de Santiago. Câmara Municipal de Palmela, 2002. p.84.

¹⁵⁵COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. Cit.*, p.69-72.

¹⁵⁶Para uma análise crítica sobre a construção da identidade e do nacionalismo europeu. Cf. GEARY. Patrick J. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Editora Conrad, 2002. p 11- 57.

coadjuvantes, perfeitos ou afortunados. Não há lugar para o fracasso ou retrocesso, como foi também o olhar sobre o reinado de D. Afonso V¹⁵⁷. Dentro dessa lógica de pensamento, D. Manuel foi também colocado em questão. O rei:

foi apanhado nesta armadilha (...) Não poderia haver outra explicação para o “falhanço”, a não ser o caráter perdulário do rei, a sua vaidade, os vícios de estirpe e de educação, a sua fraca personalidade, dominado por padres e mulheres (note-se, de passagem, a evidência da misoginia dos autores oitocentistas e novecentistas). D. João II, a sua antítese, foi transformado em paradigma de modernização abortada¹⁵⁸.

A modernização, abortada pelo evento previsto, mas indesejado, de toda vida — a morte —, e por “sorte” ou “destino”, cairia assim nas mãos do sucessor, D. Manuel. Este, por sua vez, teria seus feitos coletivizados como ações consentâneas da Coroa portuguesa, mas os erros e falhas seriam prontamente personalizados em sua figura¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Para uma visão crítica sobre a historiografia do reinado de D. Afonso V. Cf. CARVALHO, João Cerineu L. de. *Domínio e exploração sociais na emergência do Estado Moderno português (D. Pedro e D. Afonso V-1438-1481)*. 337 f. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Rio de Janeiro. 2013. Na biografia mais recente do monarca, é interessante pontuar a forma inovadora como este assunto é abordado pelo medievalista português Saul António Gomes. Cf. GOMES, Saul António. *D. Afonso V, o Africano*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. p. 173, *passim*.

¹⁵⁸ ROSA, Maria de Lurdes. D. Manuel: entre reformas e o serviço ao rei. In: SOUSA, Ana; SOROMENHO, Miguel (Org). *Vi o Reino Renovar: Arte no Tempo de D. Manuel*. Lisboa: Museu Nacional de Imprensa Antiga, Imprensa Nacional, 2021. p.20.

¹⁵⁹ Uma observação importante, da qual concordamos, é suscitada por Maria de Lurdes Rosa, no sentido de que as crônicas manuelinas foram, por muito tempo, a base material quase única de uma escrita da história do rei D. Manuel e de seu reinado, construídas em esferas literárias e corporativas, não acadêmicas, alheias às metodologias científicas de interpretação do passado. Mas o fato que gera mais curiosidade é ter sido possível um historiador profissional, tão ligado ao arquivo, como é o caso de Anselmo Braamcamp Freire (1849-1921), o maior editor de documentação da chancelaria e outras instituições manuelinas, apresentar uma imagem ainda mais negativa do rei do que a baseada nas crônicas revelava, demonstrando bem como as “fontes” não justificam o que se diz sobre o passado, e sendo imprescindível compreender, antes de mais, os contextos de produção das imagens de D. Manuel e do seu reinado. Cf. Rosa, Maria de Lurdes. *Op. Cit.* p.18. Para uma análise mais aproximada da obra de Freire Cf. FREIRE, Anselmo Braamcamp. *Brasões da sala de Sintra*. 3Vols. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1973.

CAPÍTULO II – A DESCOBERTA DA MISERICÓRDIA E O FUNDAMENTO DA DÁDIVA

2.1. D. Manuel e D. Leonor: a família régia e a política.

Tudo que os homens escreveram até hoje sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são a um só tempo, juiz e parte (François Poullain de La Barre).

No contexto da produção historiográfica da história das mulheres, noções como a de *queenship* surgiram com o objetivo de identificar a natureza do poder legítimo das rainhas e suas esferas de atuação. Atualmente, essa abordagem também tem sido aplicada para aprofundar os estudos sobre as rainhas medievais portuguesas¹⁶⁰.

Inicialmente, o casamento real representava uma troca de benefícios entre casas dinásticas, na qual se estabeleciam as funções da rainha: a maternidade, a linhagem sanguínea e a sucessão da dinastia. Em contrapartida, o rei dotava sua esposa com bens materiais, garantindo assim sua fidelidade, vassalagem e honra. Após o matrimônio, as rainhas medievais portuguesas tinham direito a um conjunto considerável de bens, que constituíam a base da chamada *Casa das Rainhas*. Cada rainha recebia jurisdição sobre um determinado número de vilas ou lugares pertencentes à Coroa. Frequentemente, após as doações iniciais, o patrimônio da rainha podia ser ampliado com outros bens, concedidos pelo rei ou, caso o sobrevivesse, por seu filho. Conforme destaca Manuela dos Santos Silva:

Esta Casa das Rainhas, mais do que a designação material de um edifício, constituía antes uma instituição de natureza social e administrativa que incluía um número elevado de senhoras – aias e —criadas - serventes e oficiais próprios ou partilhados com o serviço do rei. E todos recompensados ou remunerados pelos proventos da rainha¹⁶¹.

O que permite compreender que a *Casa das Rainhas* era uma instituição administrativa e social, formada por mulheres, como aias e criadas, que prestavam serviços à rainha. Essas mulheres eram remuneradas com os rendimentos da rainha, e a *Casa das Rainhas* não se restringia a um edifício, mas funcionava como uma estrutura organizacional de apoio à monarquia feminina.

¹⁶⁰Cf. SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (Org.) *A escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p.63-96; SILVA, Danielle de Oliveira dos Santos. *Estas senhoras rainhas: trajetórias de poder na realeza medieval portuguesa (séculos XII a XV) – um estudo de queenship*. Tese (Programa de Pós-Graduação em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica-RJ, 2018; COSER, Mirian. Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise de queenship. In: *Dossiê Regulação de conflitos na idade média*. Tempo 26 (1), Jan-Abril, 2020. p.230-247.

¹⁶¹SILVA, Manuela Santos. Os Primórdios da Casa das Rainhas em Portugal In: *Atas – Raízes Medievais do Brasil Moderno*. Lisboa, 2007. p. 2.

Neste contexto, a posição da rainha dentro da monarquia portuguesa é complexa e multifacetada. Como observa Maria Paula Marçal Lourenço¹⁶², à luz do direito romano e canônico, o casamento une dois corpos em um só, fazendo com que a esposa do rei compartilhe do prestígio e da honra da realeza e, assim como o monarca, possua uma dimensão pública das prerrogativas reais. Contudo, os diferentes papéis assumidos pelas rainhas ao longo de suas vidas – de princesa a rainha, passando pela condição de rainha esposa e mãe, até os direitos da rainha viúva e as funções da rainha regente – dificultam a definição de um lugar preciso para a esposa do rei no sistema monárquico português. Nem os juristas e tratadistas são unânimes na definição dos direitos das rainhas, nem as diversas consortes reais tiveram o mesmo status entre si, ao longo de suas vidas e muito menos ao longo dos séculos.

Desse modo, é necessário estabelecer novos parâmetros historiográficos, distintos daqueles aplicados ao estudo da realeza masculina (*kingship*), para identificar o lugar jurídico e institucional ocupado pelas rainhas na arquitetura dos poderes em Portugal. Como salienta Jacques Le Goff, “não há realidade histórica acabada, que entregaria por si própria ao historiador”, assim, o historiador, “diante da imensa e confusa realidade faz sua opção¹⁶³” e constrói sua explicação do passado. Nesse sentido, conforme destaca Michel Foucault, a percepção dos poderes na história se modifica à medida que seus conceitos, objetos e metodologias de análise dos documentos amadurecem, pois:

a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações¹⁶⁴.

Como destaca Theresa Earenfight em sua obra *Queenship in Medieval Europe*, temos que compreender que “a história é contada pelos homens, sobre os reis, seu governo, seus conselheiros, e suas realizações (...) os velhos livros de história descrevem famílias sem mulheres”¹⁶⁵. Nesse sentido estamos:

accustomed to thinking of monarchy as a man’s world, to expecting the lineal descent of royal families to be traced from father to sons, with women included only when absolutely necessary, when they were simply too famous to ignore, or were considered moral lessons on what not to do. So, when medieval writers were not

¹⁶²LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Ser Rainha de Portugal nos alvares da Modernidade In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols.* Guimarães: Câmara Municipal Guimarães Vol. I, 2001. p.129-138.

¹⁶³LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 5ª ed. São Paulo Martins Fontes, 2005. p.42.

¹⁶⁴FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007. p.7.

¹⁶⁵EARENIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*. New York: Palgrave MacMillan, 2013. p.2.

neglecting queens they told stories about queens – some relating actual fact, some repeating unfounded rumor: lustful queens, adulterous queens, queens who gave bad counsel, poisoned relatives and enemies, or instigated civil war¹⁶⁶.

Ao analisar a produção historiográfica sobre o papel de D. Leonor na fundação das Misericórdias, nota-se inicialmente uma tendência de romantização política da personagem pela historiografia republicana e do Estado Novo português¹⁶⁷. Posteriormente, os historiadores liberais, ao examinarem a produção normativa da chancelaria régia e a construção do "Estado Moderno" no início do século XVI, minimizaram a atuação política da rainha regente. Essa abordagem privilegiou a tese do poder centralizado e, consequentemente, a imagem áulica de seu irmão, o rei D. Manuel. Conforme observa Maria Teresa Antas de Barros, tal perspectiva consolidou, paralelamente à figura do "rei moderno", a criação de um personagem e uma narrativa que, ao reconstituir e reorganizar o passado, reforçavam a identidade do "Estado" e de um reinado personalista, mais voltado para sua representação pública do que para vínculos familiares colaborativos¹⁶⁸.

No entanto, ao tornar-se rei por circunstâncias inesperadas, a vida de D. Manuel I foi profundamente marcada pela influência feminina da casa de Viseu-Beja em sua formação, especialmente pela presença de sua mãe, D. Beatriz (1430-1506), de sua irmã rainha, D. Leonor (1458-1525), e de sua irmã D. Isabel, viúva do duque de Bragança (1459-1521). Dessa forma, o exercício do poder real, ou seja, a capacidade do rei de tomar decisões que influenciaram o curso histórico do reino, foi construído não apenas por meio de seus confessores e preceptores, mas também por meio de seu círculo feminino na corte. Esse grupo contribuiu para moldar uma atuação régia singular de D. Manuel, um monarca atento e cauteloso em suas ações.

Contudo, essas características foram interpretadas por contemporâneos e por historiadores posteriores como um desvio da função de legitimação do gênero régio, que se baseava em definições específicas da oposição entre masculino e feminino. Como destaca a historiadora estadunidense Joan Scott, “o gênero é uma forma primária de dar significado às

¹⁶⁶Idem, p.3.

¹⁶⁷Refiro-me aqui, em especial, aos trabalhos de dois autores do período republicano, Costa Goodolphin e Victor Ribeiro, e um autor do período salazarista, Fernando da Silva Correa.

¹⁶⁸BARROS, Maria Teresa Antas. Imagem áulica: uma iconografia do poder ao tempo de D. Manuel. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols.* Guimarães: Câmara Municipal Guimarães Vol. I, 2001. p.195-200.

relações de poder (...) é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado”¹⁶⁹.

Nesse contexto, durante a expansão marítima, em 1504, a parcimônia com que D. Manuel conduzia os assuntos do reino foi alvo de comentários de um espião veneziano na corte portuguesa. Preocupada com a concorrência portuguesa no comércio de especiarias, Veneza enviou a Portugal o espião Lunardo de Cà Masser, que esteve em Lisboa no início da década de 1500. Após seu retorno, em 1506, ele apresentou um relatório sobre a estadia, que se tornou um documento testemunhal da influência de D. Leonor sobre seu irmão, D. Manuel. Em seus registros, o espião comenta que:

La natura di questo Serenissimo Re parmi molto allegro; la complexion sua è flacha, debile, e de puocho spirito. E molto sospetoso in tutte le sue cose; no si resolve per si, se non in tutto vuole consiglio et consulta con la Regina D. Elionora sua sorella, la quale è prudente D[omina] e cum li suoi grandi: et questo vien perché non si confida nel discorso et iudicio suo¹⁷⁰.

O historiador republicano Anselmo Braamcamp Freire também adotou essa perspectiva, descrevendo D. Manuel como um rei sem qualidades, fraco e facilmente influenciável pelas três mulheres de sua dinastia. Essa visão se apoia em dois atos principais: primeiro, a restituição dos direitos senhoriais da casa de Bragança, em desacordo com as determinações do testamento de D. João II; segundo, a expulsão dos judeus em 4 ou 5 de dezembro de 1496, medida tomada sob pressão dos Reis Católicos. A decisão foi uma condição imposta por D. Isabel, filha mais velha dos monarcas espanhóis, com quem D. Manuel planejava se casar, sendo essencial para o acordo matrimonial. Conforme relata Braamcamp Freire:

A que fastígio não subiria a Portugal, se D. João II tivesse tido os quarenta e oito anos de reinado que seu glorioso bisavô alcançou? A que prosperidade não chegaria ao reino, se os grandes acontecimentos dos princípios do século XVI tivessem cabido no reinado de D. João II, em vez de sucederem no de D. Manuel?... D. Manuel!...O rei piegas que metido nas saias da mama e das mãas começou logo do princípio a arruinar o Estado restituindo a antiga Casa dos Braganças expulsando os judeus e mouros¹⁷¹.

¹⁶⁹SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade, Vol.20(2), 1995. p.86.

¹⁷⁰CHAMBERS, D. S. Venetian Perceptions of Portugal, c. 1500. In: *Cultural links between Portugal and Italy in the Renaissance*. Edition. LOWE, K. J. P.Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 41; Cf. SÁ, Isabel Guimarães de. D. Manuel I, revisitado: Historiografias Recentes e Novas (Re)leituras. In: COSTA, Leonor Freire; DUARTE, Luís Miguel; GARRIDO, Álvaro (Org.). *Estudos em Homenagem a Joaquim Romero Magalhães. Economia, Instituições e Império*. Edições Almedina: Coimbra, 2012.p.529.

¹⁷¹FREIRE, Anselmo Braamcamp. *Crítica e História. Estudos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. I.,1996. p.31.

Durante seu governo, D. Manuel buscou uma ampla conciliação, refletida na restauração das casas nobiliárquicas e na busca de uma paz duradoura com Castela e Aragão. Reconhecendo a importância econômica da comunidade judaica para o reino, cujo apoio financeiro era crucial para a expansão ultramarina, o monarca estabeleceu com moderação um prazo até outubro de 1497 para que os judeus se convertessem ou deixassem o reino.

Outro episódio marcante, ocorrido em 1512, que revela traços da personalidade de D. Manuel, é relatado por Damião de Góis em sua crônica. Nele, D. Manuel I suspende das funções e aplica uma multa de 500 cruzados ao regedor da Casa da Suplicação, D. Álvaro de Castro, por ter feito justiça com as próprias mãos contra um namorado de uma de suas escravas.

[D. Álvaro de Castro] casado com donna Leanor de Noronha teue grande casa de criados, dōzellas, & escrauas brancas que seruiam sua molher das portas a dētro. Entre estas escrauas hauia hũa de bõ parecer, que ella estimaua mais que todalas outras, cõ quẽ andaua damores hũ seu criado, do que dō Aluaro, & sua molher desgostosos ho lâçarão fora de casa, mas quomo ho bẽ querer destes dous, se nã apartasse, cõtinuãdo ã seus amores, tinha ho mãcebo modo de entrar cõ esta escraua, ho que sabendo dō Aluaro pos nisso tal vigia que ho achou de noite dētro em sua casa fallando cõ ella: pelo que mouido de sanha o mādou açoutar per mouros de sua estrebaria, tã cruelmente, que em todo ho corpo lhe não ficou lugar que nam fosse chagado dos açoutes¹⁷².

Embora a conciliação fosse considerada uma característica associada aos papéis femininos, o regedor recorreu à rainha D. Leonor, aconselhado pelo irmão de Damião de Góis, Frutos de Góis, na tentativa de reverter a punição e obter o perdão real. Pois,

sua Alteza acostumaua ir muitas vezes visitar ha Rainha dōna Leanor sua irmã, que entam pousaua nos seus paços apar da Igreja de Sam Bartholomeu, a que ella mesma era vizinha, que quomo ho soubesse se fosse a casa da Rainha, onde elRei algũas vezes acostumaua pedir agoa, & conseruas sobre que bebia, que nestas merendas ho seruisse, & lhe desse ha agoa e pedisse a Rainha que quãdo lhe parecesse tempo, fallasse quomo de si mesma a elRei perguntandolhe hos termos em que estauam hos negoços de dom Aluaro¹⁷³.

De fato, a rainha intercedeu a favor de D. Álvaro, o que levou D. Manuel a recuar em sua decisão, perdando o regedor e reintegrando-o ao cargo. Nesse contexto, a atuação conciliadora, paciente e receptiva de D. Manuel I era vista como um traço feminino, associado à fraqueza, à indecisão e à inoperância. Por outro lado, a proatividade, a prudência e a serenidade de D. Leonor eram atribuídas à normatividade do gênero masculino. Como destaca Scott:

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da

¹⁷²GOIS, Damião de. *Op. Cit.*, Parte III, Cap. XL.

¹⁷³Idem.

oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro¹⁷⁴.

Se, por um lado, as narrativas contemporâneas e alguns historiadores republicanos, como Anselmo Braamcamp Freire, consolidaram uma imagem depreciativa de D. Manuel na história, por outro, apesar da continuidade do metódico teor nacionalista, a historiografia portuguesa pós-salazarista reinterpreta a trajetória desse monarca de forma diametralmente oposta¹⁷⁵. Essa perspectiva enfatiza a reorganização fiscal, administrativa e assistencial do reino por ele conduzida, assim como sua decisão de dar continuidade ao périplo africano, que resultou na chegada às Índias (1498) e ao Brasil (1500). Ressalta-se ainda o investimento em projetos autorais, incluindo uma revalorização da nobreza, marcando uma nítida mudança em relação à política de D. João II, uma inegável *volte-face* à política joanina¹⁷⁶, além da reestruturação de ordens religiosas, festas, cultos, procissões e das cerimônias litúrgicas de transladação dos restos mortais dos reis D. Afonso Henriques e D. João II. Tais ações integram uma narrativa de caráter providencialista que envolve sua pessoa e seu reinado. Acrescenta-se, ainda, que D. Manuel I expulsou os considerados hereges — mouros e judeus — do reino, em uma ação política que assegurou, ao mesmo tempo, a paz com os Reis Católicos por meio de alianças matrimoniais e a homogeneidade da fé católica em Portugal¹⁷⁷.

Contudo, nota-se aqui uma simbiose de tendências historiográficas nas narrativas que surgem a partir de meados do século XIX e percorrem o século XX. Essas correntes, que emergiram entre o advento do liberalismo, a ascensão da Primeira República, o regime autoritário de Salazar e a redemocratização, buscaram estabelecer parâmetros e diretrizes para a construção de uma história oficial portuguesa.

Dessa forma, consolidou-se a visão da historiografia tradicional portuguesa, que, por um lado, apresenta o "império português" como uma grandiosa construção de reis e príncipes ilustres e poderosos. Em uma época em que os governantes necessitavam de narrativas históricas para sustentar o projeto ultramarino, tornava-se necessário, ao olhar para o passado,

¹⁷⁴SCOTT, Joan. *Op. Cit.*, p. 89.

¹⁷⁵Refiro-me aos estudos pós-salazaristas da renovação historiográfica da década de 1970, como a posição dos historiadores associados ao projeto sobre o rei e o reinado de D. Manuel no âmbito do III Congresso Histórico de Guimarães, realizado em 2001.

¹⁷⁶FONSECA, Luís Adão da. *Op. Cit.*, p.8.

¹⁷⁷ARAUJO, Ana Cristina. Cultos da Realeza e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – *D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. IV. 2001. p.72-94; Id. Hagiografia política e cerimoniais de Estado no tempo D. Manuel I In: *Revista Portuguesa de História* T. XXXVI, 2002-2003. p. 319-345.

inventar as forças construtoras da "Nação". Por outro lado, há uma narrativa que, apelando para estudos e processos anônimos da História (*Weltgeist*), atribui o "sucesso" da expansão ultramarina e da formação do "império português" à força histórica da burguesia comercial¹⁷⁸. Nesse sentido, são julgados no tribunal da história, em conjunto por todas as correntes — tanto republicanos e salazaristas quanto liberais laicistas —, dentro de um sistema dual de progresso e bloqueio, grupos e personagens que haviam obstruído ou impulsionado o movimento deste “império-nação”. Como destaca a professora Maria Filomena Coelho:

O modelo de poder público escolhido pelos historiadores adeptos dessa interpretação espelha-se em um futuro que “ainda” não se cumprira, nos primeiros séculos da nação, mas que, pela força da teleologia, “já” sinalizava a sua gestação. A narrativa assume tons de destino, apesar dos desvios e recuos impostos pelas trajetórias de muitos dos atores históricos que não se teriam mostrado à altura daquela finalidade. Nesse cenário, o progresso da história é traduzido pelo Estado encarnado exclusivamente na monarquia, e os modos como se vão construindo essas interpretações são os do nacionalismo metódico do século XIX¹⁷⁹.

No Portugal medieval, sob análise, algumas figuras tornam-se referências quase obrigatórias. O rei D. João II é apresentado como o grande construtor e impulsionador do progresso, um monarca moderno, adversário da nobreza e das forças privilegiadas, e defensor dos setores progressistas da nação, como a burguesia, que, infelizmente, não chegou a ver o resultado de seu projeto político. Desse modo, o reinado manuelino seria apenas a continuação malograda das realizações de seu antecessor, com um aparente bloqueio promovido por D. Manuel devido às concessões feitas à nobreza ao longo de seu governo, especialmente à casa dos Bragança, e à onipresença feminina nos mecanismos decisórios de governança, como é o caso da rainha D. Leonor¹⁸⁰.

No entanto, o discurso historiográfico, em meados do século XX, como um palimpsesto, precisava alinhar-se também ao embate com o movimento de descolonização africano e à contestação do império colonial naquele continente. Dessa forma, o reinado e a figura do rei D. Manuel tornaram-se elementos centrais para um programa de reafirmação ideológica, no qual a defesa do seu governo e de suas realizações ultramarinas buscava

¹⁷⁸Cf. ROSA, Maria de Lurdes. D. Jaime de Bragança, entre a cortina e a vidraça. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p.319-332.

¹⁷⁹COELHO, Maria Filomena. A centralização do poder em Portugal: “uma tragédia ou epopeia que começou cedo” In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, n. 83, dez. 2022. p. 26.

¹⁸⁰CUNHA, Mafalda Soares da. D. João II e a construção do Estado Moderno. Mitos e perspectivas historiográficas. In: *Arqueologia do Estado, I^{as} Jornadas sobre Formas de Organização e Exercício dos Poderes na Europa do Sul, Séculos XIII-XVIII*. vol. II, Lisboa, História & Crítica, 1988. p. 649-667.

redefinir o papel dos portugueses na conquista, no desenvolvimento e na manutenção daqueles territórios¹⁸¹.

Diante disso, considerando as fontes do período manuelino, como compreender as narrativas divergentes sobre esse rei e seu reinado?

Um eixo explicativo para compreender a personalidade e a natureza do governo de D. Manuel surge quando se amplia o significado político dos afetos, do amor e da amizade presentes na corte portuguesa tardo-medieval, bem como sua proximidade com a espiritualidade de orientação franciscana. Como salienta Pedro Cardim:

O amor pautava tanto a relação mais pessoal que os homens mantinham consigo mesmos, como o laço anímico que os colocava em comunicação com a divindade; para além disso, o amor impregnava a vivência familiar e as relações de consanguinidade; e, por fim, fora do espaço doméstico, o amor pelo próximo e a amizade continuavam a ser os laços mais essenciais, traduzindo-se em gestos caritativos, mas também na entreatura e na colaboração tendo em vista o bem-estar geral da comunidade¹⁸².

Portanto, compreende-se que o amor constituía uma força central, que não se restringia à esfera pessoal, mas abrangia também a conexão espiritual com a divindade. A partir dessa noção de vínculo, o amor estendia-se às relações familiares, de amizade e fraternidade, tornando-se um elemento fundamental para o bem-estar coletivo.

Dessa forma, o amor ao próximo encontrou eco nas doutrinas políticas do mundo ibérico. Essa discussão remetia constantemente à Antiguidade Clássica e à recepção das obras de autores como Aristóteles, Xenofonte, Sêneca e Cícero. Segundo Cícero, a amizade origina-se de um impulso da alma, dotado de um sentido particular de amor, mas consolida-se por meio da troca de benefícios. No entanto, ela deve ser buscada não pela expectativa de recompensas, mas porque seu valor é inerente ao próprio amor¹⁸³.

No *Leal Conselheiro*, do rei D. Duarte, o monarca destaca a amizade como a forma de amor mais perfeita entre os homens, afirmando tê-la vivido plenamente no seio de sua família.

[...] porque o amigo, quando compre de se partir, ainda que d'el sinta suidade, seguramente e bem o soporta, mas sempre é presente, em tanto que no livro que dela fez Tulio diz que nem a morte os parte. E desto eu dou boo testemunho, graças a Deos, porque o finamento dos dictos senhores Rei e Rainha nom me partirom de seu amor, porque assi desejo de lhes fazer serviço e prazer, como se vivos fossem, e receo aquelas cousas que, vivendo, sabia que nom haviamos por bem, como se

¹⁸¹Para acompanhar esse debate em uma visão crítica da qual nós concordamos. Cf. ROSA, Maria de Lurdes. D. Manuel: entre reformas e o serviço ao rei. In: SOUSA, Ana; SOROMENHO, Miguel (Org). *Vi o Reino Renovar: Arte no Tempo de D. Manuel*. Lisboa: Museu Nacional de Imprensa Antiga, Imprensa Nacional, 2021. p.14-21.

¹⁸²CARDIM, Pedro. Amor e Amizade na Cultura Política dos séculos XVI e XVII. *Lusitânia Sacra*. 2 série, n.11, 1999.

¹⁸³CÍCERO. *De Amicitia*. Texto latino com traccucción literal y literária y notas histórias por Valentín García Yerba. Madrid: Editorial Gredos, 1996. p. 46.

duvidasse de mo poderem, ao presente, contradizer e alegrando-me fazer as que penso que lhes prazem ou prazeriam se, na presente vida, fossem, segundo minhas obras bem as demonstram. O ifante D. Pedro, meu sobre todos prezado e amado irmão, posto que fosse no reino d'Ungria, com pequena teençom de tornar a esta terra, bem penso que sempre conheceo seer assi presente em meu coração como fosse naquel logar onde eu era. E a duqueza da Borgonha, minha muito prezada e amada irmã, nunca tam perfeitamente sentio minha boa voontade como des que foi destes reinos partida¹⁸⁴.

Observa-se ainda a influência da obra de Cícero expressa no último item do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, redigido pela rainha D. Leonor, intitulado "amyzade". Esse item vinculava os desígnios da fé, conforme o calendário litúrgico, à consciência de um tempo transcendente de perdão, concórdia, amor e amizade entre os irmãos e confrades que aderissem à Misericórdia.

Item ho decto provedor e hoficiaees todos juntos ou a moor parte delles terem cuidado de saber honde ouver hodios e mall querenças e assy mortes de homeens como injurias de dinheiros e dividas e outras cousas semelhantes e trabalharem em especial nos dias da coresma e assy por todo ho anno de fazerem perdoar as taees cousas em maneira que todos vivam em paz e em amor com o proximo e irmãaos em Christo nosso sallvador e terem hum livro em que se assentarom hos nomes das pessoas que perdoam pera ho depois se nom poderem arepender do bem que teem fecto e nō trazerem em demanda as partes contrarias e salvaçom de suas almas pera que todos vivam em amor e concordia e paz¹⁸⁵.

Nas sociedades pré-industriais, regidas pelo direito consuetudinário, os conflitos eram administrados por associações corporativas, com o objetivo de manter a ordem disciplinar e resolver disputas. No entanto, em uma sociedade cristã, na qual a lógica do corpo social está subjacente, a animosidade entre os fiéis — os membros — era considerada uma ofensa direta a Deus, a cabeça. Dessa forma, o amor também foi incorporado à tradição política por escritores portugueses da época, como Diogo Lopes Rebelo (m. 1498), preceptor de teologia e gramática de D. Manuel I. Ele desenvolveu um discurso sobre a natureza e o exercício do poder régio, associando-o essencialmente às noções de *vicariato divino* e de *officium*. Isso implica que o rei é visto como o vigário de Deus na Terra, mas também como alguém que ocupa um cargo com a função de promover o bem comum e cumprir um dever. Afirma-se, assim, o princípio *de Imperium a Deo mediante hominum consensu*. Como complemento a essas ideias, surge uma terceira noção, de caráter paternalista: a de *pater subjectorum*, o pai dos súditos.

¹⁸⁴D. DUARTE. *Leal Conselheiro*. Prefácio de Afonso Botelho. Edição crítica, introdução e nota de Maria Helena Lopes de Castro. Coleção Pensamento Português, s/l, 1998. Cap. RIII, p. 171 – “*Das maneiras d’amar*”, p. 173.

¹⁸⁵Portugaliae Monumenta Misericordiarum. PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [Doc. 246] p. 393.

Como descreve Diogo Lopes Rebelo em *specula principis* dedicado a D. Manuel, “o rei, no seu reino, é como um pai ou pastor a quem foi por Deus confiado o cuidado de um grande rebanho”¹⁸⁶. Contudo, como destaca Martim Albuquerque,

os escritores portugueses quando exaltam o rei *pater subjectorum* não pretende significar o seu poder absoluto. Querem somente realçar a obrigação que tem olhar e cuidar dos súditos, de por eles vigiar e sofrer; pretendem chamar a atenção para o dever que o monarca cabe de dispensar o seu paternal amor aos súditos. O pai a quem comparam o rei é o bom pai; não o pai que exige; é o pai que dá¹⁸⁷.

Os escritores portugueses, ao exaltarem o rei como "*pater subjectorum*", não enfatizam seu poder absoluto, mas ressaltam sua responsabilidade de cuidar dos súditos, à semelhança de um pai que provê, e não apenas exige. Dessa forma, o rei se submetia a uma lógica contratual, com obrigações não somente para com Deus e a Igreja, mas também para com o povo. Ao contrário de um projeto de governo absoluto, é essa dinâmica que se observa:

Quanto às decisões políticas, a vontade do rei estava sujeita a muitos limites. Ele tinha que obedecer às normas religiosas, porque era o "vigário" (o substituto) de Deus na Terra. Tinha que obedecer ao direito, porque este não era, como vimos, apenas o resultado da sua vontade. Tinha que obedecer às normas morais, porque os poderes que lhe tinham sido conferidos o tinham sido para que ele realizasse o bem comum. E, finalmente, tinha que se comportar como um pai dos seus súditos, tratando-os com amor e solicitude, como os pais tratam os filhos. E isto não era apenas poesia. Muitas entidades controlavam o cumprimento destes deveres do ofício de reinar¹⁸⁸.

Isso revela, na própria concepção paternalista da sociedade construída pelo *specula principis*, a codificação da imagem ideal do governante. Nela, a dimensão distributiva do amor é desenvolvida como um atributo real, integrado ao papel de centralização da ordem pública. Desse modo, pretendia-se assumir o caráter religioso e moral da função pela expressão da virtude da justiça. Como destaca Diogo Lopes Rebelo:

Esta virtude é muitíssima necessária ao rei, porque o poder judicial é inerente a dignidade real, e para exercer foram os reis criados e investidos na república. Por isso o povo inteiro, em tempos antigos, pôs em sua frente um rei, para governar e administrar a justiça. Além disso dispôs que o parente mais próximo daquele que escolheu para ser rei e dele também descendesse por via matrimonial legítima depois de sua morte, legítima e canonicamente, lhe sucedesse no reino¹⁸⁹.

Isso ressalta a responsabilidade do rei em fazer justiça, pois esse poder é parte essencial de sua autoridade, o que implicava uma sucessão baseada na escolha do parente

¹⁸⁶ REBELO, Diogo Lopes. *De Republica Gubernada per Regem*. SÁ, Artur Moreira de (Introd. e Notas). MENEZES, Miguel Pinto de (Trad.) Reprodução fac-símile da ed. de 1496, Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1951. p.148.

¹⁸⁷ ALBUQUERQUE, Martim de. *O Poder Político no Renascimento Português*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Verbo, 2012. p.142.

¹⁸⁸ HESPANHA, António Manuel. “O debate acerca do Estado moderno”. In: TENGARRINHA, José (org.). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 143.

¹⁸⁹ REBELO, Diogo Lopes. *De Republica Gubernada per Regem*. Op. Cit. p. 87.

mais próximo, conforme as leis legítimas e canônicas. Dessa forma, a atuação administrativa de D. Leonor, como rainha, contempla a dimensão em que os afetos se expressam em um processo interativo de colaboração fraternal e de identidade coletiva na condução política, pois a rainha:

É soberana é também súdita. E é da sua condição de pessoa privada que lhe advém a força do seu poder. Profundamente diferente da essência jurídica das *regalias* e da *auctoritas* do rei, a rainha possui um poder cuja natureza jurídica é ambivalente, oscila entre o público e o privado (...), embora não possa exercer a «autoridade» estritamente reservada ao rei, a rainha não deixa de ser representativa da soberania em atos, em solenidades, em cerimônias da monarquia. Membro por direito da Família Real, participa de forma ativa na celebração quase litúrgica da Soberania, da Majestade, da dignidade régia com a sua imagem, os seus símbolos e o seu poder¹⁹⁰.

Conforme destacado nas reflexões de Pedro Cardim¹⁹¹, os sentimentos reforçavam o caráter alternativo dos afetos nos cânones de poder da sociedade tardo-medieval portuguesa. Esses afetos fundamentavam-se principalmente em seus condicionamentos: os sentimentos domésticos e fraternos, associados às virtudes clássicas e cristãs da moral, que, por sua vez, eram transformados em deveres jurídicos pelas estruturas informais do direito comum. Dessa forma, da piedade clássica e familiar dos antepassados originavam-se os deveres e direitos jurídicos dos reis (*dominica potestas*) enquanto pais de família (*patres familiares*) em relação aos seus súditos e à corte régia; da caridade (*caritas*) derivava a mercê; da misericórdia, a compaixão e o perdão; e da fraternidade (*fraternitas*) ou amizade (*amicitas*) surgia o compromisso, como nas Misericórdias, para resolver conflitos, materializar a caridade e espiritualizar a matéria.

Além disso, para oferecer outra perspectiva à discussão sobre os afetos nos cânones de poder, acrescentamos a referência ao estudo dos “papéis sociais”, enfatizado por Peter Burke na obra *História e Teoria Social*¹⁹². Burke define o papel social a partir de padrões ou normas de comportamento esperados de quem ocupa determinada posição na estrutura social, podendo essas expectativas originarem-se ou não dos pares. Como o autor esclarece, o exemplo mais evidente de uma instituição composta por papéis sociais mutuamente dependentes e complementares é, certamente, a família¹⁹³.

Na análise da família real, especificamente no caso dos irmãos régios, distanciamo-nos da perspectiva do medievalista francês Philippe Ariès, que defendia a ausência de uma função

¹⁹⁰LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *Op. Cit.*, p.134.

¹⁹¹CARDIM, Pedro. *O poder dos afectos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. diss. de doutor. apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 2000.

¹⁹²BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2002. p.71-82.

¹⁹³Idem, p.80.

afetiva da família no período medieval, negando a importância das relações de afeto ao longo da Idade Média¹⁹⁴. Observa-se, no entanto, que as relações entre D. Manuel e D. Leonor não se limitaram aos laços de sangue ou aos aspectos jurídicos, políticos e econômicos inerentes às obrigações reais. Evidencia-se, sobretudo, que eles estabeleceram uma relação de natureza moral, permeada por sentimentos e afetos, como amor e amizade, com os quais os irmãos régios parecem ter-se identificado e mantido um envolvimento emocional recíproco.

Nesse contexto, o antropólogo Joan Bestard-Camps¹⁹⁵ examina, em seus estudos, as influências da antropologia social na formação de um campo de estudos dedicado à história da família. Ele destaca a perspectiva da literatura antropológica clássica, que entendia o parentesco em termos de reprodução biológica e distinguia entre "sociedades complexas" e "sociedades primitivas", conforme o nível de organização de suas relações de parentesco, consideradas, de modo generalizado, como estruturantes comuns a qualquer sociedade. Atualmente, no entanto, segundo o autor, há consenso no âmbito da antropologia social quanto à "invenção da sociedade primitiva"; também se pode falar da consciência da "invenção do parentesco" como um eixo central da vida social, estendido aos mais diversos povos.

Segundo Bestard-Camps, até a revisão dessas concepções na década de 1970, a história da família desenvolveu-se por meio da introdução acrítica de conceitos descritivos originados dessa corrente clássica da antropologia. Por um longo período, a história da família no Ocidente foi narrada principalmente em termos de uma evolução linear, que partia de uma família extensa, dotada de múltiplas funções sociais, até chegar a uma família conjugal nuclear, despojada de muitas dessas funções e, por isso, mais centrada nos laços afetivos¹⁹⁶.

O autor destaca como se formou essa concepção histórica teleológica, marcada por oposições como: tradicional e moderno, pré-industrial e industrial, família extensa e família nuclear. Nesse sentido, dirige duras críticas às posições dos principais historiadores dedicados ao tema, como Philippe Ariès¹⁹⁷, Edward Shorter¹⁹⁸ e Lawrence Stone¹⁹⁹. Esses autores afirmavam, na década de 1970, que a família, entendida como grupo nuclear e como unidade claramente diferenciada de outras relações de parentesco, estava ausente em todos os setores

¹⁹⁴ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1981. p.276.

¹⁹⁵BESTARD-CAMPS, Joan. La familia: Entre la Antropología y la Historia. *Papers, Revista de Sociologia, Estudos sobre la familia*, n. 36, 1991. p.79-91.

¹⁹⁶Idem, p.79-80.

¹⁹⁷ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. *Op. cit*; [1ª edição, 1973].

¹⁹⁸SHORTER, Edward. *The Making of the Modern Family*. New York: Basic Books, 1977.

¹⁹⁹STONE, Lawrence. *The family, sex and marriage in England, 1500-1800*. London Editor: Weidenfeld & Nicolson, 1977.

da população antes do século XVI. Segundo essa perspectiva, os direitos e as expectativas dos indivíduos estariam inseridos em uma rede de parentesco muito mais ampla do que a família conjugal nuclear. A essa predominância do grupo sobre o indivíduo somava-se o papel controlador da comunidade, o que, ao impedir a intimidade, inibia o desenvolvimento de sentimentos familiares²⁰⁰.

Para Bestard-Camps, esse ponto de vista caracterizaria as paixões conjugais e o amor familiar como invenções recentes associadas à modernização da sociedade ocidental. A ideia de que o sentimento familiar surgiu como algo moderno decorreria de um determinismo econômico, que toma a família camponesa como base social generalizada. Segundo essa concepção, os sentimentos e atitudes poderiam ser deduzidos apenas pelo nível de riqueza ou escassez da sociedade. Se, no passado, uma parcela significativa da população vivia no limite da subsistência, não haveria espaço para o desenvolvimento de uma vida emocional na reprodução social²⁰¹. Assim:

Este sentimentalismo habia surgido entre los ricos y los poderosos que eran considerados como los verdaderos sujetos del cambio de actitudes que luego se iban extendiendo a las capas mis bajas de la sociedad. Por ello, las costumbres populares~relativas al matrimonio, la vida conyugal, la cria y educación de los niños podían ser consideradas como pertenecientes al mundo tradicional del pasado. Este modelo de una nueva estructura de la familia parece muy atractivo tanto para muchos antropólogos como para ciertos historiadores sociales de la familia. Tiene la atracción de integrar en un todo diferentes aspectos de la vida social y sigue las premisas clásicas que subyacen en muchos análisis sobre los orígenes de la sociedad moderna, en particular la importancia primaria que tienen los lazos del parentesco en la organización de los principios de solidaridad entre los miembros de las sociedades del pasado. Tiene la debilidad, sin embargo, de basarse en prejuicios culturales sobre el valor del parentesco y de no adaptarse a los hechos. Si este complejo familiar moderno no tuviera su origen en el siglo XVII, quizás tuviéramos que plantearnos de nuevo como conceptualizar la oposición entre sociedad tradicional y sociedad moderna, entre interés social y emoción personal, en vez de seguir transformando a nuestros antepasados en nuestros primitivos²⁰².

Deste modo, Joan Bestard-Camps, em suas conclusões, coloca um dilema a ser enfrentado pelos estudiosos da noção de família: a aceitação pura e simples das semelhanças existentes entre os modelos familiares do presente e do passado contrasta com a excessiva insistência na relativização das particularidades de cada sistema cultural no tempo e no espaço²⁰³.

²⁰⁰BESTARD-CAMPS, Joan. *Op. cit.* p.82-83.

²⁰¹Idem, p.83.

²⁰²Idem, p.83-84.

²⁰³BESTARD-CAMPS, Joan. *Op. cit.* p.86.

Na década de 1980, outro importante antropólogo, o britânico Jack Godoy²⁰⁴, em seus estudos sobre o conceito de família no âmbito da sociologia, da antropologia social e da história, destaca a visão teleológica adotada por muitos historiadores em relação à família, que tende a interpretar, por exemplo, o período medieval como uma fase em que os aspectos afetivos, tanto conjugais quanto familiares, ainda não teriam se desenvolvido plenamente. Segundo essa concepção, a família medieval não é analisada fundamentalmente em sua especificidade, mas sim como um organismo precursor da família moderna. Esta última, por sua vez, é considerada nuclear e marcada por relações afetivas, características que teriam surgido a partir de um processo de maior individualização, especialmente após o advento do capitalismo e da Revolução Industrial²⁰⁵.

Nos anos 2000, em outra importante obra, Jack Godoy²⁰⁶ destacaria a cautela em que o pesquisador deveria ter ao examinar, na história, o campo das relações afetivas familiares, pois, como sustenta o autor: “in no society are the ties between mother and child (and in the vast majority, between father and child) unimportant, sentimentally and jurally”²⁰⁷. Nesse contexto, o autor conclui que, em linhas gerais, não há um sentido sério em que a Europa, muito menos o capitalismo, tenha inventado a família elementar ou nuclear, ou mesmo a pequena família. Diferentes sociedades atribuem pesos diferentes às relações domésticas, e os diferentes âmbitos de cálculo do parentesco também variam segundo as sociedades no tempo e no espaço²⁰⁸.

Segundo Joan Bestard-Camps, superar os estudos que se concentram exclusivamente na busca pelas origens da noção de família ou nos aspectos organizacionais do parentesco exige dedicar maior atenção a uma abordagem fundamentada na análise cultural dos laços familiares. Para isso, é essencial realizar um estudo que examine criticamente os significados culturais das relações de parentesco, articulando o uso de símbolos nas práticas sociais. Em suma, segundo o autor, seria preciso romper o isolamento das noções de parentesco e de família até que deixem de ser domínios autônomos de análise social, colocando-as em relação com outros domínios culturais para analisar os sentidos desses símbolos, o contexto de mudança e suas influências sobre as atitudes familiares, e, quem sabe, compreender as

²⁰⁴GOODY, Jack. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

²⁰⁵Idem, p.2.

²⁰⁶GOODY, Jack. *The European Family. A Historico-anthropological Essay*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

²⁰⁷Idem, p.2.

²⁰⁸Idem, p.2-3.

mudanças na experiência familiar ao longo da história²⁰⁹. Por fim, no contexto da sociedade tardo-medieval portuguesa, destaca-se como exemplo relevante desse esforço de superação a tese de doutorado da professora brasileira Mariana Bonat Trevisan, trabalho em que busca articular as noções de família, parentesco e gênero na política da Baixa Idade Média portuguesa, especificamente no estudo da primeira geração familiar dos reis de Avis²¹⁰.

2.2. A Espiritualidade tardo-medieval: um caminho de vivência e expressão da fé.

É preciso revisar a análise de conceitos como o de religião e suas nuances, distinguindo-os das noções de espiritualidade, crença e devoção no período tardo-medieval em Portugal.

Com efeito, ao considerarmos as contribuições historiográficas de Michel Mollat acerca dos pobres na Idade Média para o estudo do cristianismo, é possível entender que, a partir do século XI, a sensibilidade dos leigos e clérigos se assemelha no sentido de que as práticas de caridade e a piedade coletiva passaram a reter mais a atenção do que o próprio dogma da Igreja. Logo, torna-se prudente estabelecer as bases para o estudo da assistência aos pobres a partir da noção de uma história política da religião²¹¹.

Neste contexto, segundo Jean-Claude Schmitt²¹², é preciso reavaliar a noção de religião tal como empregada pelos historiadores para o estudo do cristianismo medieval. Questiona-se, portanto, a possibilidade de falar de religião na Idade Média, pois a palavra *religio* não tinha o sentido que lhe é dado hoje. O autor ressalta que as palavras têm uma história e, assim como o cristianismo, não são imutáveis.

Logo, na Idade Média, a palavra religião tinha o sentido de elo (*religere*) entre Deus e o fiel, ou seja, análogo a uma espécie de contrato, semelhante a um voto monástico. A religião não consistia em uma convicção privada de um crente. De acordo com Schmitt, “é um imaginário social que contribui, pela representação (mental, ritual, imagética) de um lugar que podemos nomear de divino, para ordenar e legitimar as relações dos homens entre si”²¹³.

²⁰⁹BESTARD-CAMPS, Joan. *Op. cit.* p.89.

²¹⁰TREVISAN, Mariana Bonat. *A primeira geração de Avis: Uma família “exemplar” (Portugal – Século XV)*. (Tese de Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais -Instituto de História, Niterói, 2016.

²¹¹ROSA, Maria de Lurdes. Tendências Recentes da Medievalística na Abordagem do Fenômeno Religioso Medieval. In: AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago (Org.). *Religião e Religiosidades na Idade Média: Poder e Práticas Discursivas*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012.p. 25-48.

²¹²SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

²¹³Idem, p.34-35.

Nesse sentido, na sociedade tardo-medieval, tal como compreendida pelos antropólogos, não se pode falar de religião no sentido contemporâneo do termo, “mas sim de um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas ao qual os homens dessa época deram um sentido e ordem ao mundo, isto é, simultaneamente, à natureza, à sociedade e à pessoa humana”²¹⁴.

Dentro dessa perspectiva, há algumas décadas, André Vauchez²¹⁵ questionou a legitimidade de se estabelecer uma noção de espiritualidade ao longo da Idade Média, uma vez que o termo está mais associado às experiências místicas do século XVIII e é pouco atestado no período medieval. Nesse sentido, só é possível falar em espiritualidade medieval como doutrina e prática: doutrina, no sentido de fé normativa ou dogmática; e prática, no contexto de uma regra religiosa. Conforme afirma Alain Guerreau:

Praticamente nenhum historiador parece ter suspeitado do viés irreparável que causava ao estudo da história medieval a utilização de uma noção de religião surgida no século XVIII, em absoluta discordância com a estrutura e o papel da Igreja medieval²¹⁶.

Para André Vauchez²¹⁷, a espiritualidade é um conceito moderno, do século XIX, que exprime uma dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese que conduz à instauração de uma vida pessoal com Deus. No entanto, tal definição não encontra significações antes do século XVI. Se a usássemos para a Idade Média, teríamos de restringi-la apenas às experiências monásticas do período.

Nessa perspectiva, a espiritualidade não é um sistema que codifica as regras interiores de vida, mas uma relação com certos aspectos do mistério cristão e práticas (ritos, preces e devoções) que eram privilegiadas em relação a outras dentro da vida cristã. Assim, mesmo que tentássemos estabelecer uma coesão dogmática a partir da Igreja como parâmetro funcional da vida cristã medieval, estaríamos negando o sentido de uma época em que tal coesão não se apresentava de maneira uniforme, tanto para as elites letradas quanto para a população *illitterati*.

No próprio seio das elites cortesãs, havia formas heterogêneas de ortodoxia, assim como diversas maneiras de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, diferentes espiritualidades. Por fim, Vauchez define a noção de espiritualidade para a Idade Média como “uma unidade dinâmica do conteúdo da fé e de uma maneira pela qual esta é vivida por

²¹⁴Idem, p.36.

²¹⁵VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos. VIII-XIII*. Lisboa: Circuito de Leitores, 1995.

²¹⁶GUERREAU, Alain. *O Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa Ed. 70, 1980. p.144.

²¹⁷VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos. VIII-XIII*. Lisboa: Circuito de Leitores, 1995. p.7.

homens historicamente determinados”²¹⁸. Ou seja, ele nos leva a atribuir um melhor sentido à espiritualidade praticada pelos leigos cortesãos.

Outras noções que merecem destaque são as de crença e devoção, ou práticas devocionais. Segundo Jean-Claude Schmitt, não podemos falar de crença na Idade Média sem levar em consideração o papel central da Igreja na definição dos objetos da crença (o cristianismo), na obrigação de crer (ortodoxia) e na pedagogia da crença (através dos clérigos). Assim, a Igreja era, ao mesmo tempo, produtora da crença, instrumento do fazer crer e referência obrigatória de autoridade e objeto da crença²¹⁹. Embora os clérigos tivessem a função de exaltar e difundir a crença legítima, a crença não se limitava à fé religiosa, mas englobava muitos outros objetos e maneiras de crer. O ato de crer era, essencialmente, descrito pelo verbo *credere* (fazer crédito), esperando um retorno equivalente daquilo que se emprestou à divindade, e pelo substantivo *fides*, que designa confiança e fidelidade, materializando a ideia de um contrato.

Para que a crença fosse difundida, era necessário primeiro legitimá-la. Nos círculos escolásticos do século XIII, a crença era entendida como o saber do invisível, o que exigia tanto uma adesão quanto uma agitação do espírito diante de um dado que poderia ser questionado. Os teólogos dividiam-na em crença explícita, a dos clérigos (*majores*), aptos a ouvir e comentar os mistérios do saber divino e a instruir os leigos, e crença implícita, a dos leigos (*minores*), que deviam conhecer os símbolos do Credo, como o Pai-Nosso e a Ave-Maria. A Igreja, no esforço de erradicar as heresias, definidas como a perversão da crença legítima, também buscava fixar nos leigos uma explicitação progressiva da fé na vida de cada indivíduo.

Portanto, a concepção de crença na Idade Média estava ligada à exterioridade da vida, dos comportamentos públicos e rituais e das provas materiais que a alimentavam e ilustravam. Ela derivava menos de um percurso interior ou individual, um conceito anacrônico para o período, como salienta Caroline Walker Bynum²²⁰, pois devemos compreender o indivíduo no sentido cristão como o “eu”, a ideia de que o homem não pode se realizar senão em uma relação íntima com Deus, e não de forma isolada, mas no interior de grupos e redes. A noção

²¹⁸Idem, p.8.

²¹⁹SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p.74-76.

²²⁰BYNUM, Caroline Walker. Did the twelfth Century Discover the Individual? In: *Jesus as Mother Studies in Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley/ Los Angeles/ Londres: University of California Press, 1982.p. 82-109.

que o cristianismo medieval suscita não é de indivíduo (unicidade), e sim de pessoa (parte de um coletivo).

A noção de devoção é alvo de interesse da historiografia anglo-saxônica, com as contribuições de Eamon Duffy²²¹ e Katherine Little²²². A devoção, nesse contexto, é entendida como uma postura religiosa afetiva, um sentimento de pertença a algo ou alguém divino, sendo o devoto protegido pelo objeto de devoção.

Esses estudos sobre o norte da Europa revelaram que, mesmo em áreas de maior penetração das doutrinas protestantes, foram a iconografia bíblica, a representação do Juízo Final e o conservadorismo em relação à assistência aos pobres que condicionaram as práticas devocionais das elites cortesãs no medievo.

As práticas devocionais nas elites cortesãs tardo-medievais incluíam, assim como para os clérigos, orações, leituras de textos religiosos, o uso de objetos sacros, manifestações de caridade e vivências específicas da liturgia. No entanto, seguiam normas e ideias próprias, valorizando aspectos como poder, distinção social, vivência comunitária da fé, continuidade e reforço da estruturação pelo parentesco de sangue, e religiosidade doméstica.

Como destaca Maria de Lurdes Rosa, no caso das elites cortesãs, a recriação das mensagens religiosas foi intensa, mas própria, indissociável dos quadros sociais da sociedade leiga e, em meios mais cultos, conferiu, a certo momento, um lugar central em relação às propostas eclesiais para moldar a relação de cada um com a divindade²²³. Portanto, ao problematizar a religiosidade medieval, podemos compreender que a espiritualidade dos leigos não deve ser lida como algo menor, ingênuo ou iletrado em relação à dos clérigos, pois a noção de inferioridade dos leigos representava, antes, o discurso dos clérigos como função de domínio da pedagogia da crença.

Nesse sentido, consideramos possível interpretar a criação das Misericórdias, à luz de uma religiosidade política construída na corte manuelina, como um exercício concomitante de soberania régia e espiritualidade leiga, recordando as palavras do Frei Luís de Sousa, que apresenta as Misericórdias como “um gênero de religião que os seculares inventaram para o exercício da virtude”²²⁴.

²²¹DUFFY, Eamon, *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*. New Haven e Londres, Yale U. P. 1992.

²²²LITTLE, Katherine. *Confession and resistance. Defining the self in late medieval England*. Notre Dame, 2006.

²²³ROSA, Maria de Lurdes. “Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c.1450-c.1520): que leituras, que sentidos? In: *Anuário de Historia de la Iglesia*, 26, 2017a. p. 217-258.

²²⁴BASTO, Artur de Magalhães. A inspiração espiritual das Misericórdias. In: *Actas do IV Congresso das Misericórdias*. Vol. I, Lisboa, 1959. p.64.

Esta perspectiva esboça caracterizar o período em apreço pelo que Jérôme Baschet descreve para o sistema eclesial pelo seu *rigor ambivalente*, que expressa a capacidade de articular oposição-conciliação dos contrários (corpo/alma, espiritual/carnal, evolução/permanência), com uma elasticidade que torna o sistema cristão capaz de adaptações e de negações ao sabor das necessidades sociais cambiantes²²⁵.

Em suma, a proatividade e a colaboração fraternal entre D. Manuel e D. Leonor são marcas do processo de criação das Misericórdias, assim como a persistência de uma longa tradição medieval de participação régia familiar em movimentos confraternais. Esse acontecimento é absolutamente central na religiosidade da corte portuguesa do período em questão e constitui, de fato, um exemplo da capacidade dos leigos cortesãos de assumirem, ao mesmo tempo, a liderança no processo de espiritualização da assistência e de materialização dos cuidados aos pobres.

2.3. A Espiritualidade tardo-medieval feminina

No tocante à espiritualidade tardo-medieval, a medievalista estadunidense Caroline Walker Bynum²²⁶ lançou nova luz sobre a temática ao enfatizar a importância das relações entre os conceitos do masculino e do feminino e o comportamento político e religioso no período analisado.

A autora destaca que os cristãos na Ocidente medieval tendiam a ver Deus como homem e a alma como mulher. No entanto, esses conceitos não significavam o mesmo para mulheres e homens. Para as mulheres, essas imagens do eu refletiam suas experiências sociais como esposas, mães e filhas, expressando suas espiritualidades; para os homens, tais imagens representavam inversões, ou seja, mudanças no poder e no status normalmente atribuídos a eles.

Não apenas significava uma coisa diferente para um homem ver-se como uma “noiva de Cristo”, mas tal uso do termo envolvia um modo diferente de operação simbólica, baseado na contradição e não na continuidade. Por exemplo, uma das características mais comuns na corte tardo-medieval portuguesa era a ideia de *fuga mundi*, ou seja, a opção radical de abandonar a corte, com a convicção de que dentro dela seria impossível alcançar a salvação da alma.

²²⁵BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2011. p.527.

²²⁶BYNUM, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious significance of food to medieval women*. Los Angeles: University of California Press, 2010.

A corte seria vista como um lugar de desordem, exposição ao perigo, violência, paixões e lutas pelo poder²²⁷. Nesse contexto, os confessores mendicantes, ao compartilharem com os leigos cortesãos ensinamentos sobre formas de salvação da alma em ambientes mundanos, proporcionaram modalidades de apropriação dessa mensagem: a inversão do poder e do status como resposta para a (re)organização.

No reino de Portugal, durante o século XV, constatou-se a ocorrência de diversos casos de abandono ou fuga da corte e de outros centros de poder, como a chefia linhagística ou o casamento, por parte de figuras da alta aristocracia, em direção a mosteiros e eremitérios observantes, ou mesmo a uma vida de errância religiosa. Um exemplo disso foram as fugas de proeminentes figuras da corte portuguesa, como Nuno Álvares de Almeida²²⁸ e D. Jaime de Bragança²²⁹.

Outro exemplo notável foi o desejo do rei D. Afonso V de desertar, por três vezes, do fardo da governação e das funções régias. Em 1477, após uma derrota na Batalha do Toro, o rei partiu do porto francês de Honfleur como um eremita rumo a Jerusalém, sendo, contudo, detido por emissários de seu filho, D. João. A segunda tentativa de fuga, sucedânea à primeira, ocorreu em direção à África e nos *lugares dalem yr acabar sua vida, fazendo guerra aos infiéis por serviço de Deus*. Por fim, a terceira tentativa, no verão de 1481, pouco antes de sua morte, ocorreu quando D. Afonso V tentou ingressar no convento franciscano do Varatojo, onde permaneceu alguns dias, mas sem conseguir completar a intenção de fazer seus votos²³⁰.

Damião de Góis destaca que o rei D. Manuel não passou incólume a tal comportamento. Apesar de uma reação primeiramente negativa ao intento de seu primo, D. Jaime de Bragança, de abandonar as funções diretivas da casa dos Braganças para se juntar aos capuchos em 1506, D. Manuel, ao findar da vida de sua segunda esposa, D. Maria, em

²²⁷GOMES, Rita Costa. *A corte portuguesa no final da Idade Média*. Editora Difel: Lisboa, 1995. GUENEE, B. "Corte". In: LE GOFF, J. et SCHMITT, J.C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC/ Imprensa Oficial do Estado, 2002, vol. 1. p. 269-281.

²²⁸Cf. MOITERO, Gilberto Coralejo. Sobre Nun'Álvares Pereira... Notas historiográficas. *Lusitania Sacra*, 2.^a Série, 22, 2010. p. 203-221.

²²⁹O duque de Guimarães, filho do justicado D. Fernando e primo do rei D. Manuel I, decide abandonar a chefia linhagística da casa de Bragança, às vésperas do seu casamento, foge para Castela para se juntar aos frades capuchos. Cf. ROSA, Maria de Lurdes. D. Jaime de Bragança, entre a cortina e a vidraça. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p.319-332.

²³⁰ Segundo a narrativa do cronista joanino Cf. RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973. Caps. XVII e XVIII. p. 19-23; ROSA, Maria de Lurdes. Exercício do Poder e Salvação da Alma. *A fuga mundi nos círculos cortesãos tardo medievais portugueses*. In: PITA, Isabel Beceiro (dir.) *Poder, Piedad Y Devoción: Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*. Madrid. 2014. p.437.

1517, e diante da difícil conjuntura política do seu reinado naquele tempo²³¹, revela seu intento em entrar na vida religiosa, pois *neste tempo andaua elRei em pêsamêtos de querer seruir Deos, apartado dos negócios do mundo*. Fato que foi devidamente afastado *per conselho de pessoas a que disse daua conta*. No entanto, é nesse momento que passa a ver, assim como D. Afonso V, a praça africana como um espaço de redenção, pois “*se resolueo em se querer apposentar no Regno do Algarue, e com has rendas daquelle Regno, e do mestrado de Christus, fazer dalli, quomo fronteiro guerra ahos mouros, e ter hos lugares que tinha em Africa prouidos de todo ho que lhes fosse neçessario*”²³².

Como salienta Maria de Lurdes Rosa, foi recorrente a concepção e os usos da praça africana e do espaço muçulmano como território de redenção, sendo esta alcançada por diversas modalidades, todas, porém, radicais: o martírio pela guerra ou pela pregação; a adoção de uma vida eremítica, em pobreza e oração; e, por fim, um intencional desaparecimento no anonimato²³³.

Esta busca pelo anonimato é narrada em um episódio da crônica manuelina, em que, ao final de uma peregrinação a Santiago de Compostela, D. Manuel pede para D. Fernando, marquês de Vila Real, “*a quem elRei mādou depois de ser em Galliza, que o marquês se passasse por rei, por nam querer que se soubesse qual dos da companhia era, que todos acatassem quomo a sua pessoa*”²³⁴.

A profundidade com que essas crenças e práticas irradiavam na corte tardo-medieval portuguesa fez com que, com o tempo, os clérigos mendicantes procurassem atenuar o discurso, colocando barreiras à radicalização e à fuga. Assim, visando precaver atitudes extremas dos leigos cortesãos, a tendência foi equalizar o discurso em uma via mista como modelo de espiritualidade leiga. As fugas da corte e o abandono das funções de governação para entrada em ordens religiosas seriam desencorajados. A presença na corte como uma pessoa virtuosa, um eremita funcional ou mesmo um santo cortês seria o mote do discurso de conduta ensinado por confessores e conselheiros mendicantes.

²³¹O ano de 1517 foi também um momento de convulsões políticas no reino de Castela e do debate em torno do modelo de expansão ao oriente que deveria ser adotado por Portugal. D. Manuel fragilizado, cede às pressões dos seus opositores, o que acarretou a difícil substituição do governador das Índias, Afonso de Albuquerque por Lobo Soares de Albergaria. Cf. COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. Cit.*, p.240-242.

²³²GOIS, Damião de. *Crônica do felicíssimo rei d. Manuel*. Prefacio de David Lopes. Ed. fac-sim; Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949.Vol. IV, Cap. XXVI, p. 69.

²³³ROSA, Maria de Lurdes. Velhos, novos e imutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas «religiosas» de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521). *Lusitana Sacra*, 2006. (18), p. 42-49.

²³⁴GOIS, Damião de. *Op. Cit.* Vol. I, Cap. LXIV, p. 158.

A historiografia tradicional tem destacado que as novas formas de espiritualidade que surgiram a partir do século XI no Ocidente medieval potencializaram os espaços de sociabilidade política e de expressão feminina da fé. No entanto, como destaca Caroline Walker Bynum, “a vida religiosa das mulheres na Idade Média é surpreendentemente sem estrutura”²³⁵. Ou seja, mesmo mulheres oriundas dos círculos áulicos da sociedade, passíveis de uma vida religiosa mais formal, sob a anuência de ordens religiosas masculinas, escolheram viver suas vidas espirituais no espaço e no trabalho que lhes eram comuns.

Embora seja verdade que Roma e as ordens religiosas tenham sido extremamente reticentes quanto à ideia de mulheres assumirem as estruturas de organização da Igreja e o comando da fé e de suas respectivas espiritualidades, a exceção parece ter sido, por um tempo, do movimento espiritual das beguinhas. Este movimento, criado no século XII por e para mulheres leigas que praticavam uma vida ascética em comum, sem a exigência de qualquer voto, vida monacal ou regra de clausura, demonstra essa abertura.

Em Portugal, as décadas finais do século XV mostram a vitalidade e diversidade das experiências religiosas femininas. No entanto, com o decorrer do tempo, comunidades eremíticas femininas foram paulatinamente admoestadas a um processo de institucionalização e conventualização pela Igreja, cada vez mais apoiada pela Coroa. Contudo, três problemas se mostraram bem claros em torno dessas comunidades:

O primeiro problema era a própria tensão que o rápido crescimento dessas manifestações religiosas femininas causava dentro das ordens religiosas, como os Loios, Jerônimos e Franciscanos, que tentavam sujeitar essas comunidades às suas regras.

O segundo problema, como destaca João Luís Fontes²³⁶, referia-se à cedência face à pobreza, seja pela aceitação de doações, seja pela aquisição de bens com o objetivo de reforçar a base patrimonial de comunidades em crescimento. Também envolvia a eventual aceitação, entre suas fileiras, de mulheres provenientes de famílias mais abastadas, que traziam para o interior das comunidades outros tipos de aspirações. Fato é que houve uma mudança radical na composição social e na estrutura econômica dessas comunidades.

Um claro exemplo é o caso da infanta D. Joana (1452–1490), irmã do rei D. João II, que decidiu deixar a corte em 1475 para se juntar às beguinhas e fundar uma comunidade na vila de Aveiro. D. Joana contrariou a vontade de seu pai, D. Afonso V, e de seu irmão, D.

²³⁵BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992. p.47.

²³⁶FONTES, João Luís. Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da pobre vida de Évora. In: *Lusitania Sacra*, 2.^a s. 31 (Jan.-Jun.), 2015. p.51-71.

João II, de que ela permanecesse na corte e seguisse o desejo de ambos em firmar laços políticos mais estreitos com outras casas dinásticas, mediante seu casamento. A infanta foi primeiramente prometida a Carlos VIII, rei da França, e posteriormente a Ricardo III, rei da Inglaterra, em 1485²³⁷.

Por fim, o terceiro problema residia no fato de que a própria Coroa enxergava o perigo da irradiação das manifestações em membros da corte. Para a Coroa, o processo de regramento e conventualização parecia ser o único caminho capaz de salvaguardar o essencial do seu modo de vida. É o caso de D. João II, que, logo quando ascendeu ao poder, determinou, nas Cortes de Évora-Viana, celebradas em 1481-1482, em anuência às reclamações dos povos, que:

frades Rellegiosos e rrellegiosas e as beguinas que fazem conuenticlos de fora e nam querem tomar ordem aprouada omde fazem obras a deus pouco aprazentes e comtra seu serviço e Imjuria sua, pedindo que estas fossem obrigados a entrar nas ordees aprouadas omde sob Regra siruam a deus e em maneira alguma nom lhes comsentam taees conuenticlos e ajumtamentos sem Regra e ordem aprouada²³⁸.

Assim, o efetivo desejo de ordenamento e controle régio demonstra a real proporção da inserção feminina nos assuntos da espiritualidade, a ponto de serem mencionadas nas Cortes do reino. Contudo, o processo de conventualização desses grupos acarretou um claro favorecimento das observâncias mendicantes, evidenciando o apoio e a aproximação, nesse período de transição, dos próprios monarcas e de importantes membros da nobreza aos franciscanos e dominicanos, de modo geral²³⁹.

Um exemplo disso é a construção feita pela rainha D. Leonor do Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas, o projeto de maior envergadura em sua vida espiritual e religiosa, entre 1509 e 1525, ano de sua morte. A rainha edificou o mosteiro para abrigar as monjas da Ordem de Santa Clara, tornando-o a principal casa da segunda ordem franciscana em Portugal. A espiritualidade da comunidade das clarissas fundia os ensinamentos da obra clariana com a experiência franciscana de ascese radical e de vida contemplativa, que elevava a oração mental e os exercícios místicos²⁴⁰. Como descreve Damião de Góis, a rainha fundou “*ho mosteiro da Inuocaçam da madre de Deos, no valle Denxobregas, junto de Lisboa, e ho*

²³⁷MOITERO, Gilberto Coralejo. *As Dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e identidade de uma comunidade textual*. (Tese de doutorado), Lisboa, 2013.

²³⁸Alguns documentos para servirem de provas à parte 2ª das Memórias para a História, e Theoria das Cortes Geraes, que em Portugal se celebrarão pelos três estados do Reino. Ed. do Visconde de Santarém. Lisboa: na Impressão Régia, 1828. p. 240-241.

²³⁹MARQUES, João Francisco. Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das Duas Primeiras Dinastias In: *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos xvi a xviii)*. Porto, 1993. p.53-60.

²⁴⁰SOUSA, Ivo Carneiro de. A rainha D. Leonor e a experiência espiritual das clarissas coletinas do mosteiro da Madre de Deus de Lisboa. *Via Spiritus*, I, 1994. p.29-52.

pouoou de nouo de freiras de sancta Clara, da ordem de sam Francisco da Obseruança, que per seus institutos comem sempre peixe, onde ella jáz sepultada, na Crasta, junto da porta do refeitório em sepultura simplez, rasa, igoal com ho chão”²⁴¹.

Deste modo, a influência espiritual das clarissas sobre a rainha é evocada no relato do cronista mendicante, frei Jerônimo de Belém, sobre a passagem da rainha pelo mosteiro. Destaca-se o período de permanência da monarca entre as monjas mendicantes como tendo sido a sua principal razão de viver, após a dor da morte inesperada de seu filho, D. Afonso (1491), e posteriormente do marido, D. João II (1495), em meio aos desentendimentos entre o casal quanto à sucessão ao trono. Neste sentido, a rainha:

assistindo com as Religiosas a todos os actos da Comunidade. Confusão grande para as Religiosas verem huma Rainha exercitar os actos de humildade, como se fosse a mais humilde dellas; já servindo-as no Refeitório, e já acompanhando-as em outros ministérios tão próprios da sua virtude, como alheios de huma Magestade excelsa. Em quanto as Freiras hião a Completas ella lhes varria por suas mãos o Refeitório, e concertava as mesas; quando se tocava á colação, achavão tudo composto, e bem ordenado. Em toda as festas do anno assistia com ellas no Coro, ou rezando, ou meditando; e sempre com os joelhos em terra, e os olhos no Ceo na comtemplação dos Divinos Myterios, com tal devoção, e ternura que podia compungir os corações mais duros²⁴².

Há, assim, nos relatos dos atos da rainha, o anseio de reclusão como característica do despojamento físico e da sua identidade social, que, mediante seu estado de viuvez, lhe permitiria ascender à perspectiva de um projeto de vida religiosa mais autônomo e devocional. Desse modo, D. Leonor teria quase decidido professar os votos da Ordem, mas, assim como a infanta Joana, foi desencorajada por razões políticas, tendo em vista a necessidade de manter suas funções na corte e o patrimônio da Casa das Rainhas (ver Anexo II).

A rainha D. Leonor, nascida em 2 de maio de 1458, era filha de D. Fernando, duque de Viseu e filho do rei D. Duarte, e de D. Beatriz, filha de D. João, irmão do rei D. Duarte. D. Leonor casou-se com seu primo D. João, que passaria à história com o cognome de Príncipe Perfeito. Seu patrimônio constava do enxoval e das joias que recebera ainda princesa de sua mãe, D. Beatriz, além dos 25 mil escudos como arras do casamento com D. João II, e dos direitos, senhorios e jurisdições das vilas de Aldeia Gavinha, Aldeia Velha, Alenquer, Sintra, Torres Novas, Torres Vedras e Óbidos. Posteriormente, seu patrimônio foi acrescido por seu irmão, o rei D. Manuel, com alguns sítios urbanos em Lisboa e Beja, além das vilas de

²⁴¹GÓIS, Damião de. *Crônica do felicíssimo rei d. Manuel*. Prefacio de David Lopes. Ed. fac-sim; Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949. Cap. XXVI, p.68.

²⁴²BELÉM, Fr. Jerônimo de. *Crônica Seráfina*. Parte. III, Lisboa, 1775. p.72.

Cascais, Silves e Faro, com todas as jurisdições, rendas e direitos, incluindo o dízimo sobre o pescado e o atum que entravam nos portos²⁴³.

Isso permitia que a casa leonorina figurasse entre as cinco maiores casas senhoriais do reino de Portugal, a maior da região da Estremadura (ver Anexo III). Apesar da saúde debilitada, D. Leonor sobreviveria 30 anos à morte de D. João II, empregando, na gestão das rendas de sua casa, anos de sua vida na reversão dos rendimentos de seus bens materiais para propósitos espirituais. Foi, por exemplo, o caso das doações feitas às clarissas do Mosteiro da Madre de Deus em Xabregas, aos urbanistas em Lisboa, além dos cenóbios dos franciscanos e do mosteiro das dominicanas de Nossa Senhora da Anunciada²⁴⁴.

Desse modo, buscava-se obviar na corte às incertezas correntes da vida espiritual, na inversão das riquezas terrenas em proteção das ordens religiosas. Concomitantemente, nesse contexto, direcionavam-se os rendimentos, patrimônio e terras sob sua tutela, de modo a garantir o mecenato às obras de misericórdia. Isso é evidenciado na leitura do *Compromisso do Hospital das Caldas*, fundado pela rainha D. Leonor, para o tratamento nas águas termais da vila de Caldas de doentes acometidos por enfermidades de pele.

Assim, a história do hospital termal está intimamente ligada à história da povoação. Segundo as crônicas, quando em trânsito da vila de Óbidos para a Batalha, em 1484, a rainha D. Leonor e sua comitiva passaram por um local onde várias pessoas se banhavam em águas quentes de cheiro forte. A rainha perguntou-lhes por que o faziam, uma vez que o hábito de tomar banho era incomum à época. Eles responderam que eram doentes e que aquelas águas possuíam poderes curativos. A rainha quis comprovar a eficácia do tratamento e, como também sofria de uma enfermidade, banhou-se nas águas, obtendo alívio às suas dores²⁴⁵. Por essa razão, no ano seguinte, em 1485, mandou erguer naquele lugar um hospital para todos os que quisessem ali se tratar. Salientando:

Quanto as obras de misericórdia feitas em os proximos com caridade, assim espirituais como corporais, sejam aceites a Jesus Cristo Nosso Senhor. Quiz-no-lo por sua piedade manifestar e encomendar por São Mateus aos 19 capitulos para que mais e efectuosamente nos esforçassemos a cumpri-las. E portanto nos, a rainha D. Leonor, mulher d' el-Rei D. João, meu senhor, que santa gloria haja, o segundo que foi de Portugal, desejando dar execução as tais obras tanto por Nosso Senhor encomendadas e considerando nos como se poderiam perfeitamente a serviço de Deus em algum lugar inteiramente cumprir, determinamos e ordenamos, em louvor de Deus e Nossa Senhora a Virgem gloriosa Maria, sua madre, e, por usarmos de

²⁴³SOUSA, Ivo Carneiro de. Introdução aos Estudos do Patrimônio e da Casa de D. Leonor In: *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos xvi a xviii)*. Porto, 1993. p. 23 – 52.

²⁴⁴GÓIS, Damião de. *Ibid*, p.67-68.

²⁴⁵SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1485-1525): poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 298-320.

caridade com os próximos, mandar fazer uma igreja da invocação de Nossa Senhora de Populo e um hospital dentro em a nossa vila das Caldas, em que queremos que se cumpram as ditas obras de misericórdia espirituais e corporais quanto possível for, pela alma d' el-Rei D. João, meu senhor, e minha e do príncipe D. Afonso, nosso filho, que a santa glória hajamos²⁴⁶.

Concluído por volta de 1488, o hospital recebeu a designação de Nossa Senhora do Pópulo, ainda segundo a tradição, porque se destinava ao atendimento do povo de Óbidos. Sob essa invocação encontrava-se também a capela real, inicialmente projetada como capela do hospital, com duas janelas interiores que a ligavam à enfermaria, e que acabou sendo convertida em Igreja Matriz. Nesse contexto, a rainha D. Leonor enviou duas cartas ao papa Alexandre VI, com o objetivo de oficializar suas ações de mecenato tanto no hospital quanto na capela, junto à Cúria romana.

A primeira missiva solicitava ao Santo Padre indulgência plenária a todos os que visitassem e contribuíssem para a conservação do Hospital das Caldas. Medida que conhecemos mediante a bula *Universis christifidelibus*, de 3 de setembro de 1496, pela qual o papa Alexandre VI atende ao pedido²⁴⁷. Já a segunda carta, no dia 10 de setembro do mesmo ano, trazia uma súplica da rainha D. Leonor ao papa, pedindo a instituição de um capelão para a Igreja de Nossa Senhora do Pópulo, que ela mandara construir nas Caldas, bem como a isenção do seu capelão quanto à jurisdição das paróquias de Óbidos²⁴⁸. Não encontramos, porém, resposta de Roma em relação a essa súplica na documentação disponível.

Em suma, é possível constatar que, mesmo quando os parâmetros institucionais da espiritualidade feminina eram delimitados por ordens religiosas e pela Coroa, os espaços de agência feminina passavam por um processo gradual de cerceamento, diante do discurso tutelatório dos clérigos. Isso resultava na caracterização de ações autônomas femininas como menores, ingênuas ou, ainda, adjetivando-as como *obras a deus pouco aprazemtes* em relação às ações eclesiásticas. Um exemplo claro dessa concepção é a tentativa de retirar da rainha D. Leonor a autoria da fundação da Misericórdia de Lisboa, por meio da ação de membros da Ordem da Santíssima Trindade, a partir de 1560.

A Ordem da Santíssima Trindade foi fundada na França, em 1198, por São João da Mata e São Félix de Valois, com o objetivo de resgatar os cristãos cativos em terras muçulmanas. Em 1207, quando alguns frades trinitários passavam por Lisboa a caminho da

²⁴⁶PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). Portugalie Monumenta Misericordiarum. Vol. III. A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 29], p.132 -151.

²⁴⁷PMM, [doc. 3], p.33.

²⁴⁸PMM, [doc. 4], p.33-34.

Terra Santa, o rei D. Sancho I os convidou a fundar um convento em Santarém. Poucos anos depois, em 1218, após a conquista de Alcácer do Sal, fundaram o convento de Lisboa, que passou a funcionar como o centro da organização do resgate de cativos. A partir daí, os trinitários expandiram sua presença por todo o reino de Portugal. O cronista frei Jerônimo de São José (1719-1809), em seus escritos sobre a história da Ordem, relataria os inúmeros resgates ocorridos entre os séculos XIV e XV no sul da Península Ibérica e no norte da África.

No entanto, a partir do reinado de D. Afonso V, com o início efetivo das campanhas nas praças africanas, o rei retirou dos trinitários a tutela no resgate dos cativos, passando-a para a Coroa. Foi então elaborado o *Regimento da Redenção dos Cativos Cristãos* (1454), no qual a justificativa para a ação régia estava na afirmação da Coroa como responsável pelas obras de misericórdia no resgate dos cativos, pois:

por quanto a Ley Avangelica e Devinal manda e encomenda muito aos fiees christãos por salvação de suas almas conprir as sete obras de misericórdia as quaees em o dia do grande e temeroso juizo por Nosso Senhor Jhesu Christo nos ham de seer demandadas se as conprimos e fazemos misericórdia com nossos proximos [...] e como todas as sete obras de misericórdia se conprem em remiir e tirar de cativos os [f]iees chistãos que som cativos em poder de mouros inimigos da Santa Fe Catoolica e por quanto os mais dos ditos cativos jazem perlongadamente em o dito cativeiro alguns por sua pobreza em elle morrem e outros blasfamam e arenegam a dita Santa Fe de Jhesu Christo em perdiçom e condenaçom de suas almas e por negrigencia daquelles que som theudos de os remir e tirar de cativeiro a qual cousa foy e he em grande desprazer ao dito senhor Rey²⁴⁹.

Em 1461, houve um acordo entre a Coroa e a Ordem, no qual os funcionários régios ficariam responsáveis pela gestão das ações e recursos, enquanto os trinitários ficariam encarregados, mediante o pagamento de 25 mil réis à Ordem, da coleta de doações e esmolas para assegurar os resgates. Após a morte do rei D. Afonso V, os trinitários tentaram retomar o controle total da gestão dos cativos, sendo negado primeiramente por D. João II. A gestão só foi reconquistada com o rei D. Sebastião, a partir de um alvará de 1560²⁵⁰.

Durante o período de quase cem anos em que estiveram afastados da gestão dos resgates, pouco se sabe sobre a atuação dos trinitários. Contudo, o cronista da Ordem, frei Jerônimo de São José, descreve que as Misericórdias assumiram diretamente a responsabilidade pelos resgates dos cativos, destacando a colaboração com as Misericórdias de um personagem chamado Miguel Contreiras, frei trinitário espanhol, que teria sido o

²⁴⁹GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; Rosa, Maria de Lurdes (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. [doc. 53] p. 93.

²⁵⁰Cf. ALBERTO, Edite Maria da Conceição Martins. *As instituições de resgate de cativos em Portugal: sua estruturação e evolução no século XV*. (Tese de Mestrado), Lisboa: [s.n.], 1994.

principal responsável pelos resgates entre 1498 e 1505, sendo ainda qualificado como confessor da rainha D. Leonor nesse período.

No século XVI, a Ordem da Trindade procurou reafirmar simbolicamente sua irmandade e conquistar um lugar na construção histórica das Misericórdias, criando um personagem fictício. A este personagem foi atribuído o papel de instituidor da confraria, com a colaboração e na orientação espiritual da rainha D. Leonor. Em 1627, um alvará do rei Filipe III confirmou a vitória da Ordem no processo de legitimação do personagem, ao estabelecer que todas as bandeiras das Misericórdias deveriam incluir as iniciais do frei trinitário²⁵¹.

Contudo, a partir da compilação da documentação, sabe-se hoje que as fontes conhecidas do primeiro século das Misericórdias não mencionam esse personagem. A inexistência documental da figura de Miguel Contreiras foi primeiramente assinalada por Artur de Magalhães Basto²⁵², sendo confirmada mais recentemente por outros autores da temática, como Antônio de Oliveira²⁵³, Isabel dos Guimarães Sá²⁵⁴, Ivo Carneiro de Sousa²⁵⁵ e Maria Antônia Lopes²⁵⁶.

Assim, a fundação das Misericórdias pela rainha regente deve ser entendida como uma expressão qualificada de seu ascetismo pessoal, situada entre a tutela clerical e as incertezas da vida religiosa na corte, sem desconsiderar o status, os desígnios e as experiências espirituais das mulheres do período, com foco na intercessão e no auxílio aos desvalidos e marginalizados. Em última instância, é essencial perceber que a maioria dos estabelecimentos de assistência em Portugal não funcionaria sem a contribuição das mulheres. Desde sua origem, a ação das Misericórdias não teria sido possível sem a participação feminina. Como aponta Maria Antônia Lopes,

²⁵¹ LOPES, Maria Antónia. A fundação da Misericórdia de Coimbra: condições e circunstâncias. In: Lopes, Maria Antónia (coord.), *Livro de todallas liberdades da Sancta Confraria da Misericórdia da cidade de Coimbra. Estudos, fac-símile e transcrição*. Coimbra: Santa Casa da Misericórdia de Coimbra, 2016. p. 10.

²⁵² BASTO, Arthur de Magalhães. *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Vol. 1. Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1934. p. 59-99.

²⁵³ OLIVEIRA, António de. A Santa Casa da Misericórdia de Coimbra no contexto das instituições congêneres. In: *Memórias da Misericórdia de Coimbra: documentação e arte*. Coimbra: Santa Casa da Misericórdia, 2000. p. 18, 36.

²⁵⁴ SÁ, Isabel dos Guimarães. *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.49-51.

²⁵⁵ SOUSA, Ivo Carneiro de. *V Centenário das Misericórdias Portuguesas (1498-1998)*. Lisboa: CTT Correios de Portugal, 1998. p. 32-50.

²⁵⁶ LOPES, Maria Antónia. A fundação da Misericórdia de Coimbra: condições e circunstâncias. In: LOPES, Maria Antónia (coord.), *Livro de todallas liberdades da Sancta Confraria da Misericórdia da cidade de Coimbra. Estudos, facsimile e transcrição*. Coimbra: Santa Casa da Misericórdia de Coimbra, 2016. p. 9-16.

de facto, como conseguiriam essas instituições manter hospitais sem enfermeiras, cristaleiras, cozinheiras, padeiras, roupeiras, lavadeiras, serventes? Assistir aos presos sem as trabalhadoras que asseguravam a cozedura do pão, a confecção dos alimentos, a lavagem das roupas? Acolher jovens e adultas em recolhimentos sem regentes, porteiras e criadas? Distribuir esmolas em panos ou roupa sem fiadeiras, tecedeiras e costureiras? Socorrer os enjeitados sem rodeiras e as centenas ou milhares de amas que acorriam às rodas?²⁵⁷.

Essas ações da rainha surgem em um contexto de religiosidade política da corte de Avis, que incentivava uma vida moral exemplar, com ênfase em formas de espiritualidade e devoção que chamavam os leigos cortesãos a viver a fé por meio de obras, intensificando o recurso à intercessão da Virgem Maria e à oração pelas almas do purgatório. Nesse contexto, a atribuição das prerrogativas régias passa também a exigir da rainha o cumprimento das obras de misericórdia como ações de preceito. De acordo com as constituições sinodais da diocese do Porto de 1496, nas quais se destaca o senhor D. Diogo de Sousa, bispo do Porto, não fazer as obras de misericórdia é pecar duplamente, pois:

em duas maneiras se pode peccar mortalmente, scilicet per commissam e per omissam. Per commissam he quando homem comete e faz o que nom deve. Per omissam he quando homem nom faz aquillo a que per nossa lei e rezom he obrigado fazer. E porque estas duas maneiras de peccar os homens afastem de si, cumpre que se costumem a obrar vertuosamente porque dos autos e obras virtuosas continuas se geeram e fazem os abitros e costumes vertuosos e assi pello contrario. E portanto ha hi alg~uas obras que se chamam de misericordia nas quaaes os homens devem despender parte do que lhe Deus deu, assi dos beens do corpo e engenho e ciencia como dos beens exteriores de sua fazenda. E estas obras as vezes sam necessarias a salvaçam e pecca-se mortalmente nom as fazendo e as vezes sam de conselho e perfeiçam, as quaaes sam quatorze²⁵⁸.

Durante o breve período de regência, entre março e outubro de 1498, a rainha D. Leonor não só fundou e elaborou o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, como também estabeleceu diretrizes para articular os irmãos e confrades da Misericórdia com as instâncias de justiça da Casa Cível e da Suplicação de Lisboa, a fim de garantir que as primeiras ações de assistência fossem direcionadas aos presos desamparados.

A rainha procurou, contudo, evitar que a Misericórdia interferisse na aplicação de penas e punições, tratando, antes, de acautelar as consequências da justiça para esses indivíduos. Em uma carta datada de 12 de setembro de 1498, D. Leonor já havia ordenado celeridade nos processos dos presos desamparados aos escrivães da Casa de Suplicação e Cível da cidade de Lisboa, instruindo-os a:

²⁵⁷ LOPES, Maria Antônia. As Mulheres e as Misericórdias em Portugal, sécs. XVI-XIX. In: *Misericórdias no Feminino*. Lisboa: Editora UMP, 2022. p. 28.

²⁵⁸ PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalia Monumenta Misericordiarum Vol. III. A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 1] p. 31.

que tiverem feitos de presos desamparados em que os confrades da Misericórdia entenderem e requererem, que do dia do dar da sentença a tres dias primeiros seguintes as façais e assi todo o outro despacho que pertencer, pera mais cedo sairem da cadeia²⁵⁹.

No dia seguinte, em 13 de setembro de 1498, em uma carta endereçada à câmara de Lisboa, determinava a proibição de esmolas avulsos para os presos, sob pena de 100 reais a ser revertido para a Misericórdia, *a toda pessoa que daquy em diante nesta cydade nom peça esmolla pera presso assy dos da cadeia do Cyvell como da Cassa da Sopricação emquanto nesta cydade estiver por que os confrades da Misericórdia tem desso cuydado e os ham de prover da ordenança*²⁶⁰. A rainha também concedeu um alvará aos mordomos, irmãos da confraria encarregados de visitar e auxiliar os presos pobres, permitindo-os ingressar livremente nas cadeias da Casa Cível e da Casa da Suplicação para visitar os presos²⁶¹, determinando ainda:

aos cacereiros dos presos das cadeas da Casa do Cível desta cidade asy da Sopricação quando aquy for que quando quer [fl. 204v] que hos mordomos da confraria da Misericórdia novamente hordenada forem as ditas cadeas visytar hos presos que nellas estiver em os dias ordenados vos lhe não ponhais niso embargo allgum e lhos deixeis visytar do que for necesario e pera isso mesmo emcomendamos aos regedor e governador das ditas casas que quando la forem os ditos mordomos a requerer allguns despachos dos ditos presos os oução e loguo despachem com toda a dilligencia que per sy nelle for tratando-os como homens que por serviço de Deos e obra de misericórdia esto querem fazer e muito lhe agardecemos²⁶².

Essas ações de D. Leonor enfatizam a determinação de fazer cumprir, por parte da Misericórdia, a sexta obra corporal de misericórdia: visitar os presos. Pois, como descrito no Evangelho de São Mateus (Cap. 25:39-40), perguntar-lhe-ão os justos no dia do Juízo Final: “Quando foi que te vimos enfermo ou na prisão e te fomos visitar?” E responderá o Rei: “Em verdade eu vos declaro: todas as vezes que fizestes isso a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes”. Logo, cumprir as obras de misericórdia evoca o sentido do amor cristão como um sentimento gratuito e perfeito, oriundo de Deus.

Nesse contexto, como destaca Anita Guerreau-Jalabert²⁶³, a *caritas* seria a redistribuição do amor ao próximo dado por Deus e emprestado ao crente. O que se almeja é a salvação, mas sem a certeza de obtê-la, pois como ressalta o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, é *pollo trabalho que assy os ditos officiaes ham-de levar em servirem os ditos*

²⁵⁹PMM, [doc. 45], p. 220.

²⁶⁰PMM, [doc. 46], p. 220.

²⁶¹PMM, [doc. 47], p. 221.

²⁶²PMM, [doc. 48], p. 221.

²⁶³JALABERT, Anita Guerreau. Caritas» y don en la sociedad medieval occidental in *Hispania*, lx/204, 2000. p. 27-62.

*careguos nom levaram premio algum temporal, somente esperem premio e gualardam de Deos todo poderoso a quem servem*²⁶⁴. Assim, não se espera retribuição da parte de quem doa, pois, se os homens são imperfeitos, fruto do pecado original, eles só podem verdadeiramente amar mediante a intermediação da instituição eclesial no ato batismal, o nascimento cristão, e da permissão para a entrada do Espírito Santo, que empresta o amor de Deus e preenche os seus corações. Tal fato emula conferir a operação aos assistidos e o dispositivo da esperança em uma virtude teologal.

Com efeito, a chamada economia do *dom* não era uma relação simples de permuta entre doador e receptor que poderia operacionalizar a usura espiritual²⁶⁵. Ao contrário, tratava-se de um circuito de transformação eucarística, no qual o material se tornava espiritual, envolvendo múltiplos atores: os pobres, os santos, o clero, a corte, a rainha e o rei, de modo geral; e era regulado, em última instância, por Deus, através da sua força ativa, o Espírito Santo. Esta concepção, com amplo sentido pedagógico e anunciada aos leigos cortesãos, parece bem clara no *Catecismo Pequeno* do bispo de Viseu, D. Diogo Ortiz, que elucidava o sentido da misericórdia para os cristãos. Descreve o bispo que a:

Misericórdia he effecto interior da caridade. E, quanto ao acto exterior, tee semelhança e cõveniecia cõ a liberalidade. E, segundo Sancto Augustinho, misericórdia he cõpaixão e nosso coraçõ da miséria alhea que nos faz socorrer'lhe se podemos. O misericordioso estima a miséria alhea como se fosse sua. E por yssso se emristeçe e socorre como a própria miséria per esmola, que em grego he dirivada e depede da misericórdia. E as três misérias de culpas, natureza e fortuna se reduz e aa miséria corporal e spiritual, aas quaes socorresmo per sete obras de misericórdia e esmolae corporaes, e sete spirituaes que nos será demãdadas pera pena ou gualardõ ho dia do Juizo, como diz Cristo Nosso Senhor²⁶⁶.

O vínculo entre a misericórdia, a caridade e a intenção do coração é um tema central tanto no pensamento de Santo Agostinho quanto na explicação das obras de misericórdia. Nesse sentido, Santo Agostinho vinculava a misericórdia e a eficácia redentora da caridade à verdadeira intenção e conversão do coração, bem como às ações do doador, que devem observar os preceitos. Dessa forma, ele abre caminho para uma corrente espiritualista da esmola, que questiona a prática de alguns representantes do clero que absolviam os pecadores apenas com base no valor da esmola dada, sem considerar suas faltas ou o modo de vida do doador. A qualidade da dádiva — seja ela pura ou impura, aceitável ou não — é posta em questão a partir das ações do doador.

²⁶⁴PMM, 2004, [doc. 249], p.411.

²⁶⁵Cf. CLAVERO, Bartolomé. *Antidora. Antropologia Catolica de la Economia Moderna*. Milão, Giuffrè Editore, 1991.

²⁶⁶ORTIZ, D. Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*. SILVA, Elsa Mª B. da (Ed.). Lisboa: Ed. Colibri, 2001. p.218.

Em síntese, a economia do dom opera segundo dois registros principais. O primeiro refere-se à esmola como ação de preceito: a expressão máxima do compromisso de todo cristão com o amor de Deus para com os homens, e dos homens para com Deus e com o próximo. O segundo diz respeito à conotação eucarística do ato: a transformação do homem, que é o princípio de sua salvação, ocorre por meio da circulação de seus bens, bens recebidos pelo próprio Senhor, por intermédio de sua Igreja e de sua força ativa, o Espírito Santo. Isso lembra aos homens que dar o que recebem é a forma de alcançar a feliz comutação eucarística, que transforma aquilo que é possuído temporariamente. Mas, para que o Senhor conceda seu perdão, o pecador deve mudar seu comportamento: converter-se, para poder pleitear a recompensa eterna, conforme o que está expresso na Bíblia, no livro do Apocalipse (Cap. 14:13): “as obras seguem aqueles que as fizeram”.

Entretanto, como salienta o antropólogo francês Maurice Godelier, o intercâmbio com a divindade é fundamentalmente desigual e incerto para os homens, porque não há contrapartida equivalente aos dons feitos por Deus²⁶⁷. É como descreve a obra teológica de Ludolfo Cartusiano ou Ludolfo de Saxônia (1295-1377), o Livro da *Vita Christi*, um dos primeiros livros editados e publicados no reino de Portugal, em 1495, salientando que Deus requer dos homens que apenas façam misericórdia ao próximo, dizendo: “Seede misericordiosos assi como o Padre vosso misericordioso é”. Pois,

Deus soporta e tira as nossas misérias nom sperando de nós algũa cousa, mas soamente por sua bondade; e assi nós devemos-nos mover a relevar a miséria do próximo nom por nosso proveito e guança, mas por a saúde e salvaçom dele e por amor da bondade divinal. Aquele que acorre a seu próximo e o encaminha ou ajuda por seu proveito e interesse nom o faz por caridade, porque nom o faz por proveito daquele que devia amar como a si meesimo, mas por o seu. Quer o Senhor que nós arremedemos e sigamos o Padre em haver misericórdia, a qual nós, miselos, muito havemos mester; e nom quer que o sigamos em poder, o qual desejou sobervosamente o demo, e foi lançado em o inferno. Nem sequer que o sigamos em sabedoria, a qual desejando o primeiro homem perdeu o Paraíso e foi esbulhado da glória da imortalidade que havia. Grande louvor, ergo, de piedade apeg a as nossas almas a misericórdia, a qual nos faz seer conformes a Deus²⁶⁸.

