



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

TÂNIA MARIA PINTO DE SANTANA

CHARITAS ET MISERICORDIA:
AS DOAÇÕES TESTAMENTÁRIAS EM CACHOEIRA NO SÉCULO
XVIII

Salvador

2016

TÂNIA MARIA PINTO DE SANTANA

CHARITAS ET MISERICORDIA:

**AS DOAÇÕES TESTAMENTÁRIAS EM CACHOEIRA NO SÉCULO
XVIII**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em História.

Orientador: Dr. Evergton Sales Souza

Coorientadora: Dra. Maria Antónia Lopes

Salvador

2016

S231c Santana, Tânia Maria Pinto de

Charitas et misericordia: as doações testamentárias em Cachoeira no século XVIII / Tânia Maria Pinto de Santana. – Salvador/BA: Universidade Federal da Bahia / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.

307p.

Orientador: Dr. Evergton Sales Sousa

Coorientadora: Dra. Maria Antónia Lopes

Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2016.

1. História do Brasil (período colonial) 2. História da Bahia (Recôncavo) 3. Igreja - Estado Moderno 4. Testamentos – Século XVIII 5. Religiosidade 6. Caridade I. Sousa, Evergton Sales. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD 981.03

Ficha Catalográfica elaborada por: Ivete Castro CRB/1073

TÂNIA MARIA PINTO DE SANTANA

CHARITAS ET MISERICORDIA:

**AS DOAÇÕES TESTAMENTÁRIAS EM CACHOEIRA NO SÉCULO
XVIII**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção de título de doutor em História Social
pela Universidade Federal da Bahia.
Salvador, __/__/2016

Banca Examinadora

Renato Júnio Franco
Universidade Federal Fluminense

Fabício Lyrio dos Santos
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Cândido da Costa e Silva
Universidade Católica do Salvador

Maria Antónia Lopes - Coorientadora
Universidade de Coimbra

Evergton Sales Souza - Orientador
Universidade Federal da Bahia



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO		MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Tania Maria Pinto de Santana		212116634	Doutorado
TÍTULO DO TRABALHO			
Charitas et Misericórdia: As doações testamentárias em Cachoeira no século XVIII			
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF	
George Evergton Sales Souza (UFBA - orientador)		47627314568	
Maria Antónia Lopes (Univ. de Coimbra - Coorientadora)		04315595	
Renato Júnio Franco (UFF)		04451298679	
Fabrcio Lyrio dos Santos (UFRB)		07038369784	
Cândido da Costa e Silva (Ucsal)		027142645-49	

ATA

Aos vinte e cinco dias mês de outubro do ano de 2016, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **Tania Maria Pinto de Santana**, do curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, o professor George Evergton Sales Souza, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra a autora, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu APROVAR a aluna. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A banca examinadora destaca a originalidade e a importância do tema estudado, bem como a riqueza da pesquisa documental e bibliográfica e a boa qualidade do texto da tese. Também salienta a importância do trabalho para o conhecimento histórico acerca do Recôncavo baiano. Por estas razões, a banca recomenda a publicação da tese, após a incorporação das sugestões feitas durante o exame.

SSA, 25/10/2016: Assinatura da aluna:

SSA, 25/10/2016: Assinatura do orientador:

A Marília, minha filha querida

A Marcus, com quem muito tenho aprendido

AGRADECIMENTOS

A redação de uma tese resulta de um trabalho que é, ao mesmo tempo, solitário e coletivo. Assumindo a total responsabilidade pelas falhas nela contidas, expresso aqui o meu reconhecimento por toda a colaboração recebida.

A CAPES agradeço o financiamento parcial da pesquisa através da concessão da bolsa de estágio de pesquisa, entre novembro de 2014 e fevereiro de 2015, em Portugal (PDDE), e da bolsa Pro-doutoral, intermediada pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) – instituição a qual sou vinculada como docente -, iniciada em novembro de 2015.

A UFRB agradeço pela liberação das atividades docentes durante o doutorado. Aos estudantes e professores do Curso de Licenciatura em História, agradeço pelo importante apoio e motivação, fundamental para o ingresso no doutorado. Entre os estudantes, em especial, a Antonildo Santos, Josiane Rocha e Cristiane Nascimento. Entre os professores, a Denis Correa por me substituir ao longo destes anos. A Fabrício Lyrio pela amizade, motivação e apoio constantes, e a generosidade com que auxiliou o levantamento de fontes portuguesas. A Marco Antônio Nunes agradeço pelo igual auxílio dado à pesquisa e pela sua prestatividade e amizade.

A minhas amigas Márcia Gabriela Barreto, Meire Reis e Graciela Rodrigues agradeço pelo estímulo à seleção para o doutorado, e pela leitura criteriosa da primeira versão do projeto de pesquisa. A Graciela agradeço a escuta atenta, as indicações e sugestões feitas ao longo da redação deste trabalho. A Márcia Gabriela, amiga sempre presente, agradeço a escuta generosa de todos os meus temores, as sugestões e o diálogo constante, tão importante nos momentos mais decisivos deste projeto. Esta amizade, tão especial, tem sido um presente para mim. Agradeço aos amigos de Cachoeira, Jerônima, e a sua família, assim como Suzane Pinho e Ivete Castro, a motivação que me renovava sempre. A Ivete Castro também agradeço pela elaboração da ficha catalográfica. A Eduardo Borges agradeço as sugestões, estímulo e amizade. Estímulo e amizade que sempre encontrei na professora Elizete da Silva. Minha gratidão à Edileuza e a Luís Carlos, casal que me apoiou cotidianamente em minhas demandas domésticas.

Agradeço as sugestões das professoras do Programa de Pós-Graduação em História, da UFBA, Lígia Bellini e a Gabriela Sampaio, assim como as pesquisadoras Guida Marques e Giussepina Raggi, docentes das disciplinas e cursos que frequentei durante o doutorado. A

Lígia Bellini agradeço também a confiança e o estímulo, recebidos desde os tempos de graduação. Agradeço o apoio dos colegas da turma do doutorado, em especial a Patrícia Mota, Lívia Carvalho e a Márcia Gabriela. Aos colegas do grupo de estudo sobre o mundo português moderno agradeço os momentos de trocas e apoio mútuo, em especial a Luciana Onety, Naira Mota, Emily Machado, Érica Lopo, Ediana Mendes, Moreno Pacheco e Ana Paula Medici. A Ana Paula agradeço as valiosas indicações bibliográficas. Aos responsáveis pelo Projeto *American, European, and African forging of a colonial capital city (Bahia 16-19)*, em especial ao meu orientador, agradeço por me proporcionar ricas experiências de troca e aprendizado.

Aos profissionais das instituições onde desenvolvi a pesquisa agradeço o prestativo atendimento: Arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia, Arquivo Público do Estado da Bahia, Arquivo Público Municipal de Salvador, Arquivo Público Municipal de Cachoeira, Memorial da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo da Universidade de Coimbra, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Arquivo Histórico Ultramarino, Biblioteca do Palácio da Ajuda e Biblioteca Nacional de Portugal. Agradeço, em especial, aos profissionais dos dois arquivos onde pesquisei os inventários *post mortem* e testamentos de Cachoeira, pelo empenho na disponibilização destes documentos. No Arquivo Público do Estado da Bahia, agradeço a Luiz Pedro Rosário, Elza Miranda e Reinaldo de Souza, assim como aos profissionais do Setor Judiciário, tão prestativos em atender as minhas constantes demandas. No Arquivo Público Municipal de Cachoeira, a D. Angélica, D. Elizabete, D. Rita, D. Jaci e a Fernando que tão gentilmente me atenderam sempre. Ao então Secretário de Cultura de Cachoeira, José Luiz Anunciação Bernardo, agradeço a permissão para o registro fotográfico destes documentos. A Cristiane Nascimento agradeço pelo auxílio à pesquisa no Arquivo Municipal de Cachoeira, e a Marta Alves a digitação de algumas transcrições ainda manuscritas. A Ana Paula de Albuquerque agradeço pela disponibilização de fontes, bibliografia e da sua dissertação de mestrado, quando ainda em fase de revisão. A Robson Guimarães pelo atencioso trabalho de adaptação do mapa da região pesquisada, que utilizo neste trabalho.

Agradeço as pessoas que me auxiliaram durante o estágio em Portugal. A Mafalda Pinho Almeida e a Nazaré Varela, e as suas respectivas famílias, pelo acolhimento e amizade que dispensaram a mim e a minha filha, tão importantes ao longo da nossa estadia. As professoras Maria de Lourdes Rosa e Hermínia Vilar pela disponibilização de bibliografias. A

Márcia Gabriela, Érica Lopo, Marco Antônio, Miguel Seixas, Fabricio Lyrio, Sérgio Guerra Filho e a Eduardo Borges as orientações que facilitaram a nossa rotina em Portugal.

Agradeço ao professor Cândido da Costa e Silva pela sua valiosa amizade e pela sua, igualmente valiosa, contribuição a este trabalho – através das leituras, indicações e participação na banca de qualificação e de defesa. Apoio, sempre fundamental, desde os tempos da minha graduação. A sua esposa, Conceição agradeço pela amizade e pelas palavras de ânimo e estímulo.

A professora Maria Antónia Lopes, minha orientadora durante o estágio em Portugal, agradeço pela sua significativa contribuição à tese. Sua gentil acolhida em Coimbra, assim como as valiosas orientações, diálogo e indicação de fontes e bibliografia foram fundamentais para este trabalho. Registro também a minha gratidão pela forma generosa e cordial como aceitou prolongar esta experiência fazendo a leitura atenta dos capítulos desta tese, na medida em que iam sendo redigidos, e participando da minha banca de qualificação e de defesa.

Ao professor Evergton Sales, meu orientador, não tenho palavras para agradecer a forma competente e generosa como desempenhou esta tarefa. Crítico e extremamente competente, foi atento e rigoroso leitor desta tese. Cordial, esteve sempre disposto a ouvir e a discutir as possibilidades que se apresentavam ao longo da pesquisa. Generoso, disponibilizou importantes fontes e bibliografias. Agradeço acima de tudo a confiança e a motivação, fundamentais para o avanço deste trabalho.

Ao meu pai agradeço pela sua influência e apoio, decisivos para a minha opção pela carreira acadêmica. Meu pai é um autodidata, amante dos livros, seu exemplo inspirou o meu gosto pela leitura. A minha mãe agradeço pela sua tenacidade e coragem, servindo-me de exemplo, para enfrentar os desafios da pesquisa. Aos meus irmãos Elizabete, Sandra, Carlos e José – e também os seus filhos e cônjuges – pelo apoio e companheirismo sem igual. Agradeço, em especial, aos meus cunhados Walter, Arilúzia e Marta com os quais tenho compartilhado muitos momentos de alegrias. As minhas meias-irmãs Vera e Ana, assim como as suas famílias, agradeço o estímulo constante. Minha irmã Elizabete colaborou de forma significativa neste trabalho e eu tenho muito para lhe agradecer. A sua participação como estatística, na concepção do banco de dados e na elaboração das tabelas e gráficos da tese, foi fundamental. Acima de tudo, agradeço pela sua imensa amizade, disponibilidade e apoio.

Agradeço a Marcus com quem compartilhei todos os dias desta caminhada, assim como as minhas ideias, angústias e medos. Recebi seu apoio constante, mesmo quando isto implicou a renúncia ou protelação de seus projetos pessoais. Apoio que me ajudou a prosseguir. Agradeço a Marília, minha filha querida e muito amada, que inunda a minha vida de alegria todos os dias, a compreensão e interesse que sempre demonstrou, mesmo quando a tese lhe roubou a minha presença. Agradeço a sua participação durante a pesquisa iconográfica nas igrejas e museus portugueses, me auxiliando no registro fotográfico onde isto foi possível, demonstrando uma curiosidade e espírito colaborativo incomum para a sua idade. A Marcus e a Marília dedico este trabalho, sem o amor e o apoio de ambos teria sido mais difícil concluí-lo.

Por fim, agradeço a “vó” Maria pelos momentos de prosas memoráveis, cheios de lembranças, afeto e sabedoria. A redação da tese me trouxe ricas experiências de crescimento e aprendizado, mas lamento que em função dela eu tenha deixado de vivenciar outros igualmente importantes, acreditando que poderia retomá-los ao final deste trabalho. A morte de vó Maria, rápida e inesperada, me chamou a atenção para o poder da morte e das partidas... não há o que retomar depois delas. Registro aqui o meu agradecimento por todo o bem que a sua presença trouxe à minha vida.