Em suma, é a construção da virtude teologal da esperança no sentido teológico do verbo esperar — a busca em si pelo propósito categórico do ato, a construção do inédito viável segundo as Escrituras — e não no sentido etimológico do verbo esperar, que se refere à simples expectativa da retribuição ou recompensa, operando na economia do dom e da dádiva.

²⁶⁷GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2001.p. 270-299.

²⁶⁸CARTUSIANO, Ludolfo. *O livro da Vita Christi*. MAGNE, Augusto (Ed.). Vol. II., Rio de Janeiro, 1957. p.264. Cf. Portugalie Monumenta Misericordiarum. PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 274] p. 513-522.

2.4. A virtude da Misericórdia e a sua chegada ao reino de Portugal.

A Misericórdia pode ser definida como uma virtude moral que desperta a compaixão pelo próximo e visa mitigar a sua miséria²⁶⁹. Para os doutores da Igreja, como Santo Agostinho, é a misericórdia — ou, mais precisamente, a compaixão do nosso coração pela miséria alheia — que nos impele a socorrê-la, sempre que possível²⁷⁰. Segundo São Tomás de Aquino, em consonância com Santo Agostinho, a misericórdia seria o efeito interior da caridade, que geraria uma noção de liberalidade no cristão, impulsionando-o a socorrer seu semelhante. No entanto, admite-se que a misericórdia e a caridade são virtudes distintas, cada uma com significado próprio²⁷¹.

A caridade, por sua vez, é a terceira das três virtudes teologais, juntamente com a fé e a esperança, e, no plano material, ordena a alma do homem para Deus. A virtude da fé é a livre aceitação, por meio do ato batismal, da manifestação do Espírito Santo, a forma ativa de Deus no coração do homem, que o preenche de amor e o faz desenvolver a virtude da esperança na salvação de sua alma em relação ao pecado.

Com efeito, a virtude da esperança emula o sentido da virtude da caridade, ao compartilhar o amor de Deus para com o homem e do homem para com o seu semelhante, especialmente em sua fragilidade e sofrimento. Assim, no plano espiritual, a caridade é a maior das três virtudes teologais, pois, como descreve o Apóstolo Paulo (1 Cor 13:13), ela é insuflada pelo Espírito Santo e nos dispõe a amar a Deus sobre todas as coisas, a amar o próximo por amor a Deus e a amar a nós mesmos por amor a Deus.

Nesse sentido, como descreve São Tomás de Aquino, há uma dupla ordem na relação do homem com Deus: uma de geração (material) e outra de perfeição (espiritual). Na ordem da perfeição, a caridade precede a fé e a esperança, porque tanto a fé quanto a esperança se formam e alcançam a perfeição de virtude pela caridade. Isso torna a caridade a mãe e a raiz de todas as virtudes, sendo também a forma de todas elas²⁷². Assim, podemos compreender que a virtude da misericórdia encontra sua base de ação na miséria e na compaixão, enquanto a virtude da caridade se configura como o suporte do amor a Deus e ao próximo.

²⁶⁹ CARVALHO, Maria do Rosário Salema Cordeiro Correia de. *Por amor de Deus Representação das Obras de Misericórdia, em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal setecentista*. (Tese). Lisboa: Universidade de Lisboa, 2007. p.14.

²⁷⁰ Santo AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. PEREIRA, J. Dias. (Ed.) Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. Livro IX, Capítulo V. p.832.

²⁷¹ São Tomás de AQUINO. *Suma Teológica*. Lisboa: Edições Loyola, 2004. Questão 30. Art.1.

²⁷² *Ibidem*. Questão 62. Art.1, 2, 3, e 4. p.1303.

Dessa forma, a misericórdia não é apenas uma virtude moral que incita um valor afetivo por alguém. Na realidade, trata-se de uma virtude regida pela caridade e, por isso, é um ato firme da vontade, não uma mera sensação, pelo qual o homem se compadece da miséria alheia e busca, tanto quanto possível, ajudar de forma eficaz aqueles que estão em sofrimento.

A virtude da misericórdia, portanto, é uma atribuição moral, fruto do amor de Deus, vinculada à justiça divina, que a condiciona na realização das catorze obras de misericórdia — sete espirituais e sete corporais —, com o objetivo de identificar os pontos de fragilidade dos aflitos e ajudar os cristãos a perceberem o momento adequado de intervenção. A força ativa de Deus, o Espírito Santo, desenvolve a razão da misericórdia no coração do homem como um imperativo de ação, ou seja, uma obrigação, pois a virtude da misericórdia é, nos Evangelhos, primeiramente associada à Paixão de Cristo pelo homem, ou seja, ao ato de solidariedade com o sofrimento do outro, como expresso em Mateus (Cap. 25:40): “Sempre que fizerdes isto a um destes meus Irmãos, a mim mesmo o fizeste”.

Em segundo lugar, a misericórdia é associada ao Juízo Final, onde, a partir do destino último de todo homem diante da morte, estabelece-se uma correlação entre a misericórdia exercida pelo homem a favor de seu semelhante e a misericórdia que Deus exercerá sobre cada um de Seus filhos. Quando o escriba indagou a Jesus qual era o primeiro de todos os mandamentos, após responder ao primeiro – “Amarás a Deus sobre todas as coisas” –, Jesus acrescentou: “O segundo é este: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior que estes” (Marcos, Cap.12:31). Assim, a partir das Escrituras bíblicas, a virtude da misericórdia expressa duas grandes noções fundamentais na concepção de vida do homem: a compaixão e a fidelidade.

Em Portugal, no início do século XV, observou-se um esforço intelectual na comunidade cisterciense do Mosteiro de Alcobaça, capitaneado pelo Frei Luís de Melgaço, na tradução de um volume coletâneo de trabalhos dos doutores da Igreja acerca das principais dimensões ético-espirituais da doutrina das obras, o que ficou conhecido como *As Explicações das Obras de Misericórdia*²⁷³.

A dimensão dessa obra parece ter sido transmitida da exclusiva reflexão monástico-religiosa para a compreensão nos meios áulicos da sociedade portuguesa, com um evidente

²⁷³GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; Rosa, Maria de Lurdes (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. [doc. 233]. p. 483- 490.

sentido ético-político. Isso é sugerido pela presença doutrinal no *Leal Conselheiro*, do rei D. Duarte²⁷⁴, e na *Virtuosa Benfeitoria*, do Infante D. Pedro²⁷⁵, que inclui também a apresentação do primeiro sumário do reino, identificando as catorze obras de misericórdia²⁷⁶.

Assim, na esteira da legitimação régia da dinastia de Avis, foi criada uma longa tradição devocional, começando com o rei D. Duarte até os irmãos régios (Leonor e Manuel), centrada precisamente na importância das obras de misericórdia para a edificação e atuação régia. No seio da espiritualidade cortesã, os textos bíblicos passaram a oferecer uma reflexão mais acessível aos leigos e suscetível às indagações éticas e reflexivas sobre a natureza da vivência e da experiência da fé.

Nesse contexto, a influência de uma passagem bíblica parece ter sido fundamental. Referimo-nos à alegoria das quatro filhas de Deus (Misericórdia e Justiça, Verdade e Paz), concebida a partir da leitura dos Salmos (Cap. 84:11), que descreve a ideia de que Deus possuía quatro filhas, quatro virtudes centrais. O homem estava assim protegido por essas virtudes: a Misericórdia, que guardava seus passos; a Verdade, que o ensinava; a Justiça, que o dirigia; e a Paz, que o acalentava. Na alegoria, apesar da intercessão dessas virtudes, o homem percorreu um caminho que o conduziu da Criação à Queda.

Após a Queda, surge uma contenda entre as virtudes. A Verdade e a Justiça afligem o homem pecador, exigindo que expie sua culpa, enquanto a Misericórdia, sem tomar partido, prefere perdoá-lo. Por fim, a Paz intervém e explica que apenas o próprio Rei, Deus, poderia indicar o caminho para a salvação humana: Cristo, naturalmente. Em resposta ao apelo da Misericórdia, Deus chama o Arcanjo Gabriel para anunciar à Virgem Maria a vinda de Seu Filho²⁷⁷.

Essa alegoria ganharia grande popularidade no mundo cristão medieval, particularmente com o santo de Cister São Bernardo, patrono espiritual do Mosteiro de Alcobaça. Não é por acaso que o primeiro relato dessa alegoria foi encontrado na livraria da rainha D. Leonor, em uma rara edição, datada de 1492, da *Meditationes Vitae Christi*.

²⁷⁴DUARTE, Rei de Portugal, 1391-1438 – *Leal Conselheiro*. In *Obras dos Príncipes de Avis*. ALMEIDA, M. Lopes de (Introd. e revisão). Porto: Lello & Irmão Editores, 1981. Cap. RIII, p. 325-327.

²⁷⁵PEDRO, Infante de Portugal, 1392- 1449 – O Livro da Virtuosa Benfeitoria. In *Obras dos Príncipes de Avis*. ALMEIDA, M. Lopes de (Introd. e revisão). Porto: Lello & Irmão Editores, 1981. Cap. II, p. 565-567.

²⁷⁶GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. p. 469.

²⁷⁷TRAVES, Hope. The four daughters of God a study of the versions of this allegory, with special reference to those in Latin, French and English. 1907; *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; ROSA, Maria de Lurdes (coord.). Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. p.493.

Deste modo, assim como os reis, infantes e homens cortesãos, as rainhas, princesas e mulheres nobres portuguesas recebiam um tratamento diferenciado no domínio da leitura e da palavra escrita. Como destaca Isabel dos Guimarães Sá²⁷⁸, na ausência de seus cônjuges, essas mulheres deveriam estar preparadas para o exercício do domínio real sobre suas casas. Eram preparadas desde a infância para substituir os homens quando se esgotavam todas as possibilidades de sucessão masculina.

Com efeito, a partir do século XV, a literacia feminina em diversos assuntos aproximou-se da *devotio moderna*²⁷⁹ e do saber dos textos religiosos sagrados, gerando um fascínio especial. As mulheres conheceram com grande difusão os ensinamentos da eucaristia, o caminho da salvação pela imitação de Cristo e a devoção à Virgem Maria. Nesse contexto, a alegoria das Quatro Virtudes parece ter constituído uma importante referência doutrinal para a rainha D. Leonor, que, tão logo, a promoveu, associando a misericórdia à virtude intercessora da Virgem Maria. Isso porque, em sua trajetória de vida, gerou em seu ventre o próprio rosto da misericórdia divina: Jesus, o Emanuel.

Neste sentido, Damião de Góis²⁸⁰ também descreveria o providencial nascimento do rei D. Manuel I. O cronista relata que a infanta D. Beatriz não conseguia dar à luz, sofrendo dores de parto há dias. Mas, numa quinta-feira, no dia da procissão do Corpo de Deus, ela arrastou-se até a porta da casa para ver passar a procissão, e logo os seus trabalhos tiveram um final feliz. Nasceu Emanuel, o rei escolhido pelo outro Emanuel, Cristo, cujo corpo protege a cristandade; protege e encarna, o rei D. Manuel, também a agir pela inspiração da misericórdia divina.

Desse modo, a ideia da centralidade da Misericórdia passou a difundir-se na corte manuelina. Porém, foi através do mecenato litúrgico da rainha D. Leonor, mediante as rendas da *casa leonorina*, que se promoveu a impressão de um conjunto bastante heterogêneo de textos: obras de espiritualidade, manuais de devoção, constituições sinodais, cartilhas para ensinar a ler. Essas obras instrumentalizaram o desenvolvimento pedagógico, cultural e religioso dos leigos cortesãos em língua vernácula. Esse interesse pode ser observado na

²⁷⁸SÁ, Isabel dos Guimarães. Rainhas e cultura escrita em Portugal (séculos XV-XVI). In: GANDELMAN, Luciana; GONCALVES, Margareth de Almeida; FARIA, Patricia Souza de (Ed.) *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Rio de Janeiro, Brasil: Laboratório de Mundos Ibéricos, 2015.p.169-180.

²⁷⁹Foi um movimento de renovação apostólica do final do século XIV até o XVI, onde homens e mulheres procuravam orientar suas vidas pelos ideais do cristianismo primitivo, despojando-se de bens materiais e praticando exercícios de ascese espiritual. Pregavam uma piedade pessoal e reflexiva usando a Bíblia como recurso pedagógico.

²⁸⁰GOIS, Damião de. *Op. Cit.* Parte I, Cap. III.

dedicatória da obra de Ludolfo Cartusiano, no Livro da *Vita Christi*, que *per ordenança da mui esclarecida de sangue e virtudes e antre as princesas da cristandade ilustríssima Senhora Rainha Dona Lianor, e impressa pelos horandos mestre e empresores*, Valentim Fernandes e Nicolau de Saxônia. A dedicatória demonstra o interesse da rainha em publicar a obra mediante sua tradução para a língua vernácula, pois:

sendo a Sereníssima Senhora Rainha de seu próprio natural mui virtuosa e a todo acrescentamento e bem da republica destes regnos e senhorios segundo seu poder e boa vontade naturalmente inclinada, nom somente nas cousas que aa corporal vida convêm, mas, per uã singular e virtuosa inclinaçam, [n]aquelas que ao spiritual viver pertence[m], e considerando Sua Alteza quam grande é o prêmio daqueles que os outros aa salvam das suas almas per virtuosos meos provocam, e visto como nestes regnos som muito mais vulgares que os que a língua latina conhecem, querendo aproveitar aa salvação dos muitos, por em vida eterna receber moor galaradam, aos taaes per Cristo já promrtudo, mandou estampar e de fôrma fazer em língua materna e português linguagem – como de feito com divino favor per obra compriu com muita dispesa de sua fazenda, por serviço de Nosso Senhor e proveito comuã²⁸¹.

Neste sentido, o mecenato dessas publicações dividiu-se em dois tipos de documentos.

O primeiro, de caráter estritamente devocional, consistia na tradução e reprodução de grandes obras de notória popularidade no medievo. Foi o caso do já mencionado Livro da *Vita Christi*, mas também da obra anônima do *Boosco deleitoso*, que recebeu uma encomenda de reprodução no ano de 1515 de D. Leonor ao tipógrafo Germão de Campos. A ele, a rainha demonstrou reconhecimento e gratidão pelos importantes trabalhos tipográficos, e o tipógrafo dirigiu-se à rainha no prólogo do livro, exaltando-a como: “*como aquella que sempre foy enclinada a toda virtude E bem fazer zelosa grandemente de sua salvação e de toda alma chrisptã*”²⁸². A ele também foi dada a encomenda da edição do *Livro das Três Vertudes a Insinança das Damas*, escrito entre 1404 e 1405, de autoria da filósofa franco-italiana Christine de Pisan (1363-1431?), e traduzido em Portugal no ano de 1518. Neste livro, o tipógrafo acrescentaria no prólogo a indicação da leitura ao público feminino, pois:

se cotã muytas probeytosas doutrinas y salutarex exemplos assy pera as generosas e grandes donas como pera outras de qualquer estado o condición que sejan. E poderem nelle deprender como se ham de regir e governar no regimento de suas casas fazendas e honras²⁸³.

²⁸¹CARTUSIANO, Ludolfo. *O livro da Vita Christi*. MAGNE, Augusto (Ed.). Vol. I., Rio de Janeiro, 1957. p.4-5.

²⁸²*Boosco deleitoso*. MAGNE, Augusto (Ed.). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950.

²⁸³PIZAN, Christine. *O Livro das Três Vertudes a Insinança das Damas*. Lisboa: Hernnen de Campos. CRISPIM, Maria de Lourdes (Ed.). Lisboa: Caminho, 2002.

O segundo tipo de documento seria um conjunto de obras de caráter eminentemente jurídico-canônico. Esse é o caso de obras como a cartilha espiritual *Sacramental*²⁸⁴, de autoria do frei dominicano Clemente Sánchez de Vercial (1370-1436?), redigida entre 1420 e 1423 em língua castelhana. Depois dos livros destinados ao ofício religioso, esse foi o livro mais impresso na Península Ibérica até meados do século XVI. Depois dos livros destinados ao ofício religioso, essa foi a obra mais impressa na Península Ibérica até meados do século XVI. A mando da rainha D. Leonor, foi traduzida e publicada em Portugal, primeiramente em Lisboa, em 1502, e posteriormente em Braga, em 1539, durante o reinado de D. João III. Além disso, houve também a publicação do *Catecismo Pequeno*²⁸⁵, obra escrita pelo então bispo de Viseu, D. Diogo Ortiz Vilhegas, no ano de 1504, e o *Breve memorial dos pecados*²⁸⁶, que recebeu o financiamento da rainha para a edição efetuada pelo cronista-mor, Garcia de Resende, no ano de 1521.

Logo, o percurso espiritual de D. Leonor apresenta traços típicos da espiritualidade tardo-medieval, marcada por um caráter afetivo e mítico: o apego ao seguimento pessoal da paixão de Cristo, com a perda de seu único filho; a consciência aguda dos pecados nas disputas pelo poder que a vida na corte subjaz; e, em última instância, seu empenho pessoal, físico e social, na redenção dos súditos pecadores pela instituição da Misericórdia e no mecenato para a promoção e divulgação das obras espirituais. Ou seja, a consecução de um projeto de vida espiritual mais autônomo, em busca de uma relação mais profunda com o Legislador Divino, a quem assegura e deposita sua esperança.

Contudo, é preciso inverter a lógica instrumentalista na análise do objeto em estudo. As obras de misericórdia e os atos de caridade individuais da rainha D. Leonor eram, sem dúvida, plenamente entendidos à luz da relação doador-beneficiário, como um elemento fundamental para alcançar a vida eterna, com a salvação de sua alma e a redenção de seu corpo aos céus. No entanto, na realização dessas obras de misericórdia, envolvia-se também a restituição ao benfeitor de um papel social central, visando, muitas vezes, escamotear um passado social depreciado. Isso poderia ocorrer, seja em alguns casos pela origem humilde dos doadores, que buscavam identificação e prestígio social, seja em outros, como no caso da

²⁸⁴VERCIAL, Clemente Sánchez de. *Sacramental*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial; 5ª edição, 2010.

²⁸⁵ORTIZ, D. Diogo. *O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*. SILVA, Elsa Mª B.de (Ed.), Lisboa: Edições Colibri, 2001.

²⁸⁶RESENDE, Garcia de. *Breve Memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam hordenado por Garçia de Resende fidalguo da casa delRei nosso senhor*. BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira (Introd. e leitura). Nova ed. conforme a de 1521. Lisboa: Gráfica de Coimbra, 1980. p.32-34.

rainha D. Leonor, pelo excesso de riqueza dos benfeitores, que os afastava dos primeiros propósitos cristãos de salvação. Como exorta Jesus aos seus discípulos no Evangelho de Mateus (Cap. 19:23-25): “Em verdade vos digo que um rico dificilmente entrará no reino dos céus. E ainda vos digo que é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino dos céus”.

Assim, no plano espiritual, as ações de caridade valorizam a riqueza terrena no primeiro caso, anulando-a no segundo. Entretanto, a força das obras de misericórdia individuais reside essencialmente na manifestação da natureza coletiva do ato e de suas bênçãos, que retornam à sociedade, atenuando o sofrimento do beneficiário, dirimindo as tensões sociais e, concomitantemente, qualificando as ações do doador como uma via possível para alcançar a vida eterna.

Em suma, as ações de misericórdia do benfeitor buscam reinseri-lo na sociedade como mais um “agente coletivo de bênçãos”, como um dos elementos coesivos da economia do dom na transformação eucarística do material em espiritual, na qual operam múltiplos atores em uma relação sistêmica.

2.5. Ser pobre, ser marginal na Idade Média: o perfil dos assistidos pelas Misericórdias.

Segundo Michel Mollat o pobre seria:

aquele que, de uma maneira permanente ou temporária, se encontra numa situação de fraqueza, de dependência, de humilhação, caracterizado pela privação dos meios variáveis segundos as épocas e as sociedades, de poder e de consideração social: dinheiro, relações, influência, poder, ciência qualificação, vigor físico, capacidade intelectual, liberdade e dignidade pessoais²⁸⁷.

Foi sem ressalvas que o medievalista francês se tornou o principal historiador a despertar, a partir de sua contribuição na década de 1970, o crescente interesse nos estudos medievais sobre o fenômeno da pobreza e do pobre medieval. Na Idade Média, a pobreza, como sinônimo de privação ou carência, não se restringiu meramente a uma definição econômica e social, vinculada a um processo multidimensional de marginalização e à consequente classificação dos indivíduos atribuída a essa condição, assumindo também um sentido religioso em diferentes épocas, regiões e contextos.

No entanto, passadas cinco décadas desde a aceitação das primeiras observações teórico-metodológicas do medievalista francês, torna-se hoje notório o retorno a esse quadro

²⁸⁷ MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 11.

conceitual, que busca compreender a trajetória dos pobres e marginalizados na sociedade tardo-medieval. Atualmente, tal quadro é designado como generalização polissêmica, uma definição considerada pouco eficaz para um estudo aprofundado. Assim como a sociedade tardo-medieval estabeleceu a divisão entre os grupos sociais, recorreremos também a meios classificatórios como forma de estruturar modelos que, ao menos por meio do conhecimento acadêmico, buscam capturar os processos de sociabilidade no que tange à assimilação e categorização das normas desenvolvidas no Ocidente medieval.

A preocupação em reinterpretar conceitualmente certas noções já se configurava como norte na corrente historiográfica francesa da *Nova História*. Nesse contexto, as bases conceituais dos autores refletiam a emblemática dos conceitos nos estudos históricos desenvolvidos pela terceira geração dos *Annales*, nas contribuições de Jacques Le Goff,²⁸⁸ Jean-Claude Schmitt²⁸⁹ e Bronisław Geremek²⁹⁰, que visavam romper o vínculo, nas décadas de setenta e oitenta, com a história narrativa e factual do século XIX, dada à eclosão da história social e das mentalidades, e ao desejo de restituir o protagonismo dos sujeitos históricos silenciados e excluídos da narrativa histórica.

Os estudos realizados pela terceira geração dos *Annales* foram amplamente apropriados pela historiografia portuguesa e adotados como pressupostos teóricos para a construção de uma vasta bibliografia sobre a temática. Destacam-se, pioneiramente, os trabalhos desenvolvidos nas *Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, em 1972-1973, que resultaram na elaboração de dois tomos intitulados: *A Pobreza e a Assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*. Além disso, o livro sobre os pobres em Portugal

²⁸⁸ LE GOFF, Jacques. Os marginalizados no Ocidente Medieval. In: *O Maravilhoso e o Cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p.169-179.

²⁸⁹ Segundo Schmitt, a marginalidade implica um estatuto mais ou menos formal no seio da sociedade e traduz uma que, pelos menos teoricamente, pode ser transitória: aquém da marginalidade, a noção de integração (ou reintegração) que indica a ausência (ou a perda) de um estatuto marginal no seio da sociedade; e ao contrário, além, a noção de exclusão, que assinala uma ruptura, em relação ao corpo social. [...] diz respeito a dois planos das realidades sociais que não coincidem: o dos valores socioculturais e o das relações socioeconômicas. Um indivíduo ou um grupo pode participar das relações de produção, recusando as normas éticas de sua sociedade, ou sendo excluído e da hierarquia dos valores dessa sociedade. Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *A História dos Marginais*. In: *A História Nova*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1990.

²⁹⁰ Conforme Geremek, a condição de marginalizado se caracteriza pela não participação nos processos materiais e sociais, na divisão do trabalho e na distribuição dos papéis sociais, nas normas e nos *ethos* social dominante na sociedade global. São de fato, as instituições de ordem estabelecida que procedam à exclusão dos grupos e dos indivíduos considerados como inúteis à ordem comum ou indigna. Através de decisões legislativas e do exercício da justiça, afirmam os modelos de vida e condenam a recusa. Cf. GEREMEK, Bronislaw. *Marginalidade*. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 38. Sociedade e Civilização. Lisboa: Casa da Moeda, 1998. p.185-212; GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a Força: História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1995.

medieval, da professora Maria Teresa Ferro Tavares²⁹¹, e a noção de marginalidade desenvolvida por Bronisław Geremek ganharam adeptos na historiografia lusitana, como nos trabalhos do renomado professor Humberto Baquero Moreno²⁹²

Ainda na década de 1980, Jacques Le Goff ressaltava que a atenção para as mais importantes orientações no campo da história dos pobres e marginalizados no Ocidente medieval deveria ser voltada para as chamadas “linhas diretoras”. Segundo o medievalista francês, era preciso qualificar o debate com estudos dinâmicos, tratando de enfatizar conceitualmente os processos evolutivos das noções, em vez de focar apenas nos estados.

Esse foco é importante porque as condições de pobreza e marginalidade eram voláteis no medievo e, nesse sentido, a especificidade espacial e temporal condicionava os grupos sociais a distintos polos sociológicos: a exclusão ou a integração às normas vigentes. Ainda precisamos nos perguntar a que patamar do processo evolutivo devemos nos ater: à evolução histórica dos próprios indivíduos afetados por essa condição ou às considerações que a sociedade tardo-medieval tinha sobre eles? Ou mesmo, qual seria a justificativa ideológica por trás dessa categorização?²⁹³

Nesse sentido, a maioria dos historiadores posteriores dedicados aos estudos sobre a pobreza reconhece o caráter multidimensional do conceito. Paul Slack é um exemplo entre muitos que endossam o que ele descreve como um fato óbvio: a pobreza é um conceito relativo e não absoluto. Logo, as percepções sobre ela mudam à medida que as suposições sobre o que constitui um padrão de vida adequado também mudam. Assim, não pode haver uma medida de pobreza universalmente aplicável, pois ela é alterada por mudanças nas expectativas sociais²⁹⁴. Um claro exemplo é a maneira pela qual o Banco Mundial definiu, em 2012, o fenômeno da pobreza, a partir de uma lógica funcionalista em que:

Well-being comes from a capability to function in society. Thus, poverty arises when people lack key capabilities, and so have inadequate income or education, or poor health, or insecurity, or low self-confidence, or a sense of powerlessness, or the absence of rights such as freedom of speech. Viewed in this way, poverty is a multidimensional phenomenon²⁹⁵.

²⁹¹TAVARES, Maria José Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1989.

²⁹²MORENO, Humberto Baquero. *Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos Séculos XIV e XV*. Lisboa, Editorial Presença, 1985. Id. *Exilados, marginais e contestatários na sociedade portuguesa medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

²⁹³LE GOFF, Jacques. *Op. cit.* p.171.

²⁹⁴SLACK, Paul. *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*. London, 1988. p.2.

²⁹⁵Cf. Banco Mundial. URL: <http://go.worldbank.org/W75200J8V0> (Acesso 30 de Setembro de 2023).

Desse modo, Michael Ignatieff destaca que abordar o fenômeno da pobreza será mais elucidativo para os historiadores à medida que tratarmos de enquadrar o que cada sociedade, em seu tempo e lugar, entende como necessidade. Segundo Ignatieff:

In the end, a theory of human needs has to be premised on some set of choices about what humans need in order to be human: not what they need to be happy or free, since these are subsidiary goals, but what they need in order to realize the full extent of their potential. There cannot be any externally valid account of what it means to be human. All we have to go on is the historical record of what men have valued most in human life. There does exist a set of words for these needs – love, respect, honour, dignity, solidarity with others²⁹⁶.

Uma teoria das necessidades humanas deve focar no que é essencial para realizar o pleno potencial humano, com base no que as pessoas historicamente valorizaram, como amor, respeito, honra, dignidade e solidariedade, em vez de buscar apenas felicidade ou liberdade.

Na segunda década do século XXI, observa-se o desgaste de abordagens de cunho estrutural baseadas em grandes explicações, que utilizam quase exclusivamente macromodelos explicativos para analisar as práticas dos pobres e marginalizados em diferentes contextos sociais e temporais. A linha de mudança que tem sido proposta por vertentes mais contemporâneas da medievalística, como os estudos de Mônica Bolufer Peruga²⁹⁷, Christopher Dyer²⁹⁸, Sheila Sweetinburgh²⁹⁹ e Anne M. Scott³⁰⁰, e, no âmbito da historiografia portuguesa, a contribuição de Luís Miguel Duarte³⁰¹, exemplifica essa transformação.

Estes autores visam descrever uma história que, sem se desvirtuar de noções estruturais, é sensível ao papel dos indivíduos, suas experiências e a dinâmica de suas condições. A historiografia em questão critica o caráter estático das categorias utilizadas para definir os diferentes grupos identificados nesses estratos, argumentando que tais categorias não consideram adequadamente a dinâmica dos fenômenos sociais e o grau de autonomia dos sujeitos, refletindo, em vez disso, as representações e os comportamentos que os grupos dominantes projetam sobre esses indivíduos. Nessa perspectiva, destaca-se o enfoque

²⁹⁶Cf. IGNATIEFF, Michael. *The Needs of Strangers*. Viking Press: New York, 1983. p. 15.

²⁹⁷PERUGA, Monica Bolufer. Entre Historia Social e Historia Cultural: La Historiografia sobre Pobre Pobreza y Caridad. *História Social*. N. 43, 2002. p.105- 122.

²⁹⁸DYER, Christopher. *Everyday Life in Medieval England*. London, 1994; Id. *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England, c.1200–1520*. Cambridge, 1989.

²⁹⁹SWEETINBURGH, Sheila. *The role of the hospital in medieval England: Gift-giving and the spiritual economy*. Dublin: Four Courts Press, 2004.

³⁰⁰SCOTT, Anne M. *Experiences of poverty in late medieval and early modern England and France*. Farnham: Ashgate, 2012.

³⁰¹DUARTE, Luís Miguel. Marginais e marginalizados. In: MATTOSO, José; SOUZA, Bernardo Vasconcelos e (coords.). *História da Vida Privada: A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010. p.170-196.

microanalítico e a exploração de novas vias para escrever uma história desses indivíduos, reconhecendo-os como sujeitos com relativa autonomia para atuar dentro das coordenadas econômicas, políticas e culturais que determinam suas ações e vidas, afastando-se, assim, dos grandes modelos conceituais anteriores.

Segundo Luís Miguel Duarte, se fôssemos operacionalizar com macromodelos explicativos, estaríamos a condicionar 40 a 50% da população do reino de Portugal nos séculos XIV e XV ao limiar da pobreza. Em suma, Luís Miguel Duarte propôs classificar os pobres medievais portugueses em quatro grandes grupos.

O primeiro grupo incluiria todas as populações que estariam vulneráveis aos limiares sociais de um padrão de vida adequado naquele tempo. Embora esses indivíduos fossem capazes de viver com alguma autonomia, corriam o risco constante de cair na mendicância devido a fatores imprevistos, como uma má colheita, desavenças entre vizinhos, um acidente ou uma doença. Esses seriam os chamados pobres envergonhados, “*pauper verecundus*”, “*pauperibus vergonosis*”, a expressão começou a ser empregada a partir do século XIII em Portugal³⁰². Em um período marcado por dificuldades econômicas, muitos indivíduos que antes gozavam de certo status social viram-se imersos em uma situação de pobreza que os impedia de manter sua posição, sentindo vergonha de recorrer à mendicância. Assim, procuravam auxílio junto às instâncias dos poderes régio e eclesiástico para suscitar a compaixão e a caridade das autoridades do reino. Dessa forma, no *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, dentre as principais atribuições do provedor e dos oficiais da confraria, estava a de ter:

cuidado de visitarem os emvergonhados (...) tirando primeiro inquiriçam pollos curas das igrejas e confessores e asy polla vizinhança onde as taaes pessoas viverem. E terem muyto cuidado de teerem em seu rool todallas pessoas emvergonhadas que ouverem em esta cidade pera serem providas em maneira que nom pereçam a mingoa per suas negrigencias³⁰³.

O segundo grupo seria o dos chamados pobres voluntários, os *pauperes Christi*. Embora já existissem nos primeiros séculos da Idade Média, o conceito passou a ser desenvolvido a partir do século XI, visando atender ao anseio espiritual e ao desenvolvimento da caridade por parte de indivíduos cujo propósito de vida buscava assemelhar-se a Cristo. Essa visão passou a ser fundamentalmente compartilhada pelos clérigos associados à ordem

³⁰²TAVARES, Maria José Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1989. p.11

³⁰³PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [Doc. 248] p.405.

de Cister, mas também por cônegos regrantes e eremitas, que pautavam suas vidas religiosas em uma clara oposição às ordens agostinianas e beneditinas. Para seus detratores, o fausto e a opulência dos mosteiros e abadias dessas ordens as haviam afastado do espírito do cristianismo primitivo, marcado pelo despojamento dos bens materiais³⁰⁴.

No entanto, com o passar do tempo, essas mesmas ordens passaram também a assumir a forma de grandes senhorios. Seja pela cedência face à pobreza voluntária, pela aceitação de doações ou pela aquisição de bens, visando reforçar a base patrimonial dessas comunidades em crescimento; seja pela eventual admissão de membros provenientes de famílias mais abastadas, o fato é que essas situações trouxeram para o interior das comunidades outros tipos de aspirações, alheias aos primeiros propósitos.

André Vauchez ressalta que foi talvez o desvio latente dessas ordens dos propósitos iniciais de pobreza voluntária que impulsionou o crescimento, a partir do século XIII, do ímpeto das Ordens Mendicantes, como os franciscanos e dominicanos, que buscaram novamente trazer à luz os princípios da pobreza voluntária³⁰⁵. Contudo, como chama a atenção Leslie K. Little, as ordens mendicantes souberam equacionar melhor as armadilhas do poder e da riqueza terrena, ao reverterem os bens materiais para os propósitos da pobreza voluntária e ao despojarem-se da riqueza em favor dos mais necessitados, em um contexto social de ascensão do mundo urbano e de vertiginoso aumento demográfico³⁰⁶.

O terceiro grupo seria o dos chamados pobres legítimos, socialmente instituídos ou marginais involuntários. Como descreve Michel Mollat, a partir do século XII, os teólogos farão uma distinção, em clara analogia às figuras bíblicas do apóstolo Pedro e de Lázaro, entre os chamados *pauperes cum Petro*, aqueles que eram pobres por opção, voluntários; e os *pauperes cum Lazaro*, os pobres involuntários, que já se encontravam abaixo dos limiares sociais aceitáveis. Dentro dessa noção caberia uma gama de vocábulos que apontam para uma vida de privação involuntária, que poderia ser de meios materiais (*egens, egenus, indigens, mendicus, miser*), de saúde (*infirmus, leprosus, gaphus, debilis, senex*), de contexto familiar e social, podendo significar errância (*orphanus, vidua, aduena, peregrinus*), ou ainda de liberdade (*captivus*)³⁰⁷. Junto aos pobres envergonhados, esses seriam, no reino de Portugal,

³⁰⁴MATTOSO, José. O ideal de pobreza nas ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI- XIII. In: *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1997. p.282.

³⁰⁵VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos. VIII-XIII*. Lisboa: Circuito de Leitores, 1995. p.143-156.

³⁰⁶LITTLE, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978. p. 143-169.

³⁰⁷MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 11; p.141 e 142.

os principais assistidos pelas autoridades municipais, pela Igreja e por certo número de indivíduos particulares que proporcionavam, de maneira organizada, um mínimo para a alimentação, vestimenta e cuidados médicos.

No *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, há o comprometimento com a materialização dos cuidados aos corpos dos doentes pobres, com a indicação de dois conselheiros que teriam a atribuição de *visitar os doentes pobres asy presos como na cidade e visita-los-ham com meezinhas e vistidos e camas e pousadas*; atribuindo ainda ao provedor a indicação de um físico para examinar os doentes e dispor de um caderno de despesas *aos quaaes sera dado dinheiro pera despenderem em as dictas cousas*. Mas também demonstra, sobretudo, o compromisso da confraria tanto na espiritualização da matéria ao solicitar o apoio e *muyto mayor cuidado de proveerem os dictos doentes e emfermos com mezinhas espirituais*, quanto na corporificação do zelo as almas, *com a confissam e com ho sancto sacramento da comunham e asy a inestrema unçam porque pois que sam providos das cousas corporaaes muyto mais rezam he que o sejam das cousas da alma*. E quando o doente pobre estivesse à beira da morte, dois irmãos da confraria *que asy tenerem carregos delles estaram com ele rezando ho credo e horas de mortos e os Sete Psalmos com ladaynha teendo comsigo a imajem do crucifixo e hũua candeia com agoa beenta e o nom desempararam atee que o Deos leve pera sy*³⁰⁸.

O quarto grupo seria enquadrado nas populações associadas às características étnico-raciais destoantes da comunidade cristã, como os ciganos³⁰⁹, os mouros³¹⁰ e os judeus³¹¹. Dentro desta mesma noção, enquadraram-se os vagabundos, os falsos pobres, os marginais; ou seja, aqueles os quais a sociedade e o poder régio, nas ações dos reis portugueses, estabeleciam das ordenações afonsinas às manuelinas como princípio *ao boom príncepe purgar a sss província dos maaos homens*³¹² e assegurar a assistência aos escolhidos. Um exemplo é o caso de um alvará régio de 8 de julho de 1500, em que D. Manuel determina que

³⁰⁸PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalia Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 248] p. 404-405.

³⁰⁹BRAGA, Isabel M. Drummond. Para o estudo da minoria cigana no Portugal quinhentista: In: *BRIGANTIA*. Vol. XII. Número 4, out, dez, 1992.

³¹⁰MACEDO, José Rivair. Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV. In: CAMPOS, Flávio de & CRISTEN, Eliana Magnani Soares. *Le Moyen Age vu d'ailleurs*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003.

³¹¹TAVARES, Maria Teresa Ferro. *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 2 Vols. 1984.

³¹²*Ordenações Manuelinas*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Liv. V, tit. LXXII. Cf. BAQUERO, Humberto Moreno. A vagabundagem nos fins da Idade Média portuguesa. In: *Anais*. II Série, vol. 24, tomo II, Academia Portuguesa da História. Lisboa, 1977. p. 227 - 276.

os oficiais das Misericórdias, nas localidades onde elas existirem, façam uma avaliação sobre os possíveis falsos pobres e pedintes das vilas, para averiguar quais indivíduos podem ou não pedir esmolas, pois, como descreve o rei:

ora sentindo-o asy por mais serviço de Deus que todolos pedintes que neses lugares pedirem esmolas prubricamente sejam por vos exgeminados e os que forem aleijados e mancos e fracos e asy velhos que nam poderem remediar sua vida, leixees pedir pera se mamterem das esmolas; e os que taaes nom forem nom consintaaes neses lugares e lhe ponde aquelas penas que virdes ser serviço de Deus costramgandos que se vão dos ditos lugares e pera que isto que asy ordenamos ficar em boa lembrança e se compra³¹³.

A partir dessa definição, a sociedade tardo-medieval portuguesa estruturou a análise da pobreza, no contexto da assistência prestada pelas Misericórdias, em torno de uma dicotomia fundamental.

A primeira via, sob a perspectiva de uma economia moral, pautava os significados da existência social a partir de um tempo de transcendência, que sacralizava a relação de interdependência entre ricos e pobres. A segunda via, fundamentada nos princípios de uma economia política, acreditava que as incertezas no equilíbrio político-social da sociedade portuguesa resolviam-se no âmbito da sua própria tessitura cronológica terrena, sendo necessário separar os “bons” dos “maus” pobres.

Essa dimensão tênue entre as duas vias é expressa em um alvará régio, datado de 22 de agosto de 1516, no qual o rei D. Manuel determina que os juízes da cidade do Porto não permitam que os pobres e vagabundos que passavam pela cidade peçam esmolas por mais de três dias, para não prejudicarem os pedidos de esmolas destinados à Misericórdia da cidade. Pois, como relata o próprio rei D. Manuel:

que nos somos enformado que ha esa cidade vão ter muitos pobres e vagabundos e se leixão andaar nella pedindo esmolas e se não querem hir e tiram as esmolas a Confraria da Misericordia da dita cidade e porque nos nom ho avemos por bem vos mandamos que quando os dittos pobres vagabundos hy forem ter os não consyntais andar na ditta cidade nem pedir as dittas esmolas mais que tres dias e hacabados lhes manday que se saião fora pondo-lhes para isso aquellas pennas que virdes que habastão pera ho comprir e cumprio asy por que hasy ho avemos por bem³¹⁴.

A documentação revela que, ao contrário de um suposto processo de laicização progressiva e de uma seletividade moderna na forma como as autoridades percebiam a realidade social e concebiam a pobreza, observa-se uma permanência ambígua de posições distintas na abordagem desse fenômeno. O exemplo mais significativo nessa matéria é a não

³¹³PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalie Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 88], p. 242.

³¹⁴PMM, [doc. 197], p. 315.

proibição sumária e a tolerância de três dias dada pelo rei D. Manuel aos vagabundos, considerados “maus pobres”, para pedirem esmolas pela cidade do Porto.

Assim, as fontes portuguesas sugerem outras possibilidades interpretativas, distantes dos esquemas explicativos tradicionais dos modelos assistenciais desenvolvidos pela historiografia ocidental medieval. Esses esquemas nutriram, a partir das contribuições de Michel Foucault, grande notoriedade, como o conceito do grande encarceramento, símbolo máximo de uma biopolítica repressora e seletiva nas ações de assistência social, culminando na qualificação arbitrária da caridade – dependente da vontade dos doadores – para o direito à assistência social do “Estado moderno”. Ou seja, um conjunto de regras totalizantes de disciplinamento social e de esboço de uma organização estatal, segundo um sistema social hospitalar seletivo, que se difundiria pela Europa cristã, nos séculos finais da Idade Média, a partir do modelo francês³¹⁵.

Neste caso, entendemos que a caridade régia e o sistema assistencial português estavam fundamentados apenas nas normas vigentes do reino, para que a liberalidade do monarca não se transformasse em prodigalidade, impedindo que os vagabundos mendigassem livremente por mais de três dias. Após esse período, o alvará determinava que fossem retirados da cidade, impondo-lhes sanções, pois: “*hacabados lhes manday que se saião fora pondo-lhes para isso aquellas pennas que virdes que habastão pera ho cumprir e cumprio asy por que hasy ho avemos por bem*”³¹⁶.

Entendemos, portanto, que a atitude de D. Manuel não se caracteriza por uma agressiva repressão aos vagabundos — comportamento esperado dentro das interpretações dos sistemas assistenciais “modernos” de punição e criminalização da mendicidade —, mas pelo desejo efetivo de praticar as obras de misericórdia, consentâneas à função régia³¹⁷. Cabia ao monarca português determinar quem deveria ser assistido, em que medida e em que ocasião, visto que a inércia jurídica e a falta de legislação estavam em dissonância com a função real paternalista de *pater subjectorum*.

Além disso, nas diretrizes assistenciais das Misericórdias, havia a dicotomia no tratamento aos diversos tipos de pobres. A lei fundamental de todas as Misericórdias era seu compromisso. E desde o fundacional *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* estipula-se

³¹⁵FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. p.168-175.

³¹⁶PMM, [doc. 197], p. 315.

³¹⁷Para a compreensão deste debate. Cf. TRINDADE, Maria José Lagos. Notas sobre a intervenção régia na administração das instituições de assistência nos fins da Idade Média. In: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1^{as} Jornadas Luso- Espanholas de História Medieval*. Tomo II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973. p.873-887.

especificamente a quem deveria ser dada a assistência e o *serviço de nosso Senhor, para reparo e amparo e remimento*, como descreve o *Compromisso da Misericórdia de Coimbra* de 1500, *aos prezos póbres, e enfermos, e envergonhados*³¹⁸.

Contudo, o testamento da rainha D. Maria (1482-1517), segunda esposa de D. Manuel I e mãe de sete de seus nove filhos, datado de 26 de julho de 1516, marca um ponto de inflexão no público-alvo e nas funções das Misericórdias.

A partir deste testamento, observa-se uma ampliação das ações voltadas à assistência aos pobres, incluindo grupos que, inicialmente, estavam fora do escopo da confraria. A morte da rainha fundamentou a obra de misericórdia. Entre suas doações testamentárias, destaca-se uma grande quantia destinada aos cativos, que também contemplava a assistência a mulheres pobres e órfãs: *“hum conto, para cazar orfanas e donzelas pobres (...) y en estas entre las primeras as filhas de meus criado, e hum conto para redencion de cativos que estan em terra de Moros”*³¹⁹.

Em 6 de julho de 1517, quatro meses após a morte de sua esposa, ocorrida em 7 de março do mesmo ano, o rei D. Manuel incluiu, de fato, as mulheres pobres, órfãs e os cativos de guerra no rol dos beneficiários das ações de misericórdia, atualizando assim o compromisso da instituição em Lisboa. Conforme descreve o rei, ao observar:

o compromisso que ora novamente foy feito acerca do emparo das moças orfãs [fl. 76] e rendiçam dos cativos que ao outro compromisso antiguo da Comfraria da Misericordia desta nossa cidade de Lixboa se ajuntou e como as ditas boas obras de misericordia de que o dito compromisso falla sam tam aceitas amte Nosso Senhor e de tanto merecimento e em que todas as esprituas e temporaes se emceram por folguarmos por serviço de Nosso Senhor dar começo ao emxerciso deste tam virtuoso comprimiso e destas duas tam santas obras de misericordia nos praz que emquanto a dita Comfraria amdar bem regida e governada e nos virmos que se faz assi bem e como deve lhe darmos de esmolla em cada huu anno dous contos de reais. scilicet. huum conto pera moças orfãs e meo conto pera os cativos que se despenderam segundo forma do dito novo compromisso e o outro meo conto pera outras obras da misericordia em comprimento do dito compromisso antiguo da dita Confraria³²⁰.

A inclusão de mulheres órfãs e moças desamparadas no testamento da rainha e, posteriormente, no rol dos beneficiários das ações de misericórdia revela a consciência pessoal da rainha D. Maria sobre o lugar privilegiado que ela ocupava dentro do gênero feminino, assim como sua capacidade de atuar na preservação de um estatuto moral para suas congêneres, especialmente no meio urbano, onde a condição feminina era ambígua. Embora

³¹⁸PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). Portugalie Monumenta Misericordiarum. Vol. III. A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 90], p.243.

³¹⁹PMM, [doc. 285], p.554-555.

³²⁰PMM, [doc.203], p.319.

fosse mais fácil para as mulheres conquistarem relativa autonomia laboral e social no meio urbano do que no rural, suas fragilidades econômicas podiam rapidamente se converter em situações degradantes, tanto sociais quanto sexuais.

D. Maria era uma entre inúmeras mulheres que conviveram com a rainha D. Leonor na corte manuelina. Leitora atenta dos livros de Christine de Pizan, absorveu o modelo idealizado de mulher proposto pela autora em suas obras: culta, piedosa e virtuosa. Como descreve Christine de Pizan, em seu livro *Três Vertudes a Insinança das Damas*, sobre o modo apropriado para as mulheres cortesãs disporem de suas posições e riquezas em favor dos pobres e da caridade, destacando que:

a booa princesa deve seer bem avisada que compra as obras da misericordia, guardando seu estado vertuosamente, havendo boons servidores acerca de si e, isso meesmo, boons conselheiros, pera a bem conselharem e darem a eixucaçom seus boons propositos. E os senhores sempre devem a haver servidores de sua condiçom. E ela, toda booa, havera servidores a si semelhantes, os quaaes mandara que saibam, per toda parte, onde havera pobres vergonhosos ou gintiis homeens doentes; ou viuvras mesteirosas e moças orfãas pera casar; e escolares e clerigos e relegiosos caidos em pobreza. A estas persoas, per seu esmoler o qual sera caridoso e sem cobiiaça³²¹.

No entanto, a principal curiosidade surge na reafirmação do que parecia ser um equívoco no ordenamento das obras corporais do primitivo *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1498. A partir da reedição do *Compromisso* e da primeira impressão desse documento, em letra de forma, publicada a mando de D. Manuel I, em 20 de dezembro de 1516, na redação da obra há a continuidade da inversão da ordem e da configuração das obras de misericórdia corporais, em uma sequência estranha que contraria os Evangelhos e o primado das necessidades básicas. Na redação publicada, mantiveram-se os novos termos, e a sexta obra corporal foi elevada à primeira, sendo considerada a mais importante do septenário.

E as sete corporaes som as seguintes, scilicet,
A primeira he remiir cativos e visitar os presos.
A segunda he curar os emfermos.
A terceira he cubrir os nuus.
A quarta he dar de comer aos famintos.
A quinta he dar de beber aos que ham sede.
A sexta he dar pousada aos peregriiis e pobres.
A septima he enterrar os finados.
As quaes obras de misericordia se compriram quanto for possivel³²².

Podemos considerar, por hipótese, que este ordenamento reflete três percepções da Coroa portuguesa sobre as obras de caráter corporal.

³²¹PMM, [doc.273], p.508. Cf. PIZAN, Christine. *O Livro das Três Vertudes a Insinança das Damas*. Lisboa: Hernnen de Campos. CRISPIM, Maria de Lourdes (Ed.). Lisboa: Caminho, 2002. p.99.

³²²PMM, [doc.249], p.411.

Primeiro, remete-se a uma ordem de prioridades na assistência promovida pelas Misericórdias, explicável pela percepção das autoridades sobre o conturbado período das expedições ultramarinas, quando surgiram. Durante esse período, o auxílio aos presos doentes e cativos tornou-se ainda mais urgente, pois destinava-se a amparar os atores e coadjuvantes que se encontravam desalentados diante do desdobramento histórico das expedições e das crises sociais, sanitárias e demográficas anteriores, cujos efeitos ainda perduravam. Segundo, destaca-se uma percepção iniciada por D. Afonso V, o Africano, e compartilhada pelos reis subsequentes da dinastia de Avis, que viam as expedições e as guerras nas praças africanas como um espaço de redenção espiritual, em que as obras de misericórdia se concatenam *como todas as sete obras de misericórdia (...) de índole corporal em remiir e tirar de cativos os [f]iees chistãaos que som cativos em poder de mouros inimigos da Santa Fe Catoolica*³²³. Terceiro, reflete o período de afastamento de cem anos da Ordem da Santa Trindade da função de resgate dos cativos do reino de Portugal, determinado pelo rei D. Afonso VI, em 1454, afastamento que só seria revertido pelo rei D. Sebastião, em 1560. Fato é que foi o rei D. Manuel quem colocou sob responsabilidade da Misericórdia a principal função de remir os cativos e visitar os presos, seja qual fosse a sua situação ou localização.

Desse modo, confirma-se a ampliação do escopo da assistência aos presos desamparados, alargando o sentido suscitado pela sexta obra de misericórdia — *visitar os presos* —, transformando-a em "*remir cativos e visitar os presos*". Nesse sentido, seriam enquadrados não apenas os presos pobres que haviam cometido delitos no reino e estavam desamparados nas prisões, mas também a remissão dos cativos que jaziam sob o jugo dos cárceres dos inimigos da fé cristã. O tempo de espera no cárcere poderia arrefecer a fé até mesmo nos corações mais fervorosos dos cristãos, levando-os à blasfêmia e à perdição de suas almas. Isso já era destacado pelo rei D. Afonso V na redação do Regimento da Redenção dos Cativos Cristãos de 1454, que:

se conprem em remiir e tirar de cativos os [f]iees chistãaos que som cativos em poder de mouros inimigos da Santa Fe Catoolica e por quanto os mais dos ditos cativos jazem perlongadamente em o dito cativeiro alguns por sua pobreza em elle morrem e outros blasfamam e arenegam a dita Santa Fe de Jhesu Christo em perdiçom e condenaçom de suas almas e por negrigencia daquelles que som theudos de os remir e tirar de cativeiro a qual cousa foy e he em grande desprazer ao dito senhor Rey³²⁴.

³²³GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; Rosa, Maria de Lurdes (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. [doc. 53], p.93.

³²⁴Idem.

O alargamento da sexta obra corporal, elevada à principal tarefa das Misericórdias, revela o aprofundamento da espiritualização das obras de misericórdia no reinado de D. Manuel, que sacraliza o cárcere como um lugar de espera espiritual, em preparação para o definitivo julgamento — o Juízo Final.

Dessa forma, esse período é inserido em uma terceira dimensão espiritual, assim como a antiga dicotomia inferno-paraíso, ao longo do tempo, se expandiu para incluir um terceiro lugar: o purgatório, onde as almas passaram a expiar seus pecados antes de ingressar no céu. Essa concepção é a que se depreende do alvará de D. Manuel, datado de 3 de setembro de 1520, dirigido ao provedor e aos oficiais da Misericórdia de Lisboa. Ao expressar sua satisfação com as ações da Misericórdia local, o rei revelou que:

nós temos sabido quam bem se faz nessa cidade a devoção das almas do Purgatoreo sobre que vos temos escrito, em que recebemos muito praser, e vos agradecemos muito, o bom cuidado que disso tendes, e pola necessidade muita que tem da ajuda dos fieies christãos pois já a tem por oraçoens, nos pareceo que tambem por sacrificios se avia de fazer comemoração: e pois se dá ajuda aos presos que nas cadeas per suas almas estão asim de comer, como em seus feitos, em que se gasta muito dinheiro avemos por bem que asim com missas se dee ajuda aos que no Purgatoreo estão desemparados³²⁵.

Assim, diferentemente de algumas posições de historiadores consagrados na temática, como Laurinda Abreu³²⁶, que defende o aparecimento tardio — apenas a partir do século XVII — do elo entre purgatório e misericórdia nas disposições de esmolas e bens testamentários em favor da confraria, há, sim, no final do século XV e início do XVI em Portugal, uma evolução da ideia de salvação dos cativos ligada às concepções humanas do mundo espiritual e a esse espaço intermediário entre o céu e o inferno.

Além da salvação, neste período de efervescência escatológica, era possível considerar que a justiça régia e a justiça do além pudessem, em simbiose, interferir nas desigualdades e injustiças deste mundo, por meio da prática das obras de misericórdia.

Desse modo, a salvação dos súditos desse espaço em suspensão — a prisão escatológica dos crentes cativos — passaria a ser uma das principais preocupações do rei D. Manuel, da rainha D. Leonor e dos leigos cortesãos em geral, por meio da materialização das obras de misericórdia como ações de preceito, na espiritualização das visitas aos presos e na remissão corporal e espiritual dos cativos, libertando-os tanto do jugo físico quanto da perdição da condenação eterna.

³²⁵PMM, 2004, [doc.227] p.335.

³²⁶Cf. ABREU, Laurinda. *Memórias da Alma e do Corpo. A Misericórdia de Setúbal*. Viseu, 1999. p.94-98; Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX) In: *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* 2000. p. 395-415.

CAPÍTULO III – AS MISERICÓRDIAS: A DIFUSÃO ESPIRITUAL DA CARIDADE E A MATERIALIZAÇÃO SOCIAL DOS CUIDADOS AOS POBRES.

3.1. O Desenvolvimento das Misericórdias: dar sentido à caridade.

Vimos também ordenar ha misericórdia sancta, cousa tanto de louuar que non sey quem nõ sespante de mais cedo non se achar: soccorre ha encarcerados, e conforta os justiçados, a pobres dá de comer, muitos ajuda ha soster, hos mortos sam soterrados³²⁷.

O apoio à institucionalização das Misericórdias esteve associado ao empenho do poder régio e de sua corte em difundir-las pelo reino, mobilizando membros da casa real para esse fim. Desse modo, consolidou-se uma intervenção oficial da Coroa nos assuntos da assistência, que historicamente se baseavam na participação de leigos, tanto na prática quanto na gestão das obras pias. Inicialmente, a Coroa portuguesa recorreu a cartas oficiais dirigidas às câmaras locais para incentivar a criação dessas confrarias. A primeira delas foi enviada à vila do Porto em 14 de março de 1499, expressando a intenção de expandir as Misericórdias por todo o reino, seguindo o modelo já estabelecido em Lisboa, para que:

as obras da misericordia averem de comprir e especialmente acerca dos presos pobres e desamparados que nom tem quem lhes requeira seus feitos nem socorra a suas necessidades e asy em outras muytas piadosas segundo mais largamente em seu regimento se comthem do quall vos mandamos dar o trelado³²⁸.

Observa-se que, já nesta primeira carta, seria anexada uma cópia do regimento original da Misericórdia de Lisboa, para que o concelho portuense pudesse analisá-lo e adotá-lo. Uma segunda carta régia, datada de 13 de novembro de 1500 e dirigida ao concelho de Montemor-o-Novo, foi ainda mais explícita nesse propósito, ao saudar os:

Juizes, vereadores, procuradores, fidalgos, cavaleiros e homens-bons do municipio. Queremos que sabades como em esta nossa cidade de Lixboa se ordenou huma confraria pera as obras da misericordia se haverem de comprir, especialmente acerca dos presos pobres e dos desamparados e que não tem quem lhes requeira seus feitos, nem socorram as suas necessidades; e assim com outras muitas obras piadosas segundo mais largamente em seu regimento se comtem; e porque as obras da misericordia que pelos oficiais desta Confraria se cada dia fazem redundão em muito louvor de Deus de que nos tomamos muito contentamento por se em nossos dias fazer, folgariamos muito que em totalas cidades, villas e lugares do nossos Regnos, se funda a dita confraria na forma e maneira que no dito regimento se comtem; e porem vos encomendamos que consirando quamto esto he de serviço de Deus vos queiraes ajuntar, e ordenar como em essa villa se faça a dita confraria; e alem de em

³²⁷RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973. p.113.

³²⁸PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalie Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 57], p.226.

ella fazerdes serviço a Deus e coiza de que ante elle haveis muito merecimento. Nos vo-lo agradeceremos muito e teremos em serviço³²⁹.

Assim, as cartas régias evidenciam que o desenvolvimento das Misericórdias dependia de um esforço contínuo por parte da Coroa portuguesa. Esse esforço consistia em convidar as autoridades locais a se familiarizarem com a matéria, convencê-las e conceder privilégios e isenções para os cargos diretivos que assegurassem dignidade e posição social aos postulantes, com vistas ao pleno desenvolvimento da confraria.

Nesse contexto, juntamente com o envio das cartas-convite, foram ampliadas algumas medidas legislativas da Coroa com o objetivo de eliminar obstáculos à expansão das Misericórdias, concedendo-se prontamente três eixos de privilégios.

O primeiro eixo de privilégios consistia em um conjunto de condições especiais concedidas aos que já serviam às confrarias nas obras de misericórdia, com o objetivo de estruturar a organização dos serviços prestados aos pobres.

Conforme mencionado anteriormente, ainda em 1498, durante o período de regência da rainha D. Leonor, priorizou-se a criação de condições para que os irmãos da Misericórdia de Lisboa assistissem aos presos desamparados. Os presos viviam em condições físicas aterradoras nas prisões: frequentemente acorrentados em celas imundas e escuras, sem acesso à luz solar, e só recebiam alimentação se pudessem pagar aos carcereiros ou solicitar ajuda a familiares e amigos. Dessa forma, os presos pobres não contavam com qualquer assistência. Para amenizar essa situação, a estrutura das cadeias permitia a comunicação com o exterior através de janelas gradeadas, o que possibilitava que recebessem alimentos ou dinheiro, frequentemente oferecidos como esmola por transeuntes da vila.

Neste sentido, a rainha D. Leonor concedeu alvarás, durante o período de regência seguida por D. Manuel em diversos atos, autorizando os irmãos da Misericórdia a adentrarem nas prisões para visita³³⁰, oferecendo alimentos e bebidas aos presos³³¹, além de providenciar algum tipo de tratamento por eventuais problemas de saúde oriundos do cárcere. A insalubridade das prisões seria outro ponto sensível de preocupação do rei D. Manuel. É o que se destaca da carta régia de 20 de março de 1500, enviada aos corregedores e juizes da vila de Santarém, impondo às autoridades concelhias que dessem autorização aos mordomos

³²⁹PMM, [doc. 94], p.243.

³³⁰PMM, [doc. 47], p.221; [doc. 48], p.221.

³³¹PMM, [doc. 80], p.238.

da Misericórdia para limparem as cadeias da vila, evitando, *por sermos certo que da çugidade dela se causa sua doença*³³².

Este serviço se estendia também à assistência jurídica, com o intuito de não prolongar o tempo no cárcere. Não se objetivava atenuar as penas de modo geral, mas garantir que houvesse, nas instâncias dos tribunais de apelação da Casa Cível e da Casa de Suplicação, um julgamento justo e a defesa dos acusados. É o caso da provisão régia endereçada à Casa de Suplicação, em 26 de janeiro de 1500, determinando a obrigatoriedade de os presos a cargo da Misericórdia de Évora saírem da cadeia dentro de três dias após a sentença, sob pena de 100 reais, que seriam destinados à referida Misericórdia³³³.

Logo, os irmãos da Misericórdia zelavam para que os processos judiciais fossem concluídos com brevidade, criando um corpo jurídico da irmandade que representava a confraria em tribunal na defesa dos assistidos. Isso fica claro na missiva régia de 24 de julho de 1499, determinando à câmara de Lisboa que fosse ouvido *o precurador dos feytos da Confraria da Mysericordia em todallas audiencias primeiro*, ou seja, antes das outras partes requerentes nos processos judiciais³³⁴.

No caso de as sentenças corresponderem a degredo, ou seja, o exílio imposto judicialmente em caráter excepcional como punição para crimes graves, a Misericórdia providenciaria que os presos tivessem prioridade no embarque para os lugares de destino. É o caso de Santarém, onde o rei, em carta enviada às autoridades concelhias em 4 de fevereiro de 1501, ordena que os presos que fossem para a cadeia da vila sejam despachados o mais rápido possível para o destino do degredo, a fim de evitar superlotação, sob pena de 50 reais por dia que os mantiverem na dita cadeia, punição que deveria ser executada pelo provedor e oficiais da Misericórdia local³³⁵.

Em outra missiva régia, no mesmo dia, o rei determinava também que não se detivessem prolongadamente os presos já sentenciados na cadeia de Santarém. Nesse caso, o provedor da Misericórdia deveria prestar contas do dinheiro das rendas e das despesas dos escrivães responsáveis pelos respectivos processos judiciais³³⁶.

No caso de enforcamento, as Misericórdias pleiteavam que não se prolongasse o tempo de exposição dos corpos dos condenados à forca. No dia 2 de novembro de 1498, dois

³³²PMM, [doc. 73], p.234.

³³³PMM, [doc. 66], p.230.

³³⁴PMM, [doc. 60], p.227.

³³⁵PMM, [doc. 95], p.246.

³³⁶PMM, [doc. 96], p.247.

alvarás régios foram concedidos nesse sentido. O primeiro determinava que a Misericórdia de Lisboa poderia retirar os justicados da forca no dia de Todos os Santos e enterrá-los no cemitério da confraria. O segundo autorizava a Misericórdia de Lisboa a construir uma forca levadiça, na Ribeira de Lisboa, para que aqueles que fossem enforcados pudessem *se fazer justiça*, mas que *nam forem julgados pera sempre. E acabado de padecerem os posam hir tirar e soterrar segumdo seu boom costume*³³⁷.

Medida semelhante foi concedida no alvará régio do dia 20 de março de 1500, determinando que a Misericórdia de Santarém pudesse retirar os justicados da forca e enterrá-los no cemitério da confraria³³⁸, lembrando ainda, como descreve o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, que aqueles que *padecem por justiça* será dado também auxílio, porque *a Misericordia de Deos a todos abranje he bem que os que pera sempre padecerem nom sejam de todo esquecidos*³³⁹.

Essa percepção ética de compaixão pelos justicados parece estar bem expressa na obra *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial. No título LXII, o frei dominicano discorre sobre *a quem se deve dar esmolla*. Ao abordar questões morais suscitadas pelos cristãos da época, que indagavam a quem deveria ser prestado auxílio e se era aceitável ajudar indivíduos que eventualmente tivessem cometido crimes e fossem considerados pessoas más, ele observa: *como quer que segundo estas condições susodytas todo homem pode entender a quem deve fazer esmolla pero algum duvidaria*. A resposta do autor seria clara: *se ha deve fazer aos maos e aos boos*. Para isso, apoia-se na premissa cristã da esmola, conforme anunciada por Santo Agostinho:

Os homens assy som de amar que seus erros e pecados nom sejam amados, e a esmolla se da ao pecador pera sustentaçom do corpo se o ha mester, ca he mandado que façamos bem a nossos enmigos mas para ajudar a sua malicia nom lhes deve ser dada esmolla que nom soubessem que do que lhes dam usam de malicia salvo em tempo de prigo de morte e ainda ao escomungado deve ser dada esmola para sustentamento da vida³⁴⁰.

A concepção espiritualista da esmola não instrumentaliza a dádiva como uma contrapartida espiritual, mas coloca em questão as intenções e o coração do doador, para que a circulação da dádiva seja efetiva. Não há entraves à circulação da boa dádiva a partir da condição moral e social do beneficiário, pois são as intenções do doador, e não as ações pretéritas do beneficiário, que são preponderantes. Como descreve Santo Agostinho: os

³³⁷PMM, [doc. 49], p.222.

³³⁸PMM, [doc. 50], p.222.

³³⁹PMM, [doc. 248], p.409.

³⁴⁰PMM, [doc. 276], p.528.

homens assy som de amar que seus erros e pecados nom sejam amados. Ama-se o pecador, mas não o pecado, sem que se possa, contudo, julgá-lo por suas faltas. Assim o descreve o teólogo Ludolfo Cartusiano, no capítulo XXXIX do Livro da Vita Christi.

«Nom queiraaes julgar», scilicet, injustamente e sandia, do próximo, e nom serês julgados, scilicet, nom caerees em pecado por que sejaaes dignos de seer julgados de Deus. E se per ventura vos acontecer, per o arrevatamento que vem aos homeens, de julgar, «nom queiraaes pero condempnar» nem dizer de alguum que é digno de condempnaçom, «e nom serees condempnados», scilicet, de Deus por este pecado, porque alguum é hoje muito maa que de manhaã perventura será boom³⁴¹.

Contudo, para que houvesse a diminuição do tempo de cárcere dos condenados, era preciso haver arrependimento pelas faltas cometidas. A sentença e o tempo de condenação em uma cadeia não eram práticas recorrentes no Portugal medieval, sendo o objetivo primário da ação de misericórdia atenuar o tempo de espera para o julgamento, visto que tal período era, de fato, a própria condenação. O cárcere era, nesse sentido, apenas um local de espera para o julgamento. No âmbito das reformas das ordenações do reino, a partir de 1505, a questão dos presos desamparados seria destacada no texto final das *Ordenações Manuelinas* de 1514, em um item nomeado: *da maneira que se terá com os presos, que nom poderem pagar as partes as contias, em que forem condenados*. Ressaltavam-se as dificuldades vivenciadas por presos pobres e desamparados, que, por não conseguirem pagar suas fianças, se mantinham no cárcere, pois:

Por quanto nas nossas prisões muitas vezes sam retehudos e embarguados alguuns presos por dividas de dinheiro, que dependem de feitos crimes, e custas que dos ditos feitos dependem, e por serem pobres e desamparados, e nom terem quem por elles pague as taes condenações, jazem perecendo a fome nas ditas prisões³⁴².

Por isso, as ações da Misericórdia tinham como objetivo encurtar ao máximo o tempo do rito processual e, simultaneamente, promover o alívio do tempo de espera com o auxílio financeiro aos presos desamparados. É possível avaliar a importância dessas ações a partir da análise dos livros de receita e despesa das Misericórdias, cuja existência já era ordenada pelo compromisso primitivo de Lisboa.

Os únicos livros que sobreviveram são os das Misericórdias de Montemor-o-Novo e do Porto, onde a despesa com os presos ocupava grande parte das receitas das confrarias. No livro de receitas e despesas da capela da Misericórdia de Montemor-o-Novo, datado de 1502, é possível identificar a descrição detalhada dos gastos com os presos desamparados, feita pelo mordomo da capela, que tinha, entre suas atribuições, prover mantimentos e dinheiro aos

³⁴¹PMM, [doc. 274], p.514.

³⁴²PMM, [doc.18], p.55-56. Cf. ORDENAÇÕES Manuelinas. Liv. V, tit. CX.

assistidos da confraria. Nesse sentido, foram destinados 18 reais *pera pam pera os pressos*, 60 reais *pera cacejarem* e ainda 120 reais do rendimento *das X vaquas* sob posse da confraria *pera ajuda de sua soltura*. E ainda para assistir aos cativos, a Misericórdia disponibilizou 40 reais a duas *mulheres pobres pera tirarem seus filhos de catyvos que tem em tera de mourros*³⁴³.

Quanto ao Porto, no único livro que sobreviveu à voracidade do tempo ou à incúria dos administradores, o livro de receita e despesa da Misericórdia do Porto, datado entre 1517 e 1518, é possível identificar os gastos totais do mês de julho em uma planilha.

É apontado que a Misericórdia do Porto teria despesas referentes ao trabalho de um homem chamado Nuno Fernandes, possivelmente mordomo da capela da confraria. A esta atribuição, a planilha delega o gasto de 408 reais *em carne dos presos da cadeia da cidade e da coreiçom*. Há que se considerar também uma quantia total de 555 reais destinada para compra *de pam pera os presos* neste mês. Na planilha, há ainda o pagamento referente ao sustento de cativos cristãos no cárcere, como no caso descrito de uma esmola de 30 reais dada em favor de *Pero de Malmadem que say de cativo de terra de Mouros*. Mas há também valores contabilizados em benefício dos presos desamparados, como o pagamento feito de 50 reais *a ho cacereiro da cadeia da coreiçom da cacerayem* do Porto em favor de uma mulher chamada *Biatríz da Nobrega*. A mesma quantia seria paga *ho alquaide da cacerayem de Fernam Pirez*. Em outra situação, a confraria fez uma doação de 20 reais em esmola em favor de Isabel Fernandes Raposa, *que esta presa na cadeia da coreiçam por que se purgava pera huma galyinha* (ou seja, roubou uma galinha!)³⁴⁴.

Os casos relatados evidenciam a relevância das chamadas *composições* realizadas pelos irmãos da Misericórdia. Essas *composições* consistiam em reuniões nas quais os membros da instituição buscavam conduzir as partes envolvidas em litígios a acordos amigáveis, evitando assim a necessidade de processos judiciais.

Dessa forma, os irmãos atuavam como mediadores entre os conflitantes, concedendo perdão em nome do rei D. Manuel. Contudo, esse benefício aplicava-se apenas a condenados por crimes de menor gravidade, como desavenças, injúrias verbais ou delitos de pequena monta. Não é por acaso que a reedição em letra de forma de 1516 do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* dedicaria, nesse sentido, um destaque especial ao item sobre

³⁴³PMM, [doc. 254], p.440.

³⁴⁴PMM, [doc. 264], p.475-477.

amyzades, ressaltando o trabalho dos oficiais na realização da quinta obra de misericórdia espiritual, perdoar as ofensas, em que:

ho proveedor e officiaaes da dicta Confraria com ho capellam os quaaes nesta obra de misericordia spiritual se chamaram os aviindoiros trabalharam de fazerem amizades onde quer que souberem que ha hy desavença e antre alguumas pessoas ou quando quer que pera iso forem requeridos e faram perdoar [fl. 10] pollo amor de Deos huuns aos outros todo erro e injurias e outras quaaesquer cousas semelhantes em maneira que todos vivam em paz e em amor do Senhor Deos e dos proximos e que nom vivam em odeos e malquerenças. As quaaes amizades se faram em os dias de Quoresma que sam dias de pendença e asy pollo anno quando ho caso acontecer. E teram huum livro em o qual se escrepvam todallas amizades que asy fezerem pera que se nom possam depois negar as partes a que perdoaram por que o imiigo da cruz sempre torva todo ho bem fazer pera que se os fiees christãos nom possam salvar³⁴⁵.

Os privilégios manuelinos também concederam aos irmãos das Misericórdias certas liberdades em relação aos seus deslocamentos durante a noite, com o intuito de realizar obras de caridade, especialmente visitando os pobres envergonhados, que, por sua posição social, mantinham-se em condições de anonimato e discrição.

Assim, foram autorizados os treze membros do conselho diretivo das Misericórdias, chamado de *mesa*, a saírem de casa após o sino de recolhimento e a portarem armas depois desse horário, o que era proibido nas vilas do reino. Um exemplo documentado é o caso da solicitação impetrada pelos irmãos da *mesa* da Misericórdia de Santarém ao rei D. Manuel, a qual resultou em uma resposta do monarca por meio de uma carta datada de 24 de abril de 1518, relatando que:

nos enviaram dizer que muitas vezes acomticia hirem alguns visytar alg~uas casas com suas esmollas de pessoas emvergonhadas e asy fazer outros serviços de Noso Senhor de noyte por ser mais escomdido e o poderem emtão milhor fazer asy por serem acupados de dia em seus mesteres e fazendas como tambem por serem pessoas emvergonhadas as que hyam visytar e em tudo se guardar o serviço de Noso Senhor e que sendo achados são presos por pasar do syno allg~ua ora em que recebiam muita turbaçam e nos pediam que niso provêsemos³⁴⁶.

Deste modo, o rei D. Manuel solicitou, por bem, às autoridades locais que, quando os membros da *mesa* estivessem ao anoitecer ainda nas ruas a serviço da Misericórdia, “*nom sejam presos vos mamdamos e asy a qualquer outra justiça a que pertemcer que sendo achados no dito serviço os nam premdaees nem comsymtaees que hos prendam e os leixay hir com suas espadas punhãees*”³⁴⁷. Em um caso semelhante, alguns meses depois da carta de autorização régia³⁴⁸, em 11 de julho de 1518, o provedor e os irmãos da Misericórdia de Moura fizeram chegar uma reclamação ao rei contra o alcaide da vila, que, sendo *elles*

³⁴⁵PMM, [doc. 248] p. 409.

³⁴⁶PMM, [doc. 215], p.328.

³⁴⁷Idem.

³⁴⁸PMM, [doc. 218], p.329-330.

chemados hũum dos dias do mes de Mayo passado pera yrem enterar hũum pobre e nom podendo acabar senom depoy do syno de corer, o alcaide da vila os achou e tomou suas espadas e demandou o pagamento de multa, seguindo as ordenações do reino³⁴⁹, em *mays dozentos reis de pena de cada hũum*, e, depois, mandou-os prender. Neste sentido, D. Manuel envia uma solicitação ao alcaide de Moura para que soltasse os irmãos da Misericórdia e devolvesse suas espadas, determinando, dali em diante, que:

se os ditos officiaes forem achados de noute hyndo fazer algũa cousa que toque a comprimento das obras da misericordia e nam lhe seya feito agravo nenhũ sem razam e os leyxay hyr lyvremmente sem contradiçam algũa com suas espadas sem lhas coutardes nem levardes pena algũa porque por no dito servico que he de noso senhor avemos asy por bem³⁵⁰.

Outra medida concedida aos irmãos das Misericórdias foi a possibilidade de solicitar que os pobres assistidos fossem admitidos nos hospitais locais em caso de doença, e que lhes fosse autorizada a entrada nas enfermarias para ajudá-los. Por exemplo, é o caso da provisão régia de 27 de janeiro de 1500, que determinou que os hospitais e albergarias da cidade de Évora recebessem os pobres doentes a cargo da Misericórdia, sob pena de multa aos infratores, caso *nam os recebendo assy como por elles vos for requerido encorraes nas penas que vos por elle forem postas as quaes penas seram ate mil reais*³⁵¹. Semelhante alvará foi dado em favor da Misericórdia de Santarém, em 20 de março de 1500, ordenando aos mordomos dos hospitais de Santarém que recebessem os doentes e pobres desamparados que fossem requeridos pelos oficiais da Misericórdia local³⁵².

Neste período, o hospital era uma instituição polivalente. Ora funcionava como asilo para viúvas e idosos, ora assemelhava-se às albergarias para pobres peregrinos. Geralmente, atuava abrigando uma pequena comunidade, composta por um ou dois clérigos, que prestavam assistência aos necessitados. O hospital não era mais do que uma simples casa de acolhimento, com a função principal de assistir, por um breve período, os doentes e pobres, geralmente não mais que três dias³⁵³.

No reino de Portugal, o hospital era constituído por pequenos edifícios rudimentares, sem o mínimo de condições, se nos basearmos na concepção moderna do termo. Era geralmente associado a confrarias de leigos ou gerido por concelhos municipais até o final do

³⁴⁹ *Ordenações Manuelinas: Livro I*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Tít. LVII

³⁵⁰ PMM, [doc. 218], p.329-330.

³⁵¹ PMM, [doc. 67], p.231.

³⁵² PMM, [doc. 71], p. 233.

³⁵³ MARQUES, José. A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média. In: *Revista da Faculdade de Letras do Porto - História*, II Série, vol. VI; 1989. p.14-16.

século XV. Nesse período, os pobres e doentes recebiam cama, roupas, panelas, água, sal e iluminação (candeia) pelo breve tempo em que deveriam se alimentar e descansar, no máximo por três dias, fazendo fogueiras para se aquecerem durante a noite.

Quanto à assistência médica e medicamentos, estes eram bastante escassos, contando apenas com um físico que fazia sangrias e possuía algum conhecimento sobre técnicas rudimentares³⁵⁴. Como destaca Annie Saunier, o hospital era mais um espaço para morrer do que para curar³⁵⁵.

Contudo, com o processo de reformas assistenciais e a fusão promovida pelos reis portugueses dos pequenos hospitais em hospitais gerais, houve uma primeira tentativa de separação, nos hospitais gerais, entre os chamados doentes pobres e os peregrinos. Isso é destacado no *Regimento das Capelas* de 1514, para os então chamados na documentação de "pedintes andantes", determinando que: "*serão recolhidos em uma casa por si apartada daquela onde os doentes jouverem, na qual serão recebidos e agasalhados um dia e uma noite somente e mais não*"³⁵⁶.

O segundo eixo de privilégios seria a concessão de vantagens na aquisição de doações e esmolas junto às vilas e à população em nome das Misericórdias. A partir da expansão do cultivo de açúcar nas ilhas dos Açores e da Madeira e nas colônias além-mar, D. Manuel determinou expressamente que as Misericórdias recebessem também parte da produção que chegava à sede do reino. Assim, por meio de uma carta régia de 18 de novembro de 1499, o rei concedeu à Misericórdia de Lisboa um padrão anual de 10 arrobas³⁵⁷ de açúcar para a sua enfermaria³⁵⁸.

Essa importante oferta seria estendida para outras Misericórdias, como o foi à carta régia de doação de 19 de fevereiro de 1500, destinando um padrão anual de 3 arrobas de açúcar para a Misericórdia de Évora³⁵⁹. Em 1502, seriam destinadas no total 36 arrobas para as Misericórdias presentes no norte da África³⁶⁰; em 1510, foram destinadas seis arrobas para Coimbra³⁶¹, sete para Évora³⁶² e oito para Moura³⁶³; em 1511, quatro arrobas para Tomar³⁶⁴;

³⁵⁴Idem, p.46.

³⁵⁵SAUNIER, Annie. A vida quotidiana nos hospitais da Idade Média. In: LE. GOFF, Jacques (org). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1997. p.205.

³⁵⁶PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalie Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 30], p.154.

³⁵⁷Uma arroba era equivalente a 15 quilos.

³⁵⁸PMM, [doc. 61], p.228.

³⁵⁹PMM, [doc. 68], p.231-232.

³⁶⁰PMM, [doc. 119], p.261.

³⁶¹PMM, [doc. 153], p.280-281.

em 1512, doze para a Misericórdia do Funchal, na Ilha da Madeira³⁶⁵; em 1515, duas arrobas para Ponta Delgada³⁶⁶; em 1518, seis arrobas para a confraria de Setúbal³⁶⁷; em 1519, a mesma quantia para Safim³⁶⁸ e, por fim, em 1521, a Misericórdia da vila de Marvão seria contemplada com duas arrobas³⁶⁹.

No livro de receitas e despesas da capela da Misericórdia da vila de Montemor-o-Novo, do ano de 1502, João Fernandes, mordomo da Misericórdia de Montemor-o-Novo, foi chamado à responsabilidade por entregar apenas cinco das seis arrobas de açúcar concedidas à confraria pelo rei. Foi admoestado a trazer a arroba em falta no prazo de oito dias, ou a pagar 500 réis em sua substituição³⁷⁰.

Na Misericórdia da vila do Funchal, conserva-se a certidão da recepção, datada 19 de julho de 1521, desta oferta régia onde “o provedor e oficiais da samta Mysericordia da cydade do Fumchal conhecemos comfesamos recebermos do bacharel Bertolameu Lopez allmoxarife del Rey nosso senhor doze arrobas d’açucque”³⁷¹. Merecem ainda especial menção os dois regimentos da esmola do açúcar: o primeiro, de 1518, em que D. Manuel I deu ao bispo de Safim, provedor do Hospital de Todos os Santos de Lisboa, sobre as doações ordinárias de açúcar que daria a algumas Misericórdias³⁷². O segundo, de 1520, em que o rei D. Manuel I deu aos oficiais e tesoureiros da Casa da Mina ordens sobre as doações ordinárias de açúcar às Misericórdias³⁷³.

Alguns privilégios parecem menos significativos em seu conteúdo, mas proporcionaram vantagens ao funcionamento orgânico das Misericórdias. É o caso da preferência no abastecimento de carne nos açougues municipais, como na resposta régia de 10 de março de 1498 aos capítulos especiais de Elvas, apresentados nas Cortes do referido ano, onde os irmãos da Misericórdia pedem que o rei impeça que a fidalguia se abasteça no açougue antes de os pobres assim o fazerem. Neste contexto, D. Manuel ordena:

a todolos fidalgos cavaleiros escudeiros e homeens omrrados da dicta vila que nam tomem carne nem mamdem tomar do dicto seu açouge atee eles pobres serem dela

³⁶²PMM, [doc. 154], p.281.

³⁶³PMM, [doc. 155], p.281-282.

³⁶⁴PMM, [doc. 161], p.285-286.

³⁶⁵PMM, [doc. 169], p.292-293.

³⁶⁶PMM, [doc. 191], p.310-311.

³⁶⁷PMM, [doc. 216], p.328-329.

³⁶⁸PMM, [doc. 220], p.331.

³⁶⁹PMM, [doc. 233], p.340.

³⁷⁰PMM, [doc. 254], p.440-452.

³⁷¹PMM, [doc. 268], p.473.

³⁷²PMM, [doc. 31], p.199-200.

³⁷³PMM, [doc. 32], p.209-210.

abastados porque depois que lho forem lha podera o dito carneceiro dar a eles ou a quem lh' aprouver so penna de pagar qualquer que ho contrairo fazer mill reaes pera os cativos³⁷⁴.

O direito de reter parte dos panos falsificados apreendidos nas vilas constituía outra medida destinada a facilitar o abastecimento de roupas para a confraria e os hospitais, que as doariam aos pobres, cumprindo assim a terceira obra de misericórdia corporal. Um exemplo é o alvará de 18 de agosto de 1500, no qual o rei D. Manuel determina que todas as roupas da almotaçaria de Lisboa consideradas falsas sejam queimadas, cabendo quatro quintos das peças à Misericórdia de Lisboa³⁷⁵.

As entidades responsáveis pelos testamentos, como as Casas da Índia e da Guiné, os juízes cíveis e dos órfãos, tabeliães e testamenteiros, também deveriam informar às Misericórdias sobre legados e heranças que as beneficiassem.

Essa medida contribuiu de maneira significativa para a acumulação de patrimônio móvel e imóvel dessas confrarias, uma vez que os bens dos falecidos constituíam a base do seu enriquecimento. Isso é esclarecido pela carta régia de 17 de abril de 1518, na qual o rei D. Manuel ordena aos tabeliães da cidade de Lisboa que entreguem, no prazo de 20 dias após a morte do testamenteiro, *os testamentos onde os defuntos leixam a Misericordia alguã cousa*, mandando ainda que *as verbas do que lhe leixam pera o requerem*, ao qual o escrivão *mamdamos que tudo registre em livro pera se tudo poder saber e nam lhos mostramdo ou damdo e levamdo certidam sua como jaa ficam registados*, sob pena de uma multa de 20 cruzados para serem revestidos aos presos pobres³⁷⁶.

Por fim, o terceiro eixo de privilégios consistia em uma série de benesses para atrair os homens-bons das vilas a aderirem ao projeto como irmãos ou confrades, especialmente aqueles aptos a ocupar cargos de governança da confraria.

Nesse contexto, entre as principais concessões régias estavam a isenção dos membros das Misericórdias de participarem nas procissões obrigatórias organizadas nas vilas, como ocorre nos casos documentados para as vilas de Lisboa³⁷⁷, Santarém³⁷⁸ e Setúbal³⁷⁹. Além disso, os membros da Misericórdia eram isentos de servir em cargos concelhios durante o ano em que estivessem exercendo funções na confraria da vila, como é documentado para as vilas

³⁷⁴PMM, [doc. 37], p.217.

³⁷⁵PMM, [doc. 89], p.242-243.

³⁷⁶PMM, [doc. 213], p.326-327.

³⁷⁷PMM, [doc. 53], p.224.

³⁷⁸PMM, [doc. 70], p.232.

³⁷⁹PMM, [doc. 82], p.239.

de Lisboa³⁸⁰, Estremoz³⁸¹ Évora³⁸² e Beja³⁸³. Também foram isentos do pagamento de impostos reais³⁸⁴, de impostos avulsos como a talha e a finta³⁸⁵, além de receberem privilégios nas funções diretamente ligadas à dinâmica das confrarias, não podendo atuar para além das suas atribuições. Um exemplo disso é o cargo de *porteiro*, isento na vila de Lisboa de servir em outras funções judiciais, já que ele era encarregado de realizar diligências com os presos e de acompanhar os condenados sob a responsabilidade da Misericórdia de Lisboa³⁸⁶.

Outras isenções jurídicas assumiram um caráter inédito, como o alvará régio de 15 de agosto de 1512, que proibia o juiz de fora da vila de Tomar de interferir em assuntos da Misericórdia local³⁸⁷. Um alvará ainda mais restritivo foi concedido à confraria de Lisboa, determinando que nenhum corregedor, desembargador, juiz ou outra autoridade tomasse conhecimento de feitos relativos à Misericórdia lisboeta³⁸⁸.

Para Isabel dos Guimarães Sá, o contexto em que esses documentos foram produzidos revela que o esforço fundacional das Misericórdias por parte da Coroa portuguesa era um sinal de que o reino começava a dar seus primeiros passos na construção de um “Estado” territorial centralizado. Contudo, esse “Estado” ainda estava distante de possuir uma rede burocrático-institucional homogênea que lhe permitisse dominar e submeter o território e os múltiplos poderes nele exercidos. Apesar dessas insuficiências, as Misericórdias se espalharam por todo o território do reino e além-mar, embora de maneira desigual, dado que estava em curso um processo gradual de construção do “Estado” e de centralização do poder em Portugal no início dos Quinhentos³⁸⁹.

Em resumo, segundo a autora, a partir da concepção weberiana de “Estado moderno”³⁹⁰, o desenvolvimento das Misericórdias responde à prerrogativa do controle centralizado do rei, ao lançar enclaves régios nas municipalidades, o que lhe permitia, ao mesmo tempo, controlar o território e monopolizar as ações de assistência.

³⁸⁰PMM, [doc. 112], p.256.

³⁸¹PMM, [doc. 116], p.259.

³⁸²PMM, [doc. 111], p.256.

³⁸³PMM, [doc. 117], p.260.

³⁸⁴PMM, [doc. 123], p.263.

³⁸⁵PMM, [doc. 179], p.302.

³⁸⁶PMM, [doc. 65], p.230.

³⁸⁷PMM, [doc. 172], p.296.

³⁸⁸PMM, [doc. 204], p.320.

³⁸⁹SÁ, Isabel dos Guimarães. Introdução. In: PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. p.13-14.

³⁹⁰WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB. 2 v., 1999.

O renomado historiador britânico Charles R. Boxer, especialista nos estudos do “império português”, defende em sua obra *O Império Marítimo Português: 1415-1825* uma tese similar, ao destacar a importância fundamental de duas instituições metropolitanas — as câmaras municipais e as misericórdias — no processo de extensão da capilaridade e projeção do poder régio na construção do assim chamado “império português”. Como descreve o autor:

A Câmara e a Misericórdia podem ser descritas, com algum exagero, como os pilares gêmeos da sociedade colonial portuguesa do Maranhão até Macau. Elas garantiam uma continuidade que os governadores, os bispos e os magistrados transitórios não podiam assegurar. Seus membros provinham de estratos sociais idênticos ou semelhantes e constituíam até certo ponto elites coloniais. Um estudo comparativo de seu desenvolvimento e de suas funções mostrará como os portugueses reagiram às diferentes condições sociais que encontraram na África, na Ásia e na América, e em que medida conseguiram transplantar essas instituições metropolitanas para meios exóticos e adaptá-las com êxito³⁹¹.

Contudo, precisamos nos ater aos fatos que as fontes do período em questão nos descrevem. Longe de uma concepção estatalista, acreditamos que as medidas apresentadas pelo rei D. Manuel corroboram as características de uma monarquia polissinodal dentro de uma sociedade corporativa. As características próprias dessa sociedade estavam presentes na natureza incompleta do poder real frente aos poderes concorrentes e no absentismo régio sobre o território sob sua tutela. A própria Isabel dos Guimarães Sá destaca a delimitação do poder régio nesse período, ao escrever ser:

necessário referir a própria natureza do poder político neste período, caracterizado pela fragmentação e pela existência de numerosas instâncias jurisdicionais. Sabemos hoje que o poder do rei chegava pouco, e em muitos casos quase nada, a diferentes zonas do Reino. Esta descontinuidade e desigualdade não tinha apenas a ver com a organização política, era também ditada por constrangimentos de ordem geográfica³⁹².

Como destaca Antônio Manuel Hespanha, toda matriz jurídica, administrativa e social não era compreendida como algo separado, tampouco não partilhado. Pois, “tão monstruoso como um corpo se reduzisse à cabeça, seria uma sociedade em que todo o poder estivesse concentrado no soberano”³⁹³. Portanto, a sociedade portuguesa não concebia o poder como algo centralizado, mas sim compartilhado. Não era prudente que o soberano agisse por conta própria, pois todas as prerrogativas régias necessitavam do parecer dos conselheiros. Qualquer modificação na jurisdição real ou na acumulação de atribuições de outros poderes

³⁹¹BOXER, Charles R. *O Império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.286.

³⁹²Cf. SÁ, Isabel dos Guimarães. As Misericórdias: monarquia, senhorios e comunidades locais no reinado de D. Manuel I. In: *I Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto, 2009. p.209.

³⁹³Cf. HESPANHA, António M. & XAVIER, Ângela Barreto. “A representação da Sociedade e do Poder”. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p.121.

poderia incorrer na contestação da determinação. Ou seja, a natureza corporativa dos poderes concorrentes nessa sociedade e os acidentes geográficos do território limitavam a amplitude dos decretos de D. Manuel, gerando descontinuidades e desigualdades de alcance. Um exemplo disso é a carta régia datada de 17 de março de 1518, endereçada à câmara do Porto, na qual o rei D. Manuel lamentava o “desfalecimento” da Misericórdia da cidade, pontuando:

como a Santa Confraria da Misericórdia, que nessa cidade é instituída, em alguma maneira vai desfalecendo assim em se não acharem pessoas que a sirvam, como das esmolas com que as ditas obras de misericórdia hão-de cumprir, e que está em tal maneira que a cerca está para se desfazer, do que nós certo muito espantamos³⁹⁴.

Essas descontinuidades e desigualdades de alcance decorrem, em parte, do percurso restrito adotado para os deslocamentos do rei, que preferencialmente viajava por suas próprias terras. Essa circunstância impôs obstáculos naturais à implementação do projeto espiritual e social das Misericórdias em regiões com baixa presença régia. Além disso, a evolução geográfica da fundação das Misericórdias nas vilas do reino esteve associada ao período de permanência da corte e ao trânsito real em áreas específicas.

As áreas de atuação régia concentravam-se essencialmente nas regiões próximas à linha costeira, como Lisboa e as vilas circundantes ao rio Tejo. Esses fatores determinavam o deslocamento da corte, que preferia vilas no centro-oeste do reino, como Almeirim, Setúbal, Santarém, Tomar e Évora. Desse modo, se evitava, devido às dificuldades geográficas de deslocamento, itinerários mais distantes no interior do reino e longe das rotas fluviais, como o sul do Algarve e da Estremadura, além das terras senhoriais ao norte de Portugal, bem como regiões sob a influência direta do bispado, como o de Braga. Também há que considerar as despesas que a instalação da nobreza exigia, assim como as inúmeras reclamações locais sobre os privilégios dos cortesãos, já que muitas moradias precisavam ser esvaziadas para acomodar a corte, que nem sempre se comportava adequadamente³⁹⁵.

Segundo João Cordeiro Pereira, o processo de apadrinhamento das elites locais e a curialização da nobreza nesse período levaram a um aumento expressivo no número de cortesãos. Esse contingente, que era de aproximadamente 300 entre os reinados de D. Afonso V e D. João II, atingiu a cifra de 5 mil ao final do reinado de D. Manuel I e no início do governo de seu filho, D. João III³⁹⁶. Ao contrário de D. João II, que se hospedava em casas de

³⁹⁴PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalia Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc. 210], p.324.

³⁹⁵GOMES, Rita Costa. *A corte portuguesa no final da Idade Média*. Editora Difel: Lisboa, 1995. p.253.

³⁹⁶PEREIRA, João Cordeiro. *Portugal na Era dos Quinhentos*. Cascais: Patrimonia, 2003. p.319-320.

fidalgos locais, D. Manuel optou por investir os recursos provenientes do comércio ultramarino na construção de paços régios em Lisboa, Évora, Santarém e Almeirim, estabelecendo Lisboa como sede da corte. Essa decisão, embora tenha amenizado as queixas locais relacionadas aos constantes deslocamentos da corte, também resultou na sua imobilidade e no absentismo real em diversas regiões do reino.

Nesse sentido, para que as Misericórdias se desenvolvessem plenamente no reino, D. Manuel adotou diversas estratégias políticas de cooptação das elites locais, por meio de mercês e concessões. Tais estratégias são análogas ao que John H. Elliott descreveu como *monarquias compostas*³⁹⁷. Segundo Elliott, esses reinos eram geograficamente descontínuos e mantinham conquistas intercontinentais, controlando suas possessões distantes por meio da preservação das prerrogativas dos poderes locais, permitindo autonomia às elites, mas conservando considerável poder e instituições decisórias no território metropolitano.