RESUMO

Esta tese estuda a influência dos princípios da caridade e das obras de misericórdia, disseminados pela Igreja, nas doações testamentárias dos moradores da vila de Cachoeira e seus termos, ao longo do século XVIII. O seu fio norteador é, do ponto de vista macro, o que aqui denominamos de uma pedagogia cristã da caridade – disseminada em todo Ocidente católico — e, do ponto de vista micro, a vivência das práticas e crenças construídas em torno da caridade em Cachoeira, analisando as regras prescritas pela religião e o uso que os sujeitos dela fizeram em suas escolhas cotidianas. No estudo dos testamentos, atentamos para a análise dos legados e esmolos neles determinados, buscando compreender a relação entre estes atos e a busca pela salvação da alma, tendo em vista o caráter religioso assumido por tais documentos, legitimado pelo direito canônico e civil. As doações determinadas pelos testadores, as suas escolhas, assim como o efetivo cumprimento das suas últimas vontades dependeram de forma significativa das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas na comunidade local na qual estavam inseridos. Em função disto, buscamos compreender a influência da escravidão, das relações sociais e interpessoais, e da paróquia, em torno da qual se organizou a vida comunitária na sociedade colonial, sobre as escolhas dos testadores, e o papel que exerceram na rede de transformações dos seus bens materiais em benefícios espirituais em favor da sua alma. Entretanto, ao longo deste século, especialmente na sua segunda metade, transformações significativas afetaram as relações entre o Estado Português e a Igreja. Nesse contexto, a legislação testamentária sofreu significativas alterações, que visaram à ampliação do direito dos herdeiros e à limitação da destinação de bens para a alma do testador. A tese analisa o impacto destas transformações na distribuição de esmolos e legados nos testamentos de Cachoeira e na prática religiosa dos testadores.

PALAVRAS CHAVES: Religião – Caridade – Testamentos – Século XVIII

ABSTRACT

This thesis studies the influence of the principles of charity and works of mercy, disseminated by the Church, in the testament donations of the residents in Vila of Cachoeira and its terms, during the eighteenth century. Its guiding thread is, in the macro point of view, what we call here a Christian pedagogy of charity - spread throughout the Catholic West - and the micro point of view, the experience of the practices and beliefs built around charity in Cachoeira analyzing the rules prescribed by religion and the use that the subject did in their daily choices. In the study of the testaments, we dedicated to the analysis of the legacy and alms determined by the bequests, seeking to understand the relationship between these acts and the search for the salvation of the soul, in view of the religious character assumed by such documents, legitimized by canon and civil law. The donations determined by the testators, their choices, as well as the effective fulfillment of their last wishes depended significantly on social, political and economic relationship established in the local community in which they were inserted. Because of this, we seek to understand the impact of slavery in social and interpersonal relationships, and the influence of the parish, which is around it, community life in the colonial society was organized on the choices of the Cachoeira testators, and the role played in network transformation of their material goods into spiritual benefits in favor of his soul. However, throughout this century, especially in its second half, significant changes have affected the relationship between the Portuguese State and the Church. In this context, the testamentary legislation has undergone significant changes, which were aimed at expanding the rights of heirs and the limitation of the destination of goods for the soul of the testator. The thesis analyzes the impact of these changes in the distribution of alms and legacies in testaments in Cachoeira and the religious practice of the testators.

KEYWORDS: Religion – Charity – Wills – 18th century

ABREVIATURAS

- APMC – Arquivo Público Municipal de Cachoeira
APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia (Salvador)
ASCMB – Arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia
ASCMC – Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira
IPAC – Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa)
AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra
BNL – Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa)

Sumário

Agradecimentos	6
Resumo.....	10
Abstract	11
Abreviaturas	12
INTRODUÇÃO	16
A pesquisa e suas fontes	20
Estrutura da tese.....	21
CAPÍTULO I.....	26
PELO AMOR DE DEUS E DOS HOMENS: CARIDADE E SALVAÇÃO EM CACHOEIRA NO SÉCULO XVIII.....	26
A doação testamentária	26
A pedagogia da caridade cristã	43
A comunidade paroquial	57
CAPÍTULO II.....	83
A PARTILHA DOS BENS: MOTIVAÇÕES E INTERESSES DOS TESTADORES.....	83
A manifestação das últimas vontades.....	83
As disposições pias	89
A redação do testamento sob a égide da Igreja e do Estado Português	100
A produção econômica, o cotidiano rural e os vínculos sociais dos testadores	122
CAPÍTULO III	150
AS OBRAS DE MISERICÓRDIA NO CONTEXTO DAS DOAÇÕES TESTAMENTÁRIAS	150
As doações destinadas aos mais próximos	153
As doações para os pobres.....	165
As alforrias de escravos.....	175
As doações para mulheres e crianças	193
CAPÍTULO IV	211
A PEDAGOGIA DA CARIDADE E O HOSPITAL DE SÃO JOÃO DE DEUS DA VILA DA CACHOEIRA.....	211
Antônio Machado e o hospital de caridade.....	211
Visitação pastoral: conflitos entre o arcebispo e o prior do hospital.....	238
Um administrador leigo no hospital.....	248
O Hospital de São João de Deus da vila da Cachoeira	266
CONCLUSÃO.....	271
FONTES.....	274
Manuscritas.....	274
Impressas	276
Referências bibliográficas	285

Referências das imagens	298
Índice de ilustrações.....	301
Índice de tabelas, gráficos e mapa	302
APÊNDICE I.....	304
APÊNDICE II.....	307

NOTA PRÉVIA

Os documentos originais manuscritos e impressos dos séculos XVI ao XVIII foram transcritos sem nenhuma alteração quanto à ortografia, pontuação e acentuação gráfica. Conservamos a grafia original sem desdobramento das abreviaturas. Foram separadas as palavras grafadas unidas indevidamente e foram unidas as sílabas ou letras grafadas separadamente, mas de forma indevida. As palavras e partes de palavras ilegíveis ou inteligíveis foram assinaladas entre colchetes.

INTRODUÇÃO

Esta tese analisa a influência dos princípios da caridade e das obras de misericórdia, disseminados pela Igreja católica no Ocidente cristão, sobre as doações testamentárias feitas pelos moradores da vila de Cachoeira e de seus termos, ao longo do século XVIII. Os princípios da caridade e da misericórdia estão incluídos num conjunto de crenças e práticas, que foram amplamente divulgadas entre os fiéis no Ocidente cristão¹. O uso do testamento enquanto instrumento religioso, destinado à salvação da alma dos sujeitos, foi outra prática igualmente disseminada entre os fiéis católicos. Pretendemos investigar a importância da instrumentalização religiosa do testamento em Cachoeira, buscando compreender a influência da doutrina da caridade sobre a prática das doações nestes verificadas.

Várias questões nortearam esta pesquisa, mas a que mais fortemente se fez presente foi: quais motivações levaram as pessoas a destinar parte dos seus bens, não a seus herdeiros legítimos, mas a outros sujeitos, como seus escravos e afilhados? A prática da concessão de alforrias gratuitas ou onerosas, ou de deixar dinheiro para o dote ou como esmola para os afilhados, parentes distantes e pobres desconhecidos do doador, aparece com maior frequência do que presumimos inicialmente, o que incitou à procura de caminhos que pudessem nos ajudar a compreendê-la. Na busca por respostas para tais indagações recorreremos a uma abordagem que privilegia a religião em sua análise, na medida em que parte do princípio de que a Igreja legitima comportamentos e relações encontradas entre os testadores, pois constrói e propaga as crenças observadas entre estes. Concentramos nossa análise no século XVIII, período significativo para a compreensão das permanências e mudanças verificadas em tais práticas na região que será objeto de estudo. No século XVIII, verificamos uma participação

¹ A Igreja Católica fundamentou a prática das obras de misericórdia a partir do texto bíblico de Mateus 25: 31-46. A doutrina cristã medieval propõe a partir deste texto um conjunto de 14 obras de misericórdia propostas para a prática dos cristãos salvos: sete espirituais e sete corporais. Entre as espirituais temos: ensinar aos simples, dar bons conselhos, castigar com caridade os que erram, consolar os tristes, sofrer as injúrias com paciência, perdoar a quem errou, rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos. Entre as corporais destacamos: alimentar e saciar a sede dos famintos, vestir o que estiver nu, cuidar dos enfermos, dar hospedagem aos estrangeiros, visitar e cuidar dos presos, providenciar os funerais dos cristãos pobres. Assistir aos pobres, através das obras de misericórdias, este era o objetivo principal da caridade cristã, desenvolvida através da doutrina das Beatitudes. Segundo Anita Guerreau-Jalabert, Santo Agostinho teria sido o responsável pela inserção da ideia das formas de misericórdia, assim como do perdão e da prece enquanto obras de misericórdia de natureza espiritual. Ver GUERREAU-JALABERT, Anita. Caritas y don en la sociedade medieval occidental. In: Hispania, LX/1, n° 24 (2000), p. 51.

mais efetiva dos leigos nas comunidades paroquiais de Cachoeira, o que remete à influência da Igreja sobre tais sujeitos. Por outro lado, o século XVIII, especialmente em sua segunda metade, foi um período marcado por significativas transformações nas relações entre a Igreja e o Estado em Portugal. Tais transformações afetaram as comunidades que compunham o Império Português de diferentes formas. Nesta tese analisaremos como as mudanças afetaram o direito de testar e os seus impactos sobre as doações testamentárias em Cachoeira.

A região, objeto de nossa análise, composta pela vila de Cachoeira e seus termos, pertence à capitania da Bahia². Esta região dividia-se, na segunda metade do século XVIII, em oito freguesias, ou paróquias³: a de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, fundada em 1668, onde localizava-se a vila; São Tiago Maior do Iguape, no séc. XVI; Nossa Senhora do Desterro do Outeiro Redondo, em 1682 (atual São Félix); São Pedro do Monte da Muritiba, em 1705; São Gonçalo dos Campos da Cachoeira, 1618; São José das Itaporocas, em 1657 (Maria Quitéria, distrito de Feira de Santana); Sant'Ana do Camisão, em 1751 e Santo Estevão do Jacuípe, em 1751⁴. Embora estas freguesias tivessem um importante polo agregador e urbano – a vila de Cachoeira –, com relativa densidade demográfica e significativa importância econômica para a região, elas se distinguiam, sobretudo, por seu caráter rural. A maior parte destas freguesias pertencia à região denominada como Recôncavo, que estava situada ao redor da Baía de Todos os Santos, um grande braço de mar que adentra a linha costeira tropical, formando uma baía de cerca de oitenta quilômetros de

² A palavra termo refere-se ao espaço que abrange a jurisdição dos juizes de uma cidade ou vila. Ver: BLUTEAU, Padre Rafael. *Dicionário da língua portuguesa*. [Reformado e acrescentado por Antônio de Moraes Silva / natural do Rio de Janeiro]. Tomo 2. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeu Ferreira, 1789, p. 454.

³ Freguesia e paróquia são termos equivalentes no século XVIII, em Portugal e nos seus domínios ultramarinos. Ambos designam um território subordinado à jurisdição de um pároco ou vigário, e serão utilizados nesta tese com este significado. Rafael Bluteau relaciona ambos os termos à igreja paroquial. Nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* os territórios subordinados a jurisdição de um pároco são designados paróquias e os fiéis a esta vinculados são designados fregueses. BLUTEAU, Padre Rafael. *Dicionário da língua portuguesa*. [Reformado e acrescentado por Antônio de Moraes Silva / natural do Rio de Janeiro]. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeu Ferreira, 1789, tomo 1, p. 636; tomo 2, p. 161. VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Livro I, Título III. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 127-128. Sobre a evolução destes conceitos em Portugal ver o verbete paróquia em: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Rio do Mouro: Círculo de Leitores S.A. e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, pp. 372-376.

⁴ As datas da fundação destas freguesias e seus respectivos nomes foram extraídos de: SILVA, Cândido da Costa e. *Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2000, p. 67-73. Sobre as freguesias que compõem a vila de Cachoeira ver: Mapa de todas as freguesias que pertencem ao Arcebispado da Bahia. 03/03/1775. AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 47, doc. 8745-8752. No geral, os testadores não residentes na vila, identificavam o local da sua residência informando o nome da freguesia, procedida da designação “termo da vila de Cachoeira”. Frequentemente o nome da freguesia era precedido do nome do sítio, engenho, fazenda ou da localidade onde era morador.

comprimento⁵. Em toda esta região, o trabalho escravo – de grupos indígenas e principalmente de africanos e seus descendentes – foi maciçamente explorado pelos portugueses e seus descendentes⁶. Segundo Luís dos Santos Vilhena – cronista que escreveu sobre a região entre 1798 e 1799 –, o recôncavo abrangia a cidade de Salvador, com suas freguesias suburbanas, e as cinco vilas que cercavam a Baía de Todos os Santos: São Francisco do Conde e Santo Amaro da Purificação na margem norte, Cachoeira no oeste, Maragogipe e Jaguaripe ao sul⁷. Entretanto três das freguesias pertencentes a Cachoeira localizavam-se na região do sertão de baixo: São José nas Itapororocas, Sant’Ana do Camisão, e Santo Estevão no Jacuípe. Vias de acesso ao interior foram construídas, a partir da vila de Cachoeira, em direção à região de minas e gado, surgindo a necessidade de organizar núcleos de povoamento, vinculados à Cachoeira, o que resultou na ereção destas freguesias⁸.