Embora a União Ibérica (1580-1640) tenha representado uma experiência mais clara de *monarquia composta*, podemos considerar hipoteticamente que o reino de Portugal já vivia uma experiência semelhante durante o período em questão. No entanto, a fragilidade da monarquia portuguesa em exercer uma voz coercitiva diante das outras instâncias metropolitanas e ultramarinas era ainda mais evidente do que na coroa hispânica, o que tornava a Coroa portuguesa, ao longo do tempo, “refém” política e economicamente de suas próprias conquistas no além-mar. Esse fator impede a aplicação direta do conceito de *monarquia composta* à realidade portuguesa.

O historiador português Nuno Monteiro, ao reconhecer essa questão, propõe o aprofundamento da compreensão do que ele definiu como uma *monarquia pluricontinental*. Nesse sentido, o conceito de *monarquia pluricontinental* portuguesa tende a distinguir-se do conceito de *monarquia composta*, formulado por John H. Elliott para descrever casos como o da coroa hispânica. Conforme ressalta o professor João Fragoso, o conceito consiste em:

uma chave cognitiva capaz de dar conta da dinâmica do império ultramarino português – na expressão de Charles Boxer – nele incluindo a concepção corporativa (autonomia dos corpos sociais), porém, tendo clara a sua diferença com o conceito de monarquia compósita de J.H. Elliott aplicado para Espanha dos Austrias³⁹⁸.

³⁹⁷ Este termo foi pioneiramente utilizado pelo autor no ano de 1992. Cf. ELLIOTT, John H. Una Europa de monarquías compuestas. In: ELLIOTT, John H. España, *Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Taurus, 2010, p. 29-54.

³⁹⁸ FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI–XVIII., *Revista Tempo*, n.27, 2009. p.38. Disponível em <www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a04v1427.pdf>.

O principal argumento para essa diferença reside, em grande medida, na natureza frágil da monarquia portuguesa, caracterizada por uma limitada capacidade de coerção e que se sustentava quase exclusivamente por meio de negociações. A economia de mercês implementada por D. Manuel, exemplificada pela promoção das Misericórdias, ilustra bem esse conjunto de relações de interesses e estratégias de governança.

Assim, essa monarquia passou a depender, já a partir de meados do século XV e durante o reinado de D. Manuel, dos rendimentos provenientes das conquistas ultramarinas, os quais, segundo estimativas, representavam 65% entre 1505-1506, aumentando para 68% em 1518³⁹⁹. Portanto a pretensa centralidade decisória do poder régio tornava-se cada vez mais geograficamente periférica, fator que reproduz a consolidada natureza corporativa sistêmica dessa sociedade. Ou seja, como caracteriza Pablo Fernandez Albaladejo, a *monarquia pluricontinental* da chamada Idade Moderna seria um desdobramento político natural da monarquia corporativa medieval portuguesa. Conforme destaca Nara Maria de Paula Tinoco:

A monarquia portuguesa, portanto, era corporativa, polissinodal e jurisdicional. Corporativa, devido sua organização metafísica de corpo. Polissinodal, pois o centro de decisão era disperso entre os conselhos administrativos, e jurisdicional, por ordenar e respeitar as prerrogativas de cada corpo, agente, tribunal ou conselho. A jurisdição definia os espaços políticos e de atuação. O instrumento que materializava as prerrogativas da jurisdição era o conjunto de competências, o regimento⁴⁰⁰.

A incompletude centralizadora da monarquia portuguesa e sua dependência acentuada de suas conquistas ultramarinas não garantiam, inclusive, a possibilidade de gerir esse império em formação mediante um poder central, como ocorreu na coroa hispânica, onde havia maior interação administrativa com os territórios ultramarinos.

Como destaca Luiz Felipe Thomaz, o “império português”, em sua origem, não era mais do que uma rede de rotas marítimas, possuindo apenas pontos de apoio indispensáveis em terra, alguns pequenos espaços descontínuos, que só tinham razão de ser em função dessa rede⁴⁰¹. Logo, diferentemente do caso hispânico, as conquistas ultramarinas portuguesas eram consideradas propriamente como “conquistas” e não como “territórios autônomos”, como na *monarquia composta* do reino vizinho.

³⁹⁹ Cf. PEREIRA, Antônio dos Santos. *O Império Urgente (1475-1525)*. Vol. I. Lisboa: INCM, 2003.p.527-534; ROMERO, Joaquim. A Fazenda. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 90-105.

⁴⁰⁰ TINOCO, Nara Maria de Paula. *Estratégias de ascensão social e trajetórias administrativas da terceira geração dos Guerra Leal, Aleixo Godinho e Vieira na América portuguesa: c.1772-1813*. Tese. Universidade Rural do Rio de Janeiro. Seropédica- RJ, 2021. p. 9.

⁴⁰¹ THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p.259.

Nesse modelo hispânico, havia uma maior interação na administração das populações nativas e uma ampla transferência das instituições metropolitanas para os territórios sob sua tutela. Pablo Fernández Albaladejo ressalta que, mesmo no ultramar, nos casos da Índia, do Brasil ou do reino de Angola, o significado dessas denominações não implicava autonomia política, jurídica ou fiscal, tal como era usufruída pelas partes que compunham a *monarquia composta* hispânica⁴⁰². Em síntese, a monarquia portuguesa caracterizava-se pela ideia de unicidade do reino, na qual o monarca era rei de um único reino. Dessa forma, a própria noção de Estado remetia à ideia de reino e império, o que, por consequência, explicava a perspectiva de unidade.

A construção do poder da monarquia portuguesa e a formação de seu território ultramarino só foram possíveis graças à sua estrutura corporativa basilar. O elemento-chave foi a autonomia natural de instituições medievais com poderes concorrentes, sobretudo no autogoverno dos municípios e concelhos, orientados pelo princípio do bem comum e por estratégias de cooptação mediante a economia de mercês, alicerçadas em negociações e pactos políticos entre as elites locais e a Coroa. Essas relações criaram vínculos de dependência, lealdade e pertencimento, baseados numa disciplina social religiosa sistêmica.

As Misericórdias devem ser compreendidas a partir desse eixo explicativo. Elas são corpos sociais pios e autônomos, que surgem sob a proteção régia, mas que só ganhariam capilaridade a partir da confluência de motivações sociais, políticas e espirituais locais e régias. Esta prerrogativa é anunciada desde o início pelo rei ao divulgar a nova confraria, pois, como salienta D. Manuel:

E porque as obras da misericordia que per os officiaes desta comfraria se cada dia fazem redumdam em muyto louvor de Deus de que nos tomamos muyto rcomtentamento por se em nosos dias fazer folgariamos muyto que em todalas cidades e vilas e lugares princippaees de nosos Regnos se fezese a dicta comfraria. E alem de em elo fazerdes serviço a Deus e cousa de que amte ele averes muyto merecimento nos vo-lo aguardeceremos muyto e teremos em serviço⁴⁰³.

Em suma, ao contrário da aparente imposição impessoal da burocracia estatal moderna, consolidava-se uma preeminência sacralizada da Coroa manuelina na gestão das instituições assistenciais. Essa atuação dava-se por meio da negociação, administração e promoção de acordos mútuos com as autoridades locais, instituída na relação paternalista entre o rei e seus súditos. Tal preeminência fundamentava-se na concepção de *vicariato*

⁴⁰²ALBALADEJO, Pablo Fernández. *Fragmentos de monarquia: trabajos de historia política*. Madrid: Alianza Editorial, 1992. p.62.

⁴⁰³PMM, [doc. 57], p.226.

divino e na ideia de *officium*, segundo as quais o príncipe não era apenas escolhido por Deus, mas também ocupava um cargo com funções e deveres específicos a cumprir. Dessa forma, a base do pensamento político português sustenta o princípio de que o reino não existe para servir ao monarca, mas sim o monarca para servir ao reino: *regnum non est propter regem, sed rex propter regnum*. Como sintetiza D. Manuel ao final de sua missiva aos concelhos: *e alem de em ella [as obras de misericórdia] fazerdes serviço a Deus e coiza de que ante elle haveis muito merecimento. Nos vo-lo agradeceremos muito e teremos em serviço*⁴⁰⁴.

3.2. A construção funcional dos membros da Misericórdia.

A construção das Misericórdias exigiu uma ampla participação de irmãos e confrades, que representaram *in loco* a estrutura organizacional interna de cargos e funções assistenciais da confraria régia. Não há uma disposição clara nos compromissos quanto às diferentes funções exercidas pelos ditos irmãos e confrades.

Segundo o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, o número máximo de irmãos era de cem pessoas, que serviriam à confraria em *postos que sejam desvairavados de condiçoom*, ou seja, nobres, fidalgos, plebeus, homens e mulheres seriam tratados como iguais na atribuição dos cargos. Além de exercerem as funções devocionais comuns às confrarias, deveriam ocupar os cargos de direção e as tarefas assistenciais de maior importância, como a provedoria e as atribuições específicas dos oficiais.

Os irmãos deveriam aceitar qualquer cargo vago, a menos que fosse por um *legítimo impedimento pera se recusarem* e por suas funções *nom levaram premio algum temporal, somente esperem premio e gualardam de Deos todo poderoso a quem servem*⁴⁰⁵. O provedor era o representante legal da confraria e deveria ser obedecido pelos irmãos. A fonte de seu poder vinha do compromisso, que determinava que ele deveria ser eleito entre os irmãos da Misericórdia. Suas funções diretivas limitavam-se à gestão assistencial da confraria, e, quanto à gestão dos bens e “*nas cousas da despesa de dinheyro, nem de vestidos pera pobres, nem despachos de petições ho dito proveador nom fara nem mandara fazer cousa algũa sem acordo e conselho dos doze, ou a maior parte deles*”⁴⁰⁶.

É interessante perceber que esta prerrogativa era exclusiva das Misericórdias, já que, em confrarias confessionais, laicas ou profissionais do período, a responsabilidade financeira

⁴⁰⁴PMM, [doc. 94], p.246.

⁴⁰⁵PMM, [doc. 249], p.411.

⁴⁰⁶Idem.

ficava a cargo da provedoria-mor. Esta medida reflete a preocupação da rainha D. Leonor com os desvios cometidos por maus gestores de instituições assistenciais na época da criação da confraria. O conselho gestor, constituído pelo provedor e doze irmãos, tinha a responsabilidade de resolver as questões administrativas de maior relevância da confraria, sendo o conselho real convocado em casos excepcionais, com a presença de todos os cem irmãos.

A centralidade do Novo Testamento e sua fonte inesgotável de menções, passagens e personagens serviram de mote para a concepção espiritual das Misericórdias. O orago da confraria, ou seja, a santa escolhida para ser dedicada à confraria, foi Nossa Senhora da Misericórdia, invocada na passagem bíblica do livro de Lucas (Cap. 1:36-56), que relata a visitação da Virgem Maria à sua prima Isabel. A passagem descreve que, após a revelação do Anjo Gabriel a Maria, que estava à espera de Jesus, Maria, apesar dos receios, vai ao encontro de Isabel para lhe prestar auxílio, já que Isabel também passava por uma gravidez de risco.

Assim, à semelhança de Maria, os irmãos da confraria deveriam seguir os atos de coragem e compaixão para com o próximo, indo ao seu encontro nas prisões, nas casas, nos hospitais, onde quer que fosse. O ato da visitação revestia-se de grande significado simbólico de bondade e paz, mas também de inversão social, ao desconsiderar os interditos da condição social e econômica entre visitados e visitantes, especialmente nas visitas aos presos pobres e envergonhados. O estímulo a ajudá-los refletia a esperança de que esse auxílio os socorreria no Dia do Juízo Final, como se recorda no final da oração sugerida no Livro da *Vita Christi*: “Dá-me o que te ofereça. Guarda em mi cousa que me requeiras depois, por tal que hajas voontade de galardoar e coroar aquelas cousas que tu meesmo dás. Amem”⁴⁰⁷. Deste modo, a visitação da Virgem contemplava uma data comemorativa no calendário litúrgico, a Visitação de Nossa Senhora, conforme descrito no *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, visto que:

a envocaçam desta Sancta Confraria he de Nossa Senhora da Misericordia: ordenarom os officiaes e irmaãos della: de tomarem por orago e dia desta dita Confraria o dia de sua Visitaçam: quando ella visitou Sancta Elysabell: que vem aos dous dias do mes de Julho porque naquele dia obrou Nossa Senhora Misericordia com Sancta Elysabel quando a foy visita⁴⁰⁸.

Neste dia, 2 de julho, realizava-se a eleição anual dos cargos diretivos. Com irmãos reuniam-se e escolhiam dez irmãos para formar o colégio eleitoral, que, por sua vez, elegia os

⁴⁰⁷PMM, [doc. 274], p.411. Cf. CARTUSIANO, Ludolfo. *O livro da Vita Christi*. MAGNE, Augusto (Ed.). Vol. II., Rio de Janeiro, 1957. p.522.

⁴⁰⁸PMM, [doc. 249], p.412.

treze dirigentes da chamada *mesa* da Misericórdia, em uma clara alusão a Jesus e seus doze discípulos.

Competia ao provedor, um dia após sua eleição, distribuir entre doze irmãos, sendo seis nobres e seis plebeus, as funções especiais que teriam de desempenhar na confraria durante um ano. O provedor nomearia um irmão nobre alfabetizado para ser o escrivão da Misericórdia. Dois irmãos seriam escolhidos para o cargo de mordomo: um mordomo de fora e um mordomo da capela. Este último posto seria renovado mensalmente, devido à assiduidade que demandava o exercício da função dentro da confraria. O mordomo de fora era responsável pelo pagamento das fianças para a libertação dos presos pobres e desamparados e pela aquisição dos itens necessários para sustentar os assistidos da confraria. Já o mordomo da capela cumpria funções semelhantes às de um tesoureiro, sendo responsável pela arrecadação das esmolas, rendas e foros dos bens doados à Misericórdia.

O provedor indicaria dois irmãos para serem conselheiros e visitantes que *teram carregado da visitaçam dos spritaaes e pobres doentes que polla cidade jouverem*, outros dois irmãos conselheiros *teram carregado de visitar os doentes pobres assi presos como da cidade e visita-los-ham com meezinhas, vestidos, camas e pousadas segundo lhes parecer que ho ham mester*, mais dois irmãos conselheiros teriam *cuydado de dar de comer aos presos saãos que forem pobres e desamparados segundo hos tenerem por roll*. Um outro irmão conselheiro acompanharia o escrivão e teriam *cuydado de visitarem os emvergonhados do que lhes pollo proveador e officiaes for ordenado tirando primeiro inquiriçam pollos curas das ygrejas e confessores, e assy polla vezinhança onde as taes pessoas viverem se som assy pobres que ajam mester esmola e sem ella possam perecer*. E, por fim, mais dois irmãos conselheiros que teriam *cuydado de arecadarem as esmolas que algu~us defuntos ricos leixaram a dita Confraria. E assy as rendas e foros se em algum tempo a dita Confraria as tener*⁴⁰⁹.

Os confrades eram os indivíduos inscritos sem funções diretivas na instituição, sendo responsáveis por recolher esmolas para os pobres. Esta categoria poderia ser considerada também a partir de uma condição póstuma, designando indivíduos que, embora não tenham atuado em vida na composição da misericórdia local, instituíram legados em seu favor, integrando assim a comunidade de benfeitores que deveriam ser lembrados pelos irmãos na zeladoria por suas almas. Na Misericórdia de Vila do Conde, instituída em 1511, contavam-se já entre seus membros, em 1521, cerca de 350 confrades⁴¹⁰. No entanto, desde o primitivo

⁴⁰⁹PMM, [doc. 249], p.414-416.

⁴¹⁰PMM, [doc. 288], p.560-562.

Compromisso da Misericórdia de Lisboa, a única restrição clara para a adesão de irmãos e confrades às Misericórdias era, de fato, ser cristão. Assim era:

hua Irmandade e Confraria sob titulo e nome e emvocaçam de Nossa Senhora a Madre de Deos Virgem Maria da Misericordia pella [fl. 1v] qual Irmandade fosse e sejam compridas todas as obras de misericordia assi espirituas como corporaes, quanto possivel for, pera socorrer as tribulações e miserias que padecem nossos irmãos em Christo que recebem agua do Santo Bautismo⁴¹¹.

O batismo é um ritual eclesiástico e, portanto, parte integrante da liturgia presente nas confrarias do período. Em uma sociedade quase inteiramente cristã, onde não havia a opção de aderir ou não a uma "religião", esse rito era percebido como a garantia necessária para a reprodução da própria sociedade como um corpo, configurando o nascimento social de cada indivíduo. Era tanto um rito de salvação individual quanto um rito de integração no parentesco, na comunidade local e no cristianismo. O batismo seria, assim, na perspectiva confraternal, o momento em que o homem renasce como filho de Deus e da Igreja, e a *caritas* estaria infundida em seu horizonte existencial, permitindo-lhe aderir à Misericórdia.

A cláusula de obrigatoriedade do batismo atendia ao receio da época em relação à entrada de elementos exógenos à comunidade, como mouros e judeus, associado ao contexto de repulsa e expulsão dessas comunidades ocorrido em Portugal entre 1496 e 1497. Desde a expulsão dos últimos mouros da Península Ibérica em Granada, em 1492, a política de homogeneização religiosa implementada pelos Reis Católicos resultou na expulsão de numerosos grupos de populações mouras e sefarditas dos reinos, que, por algum tempo, encontraram refúgio no reino de Portugal.

Durante os anos de governo de D. João II e D. Manuel, os monarcas portugueses concederam privilégios aos artífices mais especializados vindos de Castela, como fabricantes de armas e médicos, devido à escassez desses profissionais no reino. Os judeus, hábeis em ciência e médicos mais avançados, cobradores de impostos e protagonistas dos mercados financeiros, eram essenciais em um momento em que o comércio ultramarino estava em ascensão. A possibilidade de conversão foi mais bem garantida no reino do que a expulsão. O conselho real alertou para os inconvenientes financeiros da expulsão, pois se perderia a capacidade econômica gerada pelos tributos pagos por essas comunidades.

Como aponta Daniel Lacerda, os conselheiros alertaram os reis portugueses sobre as desvantagens de tal medida, destacando que tudo o que o reino de Portugal perdesse com a expulsão acabaria por beneficiar os inimigos muçulmanos, com os quais os portugueses

⁴¹¹PMM, [doc. 249]. p.410

guerreavam, seja na África, seja na disputa pelo comércio com a Índia. Em contrapartida, havia também conselheiros favoráveis à expulsão, que apresentaram dois argumentos principais em sua defesa: o primeiro era o fato de que a medida já havia sido adotada por outros reinos, particularmente as vizinhas Castela e França, mais poderosas, e que Portugal deveria seguir esse exemplo por temor de retaliações ou represálias. O segundo argumento baseava-se na plena convicção fideísta de que Deus recompensaria o reino, dobrando em mercês os bens perdidos com a saída dessas comunidades⁴¹².

Uma das principais condições impostas pelos Reis Católicos para confirmar o trato do casamento de sua filha D. Isabel com o rei D. Manuel era a expulsão dos judeus e mouros do reino de Portugal. Não obstante, a medida gerava entraves ao financiamento judaico da expansão ultramarina da Coroa portuguesa⁴¹³, motivo pelo qual o rei procurou adiar a implementação definitiva da expulsão, buscando converter os judeus e mouros ou estabelecer um prazo para sua saída até outubro de 1497⁴¹⁴.

Neste período, a Coroa portuguesa tentou proteger a comunidade judaica e moura de ataques, mas também as admoestou à conversão, como esclarecido por uma carta régia de 2 de janeiro de 1497, endereçada aos juízes da vila de Buarcos, na qual D. Manuel advertiu os juízes locais para não impedirem judeus e mouros que não quisessem se converter, munidos de licenças, de deixarem o reino. Mas, caso fossem encontrados saindo do reino sem licença, seriam penalizados *“de perderem a metade de suas fazendas pera quem os tomar ou acusa e a outra metade ficar pera a piadade e mais averem nos corpos as penas que nosa merce for e bem asy osque os levarem emcorrerao nas ditas pennas”*⁴¹⁵. Desse modo, o rei D. Manuel, a um só tempo, tentava forçar a conversão dessas comunidades devido à importância econômica agregada e, na impossibilidade de alcançar seus objetivos, tentaria legalmente se apropriar do patrimônio desses grupos, visando, em parte, revertê-los às obras de misericórdia.

⁴¹²LACERDA, Daniel. O contexto sócio-político da decisão manuelina de expulsão/conversão dos Judeus In: CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. I, 2001. p.332- 358.

⁴¹³A autora detalha a importância dos mercadores judeus de Lisboa para a expansão marítima. Cf. TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Os Judeus em Portugal no século XV*. Vol. I, Lisboa: Universidade Nova, 1982, p. 131.

⁴¹⁴D. Manuel ordena a expulsão dos judeus e mouros através de carta enviada às câmaras municipais. Essa medida foi confirmada depois por meio das ordenações do reino. Cf. *Ordenações Manuelinas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Livro II, tit. 41, p. 212-214.

⁴¹⁵PMM, 2004, [doc. 40]. p.217.

François Soyer, em sua obra *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*⁴¹⁶, analisa a forma como o rei D. Manuel conduziu a questão. Soyer traça o perfil do monarca como um grande assimilador das ideias da filosofia política do florentino Nicolau Maquiavel. Segundo o autor, D. Manuel sacrificou as comunidades sefarditas e mouras como estratégia para garantir a paz com Castela e a estabilidade política, assegurando assim a continuidade das expedições ultramarinas rumo às Índias.

Contudo, discordamos de Soyer, uma vez que a influência das ideias de Maquiavel não se manifesta nas principais doutrinas do período manuelino em Portugal. Como destaca Martim Albuquerque, os doutrinadores portugueses do século XVI posicionaram-se em oposição aos ideais florentinos, permanecendo não apenas vinculados, mas também subordinados a uma concepção ética da vida política e da atuação do monarca⁴¹⁷.

Antípodas à posição doutrinal de Maquiavel, os pensadores portugueses conferiam primazia ao amor como coordenada fundamental e incessante no pensamento político, enfatizando mais a necessidade de o rei ser amado do que temido. Nesse sentido, Diogo Lopes Rebelo dedicou o capítulo treze de sua obra a D. Manuel para estabelecer essa distinção. Sob a influência dos escritos de Cícero, afirma que: “*nada há mais esculto que ser temido, e melhor e mais prudente que ser amado*”, neste sentido, conclui:

Por isso ame e estime o rei e os seus, e seja a sua palavra afável e graciosa para todos. Nada concilia tanto amigos como a lhaneza e a afabilidade da palavra. Se o rei quer mandar nos seus súbditos mais pelo medo do que pelo amor, e quer mostrar-se horrível para todos, para que todos o temam e lhe obedeçam com o temor servil, então também é necessário que os temam todos. A diferença entre o rei e o tirano é que o tirano nos que chefia pelo medo⁴¹⁸.

As sucessivas guerras continentais ao longo das primeiras décadas do século XVI caracterizaram-se pela ausência do reino de Portugal. Esse pragmatismo político, desenvolvido durante o reinado de D. Manuel, foi resultado do seu envolvimento com ideias messiânicas, que condicionaram sua política externa e ultramarina. Ao final do século XV, a Península Ibérica foi marcada por intensas correntes milenaristas: o cristianismo havia

⁴¹⁶SOYER, François. *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal: D. Manuel e o fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*. Edições 70, 2013. p.159.

⁴¹⁷ALBURQUERQUE, Martim de. *O Poder Político no Renascimento Português*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Verbo, 2012. p.198-199.

⁴¹⁸REBELO, Diogo Lopes. *De Republica Gubernada per Regem*. SÁ, Artur Moreira de (Introd. e Notas). MENEZES, Miguel Pinto de (Trad.) Reprodução fac-símile da ed. de 1496, Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1951. Capítulo XIII, p. 148-150.

triunfado sobre o último reduto muçulmano na região, e a expulsão dos judeus era vista como o próximo passo nesse processo⁴¹⁹.

D. Manuel parece ter sido influenciado pelo messianismo de seus preceptores e conselheiros, como, por exemplo, Diogo da Silva de Meneses e Duarte Galvão, imbuídos de ideias joaquimitas. Os joaquimitas eram um grupo milenarista, seguidores do abade Joaquim de Fiore, identificado com os franciscanos⁴²⁰. O abade foi o iniciador de um movimento heterodoxo surgido no século XII, que propunha uma rigorosa leitura e observância da regra franciscana. A figura do *Venturoso* ajustava-se a esse pensamento por sua trajetória política, devido à forma como ascendeu ao trono e ao progressivo sucesso obtido no âmbito das expedições ao Oriente.

Assim, no seio dessa mentalidade, cresce nos círculos áulicos portugueses a perspectiva de uma nova era, na qual surgiria esse “predestinado”, que “derrotaria definitivamente o Islã, reformaria a Igreja, estabeleceria o Império e a Paz Universal”⁴²¹. Nutria-se, assim, o desejo de união em torno desse sonho, ambicioso e utópico, de realizar uma grande cruzada contra o Islã, que fosse promovida por toda a cristandade coesa e proporcionasse a reconquista da Terra Santa. Em 1507, o discurso proferido pelo porta-voz português, o prior da Ordem de Santo Agostinho, frei Egídio de Viterbo, perante o papa Júlio II (1503-1513), sintetizou o escopo desse messianismo régio sobre a figura de D. Manuel ao se referir ao monarca como: “uma reminiscência dos antigos reis e sacerdotes, evocando as tradições que uniam, poder real, ou temporal, e poder sacerdotal ou espiritual presentes na figura dos reis”⁴²².

De toda essa retórica, duas perspectivas coerentes e concretas seriam implementadas por D. Manuel e sua corte.

Primeiro, a não participação em guerras e alianças internas na Europa, que, na perspectiva manuelina, dilaceravam a cristandade e a afastavam de seu verdadeiro propósito. Nesse contexto, era vital a dissuasão como estratégia política, evitando a implicação do reino de Portugal em conflitos, como queriam os Reis Católicos, na integração de Portugal à Santa

⁴¹⁹MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado. Expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003. p.41-50.

⁴²⁰Na visão de Norman Cohn, o Joaquimismo foi o sistema profético mais influente e capilar na Europa ocidental até o advento do marxismo. COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Porto: Editorial Presença, 1981. p.89.

⁴²¹THOMAZ, Luís Filipe; RADULET, Carmen (ed.) *Viagens à Índia Portuguesa. (1497-1513). Fontes Italianas para a sua História*. Lisboa: CNCDP, 2000. p. 41.

⁴²²LEITE, Sylvia. *A arte do manuelino como percurso simbólico*. Lisboa: Caleidoscópio, 2005. p.31-32.

Aliança contra a França de Carlos VIII (1470-1498), no contexto das guerras italianas de 1494.

Segundo, revelava-se uma prerrogativa fundamental para a composição das monarquias corporativas do período: era necessário haver elementos de coesão social dentro do espaço sistêmico de organização, como a homogeneidade religiosa dos membros desse sistema.

Em vista disso, como salienta o historiador francês Dominique Iogna-Prat, é preciso também observar todo o passado de cristandade holística posto em prática entre as inovações de Cluny e o IV Concílio de Latrão (1215), que se empenhou em implementar, de maneira literal e paulatina, o processo de expulsão do Outro, fosse ele judeu, muçulmano, herético ou bruxo⁴²³. Como destaca Hanna Zaremska, o Terceiro e o Quarto Concílios Lateranenses introduzem, através de velhas ideias, estratégias inéditas para a Igreja:

Preocupados em disciplinar a comunidade cristã e reforçar sua coesão face aos novos perigos que a espreitavam, os chefes da Igreja forjaram os princípios que iriam engendrar uma política de segregação e erguer um verdadeiro muro entre os fiéis de Cristo e seus adversários⁴²⁴.

Maria de Lurdes Rosa chama a atenção para o contexto da (Re)conquista ibérica e as incursões dos cristãos nas praças norte-africanas, vendo isso como um projeto coerente com a cristandade ibérica, focado na espacialização da chamada crença legítima⁴²⁵. Essa dinâmica se reflete, na perspectiva das decisões de D. Manuel em relação aos judeus e mouros, no desejo de expressar tal coesão. Nas palavras de Maria José Ferro Tavares, esse anseio pode ser sintetizado como: “um rei, uma rainha, um reino e uma religião”⁴²⁶.

3.3. As Misericórdias, as elites locais e os concelhos municipais.

A criação das Misericórdias não encontrou grande resistência em sua implementação por parte dos diferentes ordenamentos e atores sociais no âmbito das vereações e municipalidades. No entanto, esse processo não se deu de maneira homogênea em todo o território do reino de Portugal e no além-mar, nem resultou em uma sobreposição de ações verticais da Coroa sobre os concelhos municipais.

⁴²³IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, 2ª ed., Paris: Flammarion, 2003.

⁴²⁴ZAMRESKA, Hanna. Marginais. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, II Vols. 2009. Vol. II. p. 126.

⁴²⁵ROSA, Maria de Lurdes. Velhos, novos e imutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas «religiosas» de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521). *Lusitana Sacra*, 2006 (18), p. 64-65.

⁴²⁶TAVARES, Maria José Ferro. *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Presença, 1987. p.32.

Assim, após as primeiras missivas régias enviadas às vilas e concelhos para o conhecimento da nova confraria da Misericórdia, outras medidas de ordem política foram tomadas, como o envio de um escudeiro da casa real a várias localidades do reino, com o intuito de convencer os oficiais concelhios a implementá-las. Neste sentido, houve diferentes modos de compreensão e adesão à nova confraria: desde a anuência consensual com os poderes locais, como documentado nas Misericórdias da vila de Beja⁴²⁷, Coimbra⁴²⁸ e Évora⁴²⁹, passando pela própria iniciativa individual de leigos em prol do projeto das Misericórdias, como o caso documentado da Misericórdia da vila de Almeida⁴³⁰, até o desinteresse complacente em relação à confraria, refletindo as disputas políticas entre os poderes régio e local, como parece ser o caso da Misericórdia do Porto⁴³¹.

Na vila de Beja, há indícios de que foi enviado pelo rei D. Manuel I, Álvaro da Guarda, *escudeiro de sua casa que por mandado de sua rial senhoria* teria o trabalho de fazer *asentar a Confraria da Santa Mezericordea, com acordo dos regedores e fidalgos e cavaleiros escudeiros, e povo*. Neste sentido, após reunir os representantes do concelho de Beja, o escudeiro da casa real apresentou *huma carta do ditto senhor e com um compremisso e regimento da Mezercordea na Camara d' esta villa* para a apreciação do alcaide-mor, corregedores e vereadores, que prontamente mandaram chamar todos:

os fidalgos cavaleiros e escudeiros e povo sendo juntos em camera por vozes e acordo de todos ordenarão que a Santa Confraria se assentasse na igreja de Santa Maria da Feira por ser a principal casa da ditto Senhora em cujo louvor e invocação a confraria é instituída⁴³².

Após a anuência da câmara municipal em instituir a Misericórdia em Beja, foi necessário garantir a ocupação dos cargos diretivos da confraria, o que foi prontamente atendido.

E logo por vozes e devoção de cada hu forão eleitos o provedor e irmãos da Confraria e obras da Santa Mezericordea, saber, foy eleito para provedor Ruy Lopes fidalgo da casa de el-Rey nosso senhor e por irmãos Estevam de Brito alcaide-mor da ditto villa e foi o primeiro irmão e Gil Vaz Raposo e Ruy Pais hum dos regedores e Alvaro Fernandes e Estevam Barreto todos fidalgos cavaleiros e escudeiros de sua casa e os irmãos do povo forão os seguintes, saber, Diogo Pires e Rodrigo Annes, Martim Gil, Joam Gonçalves, Henrique Vaz Simão Dias⁴³³.

⁴²⁷Portugaliae Monumenta Misericordiarum. PAIVA, José Pedro; SÁ, Isabel dos Guimarães (Coord.). Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. [doc.251], p.435-436.

⁴²⁸PMM, [doc. 90], p.243.

⁴²⁹PMM, [doc. 280], p.541-544.

⁴³⁰PMM, [doc. 228], p.336.

⁴³¹PMM, [doc. 210], p.324.

⁴³²PMM, [doc. 251], p.435.

⁴³³Idem.

A partir desse momento, é importante destacar, no ato da fundação da Misericórdia de Beja, a contribuição vital do concelho municipal e de seus componentes, que municiam a nova confraria de quadros para a organização interna das atividades caritativas. Nesse sentido, o apoio efetivo das autoridades locais foi o elemento-chave para a implementação e difusão da proposta no reino. Essa percepção desafia interpretações que sugerem uma imposição vertical das vontades do poder régio na implementação das Misericórdias.

Na Misericórdia de Évora, fundada em 7 de dezembro de 1499, pode-se observar a cooperação entre o rei e parte importante dos membros da casa de Viseu-Beja com os integrantes da vereação local no registro de fundação da Misericórdia daquela localidade.

No documento de fundação, relata-se o comparecimento, junto às autoridades locais, na missa inaugural seguida de uma procissão, do rei D. Manuel e da rainha D. Maria, além da rainha viúva D. Leonor, do bispo de Viseu, D. Afonso, e do conde de Tentúgal, entre outros cortesãos. Este evento foi realizado em uma das capelas do convento de São Francisco, perto do Portão da Lagoa, onde se realizou *a persiçam e grande solenidade e preguuaçam que loguo se fez no dito moesteiro e as despesas que nisto se fizeram mamdou pagar el rey Dom Maanuell*, atribuindo ainda a fundação e o início das ações da Misericórdia na vila *a Sennhora raymnhã Dona Lianor irmã del Rey*⁴³⁴. Esta cooperação caritativa era prática comum entre os membros da corte, que, por sua vez, estavam ligados ao rei por laços de parentesco. É o caso, por exemplo, da infanta D. Beatriz, mãe de D. Manuel I, que, ao apoiar as reformas nas instituições pias, estabelece o tombo do regimento da gafaria da cidade de Cacilhas em 1504⁴³⁵, foi também o caso da fundação e elaboração do compromisso do Hospital das Caldas perpetrado pela rainha D. Leonor, em 1512⁴³⁶.

A fundação das Misericórdias, a partir de uma procissão e com a presença de representantes da corte, foi também uma prática comum em outras confrarias, como na vila de Setúbal⁴³⁷ e Beja⁴³⁸. Esta última, em especial, contou com a presença do escudeiro da casa real, Álvaro da Guarda, que se deslocou a várias localidades do sul do reino de Portugal para promover a confraria. No ato dessa procissão, datado de 8 de dezembro de 1500, foram recolhidos os ossos dos justicados da vila e enterrados no cemitério destinado à confraria.

⁴³⁴PMM, [doc. 280], p.541-542.

⁴³⁵RAPOSO, Abrantes; APARÍCIO, Vítor. Os Palmeiros e os gafos de Cacilhas. Cacilhas: Junta de Freguesia, 1989. p.63-69.

⁴³⁶PMM, [doc. 29], p.132-152.

⁴³⁷PMM, [doc. 196], p.314-315.

⁴³⁸PMM, [doc. 251], p.435.

Como ressaltava o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, aqueles que *padecem por justiça* será dado também auxílio, pois *a Misericórdia de Deos a todos abranje he bem que os que pera sempre padecerem nom sejam de todo esquecidos*⁴³⁹.

Assim, a prerrogativa de retirar as ossadas dos condenados e de sepultá-las anualmente foi conferida, em 1498, à Misericórdia de Lisboa, e, posteriormente, estendida a todas as outras confrarias que a solicitaram ao monarca, como parece ser o caso de Beja. Deste modo, a:

Irmandade com todallas ordens e igrejas em porção com suas cruces acompanhadas de todos os fidalgos, cavaleiros e escudeiros e povo com tumba alevantada e irmãos vestidos nas vestiduras da Santa Mezericordia forão pelos justiçados e osada deles a forca e com solennidade os troserão a casa de Nossa Senhora sementerio da Confraria onde ouve pregação e se denunciarão e decrararão as santas obras de mezericordea e refizerão muitos confrades⁴⁴⁰.

Em síntese, seja na cooperação entre o rei, a corte e os concelhos municipais, seja como manifestação de um desejo individual de leigos, a promoção do ideal da misericórdia parece ter sido amplamente difundida nesse período.

No caso das ações individuais, alguns leigos encontraram como forma de expressão a disponibilização de bens para a fundação de uma Misericórdia ou, ainda, a manifestação do interesse em fundar uma confraria em torno de suas respectivas capelas tumulares. Nesse contexto, a fundação de capelas fúnebres é um dos aspectos mais significativos da religiosidade dos leigos entre os séculos XIII e XVIII em Portugal, especialmente com a edificação das chamadas capelas de morgadio.

Como salienta Maria de Lurdes Rosa, esse tipo de capela fúnebre caracteriza-se por uma estreita vinculação ao seu fundador, estabelecendo o sufrágio religioso determinado por ele e por sua linhagem familiar como algo indissociável dos bens destinados à edificação e manutenção da capela. Essa capela fúnebre distingue-se, assim, pelo uso familiar e linhagístico da religião. As apropriações da religião feitas pelos fundadores visavam consolidar, no seio da casa e da família, vivências domésticas cotidianas de fé⁴⁴¹.

A partir dessa perspectiva, podemos analisar uma carta régia datada de 11 de dezembro de 1520, em que o rei D. Manuel autoriza Pêro Garcia, morador da vila de Almeida, a fundar uma Misericórdia naquela localidade, onde ele já havia legado rendas para missas por sua alma. Nesse sentido:

⁴³⁹PMM, [doc. 248], p.409.

⁴⁴⁰PMM, [doc. 251], p.435.

⁴⁴¹ROSA, Maria de Lurdes. *O morgadio em Portugal (sécs. XIV-XV): Modelos e práticas do Comportamento Linhagístico*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

Fazemos saber a quantos esta nossa casa virem que Pero Garcia morador na villa d'Almeida nos enviou dizer que por a dita villa ser de grande estrada e nella no aver hi Confraria da Misericordia e aver hi diso muita necessidade nos pedia que ouvesemos por bem darmos lugar e licença pera que nos lugares de Riba de Coa ouvese quem pedise as esmolos pera a dita casa da Misericordia d'Almeida e nom pera outra nenh'ua casa da dita Confraria senom pera a dita villa⁴⁴².

Uma característica fundamental dos morgadios é que as capelas fúnebres eram sempre construídas em torno do túmulo do fundador da linhagem. No entanto, Pêro Garcia parece ter promovido, a partir de uma capela já existente na vila, dedicada a São João, uma obra para transformar a ermida local em uma associação singular entre sua futura capela fúnebre, o morgadio familiar e a promoção de uma Misericórdia na localidade. Logo “*elle Pero Garcia em h'ua hermida do oraguo de Sam Joham que na dita villa estaua gastaria sesenta mil reais na obra pera se fazer a dita Comfraria*”⁴⁴³.

Em uma segunda carta de autorização, datada de 4 de março de 1521, o rei autorizava Pêro Garcia a construir a capela na ermida de São João, com a condição de que ali fosse estabelecida a Misericórdia local, com os encargos previamente declarados. Assim:

Dom Manuel ct. Fazemos saber que Pero Garcia nosso escudeiro morador em a villa d'Almeida nos enviou dizer que elle e Catarina Fernandez sua molher por descarguo de suas almas e conciencias queriam fazer e ordenar h'uum capella na hermida de Sam Joham da dicta villa a qual capella queriam que fose da emvocaçam da Misericordia pera se nella fazer e ordenar a confraria e se comprirem as obras da dita misericordia a que todos tanto somos obriguados a qual elle e a dita molher queriam dotar pera sempre trezentos e quarenta alqueires de centeo de renda cada anno⁴⁴⁴.

A partir daí, podemos perceber o vínculo essencial do sufrágio religioso que Pêro Garcia construiu para si e para sua linhagem familiar, destacando que esperava, em retribuição “*que se lhe digam por suas almas cada somana tres misas, scilicet, Segunda feira e a Quarta e a Sexta e todos os dias de Nossa Senhora e de Pascoa de Resureiçam e de Pentecoste pera sempre na dita Confraria e pera se emterarem elles e seus descendentes*”⁴⁴⁵. A prática dos sufrágios e das lembranças litúrgicas baseava-se na crença na intercessão dos vivos pelos antepassados, além de associar a memória destes à dos santos, de acordo com as datas comemorativas do calendário litúrgico. Esses rituais cristãos eram, assim, utilizados em benefício da memória do fundador e para o sufrágio de sua alma, resultando em honra e prestígio para toda a sua linhagem familiar.

⁴⁴²PMM, [doc. 228], p.336.

⁴⁴³PMM, [doc. 230], p.337.

⁴⁴⁴PMM, [doc. 228], p.336.

⁴⁴⁵PMM, [doc. 228], p.336.

Contudo, essa prerrogativa estava indissociavelmente ligada a dois fatores. Primeiro, aos bens destinados à manutenção da capela para a qual Pêro Garcia *e sua mulher leixariam pera sempre de renda trezentos alqueires de centeo. E mais deixariam quorenta alqueires de centeo cada anno pera ornamentos da dita casa.* Segundo, a preservação da administração do morgadio pelo fundador e seus descendentes, conforme pede em mercê ao rei D. Manuel que *elle Pero Garcia em sua vida seja administrador da dita casa e per seu fallecimento ficase a Miguel do Amaral seu jenro e em sua linhagem.* Logo acrescentaria em seu pedido ao rei que:

Do adro da dita capella pera dentro senom emterase pesoa algũa senom elle e a dita sua molher e seus descendentes que se na dita capella quiserem emterar e allem diso mandamos que elle e a dita sua molher e as pesoas que elles per sua morte nomeasem ficasem por veedores da dita capella e Misericórdia⁴⁴⁶.

Deste modo, o conjunto de obrigações pias, que tomava a forma de obras de misericórdia com a fundação da confraria na vila de Almeida, assegurava o auxílio aos pobres desamparados da região estéril de assistência de Riba de Coa. Em troca, Pêro Garcia e Catarina Fernandez esperavam obter, a um só tempo, a intercessão dos beneficiários no sufrágio de suas almas, a reversão das riquezas terrenas para propósitos caritativos e, em última análise, a visibilidade do poder de sua linhagem familiar. Essa visibilidade seria enquadrada em termos de sociabilidade assistencial, visto que ações individuais de devoção e caridade se manifestam coletivamente em retorno de bênçãos à sociedade e de ascensão e prestígio social ao benfeitor.

Como observa Maria de Lurdes Rosa, para as instituições religiosas vinculadas às capelas, que tinham como atribuição a realização de cerimônias fúnebres, a memória do fundador do morgadio funcionava como iniciadora de uma devoção⁴⁴⁷. Assim, a projeção religiosa se dava, de um lado, pela Misericórdia, que a institucionalizava, enquanto se mantinha, de outro, como uma devoção particular. As três missas semanais, estipuladas às segundas, quartas e sextas-feiras por Pêro Garcia e Catarina Fernandes, e os pormenores das cerimônias, impunham a recordação contínua dos fundadores. A utilização litúrgica em benefício próprio era uma forma encontrada pelos leigos para se fazerem presentes em datas memorativas e festas do calendário litúrgico, ou seja, uma indicação de sua singular apropriação do religioso.

⁴⁴⁶PMM, [doc. 230], p. 337.

⁴⁴⁷ROSA, Maria de Lurdes. A salvação individual e o culto dos antepassados: a fundação das capelas de morgadios nos séculos XIV e XV. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p.480-492.

Nesse sentido, o rei concede a permissão para fundar uma Misericórdia na vila de Almeida, nomeando Pêro Garcia como provedor e determinando a indicação de um mamposteiro⁴⁴⁸, oriundo do concelho, para coletar esmolas em favor da nova confraria na região de Riba de Coa.

E visto por nos seu dizer e pedir per esta nos praz que comprindo elle Pero Garcia o que dito he lhe outorguamos como de feito outorguamos todo o que pede. E avemos por bem que em cada lugar dos da comarca de Riba de Coa aja huum homem que peça as esmollas pera a dita Misericordia da dita villa d'Almeida e nom pera outra nenhũa confraria da misericordia. E as esmollas que se nos ditos lugares fizerem se entreguaram aos proveedores da dita Misericordia d'Almeida pera se nela gastarem. E na dita Misericordia d'Almeida se poeram as necessidades de todos os ditos lugares de Riba de Coa a que a dita Misericordia podera soprir⁴⁴⁹.

Contudo, o rei estipulava que, caso o casal quisesse romper com o compromisso da capela vinculado à Misericórdia, seria também desvinculada a recolha da esmola em nome da confraria e em benefício do morgadio, pois:

se o dito Pero Garcia ou sua molher nom quiserem que a dita capella seja da Misericordia ou pera se comprirem suas obras emtam administrara per elles e seus descendentes segundo per seu compromisso o decrararem e nom se pedira pera ella nenhũa esmolla salvo da renda que elles leixarem se comprira seus emcargos⁴⁵⁰.

Em resumo, o prestígio social da linhagem familiar e a criação de um local de visitação e devoção em torno do túmulo e da memória do fundador do morgadio estavam plenamente vinculados aos benefícios e bênçãos que as obras do benfeitor trariam em retorno à sociedade, a partir do seu vínculo formal com a Misericórdia. Logo, a concepção espiritualista da esmola não instrumentaliza a dádiva de Pêro Garcia como uma esperança de uma contradádiva social e espiritual, colocando sempre em apreço e interdito as intenções e o coração do doador no exercício do ato piedoso no plano social e espiritual.

Assim, embora possamos documentar casos, como os acima mencionados, de manifestações de apoio integral dos concelhos ou mesmo de ações individuais de leigos em prol do projeto das Misericórdias, é possível também identificar entraves ou a baixa capilaridade que esse projeto enfrentou em outras áreas do reino. Apesar de Charles Boxer ter defendido que as misericórdias e as câmaras municipais caminharam lado a lado na estruturação da assistência no “império português”, nem sempre o poder municipal e os vereadores estiveram à frente nos encargos das Misericórdias, como relatado nas

⁴⁴⁸Eram indivíduos oficialmente autorizados a pedir esmolas para diferentes obras pias. Eles assumiram papel relevante no quadro social português quando D. Manuel os instituiu como os principais pedintes de esmolas para o resgate dos cativos, dando-lhes, inclusive, um regimento. Cf. SERRÃO, Joel. Mamposteiros ou Pedidores. In: SERRÃO, Joel (Dir.) *Dicionário de História*. 6 Vols., Livraria Figueirinhas, Porto, Vol. II, 1985. p. 898.

⁴⁴⁹PMM, [doc. 230], p. 337.

⁴⁵⁰Idem.

Misericórdias de Beja e Évora. Em um contexto de forte domínio eclesiástico e senhorial em certas áreas do reino, é possível identificar a atuação de outros poderes, como o bispado em Braga, onde D. Diogo de Sousa fundou uma Misericórdia em torno da sua capela fúnebre e o cabido episcopal ocupou as diferentes funções da Misericórdia bracarense⁴⁵¹, ou em Vila Viçosa, onde D. Jaime, o duque de Bragança, tomba alguns hospitais da vila em favor da misericórdia local, sob sua proteção⁴⁵².

Contudo, o espaço de organização decisória das Misericórdias era composto, segundo o compromisso, por treze irmãos chamados à *mesa*, que se reuniam duas vezes por semana. Dentre as funções já mencionadas, seis só poderiam ser exercidas por homens letrados, o que inviabilizava o alargamento social nas funções diretivas. Portanto, era necessário contar com o apoio dos nobres locais, os homens-bons.

Na Misericórdia de Coimbra, veremos que, após a primeira carta-convite régia, a iniciativa de criação da confraria viria já, em 1500, por ação dos membros do concelho conimbricense. No entanto, em uma petição ao rei, datada de 12 de setembro de 1500, as autoridades concelhias solicitavam a D. Manuel que confirmasse não apenas os mesmos privilégios da Misericórdia de Lisboa, mas também anexasse rendas pias extras, oriundas de hospitais, albergarias e confrarias avulsas da vila, à Misericórdia de Coimbra. O rei, percebendo nisso uma estratégia dos homens-bons do concelho conimbricense para maior acumulação de poder político e econômico em torno dos cargos recém-criados da confraria, negou-lhes esse pedido. Sua resposta parece ser muito clara e educativa quanto aos propósitos de criação das Misericórdias, ao salientar que:

(...) e nós certo parece escusado, porque quando essa Confraria tivesse renda, e cousa propria perder-se-hia toda a devação, e esmola com todos os outros bens que se podêrão fazer, de que nosso Senhor sera mais servido, que de outra maneyra, e mais tanto que os Officiaes houvessem de tomar conta aos Hospitales, e Albergarias, e Confrarias tão antigas como há na Cidade, gastar-se-hia nisso tempo em que as ditas obras de Misericordia se poderião cumprir, e perder-se-hia a dita Confraria, e não se faria a terça parte do bem que se pode fazer para as esmolos dos fieis Christãos, quanto mais que se não deve bulir com os ditos Hospitales, e Albergarias, e Confrarias por serem instituidos para os defunctos que as edifficáraõ, que houveraõ por bem, e ordenaraõ a forma, e maneyra que hora estaõ outorgadas.⁴⁵³

⁴⁵¹Em 1513, o arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa, mandou construir na Sé uma capela para o funcionamento e serviço da Misericórdia de Braga, recebendo os mesmos benefícios da congênere de Lisboa. Ficando assim a misericórdia sob a influência episcopal. Em 31 de Maio de 1514, a pedido do seu provedor e irmãos, D. Manuel I outorgou-lhe vários privilégios. Cf. FERREIRA, José Augusto. *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (séc. III - séc. XX)*. Famalicão: Tipografia Minerva, 1928-1935. Vol. II, p. 377-380.

⁴⁵²PMM, [doc.262], p.473-474.

⁴⁵³“Se os oficiais (da Misericórdia) houvessem de tomar conta dos hospitais, albergarias e confrarias tão antigas, como as há na cidade, gastar-se-ia nisso tempo, em que as ditas obras de Misericórdia se poderiam cumprir e perder-se-ia a dita confraria e não se faria a terça parte do bem que se pode fazer as esmolos dos fiéis cristãos, quanto mais não se deve bulir os hospitais, albergarias e confrarias, por serem instituídos por defuntos que os

Com isso, a forma de atuação de D. Manuel na propagação da nova confraria não se deu apenas na concessão de privilégios e mercês. Como a base de recrutamento estava em torno dos homens letrados, entre a câmara e a misericórdia, produziu-se uma série de restrições e isenções régias, como as acima mencionadas⁴⁵⁴, para que se inviabilizasse a ocupação e acumulação de cargos entre as duas instituições pelos mesmos atores locais, abrindo espaço político e social para a atuação de novos agentes e afastando os mal-intencionados.

Uma das estratégias adotadas foi o empoderamento de camadas sociais preteridas na composição dos concelhos municipais, como os mesteirais. Outra medida foi a implantação de funcionários régios externos à realidade cotidiana das elites sociais concelhias na composição das vereações locais, ou mesmo oferecendo mais um espaço de atuação para as elites sociais locais, pois os concelhos nem sempre ofereciam um espaço que contemplasse a todos⁴⁵⁵.

Nesse sentido, houve embates por parte das elites concelhias, que não gostavam de ver seu poder diminuído ou rivalizado por outros grupos sociais menos abastados e por elites locais externas à realidade concelhia. Isso também acarretou problemas para o pleno funcionamento da nova confraria na vila do Porto. Artur de Magalhães Basto, em seu estudo monográfico sobre a Misericórdia do Porto, contextualiza o desinvestimento inicial na nova confraria da vila, inscrevendo-o no quadro dos conflitos entre o rei e o concelho portuense ocorridos nesse período⁴⁵⁶.

Como destaca Jorge Filipe Pereira Araújo⁴⁵⁷ em seus estudos sobre a vida municipal do Porto, o rol de nomes elegíveis para oficiais da câmara era bastante reduzido. Os titulares constituíam uma elite endogâmica, na qual só entravam cidadãos com poder econômico, quase sempre filhos e netos de cidadãos que já possuíam experiência governativa. No caso do

edificaram, que houveram por bem e ordenaram a forma e a maneira como ora estão”. (Tradução Livre) Cf. PMM, [doc. 90], p.243.

⁴⁵⁴Como já mencionamos acima nos decretos manuelinos no tópico 3.1. Cf. PMM. [doc. 112], p.256. [doc. 116], p.259. [doc. 111], p.256. [doc. 117], p.260. [doc. 123], p.263.

⁴⁵⁵COSTA, Maria Adelaide de Milan. O poder dos homens de Poder. Oficiais da Coroa e do Concelho no Porto, durante o reinado de D. Manuel. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. I, 2001. p. 233- 251.

⁴⁵⁶BASTO, A. de Magalhães. *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Vol. 1. Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1934. p. 219-236.

⁴⁵⁷ARAÚJO, Jorge Filipe Pereira. A vida municipal do Porto nos primórdios do século XVI. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. I, 2001.p.255- 271.

Porto, na análise do livro nove das vereações portuenses entre 1508 e 1511⁴⁵⁸, os laços familiares surgem como elemento de consolidação dessa hegemonia concelhia. Era a visão de uma oligarquia de mercadores que assegurava a submissão política de artesãos, pequenos comerciantes e mesteirais, como revela a análise das listas de presença nas sucessivas sessões, onde havia uma clara distinção entre aqueles que poderiam dar voz— os “cidadãos” — e os sem voz— “o povo”.

Este tópico é fundamental para refletir sobre a própria natureza do poder régio e as diferentes instâncias jurisdicionais que permeiam as temporalidades dessa sociedade. Retornemos ao ano de 1499, quando o rei D. Manuel enviou a primeira carta-convite à câmara do Porto, em 14 de março, manifestando o desejo de expandir as Misericórdias a partir do modelo já vigente em Lisboa para aquela vila⁴⁵⁹. No entanto, o primeiro documento que efetivamente confirma a fundação da confraria do Porto data de quatro anos depois.

Em 1503, está documentada uma carta de doação em favor da Misericórdia do Porto, em que Branca Denis, viúva do cavaleiro-mor, Rodrigo Alvarez, “*queremdo dessencarregar sua comciencia e por hobrigaçom em dessemcaregar sua allma e do dicto seu marido e por ajudar e acrecentar a Comfraria de Samta Maria da Mysericordia*”⁴⁶⁰ doou todos os campos e herdades em sua posse na jugada de Maia na freguesia de São Pedro à Misericórdia. No ano seguinte, em 1504, dois documentos destacam D. Manuel concedendo privilégios em prol de membros da confraria portuense: o primeiro, solicitando ao concelho do Porto que concedesse benefícios a um homem chamado Nuno Rodrigues, pois “*teem tomado por sua devaçam muy grande cuidado das cousas da confraria da Misericordiia*”⁴⁶¹. O segundo, a restrição/isenção de oficiais da confraria ocuparem cargos no concelho do Porto e do pagamento de impostos, para que por eles “*Nosso Senhor possa seer melhor servido e com menos opressam e trauhalho o possam sofrer e fazer aquellas cousas que a seus carguos e bem da dita Comfraria pertencem*”⁴⁶².

Contudo, a partir dessa data, há uma lacuna de uma década sem qualquer documentação referente à Misericórdia do Porto, que só voltaria a ser mencionada a partir de 1516. Nesse contexto, um documento chama a atenção por contrariar os privilégios concedidos nos primeiros anos da confraria. Trata-se de uma carta régia datada de 17 de

⁴⁵⁸Cf. Arquivo Histórico Municipal do Porto (A.H.M.P.), Vereações, Livro. 9.

⁴⁵⁹PMM, [doc. 57], p.226.

⁴⁶⁰PMM, [doc. 256], p.453-454.

⁴⁶¹PMM, [doc. 137], p.271

⁴⁶²PMM, [doc. 138], p.272.

março de 1518, endereçada à câmara do Porto, na qual o rei D. Manuel lamentava o desfalecimento da Misericórdia do Porto e solicitava que todos contribuíssem com esmolas e trabalho em seu favor, pois havia sido informado de que:

como a Santa Confraria da Misericórdia, que nessa cidade é instituída, em alguma maneira vai desfalecendo assim em se não acharem pessoas que a sirvam, como das esmolas com que as ditas obras de misericórdia hão-de cumprir, e que está em tal maneira que a cerca está para se desfazer, do que nós certo muito espantamos – por essa cidade ser tal e tam principal e em que tam honrada gente vive – que cousa de tanto serviço de Nosso Senhor como a dita Confraria é, e em que se as obras de misericórdia tam inteiramente como se nela pelos irmãos e oficiais faz[em], ser assim entre vos esquecida⁴⁶³.

Uma resposta interpretativa para esse desfalecimento da Misericórdia do Porto é que ele foi o resultado dos embates das elites locais com o rei D. Manuel. Como nos recorda Maria de Fátima Machado, no ano de fundação da confraria, em 1499, o rei D. Manuel destacou um juiz de fora para a vila, em substituição aos dois juízes ordinários que presidiam o concelho, o que provocou grande alvoroço entre os cidadãos portuenses⁴⁶⁴.

No dia 9 de outubro de 1499, em resposta a um pedido para que deixasse de haver um juiz de fora no Porto, D. Manuel ressalta que o argumento enviado pela vereação portuense não lhe parecia suficiente para assim determinar a suspensão do magistrado. Contudo, dezanove dias depois, o rei retrocede e determina que o juiz de fora por ele indicado, Pedro Lopes, regressasse à corte, mandando que os juízes ordinários reassumissem as funções anteriores. No entanto, ao longo do reinado de D. Manuel, vê-se uma crescente interferência régia em várias instâncias jurisdicionais da vereação portuense.

No final de 1502, o rei voltou a intervir nos privilégios do Porto. Primeiramente, pediu que fosse enviado à corte o livro de receitas da vila para ser revisto por ele próprio, apesar de, anualmente, as contas da vila serem revistas pelas autoridades concelhias na presença de um oficial régio, um procurador ou o contador da comarca. Nesse ano, ele também reviu um dos privilégios mais importantes da vila: a proibição de residência de fidalgos. O rei autorizou o fidalgo Pedro da Cunha Coutinho a estabelecer residência na vila, em uma de suas casas em Monchique, apesar dos apelos da câmara. O rei alegou que a presença de fidalgos só beneficiaria a vila, pois estes passariam a gastar suas rendas ali⁴⁶⁵.

⁴⁶³PMM, [Doc. 210], p.324.

⁴⁶⁴MACHADO, Mária de Fátima. D. Manuel e o Porto. O fim da autonomia municipal. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. I, 2001. p.275-286.

⁴⁶⁵*Livro Antigo de Cartas e Provisões dos senhores reis D. Afonso V, D. João II e D. Manuel do Arquivo Municipal do Porto*. Basto, A. de Magalhães (ed.). Porto, 1940. p.91.

Em 1516, o rei voltou a interferir nas eleições concelhias, determinando que os corregedores régios estivessem presentes durante todo o processo eleitoral da vereação, que se realizava a cada três anos, com o intuito de diluir possíveis conluíus na escolha dos eleitores e oficiais do concelho. Em 1518, D. Manuel condicionou à sua aprovação o envio das pautas das eleições à corte, para confirmar a tomada de posse dos novos oficiais concelhios eleitos. Nesse mesmo ano, em fevereiro, avisou a vila que, se esta tivesse privilégios para não ter um juiz de fora, deveria enviá-los para sua análise. No entanto, já em maio, foi enviado, de forma definitiva, um juiz de fora para presidir às vereações locais, proibindo os homens-bons da cidade de tomarem decisões sobre o regimento e a vereação na ausência desse magistrado⁴⁶⁶.

Em outra frente, em observância aos pleitos dos mesterais, o rei patrocinaria a institucionalização dos regimentos de mesteres e a ascensão desses grupos ao concelho portuense, à semelhança do ocorrido em 1383, em Lisboa, com a organização dos chamados "24 mesteres"; estes, por sua vez, escolheriam um procurador para representar seus interesses na câmara. Nesse contexto, D. Manuel considerava os mesterais os verdadeiros representantes do povo e, portanto, acreditava que deveriam assumir maior protagonismo na vida pública da vila, inclusive tendo, por assim dizer, poder de voto⁴⁶⁷.

Como demonstra Arnaldo Sousa Melo⁴⁶⁸ em seu trabalho sobre os mesterais do Porto, embora o antigo grau de liberdade relativa dos mesteres pareça diminuir com as medidas manuelinas de formalização de suas atividades, a introdução dos regimentos corporativos e a institucionalização laboral não se afiguram como algo fundamentalmente novo. Os regimentos representam uma maior institucionalização, controle, desenvolvimento e difusão de realidades e organizações laborais consuetudinárias, bem mais antigas, refletindo a posição de D. Manuel como o *Legislador*.

Dessa forma, não havia uma total desorganização dos mesteres antes da institucionalização, tampouco uma plena submissão tutelar ao poder régio posteriormente à regulamentação, como destacado pela historiografia tradicional portuguesa. Ao contrário, os

⁴⁶⁶Idem, p.102-103.

⁴⁶⁷MACHADO, Mária de Fátima. *Op. Cit.* p.280.

⁴⁶⁸MELO, Arnaldo Sousa. A organização dos mesteres no Porto nos tempos manuelinos. Entre permanências e mudanças. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas.* 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. III, 2001. p.81-100.

mesteirais em Portugal buscaram alinhar seus interesses com os concelhos e com o rei muito antes da institucionalização de suas atividades⁴⁶⁹.

As medidas manuelinas podem ser observadas a partir de duas perspectivas. A perspectiva centralista da historiografia tradicional portuguesa considera que o cerceamento das liberdades políticas na composição da vereação e nas políticas do concelho do Porto servia como um parâmetro fundamental para a estabilização do aparato político centralizador do rei moderno, que se impunha acima das adversidades da política e dos poderes locais. Além disso, o processo de ascensão política e profissionalização das atividades laborais dos mesteirais, com a criação e elaboração de regimentos para cada mester, foi interpretado como parte de uma política régia de centralização e uniformização do reino na constituição e composição de corporações de ofícios, e consequente cerceamento da autonomia dos mesteirais, à medida que o controle régio sobre a vereação e o concelho portuense se ampliava.

Por outro lado, em uma perspectiva de cunho corporativo, é possível reconhecer que, se a câmara do Porto perdeu parte da autonomia de outrora, a reforma régia na sua vereação a tornou mais plural e equilibrada, ao oferecer maior transparência eleitoral e espaço para camadas sociais preteridas na composição e na tomada de decisões, como, por exemplo, os mesteirais. Nesse sentido, a própria elite endogâmica dos cidadãos portuenses, os grandes prejudicados pela ingerência régia, pareceu mais mobilizada para a vida pública ao perceber que a oligarquia à qual pertenciam estava perdendo poder.

Dessa forma, compreende-se o processo de contestação da vereação contra a presença de fidalgos na vila, que contou com o apoio do representante do concelho, Vasco Caneiro, e do bispo do Porto, D. Diogo de Sousa, os quais se dirigiram à corte para solicitar a revogação da medida.

Essas mobilizações resultaram em vitória, com D. Manuel retrocedendo em sua decisão de permitir a presença de fidalgos na vila. No entanto, com a revogação do privilégio, em 1502, Pedro da Cunha Coutinho já havia iniciado as obras de reparação da casa que pretendia habitar na vila, sendo autorizado a continuar. Em 1503, o rei mandou suspender todas as outras obras de fidalgos que desejavam morar no Porto. Em 1505, o privilégio da vila foi restabelecido, mas as obras de Pedro da Cunha Coutinho já estavam concluídas, e ele foi

⁴⁶⁹Um exemplo é o caso dos mesteirais da cidade de Lisboa. Cf. COSTA, Bruno Marconi da. *Os mestres de ofício da Lisboa medieval - uma análise comparada de sua atividade política entre os séculos XIII e XIV*. (Tese de doutorado). Rio de Janeiro, 2018.

autorizado a permanecer na vila, embora sem poder participar dos pelouros ou exercer qualquer cargo no concelho⁴⁷⁰.

Assim, no tocante à Misericórdia do Porto, a ingerência régia na política portuense pode ter se refletido em retaliações e boicote, ao nível das lideranças concelhias, à nova confraria da Misericórdia, pois esta era uma instituição nascida sob patrocínio régio e exógena à realidade política local. Logo, neste caso, confirma-se a tese de que o êxito das Misericórdias dependia da confluência de interesses entre os poderes locais e o poder régio, pois as obras de misericórdia nesta sociedade, assim como a religião, só podiam se realizar na sincronização entre a vida social e a política.

Em suma, esses episódios demonstram que a natureza orgânica do poder nesta sociedade pode ser frequentemente entendida como contraditória, ora tendendo à centralização, ora à autonomia, ora pautando-se pela assertividade, ora pela contemporização. Esse processo revela uma busca oscilante pela “justa medida”, característica fundamental na construção do poder corporativo desta sociedade.

3.4. As Misericórdias, os bens pios e a Igreja.

É importante destacar que a fundação das Misericórdias não constituiu uma iniciativa direta da Igreja como instituição. Contudo, as bases doutrinárias que motivaram e sustentaram a atuação dessas novas confrarias foram estabelecidas pela própria doutrina religiosa. Registram-se casos de membros do clero que não apoiaram a iniciativa, assim como outros que, de alguma forma, participaram da fundação de algumas Misericórdias nos primeiros anos.

Maria Ângela Beirante, em sua obra *Confrarias Medievais Portuguesas*, elabora uma clara definição para o conceito de confrarias ao caracterizá-las como associações de caráter fundamentalmente eclesiástico. Elas seriam, por definição, “uma reunião voluntária de pessoas que perseguem um objetivo comum permanente num sistema de relações recíprocas”⁴⁷¹. Segundo a autora, em termos específicos, de acordo o *Codex Jurix Canonici*:

As confrarias ou irmandades são associações religiosas, eretas à maneira de corpo orgânico, pelas autoridades eclesiásticas, como o fim de exercerem alguma obra de piedade ou de caridade e de promoverem o incremento do culto público. A aprovação dos estatutos de uma confraria depende da autoridade eclesiástica, mas na

⁴⁷⁰FERREIRA, J. A. Pinto - O Porto e a Residência de Fidalgos (subsídios para a sua história). In: *Boletim Cultural*. Vol. XI, Porto, 1948. p. 301-338.

⁴⁷¹BEIRANTE, Maria Ângela. *Confrarias Medievais Portuguesas*. Lisboa: Ed. autor, 1990. p.1.

Idade Média essa dependência não existia, pois só depois do Concílio de Trento a hierarquia eclesiástica começou a ocupar-se sistematicamente destas associações⁴⁷².

Foi a partir do Concílio de Trento (1545-1563) que houve a formalização dos critérios distintivos entre as confrarias eclesiásticas e leigas quanto à fundação, administração e autoridade competente. Logo, as confrarias eclesiásticas ou clericais deviam sua criação a uma autoridade religiosa, o bispo. Tinham estatutos por ele aprovados, sendo alvo de visitas episcopais tanto no foro espiritual quanto temporal. Por seu turno, as confrarias leigas, fundadas e administradas por leigos, não se submetiam à homologação episcopal e tampouco sofriam ingerência episcopal na administração, exceto em relação aos prelados, às igrejas e aos altares de culto presentes nessas instituições⁴⁷³.

Em última instância, em 1562, a Coroa portuguesa obtém junto ao concílio uma terceira distinção, a figura das chamadas *confrarias sob proteção régia*⁴⁷⁴. Ou seja, essas confrarias, em vez de serem sancionadas por bispos e sujeitas a visitas pastorais, dependeriam exclusivamente do rei no que toca à fundação e administração, delegando aos bispos o apoio espiritual na manutenção dos espaços de culto. O exemplo maior desse princípio se configuraria na própria experiência de fundação das Misericórdias portuguesas⁴⁷⁵.

Contudo, apesar de sabermos que a difusão da confraria da Misericórdia se iniciou no interior de capelas das principais igrejas das vilas do reino, contando com a anuência do clero, a historiografia especializada não tem dado relevo ao papel preponderante dos cabidos e bispos na fundação das primeiras Misericórdias.

O *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* destaca o consenso necessário entre clérigos e leigos para a fundação da confraria, ao descrever que a rainha D. Leonor contou com a participação do futuro arcebispo de Lisboa, D. Martinho de Sousa, “*sendo ysso mesmo na instituçam da dita Confraria e Irmandade e dando a ello outorgua autoridade e ajuda ho reverendo collegio da dita see*”⁴⁷⁶. É fato que alguns bispos atuaram diretamente na implantação das Misericórdias, concedendo autorização para que se pedissem esmolas a seu favor, em troca da concessão de indulgências aos fiéis contribuintes. No entanto, isso não

⁴⁷²Idem, p.40.

⁴⁷³Cf. PALEOTTI, Gabriele. Acta Concilii Tridentini, annis 1562 et 1563. Originalia. In: MERKLE, Sebastian (dir.). *Concilii Trindentini Diarorum*. Partis tertiae, volume prius. Freiburg-Brisgau, Herder (cia), 1931. p.431; ALBERIGO, Joseph et al. Concilium Ecumenicorum Decreta. *Concilium Tridentium 1544-1463*. Bologna: Instituto per le szienze religiose, 1962. p.716.

⁴⁷⁴LIÃO, Duarte Nunes do. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. p.83.

⁴⁷⁵Cf. SÁ, Isabel dos Guimarães. A reorganização da caridade em Portugal (1490-1600). In: *Cadernos do Noroeste*. Vol.11 (2), 1998. p.31-63.

⁴⁷⁶PMM, 2004, [doc. 249], p.411.

implica que se possa atribuir algum grau de responsabilidade desse movimento à esfera de influência da Igreja de modo geral. Ou seja, os valores religiosos que norteavam a assistência no reino de Portugal não significaram que as autoridades eclesiásticas controlassem as instituições caritativas, as quais foram geradas e instituídas por leigos ao longo dos séculos medievais.

Durante o reinado de D. Manuel I, a ingerência régia na administração religiosa tornou-se um foco prioritário, visando maior colaboração dos eclesiásticos com as ações régias e com as obras de misericórdia. Já no reinado de seu antecessor, D. João II, a influência do ausente arcebispo de Lisboa, o cardeal de Alpedrinha, interferiu diretamente nas iniciativas diplomáticas de Portugal em Roma, sobretudo no intento do rei D. João II de ascender ao trono seu filho bastardo, D. Jorge. O cardeal de Alpedrinha, D. Jorge da Costa⁴⁷⁷, residente em Roma desde 1478 até sua morte trinta anos depois, em 1508, era inimigo jurado de D. João II. No entanto, devido à sua longevidade quase centenária, D. Jorge da Costa construiu uma extensa rede de alianças que lhe possibilitou controlar as nomeações episcopais, usando-as sobretudo para promover os interesses de sua família e de aliados políticos, contrários aos interesses joaninos junto à Cúria Romana.

Desse modo, desde o início tornou-se claro para o rei D. Manuel I que teria de fazer um grande esforço para consolidar alguma influência sobre o episcopado em Portugal. Nesse contexto, o rei e seus conselheiros rapidamente reconheceram que as reformas no âmbito das instituições de assistência só seriam implementadas de forma significativa caso houvesse um controle mais rígido sobre o episcopado no reino.

Quando D. Manuel I ascendeu ao trono em 1495, seu controle sobre o episcopado ainda era bastante limitado. Em 25 de outubro daquele ano, conseguiu nomear seu capelão-mor, D. Pedro Vaz de Gavião, como bispo da Guarda, cargo que se encontrava vago desde a saída de D. Diogo Ortiz de Vilhegas, que mais tarde se tornaria bispo de Viseu. No entanto, as duas arquidioceses mais importantes do reino, Lisboa e Braga, permaneciam fora de seu alcance. Em 1500, o cardeal de Alpedrinha tratou de nomeações em benefício de seus familiares. Nesse ano, renunciou ao arcebispado de Lisboa para que seu meio-irmão, D.

⁴⁷⁷ D. Jorge da Costa chegou à corte real durante a minoria de D. Afonso V e serviu como tutor dos filhos mais jovens do rei. Como confessor de D. Afonso V, iniciou a sua ascensão eclesiástica sendo consagrado bispo de Évora em 1463, arcebispo de Lisboa em 1464 e, com o apoio de D. Afonso V, foi nomeado cardeal em 1476. No final da Guerra de Sucessão Castelhana, partiu para Roma onde avançou rapidamente na Assembleia Papal Cúria. Foi membro influente dos conclaves que elegeram os papas, Inocêncio VIII, Alexandre VI e Júlio II. Cf. FERREIRA, Susannah Humble. *The Crown, the Court and the Casa Da Índia: Political Centralization in Portugal 1479-1521*. Brill: Leiden, Boston. 2015. p. 102-105.

Martinho da Costa, fosse nomeado em seu lugar. Em 1506, seria a vez de renunciar ao título de arcebispo de Braga em favor de outro meio-irmão, homônimo seu, D. Jorge da Costa.

Ambas as nomeações contornaram o costume de passarem pela anuência do rei. No entanto, as queixas de D. Manuel quanto às nomeações episcopais chegaram à Cúria Pontifícia. O papa Alexandre VI, por sua vez, concedeu garantias ao rei, mediante o breve *Cum te in Praesentia* de 1503, de que o monarca seria, a partir de então, responsável por nomear todos os bispos, e que Roma apenas concederia anuência oficial às nomeações⁴⁷⁸. Em 1514, o papa Leão X reforçou esta medida, concedendo a D. Manuel I e aos seus sucessores o direito de selecionar os bispos em todas as dioceses ultramarinas fundadas a partir de 1512. Em 1516, esse direito de mecenas foi ampliado a todas as dioceses ultramarinas e concedido em perpetuidade⁴⁷⁹.

Durante séculos, os reis de Portugal tiveram consciência de que a capacidade de selecionar seus bispos ampliava consideravelmente sua base de poder. No entanto, suas escolhas muitas vezes favoreciam arranjos políticos em detrimento da competência dos postulantes. Como destaca João Paulo Costa, no final do século XV, consumou-se um assalto da nobreza aos cargos eclesiásticos, em que os segundos filhos dos reis e dos grandes titulares da nobreza em geral foram posicionados em cargos de chefia da Cúria Romana. Dessa forma, passavam a se beneficiar das rendas restritas ao clero e tornavam a instituição cada vez mais conivente com seus próprios interesses. Esses indivíduos estavam alheios à vida de um prelado, pois não respeitavam o celibato, rodeavam-se de luxo e fausto e permaneciam distantes da atividade pastoral. Eram agentes políticos colocados em cargos eclesiásticos não por vocação, mas por imposição familiar⁴⁸⁰.

Segundo Damião de Góis, essa situação gerou incômodo em D. Manuel, compartilhado com os Reis Católicos. Em vista disso, em conjunto, enviaram ao papa Alexandre VI suas preocupações, pois “*no tempo do pontificado do Papa Alexãdre sexto, houue na corte de Roma muyta soltura de viuer & se daua simuladamente licença a todo genero de viço, de maneira, que grandes peccados se reputauam*”⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ PAIVA, Jose Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006. p.42.

⁴⁷⁹ PAIVA, José Pedro. Appointment of Bishops in Early Modern Portugal 1495–1777. In: *American Catholic Historical Association*. N. 97 no.3, 2011. p. 461–462.

⁴⁸⁰ Cf. COSTA, João Paulo. *D. Manuel I. 1496-1521. Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005. p. 210.

⁴⁸¹ GOIS, Damião de. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010. PARTE I, Cap. XXXIII. p. 59.

Deste modo, os Reis Católicos, a partir de informações enviadas por seus embaixadores, determinam que *mandasse admoestar ho Papa*. Durante o Quinto Concílio de Latrão, realizado entre 1512 e 1517, D. Manuel chegou a propor uma idade mínima para os cardeais ordenados, bem como a exigência de que fossem homens letrados e virtuosos. Essa atitude parece contraditória, pois os apelos por maior moralidade do clero surgem ao mesmo tempo em que o rei participa dos assaltos aos cargos eclesiásticos. O caso mais flagrante dessa situação foi a nomeação de seu sexto filho, D. Afonso, de apenas 7 anos, como bispo da Guarda, em 1516⁴⁸².

Nesse sentido, como descreve o historiador José Pedro Paiva⁴⁸³, houve três razões convincentes para a Coroa portuguesa procurar obter controle sobre as nomeações episcopais. Em primeiro lugar, objetivava-se o estabelecimento de um sistema orgânico central, no qual o dogma religioso reafirmava a autoridade real, permitindo assim ao rei exercer maior controle sobre seus territórios. Em segundo lugar, a oportunidade de nomear bispos possibilitava à Coroa apropriar-se da enorme capilaridade institucional desenvolvida pela Igreja ao longo dos séculos, usando-a para fins políticos. Por fim, em terceiro lugar, de forma abrangente, o episcopado promoveria hierarquia, ordem e obediência, qualidades essenciais ao governo monárquico.

Em suma, nosso ponto de observação é que, a partir da possibilidade de nomear bispos, D. Manuel passou a indicar muitos eclesiásticos para cargos na Casa da Suplicação e, sobretudo, no chamado Desembargo do Paço. Este órgão, em especial, foi criado ainda no reinado de D. João II (1481-1495), mas foi no reinado de D. Manuel I que o Desembargo se oficializou como tribunal superior do reino. Constituído por um corpo de magistrados, já então denominados desembargadores do Paço, e presidido pelo próprio monarca⁴⁸⁴, este novo órgão da administração central da Coroa, conforme seu regimento, passou a ter como incumbência principal despachar as petições de graça dirigidas ao soberano em questões referentes à justiça régia⁴⁸⁵.

Assim, o rei passou a usar esses tribunais de apelação de segunda instância como tribunais eclesiásticos, uma vez que o direito canônico vigorava como um padrão superior em casos que envolvessem o pecado e comprometessem a salvação dos homens. Logo, a Igreja e

⁴⁸²COSTA, João Paulo. *Ibidem*, p. 211.

⁴⁸³PAIVA, Jose Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006. p.38- 45.

⁴⁸⁴Todas as sextas-feiras o próprio rei dedicava seu tempo para lidar com as questões referentes ao tribunal.

⁴⁸⁵Desembargo do Paço se oficializou como tribunal superior do reino, com a publicação do seu regimento especial, em 1521. Cf. Ordenações Manuelinas. Livro I, Tit. III.

a monarquia deveriam convergir e se auxiliar mutuamente no discurso jurídico. Esses órgãos poderiam atenuar sentenças que envolvessem prisão ou exílio dos apenados, transformando-as, em muitos casos, em multas pecuniárias. Tais multas eram cobradas quase como uma forma de indulgência espiritual, sendo depositadas na chamada *Arca da Piedade*. Desse modo, a justiça régia e a misericórdia de inspiração divina caminhariam lado a lado, como aconselhava Diogo Lopes Rebelo em seu espelho de príncipe dedicado ao Venturoso:

Use o rei a justiça, misturando-a com a misericórdia, com a clemência e a benignidade, e esteja sempre mais pronto para salvar do que para condenar. A misericórdia e a clemência tornam muitos príncipes ilustríssimos⁴⁸⁶.

Já no âmbito das chancelarias régias manuelinas, é possível identificar medidas cautelares que reduziam o escopo das penas dos acusados, transformando as punições em ações e obras de misericórdia. Os perdões contidos nos registros das chancelarias mostram que, frequentemente, o processo de apelação era conduzido como meio de gerar rendas. O interessante é que as multas eram cobradas como esmolas, concedidas mediante a emissão do perdão real e pagas diretamente na caixa de piedade local, a chamada *Arca da Piedade*. Assim, D. Manuel deliberava a construção de uma justiça caritativa, sincronizando a legislação de natureza jurídica material laica à régia-religiosa. O propósito dessa legislação era a comutação social dos crimes e culpas em obras e ações pias meritórias, sendo que o executor e legislador seria, em última instância, o próprio rei⁴⁸⁷.

Segundo Ivo Carneiro de Sousa, a primeira Arca da Piedade foi criada em 1483, pela rainha D. Leonor, nas Caldas da Rainha, com o objetivo de recolher esmolas para os presos desamparados do reino⁴⁸⁸. Não obstante, permitimo-nos discordar deste autor, pois já é possível perceber nas legislações referentes ao reinado de D. Afonso V e nas *Ordenações Afonsinas*⁴⁸⁹ o uso deste dispositivo legal como meio financeiro para garantir, por exemplo, o

⁴⁸⁶ REBELO, Diego Lopes. *De Republica Gubernada per Regem*. SÁ, Artur Moreira de (Introd. e Notas). MENEZES, Miguel Pinto de (Trad.) Reprodução fac-símile da ed. de 1496, Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1951. p. 67.

⁴⁸⁷ Maria de Lurdes Rosa defende que a primeira menção ao termo da Arca da Piedade apareceria na documentação do rei D. Duarte, em 1433. (lei de D. Duarte, em OA, lvº V, tít. 17, § 29). Cf. ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2012. p.140-141.

⁴⁸⁸ SOUSA, Ivo Carneiro de. *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias*. Porto: Granito, 1999. p.42.

⁴⁸⁹ Nas Ordenações Afonsinas encontram-se outras determinações sobre a Arca da piedade. Livro I, tít. 15, § 2; Livro 5, tít. 5, § 30 e 32; Livro V, tít. 99, §.

resgate dos cativos, a partir do afastamento da Ordem da Trindade do cuidado deste empreendimento⁴⁹⁰.

É importante ressaltar que, apesar de esse dispositivo legal ser anterior ao reinado de D. Manuel, ele foi amplamente utilizado e ampliado por este rei. Os casos documentados na chancelaria de D. Manuel chegam a mil exemplares, em sentenças que aplicavam pagamentos relativos a leves transgressões morais. Por exemplo, uma mulher solteira chamada Catarina Lourenço, moradora da vila de Elvas, confessou em juízo ser manceba de Pedro Pinto, homem casado, também morador da mesma vila. Após se apartar dele, o rei D. Manuel perdoou-lhe a transgressão, desde que pagasse 500 réis à Arca da Piedade, o que foi efetivamente realizado pela jovem⁴⁹¹. No mesmo sentido, em 1501, uma mulher solteira, de nome Isabel Fernandes, assumiu em juízo ter mantido relações sexuais com Rodrigo Anes, castelhano casado com Beatriz Fernandes, arrependendo-se e pedindo perdão ao rei. D. Manuel concedeu-lhe o perdão, contanto que pagasse 3.000 réis à Arca da Piedade⁴⁹².

Essas medidas mitigadoras também foram aplicadas a casos de transgressões sociais mais graves, como o de Gaspar Nunes, em 1501, condenado por tentar violar uma viúva cristã-nova, que foi igualmente perdoado mediante o pagamento de 3.000 réis à Arca da Piedade⁴⁹³. Já em 1514, um homem chamado Diogo Fernandes foi perdoado pelo crime de blasfêmia, por professar o ateísmo e teve de pagar 2.000 réis à Arca da Piedade em penitência⁴⁹⁴.

Desse modo, é possível identificar um padrão nas sentenças, em que a defesa e a apologia ao primado do perdão sobrepõem-se à condenação dos infratores nos julgamentos e nas instâncias apelativas do reino manuelino.

Segundo Natalie Davis, essa conduta de perdoar em vez de condenar era um comportamento comum aos monarcas e príncipes cristãos no princípio do século XVI⁴⁹⁵. Contudo, ao analisarmos as fontes para o período posterior ao reinado de D. Manuel, como no caso de seu filho D. João III, observa-se uma narrativa oposta à apologia do perdão presente nos teóricos do período. Dois dos principais teóricos deste período, em seus espelhos de príncipes, como Lourenço de Cárceres (1490-1531), em sua obra *Doutrina ao Infante D.*

⁴⁹⁰Cf. ALBERTO, Edite Maria da Conceição Martins. *As instituições de resgate de cativos em Portugal: sua estruturação e evolução no século XV*. (Tese de Mestrado), Lisboa: [s.n.], 1994. p.84.

⁴⁹¹ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Livro. 40, f.100.

⁴⁹²ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Livro. 45, f. 106v

⁴⁹³ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Livro. 45, f. 17.

⁴⁹⁴ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Livro. 11, f.19.

⁴⁹⁵DAVIS, Natalie Zemon. *Fiction in the Archives. Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Luís⁴⁹⁶, e Frei António de Beja (1493-1517), em *Breve Doutrina e Ensinanças de Príncipes*⁴⁹⁷, não fazem referência ao perdão, em detrimento da condenação, em seus tratados. O frei António de Beja, por exemplo, defendia a construção de uma justiça rigorosa, salientando que a distribuição perdulária do perdão incentivaria os errantes a continuarem suas práticas. Assim, o rei deveria conceder apenas ao pobre, em seu sentido lato, como aquele que ignora a virtude da verdade e do saber, a dádiva do perdão, pois seu governo destina-se a reger em função e em favor dele⁴⁹⁸.

Nos textos litúrgicos e jurídicos produzidos e divulgados no reinado manuelino, como na obra de Diogo Lopes Rebelo, o perdão régio seria entendido como a confirmação da natureza teocrática do poder do monarca, que, ao assumir a igualdade de condição com os condenados, compartilharia o mesmo destino dos que julgava:

Deve considerar que tão grande e tão supremo benefício lhe foi conferido por Deus, que é o verdadeiro e imenso Senhor de todos os senhores. É, por isso, obrigado a dar-lhe incessante, imensas e imortais graças⁴⁹⁹.

Deste modo, como ressalta Diogo Lopes Rebelo, em alusão aos *Moralia* gregorianos, o rei, ao julgar, consubstancia a imagem normativa da balança, representada pela alegoria das quatro filhas de Deus, estando de um lado a Justiça e do outro a Misericórdia:

Todo aquele que justamente julga, traz uma balança na mão, e em cada prato a justiça e a misericórdia. Pela justiça dá a sentença ao pecador, pela misericórdia tempera a pena do pecado, para em justo equilíbrio umas coisas corrigir com equidade, e outras perdoar com compaixão⁵⁰⁰.

A partir desses exemplos, é possível perceber que as somas de dinheiro recolhidas eram substanciais e provavelmente representavam uma grande fonte de renda para a Coroa portuguesa no tocante às ações de misericórdia. Assim, somadas às três razões suscitadas por José Pedro Paiva para a ingerência régia sobre os episcopados, sugerimos acrescentar uma quarta, relacionada com a crescente importância e valor monetário das indulgências espirituais cobradas e controladas pelos bispos. Foi por causa dessas esmolas e doações que a Coroa portuguesa estava atenta em obter certo controle na indicação dos postulantes aos

⁴⁹⁶ ANDRADE, António Alberto Banha de. *Antologia do pensamento político português*. Século XVI, 1: *Período Joanino*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1965. p.29-58.

⁴⁹⁷ Idem, p.91-144.

⁴⁹⁸ Idem, p.119.

⁴⁹⁹ REBELO, Diego Lopes. *De Republica Gubernada per Regem*. SÁ, Artur Moreira de (Introd. e Notas). MENEZES, Miguel Pinto de (Trad.) Reprodução fac-símile da ed. de 1496. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1951. p. 67.

⁵⁰⁰ Idem, p.89.

cargos. Um exemplo notório é a carta de 2 de agosto de 1501, do bispo de Coimbra, D. Jorge de Almeida⁵⁰¹, dando licença aos mamposteiros da recém-criada Misericórdia de Coimbra:

pera poderem pedir pelo dito noso bispado e porque a dita Comfrarya se ordenava agora per serviço de Deus princypalmente em hadifycaçam dos divotos e per ordenança e mandado dell Rey meu senhor avendo seu requerymento por justo e bom lhe damos lugar que posam pelo dito nosso bispado por mamposteiros que nas igrejas vylas e lugares aos Domingos, dias santos de guarda peçam pera a dita Comfrayra e arecadem toda esmolla e carydade que lhes os fyes christãos per suas vontades e devações fazer quisessem e portanto vos encomendamos e mandamos em vertude d'obydiencya so pena d'escumunham que lyvrentemente leyxes aos mamposteiros pydir e receber e aver quaisquer comfraryas aos mamposteiros⁵⁰².

D. Jorge de Almeida outorga a todos os fiéis cristãos da vila de Coimbra uma indulgência de 40 dias de perdão àqueles que dessem esmolas para a nova confraria. O bispo declara que: *“averam muito prazer serem em toda hajuda em seus mais a oferta encomendarem os ditos mamposteiros as suas ovelhas he contra aquelles que hobrarem o contrairo que tornaremos a ello como sentyrmos mereserem suas culpas”*⁵⁰³.

Por meio dessa declaração, é possível identificar a importância que as indicações de bispos alcançariam, pois podiam fomentar o desenvolvimento do projeto assistencial das Misericórdias em zonas de baixa capilaridade régia. Primeiramente, isso se dava porque os bispos detinham o monopólio da permissão para a coleta de esmolas nas dioceses do reino. Em segundo lugar, eles atribuíam um sentido espiritual ao ato da esmola, emulando as obras de misericórdia como ações de preceito para os cristãos.

D. Jorge de Almeida enfatiza ainda, em sua missiva, que não dar esmolas é pecar duplamente: por comissão. *he quando homem comete e faz o que nom deve* e, sobretudo, por omissão, pois *he quando homem nom faz aquillo a que per nossa lei e rezom he obrigado fazer*⁵⁰⁴. Em especial, essa reflexão refere-se à concepção da esmola como uma obrigação expressa no *Catecismo Pequeno* do bispo D. Diogo Ortiz, que divide o ato da esmola a partir de duas necessidades: a necessidade absoluta e a condicionada.

Segundo o catecismo, ninguém é tão pobre que não possa oferecer algo em esmola, sendo as orações um elemento universalmente acessível a todos. No entanto, as esmolas

⁵⁰¹Este documento é uma prova contrária à tese suscitada por José Pedro Paiva, que argumentou que o bispo de Coimbra não participou de forma direta ou indireta na promoção da Misericórdia na vila. Cf. PAIVA, José Pedro. A Diocese de Coimbra durante o reinado de D. Manuel I e o governo episcopal de D. Jorge de Almeida. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001.p.25-41.

⁵⁰²PMM, [Doc. 7]. p.36-37.

⁵⁰³Idem.

⁵⁰⁴PMM, [doc. 1]. p.31.

podem ser definidas com base na condição e no status social tanto do benfeitor quanto do beneficiário, balizando o conceito do que é necessidade. Assim, a necessidade:

Se entede em duas maneiras, scilicet, necessário pera viver ellle e seus familiares segundo sua cõdiçã e estado, que se diz necessidade absoluta, e necessário pra bee e honestãmete viver ele e seus familiares segudo sua codiçã e estado, que se diz necessidade cõdicionada, de donde parece que algua cousa pode ser per respecto aa necessidade absoluta, que he necessário avedo respecto a necessidade cõdicionada, Queremos dizer que algua cousa he sobeja e nom necessária pera viver e he necessária pera bee e honestamente viver. Cristo Nosso Senhor diz: Ho que sobeja, dae esmola⁵⁰⁵.

Desse modo, no âmbito da economia do dom, estimulava-se a ampla circulação dos bens em excesso em benefício das instituições caritativas e da Igreja, uma vez que o acúmulo do que sobrava era condenado pelo pecado da avareza. Ou seja, aquilo que excedia o necessário para a sobrevivência, conforme o estado e a condição do indivíduo, deveria ser distribuído. Para o clérigo leonês Clemente Sánchez de Vercial, o cristão deveria despojar-se de três tipos de bens: os bens temporais (da fortuna), os bens da alma e os bens corporais. Quando plenamente entregues, esses bens poderiam levar à satisfação na relação com o Legislador Divino. Como define Santo Agostinho, a satisfação seria: *atalhar e quitar as cousas e começos dos pecados e nom dar lugar ao enduzimeto delles*⁵⁰⁶. Assim, dispor dos bens do corpo pelo ato do jejum, e *a esta se rreduzem todas as outras que reffrean cobijaa da carne*; dispor dos bens da alma pelas orações, *a este sse reduzem a totalas obras de misericórdia spirituaees*; e dispor dos bens temporais em excesso pela esmola, e *a esta se rreduzem totalas obras de misericórdia corporaess*⁵⁰⁷.

Contudo, ao longo do século XV e durante o reinado de D. Manuel, aliado ao contexto demográfico decorrente dos surtos de peste⁵⁰⁸ que ceifaram a vida de muitos dos indicados para a administração das instituições de assistência, ou mesmo devido à má gestão, ao

⁵⁰⁵ORTIZ, D. Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*. SILVA, Elsa M^a B. da (Ed.). Lisboa: Ed. Colibri, 2001. p.221.

⁵⁰⁶Idem, p.359.

⁵⁰⁷VERCIAL, Clemente Sánchez de. *Sacramental*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial; 5^a edição, 2010. p.359-360.

⁵⁰⁸Segundo estimativas levantadas por A. H. Oliveira Marques, a partir da grande epidemia europeia de peste em 1348, houve surtos endêmicos de Peste em Portugal nos anos de: 1356, 1361-1363, 1374, 1383-1385, 1400, 1414-1416, 1423, 1429, 1432, 1437-1439, 1448-1452, 1456-1458, 1464, 1472, 1477-1481, 1483-1487 Cf. A. H. Oliveira Marques. *Portugal na Crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987. p. 20-30 Maria José Pimenta Ferro Tavares relata um surto no ano da ascensão ao trono de D. Manuel, em 1495, e outro de grande extensão em 1506. Este último, em especial, acarretou a saída de D. Manuel da cidade de Lisboa por vários meses, colocando-a em quarentena. Esse processo determinou a escassez de alimentos na vila e a procura por bodes expiatórios para assumirem a culpa, como foi o caso dos judeus mortos durante esse período em pogroms realizados por moradores revoltados. Cf. TAVARES, Maria José Ferro. *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Presença, 1987. p.425.

abandono ou à incúria dos responsáveis pela salvaguarda dos bens, o declínio na disponibilidade desses ativos em circulação para atender aos propósitos piedosos também se deu devido à fragilidade do escasso patrimônio atrelado a essas instituições.

Como destacou Bernardo Vasconcelos e Sousa⁵⁰⁹, o sistema de exploração dos bens imóveis recebidos em esmolas seguia, na maioria das instituições, um padrão de cobrança baixo de foros e prazos de exploração em contratos de longa duração. Em virtude disso, acabavam sendo determinadas concessões quase vitalícias e hereditárias aos seus locatários, arruinando, ao longo do tempo, a percentagem de lucro obtido desses imóveis, que deveriam ser utilizados para a manutenção das instituições e o usufruto dos assistidos.