As comunidades paroquiais organizadas nas freguesias de Cachoeira ocuparam um importante lugar em nossa análise. A paróquia – enquanto espaço institucional da Igreja – influenciou os sujeitos da comunidade local em suas ideias e convicções, relativas aos demais participantes da comunidade com os quais interagiram e nas ações que protagonizaram em seu cotidiano. A catequese desenvolvida nestes espaços, sob a responsabilidade do clero secular, foi fundamental neste processo. Para além da catequese, também contribuiu para a divulgação destas ideias o estímulo dado aos leigos para a participação nas irmandades e em suas mesas administrativas e também como financiadores e executores de obras e outros tipos de atividades realizadas nas matrizes paroquiais, vinculadas à manutenção do culto cristão, como por exemplo, a construção, ampliação e reforma das igrejas, o cuidado com os altares dos santos, suas alfaias e o suprimento das suas lâmpadas. Sua participação também foi solicitada

⁵ SCHWARTZ, Stuart: *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 77. As terras situadas ao redor deste mar interior possuem uma paisagem onde se alternam morros baixos e terrenos planos, cujo solo contém uma mistura variada de argila e areia. Ao norte da baía encontramos um solo mais pesado, com maior concentração de argila, conhecido como “massapê” e também o solo conhecido como “salões”, uma mistura de argila e areia. Nas regiões mais ao ocidente e ao sul predominam solos mais arenosos e leves.

⁶ BARICKMAN, B. J: *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo*, 1780-1860. Rio de Janeiro, 2003, pp. 38.

⁷ VILHENA, Luís dos Santos: *A Bahia no século XVIII*, vol. I Salvador, 1969, p. 40-47. Vilhena, Luís dos Santos, I, 1969: 40-47.

⁸ No sentido geográfico a palavra sertão se referia a regiões mais ou menos afastadas do litoral, sendo designada por Rafael Bluteau como “região, apartada do mar, & por todas as partes, metida entre terras”. Ver: BLUTEAU, Rafael – *Vocabulário português & latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, verbete “Sertão”. Segundo Fabrício Lyrio, “Sertão de Baixo” foi a designação dada à região que se formou em menor distância da costa. Sua ocupação se deu no rumo dos rios Jacuípe e Itapicuru, confinando com a capitania de Sergipe, ao norte, na altura do Vasa Barris, e seguindo além da divisa entre as duas capitanias até atingir, novamente, o rio São Francisco. Ver: SANTOS, Fabrício Lyrio. *Colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012, p. 52.

nos ritos sacramentais, como na eucaristia e no batismo – enquanto padrinhos, por exemplo – ou na organização e execução de festas aos santos e procissões. O envolvimento nestas ações intensificava a relação entre sujeitos e comunidade paroquial. Estas ações - relacionadas à manutenção do culto, das irmandades e confrarias, do espaço religioso - aparecem referenciadas nos inúmeros testamentos lidos. Um dado importante para o período foi o empenho clerical na construção de espaços físicos para a prática religiosa. O século XVIII caracterizou-se, no recôncavo baiano, como o período de construção de igrejas matrizes, capelas e oratórios disseminados pelo seu interior, o que indica o empenho do clero na promoção da vivência religiosa entre os fiéis, buscando garantir a existências dos espaços físicos para tais fins. O acesso à matriz, aos sacerdotes, aos ritos litúrgicos e às irmandades, foi, por certo, o caminho através do qual as questões relativas à salvação da alma - e ao papel da caridade neste processo – foram colocadas para os sujeitos que habitaram tais comunidades.

O enfoque desta tese, porém, não será a estrutura institucional que fundamentou o trabalho eclesial desenvolvido nas paróquias, e ao qual até aqui temos referido. Se a paróquia influenciou os sujeitos em suas ideias e práticas, é certo que o contrário também ocorreu. A comunidade paroquial foi profundamente influenciada pelas especificidades que marcaram as relações sociais desenvolvidas na comunidade local. Em nossa narrativa nos deteremos nos sujeitos vinculados a estas comunidades, buscando identificar, através da análise das doações testamentárias, a interpenetração e dependência entre as suas relações sociais e a sua inserção na comunidade paroquial. As informações obtidas não foram tantas quanto desejávamos. Muitas vezes, esses dados insuficientes precisaram ser associados a outros numa tentativa de preencher lacunas, que insistiram em se manter, e apenas pudemos remeter para as múltiplas possibilidades e significados possíveis de serem atribuídos aos testemunhos deixados pelos nossos sujeitos. As narrativas individuais, em sua maioria recolhidas dos testamentos lidos, teceram o fio condutor através do qual buscamos chegar a um conhecimento maior das sociedades que ocuparam o recôncavo baiano, mais especificamente Cachoeira, no século XVIII. A nossa proposta é, portanto, através da recorrência ao método descritivo do conjunto das experiências dos sujeitos selecionados, tentar “decifrar a identidade coletiva através das individualidades”⁹.

⁹ SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCT, EDUFBA, 2000, p. 14.

A pesquisa e suas fontes

Os testamentos redigidos pelos moradores de Cachoeira, ao longo do século XVIII, foram as fontes primordiais da nossa pesquisa. Os testamentos encontravam-se, em sua maioria, anexos a outros tipos de documentos como inventários *post mortem*, processos para habilitação dos herdeiros residentes no reino, processos de notificação de contas de testamentos e livros de registros de testamentos. O método usado na análise destes documentos foi prioritariamente descritivo. Priorizamos a leitura das várias informações sobre os testadores selecionados, disponíveis nos diferentes documentos que compunham tais processos, e em outros onde pudemos encontrá-las. A leitura destes documentos nos permitiu ter acesso a um maior número de informações, relativas aos testadores, para além daquelas registradas em seu testamento. O tempo para leitura e processamento das informações, num banco de dados que elaboramos com tal finalidade, era reduzido então foi preciso fazer escolhas. Optamos por reduzir o número de testamentos a serem lidos. Selecionamos 93 testamentos para a pesquisa. Compuseram a nossa amostra 43 testamentos da primeira metade do século e 50 testamentos da segunda metade. Nos arquivos haviam poucos testamentos disponíveis para a primeira metade do século, em boas condições para a pesquisa. Para permitir a comparação entre os dois períodos foi selecionado um número equivalente de testamentos para a segunda metade do século. Ainda buscou-se, para ambos os períodos, fazer uma distribuição proporcional dos testamentos por décadas, contemplando todas elas. Tratava-se de investigar também, para além das experiências individuais dos sujeitos, os padrões de comportamentos compartilhados entre os que puderam exercer o direito de testar, buscando perceber as mudanças e permanências nestes comportamentos.

Priorizamos, nesta pesquisa, a seleção de testamentos que estivessem acompanhados de documentos que nos permitissem conhecer melhor os testadores, e os sujeitos integrados à sua rede de relações, assim como acompanhar o cumprimento das suas determinações. Ao mesmo tempo em que buscamos conhecer, nos limites que a documentação nos ofereceu, os testadores em suas experiências individuais, também buscamos conhecê-lo enquanto parte de uma comunidade. As experiências individuais dos sujeitos seriam assim consideradas como reveladoras das identidades, construídas coletivamente, e influenciadas pela presença da Igreja, através da sua comunidade mais atuante entre os leigos: a paróquia. O perfil dos testadores da nossa amostra é composto prioritariamente de brancos – os portugueses e seus descendentes. Embora os residentes na vila de Cachoeira componham um significativo grupo

de testadores, a maioria deles residiu nas freguesias rurais vinculadas à vila, dedicando-se principalmente a atividades agrícolas, em especial o cultivo de fumo e de mandioca. Mas, a despeito da predominância de portugueses e lavradores, encontramos em nossa amostra sujeitos pertencentes a outros grupos raciais e profissionais.

Os arquivos Público do Estado da Bahia e o Municipal de Cachoeira concentram a quase totalidade dos documentos onde obtivemos os testamentos, fontes fundamentais desta pesquisa. A maioria está anexa a inventários *post mortem*. A opção pelos testamentos anexos aos inventários *post mortem* se revelou fecunda. Havia uma riqueza de informações fornecidas pelos documentos, constantes dos inventários, a respeito dos nossos testadores, dos seus herdeiros, testamentários, legatários e assim optamos por priorizar a leitura completa dos inventários, sempre que isto foi possível. Eles foram coletados em sua maioria no Arquivo Municipal de Cachoeira, embora haja um número considerável de inventários *post mortem*, das freguesias de Cachoeira, no Arquivo Público do Estado da Bahia. O Arquivo Municipal de Cachoeira dispunha de uma lista que identificava os inventários com testamentos anexos, o que facilitou a nossa busca. No Arquivo Nacional da Torre do Tombo identificamos os processos de habilitação de herdeiros de testadores de Cachoeira, com testamentos anexos. Estes documentos completaram a nossa amostra. Documentos de outra natureza foram amplamente pesquisados. A leitura de obras de caráter doutrinário e devocional, produzidas pelo clero português, entre os séculos XVI e XVIII - todas disponíveis na Biblioteca Nacional de Lisboa -, foi fundamental para esta pesquisa. A abordagem que fizeram de temas como caridade, esmola e obras de misericórdia serviu de fundamento para a nossa compreensão da doutrina da caridade, assim como da sua divulgação entre os leigos.

Estrutura da tese

A tese está estruturada em quatro capítulos: no primeiro discutimos o que chamamos de “pedagogia cristã da caridade”. Dedicamos o capítulo dois à caracterização do perfil dos testadores e dos destinatários das doações. No capítulo três analisamos as obras de misericórdia e a forma como se apresentam nos legados pios instituídos pelos moradores de Cachoeira em seus testamentos. No capítulo quatro nosso estudo se concentrou no Hospital de São João de Deus, uma instituição de caridade, que funcionou na vila de Cachoeira. Fundado por franciscanos, no princípio do século XVIII, no Convento de Santo Antônio, as margens

do Rio Paraguaçu, este hospital foi transferido para a Vila de Cachoeira, em 1728, por iniciativa do leigo Antônio Machado. O hospital passou a funcionar, ao longo de todo o século XVIII, no mesmo local onde atualmente encontra-se instalado o hospital da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira.

A questão central do primeiro capítulo da tese foi: quais critérios os testadores de Cachoeira utilizavam na escolha das pessoas que beneficiavam através destas doações? Buscamos respostas na religião a qual estas pessoas pertenceram, religião que construiu ao longo do tempo esta estrutura que orientou a organização da vida social, na qual conceitos católicos como culpa, pecado e caridade tiveram uma importância fundamental. Propomos respostas para a questão que aparece no início deste parágrafo através do estudo da doutrina da caridade cristã e sua influência sobre as doações. A caridade é uma das três virtudes teológicas do cristianismo – ao lado da fé e da esperança – fundamentalmente inspirada na dádiva e na partilha. No capítulo analisamos a disseminação desta doutrina entre os leigos, através do que definimos como “uma pedagogia cristã da caridade”. Sendo assim, propomos a estudar o que se fala sobre a caridade, onde se ensina sobre a caridade e onde ela aparece no cotidiano das práticas dos leigos católicos de Cachoeira. Na discussão do primeiro elemento proposto – o que se fala sobre a caridade – apresentamos os aspectos que compõem a doutrina da caridade, destacando a ênfase na sua prática pelos leigos, evidenciada na teologia católica da salvação. Discutimos, ao longo do texto, a ideia de ser a prática das obras de misericórdia, do ponto de vista da doutrina cristã uma obrigação de todos os fiéis (esmola) e assim entramos no segundo elemento que inserimos no que chamamos de “pedagogia cristã da caridade”, que consiste no ensino e assimilação da mesma por parte dos fiéis leigos. A partir daí a discussão recaiu sobre os recursos usados pela Igreja para ensinar e disseminar tal doutrina, ou constituir uma “pedagogia cristã da caridade”, destacando-se o uso dos catecismos, dentre outros textos impressos, manuscritos e iconográficos destinados à catequese dos fiéis e à formação dos clérigos para a atividade pastoral. Os testamentos foram fontes privilegiadas para a análise do terceiro elemento da “pedagogia cristã da caridade”, permitindo mostrar onde ela aparece no cotidiano das práticas dos leigos católicos.