Esse conjunto de fatores acarretou cada vez mais a ingerência régia na gestão de instituições de assistência, tais como hospitais, albergarias, gafarias e confrarias, que caminhavam lado a lado com o projeto inicial das Misericórdias. Desde muito cedo em seu reinado, D. Manuel foi chamado a dirimir esse problema, como podemos ver em uma resposta em Cortes, datada de 6 de março de 1498, nos capítulos especiais de Elvas, pela qual o rei concede a união de quatro hospitais existentes na vila em um só, atendendo a uma solicitação dos representantes do povo, que pediam que:

quatro cassas d' espritaes que sam cassas muy pequenas e de muyto pouca remda e por serem proves se perdem de todo e nam sam repairadas como devem nem os proves estrangeiros podem em ellas ser agasalhados e se fossem todas juntas em hu~ua soo cassa seriam de todo melhor repairados os proves e isso mesmo a dicta cassa⁵¹⁰.

Nesse sentido,

Pidimos a Voss' Alteza que as mande todas desfazer e se faça hu~ua soo cassa no começo desta villa omde for melhor e as remdas de todas quatro se apriquem a ella e se tenha nella o regimento e hordenança que se tem nos outros espritaes de nossos Regnos no que Voss' Alteza nos fara mercee⁵¹¹.

A instauração de um ambiente de incertezas, desafios e crise social e sanitária levou D. Manuel a incumbir vários oficiais régios de se ocuparem do processo de inventariação de bens e da apresentação de documentos de ereção de hospitais, confrarias e outras instituições que estivessem em risco, de modo a garantir a sobrevivência assistencial dessas instituições. Caso houvesse incapacidade de gestão ou meios financeiros operacionais para a sua continuidade, defendia-se a junção de uma ou mais instituições em torno das confrarias e hospitais sob o seu

⁵⁰⁹SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. O crepúsculo da Assistência Medieval na Évora do século XV. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001. p.351-360.

⁵¹⁰PMM, [doc. 35], p. 213.

⁵¹¹Idem.

patrocínio, o que, indiretamente, resultou no enriquecimento substancial do patrimônio das Misericórdias.

No entanto, para que houvesse esse processo de ingerência régia nessas instituições, era necessário pedir a permissão do papa, pois grande parte dos bens dessas instituições estava vinculada a doações *pro anima*, no âmbito do direito canônico. Assim, em 27 de outubro de 1501, o papa Alexandre VI, mediante a bula *Gerentes in desideriis*, autoriza D. Manuel I a unir os hospitais menores de vários lugares, vilas e cidades do reino de Portugal ao hospital maior que houver em cada uma dessas localidades. O papa descreve o seu intento na bula, demonstrando ainda:

(...) em desejos de nossos corações que hospitais e outros lugares piedosos possam ser governados pelo governo bom e feliz de cada indivíduo dos reis católicos, através do qual a manutenção e aumento dos mesmos hospitais, e dos pobres e que os doentes e outras pessoas miseráveis possam receber saudavelmente o conforto e o socorro deles. Acenamos alegremente com a cabeça e, como sabemos que é conveniente, iremos encorajá-los com gentileza. De fato foi exibido para nós ultimamente, por parte do nosso querido filho em Cristo, Emanuel, o ilustre rei de Portugal e dos Algarves, continha que se os hospitais individuais das cidades e dioceses de Portugal e dos reinos dos Algarves e de outros senhores sujeitos ao mesmo rei em cada um dos hospitais principais ou maiores os nomes das cidades individuais dos reinos e domínios acima mencionados foram permanentemente unidos e anexados e devem ser incorporados de forma a delegar o governo de cada um dos principais hospitais acima mencionados aos cuidados de outros dos hospitais respectivamente unidos a eles, certamente a partir disso teriam hospitalidade nos mesmos hospitais assim unidos ele observaria com mais cuidado e com maior caridade e carinho os estranhos e os doentes e outras pessoas miseráveis foram recebidos e votos piedosos de alívio foram apresentados a eles, e também os frutos dos hospitais unidos e os bens não foram apenas aumentados, mas também aumentados, a partir dos quais mesmo nos mesmos princípios ou nos hospitais maiores poderiam exercer obras de caridade mais piedosas (Tradução Livre)⁵¹².

Em um programa semelhante à fundação das Misericórdias, que envolvia a reestruturação das capelas do reino, D. Manuel expressaria essa solene concepção determinando, mediante o *Regimento das Capelas* de 1504, o sequestro de bens de raiz que estivessem vulneráveis e distantes de seus propósitos piedosos, a fim de promover um novo entendimento das funções para as quais esses bens haviam sido originalmente destinados. Dessa forma, o rei se posicionava como o principal gestor das ações e funções das instituições de assistência do reino. Nesse sentido, determinava:

quanto ao que toca aos beens que dizem que nom sabem quaaes sam da capella detriminamos que aos taes quando asy o diserem se tome loguo a posse de todos e quaaesquer beens de raiz que tiverem e depois de tomada a dicta posse elles façam certo quaaes sam seus proprios e de seus patrimonyos e daqueles de que derem e mostrarem titollos verdadeiros e sem duvida lhe seja feita restetuyçam e os beens de que o nom mostrarem fiquem aqueridos e apropiados loguo as taaes capellas e se

⁵¹²PMM, [doc. 8], p.37-38.

façam dos taees beens tombos mui verdadeiros pera per elles sempre se hachar claro⁵¹³.

Assim, o *modus operandi* da ingerência régia na gestão das instituições assistenciais do reino dava-se a partir de um conjunto coeso de requerimentos previamente estabelecidos, que deveriam ser cumpridos pelos gestores.

O primeiro passo consistia no sequestro judicial provisório dos bens pios da instituição. O passo seguinte envolvia a designação de oficiais régios para realizar uma análise preliminar das instituições, com o propósito de localizar os regimentos ou compromissos fundacionais dos benfeitores e testadores relativos à instituição em questão. O terceiro passo consistia na análise minuciosa da gestão dos recursos disponíveis, com o objetivo de verificar a viabilidade do cumprimento dos compromissos para os quais as instituições haviam sido criadas ou, no caso das doações *pro anima*, destinadas. O quarto passo envolvia a verificação da idoneidade dos gestores responsáveis pela utilização dos bens pios, com o intuito de salvaguardar os propósitos fundacionais dos fundadores e a integridade dos bens vinculantes. No quinto passo, na ausência de um termo fundacional, seja por incúria dos gestores ou pelo desgaste do tempo, havia a obrigatoriedade de redigir um novo compromisso ou regimento para cada instituição. O sexto e último passo ocorria, caso houvesse falta de recursos necessários para atender aos propósitos pios: o rei determinava a junção de algumas instituições de pequeno porte em uma maior, de modo que o acúmulo patrimonial de bens dispersos em uma única instituição pudesse garantir a realização dos objetivos pios para os quais essas instituições haviam sido fundadas.

Como exemplo desse esforço maior de reorganização dos bens pios, D. Manuel apontou dois oficiais do Desembargo Régio que teriam a função de recensar todas as instituições assistenciais pelo reino de Portugal. Para o sul do reino, a atribuição da função estaria a cargo de Álvaro Fernandez “*que ora amda nesta comarca e asy por todo o Reyno com alçada no provimento dos ditos espritaes, capellas, allbergarias, comfrarias, gafarias, orfãos, resydos, beens proprios e remdas dos comcelhos e com alçada nos feytos cyves*”⁵¹⁴. No norte do reino, a fiscalização ficaria sob a responsabilidade de Diogo Borges, que percorreria, por exemplo, as vilas de Barcelos, Braga, Guimarães, Viana e Caminha⁵¹⁵. É nesse contexto que se deve interpretar a afirmação do poder da Coroa portuguesa sobre a

⁵¹³PMM, [doc. 26], p. 113.

⁵¹⁴PMM, [doc. 43], p.219

⁵¹⁵ROMÃO, Ramiro Manuel Teixeira Brandão. A reorganização manuelina da assistência em Barcelos, os casos da gafaria e do hospital do concelho. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001.p.591-600.

matéria. Ao assumir o papel de ordenador jurídico titular dos bens pios, D. Manuel posiciona-se, inclusive na redação do *Regimento das Capelas* de 1504, contra todas as isenções nobiliárias aplicadas a essas instituições. Tal posicionamento é expressamente declarado quando afirma que:

queremos e mandamos que todos aqueles que tiverem capelas spritaes alberguarias e confrarias ou beens dellas que estiverem em a dicta cidade e seus termos posto que sejam moradores em outras cydades villas e luguares de nosos Regnos sejam obrigados de virem respomder sobre as ditas coussas perante o dicto nosso proveador a esta cidade de Lixboa sem embargo de privilegios reaes ou alvaraes ou ynseçam que tenham ou posam aleguar porque todo derroguamos de nosso poder absoluto e sem embargo que morem em lugares da rainha minha sobre todas muito amada e prezada molher e da rainha minha senhora irmã e de meus filhos ifantes duques comdes terras de hordeens e outros quaaesquer luguares porque em esto nom queremos que posam usar nem gouvir de privilegio alguum⁵¹⁶.

A historiografia portuguesa sobre o tema tende a associar o processo consentâneo de inventariação dos bens dessas instituições assistenciais a um passo importante de D. Manuel no anseio de centralizar as ações de assistência sob seu controle em uma instituição de matriz régia. Contudo, é importante observar o que de fato as fontes nos revelam. Um exemplo, em especial, é o caso da fundação da Misericórdia de Coimbra. Em carta de 12 de setembro de 1500, relatou-se o desejo do rei em criar uma Misericórdia naquela que era, à sua época, a terceira maior vila do reino. Nesta missiva dirigida ao *juis, e vereadores, provedores e homens bons* de Coimbra, D. Manuel I congratula-os por terem já ordenado uma *Confraría da Misericordia* e, como pediam, concede-lhes por alvará do mesmo dia *todos os privilégios, e liberdades, que temos ootorgados, e dado aos Officiaes, e Confrades da dita Confraría e nossa Cidade de Lisboa, para o amparo e remimento dos prezos póbres, e enfermos, e envergonhados*.

Contudo, na mesma missiva, D. Manuel responde ao pleito das lideranças conimbricenses, que solicitavam a permissão para incorporar todos os bens pios da cidade — dos inúmeros hospitais, albergarias e confrarias — ao patrimônio da Misericórdia. Examinemos a resposta do rei:

Nós El-Rey vos enviamos muyto saudar; vimos huma carta vossa com certos apontamentos: Em reposta [sic] de outra, que enviamos a respeyto da Confraría da Misericordia que em essa Cidade ordenastes por serviço de nosso Senhor, para a qual nos enviastes nos ditos apontamentos requerer certas cousas, que para se mais cumpridamente fazerem as obras de Misericordia vos parecem muy necessarias, e **nós certo parece escusado, porque quando essa Confraria tivesse renda, e cousa propria perder-se-hia toda a devação, e esmola com todos os outros bens que se podéraõ fazer, de que nosso Senhor sera mais servido, que de outra maneyra, e mais tanto que os Officiaes houvessem de tomar conta aos Hospitaes, e**

⁵¹⁶PMM, [doc. 26], p.114.

Albergarias, e Confrarias tão antigas como há na Cidade, gastar-se-hia nisso tempo em que as ditas obras de Misericórdia se poderia cumprir, e perder-se-hia a dita Confraria, e não se faria a terça parte do bem que se pode fazer para as esmolas dos fieis Christãos, quanto mais que se não deve bulir com os ditos Hospitales, e Albergarias, e Confrarias por serem instituidos para os defunctos que as edificáraõ, que houveraõ por bem, e ordenaraõ a forma, e maneyra que hora estaõ otorgadas a esta Confraria desta Cidade, e dos outros lugares donde a haja sejaõ otorgadas; e abastará tellas em publica fórma com hum Alvará em que havemos por bem que assim vos sejaõ guardadas. E não deveis outras invocaçoens, nem inovimentos fazer, senaõ como se faz nesta Cidade que he assaz de bem, e assim o fazem pelos outros lugares; porêem vo-lo notificamos assim⁵¹⁷. (Negrito meu)

D. Manuel recusa as propostas, argumentando que elas prejudicariam as obras de misericórdia e desorganizariam instituições já estabelecidas. Defende a manutenção das normas vigentes e admoesta contra mudanças. Assim, por meio desse documento, é possível extrair duas conclusões muito esclarecedoras. A primeira demonstra que não havia um projeto intencional por parte do monarca de transformar as Misericórdias em instituições que buscassem a aquisição rentável dos bens pios, visando fortalecer a confraria em nome de um projeto centralizador régio. Essa posição é ressaltada por D. Manuel na resposta ao pleito das autoridades conimbricenses, que pediam a incorporação do patrimônio de outras instituições à Misericórdia da vila, como consta no trecho a seguir:

nós certo parece escusado, porque quando essa Confraria tivesse renda, e cousa propria perder-se-hia toda a devação, e esmola com todos os outros bens que se podéraõ fazer, de que nosso Senhor sera mais servido, que de outra maneyra⁵¹⁸.

O rei referiu-se à carta anterior, na qual já havia dotado a instituição dos mesmos privilégios com que a Misericórdia de Lisboa foi erigida. Portanto, não haveria razões para ocorrer a junção patrimonial de outras instituições à confraria conimbricense, destacando também que a acumulação de funções e patrimônio dessas instituições em favor da Misericórdia poderia subverter os propósitos pios que engendravam o mote da confraria: fazer as obras de misericórdia.

A segunda conclusão se dá logo a seguir, quando o rei ressalta que o direito dos benfeitores e testadores que fundaram cada instituição deveria ser cumprido, colocando essa prerrogativa acima de qualquer razão e propósito momentâneo. O direito dos fundadores estava ancorado no plano espiritual, alçado à primeira e fundamental obrigação régia nesta matéria: assegurar a inalienabilidade da vontade dos defuntos.

O rei salienta:

⁵¹⁷PMM, [doc. 90], p.243.

⁵¹⁸Idem.

quanto mais que não deve bulir com os ditos Hospitais, e Albergarias, e Confrarias por serem instituídos para os defunctos que as edificáraõ, que houveraõ por bem, e ordenaraõ a forma, e maneyra que hora estaõ otorgadas a esta Confraria desta Cidade, e dos outros lugares donde a haja sejaõ otorgadas; e abastará tellas em publica fórma com hum Alvará em que havemos por bem que assim vos sejaõ guardadas. E não deveis outras invocaçoens, nem inovimentos fazer, senão como se faz nesta Cidade que he assaz de bem, e assim o fazem pelos outros lugares; porêem vo-lo notificamos assim⁵¹⁹.

Desse modo, à medida que as incorporações e anexações de instituições assistenciais eram pautadas pelo debate das reformas assistenciais entre os poderes, foi necessário enfrentar a gestão dos testamentos e legados fúnebres a elas associados.

Nesse sentido, a participação da Igreja nesse processo de incorporação é fundamental, pois a concepção das almas estava atrelada ao comprometimento patrimonial das instituições, no sentido de garantir a plena circulação de dons entre benfeitores e beneficiários. Desse modo, essas questões inserem, como destaca o historiador do direito medieval Paolo Grossi, a concepção da Igreja como um universo jurídico de base religiosa⁵²⁰, que, nesse contexto, ao conferir e garantir aos testadores uma dimensão institucional, patrimonial e espiritual à memória fúnebre e ao sufrágio por suas almas, criava um ente jurídico dotado de existência própria, cujo direito era inalienável.

A origem do direito sobre as causas pias remonta ao período do imperador bizantino Justiniano (525-565). Uma das realizações relevantes de seu governo foi a codificação do direito romano, conhecida como *Corpus Iuris Civilis*, uma compilação sistemática de leis e interpretações jurídicas. Nesse conjunto, as "*piae causae*" surgiram da necessidade de estabelecer um enquadramento legal para as diversas heranças que apareciam em testamentos da época, nas quais o herdeiro indicado era o próprio Jesus Cristo.

Essa situação gerava incertezas, que foram resolvidas por meio da criação de regras, mais ou menos lógicas, para solucionar o problema. Assim, entendeu-se que os bens destinados a Jesus Cristo corresponderiam à igreja local, representada por um *executor piarum causarum* (executor de causas piedosas), cabendo a essa igreja distribuí-los entre os pobres. Na segunda parte da constituição de Justiniano, considera-se outra possibilidade: a de o beneficiário do testamento ser um anjo ou um mártir. A norma propõe, então, uma solução simples, atribuindo a herança ou legado à igreja dedicada a essa devoção⁵²¹.

⁵¹⁹Idem.

⁵²⁰ROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. p.249-255.

⁵²¹GENER, José Luís Murga. "El testamento en favor de Jesus Cristo y de los santos en el Derecho romano postclássico y justiniano". In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXV, 1995, p.357-420.

No século XII, o aperfeiçoamento do enquadramento jurídico das doações pias continuou, com o Decreto de Graciano e outros documentos normativos posteriores formando o *Corpus Iuris Canonici*. A base normativa das "*piae causae*" foi significativamente ampliada pelas prescrições canônicas, especialmente aquelas desenvolvidas em torno de dois temas: a prática testamentária e a propriedade dos bens da Igreja. Esse conjunto de normas abordava questões fundamentais, como o respeito pela vontade dos defuntos – considerada inviolável até mesmo pela autoridade episcopal – e as restrições à alienação dos bens das instituições pias pelos clérigos, que viam como sagrados os bens destinados ao serviço divino⁵²².

No século XIII, os glosadores – juristas vinculados à Escola de Bolonha que se dedicavam à interpretação de textos jurídicos antigos, como o *Corpus Iuris Civilis*, por meio de glosas – desenvolveram reflexões teóricas em torno de três pontos fundamentais. Primeiro, estabeleceram uma equiparação entre "*piae causae*" e "legados por alma", tornando indissociáveis a prática testamentária e o legado em favor da alma.

Dessa forma, passou a ser considerada válida a modalidade de testamento que instituía a alma do testador como herdeira, à semelhança dos testamentos da época justiniana, nos quais herdeiros podiam ser entidades sobrenaturais, como Jesus, os anjos e os santos. Tais bens ficavam, ainda, sob a tutela da Igreja e de outras instituições piedosas. Em segundo lugar, promoveu-se a personificação dos estabelecimentos pios. A teorização elaborada por Sinibaldo de' Fieschi, o papa Inocêncio IV (1243-1254), e seus continuadores forneceu bases para resolver a questão da representatividade das instituições religiosas, ao afirmar que elas possuem capacidade de autogoverno – ou seja, podem agir em defesa de seus próprios interesses – e são proprietárias de seus bens⁵²³.

Em terceiro lugar, aborda-se a fundamentação teórica sobre o respeito às vontades dos falecidos. Essa norma teria cumprido uma função social de coesão, associada à tradição de veneração aos antepassados, originária de contextos não cristãos. Essa herança memorial teria influenciado, por sua vez, o universo cristão, tanto no direito justiniano quanto posteriormente

⁵²² GENER, José Luís Murga. La continuidad «post-mortem» de la fundación cristiana”, esp. 538-551 In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, T. XXXVIII, 1968. p.481-551; ROESLER, Claudia Rosane. A Estabilização do Direito Canônico e o Decreto de Graciano. In: *Revista Sequência*. nº 49, dez. 2004. p. 9-32.

⁵²³ Sobre esse debate Cf. ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2012. p.40-60. BOUREAU, Alain. “From Law to Theology and Back: The Rise of the Notion of Person during the Central Middle Ages.” *The European Legacy* 2 (8), 1997.p.1325–1335; ORALLO, Santiago Panizzo. *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio)* Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1975.

no direito canônico, no tocante às "*piae causae*", ao defender que se deve buscar a maior fidelidade possível à vontade do testador na aplicação dos legados piedosos.

No período tardo-medieval, consolidaram-se dois mecanismos de verificação do respeito às vontades dos testadores: as visitas episcopais e a inclusão do desrespeito a essas vontades no rol dos pecados graves. Assim, os visitantes tinham a preocupação de advertir o clero local sobre os problemas materiais e espirituais decorrentes do não cumprimento das disposições testamentárias. Em Portugal, no âmbito litúrgico e na elaboração de manuais confessionais, a retenção de quantias que os testadores haviam destinado a "oferendas" foi incluída nos manuais e sumas de confessores entre os "*pecados do roubo, do furto e do engano*", conforme difundido, por exemplo, pelo *O Penitencial* do clérigo trecentista Martim Pérez⁵²⁴.

Assim, a concepção inalienável dos direitos fúnebres presentes nas diversas instituições de assistência em Portugal fica claramente estabelecida com a autorização do papa Alexandre VI para que a Coroa portuguesa unificasse essas entidades em um grande hospital geral. Isso é confirmado na publicação de 2 de outubro de 1508 do traslado do Regimento do Hospital Geral de Coimbra, que reafirma tais direitos:

nosso hospital per virtude da bulla que temos do Santo Padre forão anexados todos os outros hospitais da cidade com todas suas rendas e hão se nelle de cumprir e satisfazer todos os encargos dos ditos hospitais segundo o que for conhecido e declarado nos compromissos deles mandamos por este ao dito provedor que como juiz que agora he ou ao diante for da dita cidade faça hum livro de compromisso geral no qual se escrevão e assentem todos os hospitaes que a este nosso hospital se ajuntarem e assim capellas e obrigações de cada hum pera se haverem de cumprir neste nosso hospital naquella propria forma e maneira que por cada compromisso e instituição digo instrução de cada hospital e capella era mandado que se fizesse e mandamos que em todos os tempos e obrigações dos ditos hospitais e capellas que ao dito nosso hospital se ajuntarem se cumprão e satisfação como neste livro de compromisso geral⁵²⁵.

A não permissão régia de incorporação de bens de outras instituições assistenciais conimbricenses à Misericórdia da vila desconfigura leituras superficiais sobre a ingerência manuelina nos assuntos dessa matéria. Há, sim, inúmeros casos em que o rei concedeu a junção dessas instituições ao projeto da confraria em outras vilas do reino. Entretanto, é possível perceber que, em todos os casos de incorporações documentados, os caminhos percorridos foram previamente estabelecidos, de modo que as ações perpetradas não se sobrepusessem às vontades dos fundadores, interferindo na zeladoria de suas almas e,

⁵²⁴Cf. MARTINS, Mário. *O Penitencial de Martim Pérez*, em *medievo-português*. Lusitânia Sacra. Lisboa, 1957. p.98.

⁵²⁵PMM, [doc. 27], p.123.

intencionalmente, no âmbito da gestão dos corpos pios, sob responsabilidade dos diferentes poderes concorrentes do reino.

O primeiro caso documentado deste movimento reporta-se à Misericórdia de Tomar, que, em novembro de 1510, anexou o Hospital de Santa Maria da Graça, uma gafaria e as confrarias de Santa Maria e de Santa Cruz. É importante perceber a justificativa da intervenção manuelina, que se deu ao tomar conhecimento do baixo rendimento de esmolas que a vila de Tomar conseguia arrecadar para o sustento de todas as instituições assistenciais avulsas pela cidade. Assim, o rei, ao reconhecer essa situação, decidiu pela junção dessas instituições:

Nos el Rey fazemos saber a vos bacharel Diogo Taveira ouvidor com nosa alçada do nosso Mestrado de Christo e aos juizes he oficiaes da nosa villa de Tomar e a outras quaisquer pessoas a que o conteudo desto pertencer que semtimdo asi por serviço de Deus e nosso e bem e omra desa vila ouvemos por bem ordenar nela a comfraria da Misericordia **como sabeis e porque pera se melhor e em mais perfeição fazerem e comprirem has obras da misericordia por que nessa vila nom habramjerão as esmolas tanto como noutras**, nos pareceo cousa neceçaria e comviniente mandarmos ajuntar a dita Comfraria da Misericordia ho espitall de Sancta Maria da Graça desa vila he asi a Gafaria e as comfrarias de Sancta Maria e de Sancta Cruz pera que do remanecente e remdas delas se proveia ha dita Comfraria da Misericordia⁵²⁶.

Como esse, muitos hospitais, devido ao baixo nível de rendas para seu sustento, acabaram por ter destino semelhante nas localidades onde se criaram Misericórdias. Porém, não se tratava apenas de algo imposto pelo rei D. Manuel, mas também de uma conduta consentânea com a nobreza nas áreas de controle senhorial, como no caso do duque de Bragança, D. Jaime.

Em 1510, o duque de Bragança enviou um alvará à vila de Viçosa, no qual informava que os bens e rendas do Hospital de Vila Viçosa deveriam ser recolhidos e usados da melhor forma possível pelos oficiais da Misericórdia desta vila, pois “*segundo seu boo entendimento e lhes bem parecer. Porem eles faram livro apartado dos ditos beens e remdas e asi da receipta e da despesa pera que as cousas do dito Espital se nam posam se alhear per nenhũa maneira*”⁵²⁷. Ou seja, mesmo com a junção do hospital, havia a preocupação da preservação das rendas e propósitos da instituição que foi incorporada à Misericórdia local.

Em 23 de setembro de 1512, foi a vez do rei, por meio de um alvará, determinar que a administração do Hospital Real de Coimbra fosse transferida à Misericórdia da vila. Contudo, este ato só foi realizado pelo monarca devido ao pedido do provedor do Hospital Real de

⁵²⁶PMM, [doc. 158], p.283-284.

⁵²⁷PMM, [doc. 262], p.473-474.

Coimbra, que estava doente e impossibilitado de manter suas funções na provedoria do hospital. Nesse contexto, D. Manuel determinou que os oficiais da Misericórdia da vila assumissem o controle do hospital, em razão das especificidades das funções demandadas:

Nos El Rey fazemos saber a vos provedor e irmãos da confraria da Misericordia desta cidade de Coimbra que o thesoureiro da See desta cidade, e provedor do nosso Hospital della nos enviou hora dizer que por sua doença e desposição ser tal que elle as cousas do dito Hospital não podia prover como devia, em a sua consciencia era obrigado nos pedia o desencarregassemos da dita Provedoria, e a encarregássemos a outrem, o que lhe nos agradecemos, e porque a governança do dito Hospital nenhũa outra pessoa a poderá ter melhor que essa Confraria nos avemos por bem de vo-lo encarregar⁵²⁸.

Este movimento de incorporação reforçou-se nos anos finais do reinado manuelino. Em 6 de janeiro de 1518, vemos D. Manuel ordenar a junção do Hospital do Espírito Santo de Montemor-o-Novo à Confraria da Misericórdia da dita vila. No entanto, a justificativa aqui descrita seria diferente das demais. Primeiro, o rei elogiaria a gestão das Misericórdias até então instituídas no reino, salientando:

Que vemdo nos como as comfraryas da Misericordia que se em nosso reyno estetyram sam asy bem regidas e guovernadas como a serviço de Nosso Senhor compre e as obras da Miserycordea per os ofiçiaaes e irmãos dellas sam inteiramente compridas e consyguem o fim pera que se as ditas comfraryas ordenarom, nos emquamto he bem e justo folgamos de as favorecer e hacrescentar⁵²⁹.

D. Manuel considerava que as Misericórdias estavam cumprindo seu dever institucional com as obras de misericórdia e decidiu acrescentar rendas à confraria da vila de Montemor-o-Novo, pois:

olhando como a Comfrarya da dita Misericordea que nesta villa he ordenada he muito pobre e como hesa pouca esmola que tem repartem como e homde devem segundo sentem por mais serviço de Nosso Senhor segundo a boã emformaçom que diso temos, e como o aimda melhor faryam se tevessem per omde⁵³⁰.

Deste modo, a avaliação positiva das ações das Misericórdias seria a justificativa aceitável para a junção, em seu favor, das rendas disponíveis do Hospital do Espírito Santo na realização das obras de misericórdia. Pois, como descreve D. Manuel, assim como a confraria, o hospital foi erigido por seus benfeitores para cumprir essas obras, sendo, contudo, o direito dos fundadores sobre a zeladoria de suas almas preservado no ato da união entre ambas as instituições, visto que:

Comsyramdo como principal cousa pera que ese dito esprital foy ordenado asy foi pera as obras de mysericordea se nelle comprirem como se ora faz asy na cura dos doemtes como em outras carydades que segundo os compromissos e estetyções

⁵²⁸PMM, [doc. 173], p.297.

⁵²⁹PMM, [doc. 206], p.321

⁵³⁰Idem.

delles fazem e pera que tantas pessoas nom andees ocupadas e'nhum serviço ordenamos por asy o symtyrmos por mais serviço de Nosso Senhor e bem das almas dos defuntos que as eranças ao dito Esprital leixarom que o dito Esprital se ajunte a dita Comfrarya da dita Misericordea e queremos que os ofciaes da dita Misericordea tenham a gouernaçam e amenystraçom do dito Sprital rendas e foros delle e cumpram a façom comprry os encarreguos que os defuntos per seus testamentos e compromissos ordenarom asy os de dentro do dito Esprital como fora delle asy em missas como outras quoaesquer [fl. 1v] obras piadosas de cura d'enfermos⁵³¹.

Medida semelhante foi tomada por D. Manuel a pedido das autoridades conimbricenses, em 21 de maio de 1521, mediante carta régia que autorizava a Misericórdia do Porto a anexar os hospitais do Rocamador, Santa Clara e Cimo da Vila. Havia, segundo as autoridades locais, uma confluência de objetivos e ações de assistência entre as instituições e a Misericórdia do Porto, sem que houvesse, assim, prejuízo na anexação das instituições. Nesse sentido, o rei:

Avemdo respeito aos spritaaes que na dita cidade estam serem feitos e ordenados principallmente pera a cura guasalhado dos pobres e emffermos que he h'uaa das principais obras de misericordia pera que a dicta Comfraria foi estituyda e ordenada por lhe fazermos esmola avemos por bem e nos praz de ajuntarmos e anexarmos a dita Comfraria da Misericordia da dita cidade os spritaaes de Recamador e de Santa Crara⁵³²

No início do século XVI, com o declínio da lepra, inúmeras instituições dedicadas à assistência aos leprosos no reino de Portugal, as chamadas gafarias, já não tinham doentes para atender. Logo, os membros dos concelhos e das misericórdias locais pediram ao rei D. Manuel que essas instituições e seus respectivos patrimônios fossem incorporados às Misericórdias das vilas, pois, na ausência de doentes, as rendas destinadas à manutenção dessas instituições corriam o risco de ser desviadas de seus propósitos originais. Este é o caso documentado da gafaria da vila de Barcelos, em 1520, quando as autoridades locais enviaram uma carta ao rei:

fazemos saber que hos juizes vereadores e procurador e homes boos da villa de Barcellos nos enviaram dizer que na dicta villa estava per nosso mandado instituida e hordenada Confraria da Misericordia, a qual pello proveador e officiaes era assi bem regida e governada que os pobres e emfermos recebiam toda caridade e comsolaçam que se lhes devia fazer porem que por as esmolos e remda que tinha ser muito pouca nam podiam abranger a comprir em todas as obras da dicta Misericordia nem a muita parte dellas. **E que na dicta villa havia h'ua gafaria que avia muitos annos que nam tinha nenh'uu doente e as rendas della andavam em maaos de recebedores e pessoas que as gastavam.** E assi estava h'uu esprital de que a dicta Comfraria tinha carrego que tinha tambem alg'ua remda be que se todo fosse junto a dita Comfraria teria mais posse liberdade pera fazer comprir o que sam obrigados que nos pediam ouvessemos por bem de ajuntar as remdas do dicto esprital e gafaria a dicta Comfraria da dicta Mizericordia⁵³³. (Negrito meu)

⁵³¹Idem.

⁵³²PMM, [doc. 236], p.343.

⁵³³PMM, [doc. 225], p.333.

As autoridades concelhias evocariam nesta missiva três pontos sensíveis à ingerência manuelina nas instituições assistenciais. Primeiro, o reconhecimento pleno das autoridades locais da consagrada ação que as Misericórdias implementavam para fazer cumprir as obras de misericórdia pelo reino. Segundo, a possibilidade de término ou incompletude dessas ações pela ausência de meios financeiros necessários ao seu sustento. Por fim, a possível má conduta administrativa e desvio por parte dos gestores instituídos para cuidar dos bens pios destinados aos gafos. Desse modo, o rei atendeu ao pedido das autoridades locais, ressaltando que:

sabendo nos como per os officiaes das confrarias da dicta misericordia que em nosso Regno ha se cumprem as dictas obras da misericordia bem e como devem e sua posibillidade pode abramger e como por as dictas obras serem tam aceitas ante Nosso Senhor que segundo he scripto na Sagrada Escriptura por ellas principalmente ho Dia do Juizo nos ham de tomar comta he razam que a dicta Comfraria seja de nos ajudada com toda esmolla e favor que justamente se lhes possamos dar pera allem de terem mais renda com que as possam comprir vemdo que com nosso favor sam ajudadas lhes creça mais a vomtade pera o fazerem com todo o serviço de Nosso Senhor nos praz disso e por esta nossa carta anexamos e ajuntamos as remdas e cassa da dicta gafaria e assi do dicto esprital da dicta villa de Barcellos a dicta Comfraria da dicta Misericordia e lhe damos aho prove⁵³⁴.

Em pedido semelhante, D. Manuel concederia também às autoridades locais, em 25 de abril de 1521, a união do Hospital de São Lázaro, dedicado aos gafos, à Misericórdia de Beja⁵³⁵. Em Viana da Foz do Lima, também em 1521, a Misericórdia de Viana do Castelo anexaria a gafaria local sob as mesmas prerrogativas, pois:

sabemdo nos como a gafaria da dita villa tynha muytas herdades e campos e outras cousas que lhe remdiam e nom avia hy lazoro nenhuum per quem se as remdas dela podesem gastar a nos praz que ho provedor e oficiãaes da dita confraria da Misericordia tenham a minystraçom e provimento da dita gafaria pera que os officiaais que ora sam como ao diamte forem da dita Misericordia ha provejam asy do que toquar a suas eramças como aos lazarus quando os hy ouver⁵³⁶.

Contudo, a partir das inúmeras intervenções régias, fica claro o compromisso de D. Manuel com a gestão assistencial e a administração dos bens das almas, algo que foi lembrado por seus súditos desde muito cedo. Um exemplo dessa conduta é observado já nos primeiros anos de seu reinado, quando os irmãos da Misericórdia de Beja escreveram ao rei, em 16 de janeiro de 1501, para denunciar a apropriação indevida de bens pios por parte de gestores mal-intencionados, ressaltando que:

vendo nos a vontade que Vosa Senhoria pera todo serviço de Deus e trazer as cousas ao verdadeiro e boom fim procuramos saber algũas cousas que fosem e sejam

⁵³⁴PMM, [doc. 225], p.333-334.

⁵³⁵PMM, [doc. 235], p.342.

⁵³⁶PMM, [doc. 243], p.349.

proveito das almas defuntas e bem dos presentes pesuydores e menystradores dellas por que asy como o bem pruvico acrecenta o espiritual e temporall asy o particular denefica e destrue como per nossos pecados vemos⁵³⁷.

Essa notória concepção paternalista da realeza portuguesa se destaca ao longo de toda a documentação de caráter normativo produzida durante o reinado manuelino, sobretudo no preâmbulo de leis publicadas e preservadas em um exemplar no âmbito da Torre do Tombo.

Naquela época, D. Manuel já compreendia que a Torre do Tombo era a peça-chave da memória histórica do reino e de seu reinado: a memória legada pelo passado e, sobretudo, a memória a ser construída para o futuro⁵³⁸. Ou seja, o desejo de implementar uma agenda legislativa e transformá-la em memória histórica. Desde a introdução do novo foral de Lisboa, em 7 de agosto de 1500, buscava-se organizar essa memória:

Quomo ho officio do Rey nom he outra coufa, fenom reger bem e governar feus fubditos em Juftiça, e igualdade, ha qual nom fe formente dar ha cada hum que feu for; mas ainda nom leixar adquirir, nem levar nem tomar ha ninguem, fenom ho que ha cada hum diretamente pertence⁵³⁹.

No prólogo do texto final das Ordenações Manuelinas de 1514, defendeu-se, inicialmente, que:

affi deue fazer o bom Principe, pois que per Deos foi dado principalmente nom pera fi, nem [eu particular proueito, mas pera bem guouernar fou pouo, aprouear a feus fubditos como a proprios filhos⁵⁴⁰.

Essa perspectiva também se reflete no primeiro fólio do livro I da chamada *Leitura Nova*⁵⁴¹. Iniciada por ordem de D. Manuel I, muito antes de 1504, data da conclusão do primeiro livro, foi continuada por seu filho, D. João III, até sua finalização em 1553. Trata-se de uma coleção de códices de pergaminho de grande formato, ricamente iluminados, nos quais o monarca mandou trasladar para a Torre do Tombo documentos raros produzidos nos

⁵³⁷PMM, [doc. 252], p.436.

⁵³⁸“Portanto ordenaram nossos antecessores nesta nossa mui nobre e sempre leal cidade de Lisboa uma Torre em que para sempre estivesse o tombo e a memória de todas estas coisas A qual assim ordenada e sabida foi havida por cousa de tanta estima e prudência não somente em nossos reinos mas em outras partes que alguns reis, duques, marqueses condes e prelados dos reinos de Castela e de França e doutros senhorios mandaram pôr na dita Torre em guarda e fidelidade seus testamentos escambos permutações e outros contratos e assim escrituras outras que memória de suas cousas contêm.” Cf. Prólogo In: *Ordenações Manuelinas: Livro I*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

⁵³⁹Biblioteca Nacional Digital de Portugal (BNDP). Lisboa: foral: 1500 Agosto 7. Lisboa: Off. Simão Thaddeo Ferreira, 1790. p.6. [Disponível em URL: <https://purl.pt/6432/>]

⁵⁴⁰Cf. Prólogo In: *Ordenações Manuelinas: Livro I*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

⁵⁴¹Como destaca o historiador português Martim de Albuquerque, *A Leitura Nova* é claramente encarada como ensejo para contar os feitos dos portugueses, como processo de conhecer e dar a conhecer o passado para ser exemplo ao presente e ao futuro, e como medida administrativa, pois a organização que se queria dar aos documentos permitiria uma consulta rápida aos funcionários que tinham a incumbência de prestar os serviços próprios de um arquivo. Cf. *Leitura Nova de Dom Manuel I*. ALBUQUERQUE, Martim de (pref.); CHORÃO, Maria José Mexia Bigotte; ROSA, Sylvie Deswarte (Introd). Lisboa: Edições INAPA, 2 vols, 1997.

reinados de seus antecessores e no seu próprio. Essa coleção reafirmaria os mesmos propósitos paternalistas ensejados por essa realza:

A quantos esto a perpétua memória feito virem fazemos saber que, assi como o próprio e principal cuidado dos que têm algum cargo deve ser trabalhar como as cousas que lhe são encarregadas sejam postas no mais próspero e melhorado estado que ser possa, assi tanto mais cabe isto nos Reis e Príncipes fazê-lo quanto com mais excelente preeminência são por Deus postos na terra por bem dela e de seus vassallos e pera toda execução e exemplo de virtude⁵⁴².

Estes documentos ressaltam uma visão própria de D. Manuel sobre o que deveria ser seu reinado e sua figura como governante: um redistribuidor da riqueza oriunda dos feitos dos portugueses no além-mar, um defensor de seus súditos ao assegurar a proteção de seus respectivos direitos, em vida e *post-mortem*, mas, sobretudo, a figura de um legislador no sentido de organizar as instituições de assistência e promover as obras de misericórdia, ascendendo o desejo de agir, concomitantemente, à semelhança da Igreja, ao papel de ordenador jurídico titular e administrador desinteressado dos bens pios e das almas.

Nesse sentido, a posição que defendemos inverte a lógica promulgada pela Escola Alemã do Direito no século XIX, que influenciou uma longa tradição oitocentista em Portugal, a qual compreendia que a melhor maneira de estudar as relações de poder na sociedade era seguir os cânones da história do Direito e das Instituições do século XIX.

A escrita histórica e os autores vinculados à historiografia tradicional portuguesa estabeleceram, nesta matéria, uma clara posição dissociativa entre o “social” e a “norma”. Criava-se, assim, a ilusão de que os produtores de normas de referência, neste caso, o rei D. Manuel e os membros da casa real, que disciplinavam os sujeitos (os administradores) e as coisas (os bens pios), eram atores institucionais que agiam por coerção e se situavam acima dos demais poderes concorrentes na averiguação e controle das instituições de assistência, impondo o projeto das confrarias de Misericórdia.

Como esclarece Marcelo Cândido da Silva⁵⁴³, as normas são construções sociais, muito mais que instrumentos de construção da sociedade. São instrumentos produzidos pelos homens para resolver problemas colocados no âmbito de suas relações, nos tempos e nas temporalidades que as permeiam. Ou seja, como enfatiza o professor, constituem parte integrante, mais ou menos eficaz, do próprio estabelecimento da sociedade, pois essa eficácia não depende da semelhança da norma com a sociedade em questão, mas apenas de sua

⁵⁴²Idem. p. 8.

⁵⁴³SILVA, Marcelo Cândido da. *Uma História do Roubo na Idade Média*. Belo Horizonte, MG: Fino Trato, 2014. p.26-27.

capacidade de inserção por aqueles a quem ela se propõe. Portanto, a aceitação das normas não significa a mudança no comportamento dos atores sociais, mas a percepção de que as coisas e as pessoas assumem formas distintas daquelas que tinham antes de as normas se projetarem sobre elas. Não se busca a efetividade das normas, mas as maneiras pelas quais elas produzem novas formas de representar os sujeitos, os objetos e as relações entre eles.

Em suma, o rei D. Manuel I julgava-se responsável e interlocutor por excelência entre a esparsa comunidade de fiéis em seu reino e o Legislador Divino, visando, através de suas ações, mitigar as tensões oriundas das crises de seu tempo — social, demográfica e sanitária — e responder, concomitantemente, aos anseios e demandas da espiritualidade dos leigos na realização das ações e obras de misericórdia em seu reino.

CAPÍTULO IV – AS CATORZE OBRAS DE MISERICÓRDIA.

4.1. As 7 obras de misericórdia espiritual no reinado manuelino.

No reinado de D. Manuel, a promoção das obras de misericórdia espirituais não se destinava apenas aos pobres e marginalizados. Contemplava, nas crenças e condutas de convivência social, as condições preceituais de todo cristão, como, por exemplo, sofrer pacientemente as ofensas injustas, assim como Cristo o fez pela via dolorosa até o Calvário; dar bom conselho a quem o pede; promover a paz e dirimir as contendas. Logo, o objetivo era substanciar na memória e salvaguardar, por meio de atos, a dignidade dos cristãos perante as tentações e situações adversas, de modo a contribuir para a harmonia da comunidade dos justos ou evitar o agravamento de conflitos já existentes.

No *Catecismo Pequeno*, o manual espiritual do bispo de Viseu, D. Diogo Ortiz apresenta uma compreensão dialética sobre as obras de misericórdia. Tal compreensão reside no estabelecimento de um elo na relação da doutrina das obras e sua natureza eminentemente espiritual, ao destacar que: *as obras de misericórdia spirituaes, absolutamente falando som milhores que as corporaes. Porque ho que dã. he cousa spiritual e socorrem ao spiritu e per actos spirituaes*⁵⁴⁴. No entanto, o bispo procurou não apenas vincular sua escrita aos círculos monásticos, em que as virtudes espirituais seriam prontamente assimiladas e celebradas, mas também, em concessão aos leigos, fez ressalvas e adaptações aparentes sobre o tema. Desse modo, o clérigo descreve que Jesus procurou promover, em sua passagem terrena, a pregação das obras de natureza corporal, pois elas se dirigiam aos simples; portanto, era papel também dos representantes da Igreja simplificar a maneira pela qual os leigos poderiam assimilar e exercer as obras.

Seguindo esse princípio, o bispo admite e aconselha que: *beem pode ocorrer caso em que as obras corporaes sejam moor preço que as spirituaes, como dar de comer ao prove em extrema necessidade; seria milhor que dar conselhos ou perdoar*⁵⁴⁵. Nesse sentido, embora as obras de natureza espiritual fossem celebradas como superiores, havia, no seio das ações de misericórdia perpetradas pelos leigos, uma preferência substancial pela sua natureza material, pelas obras corporais. Talvez isso explique por que as obras de natureza espiritual não tenham sido alvo de grande consideração por parte das Misericórdias portuguesas.

⁵⁴⁴ORTIZ, D. Diogo. *O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*. SILVA, Elsa M^a B.de (Ed.), Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 218.

⁵⁴⁵Idem, p.218.

Dar bons conselhos & Ensinar os simples

A primeira obra de natureza espiritual encontra eco em uma das cláusulas do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*. A presença permanente de capelães enviados pelas confrarias da Misericórdia aos hospitais servia, exatamente, para prestar auxílio espiritual aos pobres doentes que ali se encontravam, pelo que dar bom conselho poderia também ser enquadrado nesse serviço. Por outro lado, apelava-se ao conselho como instrumento de reconciliação entre amigos envolvidos em rixas e inimizades, principalmente durante a Quaresma.

O clérigo dominicano Clemente Sánchez de Vercial, ao anunciar as sete obras de misericórdia espirituais em sua cartilha, define que aconselhar é perceber e alertar o próximo, *se o vee errar ou estar prestes para pecar, para que o parta e tyre de error para que se guarde de pecar e o conselho verdadeyro he escolher o bem e leyxar o mal e guardar-se dos priigos deste mundo que podem acontecer*⁵⁴⁶.

Com efeito, o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* destaca, em um item chamado *amyzade*, o sentido vigilante desta conduta espiritual, encarregando o provedor, o capelão e os demais oficiais da mesa da confraria a estabelecer o *cuidado de saber honde ouver hodos e mall querenças e assy mortes de homeens como injurias de dinheiros e dividas e outras cousas semelhantes e trabalharem em especial nos dias da coresa e assy por todo ho anno, aconselhando a fazerem perdoar as taees cousas em maneira que todos vivam em paz e em amor com o proximo e irmãos em Christo nosso sallvador*⁵⁴⁷. No tocante à segunda obra de misericórdia espiritual, talvez a única menção indireta, segundo o compromisso de Lisboa, seria os sermões para os quais eram contratados pregadores externos durante as principais festividades da confraria.

Exemplos dessa natureza são captados por intermédio do livro de receitas e despesas da Misericórdia do Porto, datado entre 1517 e 1518. Nele constam registros das despesas do mês de julho de 1517, as quais a confraria contraiu com os clérigos que realizaram missas especiais em celebração ao dia e ao mês do orago da confraria. Entre esses registros, destaca-se o caso dos 100 reais dados pela confraria *a frey Nuno pola pregaçom de Samta Isabel*, mas também se confirma a quantia de 40 reais dada aos *crelegos de hofyciarem quatro missas em*

⁵⁴⁶PMM, [doc. 276], p.574.

⁵⁴⁷PMM, [doc. 246], p.393.

*quatro domingos do mês julho, além do pagamento feito aos crelegos das vespervas de Santa Isabel e do dia de hofyciarem a procissão do orago da confraria*⁵⁴⁸.

Ademais, ao ampliarmos a análise da virtude da misericórdia para a concepção política do reinado manuelino, é possível considerar este segundo fundamento doutrinal.

Os reis da dinastia de Avis, do infante D. João I a D. Manuel, destacaram-se pelo interesse dedicado à literatura devocional. Tal inclinação manifestava-se na posse e leitura de livros religiosos, na tradução de obras devocionais e no uso personalizado de livros de orações, como os livros de horas e de confissão. O *Tratado de Confissom*, por exemplo, foi um dos primeiros livros impressos em Portugal, com data de 8 de agosto de 1489⁵⁴⁹.

Com o advento da imprensa, o mecenato manuelino fomentou a publicação de uma ampla gama de obras literárias, que incluíam tanto títulos de caráter estritamente religioso – destinados à família real e aos cortesãos mais próximos – quanto cartilhas didáticas para o ensino da escrita e da leitura.

Como destaca Isabel Villares Cepeda, as cartilhas para alfabetização publicadas durante o reinado de D. Manuel, por volta de 1502, não são conhecidas integralmente, uma vez que quase toda a sua documentação foi perdida após o terremoto de 1555, na Torre do Tombo. Ainda assim, é plausível estabelecer a autoria e os parâmetros doutrinários dessas primeiras publicações com base no único exemplar remanescente do período, datado de 1534, que atribui a obra ao bispo de Viseu, D. Diogo Ortiz⁵⁵⁰. Essa hipótese se reforça ao examinar o prólogo do *Catecismo Pequeno* do referido bispo, no qual ele explica a motivação da obra. O clérigo ressalta que o catecismo visa a dois objetivos principais: o primeiro, ensinar o que *ho christão ha de crer*; o segundo, *do que ha de fazer pera hyr ao paraíso*. Logo, a doutrina se destinaria *pera ensynar os ignorâtes, [...] como que ensyna a ler ou escrever os meninos, per breves, chaãs, palpavees e craros princípios, segundo a capacidade daqueles pera cujo proveito se escreve*⁵⁵¹.

Nesse contexto, há registros do envio de diversos exemplares desse material pedagógico para as Índias e os reinos africanos, uma vez que as cartilhas de ensino eram associadas à alfabetização e ao catecismo de crianças. Como exemplo, destaca-se o conjunto

⁵⁴⁸PMM, [doc. 264], p.477.

⁵⁴⁹*Tratado de Confissom* (Chaves, 2 de Agosto de 1489), ed. fac-similada com leitura dipl., e estudo introd. J.V. Pina Martins, Lisboa, INCM, 1973.

⁵⁵⁰CEPEDA, Isabel Vilares. Uma “cartinha” em língua portuguesa desconhecida dos bibliógrafos. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1992; Id. “Ainda a propósito da Cartilha de 1502”. In: *Didaskalia*. Vol. XXV, 1995, fasc. 1 e 2, p.257-267.

⁵⁵¹ORTIZ, D. Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*. SILVA, Elsa M^a B.de (Ed.), Lisboa: Edições Colibri, 2001. p.133.

de livros que D. Manuel, em 6 de julho de 1514, ordenou a Rui Leite, recebedor do tesouro real, que reunisse para envio como presente ao mítico imperador do reino cristão, Preste João⁵⁵², a dizer:

mil cartinhas cubertas de purgaminho; doze cathaçismos; vimte Fios Samtorum; trimta liuros da vida dos mártires e todos serão de lem[goa]gê portougues; e huu liuro de rezar, que tem Aluaro da Costa, nosso, o qual vos êtregará, mamdá-lo-ês cubrir de veludo cremesim e forrar de borcado raso e fazer-lhe brochas d' ouro quaes comprirê, com alguu esmalte e lavor pouquo⁵⁵³.

Além do envio de material pedagógico, a dimensão devocional dessa obra de misericórdia foi expressa pela rainha D. Leonor por meio de sua participação na conversão e alfabetização dos congoleses, no contexto das conexões estabelecidas por Portugal no ultramar.

Os contatos entre os portugueses e o reino do Congo tiveram início em 1483, durante a primeira viagem do navegador Diogo Cão. Após uma passagem pela feitoria da Costa da Mina, onde então se construía uma fortaleza, Diogo Cão atingiu a foz do rio Zaire. Ao subir o rio, descobriu que os povos que habitavam suas margens eram subordinados a um reino situado no interior, governado pelo rei do Congo, com quem desejava estabelecer contato. Assim, em uma segunda viagem, realizada em 1485, visando principalmente à conversão desse monarca ao cristianismo, os enviados do rei português – instruídos, conforme relata Rui de Pina, a estabelecer contatos pacíficos e acompanhados por intérpretes conhecedores de línguas africanas – tomaram conhecimento da cidade real no interior do continente e para lá enviaram seus emissários⁵⁵⁴.

Como esses demoraram a voltar, retidos na corte congolesa, os navios portugueses, recusando-se a esperar, zarparam sem eles, levando consigo alguns reféns. Em Portugal, o rei D. João II determinou que os congoleses capturados fossem tratados com todas as honras devidas; nesse período, eles aprenderam um pouco dos hábitos, da religião e da língua do reino. Conforme o prometido, uma nova expedição trouxe de volta os congoleses capturados,

⁵⁵²Como descreve Aida Dias, D. Manuel desejava encontrar o Preste João, o Precioso (na língua abexim, João Belul), imperador da Etiópia, em busca do qual Afonso de Paiva e Pêro da Covilhã haviam deixado o reino, em 1487, a mando de D. João II. A chegada a Lisboa de Mateus, embaixador do Imperador da Etiópia, Rei do Abexim, que chegou a Portugal na nau de Bernaldim Freire, que zarpara de Cochim em 1513, está na origem desta missão. Foi Afonso de Albuquerque que libertou Mateus (e a seu pedido) da situação de prisioneiro que o mantinha encarcerado em Dabul. A 25 de fevereiro de 1514, a nau de Freire atracou em Lisboa, e D. Manuel recebeu o então embaixador da Etiópia com toda a solenidade nos paços de Santos-o-Velho. DIAS, Aida Fernanda. Um Presente Régio In: *HVMANITAS*. Vol. XLVII (1995), p.685-689.

⁵⁵³ANTT. Corpo cronológico, Parte I.a, Maço 17, Doc.75 *apud* Cf. DIAS, Aida Fernanda. Um Presente Régio In: *HVMANITAS*. Vol. XLVII (1995), p. 685-720.

⁵⁵⁴PINA, Rui de. “Relação do Reino do Congo”. In: RADULET, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 101.

agora convertidos e alfabetizados. Em 1489, o rei do Congo enviou uma embaixada a Portugal manifestando dois desejos: o primeiro seria o de abraçar a fé em Cristo, o que foi confirmado com sua conversão por prelados portugueses enviados ao Congo em 1491. O segundo seria, como destaca o professor Ronaldo Vainfas, que os dois reinos se iguallassem nos costumes e na maneira de viver, solicitando que alguns jovens, enviados com a embaixada, fossem instruídos na fala, escrita e leitura latinas, além dos mandamentos da fé católica⁵⁵⁵.

Com a morte de D. João II, em 1495, coube ao rei D. Manuel realizar o pedido feito pelo monarca congolês. Logo, D. Manuel continuou a enviar emissários ao Congo, sempre com o duplo intuito de estabelecer feitorias comerciais e propagar a fé cristã naquele território. No Congo, os portugueses encontraram grandes mercados regionais, onde se fazia a troca de produtos como sal, metais, tecidos e derivados de animais. O interesse português no comércio concentrava-se, principalmente, no tráfico de escravos e no controle das minas. No entanto, o comprometimento com a fé cristã do rei D. Manuel em relação ao reino do Congo não cessou com a conversão, ainda no reinado joanino, do rei do Congo – que tomou em batismo o nome cristão do rei de Portugal, D. João I –, bem como de seus filhos e das pessoas mais importantes da corte.

Segundo Damião de Góis, D. Manuel I, influenciado por sua irmã D. Leonor, enviou ao Congo religiosos letrados, possivelmente os cônegos azuis de São João Evangelista, para ensinar a fé e o culto cristão. Tais ações correspondiam ao perfil de um monarca comprometido com os ensinamentos das obras espirituais, conforme destacou o clérigo dominicano Clemente Sánchez de Vercial, ao afirmar ser dever de todo cristão *ensynhar aos ynorantes*, pois devemos *ensynhar aos sympres que nom sabem o que fazem e nom devemos seer escassos de ensynhar o que sabemos e os prelados e os que tem curas devem ensynhar a seu povoo e a seus subditos a ter creença de Jesu Christo e emforma-los em os mandamentos de Deus e em os sacramentos da Santa Madre Ygreja segundo que no começo foy*⁵⁵⁶. Deste modo, descreve Damião de Góis que D. Manuel enviou uma comitiva de prelados portugueses ao Congo, no começo do ano de 1503, pois:

ElRei dom Emanuel era de sua natural codiçam religioso & em todos seus negócios, ha primeira cousa que sempre trattaua, era do serviço de Deos, & Doctrina de sua sancta fe, do qual o zello mouido determinou no começo do ano MDIII, mandar

⁵⁵⁵VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Marina de Mello e. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. In: *Tempo*. nº 6, Rio de Janeiro, p. 1-18.

⁵⁵⁶PMM, [doc. 276], p. 524

hômes letrados na sacra Theologia, aho Regno de Congo, com hos quaes mandou mestres de ler,& screuer,& outros pera la ensinar ho canto chão de egreja, & musica do canto dorgão,& ahos príncipes a quem encarregou destes negócios, mandou entregar livros de doutrina Christã, vestimentas de brocado&seda, cruces de prata, cálix turibullos& outras cousas necessárias pera ho serviço divino& a todos eles deu ordenados,&embarçam pera suas pessoas,& gasalhado, tudo a custa de sua fazenda⁵⁵⁷.

Com efeito, D. João II e D. Manuel abririam novas vias de espiritualização e de enquadramento religioso da realeza portuguesa: evangelizadora dos “pagãos” e conquistadora de vastas zonas africanas que, pela primeira vez, eram pensadas no tempo e no espaço cristãos. Assim, a fim de cumprir o desejo do seu novo aliado e a obra de misericórdia espiritual, D. Manuel solicitou, em missiva destinada ao monarca, o envio a Portugal de rapazes congolese, entre 14 e 15 anos, em número que podia chegar a 20 meninos, para fins de alfabetização e catecismo.

Desse modo, muitos filhos e parentes do rei e senhores congolese teriam ido estudar no reino de Portugal, tendo sido acolhidos por mosteiros e casas de pessoas doutas e religiosas, ligadas possivelmente aos loios da congregação dos cônegos seculares de São João Evangelista. Essa estreita ligação entre a corte régia e os loios parece ter-se iniciado, segundo Isabel dos Guimarães Sá⁵⁵⁸, depois que a congregação passou a admitir leigos considerados irmãos, devido às benfeitorias efetuadas por cortesãos e membros da família real à ordem. Um livro de atas da congregação dos Loios, datado de 1498, lista nominalmente seus benfeitores, constando entre eles o nome da rainha D. Leonor, logo após o seu irmão, o rei D. Manuel, e o da rainha D. Isabel, juntamente com outros fidalgos da corte régia⁵⁵⁹.

No entanto, Maria Isabel Pessoa Castro Pina, em sua tese de doutoramento sobre a atuação dos loios em Portugal⁵⁶⁰, faz ressalvas a essa afirmação. Ela considera prematura a hipótese de uma relação entre os loios e a missão na África, especialmente no que se refere à instrução religiosa dos africanos vindos do Congo. Como destaca Bernardo Vasconcelos e

⁵⁵⁷ GOIS, Damião de. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010. PARTE III, Cap. LXXVI. p.169.

⁵⁵⁸ SÁ, Isabel dos Guimarães. *De princesa a rainha-velha. Leonor de Lencastre*. s. l. Círculo de Leitores, 2011, p. 208.

⁵⁵⁹ Cf. IAN/ TT, Manuscritos da Livraria, nº 523: "*Liber capitulorum generalium nostre congregationis/ 1478 athe 1502*" [trunc.: 1481-1500] *apud* SÁ, Isabel de Guimarães. *Op. cit.* p.209.

⁵⁶⁰ PINA, Maria Isabel Pessoa Castro. *Os Loios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cônegos Seculares de São João Evangelista*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas: Universidade Nova de Lisboa, 2011.

Sousa⁵⁶¹, essa tese, embora frequentemente debatida, carece de documentação sólida. Ela propõe que, sob a proteção de D. João II, alguns africanos teriam sido enviados ao Colégio de Santo Elói, onde receberiam formação para o batismo e, em certos casos, para a ordenação sacerdotal. É nesse contexto que se teria formado D. Henrique, bispo de Útica, neto do primeiro rei convertido ao cristianismo do Congo.

Porém, como adverte Maria Isabel Pina⁵⁶², a primazia da missionação na África foi disputada entre os partidários dos franciscanos e de outras ordens religiosas, não permitindo ainda hoje conceber com clareza a que ordem pertenciam os missionários que acompanharam as primeiras expedições portuguesas na costa ocidental africana. Ainda assim, há alguns indícios que apontam para os loios a primazia na evangelização.

O primeiro desses indícios seria a íntima relação entre a rainha D. Leonor e o erudito frade loio Paulo de Portalegre, clérigo da Congregação de São João Evangelista (1437-1510), confessor e colaborador espiritual mais próximo da rainha. O segundo encontra-se no relato da crônica de D. Manuel, em que Damião de Góis descreve que, em dezembro de 1508, partiram para o reino do Congo João de Santa Maria e doze padres da congregação de São João Evangelista, com o propósito de ali edificarem uma igreja e ensinarem e pregarem a fé católica⁵⁶³. Tal informação parece confirmar-se por meio de uma carta enviada pelo rei do Congo a D. Manuel, datada de 5 de outubro de 1514, que faz referência a esses prelados enviados pelo rei de Portugal, sendo nomeados João de Santa Maria, Antônio de Santa Cruz, Diogo de Santa Maria, Aleixo e Pero Fernandes⁵⁶⁴.

Em síntese, mais do que conhecer a origem dos prelados responsáveis pela evangelização, é importante identificar outro tipo de movimento devocional que motivava os leigos cortesãos a se associarem às ordens terceiras. Diferentemente das confrarias – como as Misericórdias, orientadas para uma atuação ativa em favor dos pobres, na expectativa de recompensas espirituais –, as associações leigas às ordens terceiras parecem assumir um caráter mais passivo e contemplativo, centrado na oração. Por meio da adesão sem a tomada de votos, buscava-se compartilhar dos benefícios espirituais dessas ordens. Tais associações expressam, ao mesmo tempo, a confiança nos clérigos quanto ao cumprimento das obrigações

⁵⁶¹SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; PINA, Isabel Castro; ANDRADE, Maria Filomena e SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva (Dir.). *Ordens Religiosas em Portugal: Das Origens a Trento*. Guia Histórico, Lisboa, Livros Horizonte, 2005. p. 242.

⁵⁶²PINA, Maria Isabel Pessoa Castro. *Op. cit.* p.194-195.

⁵⁶³GOIS, Damião de. *Crônica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010. Parte II, p. 93-94

⁵⁶⁴BRÁSIO, Antônio. *Monumenta Missonaria Africana. África Ocidental (1471-1531)*. Vol. I. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952. p. 294

litúrgicas dos ofícios solenes e a noção de solidariedade entre todos os membros de um mesmo corpo espiritual, o que permite a extensão da graça aos leigos.

Assim, ao ser aceito como parte da família de algumas dessas ordens religiosas, o indivíduo tinha a garantia de se tornar, como descreve um monge da ordem de São Agostinho, “*nosso familiar e participante nas oras, e sacrificios do dito mosteiro pela guiza que as familiares das ordens sam e deuem ser de direito*”⁵⁶⁵.

No caso dos loios, os capítulos produzidos pela ordem, ao final do século XV, tratam da adesão de “*deuotas pessoas que teem deuaçam boa uontade aa nossa congregaçam e requerem-nos com Instancia que os reçebam por Irmãos da nossa congregação*”⁵⁶⁶. Esse parece ter sido o caso da rainha D. Leonor, especialmente após as mortes de seu filho, D. Afonso, em 1491, e de seu marido, D. João II, em 1495. Contribuiu também para esse processo o comprometimento de sua saúde por uma enfermidade na perna – um apostema, conforme referido pelo cronista Garcia de Resende⁵⁶⁷ –, que em maio de 1494 atingiu D. Leonor, confinando-a à cama e reduzindo progressivamente sua mobilidade dos 36 até os 67 anos, idade em que faleceu.

Tais eventos marcaram momentos importantes para o estabelecimento de diferentes formas de devoção e espiritualidade adotadas pela rainha ao longo da vida. A primeira, de vertente ativa, vigorou até seus 45 anos, caracterizando-se pelo empenho em servir a Deus por meio de seus bens materiais, com a dotação das confrarias das Misericórdias e do Hospital das Caldas. Seu objetivo era promover, por ações individuais diretas, as obras de misericórdia corporais e estabelecer parâmetros de benefícios espirituais coletivos para a comunidade dos súditos.

A segunda inserção devocional seria de natureza mais contemplativa, em que sua aproximação às ordens terceiras e a amizade pela observância mendicante, com o elogio da pobreza voluntária, implicaram o seu contínuo despojamento material em favor das ordens religiosas. Suas limitações de natureza física possibilitaram o afastamento dos perigos da corte régia. Suas escolhas e opções devocionais, após a morte de D. João II, permitiram o distanciamento das vaidades mundanas, estruturando o cotidiano em função apenas da sua espiritualidade pessoal. Nesse contexto, a rainha chegou mesmo a pedir, em carta enviada ao

⁵⁶⁵Cf. ROSAS, Maria de Lurdes. *Op. cit.* p. 308.

⁵⁶⁶ IAN/ TT, Manuscritos da Livraria, nº 523: “*Liber capitulorum generalium nostre congregationis, Art. 143. l. 99v*; Cf. ROSA, Maria de Lurdes. *Op. cit.* p.309.

⁵⁶⁷RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973. p.254.

papa Júlio II, datada de 23 de novembro de 1507, que permitisse a saída de uma freira do convento da Madre de Deus de Xabregas para lhe auxiliar a cumprir os seus deveres religiosos ao isolar-se em seu paço régio⁵⁶⁸.

Contudo, como destaca Antônio Sousa Araújo⁵⁶⁹, não é fácil definir, de modo geral, a expectativa dos leigos na adesão às ordens terceiras, acusados com frequência, nas cortes do reino, de apenas despenderem suas riquezas materiais em favor das ordens, visando ao usufruto de privilégios do foro eclesiástico.

Tendo em vista esse fato, a pedido do rei D. João II, em 1495, o papa Alexandre VI emitiu uma bula que limitava as adesões às ordens terceiras. Posteriormente, em 1516, durante o reinado de D. Manuel I, o papa Leão X revogou todos os privilégios de caráter civil concedidos aos membros leigos dessas ordens, incluindo os relativos ao último sacramento e à sepultura, mantendo apenas aqueles relacionados às graças e aos favores espirituais⁵⁷⁰. Em resposta, os leigos definiram, em 1498, com veemência, as contrapartidas para adesão à ordem, buscando a purificação dos valores espirituais em seus votos, sustentando que os leigos devem “*pera sempre participantes em todollos sacrificios orações uigiliaas e IeIuns e diciplinas e em quaesquer outras obras meritorias que por todas as casas se fazem E todos estas digam cada dia xij pater noster com aue marias por si e por nos*”⁵⁷¹.

Nessa segunda etapa de sua vida, é significativo observar que todos os paços nos quais a rainha D. Leonor instanciou foram organizados em torno da proximidade das ordens terceiras, buscando a consolação espiritual através da vizinhança e da conversação com os religiosos. Em Lisboa, o seu paço de São Bartolomeu comunicava-se com a igreja do convento dos cônegos azuis de São João Evangelista; o de Xabregas, era contíguo ao convento feminino da Madre de Deus. Essa proximidade permitia à rainha ter acesso a boa parte do espaço conventual, e não apenas à igreja, como no caso de Santo Elói, possibilitando-lhe partilhar dos benefícios espirituais desses espaços sacros⁵⁷². Em suma, a proximidade da corte manuelina com as ordens terceiras viabilizou não apenas novas vias de espiritualização,

⁵⁶⁸ SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha da Misericórdia na História da Espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*. Porto: Universidade do Porto, 1992, Vol. II, p.149-151.

⁵⁶⁹ ARAÚJO, Antônio Sousa. Ordens Terceiras. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 3, p. 348-355.

⁵⁷⁰ Idem, p. 349-350.

⁵⁷¹ IAN/ TT, Manuscritos da Livraria, nº 523: “*Liber capitulorum generalium nostre congregationis, Art. 143. l. 99v*; Cf. ROSA, Maria de Lurdes. *Op. cit.* p.310.

⁵⁷² RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973, p. 255.

mas também de enquadramento religioso da realeza portuguesa na propagação das obras de misericórdia.

Corrigir os que erram & Consolar os tristes.

A prática da terceira obra de misericórdia espiritual, que consiste em *corrigir os que erram*, pressupõe que a correção das infrações ocorreria em duas etapas. A primeira etapa enfatiza o exercício de autoavaliação que todo cristão, segundo a Igreja, deveria seguir desde o século XIII.

Nesse contexto, as concepções sobre pecado e penitência contribuíram para a reorganização dos espaços de espiritualidade, direcionando-os mais para as intenções do que para os atos em si⁵⁷³. Portanto, ao estabelecer a confissão obrigatória no IV Concílio de Latrão (1215), a Igreja instituiu mecanismos eficazes para difundir os preceitos cristãos das obras espirituais. Esses mecanismos atuavam além das esferas públicas, alcançando a dimensão psicológica e a consciência pessoal, imiscuindo-se nos pensamentos, atos e palavras de cada homem. Logo, era necessário primeiro realizar um exame de consciência, arrepender-se dos próprios pecados e expiar a culpa como pecador, para só então poder apontar com brandura as faltas do próximo. Como descreve a cartilha espiritual *Sacramental*:

E primeiramente cada hum deve castigar a sy mesmo ca a caridade ordenada asy mesmo deve começar e depois correger e castigar ao que pecar e nom por palavras asperas nem por odio nem mal querença mas por caridade e por boa yrmandade e assi o disse Jesu Christo em o Evangelho. Se pecar em ty teu yrmaão corregeo e castigo antre ty e elle mesmo soo e assi todo chrispaão deve correger a seu prouximo segundo caridade e yrmandade⁵⁷⁴.

Em Portugal, ao longo do século XV, observa-se um progressivo reforço na exigência da prática sacramental da confissão, paralelamente à disseminação de livros que auxiliavam os leigos na realização do exame de consciência. Está documentado que os reis D. Duarte e D. Fernando possuíam exemplares, emprestados pelo mosteiro de Alcobaça, da obra conhecida como *O Penitencial*, um manual para confessores escrito pelo clérigo trecentista Martim Pérez⁵⁷⁵.

⁵⁷³LE GOFF, Jacques. *São Luís: Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010. p.60.

⁵⁷⁴PMM, [doc. 276], p. 524.

⁵⁷⁵MARTINS, Mário. *O Penitencial de Martim Pérez*, em *medievo-português*. Lusitânia Sacra. Lisboa, 1957. p. 57-110.

Em 1495, após a morte do rei D. João II, na abertura de uma pequena arca que mantinha em seus aposentos, foi encontrado entre os seus pertences pessoais: “um cilício⁵⁷⁶, uma “disciplina” e um confessionário”⁵⁷⁷. Nesse reinado, já com o advento da imprensa, um dos primeiros livros impressos em Portugal, em 1489, foi exatamente o *Tratado de Confissom*⁵⁷⁸. Anos mais tarde, durante o reinado de D. Manuel, outra obra de caráter essencialmente confessional alcançou grande êxito: o chamado *Memorial dos Pecados*, do cronista-mor Garcia de Resende, que teve sucessivas edições em 1518, 1521, 1529 e 1545. Uma das principais características dessa obra, em especial, foi a atenção dada ao exame de consciência dos “responsáveis da administração pública e da governança do reino”, como destaca Joaquim O. Bragança⁵⁷⁹.

No reinado manuelino, a correção, como doutrina espiritual de misericórdia, deveria seguir uma segunda etapa de consciência: consistir em uma conduta exemplar que expressasse a verticalização das responsabilidades, condicionadas à posição social do indivíduo e consentâneas ao poder conferido pelo cargo que ocupava. Tal concepção alinha-se ao que descreve o *Sacramental*:

certas pessoas som que de necessidade devem correger e castigar assi como o bispo a seus subditos e o reytor a seus parrochianos, el-Rey a sua gente, o juyz a sua provincia, o padre a seus filhos, o marido a sua molher, o prove a sustancia, o rico a seus familiares. E algum dizem [sic] que o vizinho a seu vizinho e o parente a seus parentes como quer que estes cada hum correge segundo o poder que tem⁵⁸⁰.

É interessante observar, nesse trecho do *Sacramental*, a influência aristotélica na discussão sobre o conceito de justiça. O preceptor de D. Manuel, Diogo Lopes Rebelo, organizou duas edições publicadas em Paris, em 1494 e 1496, de uma obra em latim sobre o conceito aristotélico de justiça comutativa, baseada nas reflexões e no texto do frei carmelita João Sobrinho⁵⁸¹.

⁵⁷⁶Era objeto usado para mortificação da carne, geralmente um cinto feito de pelos ásperos ou material com pontas, usado em contato com a pele para irritar como forma de penitência.

⁵⁷⁷RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973. Cap. CCXV, p. 288.

⁵⁷⁸*Tratado de Confissom* (Chaves, 2 de Agosto de 1489), ed. fac-similada com leitura dipl., e estudo introd. J.V. Pina Martins, Lisboa, INCM, 1973.

⁵⁷⁹BRAGANÇA, Joaquim O. “Memorial dos pecados de Garcia de Resende”. *Didaskalia*, IX, 1979. p.206-236; p. 217.

⁵⁸⁰PMM, [doc. 276], p. 524.

⁵⁸¹Há um exemplar desta obra datado de 1496 na Biblioteca Nacional de Portugal. Ver. SOBRINHO, João. O.C.? De Justitia Comutativa./ [ed.] Jacobus Lupi. Paris, Guy Marchant, 1496. (BNP, INC, 428). O texto também recebeu tradução e posteriormente foi publicado Cf. AMZALAK, Moses Bensabat. *Frei João Sobrinho e as Doctrinas Econômicas da Idade Média*, e.a; 1945, p.133-297.

No *Catecismo Pequeno*, do bispo de Viseu, a concepção aristotélica de justiça é novamente mencionada no contexto das atribuições correcionais no reino de Portugal, estabelecendo-se a distinção entre a justiça comutativa ou corretiva, que se refere à justiça entre pessoas iguais ou particulares, e a justiça distributiva, atributo exclusivo do príncipe, relacionada à proporcionalidade na aplicação de punições à comunidade. Nesse sentido, escreve o bispo:

As penas que se dam pelos pecados e as restituições pertencem aa justiça comutativa porque pella pena do malfeitor se faz recôpesaçã ao que recebeo a injuria e ho dano, e aa comunidade, e aa seguridade publica, a quem danificou. E segûdo a doctrina de Aristotiles, a justiça comutativa em as comutações involutarias guarda justa contrâpassiom, quer dizer, justo comutativo, que hha de fazer ygual a paixã do malfeitor cõ a obra e mal que fez, segundo proporciõ. E, assi, há de padecer em quantidade mais do que fez que ho fazer e padecer seja iguaes em proporciõ.[...] A justiça distributiva há de repartir as cousas da comunidade, scilicet: trabalhos, honrras, officios, benefícios, juízos segundo proporçã dos merecimentos das pessoas. Em outra maneira he vicio da acepçam de pessoas. E, pera bem distribuie repartir e fugir este vicio dâpnosissimo aa comunidade, olharás que a pessoa a que has de dar tenha em si dignidade, scilicet, hua qualidade e cõdiçam que faça a proposito daquello que has de dar, e olharás e diversas pessoas a proporçã desta condição, e nesta proporçã repartirás⁵⁸².

Esta conduta corretiva é exemplificada quando D. Manuel destitui das funções e aplica multa de 500 cruzados ao regedor da Casa da Suplicação, D. Álvaro de Castro, por ter feito justiça com as próprias mãos. O motivo foi um homem, namorado de uma escrava de D. Álvaro, que invadiu sua residência durante a noite para encontrá-la. Assim, D. Álvaro de Castro *pelo que moido de sanha o mândou açoutar per mouros de sua estrebaria, tã cruelmente, que em todo ho corpo lhe não ficou lugar que nam fosse chagado dos açoutes*⁵⁸³. Contudo, como recorda outra obra de grande difusão nos círculos cortesãos, o livro da *Vita Christi*, a punição aplicada pelo rei ao seu regedor deveria ser branda, para que a correção não conduzisse a outro erro: o do julgamento.

Nom queiraaes julgar», injustamente e sandia, do próximo, enom serês julgados, scilicet, nom caerees em pecado por que sejaaes dignos de seer julgados de Deus. E se per ventura vos acontecer, per o arrevatamento que vem aos homeens, de julgar, «nom queiraaes per condempnar» nem dizer de alguum que é digno de condempnaçom, «e nom serees condempnados», scilicet, de Deus por este pecado, porque alguum é hoje muito maaõ que de manhaã perventura será boom⁵⁸⁴.

Neste sentido, destacava-se a premissa da autoavaliação como homem falho, suscetível também ao pecado, pois, como descreve Ludolfo Cartusiano,

⁵⁸²ORTIZ, D. Diogo. *O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*. SILVA, Elsa Mª B.de (Ed.), Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 211-212.

⁵⁸³GOIS, Damião de. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010. Parte III, Cap. XL.

⁵⁸⁴PMM, [doc. 274], p. 514.

cousa natural é acerca a todos os homeens que qualquer faz os seus pecados mais leves e os alheos mais pesados. Onde diz Hilário que de ventura é achado alguém que nom haja este vício; porque cada um favoriza os seus vícios, e ligeiramente repreende os alheos. E porém, segundo diz Agostinho, «piadosamente e avisada é de vigiar que, quando for necessidade de repreender e queixar-se contra alguém, primeiramente devemos cuidar se é tal error qual nunca houvemos; e, se tal for, pensemos que nós somos homeens e que também poderamos caer em aquele pecado⁵⁸⁵.

Terá sido esse o conselho dado pela rainha D. Leonor a seu irmão, D. Manuel? Ela intercedeu junto ao rei em favor de D. Álvaro, buscando atenuar a pena pelo delito cometido pelo regedor. Em última instância, essa intervenção resultou no perdão da ofensa e na restauração da dignidade social do regedor, abalada por seu erro.

Já no tocante às Misericórdias, pelo que consta no *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, em um item chamado “*da maneira que ham-de teer no enterrar dos confrades e assi em reprender os que forem de forte condição*”, era atribuição do provedor infligir punições aos irmãos e confrades que não obedeciam às normas da confraria.

De fato, ingressar na Misericórdia era mais fácil do que suportar, posteriormente, as exigências comportamentais da instituição. Assim, determinava o compromisso que *se alguu dos ditos irmãos for de forte condiçam e non obediente a ordenança da dita Confraria o dito proveador ho amoestara hua vez e duas e tres assy como ho Evangelho de Nosso Senhor e Salvador Jesu Christo manda*. Portanto, quem faltasse ao enterro de um irmão sem justificativa, não conduzisse sua vida de maneira exemplar e ilibada, ou não estivesse disposto a cooperar nas ações piedosas, poderia ser expulso da confraria. Logo, caso o indivíduo *se nom quiser emendar ho dito proveador e officiaaes ho possam riscar e poer outro que a Deus e a dita Confraria serva*⁵⁸⁶, pois os comportamentos desviantes divulgavam uma imagem depreciada da irmandade que em nada interessava às Misericórdias.

Deste modo, trata-se de uma confraria totalmente inovadora, onde já não constam apenas as cláusulas regimentais habituais, como a entreajuda ou a assistência aos irmãos na doença e na morte, tal qual era descrito nos regimentos das chamadas “confrarias de ação”⁵⁸⁷. Não obstante, todas as cláusulas do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* parecem refletir a preocupação de uma religiosidade devocional bem arregimentada, em que obriga os irmãos e confrades a *fazer uma vida spirituall (...) servindo a deus*, que se identificam obrigados à missão de manter uma vida moral. Apesar disso, mantiveram na redação do *Compromisso da*

⁵⁸⁵PMM, [doc. 274], p. 517.

⁵⁸⁶PMM, [doc. 249], p. 417.

⁵⁸⁷São confrarias socioprofissionais especializadas no apoio financeiro mútuo de seus confrades, como eram as confrarias de mesteiros.

Misericórdia de Lisboa as habituais cláusulas confraternais de redes de entreatajuda, o que também levaria a Misericórdia a se afastar de confrarias mais aristocráticas, de escopo sobretudo devocional, que conheceram uma importante proliferação durante o final do século XV⁵⁸⁸.

Por fim, deve-se considerar o alerta feito por André Vauchez, ainda na década de 1980, de que não se deve estabelecer uma oposição demasiado rígida entre confrarias "de ação" e "de devoção", sob o risco de comprometer a análise dessas instituições medievais⁵⁸⁹. É salutar, contudo, destacar nas análises empreendidas por Saul Antônio Gomes⁵⁹⁰ e Pedro Penteado⁵⁹¹, sobre as Misericórdias entre os séculos XVI e XVIII, a ocorrência de um processo paulatino de aristocratização dos cargos de governança e na premência de ações de caráter mais cultural e religioso-litúrgico no âmbito assistencial, criando-se uma interligação mais funcional e íntima entre as Misericórdias e as paróquias locais.

De todo modo, as cláusulas do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* são reveladoras de uma autoria textual redigida nos ambientes cortesãos, apropriadamente, no caso, o régio, da rainha D. Leonor, possivelmente com o auxílio de um clérigo (D. Martinho da Costa!?) bem atualizado nos assuntos e no tempo das "religiosidades ou *devotio moderna*". Mas não apenas isso, pois o seu discurso moral e teológico reflete influências orgânicas próprias das ordens mendicantes, particularmente franciscanas e dominicanas. O que levou Saul Antônio Gomes a refletir sobre as confrarias como instituições sobreviventes medievais em tempos de religiosidades atualizadas e cultas⁵⁹².

Em síntese, identifica-se dois fatores que distinguem as confrarias da Misericórdia das demais instituições congêneres de seu tempo. O primeiro é a atuação política dos irmãos régios, D. Leonor e D. Manuel, a partir do final do século XV, como promotores de uma nova religiosidade laica, ao impulsionarem o relançamento da existência institucional das confrarias de assistência. As Misericórdias se constituíram distanciadas dos vínculos

⁵⁸⁸Sobre a tipologia das confrarias medievais. Cf. VINCENT, Catherine. Les confréries médiévales dans le royaume de France (XIIIe.- XVe. siècles), Paris, Albin Michel, 1944. p.114-120. O fenômeno das confrarias devocionais no caso português Cf. COELHO, Maria Helena. "As confrarias medievais portuguesas", p.166.

⁵⁸⁹VAUCHEZ, André. Les confréries au Moyen Age: esquisse d'un bilan historiographique. In: *Revue Historique*, T. 275, Fasc. 2 (558) (AVRIL-JUIN), 1986, p. 467-477. (Disponível em Url: <https://www.jstor.org/stable/40954376>)

⁵⁹⁰GOMES, Saul Antônio. "Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Santa Maria da Vitória" In: *Lusitânia Sacra*, 2ª s., T.VII, 1995, p. 89-150.

⁵⁹¹PENTEADO, Pedro. "Confrarias portuguesa na Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação" In: *Lusitânia Sacra*, 2ª s., T. VII, 1995, p. 15-32.

⁵⁹²GOMES, Saul Antônio. *Op. cit.* p. 94-96.

confraternais de piedade pouco atrativa da época, que já não atendiam às demandas dos leigos. Essas demandas exigiam maior participação e, na expectativa, maiores recompensas espirituais para os irmãos e confrades, apoiando-se no princípio atrativo representado pelo direito canônico. A partir do século XIII, as confrarias ascendem como entidades dotadas de autonomia jurídica, o que lhes permitia oferecer aos benfeitores mais do que indulgências esparsas e graças espirituais em dias festivos do calendário litúrgico, concedidas pelo papa e pelos bispos.

Em segundo lugar, as confrarias da Misericórdia constituíam um espaço de pleno exercício de uma herança tardia de espiritualidade, presente no discurso moral e teológico sobre a caridade, originária das ordens mendicantes. Essa herança foi fundamental para a difusão da doutrina das obras de misericórdia. Ao mesmo tempo, essas confrarias representavam um local de reunião para devotos, confrades, clérigos e leigos cuja vocação de assistência social correspondia de forma mais adequada aos desafios impostos pelos tipos de pobres e doentes assistidos naquele período.

No que se refere à quarta obra de misericórdia espiritual, a presença e atuação dos capelães, nomeados conforme o compromisso das Misericórdias, em hospitais e cadeias das vilas portuguesas, poderiam auxiliar a concretizar a obra de misericórdia espiritual, *consolar os tristes*, no âmbito da assistência. Essa medida certamente corresponderia ao que o frei dominicano Clemente Sánchez de Vercial destaca sobre a quarta obra em sua cartilha espiritual, enfatizando que todo:

chrispaão boo deve consolar a seu prouximo se vee que teem algu~ua tribulaçom ou proveza ou esta em algum grande prigo e nom deve escarnecer delle nem gozar-se da sua tribulaçom e affliçom ante deve trabalhar-se de o tyrar de tristeza e coyta que tem guardando o que diz o profeta em o Psalmo que começa: Deus ultionum. Segundo a multitud das minhas doores em o meu coraçom as tuas consolações alegraram a minha alma e assi cada hum deve sosteer e consolar e ajudar a seu prouximo que nom estiver triste e em tribulaçom de feito e com palavra e com obra⁵⁹³.

Era uma clara demonstração de consolo aos doentes e aos privados de liberdade, além de uma expressão de apoio por meio de visitas e assistência domiciliar aos pobres envergonhados. Neste sentido, o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* dedicava ao capelão da confraria o trabalho pelo qual *sera obrigado confessar qualquer pessoa de que a Misericordia tiver cuydado, especialmente os que ouverem de padecer per justiça. Com os quaes elle hyra pera os consolar e efforçar na sancta fee catholica*⁵⁹⁴. Em síntese, revigorar a

⁵⁹³PMM, [doc. 276], p.524.

⁵⁹⁴PMM, [doc. 249], p.417.

esperança de uma vida plena em Cristo implica encontrar, por meio da fé, um caminho para consolar aqueles que sofrem.

Perdoar as injúrias & Sofrer com paciência as fraquezas do nosso próximo.

No início do reinado de D. Manuel I, observa-se que suas primeiras medidas expressavam a intenção de resolver os conflitos e sanar as divergências herdadas do conturbado governo de seu antecessor, D. João II, marcado pelo confronto aberto entre a nobreza e a Coroa. Desse modo, compreende-se que o monarca adotou essas duas obras de misericórdia espirituais como práticas alinhadas à sua doutrina e conduta política, assim como aconselha a cartilha espiritual o *Sacramental*:

todo boo christaão deve perdoar a seu prouximo todo rancor odio e mal querença injuria offensa que lhe avia feyta seguindo o enxemplo de nosso Salvador Jesu Christo que nom soamente perdoou as injurias e deshonoras e doestos que lhe foram feytas mas aynda rogou ao Padre que perdoasse aquelles que lho aviam feyto⁵⁹⁵.

Se, por um lado, D. João II havia neutralizado uma importante facção da grande nobreza referente à casa dos Bragança, expulsando-a do reino, por outro, D. Manuel buscou, desde o princípio, perdoar as velhas mágoas e ressentimentos, promovendo a conciliação entre as casas dinásticas. Esse processo foi facilitado, pois era fato notório que alguns inimigos do monarca anterior eram membros da casa de Viseu-Beja.

Contudo, o primeiro passo rumo à conciliação foi o descumprimento da disposição testamentária de D. João II⁵⁹⁶, que determinava com clareza que D. Manuel não revogasse as disposições referentes aos ramos proscritos. No entanto, o novo monarca descumpriu essa determinação e enviou seus emissários a Castela e Roma, a fim de convidar os exilados remanescentes da casa dos Bragança a retornar ao reino, buscando com isso a restauração da casa dinástica, suprimida por D. João II, em 1483.

Em outra frente, D. Manuel determinou que os aliados de D. João II deveriam renunciar aos bens adquiridos em detrimento do banimento dos Bragança do reino. Esse foi o caso do marquês de Vila Real, que teve de restituir aos Bragança o título de conde de Ourém, mas, em troca, foi igualmente recompensado por D. Manuel com o título de Valença. O

⁵⁹⁵PMM, [doc. 276], p. 524.

⁵⁹⁶Que lhe encomendaua, & mandaua per justos respeitos que todos aquelles que cõtra elle forão tredores, & desleaes, que andauã fora destes Regnos, nem a elles, nẽ na seus filhos recolhesse nelles, & que encomendaua a todos do seu conselho, & do dicto Duque seu primo, que sempre lhe lembrassem que diuia isto muito fazer. Cf. GOIS, Damião de. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010. PARTE I, Cap. I. p. 9.

mesmo ocorreu com o novo conde de Borba, nomeado por D. João II em 1485, D. Vasco Coutinho, o delator da suposta conspiração de D. Diogo. Embora D. Manuel mantivesse seu título, o monarca determinou ao conde a restituição dos direitos sobre a vila de Borba aos Bragança, mas este recebeu também, em troca, a nomeação para o condado de Redondo, em 1500⁵⁹⁷.

Assim, é interessante perceber nesses atos que D. Manuel não buscou se vingar ou tampouco excluir da vida política os aliados de D. João II, em resposta às ofensas cometidas contra seu núcleo familiar, o que resultaria, além de uma onda de descontentamento entre a fidalguia preterida, em desconfianças, conspirações e oposição à sua autoridade régia. Ou seja, D. Manuel buscou cumprir em sua conduta política mais uma obra de misericórdia espiritual, como destaca o *Sacramental*:

vi he soffrer a seu prouximo que lhe fez mal e lhe fez injuria e deshonor nem deve logo tomar sanha com elle nem torvar-se e vengar-se mas fugyr e esperar que se emende e se nom se emendar perdoa-lhe e leyxar a yra e o rencor e cometer e leyxar a vingança a Deus que nom quer que mal alguum passe sem pena nem bem sem galardão⁵⁹⁸.

A estrutura de uma monarquia corporativa é, sem dúvida, a marca central do pensamento político manuelino. O poder nessa sociedade era, por natureza, repartido, subdividido em instâncias de atuação e respeitado em sua autonomia, como parte integrante do corpo. Logo, a restauração da casa dos Bragança atendia à necessidade do monarca de uma segunda casa nobiliárquica no reino, forte e ativa, de tal modo que lhe fizesse contrapeso político e, ao mesmo tempo, rivalizasse também com a figura remanescente do seu antecessor, o bastardo de D. João II, D. Jorge.

Assim, logo em 1496, os Bragança e os seus partidários passam a ser contemplados com títulos e bens pelo Venturoso, que organizou esse polo de poder aristocrático em torno do seu sobrinho, D. Jaime de Bragança. O recém-intitulado duque de Bragança, D. Jaime, recebeu títulos e castelos que haviam pertencido ao seu pai, que fora justicado por D. João II. Seu primo, D. Sancho de Noronha, receberia também o patrimônio espoliado de seu pai, além do título de conde e os direitos sobre a vila de Faro e Odemira. D. Álvaro, tio de Jaime, passou também a deter o título de conde de Alcoutim. Quando D. Álvaro faleceu, em 1504, seu filho, D. Rodrigo de Melo, foi nomeado por D. Manuel, conde de Tentúgal. Em suma, D.

⁵⁹⁷COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2005, p. 78.

⁵⁹⁸PMM, [doc. 276], p. 524.

Manuel contemplou com títulos e bens todos os descendentes do justificado D. Fernando, o 2º Duque de Bragança⁵⁹⁹.

Assim, é de fato interessante perceber que D. Manuel não só deliberou um processo de conciliação entre as facções nobiliárquicas do reino, como também empreendeu, em colaboração com sua irmã D. Leonor, um processo de reconstrução da imagem do rei D. João II. Curiosamente, no começo do reinado manuelino, procurou-se reeditar nos círculos manuelinos e leonorinos a imagem régia de D. João II.

Nesse sentido, a primeira iniciativa se deu por meio do pranto poético sobre a morte de D. João II, no qual a relação da virtude da misericórdia encontra-se sobrevalorizada em relação à ideia habitual do *justus rex*, como parte da memória que deveria ser celebrada acerca do reinado joanino. É o que ocorre, por exemplo, ao ler-se o poema de Diogo Brandão *A Morte de D. João II*, redigido por volta de 1500, inserido no *Cancioneiro Geral* do cronista-mor do reino, Garcia de Resende. Nesse poema, Diogo Brandão oferece uma imagem reconstruída de D. João II acerca dos episódios que o colocaram em embate direto com a nobreza, ao declamar que: “*nam menos no reyno por este teor, no tempo que foe aquela discórdia, usou mays con elles de mysericordya do que nisso fez com justo rygor*”⁶⁰⁰.

O meticuloso processo de reabilitação nobiliárquica dos Braganças e a reedição da imagem do rei D. João II encontram seu momento de consonância a partir das reflexões feitas para o julgamento e a célebre degolação do duque de Bragança, D. Fernando. Por iniciativa da rainha D. Leonor, um ponto de inflexão na posição de D. João II começou a se delinear ainda durante o processo. Isso se deve principalmente ao fato de que seu confessor e principal colaborador espiritual, o erudito frade loio Paulo de Portalegre (1437-1510), clérigo da Congregação de São João Evangelista, foi designado para confessar e acompanhar os últimos momentos de vida de D. Fernando.

As reflexões de Paulo de Portalegre sobre esse momento seriam por ele expressas em dois documentos. O primeiro é uma *Carta*⁶⁰¹ em que Paulo relata a prisão e a morte de D. Fernando a um outro padre, a quem chama de amigo, mas não o identifica; a hipótese mais provável afirma ser dirigida a D. Jorge da Costa, o cardeal de Alpedrinha. O segundo é um

⁵⁹⁹COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. cit.* p.78-79.

⁶⁰⁰RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro Geral*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973. I, 333, p. 300.

⁶⁰¹A *Carta* conserva-se em duas transcrições. Cf. SOUSA, António Caetano de. *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. III. ALMEIDA, M. Lopes (Ed.). Coimbra: Atlântica, 1944. p.438-446; ACENHEIRO, Cristóvão Rodrigues de. *Chronicas dos Senhores Reis de Portugal. Colleção de Ineditos da História Portuguesa*. V, Lisboa: Academia Real de Ciências, 1842, p. 294-306.

tratado intitulado *Breve Tratado sobre a morte do Duque de Bragança*⁶⁰², sobre o mesmo assunto, desta vez dirigido à duquesa viúva, D. Beatriz. Esses documentos viriam a constituir um testemunho em favor da reabilitação manuelina dos Bragança.

A *Carta*, cuja redação ocorre logo após a morte do duque, em 1484, teria, para Paulo de Portalegre, duas motivações: a primeira seria o intuito de relatar e historiar os acontecimentos do julgamento e a condenação, *porque seja em memoria aos que são, e depois virem*⁶⁰³, como parte da solicitação que lhe fora feita por esse amigo anônimo. A segunda motivação seria de ordem espiritual: atuando como hagiógrafo, procurava oferecer uma narrativa edificante sobre o julgamento e morte de D. Fernando, *ao despertar a mim mesmo, e assi a outro com a mizericordia de Deos*⁶⁰⁴, nos atos e palavras do duque um comportamento exemplar de um herói hagiográfico, um mártir.