No capítulo dois nos dedicamos ao estudo da terça, isto é, parte do patrimônio sobre o qual o testador tinha liberdade para testar e que era assim designada na legislação por corresponder a um terço dos bens do testador, usualmente destinado à composição dos legados pios. O objetivo foi compreender o perfil dos testadores e dos demais sujeitos que participaram da partilha da terça – quer fossem eles os destinatários destes recursos ou os

responsáveis pela sua distribuição, ou seja, pelo cumprimento das últimas vontades dos testadores. Observamos em nossa análise, as diferentes conjunturas políticas portuguesas e, de forma mais específica, as que caracterizaram os reinados de D. José e de D. Maria, marcados por reformas que trouxeram mudanças significativas na legislação testamentária, a partir das intervenções propostas pelo Ministro de D. José, Sebastião José de Carvalho e Melo, que impuseram limites à liberdade de testar, avaliando a sua influência sobre as práticas testamentárias de Cachoeira, mais especificamente sobre as doações. A influência de questões mais específicas relacionadas ao perfil da comunidade local, e aos vínculos estabelecidos entre testadores e recebedores de doações, foram igualmente considerados em nossa análise. Buscamos compreender o papel desempenhado pela comunidade paroquial nesta sociedade e a sua influência sobre as doações testamentárias. A comunidade paroquial foi, por outro lado, profundamente marcada pela colonização e pela escravidão. Ambas, colonização e escravidão, desempenharam um papel fundamental nas relações sociais estabelecidas entre doadores e recebedores de doações em Cachoeira, assim como sobre os intermediários deste processo. Neste capítulo analisamos os vínculos estabelecidos entre essas pessoas, procurando perceber o peso que estas relações tiveram sobre tais vínculos e sobre as suas escolhas individuais.

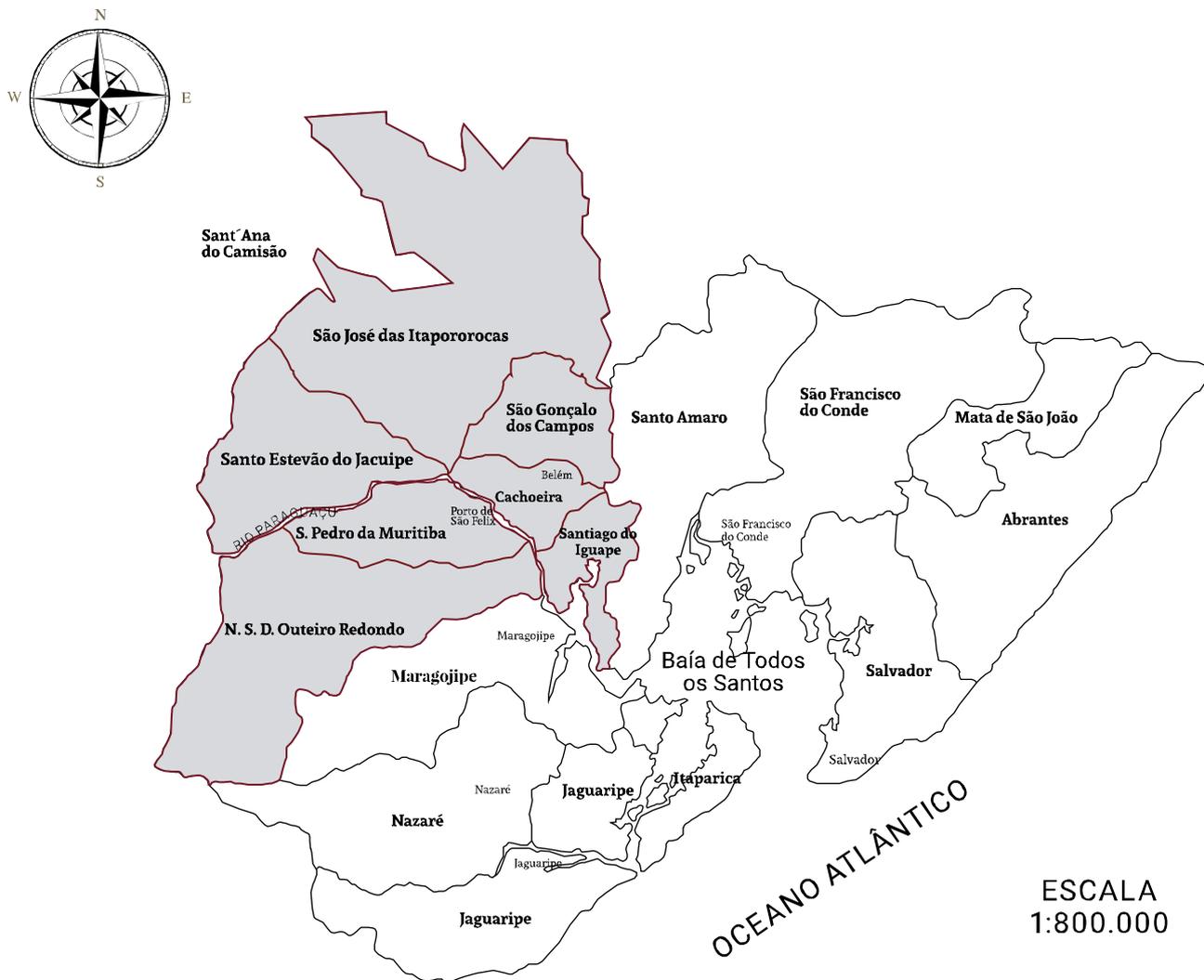
No capítulo três estudamos a prática das obras de misericórdia através dos legados pios instituídos por testadores de Cachoeira, analisando as diferentes formas como se fizeram presentes, assim como as especificidades que marcaram a sua prática nesta região. As obras de misericórdia seriam destinadas, conforme a doutrina da caridade, aos vivos e mortos, em situação de carência material ou espiritual, pertencentes à comunidade cristã. Neste capítulo pretendemos identificar os sujeitos que, enquadrados nesta situação, foram alvo das esmolas, alforrias e legados dos testadores de Cachoeira. A doutrina da caridade e das obras de misericórdia inspirou às doações testamentárias no Ocidente cristão, expressas não apenas na provisão de recursos materiais para os pobres e nas preces pelas almas, mas também no auxílio para os parentes, na assistência às crianças enjeitadas, a órfãos e viúvas, no auxílio para composição de dotes de moças pobres, assim como na concessão de alforrias aos escravos. A distribuição das doações dos testadores de Cachoeira entre tais grupos será analisada neste capítulo, assim como os critérios que nortearam esta distribuição, fundamentados no modelo de organização desta sociedade, hierárquica, desigual e escravista. O tema do impacto das alterações da legislação testamentária sobre a redação dos testamentos

em Cachoeira será retomado neste capítulo, sendo aqui analisada a forma como influenciou a escolha dos sujeitos a serem beneficiados pelas doações dos testadores.