Já no *Breve Tratado sobre a morte do Duque de Bragança*, como ressalta Cristina Sobral⁶⁰⁵, duas novas motivações florescem. A razão para sua escrita, em 1495, ou seja, mais de dez anos depois, está precisamente na passagem do tempo e na mudança do contexto político que se verificava na corte manuelina. Portalegre, ao enviar à duquesa viúva seu tratado, recorda o conteúdo da *Carta*, afirmando que ela deveria conhecê-lo e pretendia rememorar no *Breve Tratado* que lhe enviava *mais algumas adiçoens, que naquele tempo não convinha escrever, nem manifestar*⁶⁰⁶. Certamente, temia represálias de D. João II e de seus conselheiros, mas agora, no reinado de D. Manuel, poderia fazê-lo, pois *a mayor parte jaa são a dar suas contas ao grande Rey*⁶⁰⁷.

Logo, como ressalta Cristina Sobral⁶⁰⁸, a primeira nova motivação de Portalegre seria servir a duquesa viúva, consolando-a. Nesse contexto, a razão pela qual o frade lhe escreveria seria para que: *ponhais, e tragais aquello que se diz Madre de Deos, que conservava, e guardava no coração as couzas, que via, e ouvia do seu glorioso filho*; desse modo, através de sua narrativa hagiográfica estabeleceria uma clara analogia entre as virtudes de *Nossa Senhora* e da duquesa.

⁶⁰² Sobre a transcrição do *Breve Tratado*. Cf. SOUSA, Antônio Caetano de. *Op. cit.* p. 419-438.

⁶⁰³ SOUSA, Antônio Caetano de. *Op. cit.* p. 419.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 421.

⁶⁰⁵ SOBRAL, Cristina. Um autor ignorado e a recepção da hagiografia no século XV. In: RIBEIRO, Cristina de Almeida; MADUREIRA, Margarida (Coord.). *O Gênero do Texto Medieval*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997. p. 271-281.

⁶⁰⁶ SOUSA, Antônio Caetano de. *Op. cit.* p. 421.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 428.

⁶⁰⁸ SOBRAL, Cristina. *Op. cit.* p. 278.

A segunda nova motivação que o loio aponta em seu tratado seria de ordem política. Ou seja, estabelecer a conciliação nobiliárquica ao isentar D. João II de sua culpa pela morte do duque, acusando e apontando, no seu lugar, para *os lezonjeiros que crião nos coraçõens dos príncipes ódios, e grandes males*. Assim, segundo Paulo de Portalegre, essa seria a principal razão para a redação do *Breve Tratado*. O objetivo era denunciar a culpa dos *lezonjeiros*, ou seja, dos bajuladores e conspiradores presentes no círculo mais próximo do conselho joanino, que teriam "infectado" o pensamento do rei com o pecado da lisonja e, dessa forma, influenciado o monarca ao erro⁶⁰⁹. Essa seria a tese que o frade loio se esforçara por demonstrar ao longo do seu testemunho no *Breve Tratado*, em um duplo esforço de reabilitação tanto da casa dos Bragança quanto do legado do reinado joanino.

Não obstante, não há como deixar de mencionar também a obra redigida por Diogo Lopes Rebelo como parte desse projeto. Rebelo pertenceu e serviu à casa senhorial do Infante D. Fernando, duque de Viseu e Beja, pai de D. Manuel e D. Leonor, tendo cumprido funções educacionais como aio de D. Manuel, introduzindo, o futuro monarca, nos estudos da Gramática e da Teologia, servindo-lhe ainda como capelão. Seu irmão, Antônio Lopes Rebelo, foi jurista e serviu à rainha D. Leonor e à casa ducal dos Viseu-Beja. É ainda documentada sua trajetória jurídica como juiz das sisas na vila de Óbidos e nas Caldas, entre 1499 e 1505. Diogo Lopes Rebelo, por sua vez, por ordem de D. Manuel, foi estudar em Paris, em 1486, e lá iniciou seu processo editorial, que resultou, dez anos depois, em 1496, na obra *De Republica Gubemanda per Regem*.

Essa obra marcaria, com certa relevância, um ponto de destaque e, ao mesmo tempo, distanciamento dos demais espelhos de príncipes produzidos no mundo ibérico, pois desenvolve em torno da misericórdia autonomia e centralidade como virtude importante e vital para a vida régia. Havia, assim, uma clara ruptura com a habitual literatura política do ramo *specula principum* na iniciativa de erguer a monarquia régia em torno tão somente da virtude e do ideário de *rex justus*. Por exemplo, o cronista Rui de Pina, no final de sua obra *Crônica de D. João II*, ressaltava no capítulo intitulado *Feições, Virtudes, costumes, e manhas*

⁶⁰⁹ A condenação dos *lezonjeiros* é um tema inserido na filosofia-literária medieval, sendo conhecido e tratado em algumas obras de cunho moral e ético desse período em Portugal, como exemplo mais notório a obra *Orto do Esposo*. Essa obra nasce a partir de reflexões sobre os chamados *louvaminheiros* presentes na filosofia helenística em autores estoicos, como é o caso de Sêneca. Cf. *Orto do Esposo*. MALER, Bertil.(Edição). I, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1956. p.161-163.

*d'ElRey*⁶¹⁰, que a primeira virtude que julga realçar para compreender o reinado de D. João II e o seu legado era precisamente a justiça. Descrevendo que:

El rei, foy Princepe mui justo e mui amigo de justiça e nas exuquções dela mais riguruso, e severo, que piedoso; porque sem alguma exçeptom de pessoas de baixa, e alta condição, foy dela mui inteiro exuquitor: cuja vara, e leys nunca tirou de sua propria seeda, por assentar nella sua vontade, nem apetitos; porque as leys que a seus vassallos condenavam, nunca quis que a si mesmo asolvessem; ca sendo Senhor das leys, se fazia logo servo dellas pois lhe primeiro obedecia⁶¹¹.

A Misericórdia seria, nesse sentido, um contraponto necessário à Justiça e haveria de resumir o embate alegórico das quatro filhas de Deus sobre o reinado manuelino. Não por acaso, Diogo Lopes Rebelo, em sua obra, procura evidenciar que o exercício de soberania régia deve passar a circunscrever o princípio que opera ambas as virtudes em simbiose: *use o rei a justiça, misturando-a com a misericórdia nas palavras e nas obras*⁶¹².

D. Manuel, em seu processo de reconstituição dos laços nobiliárquicos, foi igualmente misericordioso e não se esqueceu da figura do filho bastardo de D. João II. Em 1496, recriou o ducado de Coimbra e conferiu o título de duque a D. Jorge, atribuindo-lhe igualmente o mestrado das ordens de Santiago e Avis. Porém, D. Manuel assumiu a chefia das ordens temporariamente, dada a menoridade do bastardo.

A rainha D. Leonor também compartilhou com seu irmão o empenho em prol da reconciliação dos segmentos mais áulicos da sociedade portuguesa, perdando as mágoas passadas, sobretudo as de natureza pessoal, no âmbito de sua relação afetiva direta com D. Jorge, o fruto da relação extraconjugal de seu falecido marido. Isso se evidencia emblematicamente no célebre casamento que a rainha promoveria em 1500, em seu paço lisboeta de Santo Elói, entre D. Jorge e D. Beatriz de Vilhena, filha de D. Álvaro, um dos Bragança exilados durante a ofensiva joanina de 1483⁶¹³.

Embora D. Manuel mantivesse uma relação mais diplomática do que afetiva com a figura de D. Jorge durante o seu reinado, procurou honrá-lo até o fim em todas as oportunidades. O próprio D. Jorge ressaltaria, anos mais tarde, esse comportamento, durante o reinado do filho de D. Manuel, D. João III, ao se queixar do monarca pela maneira descortês como se sentia vítima e por se sentir preterido na corte joanina. Lembrava D. Jorge o modo

⁶¹⁰PINA, Ruy de. *Crônica de El-Rey D. João II*. Atlântida: Coimbra, 1950. p.202.

⁶¹¹Idem, p. 204.

⁶¹²REBELO, Diego Lopes. *De Republica Gubernada per Regem*. SÁ, Artur Moreira de (Introd. e Notas). MENEZES, Miguel Pinto de (Trad.) Reprodução fac-símile da ed. de 1496, Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1951, p. 89.

⁶¹³SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 254

como D. Manuel tratava os principais membros da aristocracia em seu reinado, tempo em que os herdeiros do duque de Bragança haviam ganhado precedência sobre os demais membros da fidalguia, comparando-o com o trato dispensado à sua pessoa por D. João III. Com efeito, D. Jorge dissertou com certa nostalgia sobre os hábitos da corte manuelina:

Por isso, El-rei, vosso pai que Deus tem, honrara D. Álvaro, que lhe mandava dar almofada e lhe fazia todas as outras honras como ao marquês de Vila Real que era bisneto, como ele. E a D. Afonso, antes que fosse condestável, e a D. Dinis fazia El-rei vosso pai honra diferente que era entrar em cortina e todas as outras como ao duque de Bragança e a mim. E par que Vossa Alteza ver quanta razão lhe nisto peço, algumas vezes mandava dar almofada aos condes de Tentúgal e Marialva⁶¹⁴.

Por fim, cabe mencionar que, na formulação doutrinária das obras de misericórdia espirituais no Evangelho de Mateus, a única exceção explicitamente mencionada em duas passagens (Cap. 6:14⁶¹⁵; Cap. 18:15⁶¹⁶), corresponde à quarta obra espiritual. Ela é evocada como princípio de vida dos justos nas palavras de Jesus: perdoar as ofensas, assim como aqueles que nos ofenderam. Essa virtude parece ter sido, como observado, o princípio orientador da doutrina política e da conduta de vida do rei D. Manuel.

Rogar a Deus por vivos e defuntos

A partir do século XIII, a questão da morte e a oficialização do purgatório conferiram uma nova abordagem a esta obra de misericórdia espiritual por parte dos leigos. Os homens da Idade Média atribuíam à morte um horizonte existencial que orientava suas ações em vida, organizando-se em função desse momento de passagem. Seus destinos seriam decididos conforme suas práticas, e o julgamento no Dia do Juízo Final determinaria, em última instância, o lugar de suas almas.

A sensibilidade do homem medieval diante da morte expressava-se principalmente por um sentimento: o desespero. Ele temia a Deus, por reverência ao Criador e na esperança da salvação de sua alma, mas temia igualmente a morte. A morte era percebida como um mal inevitável. Como observa Michel Vovelle, pode-se afirmar, com certo grau de certeza, que toda sociedade se mede ou se avalia por sua compreensão sobre a morte⁶¹⁷. No entanto, nos séculos XIV e XV, o temor da morte foi paulatinamente contrabalançado pela crença na

⁶¹⁴IAN/TT, Gavetas, II, 10-4 *apud* COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op. cit.* p. 225.

⁶¹⁵“Porque, se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai que está nos céus vos perdoará”.

⁶¹⁶“Ora, se teu irmão pecar contra ti, vai, e repreende-o entre ti e ele só; se te ouvir, ganhaste a teu irmão”

⁶¹⁷VOVELLE, Michel A História dos homens no espelho da morte. In: BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds.). *A Morte na Idade Média*. tradução Heitor Megale, Yara Frateschi, Maria Clara Cescato. São Paulo, EDUSP, 1996. p. 11-26.

misericórdia divina e no poder de intercessão, especialmente da Virgem Maria e dos santos padroeiros. Assim, a imagem da morte nessa sociedade incorporou respostas mais positivas, expressas no investimento em uma vida exemplar, materializada na prática de boas obras e em orações que podiam atenuar, temporariamente, os temores da consciência. Essa concepção se materializava desde cedo em atos realizados por leigos em favor das Misericórdias.

Esse é o caso da carta de doação em favor da Misericórdia do Porto, datada de 1503, na qual Branca Denis, viúva do cavaleiro-mor Rodrigo Alvarez, expõe seus temores: “*querendo dessencarregar sua comciencia e por hobrigaçom em dessemcaregar sua allma e do dicto seu marido e por ajudar e acrecentar a Comfraria de Samta Maria da Mysericordia*”⁶¹⁸ doando todos os campos e herdades em sua posse na jugada de Maia na freguesia de São Pedro à Misericórdia local. Esses temores, no entanto, como destaca Eamon Duffy, não parecem ser resultado de uma histeria coletiva, “*but of a businesslike attempt to follow through the consequences of belief in Purgatory and to minimize the suffering that one’s sins might have let one in for*”⁶¹⁹.

Os temores dos homens medievais em relação à morte certamente influenciavam seus comportamentos cotidianos. Porém, além de examinar a história da morte e de seus temores, é necessário também compreender as atitudes e os comportamentos sociais em relação aos próprios mortos nessa sociedade. Isso implica observar como indivíduos e grupos sociais se relacionavam com aqueles que haviam falecido, mas com os quais mantinham vínculos pessoais, de amizade ou parentesco em vida.

Como destaca Otto Gerhard Oexle⁶²⁰, na concepção do direito moderno, conforme a Escola Alemã do século XIX, a existência jurídica da pessoa se encerra com sua morte física. Assim, cessa seu estatuto como sujeito de relações jurídicas, o que implica a perda da condição de detentor de direitos e destinatário de deveres. Com isso, termina sua capacidade de agir, de possuir e dispor de bens, bem como de interagir com outras entidades jurídicas.

A personalidade jurídica se extingue, e o que resta da pessoa, para além da memória entre aqueles que com ela conviveram, é apenas o corpo. Desse modo, somente o corpo e a memória do morto continuam resguardados pelas normas jurídicas modernas. O corpo é resguardado pelo direito sanitário, com o objetivo de prevenir riscos à saúde pública, e pelo

⁶¹⁸PMM, [doc. 256], p. 453-454.

⁶¹⁹“mas de uma tentativa pragmática de lidar com as consequências da crença no Purgatório e de minimizar o sofrimento que os pecados poderiam ter causado”. (Tradução Livre). Cf. DUFFY, Eamon, *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*. New Haven e Londres, Yale U. P. 1992, p. 347.

⁶²⁰OEXLE, Otto Gerhard. A Presença dos Mortos. In: BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds.). *op. cit.* p. 27-79.

direito penal, que pune atos de vilipêndio ou profanação do cadáver. A memória, por sua vez, encontra proteção em normas que combatem a calúnia e a difamação, assegurando direitos como honra, imagem, privacidade e esquecimento voluntário, uma vez que o morto não mais integra as relações sociais.

Contudo, desde a Antiguidade clássica, passando pelo período medieval até as revoluções liberais do século XVIII, o status jurídico do morto não era definido por uma memória subjetiva, sujeita ao arbítrio dos vivos, mas constituía um fato objetivo: os mortos eram considerados pessoas jurídicas, sujeitos de direitos e agentes nas relações sociais, mantendo-se, assim, presentes de forma inalienável entre os vivos.

Nesse contexto, as sociedades pré-liberais apresentavam uma concepção distinta de memória e lembrança, tanto no aspecto cognitivo quanto emocional. Essa visão abrangia práticas sociais e dispositivos jurídicos que fundamentavam e perpetuavam a presença contínua dos mortos nessas sociedades.

José Luís Murga Gener⁶²¹, especialista em direito romano e medieval, ressalta que a instituição responsável por catalisar e assegurar a manutenção desses dispositivos jurídicos era, na Idade Média, sobretudo, a Igreja. Em seu âmbito jurídico, a memória não representava apenas uma lembrança afetiva do falecido, mas constituía o vínculo social que unia vivos e mortos como sujeitos de direitos. A presença dos mortos se concretizava pela oferta de preces em seu favor. Tais preces devem ser compreendidas como recordações litúrgicas, ou seja, como uma retribuição pelas diversas dádivas materiais e espirituais que sustentavam a existência cotidiana dos vivos. Nessas relações entre vivos e mortos, encontram-se intrinsecamente ligados os aspectos econômicos, sociais, jurídicos e religiosos. De fato, conforme observa André Vauchez, para o homem medieval não existia, no tempo e no espaço, uma barreira rígida e impermeável entre os dois mundos⁶²². Como aponta Virginia Bainbridge, não há indícios de desaparecimento do indivíduo morto no seio da sociedade tardo-medieval:

When attempting to understand late medieval perceptions of death, certain things are plain; there is no sense in which death was an annihilation of the individual: he or she was merely translated to the other side of a divide, retaining the status and identity which they had held in life. The dead were still a part of the various bodies

⁶²¹GENER, José Luís Murga. “El testamento en favor de Jesus Cristo y de los santos en el Derecho romano postclásico y justiniano”. In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXV, 1995, p. 357-420.

⁶²²VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos. VIII-XIII*. Lisboa: Circuito de Leitores, 1995, p.125.

to which they had belonged in life and these communities mourned their forbears as their social standing required and to the extent that their resources allowed⁶²³.

D. Manuel atendeu ao significado efetivo dessa obra de misericórdia espiritual por meio de um aspecto interessante em sua conduta governativa: sua ascensão ao trono não o fez perder a memória da casa de Viseu-Beja, nem o levou a descumprir as disposições testamentárias de seu círculo familiar. Dessa forma, a proximidade com os parentes, seja na lembrança dos ritos fúnebres, seja na escolha da disposição tumular de seu corpo, buscava garantir a permanência da estrutura familiar para além da morte.

No entanto, homens e mulheres desenvolveram nesse tema comportamentos distintos. No caso das mulheres, a maioria das referências é dada aos cônjuges, depois à mãe e às filhas, como foi o caso acima citado da mercê em favor da Misericórdia do Porto, dada por Branca Denis em seu nome e do seu cônjuge morto, o cavaleiro-mor Rodrigo Alvarez. De modo inverso, homens optariam preferencialmente pela sua linhagem, escolhendo, em primeiro lugar, a proximidade com o pai, depois o filho, e, por fim, dava-se primazia aos elementos do sexo masculino – avôs, tios e irmãos.

Essa parece ser a característica assimilada pelo rei D. Manuel que, em 1501, deu ordem para que fossem celebradas missas de sufrágio ao infante D. Henrique, em Arguim, São Jorge da Mina e São Tomé e Príncipe, pois, de acordo com o testamento do infante de sagres, deveriam ser celebradas missas em todos os locais da Guiné onde houvesse capelão⁶²⁴. Em 1508, D. Manuel pediu que fossem celebradas missas em sufrágio da alma do seu pai, do infante D. Henrique, e dos benfeitores da Ordem de Cristo, e por si próprio na nova igreja matriz da vila de Funchal⁶²⁵.

Na documentação da chancelaria manuelina, há diversas menções a mercês régias concedidas por motivos de descendência, serviço ou pertencimento direto à casa ducal de Viseu-Beja, como no caso dos infantes D. Henrique e D. Fernando.

Dessa forma, quarenta anos após a morte de D. Henrique, em 18 de dezembro de 1499, o rei D. Manuel ainda beneficiava um homem chamado Rui Fernandes, por ter sido escudeiro do infante de sagres⁶²⁶. Em 1501, D. Manuel nomeou como superintendente da construção de naus e navios do trato da Guiné, Jorge Vasconcelos, filho de Luís Mendes

⁶²³Cf. BAINBRIDGE, Virginia R. "The medieval way of death: commemoration and the afterlife in pre-Reformation Cambridgeshire". In: WILKS, Michael (ed.). *Prophecy and eschatology*. Oxford: Blackwell, 1994, p. 202.

⁶²⁴*Monumenta Henricina*. Vol. XV. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1960.p.125-130.

⁶²⁵Idem. p.152-154

⁶²⁶ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Livro 12, fl.8.

Vasconcelos, que fora criado de D. Henrique⁶²⁷. Em 17 de junho de 1501, nomearia como escudeiro de sua guarda pessoal, Luís Afonso Rico, filho de Luís Rico, que serviu como cavaleiro do seu pai, o duque D. Fernando⁶²⁸. Por fim, em 1 de abril de 1503, ordenaria João Álvares, que fora escudeiro do seu pai, como juiz das sisas da freguesia de Asseiceira, no concelho de Tomar⁶²⁹.

D. Manuel também parece atribuir um novo significado, na documentação oficial de seu reinado, à descoberta do caminho marítimo para as Índias. Ele constrói uma narrativa na qual a iniciativa das navegações por uma rota que abrisse o acesso ao oceano Índico rumo ao Oriente teria sido proposta pelos membros da casa ducal de Viseu-Beja, associando a ação ao seu tio-avô, D. Henrique. Dessa forma, omite, intencionalmente ou não, a contribuição e os esforços do rei D. João II para tal empreendimento.

Essa perspectiva é, de certo modo, apresentada em uma concordata realizada em 1506, por intermédio do comendador-mor, entre D. Manuel e o rei de Castela, sobre o negócio das pescarias da Guiné. Ao expor seus argumentos ao monarca castelhano acerca dos direitos dos portugueses sobre a pesca naquelas águas, D. Manuel afirma que o rei de Castela deve considerar:

com quantos trabalhos e despesas dei rrei meu ssenhor e padre cuja alma Deus aja e nossos e do ifante Dom Amrrique meu tio primeiro enventor destas partes da Guinee e asy de nosos sobditos e naturaas e perdas dellos e de seus navios e fazendas descobrymos e ouveemos estas partes ilhas e maares nam conhecidos que sempre os pasados ouveeram por tam perigosa e duvidosa navegaçam per homde quallquer pequena cousa de laa deve ser de nos muy istimada⁶³⁰.

Assim, o monarca evoca a figura do fundador da casa senhorial e as obras de seu pai, apresentando seu reinado como resultado de uma herança providencial. Com isso, ele sustenta seus argumentos tanto sobre o tema em questão quanto sobre a própria expansão, conforme conclui, em última análise, o cronista João de Barros: “*que Deus, em cujas mãos ele punha este caso, daria os meios que convinham a bem do estado do Reino*”⁶³¹.

Como destaca Virginia Bainbridge⁶³², na sociedade tardo-medieval, a memorização era uma atividade coletiva realizada pelos diversos grupos aos quais um indivíduo pertencera ao longo da vida: a família; as denominadas famílias substitutas, como a corte, as irmandades e

⁶²⁷ ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Livro 41, fl.10v.

⁶²⁸ ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Livro 6, fl. 90.

⁶²⁹ ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Livro 6, fl. 8v.

⁶³⁰ *As Gavetas da Torre do Tombo*. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1960. Vol. I, p.921. (Disponível em URL <https://purl.pt/26848/4/>).

⁶³¹ BARROS, João de. *Ásia*, Década I, Livro IV, cap. I, Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1974-1990. p. 122.

⁶³² BAINBRIDGE, Virginia R. *Op. cit*, p.186-187.

confrarias; e os grupos comerciais ou profissionais. Ela representava os laços de vizinhança e de status social, atravessando essas divisões e conferindo coesão à sociedade. Ao mesmo tempo, a memorização afirmava a identidade corporativa, transcendia a fronteira entre vivos e mortos e lançava um desafio direto à negação do esforço humano representada pela finalidade da sepultura.

Em síntese, na perspectiva ensaiada por D. Manuel, rogar a Deus pelos parentes, vivos e mortos, constituía a forma mais elementar de autoconfirmação da casa ducal de Viseu-Beja. A contínua lembrança dos membros falecidos dessa linhagem no cotidiano do reino manuelino revela a tentativa do monarca de perpetuar sua casa senhorial no tempo. Dessa forma, a memória histórica tornou-se simultaneamente elemento constitutivo da memória litúrgica e da construção de sua linhagem real, ou seja, do processo de reconhecimento e consolidação dos vínculos econômicos, sociais, jurídicos e religiosos que ligavam o reinado então vigente aos feitos de seus antepassados.

4.2. As 7 obras de misericórdia corporal no reinado manuelino.

A disposição dos enunciados sobre as obras de misericórdia prioriza as espirituais em relação às corporais. No entanto, no contexto da atuação das Misericórdias, o cuidado com o corpo constituiu o foco principal, especialmente no atendimento físico a presos e doentes pobres. Ressalta-se que a prática dessas obras não ocorria de maneira isolada, mas por meio da interligação de diversas ações combinadas, o que confere às sete obras de misericórdia corporais uma unidade prática significativa.

Remir os cativos e visitar os presos

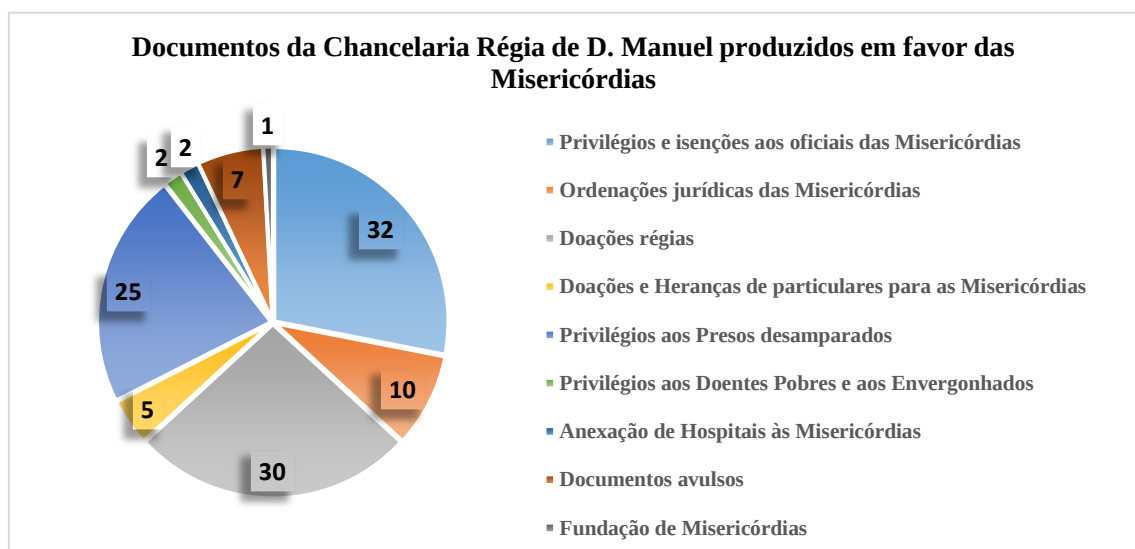
Como mencionado no primeiro capítulo, a fundação das Misericórdias em 1498 constitui um fenômeno confraternal distinto e original, tanto pela tipologia da assistência prestada quanto pelo perfil dos assistidos. Essa instituição afasta-se significativamente das confrarias medievais portuguesas, não se limitando a formas de solidariedade horizontal dentro de grupos específicos, nem se restringindo a uma única atividade especializada de apoio espiritual ou material. Também não se enquadra nas modalidades de assistência à saúde então vigentes, como hospitais, mercearias ou albergarias. Trata-se, portanto, de uma terceira via.

Para a investigação das Misericórdias portuguesas, o documento fundamental é o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, de 1498, que serviu de modelo para as congêneres

criadas durante o reinado de D. Manuel I. Dos 33 itens desse documento, 17 dedicam-se especificamente aos presos e justicados, abrangendo desde o apoio e acompanhamento dos condenados até a preocupação com o sufrágio dos sentenciados. A atuação da Misericórdia nessa matéria, no entanto, não se voltava tanto para a produção de penas, mas sim para a mitigação das consequências da aplicação da justiça. Nesse contexto, é particularmente sintomática a ordenação das obras de misericórdia promulgada no reino de Portugal, que não corresponde à difusão evangélica da doutrina das obras, destacando-se a obra em favor dos presos e cativos.

E as sete corporaes som as seguintes, scilicet,
A primeira he remiir cativos e visitar os presos.
A segunda he curar os enfermos.
A terceira he cubrir os nuus.
A quarta he dar de comer aos famintos.
A quinta he dar de beber aos que ham sede.
A sexta he dar pousada aos peregriiis e pobres.
A septima he enterrar os finados.
As quaes obras de misericordia se compriram quanto for possivel⁶³³.

No âmbito da documentação produzida durante o reinado, a partir da compilação de dados de 112 documentos das chancelarias manuelinas presentes no terceiro volume do PMM, observa-se um elevado número de disposições régias voltadas ao atendimento e ao apoio à assistência de presos e cativos desamparados. Conforme nos mostra o gráfico abaixo:



Surge a questão: como interpretar essa intensa preocupação com os cativos e presos desamparados nas Misericórdias?

⁶³³PMM, [doc. 249], p.411.

Segundo a tradição cristã, a existência corpórea do Filho de Deus na Terra revela a possibilidade do sagrado encarnado. O espiritual tornou-se material, conforme destacado no livro de João (Cap.1:14): “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade”. Deus fez-se mortal, limitado e humano. A cruz representa, assim, o ápice da obra redentora de Jesus, anunciando o cumprimento dos propósitos para a salvação da humanidade. Por meio da via-crúcis, Jesus convida seus discípulos a voltar o olhar para a importância dessa obra de misericórdia, especialmente em dois momentos doutrinários.

Na noite anterior à crucificação, Jesus experimentou a amargura da espera e a privação da liberdade, aguardando um julgamento e uma condenação profundamente injustos. Contudo, em seu ato de entregar-se voluntariamente como prisioneiro, reside um paradoxo: ao agir com plena liberdade, conforme indicado no livro de Jó (Cap. 10:18), ele liberta a humanidade da condenação eterna. Esse gesto revela a origem de toda forma de opressão que, desde os primórdios, busca manter o ser humano cativo – aquilo que a segunda epístola aos Tessalonicenses (Cap. 2:7) denomina: o mistério da iniquidade. Desse modo, remir os cativos evoca uma atitude emblemática de Jesus, que, ao retomar as palavras do profeta Isaías (Cap. 61:1), inicia a Redenção da humanidade anunciando a libertação. Como destaca o Evangelho de Lucas (Cap. 4:18-19): “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu; e enviou-me para anunciar aos cativos a redenção, para pôr em liberdade os cativos”.

O segundo momento doutrinário de Jesus sobre essa obra de misericórdia surge em seu diálogo final com os dois ladrões crucificados ao seu lado. No Evangelho de Lucas (Cap. 23:40-43), um dos ladrões o insultava, dizendo: "Não és tu o Messias? Salva-te a ti mesmo e a nós também". O outro, porém, repreendeu-o: "Nem sequer temes a Deus, tu que sofres o mesmo suplício? Quanto a nós, fez-se justiça, pois recebemos o castigo que as nossas ações mereciam, mas Ele nada praticou de condenável". E acrescentou: "Jesus, lembra-te de mim quando estiveres no teu reino". Jesus respondeu-lhe: "Em verdade te digo: Hoje estarás comigo no Paraíso". Desse modo, Jesus demonstra, por meio de atos e palavras, que o reino dos céus está aberto a todos. A compaixão e a visita aos encarcerados são apresentadas como expressão da própria fé, pois os presos carregam em si a marca da sacralidade na redenção humana. Como destaca o Evangelho de Mateus (Cap.25:39-40): “Quando foi que te vimos [...] na prisão e te fomos visitar? Responderá o Rei: Em verdade eu vos declaro: todas as vezes que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes”. Assim, por meio da *Paixão* e da *Redenção*, Jesus liberta o homem de sua maior

prisão, que é o pecado – o que sintetiza o mistério da piedade, conforme a passagem da primeira epístola a Timóteo (Cap. 3:16), referindo-se à maior obra de misericórdia realizada por Deus para com a humanidade.

No Portugal medieval, a prisão funcionava como um local de custódia, onde os detidos aguardavam a aplicação da pena. Contudo, dependendo do tempo de espera pelo veredito, esse local de custódia podia transformar-se na própria sentença e punição. Os presos eram obrigados a sustentar-se por si mesmos, arcando com os custos da carceragem, alimentação, despesas processuais e o alvará de soltura. Assim, afastados dos vínculos familiares, das redes de parentesco ou de apoio mútuo, permaneciam reclusos até conseguirem reunir algum dinheiro, muitas vezes por meio de esmolas, para custear a libertação. Sem laços de colaboração externa, a privação da liberdade era encarada como uma sentença de morte em vida.

Nesse contexto, torna-se imperativo priorizar a assistência aos encarcerados, tanto pelos desafios imediatos de sobrevivência que enfrentavam quanto pela relevância atribuída à experiência de Jesus, conforme destacado na recomendação da Carta aos Hebreus (Cap.13:3). Ao evocar o cuidado com os prisioneiros, o texto convida os cristãos a servi-los como se fossem companheiros de sua própria prisão: “Lembraí-vos dos encarcerados, como se vós mesmos estivésseis presos com eles”.

Assim, o papel assistencial das Misericórdias nos seus primeiros anos de existência torna-se imperativo, ao buscar preencher lacunas sociais e anseios espirituais, suprimindo vínculos até então inexistentes de solidariedade entre esses indivíduos encarcerados e a sociedade cristã. Não por acaso, como já destacamos no capítulo III⁶³⁴, os primeiros atos régios da rainha D. Leonor e do rei D. Manuel demarcariam ponto a ponto a preocupação espiritual e social na implementação dessa obra de misericórdia.

Isso posto, durante a regência de D. Leonor, de março a outubro de 1498, os quatro primeiros alvarás em favor das Misericórdias no reino viriam mesmo a destacar a permissão de visita dos mordomos da confraria às cadeias públicas de Lisboa e demais vilas do reino⁶³⁵. Posteriormente, com o regresso do rei D. Manuel, a preocupação do monarca também se expressaria na promulgação de 15 leis nos primeiros anos de existência das Misericórdias, desde outubro de 1498 até dezembro de 1502, estendendo paulatinamente a

⁶³⁴Cf. p. 99-110.

⁶³⁵PMM, [doc. 45], [doc. 46], [doc. 47], p. 221; [doc. 48], p. 220-221.

assistência para a alimentação⁶³⁶, a higiene⁶³⁷, a saúde⁶³⁸, o tempo de duração processual⁶³⁹, bem como os custos dos processos⁶⁴⁰ e dos alvarás de soltura dos presos⁶⁴¹.

É fundamental compreender que, em nenhum desses casos, os alvarás régios buscaram interferir no resultado das sentenças, mas sim promover a agilização do processo judicial e, conseqüentemente, reduzir o tempo de prisão. Essa posição revela o caráter de uma sociedade corporativa, na qual a justiça se expressa como uma manifestação multifacetada do direito entre poderes concorrentes. Nas palavras de Antônio Manuel Hespanha: "a justiça não era apenas uma das atividades do poder régio. Ela era a primeira, senão a única atividade"⁶⁴². Como destaca Pedro Duarte, dessa superioridade decorre a plena compreensão de que o rei se identifica e é identificado como o bom juiz, o fiel da balança entre poderes concorrentes e instáveis, e de que qualquer decisão política deve respeitar a metodologia, o percurso e o rigor da investigação judicial⁶⁴³. No modelo corporativo, o papel da cabeça política é distribuir justiça; portanto, o bom rei é o bom juiz.

Nesse contexto, Luís Urbano Afonso⁶⁴⁴ observa que, em Portugal, no período tardo-medieval, os tribunais costumavam exibir em suas paredes uma imagem do Calvário ou do Juízo Final. Tais representações visavam enfatizar a presença e a onisciência da divindade diante de todos os envolvidos em um julgamento – desde os juízes e litigantes até as testemunhas e funcionários judiciais. Dessa forma, estabelecia-se uma continuidade simbólica entre duas dimensões distintas: a humana, onde as audiências de fato ocorriam e as decisões judiciais que afetavam a vida das pessoas eram tomadas; e a escatológica, que representava, por assim dizer, o fim da história por meio da figura apocalíptica de Cristo-Juiz. Criava-se, assim, uma espécie de " pilar simbólico", unindo o corpo do juiz – nesse caso, o rei – ao corpo de Cristo, o que definia um eixo no espaço judicial.

Uma analogia semelhante pode ser observada no âmbito da assistência aos presos pelas Misericórdias, especificamente na forma como a iconografia dessas instituições explora

⁶³⁶PMM, [doc. 80], p. 238.

⁶³⁷PMM, [doc. 73], p. 234

⁶³⁸PMM, [doc. 67], p. 231; [doc. 71], p. 233.

⁶³⁹PMM, [doc. 66], p. 230;

⁶⁴⁰PMM, [doc. 60], p. 227.

⁶⁴¹PMM, [doc. 96], p. 247.

⁶⁴²HESPANHA, Manuel António. *Uma monarquia tradicional - imagens e mecanismos da política no Portugal seiscentista*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2023, p. 198.

⁶⁴³DUARTE, Pedro. Crime e Violência no Algarve: séculos XVI – XVIII: o caso de Loulé. In: *Atas do VII Encontro de História de Loulé*. Loulé: Câmara Municipal de Loulé, 2025, p. 91-111.

⁶⁴⁴AFONSO, Luís Urbano. As representações da Justiça em Gil Vicente e a relação do dramaturgo com a arte manuelina. In: *Teatro do Mundo. Teatro e Justiça: Afinidades Eletivas*. Porto: Centro de Estudos Teatrais da Universidade do Porto. 2009, p. 121-149.

a noção de clemência divina. A criação das Misericórdias, estabelecidas por provisão régia, sugere que, em sua estrutura organizacional, também estava presente a concepção do purgatório como um terceiro lugar na geografia do Além. Em outras palavras, parece ter havido, em seus primeiros anos, uma compreensão que sintetizava penitência e misericórdia em relação aos objetivos da salvação.

É interessante perceber a longa duração dessa concepção, como aborda Peter Brown⁶⁴⁵ em um artigo intitulado *Vers la naissance du purgatoire: Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age* publicado em 1997. Neste artigo, Peter Brown analisa em profundidade a evolução das práticas de penitência e anistia no cristianismo ocidental, do final da Antiguidade clássica ao início da Idade Média. O autor explora as origens do conceito de purgatório e examina a transformação na representação de Deus, que passa de uma figura de imperador-juiz para a de um pai misericordioso. Dessa forma, Brown ressalta que, nos primeiros séculos da Igreja cristã, a relação entre o binômio penitência/purgação e anistia/misericórdia se apresentava como uma condição justaposta.

A noção de clemência ou misericórdia estaria associada à virtude verticalizada do poder dos imperadores romanos no Baixo Império, com continuidade após a integração com o reino franco germânico, especialmente entre os reis merovíngios. Por outro lado, a ideia de purgação ou penitência estaria ligada a uma formulação horizontalizada de poder, característica de sociedades do norte da Europa, nas quais o pagamento de dívidas e obrigações – inclusive de natureza salvífica – se realizava por meio de uma rigorosa base de purgação. Essa perspectiva parece ter se consolidado ao longo do tempo no núcleo do pensamento da corte manuelina sobre o significado das Misericórdias.

Nesse contexto, o corpo era compreendido como uma prisão, e a morte, por sua vez, representava a liberdade, desde que houvesse boas expectativas quanto aos propósitos de salvação. Assim, tanto o purgatório quanto a cadeia constituíam uma estadia temporária, um período de regeneração por meio da punição, que visava, através das obras de misericórdia e da relação entre doadores e beneficiários, conduzir os indivíduos a um tempo e lugar de redenção: o céu.

⁶⁴⁵Cf. BROWN, Peter. Vers la naissance du purgatoire: Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52^e année, N. 6, 1997.p. 1247-1261.

Dessa forma, os presos aguardavam na cadeia pelo livramento, entendido não como liberdade imediata, mas como a conclusão do processo judicial, cujo resultado poderia ser a soltura e a liberdade plena; a mutilação corporal como punição; o degredo, ou seja, a expulsão do reino; ou, em última instância, a sentença de morte. A cadeia e o purgatório encontram um ponto em comum na concepção de assistência aos presos pelas Misericórdias. Essa analogia é expressa textualmente pelo rei D. Manuel em uma provisão dirigida ao provedor e aos irmãos da Misericórdia de Lisboa, em 3 de setembro de 1520, ao afirmar que:

Nos el-Rey vos enviamos muyto saudar, nós temos sabido quam bem se faz nessa cidade a devoção das almas do Purgatoreo sobre que vos temos escrito, em que recebemos muito praser, e vos agradecemos muito o bom cuidado que disso tendes, e pola necessidade muita que tem da ajuda dos fieies christãos pois já a tem por oraçoens, nos pareceo que tambem por sacrificios se avia de fazer comemoração: e pois se dá ajuda aos presos que nas cadeas per suas almas estão, assim de comer, como em seus feitos, em que se gasta muito dinheiro, avemos por bem que assim com missas se dee ajuda aos que no Purgatoreo estão desamparados, e per isso vos encomendamos e mandamos que cada Segunda feira de cada somana se diga hua missa cantada com seu responso pellas ditas almas, vós o ordenai assim logo daqui per diante e o assentai per capitulo no compromisso dessa Confraria para estar por lembrança e se diser para sempre⁶⁴⁶.

Portanto, a assistência aos presos era entendida como um ato de libertação, tanto da alma em relação ao pecado, quanto de resgate e regeneração dos princípios cristãos no corpo social do reino. Essa ação encontra sua principal expressão nos aprisionados das cadeias do reino e nos cativos sob poder do inimigo infiel. Tal abordagem do tema está presente em diversas obras teatrais de Gil Vicente, apresentadas na corte do rei D. Manuel, como no *Auto da Alma*, na trilogia do *Auto das Barcas* e no *Auto de São Martinho*, encenado em 1504. No *Auto de São Martinho*, destaca-se especialmente uma passagem em que o dramaturgo descreve:

Sácame ya de esta cárcel podrida,
mi ánima triste, no queras más señas.
Dadme ora limosna por la pasión
del Hijo de Dios, que pobre se vido,
d' aquel que por nos fue muerto y herido,
doliente e plagado por la redempción⁶⁴⁷.

A normatização do ciclo litúrgico pelo *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, presente nas procissões das Misericórdias, em particular na da *Quinta-feira de Endoenças*, também faz referência a essa obra de misericórdia. Celebrada no âmbito da confraria, essa procissão caracterizava-se por um forte componente de mortificação por parte dos irmãos. Ela remete ao dia da celebração da *Última Ceia*, quando Jesus partilhou o pão e o vinho com os

⁶⁴⁶PMM, [doc. 227], p.335.

⁶⁴⁷PMM, [doc. 271], p.492.

discípulos, recordando aos cristãos o sacrifício que realizaria na cruz pela humanidade. Assim, o sofrimento físico da flagelação do corpo era compreendido como a purgação dos pecados em busca da redenção: pela dor física, aproximava-se da libertação espiritual, à semelhança do cativo, do pobre ou do doente, que sofrem involuntariamente as privações na vida terrena, mas que estariam espiritualmente mais próximos da salvação eterna.

Contudo, essa preocupação no âmbito das obras de misericórdia não era nova, pois mesmo antes das Misericórdias, tais propósitos já estavam presentes na mentalidade política dos reis da dinastia avisina. Isso é expresso, por exemplo, pelo rei D. Afonso V, na redação do *Regimento da Redenção dos Cativos Cristãos* de 1454:

se conprem em remiir e tirar de cativos os [f]iees chistãaos que som cativos em poder de mouros inimigos da Santa Fe Catoolica e por quanto os mais dos ditos cativos jazem perlongadamente em o dito cativeiro alguns por sua pobreza em elle morrem e outros blasfamam e arenegam a dita Santa Fe de Jhesu Christo em perdiçom e condenaçom de suas almas e por negrigencia daquelles que som theudos de os remir e tirar de cativeiro a qual cousa foy e he em grande desprazer ao dito senhor Rey⁶⁴⁸.

Portanto, o resgate dos cativos mantidos pelos inimigos da fé cristã representava o maior desafio para o cumprimento dessa obra de misericórdia. Isso não se devia apenas ao risco de perda física, mas também ao perigo constante que suas almas enfrentavam, expostas aos esforços de conversão para a fé de seus captores. Nesse contexto, os reis da dinastia de Avis fundamentam essa obra de misericórdia no princípio teológico *anima est plus quam corpus* (a alma é mais que o corpo). Assim, na analogia corpo-prisão, o corpo é visto como uma prisão para a alma, por proporcionar situações de contato com o pecado e, conseqüentemente, com a perdição. A libertação plena da alma dependeria de um período de permanência no purgatório para purificação, com a esperança de alcançar, no futuro, a redenção completa.

Desse modo, como iniciativa régia, as Misericórdias surgem como agentes que buscam encurtar o tempo de prisão dos corpos, promovendo sua libertação por meio de obras piedosas. Quanto às almas, coube ao rei D. Manuel incentivar, junto aos irmãos e confrades da Misericórdia, uma estratégia de salvação: a libertação espiritual baseava-se no princípio da intercessão pelas almas dos mortos que permaneciam no purgatório, por meio da promoção e celebração de missas e orações em sua memória. Nesse sentido, na parte final da provisão

⁶⁴⁸GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; Rosa, Maria de Lurdes (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. [doc. 53], p.93.

dirigida ao provedor e aos irmãos da Misericórdia de Lisboa, em 1520, D. Manuel solicita que seja realizado:

por bem que assim com missas se dee ajuda aos que no Purgatorio estão desamparados, e per isso vos encomendamos e mandamos que cada Segunda feira de cada semana se diga hua missa cantada com seu responso pellas ditas almas, vós o ordenai assim logo daqui per diante e o assentai no compromisso dessa Confraria para estar por lembrança e se diser para sempre⁶⁴⁹.

Em suma, ao final de seu reinado, o rei D. Manuel estabelece, por meio dessa provisão, a trilogia de ações caritativas que as Misericórdias deveriam realizar a partir de então. Ou seja, as Misericórdias são fundadas para cumprir integralmente o princípio doutrinário da caridade, que, segundo a doutrina cristã, estava ao alcance de toda a humanidade para a salvação das almas. Essa salvação seria alcançada pela realização da trilogia triunfante: as orações *in memoriam*, as missas *pro anima* (os sacrifícios) e a prática das 14 obras de misericórdia.

Curar os enfermos

Definir uma noção clara do conceito de saúde para sociedades pré-liberais representa um desafio significativo para os historiadores. Na Idade Média, saúde e assistência eram conceitos intimamente relacionados. As doenças e enfermidades que afligiam os indivíduos eram interpretadas por meio de fatores sociológicos e religiosos, o que dificultava até mesmo os diagnósticos mais simples. As principais causas dos males que acometiam o homem medieval carecem de fundamentação à luz da medicina moderna. A esse respeito, Maria José Tavares, ao refletir sobre a questão, destaca que:

Falar em doença, hospitais e de saúde pública, durante todo o período medieval, pode parecer que estamos a falar de temas distintos entre si, nem as doenças eram tratadas em hospitais, com exceção da lepra que detinha um espaço específico, nem os hospitais albergavam doentes, mas pobres, nem a saúde pública era objeto de preocupação dos poderes central e municipal⁶⁵⁰.

Na Idade Média, a compreensão de saúde era definida pela integridade do corpo e pelo equilíbrio das forças naturais, com base na composição do sangue, considerada quente e úmida. Essa concepção conjugava a influência dos saberes médicos da Antiguidade tardia, particularmente os textos de Hipócrates e as teorias de Galeno (201-129 a.C.). Tais fundamentos, presentes no Livro IV da enciclopédia *Etimologias* de Isidoro de Sevilha (576-

⁶⁴⁹PMM, 2004, [doc. 227], p. 335.

⁶⁵⁰TAVARES, Maria José. Hospitais, doenças e saúde pública. In: *Congresso comemorativo do V centenário da fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora*. Évora: Hospital do Espírito Santo, 1996, p. 64.

626 d.C.), serviram de base para as formulações, explícitas ou implícitas, que circulavam nos meios eruditos da época⁶⁵¹.

A origem comum das doenças e a concepção de saúde eram compreendidas pela teoria dos quatro humores, proposta por Hipócrates (460-377 a.C.), que os associava aos elementos da natureza. Segundo esse pensamento, o sangue correspondia ao ar; a bÍlis amarela, ao fogo; a bÍlis negra, à terra; e a fleuma, à água.

A saúde do homem medieval resultava do equilíbrio entre essas forças. A partir desse princípio, os homens eram regidos e, por ele, também padeciam. As doenças surgiam como resposta à instabilidade do seu estado natural. Assim, o sangue e a bÍlis amarela podiam originar doenças consideradas agudas, enquanto a fleuma e a bÍlis negra produziam doenças crônicas. Dessa forma, a ideia de que as doenças pudessem resultar de causas naturais era incompreensível. O imaginário, fundamentado em crenças sobrenaturais e na harmonia cósmica dos humores corporais, levava o homem a interpretar seus temores por meio de ações mágico-religiosas. Marie-Christine Pouchelle destaca que:

Na Idade Média, a medicina ora elevada ao patamar de uma filosofia, ora considerada uma “arte mecânica”, e quando oscilavam as fronteiras que separavam os campos eruditos e “populares”, a própria medicina considerada erudita manteve, por vezes, relações ambÍguas com o empirismo e a magia⁶⁵².

No plano prático e estrutural das ações, a medicina medieval manteve-se vinculada à prática da Antiguidade tardia. A partir do século VI, o cristianismo promoveu uma transformação no campo ideológico e estrutural, ao rejeitar certas práticas médicas do mundo greco-romano no que diz respeito a questões doutrinárias e fisiológicas, como a ressurreição dos mortos, a seleção e o processo de digestão de alimentos saudáveis e a própria concepção de corpo.

Com efeito, como salienta Jérôme Baschet, legitimar a existência da Igreja como instituição supõe fundar teologicamente o lugar dos corpos na obra divina⁶⁵³. Dessa forma, o corpo, sua funcionalidade e seu valor espiritual, antes associados ao saber médico herdado do mundo greco-romano, passaram a ser interpretados segundo uma antropologia e espiritualidade cristãs. Essas concepções baseavam-se no princípio da abstinência sexual, no ascetismo e na distinção do corpo social cristão em relação a outros grupos – como judeus,

⁶⁵¹SEVILHA, Isidoro. The Book IV: Medicine. In: BARNEY, Stephen A.; BEACH, J. A.; BERGHOF, Oliver; LEWIS, W. J. (org.). *The Etymologies of Isidore of Seville*. Edição Oxford: Clarendon Press, 2006. p. 109-115.

⁶⁵²POUCHELLE, Marie-Christine. Medicina. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, II Vols. 2009. Vol. I. p. 152.

⁶⁵³BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 441.

ciganos, mouros, marginais e errantes –, resultando no que Baschet descreve como “uma antropologia espiritualista segundo a qual o espírito pode e deve governar a carne, regulando ou eliminando suas exigências”⁶⁵⁴.

Neste sentido, Maria de Conforti descreve que:

Do ponto de vista das crenças e dos conhecimentos médicos, o advento da Alta Idade Média, embora marcado pela mudança resultante da difusão do cristianismo, não parece ter sido socialmente percebido. Galeno e Hipócrates continuam a serem as figuras de referência. O elemento de ruptura é, todavia, a difusão das práticas cristãs e, em particular, do ascetismo e da abstenção sexual, que modificam os comportamentos antropológicos e entram em conflito com as teorias da Antiguidade tardia. O estatuto da doença também muda radicalmente: de condição contranatural, passa a manifestação de fragilidade criada pelo pecado original⁶⁵⁵.

Assim, a compreensão dos processos nosológicos e das doenças passa por uma mudança de perspectiva. Para o médico da Antiguidade, a doença representava um estado contrário à natureza, que deveria ser combatido com a colaboração do paciente e com os medicamentos e instrumentos médicos disponíveis. No cristianismo medieval, a doença, atribuída à fragilidade decorrente do pecado original, torna-se para o indivíduo uma oportunidade de provação e, em última análise, acaba assimilada ao martírio. Assim:

Uma novidade doutrinal que contribui para a difusão do cristianismo é a elaboração e aplicação prática da doutrina da *caritas*, entendida como assistência a prestar aos membros mais fracos da comunidade e também aos doentes. A própria criação e estruturação da figura do pobre, ausente no mundo ideal das cidades antigas, comprova ter-se disseminado rapidamente no império uma nova sensibilidade, acentuada pelas convulsões políticas, civis e econômicas da Antiguidade tardia. A concretização destas novidades doutrinárias origina uma instituição com características singulares e inovadoras em relação à Antiguidade: o hospital⁶⁵⁶.

Contudo, como já mencionado, o hospital daquele período não passava de uma simples casa de acolhimento, cujas principais funções eram assistir doentes e peregrinos por um breve prazo, geralmente não superior a três dias. Em síntese, era um espaço mais dedicado à morte do que à cura.

Nesse contexto, considerando as ações das Misericórdias, que tinham como principal objetivo aliviar as dificuldades e injustiças enfrentadas pelos assistidos, a segunda obra de misericórdia – curar os enfermos, conforme descrito no *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1516 – não se tornou um foco de atuação da confraria, ao contrário do problema

⁶⁵⁴CONFORTI, Maria de. Corpo, Saúde e Doença no Cristianismo. In: ECO, Humberto (org.). *Idade Média: Bárbaros, Cristãos e Muçumanos*. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010. p.361.

⁶⁵⁵Idem, p.363.

⁶⁵⁶CONFORTI, Maria de. Cura e Caritas: A Assistência aos doentes da Antiguidade Tardia à Idade Média. In: ECO, Humberto (org.). *Idade Média: Bárbaros, Cristãos e Muçumanos*. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010. p.363

dos presos desamparados. De fato, essa obra de misericórdia só ganhou visibilidade quando parte dos hospitais, devido a crises financeiras e demográficas, passou para a tutela das Misericórdias. Apesar de não ser sua vocação inicial, a gestão hospitalar rapidamente assumiu importância no conjunto das atividades das confrarias.

No entanto, inicialmente, o rei D. Manuel chegou a afastar a possibilidade de anexar hospitais às Misericórdias, argumentando que isso traria encargos excessivos, impedindo-as de praticar as obras de misericórdia, como já observado no ato de fundação da Misericórdia de Coimbra, em 1500⁶⁵⁷.

A partir da leitura da reedição do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1516, é relevante notar a redefinição semântica inserida no processo de divulgação das obras de misericórdia. Observa-se a transição da formulação feita por Santo Agostinho para a obra de misericórdia corporal "visitar os doentes", descrita no primeiro compromisso de 1498, para a registrada no compromisso de 1516, que passa a descrevê-la como "curar os doentes". Surge, então, a questão: como compreender os termos dessa evolução discursiva presente na segunda obra de misericórdia corporal?

A historiadora portuguesa Laurinda Abreu⁶⁵⁸ sustenta que houve uma mudança no pensamento do rei D. Manuel ao longo de seu reinado. Inicialmente contrário ao projeto de tutela das Misericórdias sobre os hospitais em crise, o monarca temia que os objetivos das Misericórdias se desvirtuassem de sua finalidade original: a prática das obras de misericórdia. Segundo a autora, em uma mudança de perspectiva, o rei passou a incentivar a união de ambas as instituições sob a tutela das Misericórdias. O intuito era centralizar, sob as prerrogativas da confraria régia, a assistência no reino e, além disso, afirmar uma nítida distinção em relação às diretrizes do hospital medieval – entendido como um local de repouso à espera da morte – em favor do hospital moderno, concebido como um espaço de cura.

Nesse sentido, a autora associa sua análise das reformas hospitalares no período manuelino à perspectiva foucaultiana⁶⁵⁹, que vincula a origem da lógica e das diretrizes do hospital moderno a esse momento, no contexto europeu. A modernidade hospitalar, assim, resultaria da criação dos Hospitais Gerais de Todos os Santos – instituições de grande porte, com espaços terapêuticos que incluíam, por exemplo, a separação entre alojamentos de

⁶⁵⁷PMM, [doc. 90]. p. 293.

⁶⁵⁸ABREU, Laurinda. A oferta e a regulação de saúde: o legado de D. Manuel I. In: *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas de Misericórdia. Século XVI – XVIII*. Santa Casa de Misericórdia de Braga: Braga, 2018, p. 35-57

⁶⁵⁹Cf. FOUCAULT, Michel. *O nascimento da medicina social*. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 46-57.

peregrinos e doentes; a crescente valorização da medicalização; a profissionalização dos agentes de cura; e a individualização do tratamento dos pacientes.

Contudo, acreditamos que seja possível abordar essa questão de uma maneira distinta, com base em três pilares: o primeiro, demográfico; o segundo, político; e o terceiro, espiritual. No âmbito demográfico, conforme demonstra Paulo Drumond Braga em seu artigo "*A crise dos estabelecimentos de assistência no final da Idade Média*"⁶⁶⁰, as causas da crise nessas instituições fundamentavam-se não apenas em uma desconfiança generalizada em relação aos gestores e no uso indiscriminado de seus rendimentos para fins pessoais e alheios, mas também na dificuldade decorrente do declínio populacional. Isso se refletia no aumento expressivo de óbitos entre benfeitores e administradores, sem que houvesse possibilidade de substituí-los adequadamente.

Em toda a Europa, desde os primeiros indícios da crise do século XIV, a situação evoluiu nessa direção. Os antigos hospitais herdados do século XIII já não conseguiam responder à pobreza crescente. Agravados pela tríade "fome, peste e guerras", esses estabelecimentos enfrentaram ainda a escassez de pessoas para gerir os serviços de saúde. Em Portugal, esse processo culminou na judicialização do patrimônio dessas instituições, cuja resolução final ocorreu nas cortes portuguesas.

Desde o início de seu reinado, D. Manuel foi instado a se posicionar sobre essa questão, seguindo o exemplo de seus antecessores. Isso se evidencia, por exemplo, na apelação feita pelo povo da vila de Elvas nas Cortes de 1498, em que os representantes do concelho solicitaram ao rei a unificação de "*quatro cassas, pequenas eb arruinadas*", que serviam como hospitais na vila substituindo-as por "[...] *hũa soo cassa no começo desta villa omde for melhor e as remdas de todas quatro se apriquem a ella e se tenha nella o regimento e hordenança que se tem nos outros espritaees de nossos regnnos* [...]"⁶⁶¹.

Em síntese, a crise nas instituições de assistência evidenciou o desejo, por parte das autoridades locais e de outros poderes, de uma maior intervenção da monarquia para compartilhar e solucionar os problemas da assistência social no âmbito político do reino. Essa aspiração refletia uma tendência mais ampla, já observada no Ocidente medieval, que também era promovida por outra instituição: a Igreja.

⁶⁶⁰BRAGA, Paulo Drumond. A Crise dos Estabelecimentos de Assistência aos Pobres nos Finais da Idade Média. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra: Tomo. XXVI, 1991. p.175-190.

⁶⁶¹PMM, [doc. 35], p. 213.

A partir do Concílio de Viena (1311-1312), presidido pelo papa Clemente V (1305-1314), a Igreja reconheceu dificuldades em manter sob sua tutela os diversos hospitais vinculados a ordens religiosas em toda a Europa. Essa situação permitiu que, posteriormente, em 1320, o papa João XXII (1316-1334) deliberasse pela participação de leigos na administração dessas instituições. Entre eles, destacaram-se autoridades civis e representantes da nobreza local, que aproveitaram a oportunidade para assumir o controle administrativo do vasto patrimônio ligado a essas instituições pias.

Em Portugal, essa deliberação foi inicialmente observada pelo príncipe D. Pedro, que aconselhou seu irmão, o rei D. Duarte (1391-1438), a promover a mudança de administradores em alguns hospitais da diocese de Lisboa em 1434, além da união de pequenos hospitais aos maiores da vila. Contudo, conforme demonstra Antônio Joaquim Dias Dinis, devido à forte resistência dos prelados portugueses, tais medidas tiveram aplicação pontual, restringindo-se às terras reais e à vila de Tomar, sob influência do infante D. Henrique, irmão do rei D. Duarte⁶⁶².

A verdadeira intervenção real nessa matéria ocorreu a partir do reinado de D. Afonso V, o Africano. Por meio do *Regimento dos Hospitais e Albergarias de Évora*, de 1470, esse monarca foi o primeiro rei português a reconhecer a necessidade de realizar um conjunto de reformas nos hospitais do reino. O objetivo era equilibrar o crescente papel assistencial dessas instituições religiosas com suas rendas, que estavam em acentuado declínio⁶⁶³.

Posteriormente, durante a regência e o reinado de seu filho, D. João II, a Coroa portuguesa obteve duas bulas papais para um ambicioso projeto de reforma dos hospitais do reino. A primeira, a bula *Ex debitis sollicitudinibus*, de 13 de agosto de 1479, autorizou a construção em Lisboa de um "*amplum et solemne hospitale pauperum*", que reuniria os hospitais menores da cidade e seus rendimentos. A segunda, emitida pelo papa Inocêncio VIII, em 21 de fevereiro de 1486, permitiu a fusão dos pequenos hospitais com o maior de cada localidade do reino⁶⁶⁴.

Destaca-se ainda a presença simbólica do rei D. João II na cerimônia de lançamento da primeira pedra do grande hospital de Lisboa, em 15 de maio de 1492. O ato foi marcado pelo

⁶⁶²DINIS, Antônio Joaquim Dias. "O Infante D. Henrique e a assistência em Tomar no século XV", In: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Tomo II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973, p. 345-370.

⁶⁶³COSTA, Antônio Domingues de Sousa. "Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XV. In: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Tomo I. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973, p. 279 e 305.

⁶⁶⁴Idem, p. 278.

lançamento de "*muitas moedas d'ouro*" nos alicerces da futura construção, que viria a ser o Hospital Real de Todos os Santos. Contudo, devido à sua morte, o monarca não pôde ver a obra concluída, tarefa que delegou ao seu sucessor, D. Manuel. Essa incumbência seria posteriormente registrada pelo rei D. Manuel no *Regimento do Hospital de Todos os Santos de Lisboa*, em 1504, no qual ele salienta que:

vemdo nos loguo como pella merce de Deus viemos a ser Rey destes regnos como el-Rey Dom Joham meu primo movydo com bõoa emtemçam por que os pobres e pessoas myseraves tevesem allguum mais certo recolhymmento e remedyo de suas necesydades em esta cidade do que nella pera elles ate emtaam avia posto que em ella espritaes ouvese⁶⁶⁵.

O rei D. Manuel é considerado o último e maior promotor deste projeto de reforma hospitalar. A partir da criação de um conjunto robusto de legislação, foi capaz de responder aos desafios apresentados nessa área. Sua primeira intervenção ocorreu com as inquirições realizadas às capelas, hospitais e albergarias de Lisboa, em 1496, logo estendidas a todo o reino. A partir do Juízo das Capelas, criado em 1498⁶⁶⁶, e com a elaboração do *Regimento das capelas, hospitais, albergarias, confrarias, gafarias, obras, terças e resíduos*⁶⁶⁷, em 1504, o Hospital de Todos os Santos e seu regimento tornaram-se o modelo a ser aplicado a todos os hospitais que não possuísem regimentos ou administradores no reino. Assim, de modo semelhante ao projeto das Misericórdias no âmbito legislativo, o monarca visava integrar, em continuidade com seus antecessores, todos os pequenos hospitais a um hospital modelo de grande escala, garantindo a continuidade dos serviços prestados.

Laurinda Abreu sustenta que, após a elaboração do Regimento de 1504, D. Manuel implementou um processo deliberado e sistemático de centralização administrativa da gestão dos hospitais nas Misericórdias. Para fundamentar sua posição, a autora recorre a documentos expedidos pela chancelaria de D. Manuel que autorizavam a incorporação dos hospitais de diversas localidades do reino às Misericórdias das vilas correspondentes.

Exemplos incluem: a anexação do Hospital de Santa Maria da Graça, uma gafaria e as confrarias de Santa Maria e de Santa Cruz à Misericórdia de Tomar, em novembro de 1510⁶⁶⁸; a transferência da administração do Hospital Real de Coimbra para a Misericórdia local por

⁶⁶⁵PMM, [doc. 25], p. 76.

⁶⁶⁶Para maior conhecimento desta matéria. Cf. ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2012.

⁶⁶⁷PMM, [doc. 30], p. 152.

⁶⁶⁸PMM, [doc. 158], p. 283-284.

determinação régia em 1512⁶⁶⁹; a junção do Hospital do Espírito Santo de Montemor-o-Novo à Confraria da Misericórdia da vila, ordenada por D. Manuel em 1518⁶⁷⁰; e, finalmente, a autorização por carta régia em 1521 para que a Misericórdia do Porto anexasse os hospitais do Rocamador, Santa Clara e Cimo da Vila⁶⁷¹.

Discordamos da posição da autora, uma vez que a documentação em questão já foi analisada no item 3.4 do capítulo anterior. Ressaltamos que a postura de D. Manuel sempre foi a de responder às questões apresentadas para seu parecer, respeitando as prerrogativas de seu modelo de gestão: a de um legislador e administrador desinteressado nos bens pios, cuja principal preocupação nessa matéria era assegurar a continuidade das obras de misericórdia e preservar a inalienabilidade da vontade dos súditos falecidos.

Quanto à documentação citada por Laurinda Abreu, é relevante destacar, no primeiro caso, que a união dos hospitais à Misericórdia de Tomar ocorreu após o rei ser informado, por meio do concelho local, sobre a insuficiência de esmolas coletadas na vila para manter todas as instituições assistenciais dispersas pela cidade. Nesse sentido, o monarca levado a decidir a questão pelas autoridades locais, procede pela junção administrativa, pois *como sabeis e porque pera se milhor e em mais perfeição fazerem e comprirem has obras da misericordia por que nessa vila nom habramjerão as esmolos tanto como noutras, nos pareceo cousa neceçaria e comviniente mandarmos ajuntar a dita Comfraria da Misericordia*⁶⁷².

No segundo caso, a diferença entre a ingerência impositiva da vontade régia do modelo de administração paternalista de D. Manuel aferido no trato dos bens pios parece ainda mais claro. O rei havia sido informado pelo provedor do Hospital de Todos os Santos de Coimbra: *que por sua doença e desposição ser tal que elle as cousas do dito Hospital não podia prover como devia, em a sua consciencia era obrigado nos pedia o desencarregassemos da dita Provedoria, e a encarregássemos a outrem*. Então, o provedor do hospital sugere ao monarca que o melhor seria a anexação da administração do hospital à Misericórdia local, pois *a governança do dito Hospital nenhũa outra pessoa a poderá ter melhor que essa Confraria*⁶⁷³.

No terceiro e quarto casos, D. Manuel adotou uma postura didática ao considerar que, uma vez assegurados os direitos dos fundadores sobre a zeladoria de suas almas no ato de

⁶⁶⁹PMM, [doc. 173], p. 297.

⁶⁷⁰PMM, [doc. 206], p. 321.

⁶⁷¹PMM, [doc. 236], p. 343.

⁶⁷²PMM, [doc. 158], p. 283-284.

⁶⁷³PMM, [doc. 173], p. 297

união entre os hospitais e as Misericórdias, e mantida a prática das obras de misericórdia, a junção das rendas disponíveis dos hospitais às Misericórdias apenas favoreceria a continuidade dos serviços prestados. Esse raciocínio é sintetizado por D. Manuel em trecho de sua resposta à anexação do Hospital do Espírito Santo de Montemor-o-Novo à Confraria da Misericórdia da vila:

Comsyramdo como principal cousa pera que ese dito esprital foy ordenado asy foi pera as obras de mysericordea se nelle comprirem como se ora faz asy na cura dos doemtes como em outras carydades que segundo os compromissos e estetuyções delles fazem e pera que tantas pessoas nom andees ocupadas e’nhum serviço ordenamos por asy o symtyrmos por mais serviço de Nosso ‘11 Senhor e bem das almas dos defuntos que as eranças ao dito Esprital leixarom que o dito Esprital se ajunte a dita Comfrarya da dita Misericordea e queremos que os ofciaes da dita Miserycordea tenham a gouernaçam e amenystraçom do dito Sprital rendas e foros delle e cumpram a façom comprry os encarreguos que os defuntos per seus testamentos e compremissos ordenarom asy os de dentro do dito Esprital como fora delle asy em missas como outras quoaesquer [fl. 1v] obras piadosas de cura d’enfermos⁶⁷⁴.

O terceiro ponto que visamos destacar é de natureza espiritual. Acreditamos que a evolução semântica da segunda obra de misericórdia – *curar os enfermos* – presente no *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1516 reflete a difusão da cartilha espiritual, *Sacramental*⁶⁷⁵, de autoria do frei dominicano Clemente Sánchez de Vercial.

Na cartilha, o frei dominicano defende que: “*a primeira obra de misericordia he visitar. Ca todo boo christão deve visitar a seu prouximo enfermo maiormente se he prove e nom soomente visitar mas dar-lhe fisico e mezinha se suas riquezas abastam*”⁶⁷⁶. No *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1498, o ato da visita mensal aos “*pobres e doentes que polla cidade jouverem*” seria destacado como uma das primeiras e mais importantes obrigações dos irmãos oficiais eleitos.

No entanto, segundo Laurinda Abreu, haveria uma novidade no compromisso de 1516, pois sempre que a gravidade da situação assim o exigisse, e caso o provedor e o “*fisiquo da Confraria*” o determinassem, os doentes deveriam ser encaminhados para os hospitais, onde permaneceriam, “[...] *o tempo que for necessario pera suas saudes e lhes dem todo o necessario pera suas doenças, segundo suas faculdades abrangerem*”. A autora sugere que essa determinação representaria uma referência às orientações do *Sacramental*, expressando a nova postura do poder político diante dessa obra de misericórdia. Além disso, refletiria o

⁶⁷⁴PMM, [doc. 206], p. 321.

⁶⁷⁵VERCIAL, Clemente Sánchez de. *Sacramental*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial; 5ª edição, 2010. p. 231.

⁶⁷⁶Idem, p.232. Cf. PMM, [doc. 276], p. 525.

papel dos hospitais e de seus agentes em um processo correspondente de medicalização da sociedade, configurando a instituição como um espaço voltado para a cura⁶⁷⁷.

Permitimo-nos discordar novamente de Laurinda Abreu nesse ponto, por considerarmos relevante destacar que, embora se concorde que a evolução discursiva da doutrina remeta à cartilha espiritual, a nossa compreensão proposta para essa evolução semântica difere da apresentada pela autora.

A análise do *Regimento do Hospital de Todos os Santos*, documento fundamental e modelar das ações da coroa manuelina nessa área, permite identificar diretrizes que refletem características próximas às de um hospital moderno. Entre elas, destacam-se: a crescente proliferação de edifícios dedicados exclusivamente à assistência terapêutica; a separação entre os alojamentos de doentes pobres e os de peregrinos – uma inovação na história dos hospitais portugueses, já que, ao longo do período medieval, era comum acolher ambos nos mesmos espaços; a profissionalização dos agentes de cura (boticários, cirurgiões e físicos); e uma maior consciência sanitária, expressa na troca regular de camas, no fornecimento de enxovais completos (lençóis, travesseiros, colchões) e na ênfase crescente na medicalização e individualização do tratamento. Ressalta-se, ainda, a preocupação com a alimentação adequada dos doentes pobres.

No entanto, é importante destacar que o regimento não se dedicava exclusivamente aos cuidados físicos dos doentes. Tanto o *Regimento do Hospital de Todos os Santos* quanto os demais regimentos hospitalares elaborados durante a reforma manuelina previam a existência de igrejas e a presença permanente de clérigos, como padres e capelães. Suas atribuições consistiam em garantir a administração dos sacramentos e a preparação espiritual dos pacientes à beira da morte, o que envolvia a realização da extrema-unção e de missas de exéquias pelas almas dos assistidos.

A confissão e a comunhão eram quase sempre obrigatórias nos regimentos e compromissos dessas instituições, demonstrando que a preocupação com a salvação espiritual dos doentes constituía um aspecto fundamental.

Além disso, a materialização do sagrado nesse espaço hospitalar é exemplificada por diversos atos, como o alvará régio de 14 de dezembro de 1499. Nele, D. Manuel adverte os administradores do Hospital de Todos os Santos de Lisboa que, caso não apresentassem

⁶⁷⁷ ABREU, Laurinda. A oferta e a regulação de saúde: o legado de D. Manuel I. In: *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas de Misericórdia. Século XVI – XVIII*. Santa Casa de Misericórdia de Braga: Braga, 2018. p. 42-45.

capelães para servir no hospital dentro do prazo por ele determinado, incorreriam em uma multa de dois mil réis, a ser revertida para as obras do hospital⁶⁷⁸. Com as obras finalizadas, a instituição também obteve uma indulgência do papa Júlio II, por meio da bula *Licet hiis*, datada de 4 de julho de 1504, que concedia a remissão dos pecados a quem visitasse a igreja do Hospital de Todos os Santos de Lisboa no dia de sua festividade e desse esmolas para suas despesas e manutenção⁶⁷⁹.

Nesse contexto, é importante observar, conforme adverte Jérôme Baschet, que Santo Agostinho defendeu perante a Igreja que a oposição entre o carnal e o espiritual não se confunde com a dualidade corpo e alma, uma vez que tal oposição é fundamentalmente relacional e dinâmica:

É espiritual toda armação no seio da qual o princípio espiritual exerce um governo firme sobre os corpos; é carnal toda articulação na qual esta dominação do espiritual não é respeitada. É assim com toda ordem espiritual, como a Encarnação, que é a sua matriz fundamental: a materialidade dos corpos não poderia ser negada, mas deve ser engajada em um processo de espiritualização e de elevação que a torna positiva⁶⁸⁰.

Dessa forma, a Igreja cristã, entre os séculos XIV e XVI, fortaleceu seu controle sobre a sociedade ao intensificar, e não atenuar, a dinâmica de integração do corpo à esfera espiritual. Compreende-se, assim, que a materialização dos cuidados aos corpos dos doentes pobres representou uma tentativa promovida por D. Manuel e sua corte, à semelhança da Igreja, de restituí-los simultaneamente em seu papel social no reino e em sua dimensão espiritual na obra divina. Isso se daria por meio da realização da segunda obra de misericórdia – curar os enfermos. Tal perspectiva alinha-se à passagem bíblica da primeira carta de Paulo à igreja de Coríntios (Cap.6:19-20): “Não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que habita em vós, o qual tendes da parte de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por preço; glorificai, pois, a Deus no vosso corpo e no vosso espírito, os quais pertencem a Deus”.

Manter o corpo saudável é torná-lo o templo material permanente do Espírito Santo. Não por acaso, a rainha D. Leonor descreveu, no compromisso da primeira Misericórdia, a determinação prioritária de visitar os pobres doentes nos hospitais por parte dos irmãos. Seu irmão, o rei D. Manuel, compreendeu a importância tanto corporal quanto espiritual dessa conduta ao defender a entrada de pobres doentes assistidos pelas Misericórdias nos hospitais

⁶⁷⁸PMM, [doc. 63], p. 229.

⁶⁷⁹PMM, [doc. 9], p. 39.

⁶⁸⁰BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 442-443.

de Lisboa⁶⁸¹, Évora⁶⁸² e Santarém⁶⁸³. Na reedição do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1516, o rei demonstraria sua dupla preocupação nas atribuições da função dos irmãos visitantes, ao descrever quanto: “aos ditos visitantes sera dado dinheiro pera despenderem nas ditas cousas. Os quaaes terem muy gram cuidado de proverem os ditos doentes e enfermos com mezinhas sprituuaes .scilicet. com a cofissam e com o sancto sacramento da comunham e assy a estrema unção porque pois que som providos das cousas corporaaes muyto mais razam he que ho sejam das da alma”⁶⁸⁴.

D. Manuel também legislou para promover os cuidados com o corpo, regulamentando o trabalho dos chamados agentes de cura – boticários, cirurgiões e físicos. Em Portugal, até o final da Idade Média, um profissional da medicina era normalmente designado como físico ou cirurgião. O termo "físico" ganhou destaque com a redescoberta de grande parte das obras de Aristóteles, por meio de traduções para o latim de manuscritos gregos e árabes. O físico era entendido como o filósofo da natureza, conhecedor por excelência do mundo natural, de seus fenômenos e causas. Não se tratava, portanto, de um médico ou praticante das ciências voltado apenas para a doença; suas investigações também abordavam questões filosóficas, tanto na elaboração da anamnese do paciente quanto na compreensão da natureza espiritual de sua enfermidade⁶⁸⁵.

Nesse contexto, no início de seu reinado, em 1496, D. Manuel I promoveu a confirmação de um regimento em benefício dos cirurgiões do reino⁶⁸⁶. Em 26 de agosto de 1497, concedeu à câmara de Lisboa um regimento para os boticários⁶⁸⁷. Por fim, em 27 de junho de 1515, regulamentou também o trabalho dos físicos no reino, promulgando ainda o *Regimento do Físico-mor*, em 25 de fevereiro de 1521⁶⁸⁸. Assim, longe de estabelecer uma hierarquia de importância ou uma escolha dicotômica entre a cura dos corpos e a das almas, o hospital no período manuelino manteve-se como um espaço intermediário entre os benfeitores

⁶⁸¹PMM, [doc. 51]. p.223.

⁶⁸²PMM, [doc. 67]. p.231.

⁶⁸³PMM, [doc. 71]. p.233.

⁶⁸⁴PMM, [doc. 249].p.415.

⁶⁸⁵SILVA, André Filipe Oliveira da. *Físicos e cirurgiões medievais portugueses. Contextos socioculturais, práticas e transmissão de conhecimentos (1192-1340)*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2015.

⁶⁸⁶LEMOS, Maximiano. *História da Medicina em Portugal: Doutrinas e Instituições*. Vol. I. Lisboa, 1991.

⁶⁸⁷Transcrição do regimento dos Boticários. Cf. OLIVEIRA, Eduardo Freire de Oliveira. *Elementos para a História do Município de Lisboa*. Tomo I, Lisboa, 1885. p.570-572.

⁶⁸⁸Cf. *Jornal da Sociedade Farmacêutica de Lisboa/Lusitana*, Tomo I, 1836, p. 641-645; Tomo II, N.º III, 1938, p. 192-197. (Disponível em URL <http://www.cdf.pt/archeevo/details?id=1004595>)

e a busca pela salvação eterna, expressa por meio da promoção tanto espiritual quanto corporal da cura dos doentes⁶⁸⁹. Como observa Jérôme Baschet:

Crê-se, geralmente, que o monoteísmo cristão é caracterizado por uma separação radical entre o corporal e o espiritual. Entretanto, o cristianismo é, ao menos em sua fase medieval, um monoteísmo complexo, de modo que o funcionamento da dupla *alma/corpo* se revela aí menos simples do que parece. Assim, a concepção dual da cristandade medieval (que reconhece com efeito duas entidades fundamentais: a alma e o corpo) será distinguida do dualismo, no qual o cristianismo foi confrontando sob a forma de maniqueísmo e, depois, do catarismo, e do qual sempre procurou se diferenciar (o dualismo postula incompatibilidade total entre carnal e espiritual, conferindo positividade somente a um espiritual totalmente puro). É, então, em uma faixa intermediária que é preciso situar as concepções medievais de pessoa: entre a separação absoluta do dualismo maniqueísta e a fluidez das entidades múltiplas dos politeísmos⁶⁹⁰.

A nosso ver, as medidas manuelinas não podem ser caracterizadas como sinais evidentes de uma suposta laicização da saúde ou de uma autonomização da cultura médica e de seus agentes, que levariam ao recuo do controle dos valores cristãos sobre essa esfera. Pelo contrário, elas representam uma evolução na dinâmica de articulação entre o espiritual e o corporal, capaz de incorporar ainda mais os desafios do mundo material e de atender às demandas e necessidades dos leigos, sem, no entanto, questionar a preeminência dos valores espirituais. Essa preeminência, afirmada pela religiosidade política, era parte do projeto de D. Manuel e de sua corte, que buscavam implementar em toda a sociedade uma mística político-religiosa no reino de Portugal.

Vestir os nus

A obra de misericórdia *vestir os nus* pode ser compreendida tanto em uma perspectiva espiritual quanto social. Essa dimensão está presente na doutrina da Igreja e vai além da necessidade imediata de proteção do corpo.

Inicialmente, a nudez era associada ao corpo incorrupto do primeiro homem, criado à imagem e semelhança de Deus, conforme descrito no livro de Gênesis (Cap. 2:25): “O

⁶⁸⁹ A nosso ver, é interessante observar a evolução das pesquisas sobre a dimensão religiosa do Hospital de Todos os Santos de Lisboa, conforme apresentado por Isabel dos Guimarães Sá, reconhecida historiadora das Misericórdias portuguesas, em artigo de 2022. Esse trabalho foi desenvolvido a partir de críticas à tese de doutoramento da professora Maria de Lurdes Rosa (2006) e resultou na reavaliação de algumas posições da autora consideradas equivocadas. Em particular, revisaram-se as interpretações que atribuíam um caráter excessivamente “moderno” à prática e à estrutura dessas instituições durante o reinado manuelino, presentes em trabalhos anteriores da década de 1990. Cf. SÁ, Isabel dos Guimarães. *Espírito e Matéria num hospital da primeira globalização. O Hospital de Todos os Santos de Lisboa (1492-1620)*. In: BARBERO, Paula; GOMEZ, Ana Barrena; LIZARDO, Rich (Eds.) *Hospitales durante el Antiguo Régimen. Instituciones benéfico-asistenciales, siglos XV-XIX*. Palermo: Palermo University Press, 2022. p. 65-84; Id. A reorganização da caridade em Portugal (1490-1600). In: *Cadernos do Noroeste*. Vol.11 (2), 1998 p. 31-63; Id. Os hospitais portugueses entre a assistência e a intensificação dos cuidados médicos no período moderno In: *Congresso Comemorativo do V Centenário da Fundação do Hospital do Espírito Santo de Évora*. s.n., 1996, p. 87-103.

⁶⁹⁰ BASCHET, Jérôme. *Op. cit.*, 2006, p. 409.

homem e sua mulher viviam nus, e não sentiam vergonha”. Posteriormente, porém, com a corrupção do pecado original, a descoberta do corpo e o constrangimento diante da nudez afastaram o ser humano de uma relação profunda com seu Criador.

No Evangelho de Lucas, essa obra de misericórdia é expressa simbolicamente na parábola do “filho pródigo”. Nesse contexto, a vestimenta assume uma importância social e espiritual: social, ao restituir ao indivíduo perdido sua dignidade no seio da família e da sociedade; espiritual, ao convocar os cristãos à reflexão e à prática da partilha, oferecendo o melhor de si ao próximo que sofre na condição de desamparo.

Como destaca Antônio Magalhães⁶⁹¹, Jesus ressaltaria em sua parábola a importância da roupa como elemento simbólico da recuperação da dignidade do filho que retornava à casa do pai, conforme registrado no Evangelho de Lucas (Cap. 15:22): “Mas o pai disse aos seus servos: trazei depressa a melhor roupa, e vesti-lha, e ponde-lhe um anel no dedo e alparcas nos pés”. Essa parábola, juntamente com a da ovelha e da dracma perdida, integra um conjunto teológico de lições dirigidas ao cristão leigo sobre como compreender a temática e promover a terceira obra de misericórdia corporal.

Doações e esmolas na forma de roupas estão documentadas nas instituições de assistência do reino de Portugal. Os testamentos da época refletem a importância da roupa como objeto de valor simbólico na transmissão de bens em favor de herdeiros, familiares, servidores próximos e instituições de assistência em todo o reino. Na elaboração de seus testamentos, diversos reis portugueses destinavam o enxoval de roupas de cama e de uso pessoal para auxiliar os pobres. D. Manuel também seguiu essa prática, determinando em 7 de abril de 1517 que: *toda a minha roupa de cama que ficar ao tempo de meu falecimento [...] colchoes colchas cubertores lençoes fronhas d’almofadas e de travesseiros e travesseiros e toalhas e toda outra roupa de lynho e asy todas as minhas camisas e asy esparamees e arquelhas*⁶⁹² fosse enviada para o Hospital de Todos os Santos de Lisboa.

A documentação da chancelaria régia sobre assistência destaca o compromisso do rei D. Manuel I em fornecer panos e roupas para aquecer e vestir os pobres assistidos. Outra medida visava simplificar o abastecimento de confrarias e hospitais, permitindo que parte dos panos falsos confiscados fosse destinado a essas instituições, para que pudessem doar roupas aos necessitados e cumprir, assim, a terceira obra de misericórdia corporal. Um exemplo é o

⁶⁹¹MAGALHÃES, Antônio. “Vestir os Nus”: As Misericórdias na Prática da Terceira Obra de Caridade Corporal. In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.). *As Setes Obras de Misericórdias Corporais nas Santas Casas de Misericórdia*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018. p.59-81.

⁶⁹²PMM, [doc. 286], p. 557.

alvará de 18 de agosto de 1500, no qual o rei determina que, das roupas consideradas falsas pela almotaçaria de Lisboa e condenadas à queima, quatro quintos sejam entregues à Misericórdia de Lisboa⁶⁹³. No *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1516, é determinado que a confraria deveria manter duas arcas, *hũa pera recolher todo o dinheiro da Confraria*, e outra que estaria permanentemente na capela da instituição:

pera se nella recolher toda a roupa que se deer de esmola assy sayos, como capas, saynhos, camisas, como outros quaesquer vestidos pera se darem por amor de Deos aos pobres que os ouverem mester. E quando se alguns dos ditos vestidos derem, assentar-se-ham em hum livro que pera ysso avera, os nomes dos pobres a que se dam e em que dias e quantos vestidos pera estar em lembrança⁶⁹⁴.

No regimento dado por D. Manuel ao Hospital de Todos os Santos de Lisboa, em 1504, o monarca aponta para a necessidade de fazer uma lavadeira da vila de Lisboa como merceeira do hospital, pagando *pera seu mamtymemto por anno quatro myl reaes* e ainda ordena que *aja mais no dicto Estprital duas escravas que sejam delle pera ajudarem a lavamdeyra a lavar a roupa dos assistidos*. O rei determina também que, quando uma pessoa adentrar ao hospital, *se allgũua roupa trouxerem comsyguo se lhe ponha em todo bom recado*, indicando ao provedor do hospital a elaboração de um inventário, na presença de duas testemunhas, para catalogar as roupas e os demais pertences desse assistido⁶⁹⁵.

À medida que os serviços hospitalares se articulam e se regulamentam, os regimentos hospitalares passam a enfatizar, como destaca o bispo de Braga, D. Diogo Costa, em 1508, na carta de instituição e regimento do Hospital de S. Marcos, que a instituição e seus servidores deveriam promover regularmente, *allem do cervisso que hade fazer [...] he decllarado carego de os olhar e lavar a roupa do hospital e fazer as cama*⁶⁹⁶. Esse documento também dimensiona, por parte do clero, a percepção de que a roupa teria um papel no plano simbólico do resgate da dignidade social e espiritual do pobre assistido, tanto em sua nudez corpórea quanto incorpórea.

Dessa forma, a nudez incorpórea sugere a necessidade de abordar também uma incapacidade de natureza imaterial, igualmente prejudicial, pois indicaria a possibilidade de prevenir ou ocultar, para além do corpo nu, o declínio social de certos indivíduos.

A título de exemplo, observa-se o caso do testamento de Simão de Oliveira, datado de 15 de abril de 1520, pelo qual ele declara a Misericórdia de Estremoz como herdeira de parte

⁶⁹³PMM, [doc. 89], p. 242-243.

⁶⁹⁴PMM, [doc. 249], p. 418.

⁶⁹⁵PMM, [doc. 25], p. 78,79 e 82.

⁶⁹⁶PMM, [doc. 10], p. 44.

de seus bens. Contudo, em um dos itens de seu ofício fúnebre, ele também concede liberdade à sua escrava mais próxima, declarando: *deixo a minha escrava Izabel forra*, concedendo em seguida à sua servidora *hua cama de roupa com com suaz pertenças e douz mil Reiz pera huma caza e assim fique seu filho Francisco forro*⁶⁹⁷.

Assim, além da concessão da alforria e da doação em dinheiro para a aquisição de uma moradia, a oferta de roupas também se integrava a um ciclo de transformação da vida da escrava Isabel e de seu filho Francisco por meio de dádivas. Essa ação os resgatava e protegia da nudez simbólica associada à condição anterior de cativos, inserindo-os na nova situação de libertos. Simultaneamente, prevenia os beneficiários do decaimento social ou de um retorno a uma realidade que Simão de Oliveira, por meio de sua ação misericordiosa, desejava transformar. Dessa forma, estabelecia-se uma espécie de comutação eucarística, convertendo bens materiais em espirituais. O ato da doação vinculava-se aos propósitos de transformação social da vida dos beneficiários e de seu retorno à sociedade, posicionando o benfeitor como um agente coletivo de bênçãos. Assim, pavimentava-se o caminho – ainda incerto – rumo aos benefícios e recompensas espirituais esperados, embora de modo algum obrigatórios.

Não obstante, em muitos casos, o grupo selecionado para receber ações de misericórdia era identificado pela designação de "sua vergonha". Conforme observado pelo bispo de Liège no século XI, tratava-se daqueles que, por pudor, abstinham-se de mendigar ou pedir ajuda – os chamados pobres envergonhados. O resgate social dessa nudez simbólica estabeleceu uma profunda percepção temporal dessa obra de misericórdia em Portugal. Nesse contexto, os pobres envergonhados tinham prioridade sobre presos desamparados e doentes pobres na assistência prestada pela confraria, refletindo, em primeira instância, a compreensão coerente da rainha D. Leonor quanto à terceira obra de misericórdia na elaboração do primitivo *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, em 1498.

O compromisso indicava que um irmão conselheiro e o escrivão deveriam visitar os envergonhados, conforme determinado pelo provedor e oficiais, realizando primeiro uma investigação por meio das paróquias, confessores e vizinhança onde essas pessoas residissem. Ou seja, a discrição necessária para proteger socialmente os envergonhados, no ato de misericórdia, exigia – em contraste com a assistência prestada aos demais assistidos – que primeiro se investigasse quem se enquadrava nessa situação delicada. Assim, após identificá-

⁶⁹⁷ PMM, [doc. 287], p. 558.

los, de forma anônima, os irmãos procederiam com a despesa de dinheiro e sua distribuição, bem como de vestimentas⁶⁹⁸.

Com efeito, essa ação ainda seria fiscalizada mensalmente pelo provedor, contando com a ajuda do escrivão, *pera saber e veer se os dictos [...] emvergonhados sam bem visitados cada huum segundo sua necessarydade*⁶⁹⁹. A importância desta obra de misericórdia foi novamente mencionada pela rainha D. Leonor na elaboração do *Compromisso do Hospital das Caldas da Rainha*, em 1512, instituição dedicada ao tratamento de doentes com enfermidades de pele. No referido documento, destaca-se o capítulo V, que apresenta uma descrição detalhada, feita pela própria rainha, sobre as roupas de cama, vestimentas e demais itens que deveriam estar sempre disponíveis no hospital para o atendimento dos enfermos.

Item havera no dito hospital cinquanta mantos brancos para se cobrirem os enfermos enquanto se curarem e tomarem banhos.

Item havera sempre no dito hospital 50 saios e trinta jaquetas e 50 carapuças de pano branco de lã para serviço dos ditos enfermos.

Item havera duzentas camisas de linho sejam cento e vinte de homens e oitenta de mulheres para trazerem os ditos enfermos e enfermas enquanto se curarem.

Item havera doze carapuças de pano de linho redondas e quatro de pernas e vinte e quatro beatilhas, para serviço dos ditos enfermos e enfermas.

Item havera trinta pares de meias, ceroulas para levarem os que houverem de tomar banhos.

Item havera no dito hospital cinquanta pares de pantufos trinta pares de homens e vinte de mulheres, para trazerem os ditos enfermos quando se curarem.

Item havera doze pares de calções e uma duzia de faixas de pano de lã branco para cingirem os enfermos se for necessario.

Item havera sempre 220 toalhas das mesas dos pobres, de uma vara cada uma.

Item havera quatro lençóis da copa e seis toalhas de quatro varas cada uma para as mesas dos religiosos e homens honrados e meia duzia de mantas e lençóis para servidores e escravos e todas as outras toalhas de mãos e panos de linho e estopa que forem mister para serviço da casa⁷⁰⁰.

A dedicação da rainha D. Leonor em fornecer roupas aos doentes pobres do Hospital das Caldas pode ser vista como mais um elemento relevante na transformação eucarística do dom material em espiritual, integrando à memória dos assistidos a lembrança de sua benfeitora em suas orações. Em resumo, as vestimentas e os calçados funcionaram, nesse contexto, como sinais de reconhecimento da ação de D. Leonor, ao mesmo tempo em que ocultavam as exposições sociais decorrentes da nudez, tanto física quanto simbólica, dos enfermos. A iniciativa buscava, portanto, a intercessão em seu favor na complexa rede circular de dons, na expectativa de suscitar orações futuras de agradecimento a partir da natureza coletiva do ato.

⁶⁹⁸PMM, [doc. 246], p. 404.

⁶⁹⁹Idem.

⁷⁰⁰PMM, [doc. 29], p.136-137.

Dar de comer aos famintos & Dar de beber aos que ham sede.

Nos Evangelhos, ao enumerar as obras de misericórdia, dar de comer aos famintos e de beber aos sedentos figuram como a primeira e a segunda obra de caráter corporal. Contudo, conforme observa Maria Antônia Lopes, o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, nas versões de 1498, 1502 e 1516, inicia a listagem com as obras espirituais, destacando como primeiras ações corporais o resgate dos cativos e a visita aos presos. Em seguida aparecem, em segundo lugar, o cuidado dos enfermos; em terceiro, o vestir os nus; e apenas em quarto e quinto lugares, o socorro aos que tinham fome e sede.

Essa sequência incomum, que diverge dos Evangelhos, só pode ser explicada pela ordem de prioridades estabelecida pela rainha D. Leonor na elaboração do compromisso da confraria. Tal ordenação reflete o contexto da época, no qual esses auxílios eram vitais por se dirigirem a pessoas totalmente desamparadas, impedidas de recorrer à comunidade devido a suas imobilidades: física, no caso dos presos abandonados; de saúde, dos pobres doentes; e social, no caso dos pobres envergonhados.

Não obstante, essas duas obras expressariam o sentido pleno emulado pela misericórdia cristã, ou seja, o sentimento de compaixão ao seu semelhante em risco de morte, uma vez que o pão e a água são representações simbólicas perenes da vida no Novo Testamento. O *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* estabelecia nessas duas ações as principais atribuições dos irmãos da confraria. Após a eleição do provedor e da repartição de funções entre os doze irmãos, dois irmãos conselheiros, sendo um o escrivão da confraria, deveriam visitar os pobres e doentes pela cidade, dando-lhes esmolas semanais *nas ij feiras de pam e dinheiro*. Outros dois conselheiros dividiriam as atribuições de alimentar os presos desamparados nas prisões e cárceres duas vezes por semana. Aos domingos, os irmãos conselheiros distribuíam o pão que pudesse alimentá-los até a quarta-feira, junto com *hũa posta de carne a cada hũa e mea canada de vinho*. E novamente na quarta-feira distribuíam pão suficiente para garantir a alimentação dos presos até o próximo domingo, e assim continuamente, *de maneira que toda a somana tenham que comer*⁷⁰¹.

Conforme mencionado anteriormente, os presos enfrentavam condições degradantes nas prisões e recebiam alimentação apenas se pudessem pagar aos carcereiros ou recorressem à ajuda de familiares e amigos. Para aliviar o sofrimento dos encarcerados, a estrutura das cadeias permitia a comunicação com o exterior por meio de janelas gradeadas, o que

⁷⁰¹PMM, [doc. 247], p. 396.

possibilitava que recebessem alimentos ou recursos para custear sua subsistência. Além disso, desde o início das atividades da confraria, em 1498, a rainha D. Leonor concedeu alvarás autorizando a entrada de mordomos nas carceragens das vilas para distribuir comida e água aos presos pobres⁷⁰². A confraria ainda assegurava uma quantia em dinheiro aos irmãos conselheiros, que podiam, por sua vez, destiná-la em esmolas aos presos para prover suas necessidades de compra de *carne e outras cousas que pera a cozer sam necessárias*⁷⁰³.

Como as Misericórdias não possuíam rendas próprias para sustentar os presos desamparados e os pobres doentes, recorriam a três formas de captação de fundos: a primeira era a venda de bens que haviam sido doados às confrarias; a segunda, mais comum, consistia na coleta de esmolas por meio de peditórios públicos; e a terceira, de caráter excepcional, era o recebimento de multas aplicadas pela justiça, revertidas em favor das obras de misericórdia. Um exemplo disso está registrado no livro de receitas da Misericórdia de Montemor-o-Novo de 1509, no qual a confraria *recebeo de Diogo Gomez cem reaes em que foy condenado para a Misericordia*⁷⁰⁴.

Em relação à primeira fonte de captação, o compromisso de 1516 estabelece que todos os bens deixados em favor das Misericórdias deveriam ser leiloados em pregão, de modo que as rendas obtidas fossem utilizadas para o sustento dos assistidos⁷⁰⁵. Contudo, a análise dos livros de receitas e despesas remanescentes, como os das Misericórdias do Porto e de Montemor-o-Novo, permite identificar que as confrarias mantinham parte de seu patrimônio sob a forma de bens móveis. É o caso de doações de animais, que podiam gerar rendimentos periódicos para as instituições. A Misericórdia de Montemor-o-Novo, por exemplo, incluía entre suas receitas correntes a propriedade de uma ovelha e de um conjunto de dez vacas, que *sam ferradas e asynadas do ferro da Mizericordia*, servindo para o custeio alimentar dos assistidos.

Item tres vacas de ventre baias _____	iiij
Item duas outreiras ruyvas _____	ij
Item h ^a ua anoya ruyva _____	j
Item hum anoyo ruyvo _____	j
Item mais hum anoyo baio _____	j
Item hum outeiro preto _____	huum
Item estas dictas vacas handa em casa de Afonso Esteuez vendeiro na Torre da Gadanha e sam ferradas e asynadas do ferro da Mizericordia	

⁷⁰²PMM, [doc. 46], [doc. 47], [doc. 48] e [doc. 49]. p. 220-221.

⁷⁰³PMM, [doc. 247], p. 396-397.

⁷⁰⁴PMM, [doc. 254], p. 443.

⁷⁰⁵“Item todas as propiedades que forem leixadas a dita Confraria, tanto que a dita Confraria for em posse dellas, ho proveador e officiaaes as mandaram meter em pregam e as venderam a quem por ellas mais deer, comtanto que nom seja a nenhuu dos officiaaes que o dito anno servirem na dita Confraria”. PMM, [doc. 249], p.419.

Item anda h̃uua vaca anoya em casa de Joham Pirez Gyam a Santa Maria da Represa que ho dicto Joham Pirez deu a Mizericordia a quall he ruyva maneira de baia e lhe deu a dicta Mizericordia vynti reaes e lhe fica por outros vynti que lhes ha de pagar por Mayo de bcxx anos.

Item h̃uua ovelha que anda a de Denis Eanes genro de Afonso Martiz Ifanti na terra d'Alvaro d'Arqua Pedra de Ryngete que elle mesmo ha deu⁷⁰⁶.

Quanto à segunda fonte de renda, em cada freguesia do concelho onde a confraria estivesse estabelecida, realizava-se mensalmente a eleição de três ou quatro confrades. Estes assumiam a função de pedidores oficiais da confraria, sendo designados como *mamposteiros*⁷⁰⁷. Suas responsabilidades consistiam em solicitar contribuições à porta das igrejas, após a missa, nos domingos de cada mês, *pam pera os presos e emfermos e necesitados emvergonhados que ha Mizericordia provee*. As esmolos de pão deveriam ser entregues na capela da Misericórdia para serem distribuídas duas vezes por semana aos presos, *junto com algũa carne ou pescado aos ditos presos que forem pobres e desamparados*. Ao final de cada mês, o provedor e os alguns irmãos se reuniram para *fazer os ditos pedidores pera o mes seguinte que vinra*⁷⁰⁸.

Ao buscarem saciar a fome e a sede de presos e pobres desamparados, os irmãos também promoviam a dimensão espiritual do gesto, conforme descrito no Evangelho de São Mateus (Cap. 25:39-40). No dia do Juízo Final, os justos perguntarão: “Quando foi que te vimos enfermo ou na prisão e te fomos visitar?”. E o Rei responderá: “Em verdade vos declaro: todas as vezes que o fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes”. Desse modo, a alimentação constitui uma via dupla: sustenta corporalmente os necessitados e alimenta espiritualmente a alma tanto de quem presta quanto de quem recebe o auxílio. Como ressalta o Evangelho de Mateus (Cap. 4:4), “*nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus*”. Com essa passagem, Jesus enfatizava que a salvação humana e a misericórdia para com o próximo devem atender não apenas às necessidades fisiológicas, mas também às espirituais.

Nesse contexto, o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* estabelecia que cabia ao capelão atender às necessidades espirituais dos assistidos pela confraria, nutrindo-os com a palavra. Para isso, a escolha do irmão responsável deveria atender a certos critérios: ser um homem *letrado, de boa vida e sipritual em seus costumes*. Sua função seria celebrar as missas

⁷⁰⁶PMM, [doc. 254], p.450.

⁷⁰⁷Cf. SERRÃO, Joel. Mamposteiros ou Pedidores. In: SERRÃO, Joel (Dir.) *Dicionário de História*. 6 Vols., Livraria Figueirinhas, Porto, Vol. II, 1985. p. 898.

⁷⁰⁸LOPES, Maria Antónia (coord.). *Livro de todallas liberdades da Sancta Confraria da Misericórdia da cidade de Coimbra. Estudos, facsimile e transcrição*. Coimbra: Santa Casa da Misericórdia de Coimbra, 2016. p.59.

cantadas na Misericórdia todas as quartas-feiras, oferecendo alimento espiritual a todas as pessoas sob os cuidados da confraria, em especial àqueles *que ouverem de padecer per justiça*, pois como descrito no livro de Jeremias (Cap.15:16), “a palavra de Deus é como alimento para a alma”, manifestando-se na misericórdia, no perdão, no amor e no cuidado aos encarcerados até o último momento de suas vidas.

Conforme estabelecia o compromisso, junto ao capelão, dois membros da confraria eram responsáveis por realizar a última refeição a que todo condenado à morte tinha direito. O primeiro irmão entrava na cadeia trazendo *conservas ou cordeaaes pera refeçam corporal* e, para beber, *hua aredoma com vinho ou aguoa*. Acompanhava-o outro irmão, encarregado de cuidar do âmbito espiritual, portando uma caldeira com água benta para a extrema unção e segurando a mão esquerda do condenado.

Por fim, adentrando a cadeia e segurando a mão direita do condenado, o capelão da confraria conduzia a celebração do ato final da vida do réu, oferecendo-lhe consolo e conforto *na santa fee catholica*, de tal maneira que ele *atee ho lugar do padecer vaa proviido do* [alimento] *espritual e temporal*⁷⁰⁹.

Dar pousada aos peregriiis e pobres

A albergaria é a mais antiga e genérica instituição de assistência no reino de Portugal, dedicada ao acolhimento e apoio de peregrinos e viajantes pobres. Teve uma expressiva expansão nos primeiros anos do Condado Portucalense, estando presente principalmente no norte do reino, onde oferecia assistência aos peregrinos que se dirigiam a Santiago de Compostela, o terceiro principal destino de peregrinação da cristandade, após Jerusalém e Roma.

A fundação da primeira albergaria, situada em Mesão Frio, é atribuída a D. Teresa, mãe de D. Afonso Henriques, primeiro rei de Portugal. A segunda teria sido instituída por D. Mafalda de Mouriana, esposa de D. Afonso Henriques, em Canaveses, como albergaria ou hospital para acolher peregrinos⁷¹⁰. A rainha determinava que tal estabelecimento deveria estar sempre *limpo e bem reparado de telha e madeira e com boas portas fechadas*, além de

⁷⁰⁹PMM, [doc.249], p.431.

⁷¹⁰MARQUES, José. A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média. In: *Revista da Faculdade de Letras do Porto – História*. II Série, vol. VI; 1989. p.57.

dotado de *camas boas e limpas em que possam bem albergar nove desses peregrinos aos quais serão dadas rações de entrada ou de saída e lume e água e sal quanto for mester*⁷¹¹.

Em um período de imprecisão conceitual, termos como albergaria e hospital designavam praticamente a mesma coisa: um local de repouso transitório. Por isso, as primeiras instalações eram estabelecidas em edifícios rudimentares e polivalentes, adaptados a partir de casas de habitação. Posteriormente, essa estrutura deu origem a uma separação em novas instalações, com funções distintas: hospitais, gafarias, hospícios ou casas de acolhimento para pessoas incapacitadas de diversos tipos. Com a fundação das Misericórdias e dos Hospitais gerais, algumas atribuições antes delegadas às albergarias passaram gradualmente a ser assumidas por confrarias e hospitais.

No entanto, apesar dos avanços nas pesquisas sobre as obras de misericórdia, a sexta obra não tem recebido a mesma atenção dedicada às demais. José Marques foi o primeiro pesquisador a destacar a escassez de estudos sobre o movimento demográfico de peregrinação no noroeste da Península Ibérica, em torno da cidade de Santiago de Compostela. Ele ressalta a falta de pesquisas que dimensionem o impacto social e religioso das peregrinações na região, assim como o desconhecimento sobre a origem do fenômeno e a magnitude alcançada pelo ritmo dessas peregrinações.

Segundo o autor, também é necessário esclarecer se houve medidas dissuasórias ou restrições impostas pelas autoridades eclesiásticas, além de compreender como os peregrinos que por ali passavam eram vistos e que tipo de auxílio lhes era oferecido⁷¹². Nesse contexto, o objetivo é analisar com maior detalhe o apoio prestado pela corte régia a essa obra de misericórdia, especialmente em relação aos peregrinos no norte de Portugal, nas proximidades dos caminhos de peregrinação a Santiago de Compostela.

Em 1504, por meio do *Regimento do Hospital de Todos os Santos*, D. Manuel estabeleceu um importante instrumento legislativo, que se tornou modelo para as medidas adotadas pela Coroa nessa obra de misericórdia. A polivalência prevista para o novo hospital, diante da diversidade de pobres da época, incluía não apenas doentes pobres, mas também peregrinos e os chamados *pedintes andantes*. A documentação da época não apresenta uma distinção clara entre esses termos, tratando-os como sinônimos.

⁷¹¹TAVARES, Maria José Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1989. p.128

⁷¹²MARQUES, José. Os peregrinos no norte de Portugal, na Idade Média. In: *Actas do Primeiro Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*. Porto: 1989, p. 9-22.

Na carta de instituição e regimento do Hospital de S. Marcos, em Braga, elaborada pelo arcebispo D. Diogo de Sousa em 1508, o religioso reafirmaria essa postura de forma abrangente, destacando que o hospital *terra carego de olhar hos pobres peregrinos que he vierem pouzar holhando como são agasalhados e de os fazer agazalhar e por hi agazallhar em especial hos rellegiozos e sacerdotes*⁷¹³.

Nos livros de receitas e despesas das Misericórdias, verifica-se que a doação de esmolas constituía o apoio fundamental prestado por essas confrarias. Esse auxílio era dirigido tanto a peregrinos quanto a viajantes leigos, como ilustra a oferta feita pelo mordomo de Montemor-o-Novo, Luís Afonso, em 1509, de *vyntem reaes a hums homens pobres que hyam de camyn*⁷¹⁴. Da mesma forma, era estendido aos religiosos que se dirigiam a Santiago de Compostela, como registrado em relação à confraria do Porto, que deu vinte reais *d'esmola a frey Joham frade da ordem do Carmo que hia pera Santiago*⁷¹⁵.

Além disso, no caso do Hospital de São Marcos, a instituição oferecia aos peregrinos *apouzamentamento hordenado e a esses pregrinos e posageiros se forem sãos se de caza e cama por espasso de tres dia*. Fornecia também lenha, azeite, candeia, sal e vinagre suficientes para o período de estadia, a fim de que *hos peregrinos possam ser onestamente e com caridade recebidos e tratados*. Os peregrinos receberiam ainda assistência espiritual no hospital, conforme indicado no regimento, que determinava ao capelão prestar *hos sacramentos ecelleziasticos aos peregrinos e passageiros [...] que hi houverem e os enterara coando fallecere*⁷¹⁶.

No *Regimento do Hospital Real de Coimbra*, datado de 2 de outubro de 1508, já se observa uma separação do espaço destinado aos peregrinos em relação aos demais assistidos, estabelecendo a criação da chamada *casa dos pedintes andantes*. Conforme o regimento, o provedor *he obrigado a ter cargo da casa dos pedintes andantes que se han-de recolher na casa que para isso he ordenado*. Neste espaço, o provedor deveria providenciar uma fogueira durante o inverno para que os necessitados pudessem se aquecer e receber agasalhos e *assi mesmo lhe mandara por agoa para beberem em abastança e de noite lhes alumiar a dita casa com huma alampada ou mais se mais for mister porque do hospital não hão de haver mais os ditos pedintes que as sobreditas cousas*⁷¹⁷.

⁷¹³PMM, [doc. 10], p. 42.

⁷¹⁴PMM, [doc. 254], p. 444.

⁷¹⁵PMM, [doc. 264], p. 476.

⁷¹⁶PMM, [doc. 10], p. 42.

⁷¹⁷PMM, [doc. 27], p. 126.

Segundo o regimento, a casa dos pedintes haveria, em cada leito, *hum enxergão* (tipo de colchão feito de palha) e *duas cobertas* solicitando ainda ao provedor *que faça continuamente vista nas camas na casa dos pedintes andantes e em toda a limpeza*. No entanto, o tempo de acolhimento, assim como os materiais disponibilizados pelo hospital, seria menor do que no Hospital de São Marcos, não passando de *hum dia e huma noite que havemos por bem que ali lhes seja dado agasalho*. Ao findar desse tempo, *e mais não lhe dara o hospital agua para beber lenha para se aquectarem nos dias em que houver necessidade para isso e candeia com que a dita noite se alumeem e pasado hum dia e huma noite*⁷¹⁸.

A única exceção para tal regra parece ser quando o peregrino adoecesse durante o tempo de sua estadia no hospital. Desse modo, segundo o regimento de Coimbra, ele teria direito de permanecer e receber *caza e cama e assi todas as outras cousas que pera sua cura forem necesareas segundo a sustancia e poder do dito hospital emcoanto sua doença durar*. Teria direito também a ser assistido por um físico do hospital e só poderia deixar a instituição quando *ho fiziquo ho dizer que esta em disposição pera hir seu caminho*⁷¹⁹.

No regimento do Hospital das Caldas, datado de 18 de março de 1512 e elaborado pela rainha D. Leonor, observa-se a preocupação da monarca com os peregrinos que se dirigiam a Santiago de Compostela. Conforme o documento, a rainha determinava ao provedor do hospital que prestasse auxílio mesmo àqueles peregrinos que não desejassem pernoitar nas dependências da instituição. Essa medida pode ter sido motivada pelo receio de contato ou contágio, uma vez que o hospital era destinado a enfermos acometidos por doenças de pele.

Nesse contexto, o regimento determinava que o provedor deveria *agasalhar na casa dos peregrinos, principalmente os romeiros que vão para Santiago, e lhe mandara dar cama e comer e beber, pela primeira noite, e mais não, a custa do hospital, e isto em todo o tempo da cura dos enfermos*. No entanto, haveria uma exceção à regra, descrita no capítulo XXIV, onde a rainha disserta sobre *a maneira que se tera com os pobres peregrinos e com os frades menores*. O primeiro caso relatado seria quando um peregrino chegasse às instalações do Hospital das Caldas durante o sábado ou em véspera de festividades *de Nosso Senhor ou Nossa Senhora*, assim *vindo a tal hora que não possa ir onde não possa ser agasalhado; então haverá agasalho por duas noites e se ira em paz*. O segundo caso seria se o peregrino

⁷¹⁸PMM, [doc. 27], p. 122.

⁷¹⁹PMM, [doc. 10], p. 42.

fosse *frade de São Francisco da Observancia*, assim o regimento determina que *o agasalhem e lhe deem o necessário, são ou doente, em todo o tempo, segundo dito temos*⁷²⁰.

Em 1514, o *Regimento das capelas, hospitais, albergarias, confrarias, gafarias, obras, terças e resíduo*, ordenado por D. Manuel, formalizou medidas anteriormente adotadas nos hospitais de Coimbra e São Marcos para atender peregrinos e *pedintes andantes*. A primeira dessas medidas consistiu na institucionalização de um espaço permanente destinado a acolher esses peregrinos, também referidos como *pedintes andantes*, logo, eles seriam:

recolhidos em uma casa por si apartada daquela onde os doentes jouverem, na qual serão recebidos e agasalhados um dia e uma noite somente e mais não, salvo se a necessidade do tempo tal fosse que os não deixasse caminhar ou eles enfermassem de maneira que o não podessem fazer⁷²¹.

A segunda medida seria a padronização dos utensílios disponibilizados nos hospitais, pontuando que as camas destinadas aos *pedintes andantes* teriam sempre que dispor cada uma de *um almadraque e um cabeçal de lona ou pano de estopa da terra, todo cheio de lã e duas cobertas de almafega e uma de burel*, caso os hospitais tivessem rendas disponíveis para custeá-las. Porém se os hospitais não tivessem rendas suficientes para atendê-los, poderiam provê-los apenas com *enxergão* (colchão) *de palha e um cabeçal de lona ou estopa cheio de lã e duas cobertas de burel*.

Surge, então, a questão: qual a razão do auxílio aos peregrinos?

A primeira tentativa de resposta seria o pleno entendimento da mensagem do Novo Testamento sobre esta obra de misericórdia nas ações perpetradas pela corte e pelos irmãos régios. No Evangelho de Mateus (Cap. 25:43), na exposição do Dia do Juízo Final, a imagem de Cristo sentado ao lado do Deus pai proferindo as palavras: “*e quando era peregrino e não me acolhestes*”, suscita o entendimento de culpa: negar a misericórdia ao pobre viajante, ao peregrino, era negar a fé em Jesus Cristo, como o apóstolo Pedro o fez por três vezes. Assim, as medidas propostas no regimento de 1514 reforçam a característica principal do rei D. Manuel como legislador, evocando, ainda, à semelhança da Igreja, o papel de administrador das obras pias, pois formalizavam ações previamente realizadas pela Igreja, em uma longa tradição cristã de serviços prestados em apoio aos peregrinos.

Como observa José Mattoso⁷²², inicialmente a Igreja desempenhou um papel de destaque na assistência social, tanto pelos fundamentos doutrinários da caridade medieval

⁷²⁰PMM, [doc. 29], p. 149.

⁷²¹PMM, [doc. 30], p. 161.

⁷²²MATTOSO, José. O ideal de pobreza nas ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI- XIII. In: *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1997, p. 281-323.

quanto pela atuação expressiva de mosteiros e conventos até o século XI. A partir do início do século XIII, somaram-se a essa rede os conventos das ordens mendicantes, formando assim uma estrutura de apoio efetiva na área. Esse domínio remonta à prática monástica, cuja tradição está associada ao rigor de suas regras. Exemplos incluem a *Regula communis* de São Frutuoso, que no capítulo VII discorre sobre o tratamento dos enfermos, e a *Regra de São Bento*, especialmente em seu capítulo LIII, que determina textualmente que pobres e peregrinos devem ser acolhidos com cuidado e solicitude especiais, pois é principalmente em suas pessoas que se acolhe a Cristo⁷²³.

A partir das regras monásticas, observa-se que a organização da vida nessas comunidades religiosas estruturou-se para criar espaços externos aos conventos e mosteiros. Esses espaços eram geridos por um membro da comunidade, com o objetivo de cumprir a mensagem de Cristo e acolher peregrinos e viajantes pobres.

Como destaca Filipe de Oliveira Souza⁷²⁴, o hospital, em sua fase inicial, estava profundamente associado à hospitalidade e à caridade no contexto monástico. Esses princípios constituíam parte fundamental da doutrina cristã e eram basilares na conduta das primeiras ordens monásticas estabelecidas em Portugal, desde os beneditinos de influência cluniacense até os cônegos regantes de Santo Agostinho.

Como observa Jole Agrimi, tais condições possibilitaram o surgimento de uma atividade terapêutica que, por um longo período e pelo menos até o século XI, constituiu a única forma de assistência social exercida em um contexto coletivo⁷²⁵. Essas medidas mais tarde se reproduziriam no reino de Portugal, a partir da ação régia, com a fundação do espaço hospitalar formal destinado ao apoio aos peregrinos, conforme expresso nos regimentos dos Hospitais de Todos os Santos.

A segunda resposta seria a convicção plena de que, naquele período, todo homem no mundo era um *homo viator*. Nesse sentido, Jacques Le Goff argumenta que todas as pessoas na Idade Média eram peregrinas, seja no sentido mais concreto de realização de uma viagem, seja como peregrinos em potencial⁷²⁶. A noção de *homo viator* refere-se, portanto, à cosmovisão compartilhada pelos medievais, que entendiam a vida neste mundo como um

⁷²³Cf. MARTINS, Mário. *O monacato de São Frutuoso de Braga*. Coimbra, 1950. p. 27; A Regra do glorioso São Bento. Edições Ora et labora, 1951, p. 64-65.

⁷²⁴SILVA, André Filipe Oliveira da. *Op. cit.* p. 36.

⁷²⁵AGRIMI, Jole ; CRISCIANI, Chiara. Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale. In *Histoire de la pensée médicale en Occident. 1 – Antiquité et Moyen Âge*. dir. Mirko D. Grmek. Paris: Édition du Seuil, 1995, p. 163-164.

⁷²⁶LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 9-23.

tempo de transição, um ritual de passagem e algo provisório, em contraste com o destino eterno associado ao resultado do Dia do Juízo Final. Assim, as peregrinações também eram vistas como um rito de passagem entre este mundo terreno e o mundo celestial imaginado pelos fiéis⁷²⁷.

Por fim, a terceira resposta indicaria a busca, individual ou coletiva, pelos benefícios espirituais que refletiam tanto o sentido do auxílio prestado aos peregrinos no coração dos benfeitores, quanto os propósitos das viagens para esses indivíduos. Essa busca comportava, em última instância, uma dimensão espiritual singular: a possibilidade de tocar as relíquias⁷²⁸. O toque compreende a noção de materialização do sagrado, evocando a presença e o apoio dos santos. O contato com os vestígios do sagrado teria o poder de curar e proteger, atuando como um elo entre o mundo terreno e o celestial. Como sintetiza a professora Maria Filomena Coelho, visitar locais sagrados, como Santiago de Compostela – onde, segundo a tradição cristã, estão depositados os restos mortais do apóstolo Tiago –, era uma forma de comprovar a materialidade da Verdade cristã⁷²⁹.

Enterrar os mortos

A sétima obra de misericórdia corporal não estava incluída na enumeração presente no Evangelho de Mateus (Cap. 25:34-36), que listava claramente seis obras: 1ª dar de comer a quem tem fome; 2ª dar de beber a quem tem sede; 3ª vestir os nus; 4ª dar pousada aos peregrinos; 5ª assistir aos enfermos; 6ª visitar os presos. A sétima obra, "enterrar os mortos", foi acrescentada posteriormente, nos primeiros séculos da Era Cristã.

Segundo Maria Antônia Lopes, essa adição ocorreu por três razões: primeiro, devido à grande importância atribuída aos ritos e gestos relacionados à morte naquela sociedade; segundo, pela forte atração simbólica do número sete; e terceiro, porque se defendia que se tratava de uma verdadeira obra de misericórdia, cujo fundamento também remonta à tradição bíblica, ainda que do Antigo Testamento⁷³⁰.

⁷²⁷FRANÇA, Susani; NASCIMENTO, Renata; LIMA, Marcelo. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

⁷²⁸Cf. FILHO, Raimundo Carvalho Moura. Entre relíquias e peregrinações: ser e estar na Idade Média. *Revista Mosaico*, v. 12, 2019, p. 394-397.

⁷²⁹COELHO, Maria Filomena. Viagem e peregrinação na Antiguidade Tardia: narrativa do conhecido. *Projeto História*, São Paulo, v. 42, p. 353-369, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/7994/5870>.

⁷³⁰LOPES, Maria Antônia. Dar de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede nos compromissos e nas práticas das Santas Casas de Misericórdia. (Séculos XVI – XIX). In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.).

No Antigo Testamento, há várias menções sobre o cuidado adotado para o sepultamento dos mortos. A primeira razão que o livro de Gênesis aborda seria que o sepultamento dos mortos deveria seguir uma tradição e dever familiar: os filhos enterrando os seus pais. Abraão, ao morrer, foi sepultado por seu filho Isaac numa caverna, junto com sua esposa Sara (Cap. 25:9). Isaac, por sua vez, foi sepultado perto de seus pais Abraão e Sara (Cap. 35:29). Jacó, percebendo a brevidade de sua vida, chamou seu filho José e pediu (Cap. 47:29): “Se tens alguma afeição por mim, peço-te que ponhas a tua mão sob a minha coxa para jurar que procederás para comigo com bondade e fidelidade, não me sepultando no Egito.”

Em uma segunda abordagem, o sepultamento dos mortos seria uma dádiva de piedade feita para aqueles que estão apartados do seio familiar ou sofreram toda sorte de violência com resultado de morte. Esse sentido é destacado no exemplo de Tobit, pai de Tobias, que demonstrou piedoso zelo pelos mortos (Tobias, Cap. 2:9): “Mas Tobit temia mais a Deus que ao rei e continuava a levar para sua casa os corpos daqueles que eram assassinados, onde os escondia e os inumava durante a noite”.

No Novo Testamento, no livro de Marcos (Cap. 6:29), há também o relato de que os discípulos de João Batista foram buscar o cadáver de um homem que fora decapitado e o sepultaram. Mas, na tradição cristã, foi sobretudo o sacrifício de Jesus no Calvário que deu sentido a essa obra de misericórdia. A encarnação do Filho de Deus deu ao corpo o lugar essencial na formação do dogma cristão⁷³¹. Santo Agostinho, no capítulo XIII de sua obra *A Cidade de Deus*, explicaria as razões e a importância do sepultamento do corpo na liturgia cristã:

Com efeito, o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; faz parte de sua natureza. Essa é a causa dos derradeiros deveres de piedade solenemente prestados aos justos dos velhos tempos, a pompa de suas exéquias, os cuidados com sua sepultura e as ordens que eles mesmos, durante a vida, confiavam aos filhos, para sepultamento ou transladação de seus restos mortais. O cuidado para com os mortos, segundo o testemunho do anjo, atrai sobre Tobias as bênçãos de Deus⁷³².

Portanto, para Santo Agostinho, o ato de enterrar os mortos (*mortuus sepellitur*) equipara-se, em termos de caridade, a alimentar os famintos, abrigar os peregrinos, vestir os nus, visitar os doentes e os encarcerados, conforme expresso nos atos da figura bíblica de

As Setes Obras de Misericórdias Corporais nas Santas Casas de Misericórdia. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018, p. 84.

⁷³¹COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*. Editora Appris, 2022, p. 32.

⁷³²SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 42-43.

Tobias (Cap. 1:17): “Se estavam com fome, dava-lhes comida; se não tinham roupa, eu dava. E, se eu visse o corpo de um dos do meu povo atirado para fora das muralhas de Nínive, pegava nele e enterrava-o”. Uma razão distinta da de Santo Agostinho é apresentada por São Tomás de Aquino na *Suma Teológica*. O frade ressalta que o silêncio sobre a sepultura nas seis primeiras obras de misericórdia ocorre porque estas são obras de importância imediata. Nesse sentido, ele observa que aqueles que ficam sem sepultura não caem em desonra, pois os corações misericordiosos devem manter afeto pelos que sofrem, mesmo após a morte. É por essa razão que são louvados os que sepultam os mortos, como Tobias e os discípulos que enterraram Jesus (João, Cap. 19: 38-42).

A sepultura de nada aproveita ao morto, quanto ao sentido, pois este o corpo não o tem depois da morte. E nesta acepção, o Senhor diz, que os que matam o corpo nada mais podem fazer. E por isso também o Senhor não relembra o sepultar como uma das obras de misericórdia; mas só enumera as de mais evidente necessidade. Importa, porém, ao defunto o que se lhe faça do corpo; quer porque vive na memória dos homens, ficando a sua honra diminuída se ficar insepulto; quer também por causa do afeto que, quando vivo, tinha para com o corpo, a cujo afeto deve ser fiel o afeto das pessoas piás, depois da morte do mesmo. E por isso, alguns, como Tobias, mereceram louvores por terem sepultado os mortos, e aqueles que sepultaram o Senhor⁷³³.

No *Catecismo Pequeno*, D. Diogo Ortiz, seguindo a perspectiva de São Tomás de Aquino, descreve essa obra de misericórdia como um ato de consolo aos familiares do falecido e de honra ao morto, reforçando, simultaneamente, a compreensão da morte corporal como um rito de passagem e a convicção plena na vida eterna:

Cristo Nosso Senhor fez meça somente das obras de misericórdia que traz mais evidente necessidade, e por isso não fez menção de sepultura que he morto não sente, mais, porque he morto vive em memoria dos homees, hã por desonra o morto carecer de sepultura e provee se a nossa natureza, e as obras dos piadosos conformã se ao desejo delle quando era vivo, e louva a Sancta Scriptura os que esta obra fizeram⁷³⁴.

Dessa forma, a atuação das confrarias em relação aos defuntos abrange duas dimensões de misericórdia: uma corporal e outra espiritual. Embora as Misericórdias tivessem origem laica, estiveram, desde o compromisso de Lisboa, associadas à doutrina religiosa, contando não apenas com a participação de clérigos, mas também com a intensa atuação dos irmãos nos rituais de sepultamento. A importância das Misericórdias na realização dos enterros estava ligada tanto à visibilidade da confraria na vida pública local quanto ao

⁷³³São Tomás de AQUINO. *Suma Teológica*. Lisboa: Edições Loyola, 2004. Tomo II. Questão 32, a.2.

⁷³⁴ORTIZ, D. Diogo. *O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*. SILVA, Elsa M^a B.de (Ed.), Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 219.

controle social exercido sobre os ritos fúnebres aos pobres, reforçado pelo direito exclusivo dessas instituições de estabelecer seus próprios cemitérios⁷³⁵.

Nos primeiros anos das Misericórdias, os recursos necessários para a realização dessa obra de misericórdia provinham de três fontes principais. A primeira consistia nas esmolas recolhidas pelos mamposteiros às portas das igrejas, aos domingos de cada mês. A segunda origem eram as doações avulsas de particulares, obtidas por meio da divulgação e da adesão à proposta da confraria. Por fim, a terceira fonte derivava das esmolas concedidas às Misericórdias em troca do acompanhamento dos mortos até a sepultura no dia do seu falecimento.

Em síntese, nesse contexto, o acompanhamento e o sepultamento dos mortos representavam tanto uma fonte de renda quanto uma obrigação essencial para o funcionamento das confrarias. No entanto, segundo o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, esse acompanhamento teria um preço a ser pago, *caso se ho defunto for rico e pedir que a Misericordia o enterre*, desse modo *comprir-se-ha seu desejo comtanto que elle leixe a dita Confraria aquela esmola que for bem e segundo sua fazenda, pera se guastar ho que assy deer por sua alma em as obras de Misericordia*⁷³⁶.

Assim, o mordomo da capela da Misericórdia, juntamente com outros irmãos, seguia um procedimento regimental para o enterro dos mortos. Cabe recordar que o mordomo da capela desempenhava funções semelhantes às de um tesoureiro, sendo responsável pela arrecadação de esmolas, rendas e foros dos bens doados à Misericórdia. Esse posto era renovado mensalmente, devido à assiduidade exigida pelo exercício da função dentro da confraria. Além dessas atribuições, o mordomo da capela era o irmão encarregado da liturgia de acompanhamento e sepultamento dos mortos, fossem eles irmãos, confrades ou os pobres assistidos pela confraria.

Conforme o compromisso, o enterro dos defuntos ricos pela Misericórdia deveria ser organizado de modo que os irmãos vestissem os trajes confracionais, os sayos da Misericórdia, rezando pela alma do falecido quatro vezes *Pater Noster e Ave Maria*, que representam as catorze obras de misericórdia, levando em suas mãos *ramaaes de quatorze contas pretas por sua lembrança*. Era responsabilidade da confraria fornecer a tumba a ser utilizada no funeral. Ao chegar ao local onde o corpo se encontrava, os irmãos da

⁷³⁵Essa prerrogativa de exclusividade no âmbito das confrarias será reafirmada a partir Concílio de Trento. Cf. SÁ, Isabel dos Guimarães. A reorganização da caridade em Portugal (1490-1600). In: *Cadernos do Noroeste*. Vol.11 (2), 1998, p. 53.

⁷³⁶PMM, [doc. 249], p. 416.

Misericórdia deviam ajoelhar-se, fazendo cada um o sinal da cruz diante do falecido, e permanecer de joelhos até que todos recitassem a oração: *huum Pater Noster com sua Ave Maria polla alma do tal defunto lembrando-se que taaes ham-de ser tornados e emtom ho traram a tumba depois que for pollos creligos encomendado*⁷³⁷.

No livro de receitas e despesas da capela da Misericórdia de Montemor-o-Novo, referente ao período de 1502 a 1509, encontra-se um registro das ofertas e esmolas recebidas pelo mordomo da capela para a realização dos funerais. Entre as fontes de renda anotadas pelo mordomo Joham Diaz, em dezembro de 1508, consta que a Misericórdia recebeu *sete reaes d’esmollas quamdo foram por h~ua finada*, também *dezoito reaes* em uma *quarta feira rechebo d’esmollas que foram com dous fynado*. Aparentemente, a Misericórdia também recebia valores para a aquisição de materiais utilizados no sepultamento de particulares, como a cera para os círios usados durante o cortejo fúnebre. Esse é o caso da esmola de dez reais que a confraria *rechebo da cerra das tochas que arderam por Francysquo Nunez*⁷³⁸.

Em fevereiro de 1509, conforme registrado por seu novo mordomo, Luís Affonso, a Misericórdia recebeu quantias significativas destinadas ao acompanhamento de enterros de particulares, como atesta a oferta de cem reais que *rechebo de Joham Fernandez <ho porteiro> que ha Misericordia levou sua Molher*, do mesmo modo doou 11 reais *Luis Gomez Grande por sua may que ha Misericordia levou*. Nesse ano, a Misericórdia continuaria a obter recursos para subsidiar os materiais da cerimônia fúnebre, é o caso de 20 reais pagos por *Diogo Martinz das tochas de quando levaram seu filho*⁷³⁹.

O acompanhamento fúnebre gratuito prestado pelos irmãos da confraria ocorria em duas situações distintas. Conforme estabelecido no compromisso, o sepultamento dos mortos constituía uma obrigação a ser cumprida em dois momentos: primeiro, o enterro dos próprios irmãos da Misericórdia; segundo, o sepultamento de justicados, encarcerados e pobres desamparados. No primeiro caso, determinava-se a presença dos irmãos da Misericórdia no cortejo fúnebre, vestidos com os hábitos da confraria e portando círios acesos. O falecido era acompanhado por seis tochas carregadas pelos irmãos, seguidos pelos demais confrades rezando *50 Pater Noster e Ave Maria por sua alma* conformando-se com as palavras proferidas pelo apóstolo Santiago: *Orate pro invicem ut salvemini*”: *Oraae huus pollos outros*

⁷³⁷PMM, [doc. 249], p. 417.

⁷³⁸PMM, [doc. 254], p. 441-442.

⁷³⁹PMM, [doc. 254], p. 443-444.

por tal que vos salvee⁷⁴⁰. Exemplos desse rito fúnebre podem ser identificados no livro de despesas e receitas da Misericórdia do Porto, datado de 1517 a 1518. As despesas referentes ao sepultamento de irmãos da confraria, no mês de julho, registram valores que ilustram essa prática, como o gasto de 89 *reaes* que se fizeram com *Joham Anes nosso irmão que se finou a cima da Ribeira e se fez de gasto com ele aos crelegos*⁷⁴¹.

Outras despesas relacionadas a esse tema estão registradas no livro de receitas e despesas da capela da Misericórdia de Montemor-o-Novo. Elas abrangem desde os custos com os materiais utilizados durante o cortejo fúnebre até a manutenção das tumbas de irmãos, irmãs e confrades da Misericórdia. Um exemplo ocorreu em fevereiro de 1509, conforme descrito pelo mordomo João Afonso, que detalhou os gastos com a manutenção: 90 *reaes* tanto por os macho femeas pera a tumba da Misericordia, houve também gastos referentes ao *feito do coregymento das tumbas* no valor de *sassenta reaes*, 20 *reaes* pera os pregos pera ha dita tumba e, por fim, 75 *reaes*, que cobriam o valor gasto com as *tochas da feitura* do cerimonial⁷⁴².

No segundo caso de obrigações fúnebres, o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* estabelecia as atribuições relativas aos pobres desamparados, bem como ao sepultamento dos justificados, em um item específico denominado *Regymento dos que padecerem por justiça*.

Com efeito, o compromisso determinava que, caso o falecido fosse pobre, *far-se-ha seu emterramento a custa da Confraria*. Nesse caso, o capelão da Misericórdia deveria averiguar, junto ao provedor na cúria da Igreja da freguesia na qual pertencia o indivíduo morto, se o falecido havia se confessado. Em caso positivo, deveriam se informar *se ho tal defunto decrarou onde ho emterrassem*. E se ho decrarou, *comprir-se-há sua vontade e se nom emterrarse-ha em sua freguesia*. Neste sentido, deveria ser celebrado exéquias em memória do falecido no mesmo dia ou no dia seguinte, a depender da hora, ofertando *vinete e quatro reaes de pam e meo almude de vinho* para o cerimonial⁷⁴³.

É possível identificar alguns casos relatados, por exemplo, no livro da Misericórdia Montemor-o-Novo, em dezembro de 1508, pelo mordomo Joham Diaz, da despesa descrita em *vinete reaes de huma myssa que ha Misericordia mandou dizer por alma de hum homem pobre*⁷⁴⁴. Já no livro de despesas da Misericórdia do Porto, é descrito que, no dia 27 de julho

⁷⁴⁰PMM, [doc. 248], p. 403.

⁷⁴¹PMM, [doc. 264], p. 476.

⁷⁴²PMM, [doc. 254], p. 444.

⁷⁴³PMM, [doc. 249], p. 416-417.

⁷⁴⁴PMM, [doc. 254], p. 442.

do ano de 1517 ou 1518, a confraria teve gasto de *nova oitenta e sete reais*, pois *enterou a Misericórdia hum homem que veo morto pelo ryo do Douro e se fez de gasto com ele aos clelegos*⁷⁴⁵.

No tocante aos presos e criminosos, o compromisso no item chamado *Regimento dos que padecerem por justiça* tratava das diferentes formas de auxílio fúnebre a partir do tipo de condenação que se imputava ao transgressor social.

No caso do esquartejamento dos condenados, cujos corpos fossem desmembrados e expostos, seja no pelourinho ou em qualquer outro lugar da vila, os irmãos da confraria deveriam aguardar durante três dias até que pudessem recolhê-los e enterrá-los no cemitério pertencente à Misericórdia. Se os presos fossem condenados à fogueira, no mesmo dia da execução, no período da tarde, um irmão da confraria deveria, *por sua devaçam* ou por pagamento feito pelo mordomo, *apanhar toda a ossada que ficar por queymar do tal padecente*, levando consigo *em huum ramo de lençol pera seer enterrada e lançada em lugar sagrado em maneira que os caaes a nom levem do dito lugar onde assy padecer, como se muytas vezes acontecia*⁷⁴⁶.

Nesse contexto, era destacado também o trabalho da confraria no recolhimento das ossadas dos condenados à forca, pois o compromisso lembrava aos cristãos que *a misericórdia de Deos a todos abrange, he beem que os que pera sempre padeçam nom sejam de todo esquecidos*, assim determinava que os irmãos e confrades da Misericórdia *de fazerem hu~ua memoria delles*.

A memória dos condenados era recordada anualmente pelos oficiais, irmãos e confrades, que se reuniam no dia de Todos os Santos, em 1º de novembro. Após a refeição, todos os membros da Misericórdia saíam em procissão pela vila, acompanhados pelo clero e por membros de ordens monásticas que desejassem participar do cortejo fúnebre. Durante o percurso, recolhiam ossadas encontradas no chão e as conduziam até o altar de Santa Bárbara, localizado junto à forca da vila.

Segundo Louis Reau⁷⁴⁷, na iconografia dos santos medievais, Santa Bárbara é considerada padroeira contra a morte súbita, ou seja, aquela que não foi previamente planejada e que não seguiu a sequência litúrgica oferecida a todo cristão. Essa sequência

⁷⁴⁵PMM, [doc. 264], p. 476.

⁷⁴⁶PMM, [doc. 249], p. 417.

⁷⁴⁷REAU, Louis. *Iconografia del Arte Cristiano. Iconografia de los Santos*. Tomo 2, Vol. 3. Barcelona: Ediciones dei Serbal, 1997, p.172.

incluía desde a última confissão e o arrependimento pelos pecados, passando pelo último desejo do moribundo, até a extrema-unção ministrada pelo clérigo.

Esse patrocínio está associado a uma crença profundamente enraizada no reino de Portugal no final da Idade Média, sendo uma das principais razões para a popularidade da santa, que divide essa devoção com São Cristóvão, também invocado contra a morte súbita. Por essa mesma razão, Santa Bárbara tornou-se padroeira do sagrado viático, sacramento da eucaristia administrado aos moribundos como provisão para a jornada de sua alma após a morte⁷⁴⁸.

De acordo com o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, todas as ossadas encontradas no chão deveriam ser recolhidas e depositadas junto às que já se encontravam no altar da força, determinando-se seu sepultamento no interior desse altar. Caso fossem encontrados vestígios humanos expostos em outros locais da vila, os irmãos deveriam recolhê-los *em hũa tumba que pera os taaes he ordenado, ou em mais se mais for necessario a enterrar no cemiterio da dita Confraria*. O rito fúnebre seria concluído com a celebração de duas missas exéquias em memória dos condenados. A primeira teria início no local onde as ossadas estavam expostas, de onde os confrades partiriam em romaria, segurando os círios *com a mais devaçam que poderem rogando a Deos por suas almas*, até chegarem à capela da Misericórdia, *onde lhe seram ditas por suas almas vesporas de finados*. E, no dia seguinte, celebrariam a segunda missa, o sufrágio final, *officiada com sua offerta que ao proveador e officiaes bem perecer*⁷⁴⁹.

Em suma, *enterrar os mortos* configura uma obra de misericórdia corporal com profunda sensibilidade para os cristãos desse período. Essa concepção foi expressa por Clemente Sánchez de Vercial, que a descreveu como a última das sete obras de misericórdia corporais, sendo uma obrigação de todo fiel cristão de enterrar *os proves mortos* e caso *suas riquezas abastam ha-lhe fazer as enxequas e honras a elle convinhavees*, tomando como exemplo maior a figura bíblica de Tobias, *a quem antre todallas outras obras de misericordia que de cada dia fazia era esta quando quer que achava alguns mortos de sua fe ou que eram seus prouxtimos enterrava-os*⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ROSAS, Lúcia Maria Cardoso. Santa Bárbara de Padrões – Culto à Santa. In: *Santa Bárbara de Padrões - Fragmentos da Memória*. Porto: Junta de Freguesia de Santa Bárbara de Padrões, 2017, p. 81-90.

⁷⁴⁹PMM, [doc. 249], p. 419-420.

⁷⁵⁰PMM, [doc. 276], p. 526.

CAPÍTULO V – ESPIRITUALIZAR A MATÉRIA E CORPORIFICAR A ALMA

5. 1. As Misericórdias e as manifestações devocionais no reino de Portugal.

Além das obrigações tradicionais das confrarias e do cumprimento das obras pias, as Misericórdias também se destacaram, em seus primeiros anos, como espaços destinados a manifestações devocionais. Elas abrangiam tanto a experiência social da prática da caridade quanto os processos de espiritualização da matéria, em consonância com o programa político da monarquia manuelina, que buscava estender a proteção do rei, como figura paternal, a todos os súditos.

No centro das expressões de espiritualidade nas Misericórdias, observa-se desde uma significativa adesão a devoções cristocêntricas e marianas até um espaço propício a múltiplas manifestações devocionais orgânicas leigas. Em contraste com a ruptura promovida pela visão iluminista da religião, a devoção dos leigos no final da Idade Média articulava-se com um universo de significados sociais. Nesse contexto, o ato religioso funcionava como um elo prático entre a vida pessoal, social e política, podendo expressar-se de diversas maneiras, com ênfase em três formas em particular.

A primeira forma consistia nas manifestações comunitárias da fé, por meio da participação em atos político-religiosos, tanto em igrejas e capelas quanto em festividades, manifestações e cerimônias de caráter oficial do reino. Nesse contexto, os atos públicos promovidos durante o reinado manuelino resultam de manifestações exteriores de devoção da realeza, desenvolvidas naquele período com o objetivo de conferir legitimação simbólica e religiosa à ascensão do novo monarca.

O rei D. Manuel era o sexto na linha sucessória e não havia sido jurado herdeiro do trono em cortes, pois estava sendo preparado para a vida eclesiástica. Dessa forma, a transição monárquica representada pela ascensão de um *outsider*, que rompeu a linha sucessória habitual, exigia, mais do que em outros momentos, exemplaridade tanto nas ações políticas quanto no comportamento social do novo rei.

Por essa razão, desde o início de seu reinado, evidenciou-se em rituais e cerimônias públicas o comprometimento de D. Manuel em busca de legitimação política e de vínculo com os reis da casa de Avis. Este processo desenvolveu-se de forma gradual e por etapas,

tanto na vida social do reino – abrangendo a cultura⁷⁵¹, as artes⁷⁵², a arquitetura⁷⁵³, a música⁷⁵⁴ e o teatro⁷⁵⁵ – quanto na vida política. Na esfera política, incluiu a reestruturação de ordens religiosas, como a Ordem de Cristo⁷⁵⁶, a ressignificação de cerimônias públicas oficiais, como festas, cultos, procissões ao Anjo Custódio e de *Corpus Christi*, e, em especial, a realização de cerimônias litúrgicas para a transladação dos restos mortais dos reis D. Afonso Henriques e D. João II⁷⁵⁷.

O mote desse processo seguia uma narrativa de suporte providencialista da realeza manuelina, nascida sob o signo do sacramento eucarístico, como destaca Damião de Góis⁷⁵⁸, que remete diretamente para a coincidente celebração do dia de nascimento de D. Manuel com a procissão de *Corpus Christi*.

Não obstante a ortodoxia doutrinária na promoção dos sacramentos da fé, a existência de uma enorme variedade de devoções e recursos sobrenaturais ligados ao culto aos mortos nessa sociedade fazia com que as manifestações públicas de espiritualidade se difundissem em múltiplas e complexas combinações, tornando a morte um elemento de uso político da realeza manuelina. Assim, os primeiros anos após o falecimento de um monarca eram o período mais sobrecarregado de celebrações, momento no qual se podiam efetuar as transladações prescritas no testamento régio e cuja realização assumia, por vezes, o sentido de um novo funeral.

⁷⁵¹DIAS, Pedro. Será o Manuelino uma questão de gosto ou reflexo de uma política? In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. IV, 2001. p. 11-20.

⁷⁵²CASIMIRO, Luís Alberto. Quatro Pinturas do retângulo da Sé de Lamego. Análise da iconografia e geométrica. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. *Ibid.* p. 283-310.

⁷⁵³GRAVEIRO, Maria de Lurdes. Estratégias decorativas na Arquitetura ao tempo de D. Manuel. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. *Ibid.* p.59-70.

⁷⁵⁴CARDOSO, José Maria Pedrosa. A herança musical de D. Manuel: novos dados para o conhecimento da Capela Real no século XVI. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. *Ibid.* p. 200- 218.

⁷⁵⁵CRUZ, Duarte Ivo. O espectáculo teatral na época de D. Manuel. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. *Ibid.* p. 345-348.

⁷⁵⁶SILVA, Isabel L. Morgado da S. A Ordem de Cristo e a Igreja no primeiro quartel do século XVI: a criação das novas comendas. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001. p. 547-558.

⁷⁵⁷ARAUJO, Ana Cristina. Hagiografia política e cerimoniais de Estado no tempo D. Manuel I. In: *Revista Portuguesa de História* T. XXXVI, 2002-2003. p. 319-345.

⁷⁵⁸“EI, Rei D. EMANUEL, da gloriosa memória nação na Villa Dalcouchete em Riba tejo, hua quinta feira derradeiro dia de Maio, do anno do Senhor de mil, & quatro çentos, & sessenta, & noue annos, dia em que entam caiho ha solemne festa do corpo de Deos. E parece que q houue em seu nascimento mysterio, porque hauia já alguns dias que a Infante D. Beatriz sua maí andaua cõ dores, sem poder parir, & quis nosso Senhor alumeala em ho sancto Sacramêto, chegando á porta das suas casas, per onde passaua ha procissam, & por ho dia em que nasceo ser da inuocação do venerabile Sacramêto, lhe poseram nome EMANUEL, ho qual he nome de hum dos grandes do senhor Deos» Cf. GOIS, Damião de. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010. PARTE I, Cap. III. p.9.

Com efeito, D. Manuel prosseguiu a cláusula sucessória imposta por D. João II em seu testamento. Cumpriu uma das últimas vontades daquele monarca, que deixara expresso o desejo de ser velado na Sé de Silves e ordenara que seu corpo fosse conduzido, posteriormente, ao Panteão de Avis, no Mosteiro da Batalha. Desse modo, a realização de um segundo funeral do rei D. João II enquadra-se em um ato de autoafirmação simbólica da realeza manuelina.

Em 25 de outubro de 1499, aniversário da morte de D. João II, o ato desenrolou-se com toda a pompa, na presença de *gente honrada* e das mais altas dignidades eclesiásticas e seculares do reino. Segundo o cronista Garcia de Resende, o corpo de D. João II teve, durante a trasladação, direito a guarda de honra, em que “*dois pagens vestidos de veludo negro ladeavam, montados a cavalo, a arca funerária, suportada por andas cobertas de brocado e precedida por uma cruz de capella*”⁷⁵⁹. No cortejo seguiam arcebispos, bispos, *oitenta capellães e cantores com capas ricas, cada hum com sua tocha acesa na mão [...] todos acauallo, e diante muitas charamellas, sacabuxas e atambores [...] muytos condes, e senhores, e fidalgos e gente honrada*⁷⁶⁰.

Nas igrejas principais de muitas localidades, realizaram-se solenes exéquias na presença do féretro, sendo que no mosteiro da Batalha tiveram lugar as *mais solemnes obsequias que ate ally foram feitas*. Como observa a historiadora portuguesa Ana Cristina Araújo, os detalhes da cena descrita por Garcia de Resende – em especial a decoração interior do templo, a posição do catafalco, o lugar ocupado pelos participantes e a sequência de atos que precederam o sepultamento – parecem, de fato, ter inspirado a imagem correspondente representada na parte central do fólio 129v do *Livro de Horas de D. Manuel* (ver Anexo V)⁷⁶¹.

Como destaca Ana Isabel Buescu, o programa iconográfico do *Livro de Horas* de D. Manuel e a narrativa do cronista Garcia de Resende remetem à celebração ocorrida no mosteiro da Batalha, em 1499. A cena evidencia que a trasladação de D. João II cumpriu a função de um segundo funeral. Desse modo, os despojos mortais foram alvo de manipulação e veneração pela realeza manuelina, enquanto o povo e os grandes do reino prestaram homenagem ao monarca falecido. Por fim, as exéquias então realizadas tiveram como

⁷⁵⁹RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973, p. 293.

⁷⁶⁰Idem, p. 294.

⁷⁶¹ARAÚJO, Ana Cristina. Cultos da Realeza e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I. *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – *D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. IV. 2001, p. 76-78.

objetivo representar todo o reino⁷⁶². Dada a importância atribuída ao ato fúnebre, pode-se afirmar que a reafirmação da dignidade real se concretiza durante o traslado do corpo do rei D. João II. Na presença do legítimo sucessor ao trono, D. Manuel, a dimensão pública da morte é claramente superada pela proclamação da natureza imortal da majestade real.

Em 1502, D. Manuel também procurou estabelecer, durante uma visita ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, uma ligação com a memória do fundador da monarquia, D. Afonso Henriques. O rei ordenou a construção de um novo e magnífico túmulo no mosteiro, cujo epitáfio passou a incluir não apenas os relatos da batalha de Ourique, mas também a narrativa hagiográfica da aparição de Cristo a Afonso Henriques antes da batalha contra os exércitos de Ismar e de quatro outros reis mouros. Assim, segundo a narrativa hagiográfica, cumpriu-se a dupla promessa divina feita ao infante: a vitória contra os cinco reis mouros e a fundação e o *certificado per Deus de sempre Portugall aver de seer conseruado em rregno*⁷⁶³.

Neste contexto, o culto e a celebração do corpo real, especialmente do primeiro rei de Portugal, visavam também associar a missão providencial do monarca então reinante a um passado glorioso, representado pelo fundador do reino. Como aponta Ana Cristina Araújo, no quadro da espiritualidade cristã, o túmulo retém a exemplaridade da linhagem real. Seus signos asseguram a perpetuidade do corpo simbólico da realeza e resguardam a santidade invisível do corpo físico e imperecível de certos ancestrais régios⁷⁶⁴. Logo, cumpre-se a fusão entre rei e reino em uma operação imagética essencial à eficácia política da narrativa, característica da lógica corporativa e funcionalista que sustentava aquela sociedade.

Em uma versão do milagre de Ourique, patrocinada na corte manuelina e escrita por Duarte Galvão⁷⁶⁵ em 1505 para sua *Crônica de D. Afonso Henriques*, esse passado glorioso compartilha outro ponto de inflexão fundamental para a continuidade do reino: o auxílio do Anjo Custódio. Desse modo, a configuração do duplo episódio – militar e sobrenatural –, associado ao momento da fundação e à sua incorporação na memória "oficial" do reino,

⁷⁶²BUESCU, Ana Isabel. Uma sepultura para o rei. Morte e memória na trasladação de D. Manuel I (1551). In: SABATIER, Gérard; Rita Costa GOMES (coord.). *Lugares de poder. Europa dos séculos XV a XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 185-203.

⁷⁶³BUESCU, Ana Isabel. A profecia que nos deu pátria: o milagre de Ourique na cultura portuguesa (séculos XV-XVIII). In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 2 – D. Afonso na história e na arte: actas*. 7 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. III, 1996, p. 197-210.

⁷⁶⁴ARAUJO, Ana Cristina. Cultos da Realeza e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. *Ibid.* p. 72.

⁷⁶⁵Cf. GALVÃO, Duarte. *Cronica de el-rei d. Afonso Henriques*. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 1986. p.58-59; ROSA, Maria de Lurdes. A abertura do túmulo de D. Afonso Henriques. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p.347-351.

decisivamente estabelecida a partir do reinado manuelino, ganha um novo eixo significativo de desenvolvimento.

A origem devocional do anjo guardião está documentada no inquérito aberto para o processo de canonização de D. Afonso Henriques, promovido durante o reinado de D. Manuel I e oficializado no reinado de seu filho, D. João III. Em uma das alegações enviadas a Roma em 1556, menciona-se a intervenção providencial do Anjo Custódio em favor dos portugueses durante a batalha de Ourique⁷⁶⁶. Dessa forma, o protagonismo atribuído ao anjo guardião na narrativa hagiográfica também foi objeto de consideração política, servindo à autopromoção da realeza manuelina.

A existência e a importância do papel interventivo dos anjos na narrativa cristã são amplamente referidas na Bíblia. No Antigo Testamento, esses seres aparecem como mensageiros de Deus junto à humanidade: instrumentos pelos quais Deus transmite Sua vontade ao homem (Êxodo, Cap. 32:34), mas também manifesta Sua ira (Gênesis, Cap. 18:17-33). No Novo Testamento, a existência de anjos é associada à função de velar por pessoas individualmente, sendo então designados como anjos da guarda (Mateus, Cap. 18:10). Contudo, há passagens bíblicas nas quais alguns exegetas identificam referências a anjos custódios, ou seja, anjos encarregados de proteger não apenas indivíduos, mas populações inteiras, vilas, regiões e reinos.

Como destaca João Francisco Marques, a justificação bíblica dessa dupla proteção angélica encontra-se no Livro de Tobias (Cap.5:5-28), em que o Arcanjo Rafael atua como guardião, guiando e defendendo o jovem companheiro na viagem a Ragés, e no Livro de Daniel (Cap. 10:13-21; Cap. 12:1), onde se menciona a custódia divina exercida por anjos sobre as nações⁷⁶⁷.

No século III, durante os primórdios do cristianismo, a veneração aos anjos era pouco frequente na liturgia, uma vez que poderia ser associada ao culto romano dedicado a diversas divindades do império. Entretanto, já no final do século XII, especialmente em ambientes monásticos portugueses, consolidou-se a devoção ao anjo da guarda, tanto pessoal quanto coletiva, com orações específicas. O arcanjo São Miguel foi reconhecido como Anjo Custódio

⁷⁶⁶ ROSA, Maria de Lurdes. O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 2 – D. Afonso na história e na arte: actas. 7 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. III, 1996, p. 85-123.

⁷⁶⁷ MARQUES, João Francisco. A proteção do Anjo da Guarda e do Anjo Custódio em Portugal. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 621-625.

de Portugal, atuando como protetor de cada súdito e do reino como um todo, tornando-se padroeiro das capelas dos principais castelos reais.

Posteriormente, o rei D. Manuel I, em 1504, com o apoio dos prelados do reino e buscando vincular-se à tradição hagiográfica do mito fundador, solicitou ao papa Júlio II (1503-1513) a instituição de festividades em honra ao anjo guardião de Portugal, a serem celebradas no terceiro domingo de julho (ver Anexo IV). Em uma carta dirigida à vila do Porto, datada de 6 de junho de 1504, o monarca determinou o início dos preparativos para as festas e procissões em devoção ao anjo protetor:

em cada huum anno em o terceiro domingo do mes de Julho sse faça ssolene memória deste amgo noso guardador. Em o quoall dya aallem da muyta ssolenydade que em todalas Igrejas se faraa se ha de fazer devota e solene proçião e porque nos desejamos muyto e queríamos que esta preçiçam se fizesse con muyta lionrra / e devoçam vos Roguamos e encomendamos muyto que a solenizees e façaes honrrar ho mais que onestamente e a serviço de deus se poder fazer mandando que todo o povo vaa aa dyta priçisam. E amtre as coussas que se nella ouuerem de fazer mandarees fazer huum a bandeira grande em que hyraa pintado ho amjo na maneira que estaa em cada huum dos ofícios que sam empremydos pera sse Rezar Em este dia e ao pee da pyntura seraa escripto em letras grandes e bem vystosas Estas palavras Xpos Reine em ciuitates nomeando aquy o nome da Çidade e esta Bandeira Iraa em proçiçam de tras de todallas cruzeas e a levaraa o alferez da cidade e sse ho hy nom ouuer levalla ha o Jujz⁷⁶⁸.

A determinação de D. Manuel I foi consagrada não apenas nas *Ordenações Manuelinas*, mas também se estendeu além de seu reinado, conforme registrado no n.º 48 do título 66 do Livro I das *Ordenações Filipinas*. Esse dispositivo transcreve o desejo expresso do monarca de que fossem realizadas duas procissões oficiais em julho: uma, já mencionada, em honra ao Anjo Custódio, e outra dedicada à Nossa Senhora da Visitação:

aos Juizes e Véreadores, que em cada hum anno aos dous dias do mez de Julho ordenem huma Procissão solenne á honra da Visitação de nossa Senhora. E assi mesmo farão em cada hum anno no terceiro Domingo do mez de Julho outra Procissão solemne, por commemoração do Anjo da Guarda, que tem cuidado de nos guardar e defender, para que seja sempre em nossa guarda e defensão. As quaes Procissões se ordenarão e farão com aquella festa e solennidade, com que se faz a de Cofpo de Deus: para as quaes, e para quesquer outras, que de antigo se costumaram fazer, ou para outras, que Nós mandarmos fazer, ou forem ordenadas pelos Prelados, ou Concelhos e Camaras, não serão constrangidos vir a ellas nenhuns moradores do termo de alguma Cidade, ou Villa, salvo os que morarem ao redor huma legoa. E os ditos Véreadores não levarão dos bens do Concelho dinheiro, nem percalço algum, por fazerem as ditas Procissões, ou irem nellas. E não consentirão nellas representações de cousas profanas, nem mascaras, não sendo ordenadas para provocar a devoção. E a pessoa, que nas ditas Procissões for per qualquer dos modos acima defesos, pagará da cadea mil reis, a metade para o Concelho, e a outra para quem accusar»⁷⁶⁹.

⁷⁶⁸TEIXEIRA, José Fernando. A festa ao Anjo Custódio em Guimarães. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. IV. 2001, p. 221-236.

⁷⁶⁹*Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. 3 vols. Coimbra, 1850. Vol. III, p. 288.

É relevante destacar dois aspectos da obrigatoriedade dessas festividades nos documentos analisados.

O primeiro é que D. Manuel determinou que ambas as procissões seguissem o modelo ritualístico da procissão do *Corpus Christi*, cortejo no qual os cristãos reafirmavam publicamente sua fé. Nesse contexto, o rei buscava associar seu nome, nascimento e reinado a essas manifestações de caráter cívico-religioso, padronizando a liturgia e os ritos processionais. Dessa forma, promovia em seu próprio benefício o culto ao Emanuel, o "Deus conosco", especialmente no que se refere ao mistério das hóstias sagradas na celebração da eucaristia. Assim, D. Manuel procurava estender a proteção divina ao seu reinado, alinhando noções messiânicas à conjuntura econômica favorável e reforçando uma visão e ligação imbricada na concepção da realeza avisina: uma monarquia paternalista e autossacralizadora.

A segunda característica deriva de uma carta régia de 30 de julho de 1516. Nela, D. Manuel responde a um pedido da Misericórdia de Setúbal sobre a procissão da Visitação de Nossa Senhora a Isabel, orago da confraria, a ser realizada anualmente no dia 2 de julho, determinando que a instituição fosse responsável pela organização. Além dessa determinação, em alusão à liturgia, o rei buscou autorização para o culto público à rainha Isabel, o que foi concedido pelo breve papal de Leão X três meses antes, em abril de 1516⁷⁷⁰. No entanto, conforme registrado nos documentos da Misericórdia de Setúbal, a confraria comunica ao rei que a procissão oficial da Visitação de Nossa Senhora a Isabel não passaria pela instituição, contrariando a ordem por ele emitida, o que:

perjudicaria muito a dita Confraria por nese dia se fazer a sua festa se a dita presisão não fose a dita sua casa que nesa vylla tem da igreja donde sayr e que vendo vos este emconvenyemte vos parecia bem e ordenades que asy se fyzese e sobre ello fizeres acordo pera ao diamte se fazer asy pedimdo-nos que ho quysesemos asy confyrmar⁷⁷¹.

Dessa forma, ao responder à solicitação da Misericórdia, o rei determina que “a precisão que se o dito dia fizer vaa ter e se acabar a casa da dita Comfraria e hy se dira a misa e a pregação que no dito dia se ouver de dizer e por quanto avemos a dita casa”⁷⁷². Ou seja, nesse caso, o rei não apenas reafirmou a preeminência régia na organização das

⁷⁷⁰COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2005, p.139.

⁷⁷¹PMM, [doc. 196], p. 315.

⁷⁷²PMM, [doc. 196], p. 315.

manifestações festivas de caráter oficial do reino, como também delegou às Misericórdias a participação na coordenação dessas atividades processionais nas vilas.

Em síntese, essas manifestações públicas oficiais não se limitavam a atos religiosos; possuíam também relevância política como expressões exteriores da espiritualidade real. Elas instituíam e promoviam didaticamente o protagonismo da realeza manuelina como entidade dirigente, afirmando sua preeminência sacralizada sobre os corpos sociais. Por meio delas, as comunidades reforçavam seus laços identitários, reconheciam sua organização social com base na crença comum e reafirmavam publicamente sua fé em Cristo e na autoridade régia manuelina.

-

A segunda forma de manifestação devocional consistia na participação voluntária em procissões, associada a práticas de mortificação. Embora esse ato permitisse certo recato e anonimato no meio da multidão, sempre despertava a admiração dos observadores. Assim, as procissões representavam formas públicas de louvor, súplica, penitência ou agradecimento, dirigidas diretamente a Deus, ou indiretamente, por intermédio da Virgem Maria ou dos santos⁷⁷³.

As primeiras procissões em Portugal surgiram como uma forma de homenagem e exaltação a Deus. Posteriormente, associaram-se à transladação de relíquias de mártires cristãos, o que motivou deslocamentos populares com caráter tanto festivo quanto religioso. Paralelamente, surgiram procissões com o objetivo de suplicar o fim de flagelos ou o perdão de pecados, frequentemente interpretados como consequência de comportamentos considerados pouco cristãos pela comunidade.

Um exemplo desse tipo de manifestação processional seria dado pela Misericórdia de Lisboa, em abril de 1506, durante um surto de peste que acometeu a cidade e levou a uma quarentena, provocando a saída do rei da vila por vários meses. Com o rei e sua corte ausentes de Lisboa, uma minoria religiosa será alvo de expiação e culpa⁷⁷⁴. Assim, eclode uma revolta antijudaica que toma corpo no período da Páscoa e será responsável pela morte de

⁷⁷³GOUVEIA, Antônio Camões. Procissões. In. AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. Vol. 4, p. 67-72.

⁷⁷⁴A principal fonte sobre esse episódio é narrada pelo cronista Gaspar Correia que foi testemunha ocular do evento. Cf. CORREIA, Gaspar. *Crônicas de D. Manuel e de D. João III até 1553*. COSTA, José Pereira (ed.). Lisboa: Academia de Ciências, 1992, p. 29-32.

aproximadamente quatro mil cristãos-novos, incluindo homens, mulheres e crianças; acontecimento que, na época, foi noticiado por toda a cristandade europeia⁷⁷⁵.

Em Lisboa, em 19 de abril de 1506, assolada pela peste, fome e seca, faziam-se contínuas procissões a pedir água, comida e pela misericórdia divina. No entanto, segundo os relatos, os cristãos-novos da vila mostraram-se reticentes em aderir à procissão, o que levantou a ira dos clérigos dominicanos que, por sua vez, incitaram a população contra os cristãos-novos. Os pogroms só terminaram três dias depois.

O rei D. Manuel, a catorze léguas de distância da cidade, enviou os corregedores do reino para restabelecer, sem sucesso, a ordem, ameaçando, em última instância, destruir a cidade. Foi nesse momento que, em procissão, a Misericórdia de Lisboa saiu pela vila a fim de promover o fim das hostilidades e ajudar a restabelecer a ordem e a paz⁷⁷⁶.

Assim, em Portugal, as procissões ocuparam um lugar de destaque entre as manifestações de espiritualidade, sendo também objeto de consideração tanto nos compromissos quanto na correspondência trocada entre o rei e as Misericórdias.

As regras estabelecidas nos compromissos já definiam aquelas que seriam consideradas as procissões oficiais, sob tutela das Misericórdias. Todas eram marcadas por rituais que destacavam seus diferentes objetivos, tornando sua regulamentação algo natural. A posição atribuída aos devotos nessas procissões – fossem membros efetivos da confraria, assistidos ou habitantes das vilas – não era aleatória ou arbitrária. Ela refletia, de forma simbólica, o lugar que cada cristão buscava na procissão de redenção final no céu⁷⁷⁷. A organização dos membros da confraria e dos demais participantes nas encenações, durante as procissões oficiais no espaço público, reafirmava perante a comunidade a hierarquia e o lugar de cada um no préstito, assim como na ordem divina.

Conforme o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, os cem irmãos da confraria deviam reunir-se obrigatoriamente pelo menos três vezes ao ano. O primeiro encontro, de

⁷⁷⁵Esse episódio foi descrito também por outros cronistas europeus contemporâneos, como o castelhano Andreu Bernaldez. Cf. BERNÁLDEZ, Andreu. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*. M. Gómez-Moreno and Juan de M. Carriazo(ed.). Madrid, 1962. Cap. 206, p. 503-509.

⁷⁷⁶Cf. SOYER, François. The Massacre of the New Christians of Lisbon in 1506: A New Eyewitness Account. In: *Cadernos de Estudos Sefarditas*. n.º 7, 2007, p. 221-244.

⁷⁷⁷BARATA, Filipe Themudo. Organizar a procissão nos finais do século XV. O lugar de cada um e do grupo na cidade. In: VILAR, Hermínia Vasconcelos; BARROS, Filomena Lopes de (Dir.). *Categorias sociais e mobilidade urbana na Baixa Idade Média. Entre o Islão e a Cristandade*. Publicações do CIDEHUS, Edições Colibri: Évora, 2018, p. 187-194.

natureza administrativa, ocorria no dia de Nossa Senhora da Visitação, em 2 de julho, para a eleição e nomeação dos irmãos oficiais que integrariam a *mesa* da confraria naquele ano. Os demais encontros assumiam caráter litúrgico, seguindo o ordenamento da confraria na celebração de suas procissões oficiais.

A primeira dessas procissões realizava-se durante a Semana Santa, na Quinta-feira de Endoenças, data que, segundo a tradição cristã, remete à celebração da *Última Ceia*, quando Jesus partilhou o pão e o vinho com seus discípulos, recordando o sacrifício que realizaria na cruz pela humanidade. Logo, segundo o compromisso, realizar-se-ia no *dia de Quinta feira d' Emdoenças a precissam dos penitentes que se faz polla cidade, hyndo visitar ho sancto sepulcro onde o Senhor esteve*. Esse dia estava associado à concessão de indulgências (endoenças) pelas igrejas locais aos fiéis que acompanhavam o cortejo.

A segunda manifestação processional oficial da confraria ocorria nos cortejos fúnebres que acompanhavam os condenados à execução. Segundo o compromisso, dois capelães da confraria eram designados para celebrar missas cantadas e acompanhar os sepultamentos dos justicados. O rito fúnebre deveria ser seguido com um pendão (bandeira) no qual estivesse pintada a imagem de Nossa Senhora da Misericórdia, fixada em uma haste grande com uma cruz de madeira no topo, que iria à frente da procissão. Junto à bandeira, um irmão levaria uma campainha ou matraca manual para convocar a população pela vila, sem a qual a Misericórdia não deveria sair em cortejo.

O rito teria início com os membros da confraria vestindo seus trajes característicos, os *sayos*. Dois irmãos ficariam responsáveis por carregar duas tochas acesas à frente do cortejo. Já na parte de trás do cortejo, iria outro irmão com *ho crucifixo*, com mais dois irmãos carregando *outras duas tochas acesas de cada cabo*. Atrás do irmão com o crucifixo, seguiam todos os habitantes da vila que desejassem fazer penitência por seus pecados, conforme descrito no compromisso, pois: *nom ha hi nenhuum que nom seja pecador, como tambem por provocar o padecente a contriçam e arependimento de seus pecados, os quaaes todos estaram a porta de fora da cadea esperando pollo padecente*⁷⁷⁸.

Outro irmão era responsável pela última refeição do condenado, trazendo-lhe *conservas ou cordeaaes pera refeçam corporal*, e para beber *hua aredoma com vinho ou aquoa*, adentrando, assim, a cadeia, junto a outro irmão carregando uma caldeira com água benta, segurando a mão esquerda do condenado. Nesse momento, o capelão da confraria

⁷⁷⁸PMM, [doc. 249], p. 418.

participaria também da encenação do ato, adentrando a cadeia e segurando a mão direita do condenado, consolando-o e confortando-o *na santa fee catholica, de maneira que ho padecente atee ho lugar do padecer vaa proviido do espiritual e temporal*.

Para o cortejo fúnebre, a confraria providenciaria ainda ao condenado um sayo feito de pano de linho em tom *branco de Nossa Senhora*, com um capuz para que *com elle cobrirem ho rostro depois que padecer e em elle padecera e com elle sera sepultado*⁷⁷⁹.

Na procissão fúnebre, entre o crucifixo e os penitentes, os capelães da Misericórdia seguiam até a porta da cadeia. Ali, ajoelhavam-se e iniciavam as ladainhas cantadas, que prosseguiam até a igreja de Santa Maria. Os penitentes acompanhavam a cerimônia, respondendo em latim em uníssono: “*Ora pro eo*” “Ore por ele”. A partir desse ponto do cortejo, os pregoeiros da justiça proclamariam a ordem de execução diante da bandeira da Misericórdia. Em seguida, o cortejo retomaria a marcha até entrar na capela da igreja da Misericórdia. Ali, todos deveriam parar e ajoelhar-se, repetindo três vezes em voz alta: “*Senhor Deos misericórdia*”. O irmão encarregado de segurar a cruz se levantaria e iria em direção ao condenado *dallo-a a beijar nos pees por sua comssollaçam*. A partir desse momento, era convocado perante a bandeira da Misericórdia *todos os mais meninos das escolas que se poderem aver pera rogarem a Deos pollo dito padecente*⁷⁸⁰.

O ato final do cortejo se encerraria com a execução do condenado. Nesse momento, os capelães entoariam o cântico em latim: “*Ne recorderis peccata mea domine e ct^a,*” “Não te lembre dos meus pecados, Senhor”, lançando sobre o corpo do condenado a água benta até que *dee sua alma a Deos que ha criou e reemio tam caramente pello seu precioso sangue*. Por fim, após a morte do condenado, era atribuição do provedor da Misericórdia tocar novamente a campainha para que todos os habitantes da vila que *quiserem comprir as obras de misericordia* se encaminhassem para a capela da Misericórdia, *pera hyrem pollo corpo do dito padecente e ho trazerem a emterrar*⁷⁸¹.

Desse modo, essas procissões apresentavam quatro dimensões fundamentais para a socialização pública da fé. A primeira dimensão consistia na integração da estrutura orgânica do ato ao espaço público da vila, conforme estabelecido pelos irmãos da confraria. Essa integração era fortemente influenciada pelo ritual processional cluniacense, que incluía a invocação da intercessão da Virgem, uma parada na capela de Santa Maria para orações e

⁷⁷⁹PMM, [doc. 249], p. 418.

⁷⁸⁰PMM, [doc. 249], p. 419.

⁷⁸¹PMM, [doc. 249], p. 419.

ladainhas cantadas, e o uso contínuo de círios, sinos e matracas pelos irmãos ao longo de todo o percurso⁷⁸².

Em segundo plano, promove-se a colaboração dos fiéis penitentes, dos agentes da lei e dos irmãos da confraria com o condenado. Participando do préstito de forma mais ou menos organizada e preestabelecida, eles se tornam coprotagonistas na encenação. Em um terceiro plano, estão os habitantes da vila, que, posicionados nas ruas, janelas e varandas para observar a procissão, assumiam uma dupla posição: atuavam como público espectador e, ao partilharem da crença, participavam também como coadjuvantes no desenrolar do cortejo. Por fim, um quarto plano estabelece as delimitações espaciais e litúrgicas do ato, uma vez que a procissão sempre se iniciava no espaço profano, à porta da cadeia, e culminava em um espaço sagrado: a igreja matriz da Misericórdia e o cemitério da confraria, onde o condenado era sepultado. Ao longo do trajeto entre esses dois pontos, o cortejo percorria a vila, onde se encontravam muitos outros indivíduos que necessitavam da salvação pela misericórdia divina.

A última procissão de caráter obrigatório nas Misericórdias surgia como um desdobramento ou um segundo ato dos cortejos fúnebres que acompanhavam os condenados à execução. Tratava-se do cortejo de recolha dos restos mortais dos justicados, realizado no dia de Todos os Santos, primeiro de novembro, quando os irmãos se reuniam *pera acompanharem a precissam que se faz aquelle dia a tarde quamdo vão polla ossada dos justicados alem de Santa Barbora, pera a trazerem e enterrarem no cemiterio da dita Confraria*⁷⁸³.

É interessante observar que o relato da fundação da Misericórdia de Beja, datado de 8 de dezembro de 1500, tem início justamente com a descrição dessa manifestação processional. Contudo, uma particularidade desse documento está na data e no próprio caráter da procissão como evento inaugural da confraria. A procissão de recolha dos restos mortais dos justicados, encenada durante a fundação, deveria, segundo o modelo, ocorrer apenas no dia de Todos os Santos, em 1º de novembro. O modelo utilizado foi o *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, levado a Beja pelo escudeiro régio Álvaro da Guarda, por ordem do rei D. Manuel I, para servir de referência. No entanto, o relato indica que tanto os artigos do compromisso quanto a data do rito processional em Beja sofreram uma reformulação para fundar essa nova confraria, determinando que a procissão deveria ocorrer pela:

⁷⁸²MATTOSO, José. Os Rituais de Morte na Liturgia Hispânica. (Séculos VI e XI). In: MATTOSO, José (dir.). *Os Reinos dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996. p. 55-74.

⁷⁸³PMM, [doc. 249], p. 412.

Irmandade com todallas ordens e igrejas em porção com suas cruces acompanhadas de todos os fidalgos, cavaleiros e escudeiros e povo com tumba alevantada e irmãos vestidos nas vestiduras da Santa Mezericordia forão pelos justçados e osada deles a forca e com solennidade os troserão a casa de Nossa Senhora sementerio da Confraria onde ouve pregação e se denunciarão e decrararão as santas obras de mezericordea e refizerão muitos confrades e esmolos e enterrarão a ditta osada e isto foi feito Terça feira outo dias do mes de Dezembro do anno do nassimento de Nosso Senhor Jezuz Christo verdadeiro Deus de mil e quinhentos annos⁷⁸⁴.

Conforme estabelecido no documento, o ritual deveria ser precedido pela convocação, por parte dos irmãos e confrades da Misericórdia, tanto de leigos quanto de religiosos da vila. Assim, solicitava-se a presença de monges e clérigos das diversas ordens que pudessem integrar o cortejo. Com grande solenidade e entoando ladainhas, conduziriam os restos mortais dos justçados em unidade disciplinar, como um corpo espiritual único. No ato inaugural da confraria, essa realidade orgânica e unitária visava fomentar, por meio da ação de seus membros, a construção de uma consciência coletiva na vila de Beja para o cumprimento das obras de misericórdia. Pois, como resume o próprio Compromisso: *pelas quaes obrigações seram aos ditos irmaãos em comta e satisfaçam das ditas obras de misericordia quando quer que per Nosso Senhor Jhesu Christo no derradeiro dia do universal juyzo lho forem demandadas*⁷⁸⁵. -

Por fim, é preciso mencionar as chamadas manifestações orgânicas de devoção dos leigos. Trata-se de condutas sociorreligiosas específicas, desenvolvidas em um contexto em que a espiritualidade ocupava um lugar central na vida das elites cortesãs.

Tais práticas não apresentavam incompatibilidade ou ruptura entre a esfera da corte e os espaços domésticos, manifestando-se em exercícios públicos de caridade, muitas vezes associados à busca de prestígio familiar, no apoio a movimentos reformistas, sem renunciar ao controle patronal, ou ainda no desejo de viver a fé em ambientes de luxo devocional, mesmo seguindo votos de pobreza religiosa.

Dessa forma, muitas dessas práticas surgiram como expressões de uma devoção que se distinguia da habitual fé comunitária, assumindo formas variadas de materialização espiritual: desde a confissão semanal, o jejum e a leitura silenciosa de textos sagrados, a oração em capelas particulares, a penitência anônima, até a aquisição particular de artefatos e relíquias sagradas.

⁷⁸⁴PMM, [doc. 251], p. 435.

⁷⁸⁵PMM, [doc. 249], p. 412.

A tradição de ensinamentos e modelos, oriundos dos primeiros séculos cristãos, sobre formas de salvação da alma em ambientes mundanos, que as ordens menores, como os franciscanos e dominicanos, tinham atualizado desde o discurso inicial de suas fundações, alcançou grande sucesso e impacto junto à corte manuelina.

A mais radical modalidade devocional, porque rompia com a própria corte, era a *fuga mundi* dos cortesãos. Esse foi o caso de D. Jaime de Bragança, que abandonou suas funções na corte e na casa ducal para ingressar na irmandade dos capuchos, assim como o desejo do rei D. Manuel, que, em 1517, após a morte de sua segunda esposa, D. Maria, manifestou a intenção de renunciar às suas funções reais para partir em cruzada contra os infiéis nas praças africanas⁷⁸⁶.

Portanto, a apropriação dessas propostas pelos membros da corte manuelina seguiu diretrizes tão radicais que os próprios eclesiásticos se viram obrigados a recuar em seu discurso. Desse modo, o modelo de promoção adotado para os leigos passou a ser a via mista. Consequentemente, o ascetismo privado, a penitência mortificada, a peregrinação planejada no anonimato e a aquisição gradual de relíquias sagradas transformaram-se em padrões comportamentais inseridos em modelos de devoção excepcionais da corte, uma vez que estavam integrados ao tempo do calendário e da liturgia previamente estabelecidos pelas ordens menores.

Garcia de Resende, em sua crônica sobre D. João II, já ressaltava como virtude devocional o fato de o rei ter praticado o ascetismo em privado ao longo de todo o seu reinado. Após sua morte, seus dois servidores mais próximos, o bispo de Tânger e o prior do Crato, abriram uma caixa que o monarca sempre carregava consigo e encontraram: *hum confessorário, e huas disciplinas, e hum áspero celicio*⁷⁸⁷.

A penitência mortificada era, por sua vez, celebrada por membros da corte manuelina como um modelo a ser seguido. Há o testemunho de D. Fernando, marquês de Vila Real, que costumava servir os frades franciscanos do oratório da Ínsua no refeitório, como exercício penitencial; frequentemente permanecia com eles, considerando-os seus conselheiros. Por sua vez, D. Jaime de Bragança também tinha por devoção acompanhá-los nas matinas, à meia-

⁷⁸⁶COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2005, p. 240-242; GOIS, Damião de. *Crônica do felicíssimo rei d. Manuel*. Prefácio de David Lopes. Ed. fac-sim; Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949. Vol. IV, Cap. XXVI, p. 69.

⁷⁸⁷RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973. Cap. CCXV, p. 288.

noite⁷⁸⁸. A rainha viúva D. Leonor que, no mosteiro das Clarissas da Madre de Deus de Xabregas, por um tempo, fez seu paço, assistiu, como destaca o frade Jerônimo de Belém, com *as religiosas a todos os actos da comunidade* [causando-lhes grande confusão] *ao verem huma Rainha exercitar os actos de humildade, como se fosse a mais humilde dellas; já servindo-as no Refeitório, e já acompanhando-as em outros ministérios tão próprios da sua virtude*⁷⁸⁹. O rei D. Manuel, no retorno de uma peregrinação planejada a Santiago de Compostela, solicitou anonimato para D. Fernando, ao pedir que o marquês se passasse por rei, *por nam querer que se soubesse qual dos da companhia era, que todos acatassem quomo a sua pessoa*⁷⁹⁰.

Contudo, o principal indício da espiritualização da matéria por membros da corte manuelina residiria na apropriação social de objetos devocionais de luxo e de relíquias sagradas. Essa atitude expressa uma dupla função devocional no que pode ser considerado uma esfera de *privacidade pública*: embora adquiridos como bens particulares por seus detentores cortesãos, tais artefatos só alcançavam plena expressão espiritual ao serem exibidos à comunidade de fiéis à qual pertenciam e pela qual se tornavam objeto de culto público. Foi assim que, por volta de 1510, a rainha D. Leonor adquiriu um breviário franciscano escrito em latim, contendo as cerimônias litúrgicas segundo o uso romano. Profusamente iluminado e produzido na Flandres, o volume incluía, além das principais orações e ofícios, um santoral que destacava os santos franciscanos. O artefato foi enviado para os cuidados das Clarissas do Convento da Madre de Deus de Xabregas, em Lisboa, fundado pela própria rainha em 1509⁷⁹¹.

Em meados de 1510, D. Leonor encomendou uma peça de ourivesaria para adornar o altar da igreja do Convento da Madre de Deus. Tratava-se de um relicário que, segundo a tradição cristã, abrigava um espinho da coroa de Cristo, revestido com pedras preciosas: três rubis vermelhos, duas safiras azuis e uma safira verde. Essas joias representavam as virtudes teológicas – fé, esperança e caridade, respectivamente – e emolduravam a miniatura do altar sobre a qual se elevava o espinho⁷⁹². Em 1517, a chegada a Portugal das relíquias de Santa Auta, oferecidas pelo imperador Maximiliano da Áustria à sua prima, D. Leonor, revestiu-se

⁷⁸⁸ ROSA, Maria de Lurdes. D. Jaime de Bragança, entre a cortina e a vidraça. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998, p. 319-332.

⁷⁸⁹ BELÉM, Fr. Jerônimo de. *Crónica Seráfina*. Parte. III, Lisboa, 1775, p. 72.

⁷⁹⁰ GOIS, Damião de. *Op. Cit.* Vol. I, Cap. LXIV, p. 158.

⁷⁹¹ SÁ, Isabel dos Guimarães. The uses of luxury: some examples from the Portuguese courts from 1480 to 1580. In: *Análise Social*, vol. XLIV (192), 2009, p 1-16.

⁷⁹² SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 234-236.

de grande importância. Por ordem do rei Manuel I, as relíquias foram transportadas pelo rio Tejo até o convento da Madre de Deus, sob a proteção de D. Leonor, transformando a ocasião em uma grandiosa procissão na vila de Lisboa⁷⁹³.

Neste sentido, a posse de relíquias e objetos sacros era fundamental para igrejas e conventos, pois dava início ao ciclo de peregrinações dos fiéis e gerava benefícios para as comunidades eclesiásticas responsáveis. Elas representavam uma forma de sacralização territorial, ou seja, no plano simbólico, contribuíam para a construção de uma memória que associava a presença de vestígios e personagens sagrados a uma região ou local específico, como ocorria no mosteiro da Madre de Deus de Xabregas. Em âmbito pessoal, as relíquias e os objetos sacros também funcionavam como um meio de ascensão social e promoção devocional para seus detentores e suas linhagens familiares.

Este parece ter sido o caso de D. Álvaro da Costa⁷⁹⁴, nascido na década de 1470 em São Vicente de Fora e documentado em 1494 como moço da câmara do então duque de Beja, D. Manuel. Ele serviu à casa ducal de Beja e ao rei D. Manuel em funções administrativas, como guarda-roupa e camareiro, ascendendo ao cargo de armeiro-mor em 1511, onde atuou até os últimos dias desse monarca.

Desempenhou igualmente funções políticas de grande responsabilidade, atuando como conselheiro do rei e diplomata na corte dos Reis Católicos. Nessa última função, destacou-se em 1517 ao elaborar um ajuste no contrato do terceiro casamento de D. Manuel com a infanta D. Leonor de Áustria. Tornou-se rico, em boa parte por mérito pessoal, mas também por ter sido contemplado com inúmeros privilégios e dotações pelos serviços prestados ao rei D. Manuel: *de quem elle dicto Alvaro da Costa diz teer Reçebido toda homrra e merçe que tem depoois de deus*⁷⁹⁵. A singularidade do caso de D. Álvaro da Costa reside na sobriedade, organização e eficácia com que consegue organizar suas vivências religiosas em uma perfeita “articulação de contrários”⁷⁹⁶. Intercala o desejo de viver a fé em ambientes de luxo devocional com o visível interesse e a busca por prestígio de sua linhagem familiar; ao passo que busca, por aprovação, seguindo os votos de pobreza religiosa, anular o mal da riqueza no exercício público da caridade.

⁷⁹³ GOIS, Damião de. *Op. Cit.* Vol. I, p. 68-69; LOWE, Katherine. Rainha D. Leonor of Portugal's patronage in Renaissance Florence and cultural exchange. In: *Cultural links between Portugal and Italy in the Renaissance*, Edition. LOWE, K. J. P. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 225-248.

⁷⁹⁴ ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013.

⁷⁹⁵ Ibidem, p. 362.

⁷⁹⁶ Cf. BASCHET, Jérôme. *Op. cit.*, 2006, p. 525.

Nesse contexto, D. Álvaro da Costa conseguiu obter a posse de um precioso livro de horas, com características artísticas e devocionais particulares, de origem flamenga, cuja autoria é atribuída a Simon Bening. Naquela época, ao contrário de outros locais na Europa, onde era possível adquirir com maior facilidade os livros de horas, pois estavam muito mais difundidos em escala social, em Portugal eles representavam os mais emblemáticos bens religiosos de luxo. É o que destaca o curador, bibliotecário e historiador da arte do *Pierpont Morgan Library*⁷⁹⁷ de Nova Iorque, Roger S. Wieck⁷⁹⁸ :

In addition to prayers, books of hours were popular for their pictures, and it is clear from such examples as the Da Costa Hours that certain manuscripts were commissioned by patrons not only as compendium for piety but also as a picture gallery. Books of hours were also status symbols. [...] In addition to the core Hours of The Virgin, the Da Costs Hours contains the typical array of texts and devotions see the apêndix, which contains the complete textual and pictorial contents. These include a calendar, four Gospel lessons, Hours of Cross, Hours of the Holy Spirit, Penitential Psalms and litany; Office of the Dead, suffrages, and three Marian prayers: *Stabat mater*, *Obsecro te*, and *O intemerata*. [...] Lavishly Illustrated books of hours like Da Costa Hours were extravagantly expensive. For Don Alvaro to own a book of hours with nearly 100 pictures – painted, no less, by Simon Bening, the finest illuminator of sixteen-century Netherlands – **was an extraordinary coup of connoisseurship**⁷⁹⁹.

A expressão de Wieck, ao final do seu comentário, sintetiza bem não só como Álvaro da Costa soube interpretar e dispor de sua riqueza a serviço das obras espirituais, mas também como soube fazê-lo qualitativamente. Assim, a aquisição de relíquias e de bens devocionais de luxo não estava divorciada do pleno conhecimento doutrinário e litúrgico das obras, nem da expressão de sua beleza material.

O reconhecimento da importância social da beleza na representação do divino, juntamente com a consciência de que ela poderia servir como um meio singular de inserção em círculos sociais e políticos áulicos, nos quais a demonstração de pertencimento e inclusão também se expressava pela posse de artefatos religiosos de luxo, foram sinais fundamentais do relativo sucesso alcançado por Álvaro da Costa em suas vivências religiosas. Paralelamente à construção de sua devoção privada, ele buscou, por meio da circulação social de sua riqueza, anular o mal de origem através da dádiva da caridade, entendida como elemento estruturante da sociedade cristã.

⁷⁹⁷ O livro de horas chamado “Da Costa hours”, é desde de 1905 parte do acervo da Pierpont Morgan Library, em Nova Iorque.

⁷⁹⁸ WIECK, Roger S. The Hours of Alvaro da Costa, Simon Bening, and Portugal. In: ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013, p. 161-178.

⁷⁹⁹ Idem, p.163.

Destacam-se três expressões dessa atuação e beneficência: primeira, na criação e dotação de capelas, como foi a fundação de quatro capelas fúnebres no mosteiro de Penha Longa, em Sintra, em 1515, às quais repassa dez mil reais de sua tença anual, devido à sua proximidade e singular devoção aos jerônimos. Segunda, a proteção efetuada aos conventos do ramo feminino da Ordem Dominicana, incluindo o mecenato na obra de refundação total de um desses, em 1522, bem como a contratação dos serviços de um renomado artista da época para efetuar o trabalho, Nicolau de Chanterene⁸⁰⁰; é o caso do mosteiro de Nossa Senhora do Paraíso, em Évora. E, por fim, terceira, a que mais nos chama a atenção, sua atuação pessoal e familiar junto às Misericórdias, sendo a família Costa, a partir de 1530, presente de forma perene na governança de diversas Misericórdias do reino, sobretudo duas de grande importância: a de Lisboa e a de Santarém⁸⁰¹.

No tocante às atividades nas Misericórdias, está documentado que D. Álvaro da Costa exerceu o cargo de provedor da Misericórdia de Lisboa em 1539, sendo sucedido por seu filho, Duarte da Costa, logo após a sua morte, em agosto de 1540; este, posteriormente, exerceria o cargo mais uma vez no biênio 1559-1560⁸⁰².

Há também, a partir de dois vestígios iconográficos, a hipótese de ele ter sido o primeiro provedor desta confraria de Misericórdia. O primeiro vestígio seria encontrado em um quadro presente no Mosteiro de São Roque, elaborado em 1541 pelo pintor renascentista Garcia Fernandes, sobre a representação do terceiro casamento do rei D. Manuel, também chamado *Casamento de Santo Aleixo*. Neste quadro, em especial, consta a imagem de D. Álvaro da Costa como sendo o único identificado na pintura por uma inscrição desenhada nas vestes de sua representação, com a frase: “D. Álvaro da Costa, o primeiro provedor desta Casa”⁸⁰³.

O segundo vestígio iconográfico encontra-se em uma pintura que retrata D. Álvaro da Costa como primeiro provedor, localizada na igreja da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa. A obra é acompanhada por inscrições genealógicas do final do século XVII, atribuídas ao

⁸⁰⁰GRILLO, Fernando. D. Álvaro da Costa e Nicolau de Chanterene: Virtú e memória na escultura tumular do Renascimento em Portugal. In: ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013, p. 277-301.

⁸⁰¹ROSA, Maria de Lurdes. A religiosidade de Álvaro da Costa: devoção, reformismo e distinção social. In: ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *Ibid.* p. 210-246.

⁸⁰²Cf. PAIVA, José Pedro; XAVIER, Ângela Barreto (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol.4. *Crescimento e consolidação: de D. João III a 1580*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2006. [doc. 214], p. 315-330; SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1998, p. 66-67; p. 79-80.

⁸⁰³CAETANO, Joaquim. Garcia de Fernandes. *Um pintor do Renascimento eleitor da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, 1998. Cf. figura 51.

genealogista Manuel Álvares de Barbosa, que serviu como secretário do primeiro conde de Soure, D. João da Costa, trineto de Álvaro da Costa⁸⁰⁴.

Em síntese, embora ambos os vestígios iconográficos sejam indicações relevantes para solucionar a questão da primeira provedoria da Misericórdia de Lisboa, eles carecem, em conjunto, de respaldo em outras documentações textuais dos primeiros anos da confraria régia. Dessa forma, o debate permanece paralisado pela ausência de evidências mais robustas que os corroborem.

Contudo, outras duas hipóteses sobre a atuação caritativa do personagem merecem consideração. A primeira refere-se ao protagonismo de D. Álvaro da Costa na autoria dos capítulos acrescentados ao *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1516, durante sua comprovada provedoria em 1539. A segunda hipótese diz respeito à possível autoria de um regimento em apoio às donzelas órfãs, elaborado em 1517, logo após a morte da rainha D. Maria. Essa iniciativa faria parte da preocupação expressa pela monarca em seu testamento, que destacava a atenção e proteção devidas às donzelas órfãs do reino. Tal preocupação foi interpretada pelo rei D. Manuel quatro meses após o falecimento da rainha, resultando em uma doação de um conto de réis às donzelas órfãs do reino, em 6 de julho de 1517⁸⁰⁵.

Como já destacado anteriormente, as Misericórdias conheceram uma importante proliferação, sobretudo a partir do início da década de 30 do século XVI, de um processo paulatino de aristocratização dos cargos de governança e de uma premência de ação devocional de caráter mais religioso-litúrgico no princípio assistencial. Esta diretriz se estabeleceu na modelação da sociedade cristã, como destaca Garcia de Resende no seu *Breve memorial dos pecados*, para que “cada hum veja o estado em que vive, se nele faz o que deve e he obrigado”⁸⁰⁶. Assim, promovia-se o exame de consciência e buscava-se assegurar a harmonização dos irmãos com os propósitos das obras de misericórdia. Esse parece ser o princípio orientador de um trecho dos capítulos acrescentados ao compromisso de 1516, sob o nome de *Titulo das Confissões*, possivelmente pela provedoria de D. Álvaro da Costa. Logo:

estando o dito provedor com os irmãos exercitando as obras de mysericordia e despachando os pobres, comsideramdo o gramde carguo que sobre elles carregua em destribuirem as esmollas leixadas pelos defumtos e dadas pelos vivos e como pera o tall auto e mais perfeiçam se requere estarem com corações limpos e em estado de graça, para que o Sennhor Deos nos seus corações queira inspiraar que sejam guastadas nos mais necessitados e de que seja servido e receba as taes esmollas em

⁸⁰⁴Idem, p. 65.

⁸⁰⁵Transcrição do testamento da rainha D. Maria. Cf. PMM, 2004, Vol. 3, [doc. 385], p. 554-555; a transcrição da doação de D. Manuel Cf. PMM 2004, Vol. 3, [doc. 203], p. 319.

⁸⁰⁶BRAGANÇA, Joaquim O. “Memorial dos pecados de Garcia de Resende”. *Didaskalia*, IX, 1979, p. 208.

çatisfação das penas do purgatorio e aos vivos comservar em estado de graça e bem acabar⁸⁰⁷.

Além disso, o princípio indicaria, como novidade, que o provedor e os irmãos deveriam cumprir também um programa espiritual e sacramental atrelado ao calendário festivo dos santos e de datas simbólicas para a confraria. A partir daí, seguir-se-ia também a celebração de um conjunto de missas que congregava o ciclo mariano: a Assunção, o Nascimento de Nossa Senhora e a Imaculada Conceição:

portanto ordenaram que o provedor e irmãos que forem emlegidos pera servir, tanto que forem electos e postos na mesa, se comfesaraão todos e tomaraão o santo sacramento todos juntos na Casa o que sera no dia Visytaçam, no quoall se faz a elecçam ate oito dias, de modo que nam pase da outava. Item serem mais obriguados serem comfesados por dia de Nosa Senhora de Setembro da sua nacementa e no proprio dia juntos na Casa tomarem o samto sacramento. Item por dia de Nosa Sennhora ante Natall no quall se celebra a festa da sua virgimidade e tomarão juntos o samto sacramento. Item quinta feira da cea que o proveador com os irmãos sam obriguados vir tomar o santo sacramento, de modo que no anno se comfesaram quatro vezes e tomarão o samto sacramento, pera que o Senhor Deos estamdo em estado de graça receba as ditas esmollas em sacrificio e se queira amercear das almas que as deixarem e aos vivos conserve e aos que as despemdem ordenar e bem guastar e a todos leve a sua gloria amem⁸⁰⁸.

Assim, durante a provedoria de D. Álvaro da Costa, os novos capítulos do compromisso de Lisboa de 1516 foram incorporados também nas demais Misericórdias do reino. Esses capítulos aprofundaram a base de espiritualidade confraternal, que orientou a modelação de comportamentos e a purificação ritual por meio da confissão e da comunhão. Destacou-se ainda uma maior exigência no desempenho de cargos e funções na *mesa* da confraria, atribuindo ao provedor e aos demais irmãos maiores responsabilidades na gestão e administração dos bens sacralizados. Conforme sintetiza o final de um novo capítulo inserido no compromisso de 1516, o programa visava a que: *o Senhor Deos estamdo em estado de graça receba as ditas esmollas em sacrificio e se queira amercear das almas que as deixarem e aos vivos conserve e aos que as despemdem ordenar e bem guastar e a todos leve a sua gloria*⁸⁰⁹.

Um segundo conjunto de capítulos adicionais ao compromisso de 1516 parece indicar forte evidência sobre o protagonismo do personagem nessa matéria. Por esses capítulos, é assinalada a obrigatoriedade de celebração de missas sufragadas em memória dos fundadores da Misericórdia, acrescentando, ainda, missas solenes pelos demais integrantes da casa ducal de Viseu-Beja, em especial: ao casal régio D. Manuel e D. Maria, à rainha viúva D. Leonor, à

⁸⁰⁷PMM, 2006, Vol. 4, [doc. 214], p. 330.

⁸⁰⁸Idem, p. 330.

⁸⁰⁹Idem, p. 329.

rainha D. Leonor de Áustria e ao rei D. João III. Essas missas eram celebradas com todos os cem irmãos da confraria reunidos em solene formalismo ao redor de uma tumba, onde o capelão realizava as orações. Eram cerimônias de grande significado, a julgar pelo uso das velas, pois, como destaca o compromisso, *se acemdera toda a cera da Confrariaa, que os irmãos terem em suas mãos, alem da cera qu'estara acesa de rador da tumba omde o capellão que capitula*⁸¹⁰.

Em suma, observa-se, na redação dos capítulos acrescentados ao *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* de 1516, tanto no princípio doutrinal quanto na promoção do culto público aos fundadores da Misericórdia, fortes vestígios de autoria de D. Álvaro da Costa.

No entanto, a última hipótese sobre a atuação do personagem é a mais difícil de confirmar. Ela propõe que D. Álvaro da Costa pode ter participado da preparação e elaboração de um regimento específico para amparar as órfãs donzelas do reino, em algum momento entre a morte da rainha D. Maria e a avultosa doação de D. Manuel de 6 de julho de 1517.

Esta hipótese, defendida por Maria de Lurdes Rosa⁸¹¹, surge da leitura do documento de doação feito por D. Manuel à Misericórdia de Lisboa, particularmente no trecho em que o monarca destaca as referidas palavras: “**vendo nos o compromisso que ora novamente foy feito acerca do emparo das moças orfãs** [...] *que ao outro compromisso antigo da Comfraria da Misericordia desta nossa cidade de Lixboa se ajuntou*”⁸¹². Essa passagem, em particular, sugere interpretações que apontariam para a elaboração de um regimento específico, destinado a regular o dote das órfãs donzelas. No entanto, não há indícios ou exemplares disponíveis para confirmar sua existência, tampouco o tema foi abordado por especialistas na temática⁸¹³.

Contudo, a autora apresenta outros dois documentos. O primeiro é um alvará régio concedido à Misericórdia de Lisboa em 8 de novembro de 1530, no qual se menciona novamente o referido regimento. O documento designa um representante do rei D. João III para conduzir o processo de seleção das candidatas à assistência naquele ano, especialmente na passagem em que se declara: “*doteis (...) a quantia que pelo compromisso está ordenado, que possais dotar em cada ano, e sendo as tais órfãs da qualidade e condiçoens do dito*

⁸¹⁰Idem, p. 329.

⁸¹¹Idem, p. 240-246.

⁸¹²PMM 2004, Vol. 3, [doc. 203], p. 319.

⁸¹³Não há qualquer menção nas obras de Isabel dos Guimarães Sá, Ivo Carneiro de Sousa, Laurinda de Abreu e Maria Marta Lopo de Araujo que sustente tal afirmação.

compromisso”⁸¹⁴. O segundo alvará, datado de 7 de fevereiro de 1531, refere-se à arrecadação de fundos para os dotes na casa das Índias, ressaltando que os casamentos deveriam ocorrer dentro de um prazo determinado *segundo a forma do Compromisso e com as condições dele*⁸¹⁵.

A partir da releitura da doação régia de 1517 e dos dois alvarás régios, Maria de Lurdes Rosa estabelece uma conexão com o testamento elaborado por Álvaro da Costa e sua esposa Beatriz Paiva, em 1532. Nesse documento, o personagem menciona o regimento perdido em uma doação feita à Misericórdia de Évora em benefício das donzelas órfãs, destacando que, após sua morte:

hos ditos provedor e irmãos da ditta Misericordia casaram as dictas orfãs e lhes daram os ditos doentes de doze mil reais a cada huma e teram o modo e maneira de as casar e asy e pela maneira que se comtem no Regimento da Mysericordia de Lisboa com os exames em ele comteudos e nom outra maneira [...] O qual o Regymento e asy este comtrato e mas o dicto padram do dicto juro semram tresladados no livro do tombo da ditta Mysericordia omde se asemtam as semelhantes cousas para por elas serem os dictos irmãos strutos do que devem fazer, os quais padram contracto e Regymento lhes rogua e pede que para sua emformação deles irmãos sejam cada hum año lidos perante todos da Mesa hum avez no dia da entrega do dote das ditas horfãs⁸¹⁶.

A nosso ver, apesar do empenho da autora, não parece viável estabelecer uma ligação entre o regimento e sua suposta autoria por D. Álvaro da Costa. É legítimo, contudo, com base nos documentos apresentados, reconhecer a existência de um regimento específico destinado ao tratamento das donzelas órfãs, e que D. Álvaro da Costa tivesse conhecimento desse instrumento legal. As conjecturas, porém, não vão além disso. De fato, observa-se, apenas, que as doações que nosso personagem destinou em testamento às donzelas órfãs, no valor de 12 mil reais, alinham-se ao montante estabelecido pelo rei D. Manuel, seu protetor, em testamento lavrado no mosteiro da Penha Longa, em 7 de abril de 1517, do qual o próprio D. Álvaro da Costa foi testemunha⁸¹⁷.

Deste modo, assim como em sua atuação na provedoria da Misericórdia de Lisboa, D. Álvaro da Costa, em seu testamento, buscou promover o prolongamento de uma relação imbricada na concepção da espiritualidade política da realeza manuelina: o encargo governativo do homem político-religioso de seu protetor. Ou seja, a expressão positiva e

⁸¹⁴ROSA, Maria de Lurdes. A religiosidade de Álvaro da Costa: devoção, reformismo e distinção social. In: ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *Op. cit.* p. 242.

⁸¹⁵Idem.

⁸¹⁶ADE, Misericórdia de Évora. Pasta n.2284, doc.27 *apud* ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *Op. cit.* p. 242.

⁸¹⁷PMM, 2004, Vol. 3, [doc. 286], p. 556-558.

sacralizada da riqueza e do poder obtido está assegurada apenas por sua circulação social através da caridade aos mais pobres e indefesos súditos do reino.

5.2. O Teatro de Gil Vicente e a Literatura devocional na concepção das Misericórdias.

O movimento de criação das Misericórdias se insere em um contexto religioso e cultural que, em grande parte, explica sua rápida difusão. O próprio teatro foi um canal de propagação dos valores da misericórdia voltados para a salvação da alma. Esse tema aparece com frequência na obra de Gil Vicente. Gil Vicente (1465-1536) foi o principal dramaturgo português do período tardo-medieval. Embora seja uma figura notória, persistem lacunas informativas sobre sua vida pessoal.

A historiografia especializada indica que ele nasceu na vila de Guimarães, mas não há consenso quanto ao ano exato de seu nascimento. Entre seus principais biógrafos, as datas propostas variam, como Anselmo Braamcamp Freire⁸¹⁸, que sugere 1460, e Brito Rebelo⁸¹⁹, que defende um período posterior, entre 1462 e 1475. A incerteza inicial foi substituída pelo consenso em torno do ano de 1465, consolidado em 1965, durante o regime do Estado Novo, quando foram realizadas em Portugal as comemorações dos 500 anos de seu nascimento⁸²⁰. Não há uma data precisa que marque o início do serviço de Gil Vicente à corte manuelina. Sabe-se, no entanto, que ele escreveu seus primeiros autos a pedido da rainha D. Leonor. Após a morte de D. Manuel, o autor continuou a servir à casa real de D. João III até 1536, ano de sua última peça e de seu falecimento. Já no final da vida, a pedido do rei D. João III, Gil Vicente iniciou a compilação de suas obras, mas não conseguiu concluí-la.

A tarefa foi retomada e finalizada por seu filho, Luís Vicente, quase três décadas depois, em 1562, resultando na publicação conhecida como *A Compilaçam de todas as obras de Gil Vicente*⁸²¹. Essa obra foi editada e dividida em cinco livros⁸²², sendo o primeiro volume, o que nos interessa, dedicado às obras *de devaçam*, ou seja, aos autos religiosos. São dezessete os chamados *autos de devaçam*, a maioria deles escrito durante o reinado de D. Manuel I.

⁸¹⁸FREIRE, Anselmo Braamcamp. *Gil Vicente: vida e obras*. Lisboa: Editora Celeste, 1944.

⁸¹⁹BRITO REBELO, Jacinto Inácio de. *Gil Vicente. Estudos*. Lisboa: Empresa do Ocidente, 1902.

⁸²⁰*Actas do Congresso Internacional «Gil Vicente 500 anos depois»*. 2 volumes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

⁸²¹*Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*. Vol. 1., Lisboa, 1983.

⁸²²Os dois primeiros livros de caráter sagrado e devocional são os autos e mistérios, e os três últimos, de caráter profano, estão divididos em farsas, comédias e tragicomédias.

Com efeito, a principal característica que podemos ressaltar na obra teatral de Gil Vicente seria seu caráter programático, intimamente ligado a alguns dos grandes momentos políticos vivenciados no reinado manuelino. Uma segunda característica seria o fato de seu teatro refletir o tipo de religiosidade que a rainha D. Leonor, sua principal protetora e mecenas, desejava expressar e promover, como, por exemplo, a preocupação tocante com as obras pias e a promoção, na corte régia, da virtude da misericórdia.

Não por acaso, tal proximidade seria exemplificada no primeiro auto devocional de Gil Vicente, intitulado *Auto da Visitação*. Monólogo em que narra a história de um simples pastor que visitava a rainha no leito, onde se recuperava do parto, e a felicitava pelo seu feliz desfecho. Sabemos que é na noite de 8 de junho de 1502, dois dias após o nascimento do príncipe e futuro monarca de Portugal, D. João III, que Gil Vicente faz a primeira encenação desse auto na presença do casal régio, D. Manuel e D. Maria, de D. Beatriz, mãe do rei, e da rainha-viúva e irmã do rei, D. Leonor, e de certo número de cortesãos mais próximos.

Nesse contexto, a encenação do *Auto da Visitação* assume um duplo significado: político e, sobretudo, espiritual. No plano político, a peça constituía mais um ato de manifestação da natureza imortal da majestade régia, representando a continuidade da dinastia por meio do sucessor do *Venturoso*. Ao anunciar o príncipe à família e à corte, a encenação revelava a dimensão divina atribuída à monarquia.

No âmbito espiritual, a obra refletia uma virtude que D. Leonor buscou cultivar em sua trajetória devocional: a prática da visitação. Visitar, nesse sentido, significava despojar-se de interditos sociais e físicos para ir ao encontro de alguém em situação de necessidade ou fragilidade. Trata-se de um ato espiritual, conforme descrito no Evangelho de Lucas (Cap.1:36-52), no qual Maria, diante das dificuldades pessoais que a vinda do Filho de Deus lhe traria, encontra coragem para auxiliar sua prima Isabel, que passava por uma gravidez de risco. Isabel e seu marido, Zacarias, eram idosos que aguardavam um filho tardio, João Batista, já no sexto mês de gestação. Ao chegar e anunciar a vinda de Jesus, Maria é saudada por Isabel com as palavras: "*Bendita és tu entre as mulheres, e bendito é o fruto do teu ventre*". Assim, a encenação do *Auto da Visitação*, apresentada nos aposentos da rainha D. Maria para celebrar o nascimento do príncipe, além de estabelecer uma clara analogia com a Visitação de Nossa Senhora a Isabel, representava também um ato de amor, compaixão e solidariedade, valores que devem ser partilhados por todos os cristãos, especialmente para com aqueles que enfrentam momentos de aflição e dificuldade, como os pobres.

Em 1498, D. Leonor também utilizou essa simbologia ao escolher a orago da confraria que fundou naquele ano, a santa protetora da Misericórdia. O dia 2 de julho, data de sua celebração, passou a ser também o aniversário de fundação das Misericórdias, além de marcar a abertura do processo eleitoral para os cargos de governança da confraria.

Naquele mesmo ano, durante o período em que esteve à frente do reino na ausência do rei D. Manuel, D. Leonor não apenas fundou a confraria da Misericórdia, mas também determinou, em seus primeiros atos em favor dos pobres, doentes e envergonhados, que os irmãos da confraria agissem com prontidão e coragem, visitando-os nas prisões, nos hospitais e, ao anoitecer, em suas próprias casas, no caso dos envergonhados⁸²³.

Nesse sentido, as peças encenadas na corte por Gil Vicente estabeleceriam, ao longo do reinado de D. Manuel, profundas conexões com a vida da rainha e com a espiritualidade de inspiração mendicante, especialmente franciscana, à qual ela se dedicava. A análise dos autos de devoção, contudo, também revela a existência de tensões entre os valores promovidos por essa espiritualidade, que caracterizava o círculo religioso da rainha D. Leonor, e as transformações sociais abruptas no reino decorrentes do enriquecimento proporcionado pelo comércio ultramarino. Essa súbita prosperidade influenciou atitudes e percepções sobre bens e riquezas materiais na corte e na sociedade portuguesa da época.

Tais tensões serviram de pano de fundo para a encenação de obras críticas, encomendadas por D. Leonor e representadas por Gil Vicente perante a corte portuguesa em ocasiões festivas, rituais de passagem – como nascimentos e casamentos – e datas significativas do calendário litúrgico, como *Corpus Christi*, Semana Santa, Dia de Todos os Santos e Natal, incentivando a reflexão dos espectadores.

Conforme ressalta Paul Teyssier, Gil Vicente não foi apenas um membro relevante da casa da rainha D. Leonor, servindo-a até 1518, como também passou posteriormente a servir o próprio rei D. Manuel, tendo sido responsável pela organização das celebrações do terceiro casamento do monarca com a princesa D. Leonor de Áustria, evento ocorrido entre 20 e 21 de janeiro de 1521⁸²⁴.

O teatro vicentino reflete, portanto, a espiritualidade de seus patronos, principalmente em dois aspectos fundamentais: a preocupação constante com os pobres e marginalizados do reino e o profundo debate teológico sobre o uso das riquezas materiais em benefício da

⁸²³Cf. PMM, [doc. 46], [doc. 47], [doc. 48] e [doc. 49], p. 220-221.

⁸²⁴TEYSSIER, Paul. *Gil Vicente, o Autor e a Obra*. Lisboa: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1982. p. 14.

virtude e das obras de misericórdia. Esses temas são recorrentes em encenações de diversas obras vicentinas, como, por exemplo, o *Auto de São Martinho*⁸²⁵, o *Auto da Alma*⁸²⁶, mas também em uma obra cuja autoria não é confirmada a Gil Vicente, mas há fortes indicações de que tenha sido parte de sua dramaturgia litúrgica ou de algum membro de sua escola: estamos a falar do *Auto de Deus Padre e Justiça e Misericórdia*⁸²⁷.

Outro fato que chama atenção sobre este personagem é que Gil Vicente é eminentemente um autor de alegorias medievais. Seu discurso cênico apresenta níveis distintos de leitura: entre uma cultura erudita sofisticada e outra de cunho popular, o que tornava o seu teatro compreensível para uma faixa alargada da população. Seus personagens seriam, desse modo, sempre designados por categorias tipificadas, a dizer: o pobre, o lavrador, o pastor; tendo como característica principal um forte intuito pedagógico e doutrinário com que constrói narrativas litúrgicas para seus espectadores. Essa característica é destacada, por exemplo, no *Auto de São Martinho*, em que Gil Vicente encenaria uma primeira resposta à tensão social que se anuncia na corte régia: como deveriam proceder os homens na utilização das riquezas terrenas em benefício das obras espirituais?

O *Auto de São Martinho* foi representado pela primeira vez em uma igreja nas Caldas da Rainha, no dia de *Corpus Christi*, em 1504, perante a rainha D. Leonor, para celebrar a fundação da Misericórdia das Caldas⁸²⁸.

No auto, seus personagens são categorizados na figura do pobre e de um santo, São Martinho (c. 315-397). A encenação se passa durante a festa de *Corpus Christi*, celebração em que se honra o corpo de Cristo na eucaristia, momento vital da liturgia cristã que exhibe a natureza divina de Cristo e exalta a redenção dos homens por seu corpo morto. Proclama, assim, no ato, a transubstanciação do pão no corpo de Cristo. O seu corpo tornado alimento é o pão da vida; é assim, a partir dessa consideração, que Gil Vicente introduz a figura do pobre em seu auto, aquele que invoca em esmola por um pedaço de pão que o sustente, sobretudo em um momento em que disserta:

iré a buscar un pan, que sostenga
mi cuerpo doliente, hasta que venga

⁸²⁵ *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*. Vol 1., Lisboa, 1983, p. 349-352.

⁸²⁶ *Ibidem*, p. 175-201.

⁸²⁷ PMM, [doc. 272], p. 493-508. Sobre a autoria do auto Cf. MARTINS, Mário. *As origens do «Auto de Deus Padre e Justiça e Misericórdia»*. Lusitânia Sacra. Lisboa, 1958, p. 47-66.

⁸²⁸ *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*. Vol 1., Lisboa, 1983, p. 349; PALLA, Maria José. «O Corpo Glorioso do Pobre no Auto de São Martinho de Gil Vicente». In: BUESCU, Ana Isabel; SOUSA, João Silva de; MIRANDA, Maria Adelaide (Coord.). *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Lisboa: Edições Colibri, Núcleo Científico de estudos medievais/ Instituto de Estudos medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2006, p. 349-357.

la muerte que quero por mi compañera.
Devotos cristianos, dad al sin ventura
limosna, que pide por verse plagado:
mirad ora el triste que estoy lastimado
de pies y de manos por mi desventura⁸²⁹;

A partir daí, surge a figura de São Martinho, personagem cuja trajetória hagiográfica seria escrita como a história do santo que auxilia um pobre leproso em seu caminho ao repartir o seu manto com ele (ver: Anexo VI). Logo,

Em um dia de Inverno, passando pela porta de Amiens, encontra um homem nu que não recebia esmola de ninguém. Martinho compreendeu que este homem lhe estava reservado: pegou na espada e cortou em dois o manto que tinha sobre ele, deu a metade ao pobre e cobriu-se com a outra metade. Na noite seguinte, viu Jesus Cristo revestido com a outra parte do manto com que tinha coberto o pobre e ouviu dizer aos anjos que o rodeavam Martinho, quem é ainda neófito cobriu-me com este manto⁸³⁰.

Dessa forma, Gil Vicente retoma a hagiografia do santo ao associar o corpo do pobre sofrendor à figura de Cristo, propondo, a partir dessa relação, sua própria interpretação do tema:

Pobre: Devoto señor, real cavallero, bolved vuestros ojos a tanta pobreza, que Dios os prospere vuestra gentileza: dadme limosna, que de hambre me muero.
Martinho: Hermano, ahora no traigo dinero: vosotros traéis que demos por Dios?
Martinho: Entrambos a dos no traéis que demos a este romero?
Pobre: No hay dolor que en mí no lo sienta; haved de mis males, señor, compassión.
Martinho: Quién ahora tuviesse d' aquella pasión la parte que tienes que más t' atormenta!
Pobre: Guárdeos Dios de tan grande afrenta; Dios lo prospere con mucha salud. Dadme limosna por vuestra virtud, que mi gran pobreza no hay quien la <sienta>.
Martinho: No sé qué te dé, de dolor de ti, ni puedo a tus males ponerte remedio. Partamos aquesta mi capa por medio; Pues outra limosna no traigo aquí: ruégote, hermano, que rogues por mí. Pues sufres dolores n' esta triste vida, tu ánima en gloria será recebida con dulces cantares, diciendo así⁸³¹.

Neste contexto, o autor procura estabelecer uma associação entre o manto de São Martinho e a Virgem da Misericórdia, padroeira da confraria, que na bandeira da instituição aparece com os braços abertos, protegendo os pobres sob seu manto (ver Anexo VII). Dessa forma, faz referência às ações da rainha D. Leonor, que retomou o gesto de São Martinho ao fundar essa confraria da Misericórdia. Por fim, busca apresentar ao público uma solução para a aparente tensão gerada pela posse de riquezas terrenas: oferecê-las em sacrifício no Calvário, tal como fez a rainha D. Leonor, transformando-as em benefício para obras piedosas, como um meio de assegurar as riquezas celestiais:

Mirad ora, ricos, que tenéis razón

⁸²⁹PMM, [doc.271], p. 491-493.

⁸³⁰PALLA, Maria José. *Op .cit.* p. 351.

⁸³¹PMM, [doc. 271], p. 493.

dar de sus bienes, pues sois tesoreros,
sed de los suyos buenos dispenseros,
y vuestras riquezas se os doblarán⁸³².

Na produção teatral de Gil Vicente, é plausível considerar a influência da literatura promovida pelo mecenato da rainha D. Leonor, que, entre 1489 e 1525, patrocinou a tradução e publicação de obras de caráter devocional. Um exemplo relevante é o livro da *Vita Christi*, de Ludolfo da Saxônia (1295-1397), uma das primeiras obras impressas disponíveis na biblioteca da rainha e, portanto, acessível ao dramaturgo.

Nessa obra, Ludolfo da Saxônia descreve e exorta sobre a transitoriedade dos bens terrenos, inevitavelmente sujeitos ao tempo e à morte. Ao mesmo tempo, ele defende a ideia de que o céu é o lugar onde se acumulam as riquezas espirituais, as quais não estão sujeitas nem à ação do tempo, nem ao pecado. Nesse sentido, recorrendo a muitas citações de São João Crisóstomo (347-407), condena as riquezas materiais, salientando que: *aquele que coloca seus tesouros na terra não tem que haja de sperar no ceo. Pera que, ergo, oolhará ao ceo, ceo tem guardada cousa alguma?*⁸³³. A seguir, condena igualmente a posse do dinheiro, ao pontuar que:

Aquele que obedece ao dinheiro, mete-se nos ferros e aperta-se nas adovas deste mundo presente e aparelha-se para ser apresoado nas outras. Mas aquel que e quite desta cobiça haverá as liberdades ambas, scil, deste mundo e do outro. E pera nos percalçamos esta liberdade, bremos o jugo da avareza e alevantemo-nos aas altezas do ceo⁸³⁴.

Porém, por fim, busca encontrar e ofertar aos leitores uma saída para o dilema, salientando que: *ainda que homem não possa servir a Deus e aas riquezas, pode pero servir a Deus com aas riquezas*⁸³⁵. Outra obra de abordagem similar que estaria acessível a Gil Vicente seria o livro *Tres Vertudes a Insinança das Damas*, escrito por Christine Pizan e presente na biblioteca leonorina. Nele, a autora dedica-se a ensinar a boa conduta cristã ao público feminino, com especial atenção às princesas e cortesãs. Pizan também demonstra preocupação em posicionar-se diante da tensão entre a posse de bens materiais e a salvação eterna. Sobre esse tema, ela busca oferecer uma solução teológica por meio de sua interpretação hermenêutica da parábola do rico e de Lázaro, presente no Evangelho de Lucas (Cap. 16:19-31), ao destacar:

⁸³²PMM, [doc. 271], p. 492.

⁸³³CARTUSIANO, Ludolfo. *O livro da Vita Christi*. MAGNE, Augusto (Ed.). Vol. I., Rio de Janeiro, 1957, p. 253.

⁸³⁴Idem, p. 254.

⁸³⁵Idem, p. 256.

E ao que Deos diz que “impossivel é que o rico se salve”, esto se diz pelo rico sem vertude, que das suas riquezas nom destrebuio em esmolos nem em obras piadasas, cuja bem aventurança é em seus haveres. [...] E dos pobres, de que ele diz que som bem-aventurados, entende-se dos pobres de spiritu. E pode seer isso meesmo huum mui rico e avondado mais nom prezara nada suas riquezas e, posto que as tenha, ele as despense a serviço de Deos, em boas obras; nem ensobervece por honra; nem engrandece por riquezas tal criatura, posto que avonde em riquezas e beens mundanaes, é pobre de spiritu e possuira o reino dos ceos⁸³⁶.

Deste modo, ao distinguir a figura do rico entre os que detêm ou não a virtude da piedade, escamoteia da condenação a natureza material da riqueza e redime o pecado da avareza do seu detentor na reversão dos bens aos propósitos salvíficos das obras pias. Conclui, por fim, que a salvação estaria aberta a todos, pois: *nom é duvida que Deos se quer servido de peersoas de toda maneira. E cada huum se pode salvar em seu estado, no qual nom jaz a condenaçom, mas em nom saber usar sajesmente*⁸³⁷.

Desse modo, é possível estabelecer uma relação entre os temas presentes na literatura devocional traduzida e publicada por ordem de D. Leonor e os autos vicentinos. O *Auto da Alma*, outra peça relevante desse conjunto devocional ligado à rainha, insere-se nesse contexto. Sua primeira encenação ocorreu no mesmo ano da publicação em Portugal, em língua vernácula, da obra de Christine Pizan, em 1518. Registros indicam que essa peça foi realizada a pedido de D. Leonor e apresentada ao rei D. Manuel nos Paços da Ribeira em 1508. Contudo, conforme destacado por Braamcamp Freire⁸³⁸, essa data está incorreta, pois, em abril de 1508, D. Manuel não estaria em Lisboa, mas na freguesia de Chamusca, em Santarém. Observa-se ter havido um erro na rubrica e onde se lê *M. D. &viii* (1508) deve-se ler *M. D. xviii* (1518), pois em abril deste ano, D. Manuel estava em Lisboa residindo nos paços da Ribeira.

Em todo caso, nesta peça, Gil Vicente apresentaria, por meio de uma encenação alegórica da personagem Alma, um dilema recorrente na literatura devocional da época: o conflito entre a posse de bens materiais e a salvação eterna. De um lado, a figura do Diabo lhe mostrava os prazeres que poderia alcançar na vida terrena, como a opulência das joias, a riqueza e tudo o que os bens materiais poderiam oferecer:

Que vaidades e que extremos
tão supremos!
Pera que é essa pressa tanta?
tende vida.
Is muito desautorizada,

⁸³⁶PMM, [doc. 273], p. 509. Cf. PIZAN, Christine. *O Livro das Três Vertudes a Insinança das Damas*. Lisboa: Hernnen de Campos. CRISPIM, Maria de Lourdes (Ed.). Lisboa: Caminho, 2002, p. 100.

⁸³⁷PMM, [doc. 273], p. 509; Cf. Idem, p. 100.

⁸³⁸FREIRE, Anselmo Braamcamp. *Gil Vicente: vida e obras*. Lisboa: Editora Celeste, 1944, p. 13.

descalça, pobre, perdida,
 de remate:
 não levais de vosso nada.
 Amargurada,
 assi passais esta vida
 em disparate.
 Vesti ora este brial;
 metei o braço por aqui.
 Ora esperai.
 Oh! Como vem tão real!
 Isto tal me parece bem a mi: ora andai.
 Uns chapins haveis mister
 de Valença: ei-los aqui.
 Agora estais vós mulher
 de parecer.
 Ponde os braços presumptuosos: isso si!
 Passeai-vos mui pomposa,
 daqui pera ali, e de lá pera cá,
 e fantasiai.
 Agora estais vós fermosa como a rosa;
 tudo vos mui bem está.
 Descansai⁸³⁹.

Por outro lado, o Anjo Custódio aconselhava que era necessário percorrer um caminho árduo, em uma vida de provação e constante renúncia, para alcançar a salvação eterna. A Alma, por sua natureza, era pecadora e coberta de vaidades, mantendo-se apegada às coisas materiais que, nesta terra, hão de ficar:

Tende sempre mão em mim,
 porque hei medo de empeçar,
 e de cair.
 Pera isso sam e a isso vim;
 mas enfim, cumpre-vos de me ajudar
 a resistir.
 Não vos ocupem vaidades, riquezas, nem seus debates.
 Olhai por vós; que pompas, honras, herdades
 e vaidades, são embates e combates pera vós.
 Vosso livre alvedrio,
 isento, forro, poderoso,
 vos é dado polo divinal poderio
 e senhorio,
 que possais fazer glorioso
 vosso estado.
 Deu-vos livre entendimento,
 e vontade libertada
 e a memória, que tendeis em vosso tento
 fundamento,
 que sois por Ele criada
 pera a glória.
 E vendo Deus que o metal
 em que vos pôs a estilar,
 pera merecer,
 que era muito fraco e mortal,

⁸³⁹VICENTE, Gil. *Obras Completas*. prefácio e notas de Marques Braga. Lisboa: Sá da Costa, 1942. Vol. II, p. 11.

e, por tal, me manda a vos ajudar
e defender.
Andemos a estrada nossa;
olhai: não torneis atrás,
que o imigo à vossa vida gloriosa
porá grossa,
Não creiais a Satanás,
vosso perigo⁸⁴⁰.

No *Auto da Alma*, o Demônio, em oposição ao Anjo Custódio, procura manter a personagem Alma imóvel. A figura diabólica prega a estagnação no caminho, induzindo-a ao pecado. Ao atuar sobre ela e revesti-la com os bens terrenos, ele a afasta da trajetória rumo ao Criador. Desse modo, apresentam-se duas perspectivas na peça: a do Anjo, ativa, e a do Diabo, passiva, gerando duas possibilidades de atitude diametralmente opostas para a personagem Alma: peregrinar em direção ao bem ou permanecer parada, ou seja, estagnar-se no mal e perecer. O conflito da obra reside, portanto, como salienta Flavia Corradin⁸⁴¹, na escolha ou livre-arbítrio da Alma entre prosseguir ou ficar.

Essa alegoria constitui uma clara alusão à dicotomia entre corpo e alma, na qual os bens terrenos pertencem ao primeiro, por serem corruptíveis e transitórios, enquanto os bens da alma são aqueles que devem ser alcançados pelo esforço de avançar. Mesmo que o fim do caminho não garanta a vida eterna, permanecia sempre a possibilidade e a esperança de um encontro com o Criador.

Em síntese, o teatro vicentino fundamentou-se nas linhas paradoxais do pensamento cristão medieval, particularmente na questão da relação entre a salvação e a posse de bens materiais como "epistemologias internalizadas", conforme aponta Abigail Firey:

In Christian thought, paradoxes were not merely verbal play, but were internalised epistemologies, for they were rooted in the essential tenets of faith. Christians were accustomed to paradoxical constructions of reality, and could leave them unchallenged, confident that paradox signified a profoundly meaningful universe⁸⁴².

De todo modo, além do debate sobre o paradoxo entre as riquezas terrenas e a salvação, o interesse da dramaturgia vicentina pela virtude da misericórdia – tanto por sua importância religiosa e doutrinal quanto por suas potencialidades cênicas – parece culminar

⁸⁴⁰Idem, p. 12.

⁸⁴¹CORRADIN, Flávia. O *Auto da Alma* Santo Agostinho mestre de cerimônia do livre-arbítrio? In: *Revista Todas as Musas*. Ano 01, N. 02, Jan-Jul, 2010, p. 151-169.

⁸⁴²“No pensamento cristão, os paradoxos não eram meros jogos de palavras, mas epistemologias internalizadas, pois estavam enraizadas nos princípios essenciais da fé. Os cristãos estavam acostumados com construções paradoxais da realidade e podiam aceitá-las sem questionamento, confiantes de que o paradoxo significava um universo profundamente significativo.” (Tradução Livre) Cf. FIREY, Abigail. “«For I was hungry and you fed me»: social justice and economic thought in the latin patristic and medieval christian traditions”. In: S. Todd Lowry, Barry Gordon (dir.) *Ancient and medieval economic ideas and concepts of social justice*. Leiden/ Brill, 1998, p. 334.

na encenação da peça intitulada *Auto de Deus Padre e Justiça e Misericórdia*, datada de 1508. Essa obra também estaria relacionada à leitura de uma rara edição do livro *Vita Christi* de 1492, que teria servido de base para que, em 1515, fosse publicada em Lisboa, pelos prelos do alemão Herman Campos, a obra *Bosco deleitoso*⁸⁴³.

Vale destacar que o próprio auto, já em sua introdução, parece sintetizar a apresentação da alegoria das quatro filhas de Deus, presente na *Meditationes Vitae Christi* e no *Bosco deleitoso*, ao estabelecer uma relação de confronto direto entre duas das filhas, a Justiça e a Misericórdia.

Obra feita em a qual se representa a Misericordia e a Justiça perante Deos Padre pera se determinar quem ha-de padecer polla linhagem humanal. E fala primeyramente a Misericordia pedindo perdão a Deos que ouvesse piadade de Adam e que lhe perdoasse ho pecado ho qual a justiça contradiz que todavia padecesse Adam e os que delle decendessem e visto per Deos Padre acordou que ho seu precioso filho viesse ao Mundo a padecer polla humanal linhagem e enviou ho anjo Gabriel a cidade de Galilee a saudar a Virgem Nossa Senhora declarando-lhe a encarnação do filho de Deos⁸⁴⁴.

Esta apresentação também permitiria resumir todo o percurso da liturgia cristocêntrica, desde o nascimento até a morte, passando pela encenação da *Visitação* e da *Encarnação*, com ênfase final na *Redenção* de Cristo. Esse percurso programático do ato cênico vicentino seria importante para fundamentar as celebrações memorativas na corte régia, relacionadas ao calendário litúrgico – como *Corpus Christi*, a Semana Santa, o dia de Todos os Santos e o Natal –, além de teatralizar a liturgia da *Visitação*. Assim, a encenação inicia-se com o protagonismo da figura da Misericórdia, que pede a Deus Pai que tenha piedade de Adão e Eva, pois:

a serpente empeçonhada
os deitou em danaçam
perderam a claridade
cohraram trevas escuras
não olhes sua maldade
ave delles piadade
pois sam tuas criaturas
Que o diabo enganoso
os tem presos encarcerados
em lugar muy tenebroso
o Padre tam piadoso
perdoe-lhe seus pecados⁸⁴⁵.

Era a vez da Justiça entrar em cena; pedindo a palavra, interpelou a Deus Pai para que se garantisse a condenação do primeiro casal, salientando que:

⁸⁴³*Boosco deleitoso*. MAGNE, Augusto (Ed.). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950.

⁸⁴⁴PMM, [doc. 272], p. 494.

⁸⁴⁵PMM, [doc. 272], p. 494.

Não consinto eu Senhor
que ysso ayas de otorgar
olha tão grande error
que o caso he de teor
pera nunca perdoar.
Quem justiça não consente
nem perdoa a quem faz mal
por pecado tam evidente
deve ser sempre presente
no gram fogo infernal
porque tu Senhor os criaste
ambos sem que mal soubessem
no Parayso os deitaste
defendeste e lhe mandaste
que de hum fructo não comessem.
E elles não te temerão
passaram teu mandamento
do que vedaste comeram
pelo erro que fizeram
são dignos de grão tormento
pera sempre os condena
mourão mourão pois pecaram
porque justiça ordena
pera sempre lhe dar pena
e os que delles se geraram⁸⁴⁶.

Em seguida, surge em cena a figura de Deus Pai que, à semelhança de um bom juiz, demonstra atenção aos argumentos apresentados por suas filhas, proferindo, então, as seguintes palavras:

Ho filhas que vos farey
que vos vejo em discordia
qual de vos agravarey
pois que ambas vos criei
Justiça e Misericordia.
Ambas vos quero e vos amo
criey-vos a meu querer
filhas yrmãs vos chamo
porque dependeis de hum ramo
que ja nunca teve ser
Justiça tem presunçam
que logo devo matar
ha Misericordia rezar
que por esta gente perdam
de mi deve alcançar⁸⁴⁷.

No entanto, em uma segunda manifestação, Deus Pai passa a pender seu voto sobre o mérito da questão em favor da posição da Misericórdia, culminando, assim, em uma sentença que a favorece:

Necessario filhas he
que se nam faça mais mal
mas que com amor e fee

⁸⁴⁶PMM, [doc. 272], p. 494.

⁸⁴⁷PMM, [doc. 272], p. 497.

algum remedio se de
a linhagem humanal
e pois justiça fizemos
de açoute muy cruel
sera bem que perdoemos
e de misericordia husemos
com ho povo de Ysrael⁸⁴⁸.

Logo, Deus Pai faz a *Anunciação*: resolve enviar seu filho para remir e salvar a linhagem humana do pecado eterno:

O Filho aparelhai-vos
pera esta forte batalha
por meu amor esforçai-vos
de paciencia arneyvos
pois nam tendes quem vos valha
convem agora que ajais
novamente de nacer⁸⁴⁹.

No entanto, a condução discursiva do texto parece substituir e antecipar etapas da narrativa cristocêntrica, apresentando logo após a *Anunciação* a própria *Redenção*. Dessa forma, evoca desde cedo a missão providencial de Jesus Cristo como salvador da humanidade:

ao Mundo decendais
e carne tomareis mais
humana pera morrer.
Entrareis por capitão
pelejando contra imigos
com muy grande coração
chamando a vosso pendam
todos os padres antigos
e vencido não ficareis
que ho campo vosso sera
e porque melhor pelegeis
hu~uas armas armareis
que vosso povo vos dara.
Com hum elmo vos armaram
e nam de pedras preciosas
como rey vos coroaram
de espinhos crueis serão
agudas muy dolorosas
outras armas armareis
postas em cendal vermelho
na culuna as vestireis
de chagas vos cubrireis
na trebuna do comcelho⁸⁵⁰.

Assim, o encaminhamento da narrativa final do auto parece denotar uma perspectiva própria do teatro vicentino, em que se buscaria a ênfase maior no texto cênico da

⁸⁴⁸PMM, [doc. 272], p. 497.

⁸⁴⁹PMM, [doc. 272], p. 497.

⁸⁵⁰PMM, [doc. 272], p. 497.

representação da *Paixão*, acolhendo, em consonância, o papel intercessor de Maria como preponderância devocional do círculo leonorino. O ato final da Anunciação do Anjo Gabriel à Virgem Maria transforma a narrativa do auto de um confronto dual das filhas de Deus, Justiça e Misericórdia, em uma representação teatral da Natividade. Surgem, desse modo, novos personagens nessa segunda parte do auto, a saber:

Começa-se a segunda parte em que se representam has feçuras seguintes .scilicet. Isayas e Zacarias, os quaes fingem virem dos infernos e falam das prophecias da vinda de Christo. E depois se mostra Cristo nascido. E entra Adão chagado e preso em ferros e falla com os prophetas e entram as duas sebillas .scilicet. Agrepina e Eretea e alegam ho que prophetizaram e mostrando como he nascido Christo e se tornão ao inferno e aparece ho anjo aos pastores denunciando-lhes como Christo he nascido hos quaes ho vam ver e adorar. E fala primeiramente Nossa Senhora com Joseph⁸⁵¹.

Mas o texto não se encerraria apenas com a celebração do cumprimento da profecia e da narrativa do nascimento do menino Jesus, reserva como palavras finais uma exortação ao papel axial da Virgem Maria, como protetora e intercessora da humanidade pecadora junto a Deus Pai, ao salientar que:

De Deos sejays emparados
e elle vos galardoe
acrecente em vossos gados
e vossas culpas e pecados
o Senhor vo-las perdoe.
Eu serey de vos lembrada
onde quer que vos andardes
pella graça que me he dada
eu serey vossa avogada
quando quer que me chamardes.
Deo gracias⁸⁵².

Deste modo, o confronto dual entre as filhas de Deus, as virtudes da Justiça e da Misericórdia, parece assumir novos atores e contornos litúrgicos, a partir da representação do *Auto de Deus Padre e Justiça e Misericórdia*. A especialização na iconografia cristã desse confronto de virtudes parece encontrar adaptações na narrativa vicentina nas figuras da Virgem Maria e de Jesus. Essas leituras alçavam a figura de Jesus à semelhança da virtude da Justiça. Ele é o rei da Justiça (o *rex justus*), o Filho de Deus que agiu por equidade para salvar toda a humanidade pecadora frente ao erro do primeiro casal.

Por seu turno, as devoções marianas do período ascendem a figura da Virgem Maria ao papel de intermediação antes apregoado à virtude da Misericórdia, em que socorre compassivamente a linhagem humana pecadora. Maria seria, portanto, a rainha da

⁸⁵¹PMM, [doc. 272], p. 499.

⁸⁵²PMM, [doc. 272], p. 508.

Misericórdia, pois com o seu manto intercessor teria o poder, junto a Deus Pai, de demover a humanidade pecadora do caminho rumo ao seu destino: o inferno.

Nesse sentido, tal como o purgatório instituía um terceiro lugar na geografia do Além, também a figura da Virgem Maria se afirma na religião e na iconografia cristã como instância devocional intermediária entre a humanidade pecadora e Deus Pai⁸⁵³. De todos os livros do acervo leonorino, é no *Bosco deleitoso* que a virtude da misericórdia aparece de forma mais clara como uma das principais características da proteção e intercessão mariana, pois:

ca como quer que seja mui louvada em todas as virtudes e se alegrem os homeês com a sua virgindade e se maravilhem da sua humildade, pero a sua misericórdia é mais doce e mais saborosa aos mizquinhos, e com maior amor se abraçam com ela e da sua misericórdia se lembram e a chamam mais amiúde que as outras suas virtudes. E porém, amigo, a tua alma que é seca vaa-se trigosamente a esta fonte, e a tua mizquindade recorra-se com todo o cuidado a esta alteza da misericórdia da beenta Virgem, ca ela escança vinho de consolaçam pera os tristes e desconsolados⁸⁵⁴.

No contexto da Península Ibérica, a reconquista dos territórios e a subsequente fundação e povoamento do reino de Portugal, especialmente ao sul do rio Tejo, coincidiram com um significativo crescimento da devoção mariana. Esse fenômeno foi motivado pelo ideal cavaleiresco do século XII, que exaltava a figura feminina. As terras reconquistadas ao sul de Lisboa por cruzados e colonos vindos do norte da península foram, assim, ocupadas e dotadas de igrejas, conventos e mosteiros. Os oragos dessas instituições podiam ser livremente escolhidos e eram influenciados por seus fundadores, que haviam sido profundamente marcados pelos ideais do mundo cortês⁸⁵⁵.

O protótipo perfeito era a Virgem Maria, razão pela qual o culto a Nossa Senhora está diretamente associado ao surgimento do lirismo trovadoresco durante as Cruzadas. Essa devoção foi impulsionada pela influência das ordens de Cluny e de Cister, e, posteriormente, pelas Ordens Mendicantes, além da expansão de novas práticas religiosas leigas⁸⁵⁶.

Como destaca Mário Martins⁸⁵⁷, circulavam pela Europa cristã da época coleções de milagres, em verso e em prosa, em latim e nas línguas românicas, especialmente dedicadas a Nossa Senhora e aos grandes santuários marianos. Entre 1227 e 1275, foram produzidas três das mais importantes coleções de milagres do Ocidente medieval sobre o tema: os Milagres

⁸⁵³LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa; Editora Estampa, 1995, p. 21.

⁸⁵⁴*Boosco deleitoso*. MAGNE, Augusto (Ed.). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950, p. 6.

⁸⁵⁵Cf. DUBY, Georges. *Eva e os Padres*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; Id. *Damas do Século XII: a lembrança das ancestrais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁸⁵⁶COSTA, Avelino de Jesus da. A Virgem Maria padroeira de Portugal na Idade Média. In: *Lusitania Sacra*, (2), 1957, p. 7-49.

⁸⁵⁷MARTINS, Mário. *Peregrinações e Livros de Milagres da Nossa Idade Média*. Lisboa: Edições Brotéria, 1957, p. 51.

de Nuestra Señora, de Gonzalo de Berceo; os Milagres de Notre Dame, de Gautier de Coincy; e as Cantigas de Santa Maria, de Afonso X, o Sábio.

As três coletâneas, de caráter universal, reúnem um discurso mariológico que seria posteriormente aproveitado na compilação de outros livros de milagres de abordagem semelhante, difundidos no reino de Portugal. Um exemplo é um registro hagiográfico com 22 relatos de milagres da Virgem Maria, narrados durante o reinado de Afonso X (1252-1284), rei de Leão. Essa coletânea em particular teve um exemplar na biblioteca do mosteiro de Alcobaça e alcançou grande popularidade entre seus leitores, especialmente junto ao público feminino da corte portuguesa⁸⁵⁸.

Em Portugal, a partir desse momento, o culto mariano ganhou destaque com a oficialização da celebração popular à Virgem Maria na festa de Nossa Senhora da Conceição, por volta de 1322, passando os sábados a ser reservados para seu culto e devoção. Intensificaram-se, assim, a construção de capelas, mosteiros e abadias dedicados a ela, bem como a produção de cantigas que exaltavam suas características intercessoras.

É nesse contexto que a duquesa de Beja, D. Beatriz (1430-1509), mãe da rainha D. Leonor e do rei D. Manuel, no processo que funda e toma sob sua proteção um mosteiro feminino em Beja (1459-1489), em que dedica as beatas da ordem franciscana de tendência reformista, invocaria Nossa Senhora da Conceição. Dessa forma, promoveu uma devoção pessoal e atualizada para o período, centrada na liturgia mariológica.

A devoção e a piedade da duquesa de Beja se manifestaram no mosteiro na promoção de um conjunto de festas religiosas dedicadas à Virgem, as quais conseguiu ver privilegiadas com indulgências obtidas junto ao papa Pio II (1404-1464), a saber: a festa da Conceição de Maria, da Natividade, da Anunciação, da Purificação e da Assunção de Nossa Senhora⁸⁵⁹. Portanto, a sequência doutrinária final do *Auto de Deus Padre e Justiça e Misericórdia* constitui também uma característica particular relevante dos cultos e devoções mariológicos enraizados na mentalidade e espiritualidade dos leigos no período tardo-medieval, especialmente na dinâmica da religiosidade feminina portuguesa, associada predominantemente às mulheres da casa de Beja.

Essa dinâmica visa cumprir o papel intercessor da Virgem Maria tanto nos assuntos espirituais quanto nas preocupações sociocaritativas do reino português. Este parece ser o

⁸⁵⁸*Milagres Medievais, numa colectânea mariana alcobacense*. Edição crítica, tradução e estudo Aires Augusto Nascimento. (Obras clássicas da Literatura portuguesa / Literatura medieval). Lisboa: Edições Colibri, 2004.

⁸⁵⁹ROSA, Maria de Lurdes. A fundação do Mosteiro da Conceição de Beja e a duquesa D. Beatriz. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998, p. 265-270.

caso de Beatriz de Paiva e de seu marido, D. Álvaro da Costa, escudeiros da casa de Beja, que em 1522, na capela que instituíram no mosteiro de Nossa Senhora da Saudação de Montemor-o-Novo, além da missa diária rezada por suas almas, custearam a celebração de um conjunto de missas que abrangem o ciclo mariano (Anunciação, Assunção, Nascimento de Nossa Senhora da Conceição), em consonância com as devoções particulares de seus protetores⁸⁶⁰.

Assim, o mecenato religioso para a elaboração dos autos vicentinos, bem como a fundação do mosteiro da Madre de Deus de Xabregas pela rainha D. Leonor, seguiu passos e escolhas devocionais semelhantes aos de sua mãe e dos escudeiros da casa ducal de Beja. Em síntese, a devoção mariana presente nas vivências espirituais das mulheres da casa de Beja, assim como outros aspectos da religiosidade e espiritualidade feminina medieval, não estava isenta de contestação masculina. Sobre a ampla difusão da devoção a Maria nesse período, Miri Rubin destaca que:

Mary's place in late medieval religious culture became both varied and ubiquitous, it also became increasingly vexing, tendentious, and disturbing. As Mary soared, so did worries about her proper status within the religious culture. Was religion becoming too "marianised"? Were there too many feasts? Was she immaculately conceived? Was it proper to present her as queen When scripture told of a birth in a manger?⁸⁶¹

Por fim, cabe destacar que o tema foi de fato polêmico e alvo de intenso debate no período tardo-medieval. Os clérigos criticavam os fundamentos teológicos dessas afirmações, opondo-se ao que viam como uma sobreposição de funções, tanto na liturgia cristã dedicada à Virgem Maria quanto no protagonismo conferido às mulheres. A aceitação dessas ideias, contudo, só se deu devido à pressão exercida por leigas cortesãs, que, em muitas ocasiões, foram repreendidas apenas por as defender.

5.3. A Misericórdia como exercício de espiritualidade dos leigos.

Ao final deste capítulo, busca-se examinar com maior detalhe a intersecção entre a virtude da misericórdia e a criação das confrarias, relação essa identificada especificamente nos livros produzidos por iniciativa da rainha D. Leonor e em seu contexto devocional-religioso. Surgem, assim, as seguintes questões: terá a Misericórdia sido constituída como uma nova ordem ou escola de espiritualidade, ou mesmo como uma das correntes mais acessíveis aos leigos dos estratos sociais superiores? Ou, conforme salienta o frei Luís de

⁸⁶⁰ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013, p. 215-216.

⁸⁶¹Cf. RUBIN, Miri. *The meaning of Mary in medieval religious cultures*. Budapest, CEU, 2009, p. 25.

Sousa, seria a Misericórdia um tipo de religião que os leigos inventaram para moldar a virtude?

Na Península Ibérica, até meados do século XI, os reinos cristãos do norte enfrentavam um contexto marcado por violência, guerras constantes, tanto internas quanto externas, sob a ameaça existencial representada pela presença muçulmana.

Além dos conflitos, as adversidades da vida cotidiana, como fome, secas, chuvas excessivas, lepra e peste, contribuíam para que a morte fosse percebida como uma realidade concreta e profundamente presente. Entre os leigos cristãos, buscava-se, no âmbito da liturgia da Igreja, soluções por meio de um amplo programa ascético, baseado em um sistema penitencial rigoroso, ao mesmo tempo em que se procurava proteção e abrigo espiritual em comunidades monásticas. O medo da morte e do inferno constituía, assim, um fundamento central da doutrina cristã.

A partir do final do século XI, contudo, os indícios de uma transformação nessa mentalidade tornaram-se cada vez mais evidentes. O medo foi gradualmente dando lugar à confiança na misericórdia divina, o que permitiu maior atenção às virtudes morais positivas. Práticas como as obras de misericórdia para com os pobres, a oferta de esmolas e o resgate de cativos abriram novas perspectivas espirituais.

A salvação passou a ser vista não apenas como resultado de uma vida ascética pautada pela penitência, mas também como fruto da participação nos sacramentos. Essa mudança de perspectiva parece ter-se fundamentado na grande influência exercida pelos clérigos de Cluny nos territórios ibéricos, impulsionada pelo movimento cruzadista que retomou o controle das terras ao sul e contribuiu para atenuar os temores anteriores. Algumas características se destacam nesse novo contexto.

Os cluniacenses organizaram e sistematizaram a liturgia intercessora, articulando-a por meio da relação entre ricos e pobres, assim como entre vivos e mortos. Isso se expressava na celebração eucarística pelos defuntos, no registro nominal nos livros de orações e na instituição do Dia dos Fiéis Defuntos, criando, em última instância, um meio de intervir no destino eterno. A ordem tornou-se uma das mais atraentes para os leigos, apresentando-se como intermediária privilegiada na mediação das graças. Em síntese, o sufrágio pelas almas e o culto litúrgico aos mortos constituíram a resposta coletiva, tanto em termos de crença quanto de prática, para a dissipação dos medos mais primitivos⁸⁶².

⁸⁶²MATTOSO, José. O culto dos mortos no fim do século XI. In: MATTOSO, José (dir.). *Os Reinos dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, p. 75-86.

Contudo, os cluniacenses enfrentariam a oposição dos monges brancos da Ordem de Cister e de seu patrono, São Bernardo. Os cistercienses promoveriam uma revisão mais conservadora, simples e discreta em matéria litúrgica. Eles abraçaram uma visão mais otimista da vida e, sobretudo, da morte, tendo sido grandes debatedores, como é o caso de seu patrono, São Bernardo, no contexto do surgimento da concepção do purgatório⁸⁶³.

Mais atentos aos sentimentos individuais, os cistercienses permitiram o surgimento de uma consciência particular, favorecida pela posição da Igreja no IV Concílio de Latrão (1215) acerca da confissão auricular. Afastando-se criticamente dos cluniacenses, rejeitaram o papel de intermediários entre os leigos e a provisão divina, evitando a troca de favores e o comércio entre bens materiais e espirituais.

Os cistercienses se colocaram como intercessores que atuavam simultaneamente como mensageiros de Deus e executores de suas ordens. Dessa forma, expressavam a salvação como uma ação coletiva, uma manifestação de solidariedade entre todos os membros do mesmo corpo espiritual, vivos ou mortos.

Já no século XIII, as ordens mendicantes deslocaram esse debate dos claustros e círculos monásticos para o espaço urbano. Defendiam que o princípio da salvação estava na prática das obras de misericórdia, à luz de uma vida de privação voluntária, em um contexto social marcado pela ascensão do mundo urbano e pelo desenvolvimento do comércio. Buscaram reequacionar, junto aos leigos e às monarquias ibéricas, as armadilhas do poder e da riqueza terrena, revertendo os bens materiais para os propósitos da pobreza voluntária e despojando-se de riquezas em favor dos mais necessitados. Isso culminou na difusão de instituições assistenciais dedicadas aos pobres e marginalizados.

Em suma, a capacidade dos leigos cristãos de desenvolver formas autônomas de espiritualidade, mesmo diante de posições complexas e diametralmente opostas entre o clero, assimilando e adaptando ideias e temas dessa natureza às suas necessidades e sentimentos, foi uma característica marcante desse grupo nos séculos XIV e XV.

De fato, em 1498, na fundação da Misericórdia, essa confraria não surgiu nem se desenvolveu apenas como expressão de uma doutrina de obras religiosas, morais e assistenciais, ou mesmo como uma instituição focada exclusivamente na assistência social aos

⁸⁶³O medievalista francês Jacques Le Goff, no entanto, relativiza o papel de São Bernardo na criação da noção do purgatório, o que, segundo o autor, surgiria conceitualmente só a partir da década de 1170. Cf. LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa; Editora Estampa, 1995, p. 196-198; MATTOSO, José. O culto do morto em Cister no tempo de São Bernardo. In: MATTOSO, José (dir.). *Os Reinos dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, p. 87-108.

pobres. Ela desenvolveu e postulou um modelo de ascetismo privado, buscando contribuir para a formação dos leigos que aderiam ao apelo das obras, em uma relação estreita entre a internalização teórica da virtude e a prática exteriorizada da espiritualidade por meio das obras de misericórdia. A simbiose entre essas posições seria o traço mais atrativo para a adesão à confraria no período tardo-medieval.

Assim, a virtude da misericórdia seria amplamente difundida em suas diferentes representações textuais ao longo do século XV. Primeiramente, isso ocorreu no seio da comunidade cisterciense do mosteiro de Alcobaça, liderada por frei Luís de Melgaço. Em um tratado de dezessete capítulos, ele buscou estabelecer as principais dimensões ético-espirituais da doutrina das obras, bem como dimensionar a relação dialética entre a virtude da misericórdia e o pecado, no que ficou conhecido como *As Explicações das Obras de Misericórdia*. Na obra, frei Luís de Melgaço buscou apresentar, de forma didática, a maneira mais adequada de praticar a virtude no cotidiano, visando à compreensão dos leigos. Essa abordagem é exemplificada no capítulo XIV, intitulado “como se deve fazer a misericórdia”:

Dizemos que quatro circustancias som faladas em a Scriptura segundo as quaes se deve fazer misericordia a primeira he que a faça homem de sua vontade e sem necessidade ca por o que o homem fazer contragidamente nom merece gualardão e porem diz Sam Paulo que a esmola se nom deve fazer tristeza ou por necesiade ca o que o da de grado mostra que ama Deus o segundo se deve fazer alegremente e sem coidado ca as obras de caridade sam de sy deleitosas e de grande prazer e porende dise Sam Paulo que o homem deve aver misericordia ligeiramente e sem tardança ca o que se faz ainda parece seer feito de voontade e por tal como este merece o homem galardom e porem dise Sallamom em os Proverbios falando da esmola que aquel que pode dar por amor de Deus o que lhe pedem nom deve fazer dizer vaite o quinto deve de fazer misericordia liberalmente e dar por o seu Deus todo aquello que lhes sobeja do que am mester pera sy e por esto dise Noso Senhor Jhesu Christo em o Avangelho de Sam Lucas dade por esmola todo quanto nos sobega e seredes limpos de todo enteemom se nom em outra gissa nom a faça⁸⁶⁴.

O texto procura estabelecer a virtude da misericórdia em um duplo princípio doutrinário e litúrgico: primeiro, o social, pois considera que a dádiva do benfeitor só poderia ser assimilada na transformação eucarística dos dons a partir de seu princípio de exterioridade e liberalidade aos beneficiários e à comunidade cristã; segundo, o princípio de edificação pessoal, ou seja, para que o rito se efetivasse, era preciso também contemplar as motivações no âmago do benfeitor no exercício do ato de misericórdia, o que, por si só, poderia invalidar a transformação operativa. Essa observação, em especial, seria aprofundada ao longo do tratado por Luís de Melgaço, com um sentido ainda mais conclusivo e normativo, ao discutir,

⁸⁶⁴GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; Rosa, Maria de Lurdes (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. [doc. 233], p. 488.

no capítulo XVII, o último do tratado, “*quantos son os privilegios dos homees misericordiosos*”, descrevendo que:

dezemos que quatro o primeiro he que esta virtude de natura e as cousas que som de natura som mais onradas e mais perlongadas que as outras e por esto nom se podem tam aginha perder e asy dizia Job des a minha meninice creceo commigo a misericordia o segundo he que os homeens misericordiosos nunca pecam a sabendas ca tal pecado como este nom vem salvo de dureza de coração a qual nom he em os homeens misericordiosos e por esto dizem que os homeens misericordiosos am coração de carne e os cruees am coração de pedra o terceiro privilegio he que os misericordiosos veem ligeiramente a peemdença ca am a alma e a vontade piadosa e porem muito aginha fazem aquello que dise o proffeta tirade de vosos corações todo mal e pecado o quarto privilegio he os misericordiosos amalabes ou nunca se perdem [fl. 198v] ca nenhuum nunca se perde se non o que em a fim de sua vida nom faz peemdença e os misericordiosos sempre se arrepende muito⁸⁶⁵.

Esta conclusão no pequeno tratado manuscrito alcobacense insinua a dimensão mais constrita e pessoal, de busca de uma edificação espiritual de vida marcada pela penitência e orientada pela virtude da misericórdia, sugerindo que as obras de misericórdia são categorias de penitência que, pela sua promoção em conjunto, constituiriam a plena trajetória de vida em arrependimento, afastando-se do pecado.

Contudo, no *Leal Conselheiro*, do rei D. Duarte, a primeira obra leiga que apresenta um capítulo inteiramente dedicado à caridade, com o sumário descritivo das catorze obras de misericórdia, destaca-se que a contemplação de uma vida virtuosa em um ideal de vida apostólica seria aquela que promova e pratique a solidariedade comunitária em torno do conjunto das obras de misericórdia, sendo por isso importante, como destaca o texto:

E sobr' esto he de saber que os possuydores desta virtude sempre trazem em seus corações huum procurador da parte de Nosso Senhor Deos e dos prouxtimos, asy que as cousas per el ordenadas nos faça filhar por melhor feictos que pensar se podem, e nom sollamente o syntamos, mes que seus feitos a todos scusemos e defendamos per dicto e feicto, e tam bem a nossos prouxtimos como razom for⁸⁶⁶.

De fato, houve nesse tempo, por parte dos leigos, o desejo e a efervescência de uma crença religiosa própria, à margem da posição clerical, porém não distinta, dotada de relevante cultura devocional e doutrinal, que buscavam equacionar na compreensão do sistema litúrgico uma linguagem cerimonial com temporalidades próprias, ou seja, uma linguagem mais acessível e coesa de adoração e acesso à divindade.

Os caminhos conclusivos dessa perspectiva levam-nos, no entanto, a grandes debates historiográficos que surgiriam diante da temática da espiritualidade dos leigos, os quais, de certa maneira, romperiam em intransponíveis aporias historiográficas. Os historiadores dessa

⁸⁶⁵Idem, p. 489-490.

⁸⁶⁶PMM, 2003, [doc. 223], p. 470.

temática defendem o surgimento, já a partir do final do século XII, de um fenômeno marcante e crescente de individualização e privatização da religião empreendida pelos leigos, que teria seu ápice nos séculos XIV e XV.

No entanto, não há consenso entre os defensores dessa posição, que se dividem entre expoentes da historiografia francesa e inglesa. O francês Jacques Chiffolleau⁸⁶⁷, por exemplo, ao analisar a criação de capelas privadas na região de Avignon, argumenta pelo surgimento de um modelo religioso de caráter eminentemente individual, marcado pela difusão de oratórios particulares, altares móveis, confessores privados, livros confessionais, além da posse pessoal de livros de horas, manuais espirituais e santuários entre os leigos. Essa perspectiva, contudo, é criticada por representantes da historiografia medieval de língua inglesa. Embora partilhem da premissa de uma tendência à privatização da religião, esses autores chegam a conclusões distintas, rejeitando a ênfase no indivíduo. Em seu lugar, propõem um modelo baseado na linhagem familiar, que teria levado a uma gradual "aristocratização da religião" por meio de uma elitização das práticas devocionais. Essa é a conclusão dos estudos do historiador britânico Colin Richmond⁸⁶⁸, sendo seu principal defensor o norte-americano Samuel K. Cohn Jr.⁸⁶⁹.

A atenção que temos dado à constituição corporativa da sociedade tardo-medieval neste trabalho nos leva a romper os limites desse embate acadêmico, sobretudo em três pontos. Primeiro, a concepção da crença e da espiritualidade nessa sociedade estava alicerçada na exterioridade da vida, dos comportamentos públicos e rituais e das provas materiais que a alimentavam e ilustravam; por isso, era impossível um encerramento dos locais públicos dos quais a Igreja concebe, e fundamental, o elo do modelo da sociedade corporativa medieval. Segundo, a vivência da fé em uma sociedade corporativa passa por forte afirmação pública de unidade comunitária (rituais, festas e procissões) que estabelece coesão interna em uma sociedade dotada de marcante pluralismo jurídico. Por fim, doutrinariamente, a salvação da alma nessa sociedade só poderia ser alcançada por meio da plena compreensão, aceitação e mobilização da comunidade em redes de ajuda mútua. Isso se

⁸⁶⁷CHIFFOLEAU, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Âge (vers 1320-vers 1480)*. Roma: École Française de Rome, 1980.

⁸⁶⁸RICHMOND, Colin. The english gentry and religion, c. 1500". In: Christopher Harper-Bill (ed.). *Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England*. Woodbridge: The Boydell Press, 1991, p. 121-150; Id. "Religion". In: Rosemary Horrox (ed). *Fifteenth-century attitudes: perceptions of late medieval England*. Cambridge: CUP, 1994, p. 183-201.

⁸⁶⁹COHN Jr., Samuel K., *Death and property in Sienna, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P.1988; Id. *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in Central Italy*. Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P., 1992.

fundamentava na construção de uma consciência cristã que via a salvação como uma operação coletiva e disciplinar. Portanto, a salvação individual dependia, consequentemente, da intercessão comunitária dos fiéis⁸⁷⁰.

Uma contextualização da impossibilidade deste modelo privativo de expressão da religião e da fé é destacada na primeira década do século XVI, durante o reinado de D. Manuel. É o caso flagrante do alcaide-mor de Castro-Marim, Garcia de Melo, em 1509, em que este oficial se viu alvo de inquirição régia por uma série de condutas violentas para com a população da vila. Entre elas, contava-se a ameaça proferida por Garcia de Melo a todas as mulheres fidalgas que rezassem na igreja da vila “por livros”, ajoelhadas em um tapete à maneira de sua esposa, salientando que *as mamdaria expulsar pelos cabellos*, uma vez que entendia que só a sua mulher, Giomar Henriques, poderia fazê-lo⁸⁷¹. Logo, a aquisição, a posse e o uso de livros confessionais por parte de membros dos estratos mais elevados da sociedade portuguesa constituíam um meio de estabelecer rígidas linhas de distinção social. No entanto, a expressão devocional das elites fidalgas não poderia subverter os parâmetros da exterioridade da fé e da vida comunitária vigente.

Em síntese, nesse sentido evocado de uma promoção da espiritualidade dos leigos no seio da sociedade tardo-medieval, destaca Jérôme Baschet:

Trata-se antes da adoção pelos laicos de práticas religiosas anteriormente reservadas aos clérigos. A consequência disso é a sua submissão ainda mais restrita aos valores e às normas elaboradas pela Igreja, sobretudo porque os clérigos não renunciaram então a nenhum de seus privilégios essenciais em matéria de intercessão sacramental e a dominação ideológica da instituição eclesial parece mais absoluta do que nunca. Se há “promoção dos laicos”, esta expressão só pode significar uma maior difusão, no corpo social, das normas clericais, uma melhor interiorização destas pelos laicos que os conduz a participar mais ativamente da reprodução de um sistema eclesial dominante⁸⁷².

Nesse sentido, segundo Robert Norman Swanson⁸⁷³, talvez mais significativo do que o afastamento da estrutura eclesial para um mundo de orações e reflexões “privadas” tenha sido

⁸⁷⁰Segundo a historiadora inglesa Christine Carpenter, pensar em um processo de privatização da religião e cerceamento dos rituais litúrgicos públicos na Inglaterra tardo-medieval seria, para a nobreza, o mesmo que cometer um suicídio político, pois: “in this period, above all, when manorial lordship was fading and manorial tenants increasingly subject to the king’s direct authority, it would have been political suicide to retreat into private oratories, where religion, the single significant focus of social life, was concerned”. p.66. Cf. CARPENTER, Christine, “The religion of the gentry of fifteenth-century england”, Daniel Williams (ed.), *England in the fifteenth century*. Woodbridge, The Boydell Press, 1987, p. 53-74.

⁸⁷¹DUARTE, Luís Miguel. Garcia de Melo em Castro Marim: a actuação de um alcaide-mor no início do século XVI. In: *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. 2ª série, 5, 1998, p. 131-149.

⁸⁷²BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 221.

⁸⁷³SWANSON, Robert Norman. *Religion and devotion in Europe, c.1215-c.1515*. Cambridge, Cambridge U.P., 1995, p. 174.

o aumento das oportunidades para os leigos escolherem o tipo de religião que desejavam professar.

Para Clive Burgess, no entanto, é necessário, primeiro, devolver ao entendimento dessa sociedade a dimensão globalizante da religião na expressão da fé, da devoção e das práticas litúrgicas dos leigos. No universo cristão medieval, a religião não era um mero conjunto de cerimônias e atos rituais, a que se aderiria sem perceber ou acreditar, mas sim uma das chaves de leitura do mundo, cujas dimensões eram tão cruciais como o tempo, as etapas da vida e a morte, as relações com os santos e a divindade⁸⁷⁴.

Neste contexto, com efeito, ao longo de todo o século XV, a Coroa portuguesa não disputou permanentemente a jurisdição e a intermediação sobre os “bens das almas” com a Igreja. À semelhança dessa instituição, o que a Coroa portuguesa procurou fazer foi, em primeiro lugar, estabelecer mecanismos de prevenção do cumprimento das vontades dos súditos. Em segundo lugar, definir as regras de funcionamento das bases materiais para a realização das obras pias, como parte das novas configurações do poder régio que passavam pela autoatribuição de deveres na esfera do bem-estar espiritual dos súditos. Deste modo, o rei D. Manuel foi com frequência interpelado, nas cortes portuguesas, sobre os deveres que tinha para com os súditos e as obras pias, eventos em que pôde cobrar melhores desempenhos dos oficiais encarregues das obras, ao passo que se respeitava como regra a vontade dos súditos.

O estatuto das instituições pias no âmbito das instituições eclesiásticas permitiu uma intervenção régia com maior fundamento jurídico nessa área. Como proprietárias de seus bens, essas instituições possuíam ampla autonomia patrimonial e administrativa em relação às autoridades eclesiásticas. Isso se devia ao fato de que, segundo o direito canônico, sua autonomia derivava do elemento fundacional: a vontade dos fundadores ou benfeitores. Segundo a maioria dos canonistas, apenas o papa poderia modificar essa vontade, e somente em casos específicos e sob diversas regras.

Assim, ao colocar-se na salvaguarda dos súditos “como protetor das almas” e “legislador” na garantia dos preceitos inalienáveis dos direitos dos benfeitores e testadores, o rei D. Manuel almejava instituir a própria monarquia régia como fiadora de direitos dentro da hierarquia jurídica desse tempo. Esse fato permite realçar uma característica fundamental presente nas sociedades corporativas pré-liberais: o pluralismo jurídico. Desse modo, como

⁸⁷⁴BURGESS, Clive. Longing to be prayed for»: death and commemoration in English parish in the later Middle Ages”, In: GORDON, Bruce; MARSHALL, P.(ed.) *The place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, Cambridge, CUP, 1999, p. 44-48.

ressalta o historiador espanhol do direito medieval, Jesús Vallejo, através do estudo do escopo da literatura jurídica produzida no período medieval, defende ser possível interpretar os limites e as hierarquias das diversas esferas de poder dotadas de seu próprio direito (*sui iuris*), na articulação e produção de um direito comum (*ius commune*) a todos e, em simultâneo, com os dois grandes polos de aglutinação política medieval, que eram a Igreja e a Coroa⁸⁷⁵.

A Misericórdia passou a integrar esse amplo conjunto de instituições assistenciais para as quais a reflexão canônica, ao longo dos séculos e sobretudo a partir do século XIII, elaborou o conceito de "pessoa jurídica coletiva"⁸⁷⁶. Essa noção sustenta que a morte física dos benfeitores não interrompe, mas antes garante a continuidade de um ecossistema sobrenatural voltado para a segurança de suas almas, convertendo-as na base de todo o arcabouço jurídico dessas instituições. Desse modo, a promoção da Misericórdia seria mais uma ferramenta desse encadeamento, cujo objetivo final não seria pavimentar o melhor caminho ou moldar "as atitudes perante a morte", mas sim estruturar juridicamente a proteção da alma imortal – a dimensão espiritual do homem, considerada sua parte mais essencial –, assegurando, por meio das obras de misericórdia, proteção legal de caráter institucional e patrimonial à sua condição jurídica.

Assim, em matéria do campo assistencial, o reinado de D. Manuel conferiu grande empenho e importância, seja na dotação ou criação de duas instituições: o Hospital Real de Todos os Santos e a Misericórdia. Mas, ao contrário da Misericórdia, o Hospital Real foi alvo de um conjunto de doações régias, o que possibilita dizer que a Coroa não esperou que os benfeitores leigos doassem bens aos hospitais em vida ou lhes fizessem doações testamentárias. O investimento inicial régio em recursos para esse hospital foi imediato, sistemático e muito avultado, como demonstrou a tese de doutoramento de Rute Isabel Guerreiro Ramos⁸⁷⁷; esse fato é exemplificado por um documento datado de 13 de outubro de 1501, em que D. Manuel I estimaria, no mínimo, em um conto de réis o rendimento necessário da Coroa para manter as despesas dos hospitais reais anualmente⁸⁷⁸.

⁸⁷⁵ VALLEJO, Jesús. "Power hierarchies in medieval juridical thought. An essay in reinterpretation" In: *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XIX, 1992, p. 1-29.

⁸⁷⁶ ORALLO, Santiago Panizzo. *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi* (Inocencio' Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1975.

⁸⁷⁷ RAMOS, Rute Isabel Guerreiro. *O Hospital de Todos os Santos. História, memória e património arquivístico (secs. XVI-XVIII)* (Tese de Doutorado). Portugal: Universidade de Évora, Évora, 2019.

⁸⁷⁸ Carta de padrão de 13 de outubro de 1501 [Lisboa], confirmada a 24 de maio de 1576, em Lisboa. AN/TT, Confirmações Gerais de D. Sebastião e D. Henrique, livro 5, fols. 228r-256v. Segundo Vitor Godinho, a receita da Coroa em 1518 foi de 114 contos (milhões de reais), cálculo que não inclui o ultramar e os tratos (malagueta, açúcar, escravos, etc.) Cf. GODINHO, Vitor Magalhães. *Ensaio II: Sobre a História de Portugal*. Lisboa: Editora Livraria Sá da Costa, 1978, p. 55.

Logo, quando comparamos esse investimento inicial com o efetuado nas Misericórdias, a diferença é substancial, em que pese o fato de o rei D. Manuel ter restringido o investimento à concessão apenas de benesses régias de cunho jurídico e político, mas não de patrimônio vinculante, inclusive desautorizando a acumulação de bens de raiz pelos administradores das Misericórdias, segundo consta no *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, destacando que:

todas as propiedades que forem leixadas a dita Confraria, tanto que a dita Confraria for em posse dellas, ho proveador e officiaaes as mandaram meter em pregam e as venderam a quem por ellas mais deer, comtanto que nom seja a nenhuu dos officiaaes que o dito anno servirem na dita Confraria⁸⁷⁹.

Nesse contexto, em várias Misericórdias, os irmãos que integravam a *mesa* contribuíam para o pagamento de despesas mais relevantes, sendo comum o provedor assumir parte desses custos ao doar recursos ou bens à confraria, como forma de marcar a sua gestão. Um exemplo desse procedimento encontra-se em uma carta de aforamento de 4 de outubro de 1514, celebrada entre o alfaiate João Gonçalves Tibério e a Misericórdia de Estremoz. Conforme o documento, Álvaro Fernandes, fidalgo e escudeiro do rei, que então atuava como provedor da Misericórdia, destinou à confraria o saldo de sua herança, no valor de 3.300 reais. Por não poder administrar diretamente esses recursos enquanto provedor, ele os colocou em preção, sendo arrematados pelo alfaiate João Gonçalves Tibério. Este, por sua vez, comprometeu-se a pagar um foro anual de cento e sessenta reais à Misericórdia de Estremoz, hipotecando uma de suas vinhas como garantia da operação em benefício da confraria⁸⁸⁰. A doação, portanto, constituía uma estratégia que articulava a devoção pessoal e a afirmação social do provedor, resultando em benefícios para as ações da Misericórdia local.

É importante destacar, contudo, que a proibição de possuir bens de raiz vinculados permaneceu nas Misericórdias ainda em meados do século XVI. Em 1554, na obra *Descrição da Cidade de Lisboa*, dedicada ao príncipe D. Henrique, o cronista Damião de Góis descreve a confraria da Misericórdia de Lisboa como uma instituição sem patrimônio material vinculado, sustentada apenas pelas doações caridosas dos fiéis. Segundo sua descrição, a Misericórdia de Lisboa:

Mantém-se, não por avultada renda de prédios, nem por inesgotáveis rendimentos anuais, como se sucede em grande parte das instituições reais de nossos dias: mas apenas pela generosidade de homens nobres e pessoas piedosas, mas de tal maneira que mal se pode crer quão grande é a quantidade de dinheiro gasto cada ano com os pobres, recolhido assim por contribuição espontânea. Os que têm a seu cuidado a

⁸⁷⁹Esse fato é evidenciado pelas inúmeras concessões régias que procuramos demonstrar no tópico 3.1. deste trabalho, sem, contudo, observarmos na documentação inicial das confrarias medidas efetivas régias que propunham a constituição de patrimônio de bens de raiz para as Misericórdias. Cf. PMM, [doc. 249], p. 419.

⁸⁸⁰PMM, [doc. 263], p. 474.

gestão desta casa, chamam-se associados, ou, para dizer com maior rigor: Irmãos da Misericórdia. É-lhes confiada a gerência, quer devido à nobreza de linhagem e nome, quer também pelo prestígio das suas qualidades e honradez. Todos eles, em comum conselho e uniformidade de sentimentos administram os dinheiros da Misericórdia que vão se juntando apenas por ocasionais ofertas de pessoas caridosas e por esmolas⁸⁸¹.

A documentação, no entanto, demonstra que o item do *Compromisso da Misericórdia de Lisboa* não representou, na prática, um impedimento à acumulação de bens pelas confrarias. Observa-se, ainda, que nos primeiros anos de atuação das Misericórdias houve solicitações para incorporar outras instituições, justificadas pelos requerentes com base em má administração, escassez de recursos e, principalmente, pelo descumprimento das vontades dos benfeitores. Isso mesmo solicitavam as autoridades locais da vila de Coimbra, em 1500⁸⁸², e de Beja, em 1501⁸⁸³.

Estes documentos anunciam já uma crescente tendência até o fim do reinado manuelino, como já observamos⁸⁸⁴, em que são os próprios agentes locais a solicitar ao rei a incorporação de instituições às Misericórdias. Outro indício que contrapõe o Compromisso é destacado no livro de receitas e despesas da Misericórdia de Montemor-o-Novo, em que consta uma lista de animais pertencentes à confraria, como uma ovelha e um rebanho de dez vacas, que *sam ferradas e asynadas do ferro da Mizericordia*, servindo para o custeio alimentar dos assistidos⁸⁸⁵.

Contudo, como resultado dessa diferença inicial de tratamento dado pela Coroa entre o Hospital Real de Todos os Santos e as Misericórdias, muitas confrarias tiveram de esperar pela acumulação de heranças *post-mortem* concedidas por leigos para consolidarem, de fato, o seu patrimônio institucional. Essa constatação nos possibilita afirmar, com mais segurança, nossa argumentação principal: as Misericórdias nascem como parte de um projeto de espiritualidade política na corte manuelina, que enxerga as confrarias como um espaço pleno de preeminência régia, em que a monarquia age, de maneira autônoma em relação à Igreja, como fiadora para os leigos de um novo espaço e forma para exercitar, pela ação e materialização das obras de misericórdia, o caminho jurídico para a salvaguarda de suas almas.

⁸⁸¹GÓIS, Damião de. *Descrição da cidade de Lisboa pelo cavaleiro português Damião de Góis ao ínclito príncipe Dom Henrique, infante de Portugal. Eminentíssimo Cardeal de Santa Igreja Romana, do título dos quatro santos coroados*. [1554]. Tradução de Raul Machado. Lisboa: Frenesi, 2000, p. 52-53.

⁸⁸²PMM, [doc. 90], p. 293.

⁸⁸³PMM, [doc. 252], p. 436.

⁸⁸⁴Confira o que escrevemos no Capítulo III, Tópico 3.4, desse trabalho.

⁸⁸⁵PMM, [doc. 245], p. 450.

Desse ponto de vista, as Misericórdias constituíram o perfilamento de uma instituição *sui generis* de apoio assistencial, abrangente quanto à tipologia de pobres assistidos, mas de natureza devocional e espiritual singular aos leigos. Logo, ao conferir essa noção à Misericórdia, a adesão ao movimento de criação das novas confrarias conquistaria parcela importante de apoio entre os leigos, sobretudo os membros da aristocracia. A documentação já apresenta de maneira abrangente, a partir de 1499 até o fim do reinado manuelino, em 1521, que essa adesão se caracterizava de forma variada.

A primeira forma a ser destacada é a participação comunitária na formação inicial das confrarias, com ampla presença de homens e mulheres tanto nos quadros de governança (como irmãos) quanto nas funções de apoio e assistência (como confrades) das Misericórdias⁸⁸⁶. Inicialmente, confirma-se que essas irmandades não estiveram fechadas ao sexo feminino nem à participação de todas as classes sociais, incluindo as mais baixas do reino. Mantiveram, aliás, uma tradição medieval de envolvimento familiar nos movimentos confraternais, como demonstra a colaboração inicial dos irmãos régios, D. Leonor e D. Manuel, na conformação do projeto. Esse é o caso do registro da cerimônia de fundação da Misericórdia de Évora, datado de 7 de dezembro de 1499, em que constam, para além do rei D. Manuel e das rainhas D. Leonor e D. Maria, numerosos membros da corte manuelina, como, por exemplo:

Dom Fernaamdo de Crasto sua moolher; Dona Maria conmdessa de Farão; ho capitam Fernam Martinz Dona Viollamte sua moolher; ho Coudell mōor e sua molher. Dom Amrrique Amrriquez sua molher. Jorge da Syllveira e sua molher; Guomez de Figueiredo Dona Lianor sua molher; Dom Afomssso e dona Lucreça sua molher. Aires de Miramda e sua molher. Eitor d'Ollieira e sua molher e sua sogra. Joane Mendez Vasconcelos e Dona Briolanga de Melo sua molher. Ruy de Syqueira sua molher e filhos notayro de Dom Bras Bertollameu Dyaz criado de Ruy de Mello; Vasco da Sylveira e sua molher Dona Lyanor Amrriquez⁸⁸⁷.

Na relação inicial dos 350 confrades da Misericórdia de Vila do Conde⁸⁸⁸, datada de 1521, constam desde figuras relevantes para o cotidiano da administração municipal e da vida local, tais como: *o senhor corregedor Amtonio Correa. Antonio Afonso juiz. Gonçalo Fernandez procurador do concelho. Joam Fernandez o Velho. Amdre Luys. Vasco de Resemde. Martim Gonçallvez estprivam*⁸⁸⁹. Passando para as camadas médias de representação, sobretudo, os mercadores, como são os casos de *Joam de S'Migell. Yoam*

⁸⁸⁶ Não há como dimensionar o funcionamento destas confrarias sem a atuação feminina no seu cotidiano. Cf. LOPES, Maria Antônia. As Mulheres e as Misericórdias em Portugal, sécs. XVI-XIX. In: *Misericórdias no Feminino*. Lisboa: Editora UMP, 2022.

⁸⁸⁷ PMM, [doc. 280], p. 541-544.

⁸⁸⁸ PMM, [doc. 288], p. 560-562.

⁸⁸⁹ PMM, [doc. 288], p. 561.

*Symoeys. Joam Afonso Paciente. Afonso do Barrall. Mercador. Até alcançar os mesteirais e representantes das classes mais baixas da sociedade, como Joam Gomez barbeiro; Fernam Periz carpinteiro; Gonçalo Enes sapateiro. Cumpre, também, mencionar a presença do público feminino, como, por exemplo, Catalina Lourenço Bemposta. Catalina Fernandez Cortesa. Maria Roiz Sequeyra. Pantalliam Diaz caçafate. Isabell Alvarez tecedeira. Maria Enes marceira. Pero Afonso da Enseminada. Margarida Enes criada de Maria de Paz. Isabell Gomez vendeira. Maria Enes sua filha*⁸⁹⁰.

Em suma, as formas de devoção e espiritualidade nessas sociedades nem sempre são claras ou evidentes para um observador externo. Elas não se restringem a uma forte adesão afetiva a uma ordem religiosa, nem a uma relação íntima de devoção a um santo específico. A devoção se apresenta, assim, como uma vontade, algo que se almeja alcançar: uma exigência religiosa de caráter pessoal. Ela pode surgir, como neste caso, a partir de uma manifestação contratual, na qual se busca aderir e alcançar um objetivo mediante simples anuência pessoal. Essa dinâmica cumpre uma dupla função: social, perante a comunidade cristã, e espiritual, no âmbito das obras de misericórdia.

A segunda forma destacada refere-se ao principal vínculo entre leigos e as Misericórdias, estabelecido por meio de doações e testamentos, tanto em vida quanto póstumos, de propriedades e rendas, que passavam a integrar o patrimônio dessas instituições.

A restituição aos leigos de uma crença religiosa própria, dotada de uma cultura devocional e doutrinal, tem sido o principal foco de análise nas pesquisas de historiadores especializados em espiritualidade há várias décadas. Entre eles estão, por exemplo, os franceses André Vauchez⁸⁹¹ e Guy Loubrichon⁸⁹²; autores de língua inglesa como Robert Norman Swanson⁸⁹³, Eamon Duffy⁸⁹⁴ e Joel Rosenthal⁸⁹⁵; e, no caso português, Maria de Lurdes Rosa⁸⁹⁶. Nesse contexto, defendemos – conforme já apontado por alguns expoentes da historiografia de língua inglesa, como Eamon Duffy⁸⁹⁷ e Joel Rosenthal⁸⁹⁸, – que os

⁸⁹⁰ PMM, [doc. 288], p. 562.

⁸⁹¹ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental...*, *Op. cit.*

⁸⁹² LOBRICHON, Guy. *La religion des laïcs en Occident (XIe-XVe. siècles)*. Paris: Hachette, 1994.

⁸⁹³ SWANSON, R. N. *Religion and devotion in Europe, c.1215-c.1515*. Cambridge, Cambridge U.P., 1995.

⁸⁹⁴ DUFFY, Eamon, *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*. New Haven e Londres, Yale U. P. 1992.

⁸⁹⁵ ROSHENTAL, Jôel. *The purchase of Paradise. Gift giving among the aristocracy, 1307-1485*. Londres/ Toronto, Routledge and Kegan Paul/ University of Toronto Press, 1972.

⁸⁹⁶ ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras.. Op. cit.*;

⁸⁹⁷ DUFFY, Eamon, *Op. cit.*, p. 344-357.

⁸⁹⁸ ROSHENTAL, Joel. *Op. cit.*, p. 12.

testamentos constituem fontes de investigação para o conhecimento da religião e da devoção dos leigos, no caso específico, em relação às Misericórdias.

Consideramos válida a análise desses documentos, pois revelam, em certa medida, o conhecimento doutrinal desses indivíduos sobre a salvação e sobre as prescrições contidas nos sufrágios por suas almas, além de indicarem sua familiaridade com o sistema litúrgico da Igreja. Reconhecemos, porém, o peso e a influência da intermediação notarial de escrivães e tabeliães, assim como a mediação eclesiástica de padres e capelães, na produção textual dos ofícios fúnebres.

Diante disso, é essencial utilizar esse conjunto documental com cautela, conforme destacado pelas ponderações de Clive Burgess⁸⁹⁹. Esse autor ressalta que o uso indiscriminado de fontes testamentais pode levar a distorções historiográficas na interpretação dos indivíduos estudados, uma vez que os testamentos refletem apenas uma parcela do universo religioso no qual os testadores estavam inseridos. Eles representam uma ação diante do temor da morte e uma busca por segurança jurídica para suas almas, sem que haja, necessariamente, a comprovação do cumprimento do que foi estabelecido.

De todo modo, constata-se ainda na primeira década de fundação das Misericórdias a destinação, por muitos fidalgos que partiam para partes da Índia e em expedições do ultramar, de doações de bens em testamento às Misericórdias de suas vilas de origem. Essa questão seria levantada em uma carta régia, datada de 3 de setembro de 1507, destinada aos oficiais da Casa da Índia e da Guiné, em que D. Manuel solicita a esses oficiais que não dessem aos tabeliães dos cativos nenhum testamento dos finados no ultramar, sem primeiro avisarem aos irmãos da Misericórdia de Lisboa, pois:

ho provedor e officiaes da Comffraria da Mysericordia desa cidade nos emviaram dizer como muitas pesoas das que falleciam naquelas partes da Imdia e Guyne leixavam em seus testamemtos alguãs esmollas a dita comfraria que elles como officiaees della aviam de ter cuidado pera se arecadarem e despemderem em obras de serviço de Deus ou naquellas que hos finados deixarem decraradas em seus testamemtos e que por nam serem sabudos delles o tesoureiro dos cativos lamçava mão de todallas ditas stpirturas e arecadava pera os cativos o que a elles pertencia⁹⁰⁰.

Assim, ao analisarmos a redação desses documentos em favor das Misericórdias, temas aparecem em recorrência na argumentação dos benfeitores: a precariedade da condição

⁸⁹⁹BURGESS, Clive. Late medieval wills and pious convention: testamentary evidence reconsidered. In: HISCKS, Michael (ed.). *Profit, piety and the profession in later medieval England*, Gloucester/Wolfeboro Falls (NH), A. Sutton, 1990. p. 14-33; Id. longing to be prayed for»: death and commemoration in English parish in the later Middle Ages”, In: GORDON, Bruce; MARSHALL, P.(ed.) *The place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, Cambridge, CUP, 1999, p. 44-65.

⁹⁰⁰PMM, [doc. 145], p. 276.

humana e o julgamento final; o medo e a imprevisibilidade da morte e, em última análise, o aparente uso da alegoria das quatro filhas de Deus, em especial, da virtude da misericórdia, como depositária de uma imagem da morte que incorpora respostas mais positivas do que negativas.

Uma primeira característica dessa argumentação pode ser observada no conhecimento doutrinal da salvação, que expressa a plena consciência da transitoriedade da vida, o receio diante da morte imprevisível e o temor do juízo final. Esse é o teor da carta de doação em favor da Misericórdia do Porto, datada de 1503, na qual Branca Denis, viúva do cavaleiro-mor Rodrigo Alvarez, expõe seus temores: “*querendo dessencarregar sua comciencia e por hobrigaçom em dessemcaregar sua allma e do dicto seu marido e por ajudar e acrecentar a Comfraria de Samta Maria da Mysericordia*”⁹⁰¹.

Paralelamente às noções de culpa e pecado, observa-se também a percepção de Deus como misericordioso e paternal, e de Cristo como redentor da humanidade por meio de seu sacrifício na Paixão. Essa visão se expressa, por exemplo, na alegoria das quatro filhas de Deus, que corporifica a imagem normativa da balança no Dia do Juízo Final, equilibrando Justiça e Misericórdia. Um caso ilustrativo é o de Simão de Oliveira que, ao redigir seu testamento em 15 de abril de 1521, instituiu a Misericórdia de Estremoz como herdeira de parte de seus bens, oferecendo um exemplo singular dessa assimilação.

Saibão os que esta sedulla de testamento virem como eu Simão de Oliveira estando com todo meu cizo e entendimento quanto o Senhor Deos em mim poz nom sabendo o dia e ora em que o senhor Deoz me chamara faço esta sedulla e dezponho desta proveza e fazenda que o Senhor me deu em esta maneyra: **Item primeiramente encomendo minha alma ao Senhor Deoz que a creou e formou a Sua imagem e semelhansa e a remio pello seu perciozo sangue que elle uze com ella da mizericordia sua acostumada, e não de justiça**⁹⁰².

A dimensão securizante da virtude da misericórdia, presente no testamento de Simão de Oliveira em favor da confraria de Estremoz, constrói uma imagem da morte que incorpora respostas positivas ao medo latente. Conforme observa Jaume Aurell-Cardona, ao analisar os prólogos testamentários da Barcelona tardo-medieval, percebe-se que, para além do medo, existia na época “*una arraigada confianza en la providencia divina y un profundo conocimiento de las Escrituras*”, apesar de “*una atmósfera de angustia o, mejor aún, de*

⁹⁰¹PMM, [doc. 256], p. 453.

⁹⁰²PMM, [doc. 287], p. 558-560.

temerosa prudencia”⁹⁰³. Por sua vez, Eamon Duffy rejeita a presença de uma angústia aterrorizante ou de um medo desesperado, reconhecendo que a preocupação e o investimento na salvação, evidentes nos testamentos tardo-medievais, confirmam também uma visão da morte com contornos positivos⁹⁰⁴.

Como observa Maria de Lurdes Rosa, é especialmente importante neste contexto atentar para os aspectos positivos da teologia e da pastoral nos ritos fúnebres, após décadas de excessiva ênfase na chamada pastoral do medo – tema que se tornou um tópico consolidado na historiografia medieval⁹⁰⁵. Assim, entende-se ser necessário superar o aparente consenso, difundido pela historiografia medieval francesa, de uma visão generalizante sobre o medo da morte, presente tanto na exposição de estudos de caso quanto em diversos modelos explicativos, como se verifica, por exemplo, nas contribuições de Jacques Chiffolleau⁹⁰⁶, Jean Delumeau⁹⁰⁷, Adeline Rucquoi⁹⁰⁸, Jean-Pierre Deregnaucourt⁹⁰⁹, entre tantos outros.

Clive Burgess destaca que a própria instituição de ritos fúnebres em preparação para a morte corpórea dos indivíduos estabelece uma dimensão positiva securizante da alma nessa sociedade. Essa celebração é evidenciada na própria natureza da relação da morte com a religião cristã, pois o cristianismo “has been particularly concerned to remembre and, in the mass, symbolically re-enact Christ’s death as an avenue to understanding and realising His teachings about life and redemption”⁹¹⁰.

Jesus estabelece a morte como ponto central da salvação. Sob essa perspectiva, a morte corporal é compreendida como um meio para se alcançar a vida eterna. Dessa forma, a concepção teológica da ressurreição da carne contribuiu para o desenvolvimento de duas

⁹⁰³AURELL-CARDONA, James. “La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual”, In: *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Jaume Aurell e Julia Pavon (Ed.), Pamplona, EUNSA, 2002, p. 87, p. 90.

⁹⁰⁴“its urgency, however, was the result not of hysteria, but of a businesslike attempt to follow through the consequences of belief in Purgatory and to minimize the suffering that one’s sins might have let one in for”. Cf. DUFFY, Eamon, *Op. cit.*, p. 347-348.

⁹⁰⁵ROSA, Maria de Lurdes. As almas herdeiras.. *Op. cit.* p. 335-343.

⁹⁰⁶CHIFFOLEAU, Jacques. *La comptabilité de l’au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen-Âge (vers 1320-vers 1480)*. Roma: École Française de Rome, 1980, p. 108-115.

⁹⁰⁷DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente : 1300-1800, uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

⁹⁰⁸RUCQUOI, Adeline. “De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el siglo XV” In: *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. coord. M. Nuñez, E. Portela, Santiago de Compostela, Universidad, 1988, p. 51-66.

⁹⁰⁹DEREGNAUCOURT, Jean-Pierre. *La mort au Moyen-Âge: les hommes et la mort à la fin du Moyen Âge*. [Paris]: Jean-Paul Gisserot, 2007.

⁹¹⁰BURGESS, Clive. longing to be prayed for»: death and commemoration in English parish in the later Middle Ages”, In: GORDON, Bruce; MARSHALL, P.(ed.) *The place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, Cambridge, CUP, 1999, p. 44.

particularidades no mundo cristão: primeiro, atenuar a separação entre morte e vida, pela ênfase na continuidade estabelecida pela ressurreição no plano teológico; e segundo, minimizar o medo e o trauma, em virtude da aceitação da morte do corpo para o cumprimento do propósito salvífico. Como sintetiza Robert Dinn, em seu estudo sobre a morte na localidade inglesa de Bury St. Edmunds no período tardo-medieval:

Death in late medieval was, therefore, seen as having two aspects. Bodily death was instantaneous and was marked by burial day rituals, the funeral proper. However, the funeral also initiated a period of mourning, which allowed for the deceased's gradual, and perhaps never total, separation from the living. The funeral functioned as a celebration of the deceased's rebirth into purgatory, a rebirth often annually celebrated at the obit. The rituals established a new relationship between the dead and the living, while also stressing elements of continuity between this life and the next. Such blurring of the division between life and death had the effect of lessening the trauma of sudden loss to the living and of easing their own acceptance of death. Death became a familiar, comprehensible state with a recognizable time span, and the activities of the living were seen to have some influence over the process of death. Furthermore even the trauma of the body's death was mitigated by the belief in bodily resurrection at the Last Judgement⁹¹¹.

Uma segunda característica que podemos apontar no estabelecimento de vínculos perpétuos entre os benfeitores e a Misericórdia manifestava-se por meio de doações que visavam estabelecer um contrato. Por meio deste, as confrarias os aceitavam como membros, garantindo-lhes sustento material durante o pouco tempo que lhes restava de vida, além de assegurar amparo espiritual para toda a eternidade. É o caso de uma doação feita por Pêro Escalona à Misericórdia de Beja, datada de 5 de março de 1500, de umas casas na cerca da vila, pedindo em troca que a confraria o possa acolher e sustentar durante o tempo que lhe resta de vida, salientando ainda que:

a Santa Mizericordea tera carregio de lhe dar tudo o que lhe for necessario asy de comer como beber, e de todas as outras couzas que lhe mister fizerem, e por este respeito disse que lhe assim fazia a ditto doacção de quanto tem como ditto he, e porque tão bem em sua vida a Santa Mizericordea hade ter delle cuidado⁹¹².

Considerando que esta petição deveria passar pela aprovação da *mesa* da confraria, Pêro Escalona reafirma seu desejo de colocar sua vida sob a proteção da Misericórdia, e que tal desejo fosse expresso após sua morte, assegurando juridicamente benefícios perpétuos para a vitalidade de sua alma, concluindo que *fazia assim a ditto doacção de todollos dittos bens a ditto Confraria da Santa Mizericordea deste dia para todo sempre, e que a ditto doacção seja entre vivos valhedoura e que não possa ser revogada em maneira algũ*⁹¹³. Um caso

⁹¹¹DINN, Robert, "Death and rebirth in late medieval Bury St. Edmund". In: *Death in towns: urban responses to the dying and the dead, 1000-1600*. ed. Steven Bassett, Leicester, Leicester U. P., 1992, p. 165.

⁹¹²PMM, [doc. 281], p. 544.

⁹¹³PMM, [doc. 281], p. 545.

semelhante é mencionado no traslado da doação, datado de 2 de maio de 1516, de uma vinha feita pelo casal Luís Afonso Moreno e Guiomar Afonso Larca à Misericórdia de Beja, sem a obrigação de celebrar missas em memória de suas almas. O testamento descreve que:

em huma cama jazia doente dicerão elles ambos juntamente que elles não tinhao filho nem filha que seos bens herdacem que elles ambos hao por bem de deixar todos seus bens moveis e de rais que achados forem a hora de seu fallecimento a santa Mizericordea, os quais logo diserão que elles tem huma vinha no Canal Grande⁹¹⁴.

O documento estabelece, contudo, uma única condição para a efetivação da doação:

somente fazião herdeira a ditta Mizericordea, como ditto tem com tal intendimento que a ditta Mizericordea lhes de em suas vidas sua reção na melhor maneira que se poder fazer, e a Mizericordea fara por elles como a confrades e irmãos da Mizericordea e por seus fallecimentos d'ambos, a Mizericordea os enterrara onde eles mandarem honradamente com sua cera e missa, e nocturno cantado com seu responço e offerta, e isto todo se fara a propria custa da Mizericordea⁹¹⁵.

A partir dos exemplos citados, é possível observar dois aspectos.

Em primeiro lugar, observa-se que esses leigos compreendiam que, ao doar seus bens e solicitar acolhimento como irmãos e confrades da Misericórdia, poderiam assegurar benefícios espirituais para suas almas. Dessa forma, expressam simultaneamente a confiança nos irmãos da Misericórdia quanto ao cumprimento das obrigações relacionadas às obras de misericórdia, bem como a noção de solidariedade presente entre todos os membros desse "corpo espiritual". Essa solidariedade fundamenta a esperança na extensão da graça, especialmente no desejo de serem sepultados como irmãos da confraria, compartilhando assim dos benefícios espirituais proporcionados por esse espaço institucional sacralizante. Dinâmica semelhante à ocorrida entre os leigos cortesãos que se associavam às ordens terceiras do reino.

Em segundo lugar, a elaboração de um testamento nessa sociedade que vive a religião não é um simples ato notarial de cumprimento de uma tradição quanto ao destino a dar aos bens e restos mortais. O testamento corporifica um ato de natureza espiritual; era visto como um exercício espiritual pleno, que tinha valor confessional da fé, dos pecados e do que fazer para os redimir, seguindo os procedimentos do sistema litúrgico vigente. Em suma, para os homens e mulheres desse tempo, como aponta Carlos Eire: "*Writing a will was a way of placing one's soul on the road to salvation – en carrera de salvación*"⁹¹⁶.

⁹¹⁴PMM, [doc. 284], p. 549.

⁹¹⁵PMM, [doc. 284], p. 550.

⁹¹⁶EIRE, Carlos. M. N. *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteenth century Spain*. Cambridge: CUP, 1995, p. 336.

Uma terceira característica que podemos apontar no estabelecimento de vínculos perpétuos entre os benfeitores e a Misericórdia é a presença dos chamados ciclos de missas como forma de pedidos de celebrações eucarísticas em memória de suas almas.

Jacques Chiffolleau propôs uma classificação para os ciclos de missas mencionados em testamentos medievais, distinguindo entre as "missas repetitivas" e as "missas acumulativas". As primeiras, de caráter escatológico e mais antigas, eram celebradas anualmente em perpetuidade, seguindo as principais datas do calendário litúrgico. As segundas, associadas ao surgimento e difusão da ideia do purgatório, passaram a ser realizadas em uma sequência intensa, alinhadas ao calendário dos santos e à liturgia comum das igrejas. Essas missas eram promovidas para celebração diária, semanal, mensal ou anual, conforme a vontade particular dos testadores, refletindo os temores relacionados à crença em um julgamento individual imediatamente após a morte, antecedendo o julgamento final⁹¹⁷. Logo, as missas repetitivas estavam associadas a uma crença específica, a do juízo final, enquanto as missas acumulativas baseavam-se na premissa de que a morte corpórea é uma passagem progressiva, um tempo intermediário ou um ciclo não completamente encerrado⁹¹⁸.

Em relação aos testamentos associados às Misericórdias, observa-se a coexistência dos dois modelos ao longo do tempo, conforme o desejo dos benfeitores. Esse desejo consistia na realização de sufrágios perpétuos por suas almas, alinhados ao calendário litúrgico e aos ciclos da vida de Cristo e da Virgem Maria, mas sem aumentar excessivamente o número de missas sufragadas⁹¹⁹. Esse é o caso de Simão de Oliveira que, em seu testamento, após a morte de seus herdeiros, delegaria sua herança de *trinta alqueires de foro em hua terra em Val de Maceira e des alqueires de azeite de foro de hum olival e chaonz em Mão Porcão* para a Misericórdia de Estremoz, descrevendo também as obrigações que a confraria deveria cumprir por sua alma:

Deixo a ditta minha Fazenda a ditta Mizericordia com este encargo que esta fazenda nom se venda e me mandem dizer em cada hum anno sinco missaz das festas de Nossa Senhora. A primeira sera o dia da Conceição e a segunda da Vizitação e a Terceira da Nunciação e a quarta d'Asemção e a quinta da Encarnação⁹²⁰.

⁹¹⁷ CHIFFOLEAU, Jacques, La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, *Op. cit.* p. 339-359.

⁹¹⁸ Idem, p. 146-148; p. 326-328;

⁹¹⁹ Segundo a historiadora Maria Ângela Beirante, em Portugal, a moderação no número de missas parece ter sido a regra. Cf. BEIRANTE, Maria Ângela. As heranças das almas. As «heranças das almas» na diocese de Évora no início do século XVI. In: *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*. Évora, Instituto Superior de Teologia/ Seminário Maior de Évora, 1998. Vol. 1, p. 109.

⁹²⁰ PMM, [doc. 287], p. 559.

Esse documento demonstra procedimentos comuns aos sufrágios do período tardo-medieval: a construção de devoções cristocêntricas e mariológicas, mas também um verdadeiro fascínio pelo número de missas a serem realizadas, alinhado com combinações numéricas de raiz simbólica cristã, em especial, com os números: três, em honra da Trindade; cinco, em honra das chagas de Cristo; e sete, em honra às orações penitenciais⁹²¹. É o caso também do testamento de um homem chamado Martim Pereira, datado de 6 de fevereiro de 1504, em que deixa um terço de sua herdade (fazenda) na localidade do Freixo à Misericórdia de Beja, solicitando que se realizem em memória de sua alma cinco missas anuais. São elas:

a saber, a primeira por dia de Paschoa da Resorreyção e a segunda por dia de Santa Maria de Agosto, e a terceira por dia de Nossa Senhora de Setembro, e a quarta por dia de Todollos Santos, e a quinta por dia de Natal, as quais ditas cinco missas mando se digão por minha alma e de meu pay e may, e minha geração o qual carrego de asim dizer e faze⁹²².

Outra novidade aparece mencionada no trecho acima destacado. O testador Martim Pereira manifesta o desejo de que sejam celebradas cinco missas não apenas por sua alma, mas por toda a sua linhagem familiar, ao descrever que: “*se digão por minha alma e de meu pay e may, e minha geração*”. Como já destacamos no âmbito deste capítulo⁹²³, a proximidade dos parentes, seja na lembrança dos ritos fúnebres ou na escolha da disposição tumular do corpo do morto, procurava garantir a permanência da estrutura familiar para além de sua morte corpórea.

No entanto, homens e mulheres desenvolveram, nesse tema, comportamentos distintos. No caso das mulheres, a maioria das referências é dada aos cônjuges, depois à mãe e às filhas. De modo inverso, homens optariam preferencialmente pela sua linhagem falocêntrica, escolhendo, em primeiro lugar, a proximidade com o pai, depois o filho, e, por fim, dava-se primazia aos parentes do sexo masculino – avôs, tios e irmãos. Essa característica parece ser adotada em parte por Martim Pereira em seu testamento. As preces, por sua vez, foram por ele dimensionadas como lembranças litúrgicas, ou seja, como uma retribuição pelas múltiplas dádivas materiais e espirituais através das quais ele fora, até então, mantido em sua existência pelos seus antepassados. Assim, ao dimensionar a caducidade de sua vida, depositava à Misericórdia de Beja, pelos sufrágios por sua *alma*, de seu *pay e may*, e

⁹²¹Esta tendência foi demonstrada por diversos historiadores. Cf. DUFFY, Eamon. *Op. cit.*, p. 246-250; para o caso português Cf. ROSA, Maria de Lurdes. *Op. cit.* p. 320-332.

⁹²²PMM, [doc. 282], p. 546.

⁹²³Essa questão foi por nós debatida quando falamos sobre a sétima obra de misericórdia espiritual *Rogar a Deus por vivos e mortos* Cf. p. 177-181.

geração, a manutenção do vínculo que os unia como sujeitos de direitos na garantia da salvação de suas almas.

Caso semelhante é visto no testamento de Lopo Bocarro e de sua mulher, Beatriz Vieira, datado de 18 de dezembro de 1513, pelo qual consta deixarem à Misericórdia de Beja a terça parte de sua herdade (fazenda) do Freixo e um forrageal (plantação), com obrigação de oito missas cantadas nas festas de Nossa Senhora⁹²⁴.

A diferença nesse caso reside no fato de que Lopo Bocarro escolhe o procedimento de uma liturgia específica e atualizada com as devoções da corte portuguesa da época, com ciclos de missas em torno de devoções marianas em um circuito anual de festas religiosas, e o faz seguindo um encadeamento do número de missas diferente, oito, a saber: *Conceção, Nascimento, Anunciação de Março a festa da Vezitação de Nossa Senhora a Pureificação a comemoração da festa de Nossa Senhora Oito dias antes de Natal, a festa da Asunção de Agosto a festa de Santa Maria das Neves*⁹²⁵. Pede, além disso, que essas missas sejam celebradas na igreja de Santa Maria, pertencente à confraria, mas estende suas orações, assim como Martim Pereira, não apenas em memória de sua alma e de sua esposa, contemplando ainda todo o seu núcleo familiar, a saber: seu irmão Vasco Bocarro, seus pais e sogros.

mande dizer na ditta igreja de Santa Maria outto missas de Nossa Senhora cantadas em cada hum anno em sua vida, duas por sua alma delle ditto Loupo Bocarro, e duas pella alma de Breatis Vieyra sua molher, e duas pella alma de Vasco Bocarro seu irmão que Deos haja, e huma pellas almas de seu pay e sua may delle ditto Loupo Bocarro, e outra missa pellas almas de seu pay e may de Briatis Vieyra sua molher⁹²⁶.

Logo, demonstra maior articulação em interligar diferentes características do sufrágio definidas através da escolha de uma liturgia específica, que revela tanto a familiaridade com as festividades religiosas promovidas por membros da corte manuelina, quanto com o sistema litúrgico de percurso da alma com as orações sufragadas em sua relação pessoal e de linhagem.

Uma quarta característica que dimensionamos encontrar nas relações entre os benfeitores e a Misericórdia, na razão dos vínculos perpétuos, seria conceber, de fato, que havia algum grau de consciência coletiva nos testadores que realizavam não apenas um ofício notarial, mas sim um ato de fé público de natureza sobrenatural e imutável, após a morte corpórea. Com efeito, os testamentos seguiam um encadeamento organizacional em que, em

⁹²⁴PMM, [doc. 283], p. 547-549.

⁹²⁵PMM, [doc. 283], p. 548.

⁹²⁶PMM, [doc. 283], p. 547-548.

primeiro lugar, eram feitas as prescrições relativas à alma, cujo centro era a encomendação das missas por sufrágio, e apenas depois se mencionavam e iniciavam os cuidados quanto à matéria corpórea (funeral, local de enterro e missas exéquias). Havia ainda testamentos sem qualquer menção de rituais de encomenda ao corpo do falecido, configurando, como destaca Nicoletta De Luca⁹²⁷, a expressão do princípio canônico, *anima est plus quam corpus* (a alma é mais que o corpo).

Assim, em 1503, Branca Denis, ao depositar os bens em benefício da Misericórdia do Porto, pede que se façam cinco missas rezadas anuais em memória do seu marido já falecido e sua, a dizer, *a primeira sera no dya da Vigitaçom de Samta Hisabell que he oraguo da Samta Misericordia e as quatro myssas loguo nos iiiiº dias seguimte*, sem, no entanto, mencionar como gostaria que fosse celebrado o seu próprio funeral⁹²⁸.

A ausência de instruções específicas ou de um detalhamento objetivo dos desejos para o funeral por parte dos benfeitores não indica, necessariamente, desprendimento em relação ao destino a ser dado aos seus restos mortais. Em alguns casos, manifestava-se apenas o desejo de ser sepultado como membro da Misericórdia, como ocorreu com Pero Escalona e com o casal Luís Afonso Moreno e Guiomar Afonso Larca. Outros pressupunham a realização de um ritual próprio, que não exigia maiores explicações, ou delegavam essa decisão ao testamenteiro.

Uma última possibilidade considera a tendência à codificação dos ritos fúnebres, como sugere Adeline Rucquoi⁹²⁹, com base na análise de cerimônias fúnebres no reino de Castela no final do século XV. Segundo a autora, o nível de detalhamento nas descrições das cerimônias fúnebres prescritas em testamento tendia a aumentar conforme a posição social do benfeitor. Isso estabelecia uma codificação dos ritos funerários de acordo com o status social de cada indivíduo. Essa característica parece aplicar-se, no contexto português, aos testamentos já mencionados de Martim Pereira e do casal Lopo Bocarro e Beatriz Paiva.

Por fim, a última característica a destacar na relação entre benfeitores e as Misericórdias é o fato de essas confrarias terem sido escolhidas para administrar vínculos perpétuos em favor de pessoas das camadas sociais mais baixas. O avanço das pesquisas sobre os membros das Misericórdias na primeira metade do século XVI demonstra a abertura para a

⁹²⁷DE LUCA, Nicoletta. *Anima est plus quam corpus*. (Publicazioni dell'Istituto di Studi Giuridici della Facolta di Scienze Politiche dell'Universita di Roma. Serie V, n. 42), GIUFFRÉ, Milano, 1984.

⁹²⁸PMM, [doc. 256], p. 453.

⁹²⁹RUCQUOI, Adeline, "De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el siglo XV" In: *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. coord. M. Nuñez, E. Portela, Santiago de Compostela, Universidad, 1988, p. 51-66.

participação de homens e mulheres de condição humilde nessas irmandades, assim como a incorporação da virtude da misericórdia em seus imaginários e expectativas. Um exemplo é o testamento de Guiomar Rodrigues, datado de 11 de janeiro de 1521, identificada como vaqueira da vila de Estremoz, que decidiu deixar seus bens em favor da Misericórdia local⁹³⁰. Na documentação da Misericórdia de Braga, há registros de um alforriado chamado João Delgado, que ingressou como confrade durante o bispado de seu libertador, o bispo D. Diogo de Sousa (1505-1532)⁹³¹.

Além disso, tão interessante quanto perceber exemplos de benfeitores de todas as classes sociais atuando simultaneamente em prol das Misericórdias, reside o fato de entender que os processos de produção desses testamentos foram instrumentos jurídicos de natureza religiosa e sobrenatural, ativos e mutáveis ao sabor das vontades de seus autores. Assim, a escrita, a leitura e a (re)edição periódica de um testamento eram vistas também como um exercício espiritual de devoção. Ou seja, como uma forma também de (re)lembrar eventuais esquecimentos e aumentar as expectativas quanto às dádivas pias.

Deste modo, na leitura do testamento de Guiomar Rodrigues, datado de 11 de janeiro de 1521, o tabelião Estevão Vieira, *nottario publico das nottas em esta villa de Estremoz*, descreve, no leito de morte, a personagem *Guiomar Rodriguez vaqueira estando ella ahi e doente em cama com todo o seu proprio cizo e entendimento*. A partir daí, o tabelião dá claras informações de que esse documento já havia passado por edições anteriores, ao salientar que Guiomar demonstrou o desejo de dar e, agora, retirar do seu primo, Pero Gonsalves, o direito à herança de um *hum chao com suas oleveiras que tem em o termo desta villa caminho de Lisboa e parte com Lopo Galego e com outro*. Ela teria agora o desejo de *leixava com serto encarguo a Nossa Senhora dos Martires desta villa*, o dito chão. Contudo, novamente mudaria de opinião e decide deixá-lo a uma mulher de nome *Britis Mialha*, revogando, por seu turno, as obrigações que a igreja de Nossa Senhora dos Mártires teria em sufrágio por sua alma:

agora olhando e consirando e o que sera serviço de Deoz e descargo de sua alma disse que ella revogava o ditto coudecilho a que o ditto chao ficava a dita Senhora dos Martis aquella parte somente e que ora havendo respeito ao serviço que lhe tem feito Britis Mialha ora por descarguo de sua consciencia lhe deixao o ditto chao em dias de sua vida della Britis Mialha e mais nam e que lhe mande dizer em cada hum

⁹³⁰PMM, [doc. 289], p. 563.

⁹³¹ADB, Fundo da Misericórdia. *Livro do recibo do Tezoureiro*, 1531-1537, n.618, fl.22. *Apud.* ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A Misericórdia de Braga e os Arcebispos da cidade na primeira metade do século XVI. In: REIS, Bernardo (Coord.). *Atas do Congresso Internacional dos 500 Anos da Histórias das Misericórdias*, Misericórdia de Braga, Braga, 2014, p. 63-64.

anno em sua vida huma missa rezada por sua alma della testadora por dia de Nossa Senhora da Conceição de cada hum anno,⁹³².

Como último desejo expresso em testamento, Guiomar estabelece que, caso a beneficiária, *Britis Mialha*, venha também a falecer, a propriedade dos seus bens deverá seguir para a Misericórdia de Estremoz, substituindo as obrigações que a igreja de Nossa Senhora dos Mártires teria em sufrágio por sua alma para a confraria de Estremoz:

que por ora de sua morte della Mialha que o dito chao fique livremente a Nossa Senhora da Mizericordia desta villa e que os dittos irmaons da Mizericordia tenham cargo de pera sempre me mandarem dizer a ditta missa por minha alma por o ditto dia do rendimento do ditto chao e o mais que render sera pera se dar em esmollas aos pobres que a dita Mizericordia da de comer e por aqui hey por revogado o outro coudecilho na parte que o dito chao deixava de Nossa Senhora dos Martiis, e por este mando que fique a dita Mizericordia depois da morte da dita Mialha como ditto he⁹³³.

Por fim, ao analisarmos os poucos testamentos conhecidos do período do reinado manuelino em favor das Misericórdias, observamos, em primeiro lugar, a difusão e a capilaridade com que a virtude da misericórdia foi prontamente assimilada e compreendida, nas primeiras décadas da confraria, para além dos círculos monásticos na sociedade tardo-medieval portuguesa. Em segundo lugar, reconhecemos a inegável variedade de estratégias e ações com que os benfeitores estabeleceram um relacionamento com as Misericórdias, interpretando, a seu modo, a melhor forma de prover garantias para a segurança de suas almas, mediante suas ações em prol das obras pias.

Logo, os testamentos nos parecem alicerces mais fidedignos para nos aproximar do terreno invisível e impalpável da mentalidade jurídica e devocional circulante nessa sociedade, pois é possível observar, através da técnica e do mecanismo técnico chamados a regular este importante momento da vida social – a morte da matéria corpórea –, a visão da sociedade tardo-medieval portuguesa: suas idealidades, ideologias e convicções obstinadas sobre as relações dos homens com a dicotomia corpo/alma, com as obras de misericórdia, os santos e a divindade.

Terceiro, os testamentos que os benfeitores elaboraram em favor das Misericórdias espelham a centralidade de duas devoções na piedade promovida pela corte portuguesa manuelina. Primeira, a devoção à virtude da misericórdia, que assume o papel central de manifestação da religiosidade da corte manuelina no campo assistencial. Segunda, a devoção à Paixão e à humanidade de Cristo, bem como ao papel intercessor da Virgem Maria. Assim,

⁹³²PMM, [doc. 289], p.563.

⁹³³PMM, [doc. 289], p.563.

ambas as devoções atuavam, segundo a lógica de seus articuladores, para formar e garantir a segurança da alma dos benfeitores e testadores, ao desenvolver mecanismos institucionais que geravam respostas mais positivas do que negativas diante da compreensão e da visão da morte.

Em suma, os testamentos são elementos jurídico-canônicos que expressam, em parte, a estrutura organizacional da vida cotidiana desta sociedade: são manifestações vitais que exprimem o direito como experiência e mentalidade dos benfeitores, pois permitem certa margem para que os sujeitos se auto-organizem de forma mais autônoma sobre o destino de seus bens, corpo e alma, menos condicionados à ingerência das autoridades, permitindo a possibilidade genuína e pessoal da apreensão e expressão da mensagem espiritual e devocional circundante no seio desta sociedade.

Conclusão

Poucas instituições medievais foram tão longevas e tiveram suas trajetórias tão amplamente documentadas quanto as Misericórdias, ao longo de seus mais de quinhentos anos de história. No entanto, o escopo deste trabalho limitou-se a analisar apenas seus primeiros vinte e três anos de existência institucional, isto é, o período compreendido entre sua fundação e o final do reinado de D. Manuel (1498-1521).

Ao longo dos capítulos deste trabalho, buscamos estabelecer novas perspectivas e diretrizes sobre a fundação, as motivações e os objetivos iniciais que levaram à criação das Misericórdias pela rainha D. Leonor, com a anuência e a complementaridade de ações de seu irmão, o rei D. Manuel I. Ao adotarmos o referencial conceitual do modelo corporativo de sociedade – que diverge das posições usualmente defendidas pelos especialistas da área, baseadas no modelo centralista –, estabelecemos que o conjunto de reformas na assistência aos pobres e a fundação das Misericórdias, empreendidas nos séculos XV e início do XVI em Portugal, não pode ser interpretado como uma etapa em um processo voltado à implementação de uma racionalidade contábil e médica no campo assistencial, associada à formação de um Estado moderno.

A compreensão do fenômeno de efervescência espiritual leiga vivenciado no reino de Portugal no período tardo-medieval nos permitiu adotar e explorar uma noção ampliada de *religiosidade política* como chave interpretativa para compreender tanto as reformas das instituições assistenciais quanto a fundação das Misericórdias.

Essa noção destaca o papel preponderante do rei e sua figura nas relações estabelecidas com o campo religioso específico da corte e da Igreja, nos processos sociais de espiritualização da matéria e de circulação social da caridade em Portugal. Tal religiosidade desenvolveu-se a partir da premissa de que tanto a virtude quanto as catorze obras de misericórdia, por meio da formação das Misericórdias, ocuparam um lugar politicamente central na monarquia portuguesa. Elas atuaram como dispositivos de promoção da soberania régia e da espiritualidade leiga durante o reinado de D. Manuel.

Logo, procuramos destacar que o desempenho da Coroa manuelina na estruturação e práxis iniciais das Misericórdias, articulando-se com poderes concorrentes como a Igreja, os concelhos municipais, senhorios e a nobreza local, não se estabeleceu como uma condição imperativa de dominância, mas como parte integrante de um esforço do rei e de sua corte no sentido de organizar a assistência em torno das obras de misericórdia e no desejo da Coroa de

assumir, concomitantemente à semelhança da Igreja, o papel de ordenador jurídico titular e administrador dos bens pios e das almas.

Desse modo, à luz do modelo corporativo, calcado em uma sociedade de caráter funcionalista, distanciamo-nos de leituras que inserem as confrarias da Misericórdia em um processo linear e teleológico mais amplo e articulado de criação de um sistema público de assistência social aos pobres e marginalizados em Portugal nos séculos XV e XVI. Também não subscrevemos a visão de que essas instituições tenham sido estabelecidas como instrumentos de intervenção real nos municípios no campo assistencial, por meio da promoção desses corpos sociais alheios à realidade política concelhia e senhorial.

A nosso ver, como tentamos demonstrar, as Misericórdias foram, pelo menos em seus primeiros anos, concebidas como corpos sociais pios e autônomos, que surgiram sob a proteção régia, mas cuja capilaridade institucional só se consolidaria a partir da confluência de motivações sociais, políticas e espirituais. Essa confluência permitiu a sincronização de propósitos entre a sociedade leiga, a monarquia e a Igreja, em um processo que integrou as dimensões jurídico-material laica e régio-religiosa na promoção das obras de misericórdia.

A partir da figura da rainha D. Leonor e de sua colaboração com seu irmão, o rei D. Manuel, destacamos ainda o papel preponderante dos irmãos régios na promoção e divulgação dos fundamentos doutrinários da prática das catorze obras de misericórdia. Isso se deu por meio do mecenato e da reprodução das Escrituras, bem como de importantes obras literárias de espiritualidade devocional e de teologia política no reino de Portugal. Esses textos e obras sacras serviram como ferramentas pedagógicas fundamentais para elucidar aos leigos os caminhos da salvação, orientando a prática das obras de misericórdia como ações de preceito dos cristãos, voltadas à corporificação da alma e à espiritualização da matéria.

Em conclusão, destacamos que a fundação da Misericórdia não surgiu nem se desenvolveu apenas como expressão de uma doutrina de obras religiosas, morais e assistenciais, ou mesmo como uma instituição focada exclusivamente na assistência social aos pobres. Ela constituiu-se como um espelho de um modelo de ascetismo privado dos irmãos régios, buscando contribuir para a formação dos leigos que aderiam ao apelo das obras, em uma relação estreita entre a internalização teórica da virtude da misericórdia e a prática exteriorizada da espiritualidade por meio da ação e do fazer das catorze obras de misericórdia.

Referencial Bibliográfico

Fontes Manuscritas:

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (A.N.T.T.)

Chancelaria de D. Manuel I,
Livro 6, fl.8v. fl. 90.
Livro 11, f.19.
Livro 12, fl.8.
Livro 40, f.100. f.105v.
Livro 41, fl.10v.
Livro 45 f. 17., f. 106v.

Arquivo Histórico Municipal do Porto (A.H.M.P.)

Vereações, Livro. 9.

Biblioteca Nacional Digital de Portugal (BNDP)

O Foral de Lisboa: 7 de agosto 1500. [Disponível em URL: <https://purl.pt/6432>]

Fontes Primárias Impressas:

GOIS, Damião de. *Crônica do felicíssimo rei d. Manuel*. Prefacio de David Lopes. Ed. fac-sim; Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949.

_____. *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial, 2010.

_____. *Descrição da cidade de Lisboa pelo cavaleiro português Damião de Góis ao ínclito príncipe Dom Henrique, infante de Portugal. Eminentíssimo Cardeal de Santa Igreja Romana, do título dos quatro santos coroados*. [1554]. Tradução de Raul Machado. Lisboa: Frenesi, 2000.

GOMES, Saul António; PAIVA, José Pedro; Rosa, Maria de Lurdes (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. II. *Antes da Fundação das Misericórdias*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003.

PAIVA, José Pedro; Sá, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004.

PINA, Ruy de. *Crônica de El-Rey D. João II*. Atlântida: Coimbra, 1950.

REBELO, Diego Lopes. *De Republica Gubernada per Regem*. SÁ, Artur Moreira de (Intr. e Notas). MENEZES, Miguel Pinto de (Trad.). Reprodução fac-símile da ed. de 1496, Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1951.

RESENDE, Garcia de. *Crônica de dom João II e miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 1973.

SALGADO, Abílio José; SALGADO, Anastácio Mestrinho. *Registros do Reinado de D. João II e D. Manuel*. Lisboa, 1996.

Ordenações Manuelinas. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

Fontes Primárias de Apoio e Citadas:

ALMEIDA, M. Lopes. *Obras dos Príncipes de Avis*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1981.

As Gavetas da Torre do Tombo. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1960.

BARROS, João de. *Ásia*, Década I, Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1974-1990.

Boosco deleitoso. MAGNE, Augusto (Ed.). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950.

CARTUSIANO, Ludolfo. *O livro da Vita Christi*. MAGNE, Augusto (Ed.). Vol. I., Rio de Janeiro, 1957.

CHAVES, Álvaro Lopes de. Livro de Apontamentos (1438-1489). Códice 443 da Coleção Pombalina da B.N.L. SALGADO, Abílio José; SALGADO, Anastácio Mestrinho (Transcrição). Lisboa: Imprensa Nacional, 1983.

Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente. Vol 1., Lisboa, 1983.

CORREIA, Gaspar. *Crônicas de D. Manuel e de D. João III até 1553*. COSTA, José Pereira (ed.). Lisboa: Academia de Ciências, 1992.

D. DUARTE. *Leal Conselheiro*. Prefácio de Afonso Botelho. Edição crítica, introdução e nota de Maria Helena Lopes de Castro. Coleção Pensamento Português, s/l, 1998.

PIZAN, Christine. *O Livro das Três Vertudes a Insinança das Damas*. Lisboa: Hernnen de Campos. CRISPIM, Maria de Lourdes (Ed.). Lisboa: Caminho, 2002.

RESENDE, Garcia de. *Breve Memorial dos pecados e cousas que pertencem confissam hordenado por Garçia de Resende fidalquo da casa delRei nosso senhor*. BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira (Introd. e leitura). Nova ed. conforme a de 1521. Lisboa: Gráfica de Coimbra, 1980.

ORTIZ, Diogo de, D., *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*. Elsa Mª B. da Silva de (Ed.), Lisboa, Ed. Colibri, 2001.

VERCIAL, Clemente Sánchez de. *Sacramental*. MACHADO, José Barbosa (Ed.). Ebook. Lisboa: Edições Vercial; 5ª edição, 2010.

Bibliografia de apoio e citada:

ABREU, Laurinda. A oferta e a regulação de saúde: o legado de D. Manuel I. In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.). *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas de Misericórdia. Século XVI – XVIII*. Santa Casa de Misericórdia de Braga: Braga, 2018. p.35-57.

_____. *Memórias da Alma e do Corpo. A Misericórdia de Setúbal*. Viseu, 1999. p.94-98; Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX) In: DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus. 2000. p. 395-415.

_____. O Século das Misericórdias. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e a sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães, Vol. II, 2001. p.363-376.

ACENHEIRO, Cristóvão Rodrigues de. *Chronicas dos Senhores Reis de Portugal. Collecção de Ineditos da História Portuguesa*. V, Lisboa: Academia Real de Ciências, 1842. p.294-306.

Actas do Congresso Internacional «Gil Vicente 500 anos depois». 2 volumes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

AFONSO, Luís Urbano. As representações da Justiça em Gil Vicente e a relação do dramaturgo com a arte manuelina. In: *Teatro do Mundo. Teatro e Justiça: Afinidades Eletivas*. Porto: Centro de Estudos Teatrais da Universidade do Porto. 2009. p.121-149.

AGRIMI, Jole; CRISCIANI, Chiara. Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale. In *Histoire de la pensée médicale en Occident. 1 – Antiquité et Moyen Âge*. dir. Mirko D. Grmek. Paris: Édition du Seuil, 1995.

ALBALADEJO, Pablo Fernandez. “Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVI). Algunas consideraciones”. In: *État et église dans la genèse de l’État moderne*. Ed. J.Ph. Genet, B. Vincent, Madrid: Casa de Velazquez, 1986. p. 209-216.

_____. *Fragments de monarquia: trabajos de historia política*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

ALBERIGO, Joseph et al. Concilium Ecumenicorum Decreta. *Concilium Tridentium 1544-1463*. Bologna: Instituto per le scienze religiose, 1962.

ALBERTO, Edite Maria da Conceição Martins. *As instituições de resgate de cativos em Portugal: sua estruturação e evolução no século XV*. (Tese de Mestrado), Lisboa: [s.n.], 1994.

ALBURQUERQUE, Martim de. *O Poder Político no Renascimento Português*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Verbo, 2012.

ALGAZI, Gadi (ed.). *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Alguns documentos para servirem de provas à parte 2ª das Memórias para a História, e Theoria das Cortes Geraes, que em Portugal se celebrarão pelos três estados do Reino. Ed. do Visconde de Santarém. Lisboa: na Impressão Régia, 1828.

AMARAL, Diogo Freitas do. As reformas jurídicas, administrativas e financeiras de D. Manuel e a construção do Estado Moderno. In: *D. Manuel I e sua época*. Actas do III Congresso Histórico de Guimarães. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, Vol. I, 2001. p.51-60.

AMZALAK, Moses Bensabat. *Frei João Sobrinho e as Doctrinas Econômicas da Idade Média*, e.a; 1945, p.133-297.

ANDRADE, Antônio Alberto Banha de. *Antologia do pensamento político português. Século XVI, 1: Período Joanino*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1965.

A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Tomos I e II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.

ARAUJO, Ana Cristina. Cultos da Realeza e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. IV. 2001. p.72-94.

_____. Hagiografia política e cerimoniais de Estado no tempo D. Manuel I In: *Revista Portuguesa de História* T. XXXVI, 2002-2003. p.319-345.

ARAÚJO, Jorge Filipe Pereira. A vida municipal do Porto nos primórdios do século XVI. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. I, 2001. p.255-271.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A Misericórdia de Braga e os Arcebispos da cidade na primeira metade do século XVI. In: REIS, Bernardo (Coord.). *Atas do Congresso Internacional dos 500 Anos da Histórias das Misericórdias*, Misericórdia de Braga, Braga, 2014.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.). *As Setes Obras de Misericórdias Corporais nas Santas Casas de Misericórdia*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.

A Regra do glorioso São Bento. Edições Ora et labora, 1951.

ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1981.

AUBIN, Jean. *Le latin et l'astrolabe: recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*. Introduction par Genevieve Bouchon. Ed. il. - Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

AURELL-CARDONA, James. “La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual”. In: *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Jaime Aurell e Julia Pavon (Ed.), Pamplona, EUNSA, 2002. p.77-93.

Banco Mundial. URL: <http://go.worldbank.org/W75200J8V0> (Acesso 30 de Setembro de 2023).

BARATA, Filipe Themudo. Organizar a procissão nos finais do século XV. O lugar de cada um e do grupo na cidade. In: VILAR, Hermínia Vasconcelos; BARROS, Filomena Lopes de (Dir.). *Categorias sociais e mobilidade urbana na Baixa Idade Média. Entre o Islão e a Cristandade*. Publicações do CIDEHUS, Edições Colibri: Évora, 2018. p.187-194.

BARROS, Henrique da Gama. *História da Administração Pública nos séculos XII e XV*. Tomo II, Lisboa: Livraria de Sá da Costa, 1945.

BARROS, José D'Assunção. *A Construção da Teoria nas Ciências Humanas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

_____. *Os Conceitos – seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

_____. *Teoria da História: acordes historiográficos: uma proposta para a Teoria da História*. Vol. 4. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

BARROS, Maria Teres Antas. Imagem áulica: uma iconografia do poder ao tempo de D. Manuel. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães Vol. I, 2001. p.195- 200.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2011.

BASTO, Arthur de Magalhães. *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Vol. 1. Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1934.

_____. O espírito que presidiu à criação das Misericórdias In. *IV Congresso das Misericórdias*. Lisboa, 1959.

BEIRANTE, Maria Ângela. As heranças das almas. As «heranças das almas» na diocese de Évora no início do século XVI. In: *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*. Évora: Instituto Superior de Teologia/ Seminário Maior de Évora, 1998. Vol. 1. p.105-117.

_____. *Confrarias Medievais Portuguesas*. Lisboa: Ed. autor, 1990.

BERNÁLDEZ, Andrez. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*. M. Gómez-Moreno and Juan de M. Carriazo(ed.). Madrid, 1962.

BESTARD-CAMPS, Joan. La familia: Entre la Antropología y la Historia. *Papers, Revista de Sociologia: Estudos sobre la família*. n. 36, 1991, p.79-91.

BOBBIO, Norberto. *Estado, poder e sociedade: por uma teoria da política*. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

BOUREAU, Alain. “From Law to Theology and Back: The Rise of the Notion of Person during the Central Middle Ages.” *The European Legacy* 2 (8), 1997.p.1325–1335.

BOXER, Charles R. *O Império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAGA, Isabel M. Drummond. Para o estudo da minoria cigana no Portugal quinhentista: In: *BRIGANTIA*. Vol. XII. Número 4, out, dez, 1992.

_____. *Um Espaço Duas Monarquias (Inter-relações na Península Ibérica nos Tempos de Carlos V)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos – Hugin, 2001. p.48-56.

BRAGA, Paulo Drumond. A Crise dos Estabelecimentos de Assistência aos Pobres nos Finais da Idade Média. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra: Tomo. XXVI, 1991. p.175-190.

BRAGANÇA, Joaquim O. “Memorial dos pecados de Garcia de Resende”. *Didaskalia*, IX, 1979. p.206-236.

BRÁSIO, Antônio. *Monumenta Missonaria Africana. África Ocidental (1471-1531)*. Vol. I. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.

BRITO REBELO, Jacinto Inácio de. *Gil Vicente. Estudos*. Lisboa: Empresa do Ocidente, 1902.

BROWN, Peter. Vers la naissance du purgatoire: Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52^e année, N. 6, 1997.p. 1247-1261.

BOXER, Charles R. *O Império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BUESCU, Ana Isabel. «Uma sepultura para o rei. Morte e memória na trasladação de D. Manuel I (1551). In: SABATIER, Gérard; Rita Costa GOMES (coord.). *Lugares de poder. Europa dos séculos XV a XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p.185-203.

BURGESS, Clive. Late medieval wills and pious convention: testamentary evidence reconsidered. In: HISCKS, Michael (ed.). *Profit, piety and the profession in later medieval England*, Gloucester/Wolfeboro Falls (NH), A. Sutton, 1990. p. 14-33.

_____. *longing to be prayed for»: death and commemoration in English parish in the later Middle Ages*”, In: GORDON, Bruce; MARSHALL, P.(ed.) *The place of the dead. Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, Cambridge, CUP, 1999. p. 44-65.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2002.

BYNUM, Caroline Walker. Did the twelfth Century Discover the Individual? In: *Jesus as Mother Studies in Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley/ Los Angeles/ Londres: University of California Press, 1982.p. 82-109.

_____. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.

_____. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious significance of food to medieval women*. Los Angeles: University of California Press, 2010.

CAETANO, Joaquim. Garcia de Fernandes. *Um pintor do Renascimento eleitor da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, 1998.

CAETANO, Marcello. *História do Direito Português, Fontes direito público: 1140-1495*. 1º vol., Lisboa: Verbo, 1981.

_____. Prefácio. In: *Regimento dos Oficiais das Cidades, Vilas e Lugares destes Reinos [1504]*. Lisboa: Ed. Fundação da Casa de Bragança, 1955. p.9-43.

CARDIM, Pedro. Centralização política e Estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime. In: *Nação e Defesa*. 2ª s., nº 87, 1998. p.129-158.

_____. Amor e Amizade na Cultura Política dos séculos XVI e XVII. *Lusitânia Sacra*. 2 série, n. 11, 1999.

_____. *O poder dos afectos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. diss. de doutor. apres. à FCSH da UNL, Lisboa, 2000.

CARPENTER, Christine, “The religion of the gentry of fifteenth-century england”, Daniel Williams (ed.). *England in the fifteenth century*. Woodbridge, The Boydell Press, 1987. p.53-74.

CARVALHO, João Cerineu L. de. *Domínio e exploração sociais na emergência do Estado Moderno português (D. Pedro e D. Afonso V-1438-1481)*. 337 f. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Rio de Janeiro. 2013.

CARVALHO, Maria do Rosário Salema Cordeiro Correia de. *Por amor de Deus Representação das Obras de Misericórdia, em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal setecentista*. (Tese). Lisboa: Universidade de Lisboa, 2007.

CASIMIRO, Luís Alberto. Quatro Pinturas do retângulo da Sé de Lamego. Análise da iconografia e geométrica. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. IV, 2001. p.283-310.

CHAMBERS, D. S. Venetian Perceptions of Portugal, c. 1500. In: *Cultural links between Portugal and Italy in the Renaissance*. Edition. LOWE, K. J. P.Oxford: Oxford University Press, 2000.

CÍCERO. *De Amicitia. Texto latino com tracucción literal y literária y notas histórias por Valentín García Yerba*. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

CLAVERO, Bartolomé. Antidora. *Antropologia Catolica de la Economia Moderna*. Milão, Giuffrè Editore, 1991.

COELHO, Maria Filomena. A centralização do poder em Portugal: “uma tragédia ou epopeia que começou cedo”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, n. 83, dez. 2022. p.24-40.

_____. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média portuguesa. Reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Neri; BAPTISTA, Rosana (org.). *Sentidos e construção da narrativa histórica*. Séc. XIX - XX. São Paulo/Campinas: FAPESP/Ed. Unicamp, 2014.

_____. Viagem e peregrinação na Antiguidade Tardia: narrativa do conhecido. *Projeto História*, São Paulo, v. 42, p. 353-369, jan./jun. 2011. Disponível em: (<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/7994/5870>).

COELHO, Maria Helena da Cruz. As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte. *Actas da XIX Semana de Estudos Medievales*. Estella’92. Pamplona: [Gobierno de Navarra Departamento de Educacion y Cultura], 1992.

COELHO, Maria Helena da Cruz; HOMEM, Armando Luís de Carvalho (coord.). *A gênese do Estado Moderno no Portugal tardo-medieval (séculos XIII-XV)*. Lisboa: Ed. Universidade Autónoma de Lisboa, 1999.

CONFORTI, Maria de. A Medicina entre o Ocidente e o Oriente. In: ECO, Humberto (org.). *Idade Média: Bárbaros, Cristãos e Mulçumanos*. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010. p. 365-367.

_____. Corpo, Saúde e Doença no Cristianismo. In: ECO, Humberto (org.). *Idade Média: Bárbaros, Cristãos e Mulçumanos*. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010. p. 361-363.

_____. Cura e Caritas: A Assistência aos doentes da Antiguidade Tardia à Idade Média. In: ECO, Humberto (org.). *Idade Média: Bárbaros, Cristãos e Mulçumanos*. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010. p. 363-365.

COHN Jr., Samuel K., Death and property in Sienna, 1205-1800. Strategies for the Afterlife, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P.1988.

_____. *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in Central Italy*. Baltimore e Londres, The Johns Hopkins U.P., 1992.

COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Porto: Editorial Presença, 1981.

CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e a sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães, 2001. (Disponível em URL: <https://chi.guimaraes.pt/minutes/3ch>).

CORRADIN, Flávia. O Auto da Alma Santo Agostinho mestre de cerimônia do livre-arbítrio? In: *Revista Todas as Musas*. Ano 01, N. 02, Jan-Jul, 2010. p.151-169.

CORREIA, Fernando da Silva. *Estudos sobre a história da assistência: as origens e Formação das Misericórdias Portuguesas*. Lisboa: Henriques Torres Editora, 1994.

COSER, Mirian. Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise de queenship. In: *Dossiê Regulação de conflitos na idade média*. Tempo 26 (1), Jan-Abril, 2020. p.230-247.

COSTA, Antônio de Sousa Silva Lobo. *História da Sociedade em Portugal no Século XV e Outros Estudos Históricos*. Editora Cooperativa: História Crítica, Lisboa, 1979.

COSTA, Avelino de Jesus da. A Virgem Maria padroeira de Portugal na Idade Média. In: *Lusitania Sacra*, (2), 1957.p.7-49.

COSTA, Bruno Marconi da. *Os mestres de ofício da Lisboa medieval - uma análise comparada de sua atividade política entre os séculos XIII e XIV*. (Tese de doutorado). Rio de Janeiro, 2018.

COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I (1469-1521): Um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2005.

COSTA, Maria Adelaide de Milan. O poder dos homens de Poder. Oficiais da Coroa e do Concelho no Porto, durante o reinado de D. Manuel. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – *D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. I, 2001. p. 233- 251.

COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*. Editora Appris, 2022.

CUNHA, Mafalda Soares da. D. João II e a construção do Estado Moderno. Mitos e perspectivas historiográficas. In: *Arqueologia do Estado, I^{as} Jornadas sobre Formas de Organização e Exercício dos Poderes na Europa do Sul, Séculos XIII-XVIII*. vol. II, Lisboa, História & Crítica, 1988. p. 649-667.

DAVIS, Natalie Zemon. *Fiction in the Archives. Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

DE LUCA, Nicoletta. *Anima est plus quam corpus*. (Publicazioni dell'Istituto di Studi Giuridici della Facolta di Scienze Politiche dell'Universita di Roma. Serie V, n. 42), GIUFFRÉ, Milano, 1984.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

DEREGNAUCOURT, Jean-Pierre. *La mort au Moyen-Âge: les hommes et la mort à la fin du Moyen Âge*. [Paris]: Jean-Paul Gisserot, 2007.

DIAS, Aida Fernanda. Um Presente Régio In: *HVMANITAS*. Vol. XLVII (1995), p.685-720.

DIAS, João José Alves (ed.) *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

DIAS, Pedro. Será o Manuelino uma questão de gosto ou reflexo de uma política? In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – *D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. IV, 2001. p.11-20.

DIAS, João José Alves, BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond; BRAGA, Paulo Drumond. A Conjuntura In: DIAS, João José Alves (ed.) *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

DINIS, Antônio Joaquim Dias. “O Infante D. Henrique e a assistência em Tomar no século XV”, In: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1^{as} Jornadas Luso- Espanholas de História Medieval*. Tomo II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973. p.345-370.

DINN, Robert, “Death and rebirth in late medieval Bury St. Edmund”. In: *Death in towns: urban responses to the dying and the dead, 1000-1600*. ed. Steven Bassett, Leicester, Leicester U. P., 1992. p. 151-169.

DUARTE, Luís Miguel. Marginais e marginalizados. In: MATTOSO, José; SOUZA, Bernardo Vasconcelos e (coords.). *História da Vida Privada: A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010. p.170-196.

_____. Garcia de Melo em Castro Marim: a actuação de um alcaide-mor no início do século XVI. In: *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. 2^osérie, 5, 1998.p.131-149.

_____. “Os «forais novos»: uma reforma falhada?”. In: *Revista Portuguesa de História*. n.º36, 2004. p. 391-404.

DUBY, Georges. *Damas do Século XII: a lembrança das ancestrais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Eva e os Padres*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001;

DUARTE, Pedro. Crime e Violência no Algarve: séculos XVI – XVIII: o caso de Loulé. In: *Atas do VII Encontro de História de Loulé*. Loulé: Câmara Municipal de Loulé, 2025. p.91-111.

DUFFY, Eamon. *The stripping of the altars. Traditional religion in England: 1400-1580*. 2.^a ed., New Haven e Londres, 2005.

DYER, Christopher. *Everyday Life in Medieval England*. London, 1994.

_____. *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England, c.1200–1520*. Cambridge, 1989.

EARENFIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.

EIRE, Carlos. M. N. *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteenth century Spain*. Cambridge: CUP, 1995.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

ELLIOTT, John H. Una Europa de monarquías compuestas. In: ELLIOTT, John H. *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Taurus, 2010, p. 29-54.

ELLIS, Steven. *Tudor Frontiers and Noble Power*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

FERREIRA, José Augusto. *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (séc. III - séc. XX)*. Famalicão: Tipografia Minerva, 1928-1935. Vol. II, p. 377-380.

FERREIRA, Susannah Humble. *The Crown, the Court and the Casa Da Índia: Political Centralization in Portugal 1479-1521*. Brill: Leiden, Boston. 2015.

_____. Os Castelos e o Conselho Real: Patrocínio Político em Portugal (1495-1521). In: *Revista História e Ciências-Sociais*. Coimbra, Portugal, 2010. p.121-139.

FILHO, Raimundo Carvalho Moura. Entre relíquias e peregrinações: ser e estar na Idade Média. *Revista Mosaico*, v. 12, 2019. p.394-397.

FIREY, Abigail. “«For I was hungry and you fed me»: social justice and economic thought in the latin patristic and medieval christian traditions”. In: S. Todd Lowry, Barry Gordon (dir.) *Ancient and medieval economic ideas and concepts of social justice*. Leiden/ Brill, 1998. p. 333-370.

FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

FONTES, João Luís. Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da pobre vida de Évora. In: *Lusitania Sacra*, 2.^a s. 31 (Jan.-Jun.), 2015. p. 51-71.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7^a ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

_____. *História da Loucura: Na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Vigiar e Punir*. Nascimento da Prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FRANÇA, Susani; NASCIMENTO, Renata; LIMA, Marcelo. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI–XVIII., *Revista Tempo*, n.27, 2009. Disponível em < www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a04v1427.pdf>.

FREIRE, Anselmo Braamcamp. *Crítica e História. Estudos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. I.,1996.

_____. *Gil Vicente: vida e obras*. Lisboa: Editora Celeste, 1944.

FREITAS, Judite A. Gonçalves de. *O Estado em Portugal (séculos XII-XVI)*. *Modernidades Medievais*. Lisboa: Alêtheia Editores, 2011.

GALVÃO, Duarte. *Cronica de el-rei d. Afonso Henriques*. Lisboa: Imprensa nacional - Casa da Moeda, 1986.

GALVÃO-TELES, José Bernardo. A tentativa de legitimação de D. Jorge, filho bastardo de D. João II: o estado da questão. *Armas e Troféus*. 9a série, 2016. p.369-382.

GEARY, Patrick J. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Editora Conrad, 2002.

GENER, José Luís Murga. “El testamento en favor de Jesus Cristo y de los santos en el Derecho romano postclássico y justiniano”. In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXV, 1995, p.357-420.

_____. La continuidad «post-mortem» de la fundación cristiana”, esp. 538-551 In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, T. XXXVIII, 1968. p.481-551.

GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a Força: História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1995.

_____. Marginalidade. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 38. *Sociedade e Civilização*. Lisboa: Casa da Moeda, 1998. p.185-212.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

GRILO, Fernando. D. Álvaro da Costa e Nicolau de Chanterene: Virtú e memória na escultura tumular do Renascimento em Portugal. In: ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. p.277-301.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2001.

GODINHO, Vitor Magalhães. *Ensaio II: Sobre a História de Portugal*. Lisboa: Editora Livraria Sá da Costa, 1978.

GOODY, Jack. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_____. *The European Family. A Historico-anthropological Essay*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

GÓIS, Damião de. *Descrição da cidade de Lisboa pelo cavaleiro português Damião de Góis ao ínclito príncipe Dom Henrique, infante de Portugal. Eminentíssimo Cardeal de Santa Igreja Romana, do título dos quatro santos coroados*. [1554]. Tradução de Raul Machado. Lisboa: Frenesi, 2000

GOMES, Rita Costa. *A corte portuguesa no final da Idade Média*. Editora Difel: Lisboa, 1995.

_____. As Cortes de 1481-1482. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: DIFEL, 1998. p.245-264.

_____. A curialização da nobreza. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998.p.179-188.

_____. *The Making of a Court Society: Kings and Nobles in Late Medieval Portugal*. Alison Aiken (trans). Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 204-290.

GOMES, Saul Antônio. *D. Afonso V, o Africano*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

_____. "Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Santa Maria da Vitória" In: *Lusitânia Sacra*, 2ª s., T.VII, 1995. p.89-150.

GOODOLPHIM, Costa. *As Misericórdias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897.

GOUVEIA, Antônio Camões. Procissões. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.Vol. 4. p.67-72.

GUENÉE, Bernard. "Corte". In: LE GOFF, J. et SCHMITT, J.C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC/ Imprensa Oficial do Estado, 2002, vol. 1. p. 269-281.

GUERREAU, Alain. *O Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa Ed. 70, 1980.

GUERREAU-JALABERT, Anita. Caritas» y don en la sociedad medieval occidental. In: *Hispania*, lx/204, 2000. p. 27-62.

_____. L'écclesia médiévale, une institution totale. In: SCHMITT, Jean-Claude; OEXLE, O.G (Dir). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen-Âge en France et en Allemagne*. Paris, 2002. p. 218-226.

HAUSSER, Christian ; PIETSCHMANN, Horst. Empire: the concept and its problems in the historiography on the Iberian empires in the Early Modern Age. *Culture & History Digital Journal*, vol. 3, n. 1, 2014.p. 1-10.

HESPANHA, Antônio Manuel. *Às vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1986.

_____. *Depois do Leviathan*. Almanack Brasiliense, n. 5, 2007. p. 55-66.

_____. "O debate acerca do Estado moderno". In: TENGARRINHA, José (org.). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999. p.133-145.

_____. *Poder e instituições no Antigo Regime. Guia de Estudo*. Lisboa: Cosmos, 1992.

_____. *Uma monarquia tradicional - imagens e mecanismos da política no Portugal seiscentista*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2023

HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

HESPANHA, António M. & XAVIER, Ângela Barreto. "A representação da Sociedade e do Poder". In: HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

IGNATIEFF, Michael. *The Needs of Strangers*. Viking Press: New York, 1983.

IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, 2ª ed., Paris: Flammarion, 2003.

Jornal da Sociedade Farmacêutica de Lisboa/Lusitana, Tomo I, 1836, p. 641-645; Tomo II, N.º III, 1938, p. 192-197. (Disponível em URL <http://www.cdf.pt/archeevo/details?id=1004595>)

LACERDA, Daniel. O contexto sócio-político da decisão manuelina de expulsão/conversão dos Judeus In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. I, 2001. p.332- 358.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 5ª ed. São Paulo Martins Fontes, 2005.

_____. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

_____. Os marginalizados no Ocidente Medieval. In: *O Maravilhoso e o Cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p.169-179.

_____. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

_____. *São Francisco de Assis*. Lisboa, Teorema, 2000.

_____. *São Luís: Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

LEITE, Sylvia. *A arte do manuelino como percurso simbólico*. Lisboa: Caleidoscópio, 2005.

Leitura Nova de Dom Manuel I. ALBUQUERQUE, Martim de (pref.); CHORÃO, Maria José Mexia Bigotte; ROSA, Sylvie Deswarte (Introd). Lisboa: Edições INAPA, 2 vols, 1997.

LE MOS, Maximiano. *História da Medicina em Portugal: Doutrinas e Instituições*. Vol. I. Lisboa, 1991.

LIÃO, Duarte Nunes do. *Leis extravagantes e repertório das Ordenações*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

LITTLE, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

LITTLE, Katherine. *Confession and resistance. Defining the self in late medieval England*. Notre Dame, 2006.

LOBRICHON, Guy. *La religion des laïcs en Occident (XIe-XVe. siècles)*. Paris: Hachette, 1994.

LOPES, Maria Antônia. As Mulheres e as Misericórdias em Portugal, sécs. XVI-XIX. In: *Misericórdias no Feminino*. Lisboa: Editora UMP, 2022.

_____. Dar de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede nos compromissos e nas práticas das Santas Casas de Misericórdia. (Séculos XVI – XIX). In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.). *As Setes Obras de Misericórdias Corporais nas Santas Casas de Misericórdia*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018. p.83-106.

_____. *Livro de todallas liberdades da Sancta Confraria da Misericórdia da cidade de Coimbra. Estudos, facsimile e transcrição*. Coimbra: Santa Casa da Misericórdia de Coimbra, 2016.

LOURENÇO, Ana Luísa Pereira. *D. João II: entre a História e a Historiografia*. (Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História- UNB), Brasília, 2016.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Ser Rainha de Portugal nos alvares da Modernidade In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols.* Guimarães: Câmara Municipal Guimarães Vol. I, 2001. p.129-138.

LOWE, Katherine. Rainha D.Leonor of Portugal's patronage in Renaissance Florence and cultural exchange. In: *Cultural links between Portugal and Italy in the Renaissance*, Edition. LOWE, K. J. P. Oxford: Oxford University Press, 2000. p.225-248.

MACEDO, José Rivair. Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV. In: CAMPOS, Flávio de & CRISTEN, Eliana Magnani Soares. *Le Moyen Age vu d'ailleurs*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003.

MACHADO, Mária de Fátima. D. Manuel e o Porto. O fim da autonomia municipal. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols.* Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. I, 2001. p.275-286.

MAGALHÃES, Antônio. “Vestir os Nus”: As Misericórdias na Prática da Terceira Obra de Caridade Corporal. In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.). *As Setes Obras de Misericórdias Corporais nas Santas Casas de Misericórdia*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018. p.59-81.

MAGNANI, Eliana. Le don au Moyen Âge: pratique sociale et représentations (perspectives de recherche). *Revue du Mauss*. Vol. 19, n.1, 2002. p. 309-322.

MAJOR, James Russell. *Representative Institutions in Renaissance France, 1442 - 1559*. Madison: University of Wisconsin Press, 1960.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. vol. I. Lisboa: Palas Editores, 1976.

MARQUES, João Francisco. A proteção do Anjo da Guarda e do Anjo Custódio em Portugal. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p.621-625.

_____. Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das Duas Primeiras Dinastias In: *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos xvi a xviii)*. Porto, 1993. p.53-60.

MARQUES, José. A Assistência no Norte de Portugal nos Finais da Idade Média. In: *Revista da Faculdade de Letras*. História, II série, vol. VI, Porto, 1989. p. 11-93.

_____. Os peregrinos no norte de Portugal, na Idade Média. In: *Actas do Primeiro Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*. Porto: 1989. p. 9-22

MARTINS, Mário. *As origens do «Auto de Deus Padre e Justiça e Misericórdia»*. Lusitânia Sacra. Lisboa, 1958. p.47-66.

- _____. *O monacato de São Frutuoso de Braga*. Coimbra, 1950.
- _____. *O Penitencial de Martim Pérez*, em medievo-português. Lusitânia Sacra. Lisboa, 1957. p.57-110.
- _____. *Peregrinações e Livros de Milagres da Nossa Idade Média*. Lisboa: Edições Brotéria, 1957.
- MAUSS, Marcel. O ensaio sobre o dom [1925]. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.141-175.
- MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- _____. *Os Reinos dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996.
- _____. *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1997.
- MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado. Expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003.
- MCFARLANE, K. B. *The Nobility of Later Medieval England: the Ford Lectures for 1953 and Related Studies*. J. R. Highfield e G. L. Harriss (eds.). London: Oxford University Press, 1980.
- MELO, Arnaldo Sousa. A organização dos mesteres no Porto nos tempos manuelinos. Entre permanências e mudanças. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. III, 2001. p.81-100.
- MENDONÇA, Manuela. A reforma na Saúde no reinado de D. Manuel. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001. p.333-348.
- _____. *D. João II*. Lisboa: Estampa, 1991.
- _____. *D. Jorge da Costa «Cardeal Alpedrinha»*. Lisboa: Edições Colibri, 1991.
- Milagres Medievais, numa colectânea mariana alcobacense*. Edição crítica, tradução e estudo Aires Augusto Nascimento. (Obras clássicas da Literatura portuguesa / Literatura medieval). Lisboa: Edições Colibri, 2004.
- MOITERO, Gilberto Coralejo. *As Dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e identidade de uma comunidade textual*. (Tese de doutorado), Lisboa, 2013.
- _____. Sobre Nun'Álvares Pereira... Notas historiográficas. *Lusitania Sacra*, 2.^a Série, 22, 2010. p. 203-221.
- MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MONTEIRO, João Gouveia. *Os Castelos Portugueses dos finais da Idade Média*. Coimbra: Edições Colibri, 1999.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *O Crepúsculo dos Grandes - A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1850)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1998.

Monumenta Henricina. Vol. XV. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1960.

MORENO, Humberto Baquero. A vagabundagem nos fins da Idade Média portuguesa. In: *Anais*. II Série, vol. 24, tomo II, Academia Portuguesa da História. Lisboa, 1977. p. 227 - 276.
_____. Contestação e Oposição da Nobreza Portuguesa ao Poder nos Finais da Idade Média. *Revista da Faculdade de Letras: História*. II série, vol. 4, 1987. p.103-118.

_____. *Exilados, marginais e contestatários na sociedade portuguesa medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. *Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos Séculos XIV e XV*. Lisboa, Editorial Presença, 1985.

NOGUEIRA, Ana Cristina da Silva. *O Modelo Espacial do Estado Moderno: Reorganização Territorial em Portugal nos finais do Antigo Regime*. Lisboa: Editora Estampa, 1998.

OLIVEIRA, António de. A Santa Casa da Misericórdia de Coimbra no contexto das instituições congéneres. In: *Memórias da Misericórdia de Coimbra: documentação e arte*. Coimbra: Santa Casa da Misericórdia, 2000, p. 11-41.

OLIVEIRA, Eduardo Freire de Oliveira. *Elementos para a História do Município de Lisboa*. Tomo I, Lisboa, 1885.

ORALLO, Santiago Panizzo. Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio' Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1975.

Ordenações e Leis do Reino de Portugal. 3 vols. Coimbra, 1850.

Orto do Esposo. MALER, Bertil. (Edição). I, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1956.

PALLA, Maria José. «O Corpo Glorioso do Pobre no Auto de São Martinho de Gil Vicente». In: BUESCU, Ana Isabel; SOUSA, João Silva de; MIRANDA, Maria Adelaide(Coord.). *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Lisboa: Edições Colibri, Núcleo Científico de estudos medievais/ Instituto de Estudos medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2006. p. 349-357.

PAIVA, José Pedro. A Diocese de Coimbra durante o reinado de D. Manuel I e o governo episcopal de D. Jorge de Almeida. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001.p.25-41.

_____. *Os Bispos de Portugal e do Império*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006.

PAIVA, José Pedro; XAVIER, Ângela Barreto (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. 4. *Crescimento e consolidação: de D. João III a 1580*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2006.

PENTEADO, Pedro. “Confrarias portuguesa na Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação” In: *Lusitânia Sacra*, 2ª s., T. VII, 1995. p.15-32.

PEREIRA, Antônio dos Santos. *O Império Urgente (1475-1525)*. Vol. I. Lisboa: INCM, 2003.

PEREIRA, João Cordeiro. *Portugal na Era dos Quinhentos*. Cascais: Patrimonia, 2003.

PEREZ, Josef. *La Revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1999.

PERUGA, Monica Bolufer. *Entre Historia Social e Historia Cultural: La Historiografía sobre Pobre Pobreza y Caridad*. *História Social*. No43, 2002. p.105-122.

PINTO, Victor. O casamento de D. Isabel de Portugal. In: RODRIGUES, Ana Maria S. A; SILVA, Manuela Santos e FARIA, Ana Leal de (Coord.). *Casamentos da Família Real Portuguesa. Êxitos e Fracassos*. Vol. IV. Lisboa: Círculo de Leitores, 2017. p.199-235.

PIMENTA, Maria Cristina Gomes. *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. Palmela: Gabinete de Estudos sobre as Ordens de Santiago. Câmara Municipal de Palmela, 2002.

PUTINATO, Lucas Henriques. *Damião de Góis e os novos caminhos da história quinhentista*. (Dissertação de Mestrado) Franca: UNESP, 2007.

RAMOS, Rute Isabel Guerreiro. *O Hospital de Todos os Santos. História, memória e património arquivístico (secs. XVI-XVIII)* (Tese de Doutorado). Portugal: Universidade de Évora, Évora, 2019.

RAPOSO, Abrantes; APARÍCIO, Vítor. *Os Palmeiros e os gafos de Cacilhas*. Cacilhas: Junta de Freguesia, 1989.

REAU, Louis. *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los Santos*. Tomo 2, Vol. 3. Barcelona: Ediciones dei Serbal, 1997.

RIBEIRO, Victor. *Santa Casa da Misericórdia de Lisboa: subsídios para a sua história, 1498-1998: instituição, vida histórica, estado presente e seu futuro*. Fac-símile da ed. de 1902. Lisboa: Academia das Ciências, 1998.

ROESLER, Claudia Rosane. A Estabilização do Direito Canônico e o Decreto de Graciano. In: *Revista Sequência*. nº 49, dez. 2004. p. 9-32.

ROMÃO, Ramiro Manuel Teixeira Brandão. A reorganização manuelina da assistência em Barcelos, os casos da gafaria e do hospital do concelho. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES*, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001. p.591-600.

ROSA, Maria de Lurdes. A abertura do túmulo de D. Afonso Henriques. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p.347-351.

_____. *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2012.

_____. A fundação do Mosteiro da Conceição de Beja e a duquesa D. Beatriz. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p.265-270.

_____. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1. pp. 460-461.

_____. A salvação individual e o culto dos antepassados: a fundação das capelas de morgadios nos séculos XIV e XV. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p.480-492.

_____. Contributo para o Estudo da Reforma dos corpos pios no reinado de D. Manuel. Uma história institucional dos Juízos das Capelas de Lisboa. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e a sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães, Vol. II, 2001. p. 517- 544.

_____. D. Jaime de Bragança, entre a cortina e a vidraça. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p. 319-332.

_____. D. Manuel: entre reformas e o serviço ao rei. In: SOUSA, Ana; SOROMENHO, Miguel (Org). *Vi o Reino Renovar: Arte no Tempo de D. Manuel*. Lisboa: Museu Nacional de Imprensa Antiga, Imprensa Nacional, 2021. p.14-21.

_____. “Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c.1450-c.1520): que leituras, que sentidos? In: *Anuário de Historia de la Iglesia*, 26, 2017a. p. 217-258.

_____. Exercício do Poder e Salvação da Alma. *A fuga mundi* nos círculos cortesãos tardo medievais portugueses. In: PITA, Isabel Beceiro (dir.) *Poder, Piedad Y Devoción: Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*. Madrid. 2014.

_____. *Fazer e pensar a Idade Média hoje. Guia de estudo, investigação e docência*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

_____. O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 2 – D. Afonso na história e na arte: actas*. 7 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. III, 1996. p.85-123.

_____. “O Estado manuelino”. In: CURTO, Diogo Ramada (Org.) *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: CNPCD/Difel, 1998. p. 205-210.

_____. O morgadio em Portugal (sécs. XIV-XV): Modelos e práticas do Comportamento Linhagístico. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. Tendências Recentes da Medievalística na Abordagem do Fenômeno Religioso Medieval. In: AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago (Org.). *Religião e*

Religiosidades na Idade Média: Poder e Práticas Discursivas. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012. p.25-48.

_____. Velhos, novos e imutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas «religiosas» de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521). *Lusitana Sacra*, 2006 (18), p.13-85.

ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013.

ROSAS, Lúcia Maria Cardoso. Santa Bárbara de Padrões – Culto à Santa. In: *Santa Bárbara de Padrões - Fragmentos da Memória*. Porto: Junta de Freguesia de Santa Bárbara de Padrões, 2017. p.81-90.

ROSHENTAL, Jöel . *The purchase of Paradise. Gift giving among the aristocracy, 1307-1485*. Londres/ Toronto, Routledge and Kegan Paul/ University of Toronto Press, 1972.

RUBIN, Miri. *The meaning of Mary in medieval religious cultures*. Budapest, CEU, 2009.

SÁ, Isabel dos Guimarães. As Misericórdias: monarquia, senhorios e comunidades locais no reinado de D. Manuel I. In: *I Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto, 2009.

_____. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel até Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

_____. A reorganização da caridade em Portugal (1490-1600). In: *Cadernos do Noroeste*. Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho. Vol.11 (2), 1998. p.31-63.

_____. D. Manuel I, revisitado: Historiografias Recentes e Novas (Re)leituras. In: COSTA, Leonor Freire; DUARTE, Luís Miguel; GARRIDO, Álvaro (Org.). *Estudos em Homenagem a Joaquim Romero Magalhães. Economia, Instituições e Império*. Edições Almedina: Coimbra, 2012. p.525-539.

_____. Espírito e Matéria num hospital da primeira globalização. O Hospital de Todos os Santos de Lisboa (1492-1620). In: BARBERO, Paula; GOMEZ, Ana Barrena; LIZARDO, Rich (Eds.) *Hospitales durante el Antiguo Régimen. Instituciones benéfico-asistenciales, siglos XV-XIX*. Palermo: Palermo University Press, 2022. p.65-84

_____. *Leonor de Lencastre. De princesa a rainha-velha*. s. l. Círculo de Leitores, 2011.

_____. Os hospitais portugueses entre a assistência e a intensificação dos cuidados médicos no período moderno In: *Congresso Comemorativo do V Centenário da Fundação do Hospital do Espírito Santo de Évora*. s.n., 1996, p.87-103.

_____. 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.

_____. Rainha D. Leonor 1458-1525: Momentos de uma vida. In: *Casa Perfeitíssima: 500 anos da fundação do Mosteiro da Madre de Deus: Actas*. Lisboa: Museu Nacional do Azulejo, 2009. p.15-21.

_____. "Rainhas e cultura escrita em Portugal (séculos XV-XVI)". In: GANDELMAN, Luciana; GONCALVES, Margareth de Almeida; FARIA, Patricia Souza de (Ed.) *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Rio de Janeiro, Brasil: Laboratório de Mundos Ibéricos, 2015.p.169-180.

_____. The uses of luxury: some examples from the Portuguese courts from 1480 to 1580. In: *Análise Social*, vol. XLIV (192), 2009. p 1-16.

SANTARÉM, Visconde de. *Quadro elementar das relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o princípio da monarchia até aos nossos dias*. Tomo X. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1866.

São Tomás de AQUINO. *Suma Teológica*. Lisboa: Edições Loyola, 2004.

Santo AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. PEREIRA, J. Dias. (Ed.) Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

SAUNIER, Annie. A vida quotidiana nos hospitais da Idade Média. In: LE. GOFF, Jacques (org.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1997. pp. 205–220.

SCHMITT, Jean-Claude. A História dos Marginais. In: *A História Nova*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1990. p.261-290.

_____. *O corpo, os ritos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____; OEXLE, Otto Gerhard. *Les tendances actuelles de l’histoire Du Moyen Âge em France et Allemagne*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003.

SCOTT, Anne M. *Experiences of poverty in late medieval and early modern England and France*. Farnham: Ashgate, 2012.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade, Vol.20(2), 1995.

_____. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (Org.) *A escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p.63-96.

SEED, Patrícia. Modern. In: CARTHY, Ita Mac (ed.). *Renaissance Keywords*. London: Legenda, 2013. p.119-137.

SERRÃO, Joel (Dir.). *Dicionário da História de Portugal*. 6 Vols., Livraria Figueirinhas, Porto, 1985.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1998.21

_____. *História de Portugal: a formação do Estado Moderno (1415-1495)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1980.

_____. *História de Portugal: o século de ouro (1495-1580)*. Lisboa: Editorial Verbo, 2001.

SEVILHA, Isidoro. The Book IV: Medicine. In: BARNEY, Stephen A.; BEACH, J. A.; BERGHOF, Oliver; LEWIS, W. J. (org.). *The Etymologies of Isidore of Seville*. Edição Oxford: Clarendon Press, 2006. p.109-115.

SHORTER, Edward. *The Making of the Modern Family*. New York: Basic Books, 1977.

SILVA, Danielle de Oliveira dos Santos. *Estas senhoras rainhas: trajetórias de poder na realeza medieval portuguesa (séculos XII a XV) – um estudo de queenship*. Tese (Programa de Pós-Graduação em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica-RJ, 2018.

SILVA, Isabel L. Morgado da S. A Ordem de Cristo e a Igreja no primeiro quartel do século XVI: a criação das novas comendas. In: CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001. p.547-558.

SILVA, Joaquim Candeias da; GARCIA, José Manuel. *Os Itinerários do Rei D. Manuel I*. Lisboa: Edições Colibri, 2022.

SILVA, Manuela Santos. Os Primórdios da Casa das Rainhas em Portugal In: *Atas – Raízes Medievais do Brasil Moderno*. Lisboa, 2007.

SILVA, Marcelo Cândido da. *Uma História do Roubo na Idade Média*. Belo Horizonte, MG: Fino Trato, 2014.

SLACK, Paul. *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*. London, 1988.

SOBRAL, Cristina. Um autor ignorado e a recepção da hagiografia no século XV. In: RIBEIRO, Cristina de Almeida; MADUREIRA, Margarida (Coord.). *O Gênero do Texto Medieval*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997. p.271-281.

SOUSA, Bernardo de Vasconcelos. O crepúsculo da Assistência Medieval na Évora do século XV. In: CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. II, 2001. p.351-360.

SOUSA, D. António Caetano de. *Provas da história genealógica da Casa Real portuguesa*. Tomo II, Parte I. Coimbra: Atlântida, 1947.

_____. *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo III. ALMEIDA, M. Lopes (Ed.). Coimbra: Atlântica, 1944.

SOUSA, Ivo Carneiro de. A rainha D. Leonor e a experiência espiritual das clarissas coletinas do mosteiro da Madre de Deus de Lisboa. *Via Spiritus*, I, 1994. p. 29–52.

_____. A rainha D. Leonor e as Murate de Florença (notas de investigação). *Revista da Faculdade de Letras*. História, II, IV, 1987. p.119-133.

_____. *A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Edição: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002.

_____. *Da descoberta da Misericórdia à fundação das Misericórdias*. Porto: Granito, 1999.

_____. Introdução aos Estudos do Patrimônio e da Casa de D. Leonor. In: *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos xvi a xviii)*. Porto, 1993. p. 23 – 52.

_____. *V Centenário das Misericórdias Portuguesas (1498-1998)*. Lisboa: CTT Correios de Portugal, 1998.

SOYER, François. *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal: D. Manuel e o fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*. Edições 70, 2013.

_____. The Massacre of the New Christians of Lisbon in 1506: A New Eyewitness Account. In: *Cadernos de Estudos Sefarditas*. n.º 7, 2007, p. 221-244.

STONE, Lawrence. *The family, sex and marriage in England, 1500-1800*. London Editor: Weidenfeld & Nicolson, 1977.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Historias conectadas: notas para uma reconfiguração de Eurasia em la modernidad temprana*. Prohistoria, Vol. XXIII, n. 33, 2020. p.7-35.

SWANSON, G. N. *Religion and devotion in Europe, c.1215-c.1515*. Cambridge, Cambridge U.P., 1995.

SWEETINBURGH, Sheila. *The role of the hospital in medieval England: Gift-giving and the spiritual economy*. Dublin: Four Courts Press, 2004.

TAVARES, Maria José Ferro. A política municipal de saúde pública. (Séculos XIV –XV). In: *Separata da Revista História Econômica e Social*. 1987. p. 17 – 32.

_____. Hospitais, doenças e saúde pública. In: *Congresso comemorativo do V centenário da fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora*. Évora: Hospital do Espírito Santo, 1996.

_____. *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Presença, 1987.

_____. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

TEIXEIRA, José Fernando. A festa ao Anjo Custódio em Guimarães. In: *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 3 – D. Manuel e sua época: actas*. 4 Vols. Guimarães: Câmara Municipal Guimarães. Vol. IV. 2001. p.221-236.

TEYSSIER, Paul. *Gil Vicente, o Autor e a Obra*. Lisboa: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1982.

THOMAS, Luís Filipe F. R. A ideia imperial manuelina. In: DORE, Andreia Carla; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luís Geraldo da (Org.). *Facetas do Império na História: análise e métodos*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008. p. 39-107.

_____. “D. Manuel, a Índia e o Brasil” In: *Revista de História* (USP), 161, 2º Semestre, 2009. p. 13-57.

THOMAZ, Luís Filipe; RADULET, Carmen (ed.) *Viagens à Índia Portuguesa. (1497-1513). Fontes Italianas para a sua História*. Lisboa: CNCDP, 2000.

TINOCO, Nara Maria de Paula. *Estratégias de ascensão social e trajetórias administrativas da terceira geração dos Guerra Leal, Aleixo Godinho e Vieira na América portuguesa: c.1772-1813*. Tese. Universidade Rural do Rio de Janeiro. Seropédica- RJ, 2021.

TORRE, Antônio de La; FERNÁNDEZ, Luís Suárez (Ed.). *Documentos referentes a las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Católicos*. Valladolid, CSIC, 1960.

TRAVER, Hope. The four daughters of God a study of the versions of this allegory, with special reference to those in Latin, French and English,. 1907.

TREVISAN, Mariana Bonat. A primeira geração de Avis: Uma família “exemplar” (Portugal – Século XV). (Tese de Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, IFCS-IH, Niterói, 2016.

TRINDADE, Maria José Lagos. Notas sobre a intervenção régia na administração das instituições de assistência nos fins da Idade Média. In: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1ªs Jornadas Luso Espanholas de História Medieval*. Tomo II. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973. p.873-887.

VALLEJO, Jesús. “Power hierarchies in medieval juridical thought. An essay in reinterpretation” In: *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XIX, 1992, p.1-29.

VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Marina de Mello e. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. In: *Tempo*. nº 6, Rio de Janeiro, p.1-18.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos. VIII-XIII*. Lisboa: Circuito de Leitores, 1995.

_____. Les confréries au Moyen Age: esquisse d'un bilan historiographique. In: *Revue Historique*, T. 275, Fasc. 2 (558) (AVRIL-JUIN), 1986. p.467-477. (Disponível em Url: <https://www.jstor.org/stable/40954376>)

VINCENT, Catherine. *Les confréries médiévales dans le royaume de France (XIIIe.- XVe. siècles)*. Paris: Albin Michel, 1944. p.114-120.

VICENTE, Gil. *Obras Completas*. prefácio e notas de Marques Braga. Lisboa: Sá da Costa, 1942.

VOVELLE, Michel A História dos homens no espelho da morte. In: BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds.). *A Morte na Idade Média*. tradução Heitor Megale, Yara Frateschi, Maria Clara Cescato. São Paulo, EDUSP, 1996. p.11-26.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB. 2 v., 1999.

WOOLF, Stuart. Prefácio. Ideologias e práticas da caridade na Europa Ocidental do Antigo Regime. In: *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.11-21.

WIECK, Roger S. The Hours of Alvaro da Costa, Simon Bening, and Portugal. In: ROSA, Maria de Lurdes (Coord.). *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. p.161-178.

XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes sécs. XVI XVII. In: *Lusitânia Sacra*. 2a série, 11, 1999. p.59-85.

ZAMRESKA, Hanna. Marginais. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2009. II Vols. Vol. II. p. 121-135.

ZURITA, Jerónimo. *Historia del Rey Don Hernando el Catolico: de las Empresas Y Ligas de Italia*. Ed. LOPES, Angel Cannellas. 6 Vols., Saragoça, 1989

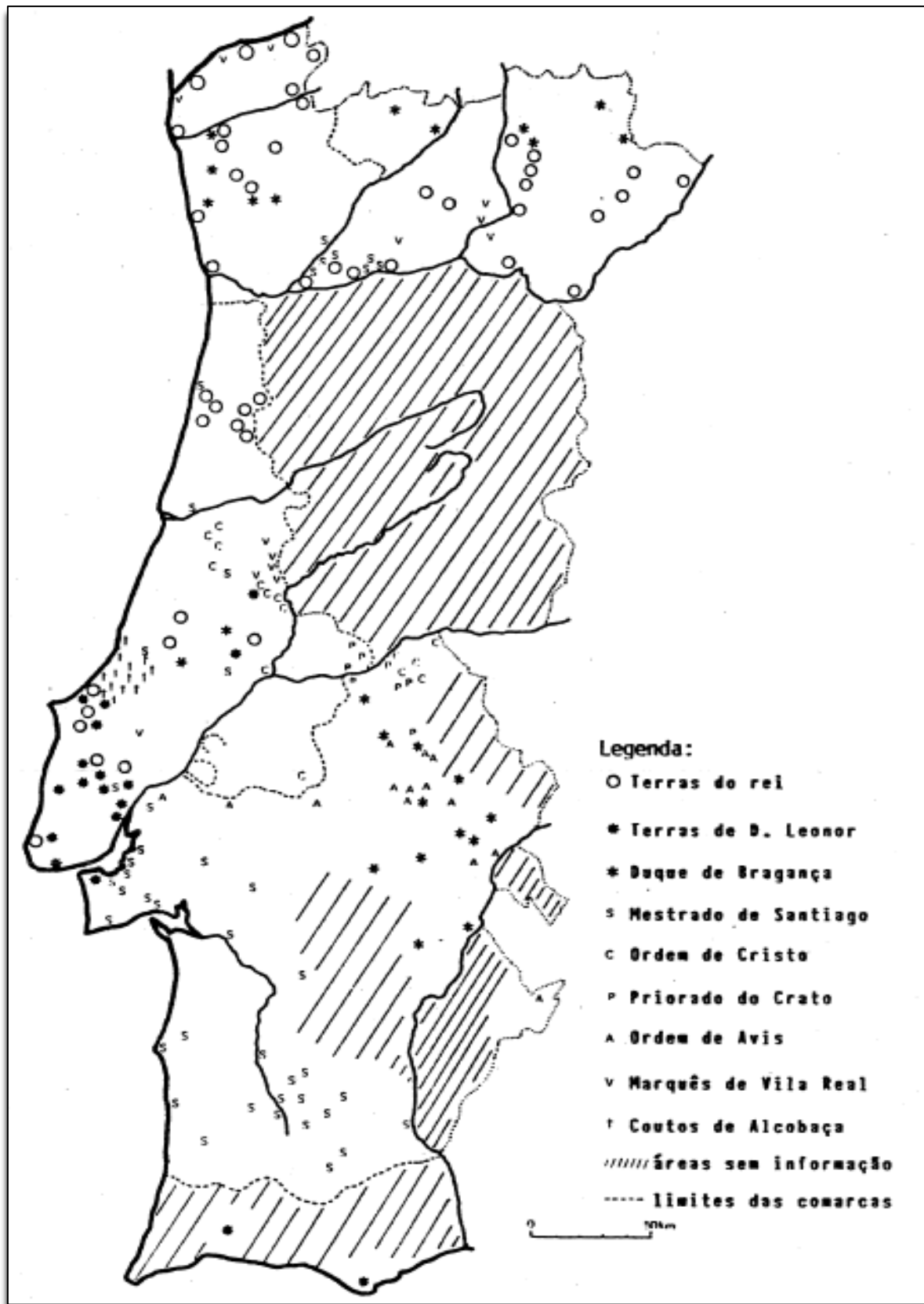
ANEXOS

Anexo I: Mapa das Misericórdias fundadas durante o reinado de D. Manuel I



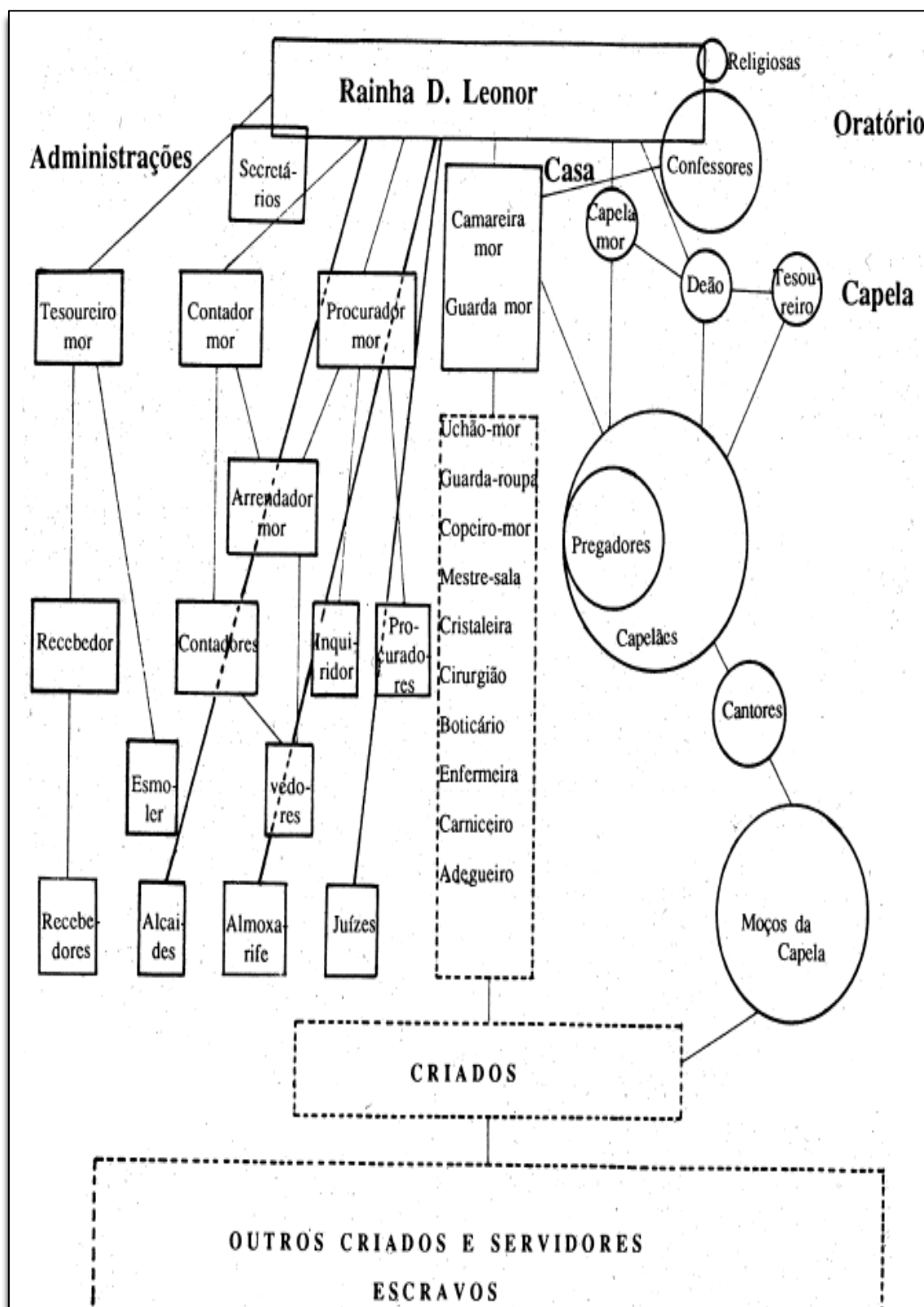
Fonte: PAIVA, José Pedro; Sá, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. p.605

Anexo II: Patrimônio Senhorial da rainha D. Leonor



Fonte: SOUSA, Ivo Carneiro. A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento. Edição: Fundação Calouste Gulbelkian, Lisboa, 2002. p.135

Anexo III: A Casa da Rainha de D. Leonor



Fonte: SOUSA, Ivo Carneiro. A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento. Edição: Fundação Calouste Gulbelkian, Lisboa, 2002. p.168.

Anexo IV: O Anjo Custódio no Livro de Horas de D. Manuel I



Fonte: MARKL, Dagoberto. *Livro de Horas de D. Manuel*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

Anexo V: O traslado do corpo régio de D. João II no Livro de Horas de D. Manuel.



Fonte:
MARKL, Dagoberto. *Livro de Horas de D. Manuel*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983. fólio 129v.

Anexo VI: Gravura de São Martinho a cavalo dividindo o manto com um pobre.



FONTE: Ho Flos sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s], 1513 Lisboa, Biblioteca Nacional - F. 269, fl. CLXIII v

Anexo VII: O Rosto do Compromisso da Misericórdia de Lisboa de 1516.



Fonte: PAIVA, José Pedro; Sá, Isabel dos Guimarães (Coord.). *Portugalia Monumenta Misericordiarum*. Vol. III. *A Fundação das Misericórdias: O Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004, p.596.