No quarto capítulo nos dedicamos ao estudo das representações e práticas que estimularam a pedagogia da caridade em Cachoeira a partir da análise da trajetória do hospital de São João de Deus da vila de Cachoeira, que inicialmente funcionou no convento franciscano às margens do Rio Paraguaçu, buscando compreender a relação entre as condições que permitiram o seu funcionamento e a divulgação e manutenção desta pedagogia na região da Cachoeira. A influência do Estado sobre a Igreja e sobre a prática da assistência aos pobres também foi analisada neste capítulo, convertendo-se o hospital no espaço privilegiado a partir do qual desenvolvemos esta análise. A primeira parte do capítulo é destinada ao estudo das origens do hospital da vila, destinado aos pobres, discutindo a participação de diferentes instituições e sujeitos neste processo. O impacto da disseminação da doutrina da caridade – que vinculou a salvação da alma ao exercício das obras de misericórdia, em especial as destinadas aos pobres - foi analisado através da experiência dos sujeitos que conceberam este projeto e dos que o financiaram. Para além das questões ligadas à doutrina católica e à sua prática em Cachoeira, foi preciso compreender também o contexto econômico, político e administrativo no qual estas práticas foram vivenciadas, analisando as relações entre o Estado e a Igreja, investigando o impacto do processo de subordinação da segunda pelo primeiro, sobre os destinos do hospital da vila, vivenciado com maior intensidade na segunda metade do século XVIII. Esta questão norteou a discussão de aspectos importantes do nosso estudo, especialmente quando tratamos do afastamento da ordem religiosa responsável pelo hospital, assim como do período em que o mesmo esteve subordinado à autoridade do juiz de fora da vila.

Limitado em vários sentidos, este estudo busca apontar algumas perspectivas de análise das sociedades do recôncavo baiano, mas especificamente de Cachoeira, no período colonial, sem pretender, no entanto, esgotá-las. Acreditamos que o estudo das experiências religiosas destas comunidades pode contribuir para uma compreensão mais ampla das suas relações sociais, econômicas, políticas e culturais, assim como do lugar que elas ocuparam no Império Português. Esta tese se propõe a este exercício. Esperamos que o futuro possibilite a continuidade e o surgimento de novas pesquisas sobre a região, proporcionando a ampliação e/ou revisão dos resultados aqui apresentados.

MAPA 1: O recôncavo baiano e as freguesias de Cachoeira (1751-1800)¹⁰



¹⁰ Mapa adaptado a partir do mapa “Recôncavo da Bahia e a Cachoeira produtora de tabaco 1774 a 1830”. SILVA, Ana Paula de Albuquerque. *Produção fumageira: fazendas e lavradores no recôncavo da Bahia (1774-1830)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015, p. 60. A adaptação foi realizada por Robson Guimarães.

CAPÍTULO I

PELO AMOR DE DEUS E DOS HOMENS: CARIDADE E SALVAÇÃO EM CACHOEIRA NO SÉCULO XVIII

A doação testamentária

Em 10 de abril de 1792, José Alexandre Peixoto Mascarenhas resolveu preparar-se para a sua morte, através da redação do seu testamento¹¹. Ele pediu a Simão Brandão de Mello que redigisse o testamento por ele ditado. José Alexandre não informa nenhum motivo urgente que o tenha movido à redação do documento – como uma doença, por exemplo -, apenas o desejo de preparar-se para a morte, numa justificativa usualmente encontrada nos testamentos com os quais trabalhamos em Cachoeira:

Em nome da Santissima Trindade Padre Filho e Espirito Santo Tres Pessoas distintas e um só Deoz verdadeiro. Eu José Alexandre Peyxoto Mascarenhas estando em meo perfeito juízo e entendimento que Nosso Senhor me deo achando me nesta Villa da Cachoeira temendo me da morte, e desejando por minha alma no caminho da salvação por não saber o que Nosso Senhor de mim quer fazer, e quando será servido levar me para si faço este testamento na forma seguinte. [...].

O próximo passo de José Alexandre na redação do testamento foi encomendar a sua alma

Primeyramente encomendo a minha alma a Santissima Trindade que a criou e rogo ao Eterno Pay que pela morte e paixão de seu Unigenito Filho a queira receber, e a Virgem Maria Senhora Nossa, e ao Santo do meu nome e a todos os santos da Corte do Ceo logo sejam meoz intercessores quando a minha alma deste Mundo partir, para que va gozar da Bem aventurança para que foi criada, porque como verdadeiro cristão protesto viver e morrer na Santa Fé Catholica, e crer tudo o que tem, e cre a Santa Madre Igreja Romana em a qual ezpero salvar a minha alma. [...]

Até aqui o seu testamento segue exatamente todas as etapas recomendadas no manual escrito pelo Padre Estevão de Castro, *Breve aparelho e modo fácil para ensinar a bem morrer um cristão*. O jesuíta dedicou o capítulo 24 a apresentar “a forma e ordem de se fazer o

¹¹ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 6, Testamento de José Alexandre Peixoto Mascarenhas. Uma cópia deste testamento também pode ser encontrada no traslado do inventário dos bens deste testador. Ver: APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, fl. 3v-9.

testamento”¹². A parte da encomendação da alma contém poucas variações. Claudia Rodrigues chamou a atenção para o caráter escatológico dos testamentos, evidenciado na própria estrutura que eles seguem. Eles se constituíam em “um importante instrumento de salvação da alma do fiel e de expressão da preocupação com a sua sorte no além-túmulo”¹³. As etapas seguintes do roteiro contido no manual do jesuíta são seguidas de perto pela redação do testamento de José Alexandre o que reforça ainda mais esta interpretação: em seguida a encomendação da alma o testador deveria enumerar os seus testamenteiros; determinar a forma como seria realizado o seu funeral (hábito com o qual seria amortalhado e a igreja onde pretendia ser sepultado, os sacerdotes e as irmandades que deveriam acompanhá-lo); deveria informar os sufrágios, missas e ofícios por sua alma, discriminando o número e os valores a serem dispendidos com essas celebrações; informar naturalidade, filiação, estado civil, filhos, herdeiros; discriminar os bens, dívidas e créditos; disposição da terça¹⁴; revogação de qualquer outro testamento ou codicilo, caso necessário. Após esta parte, há um item do roteiro proposto pelo Padre Estevão de Castro em que se reforçaria o pedido feito ao testamenteiro para que aceitasse a função pelo testador lhe outorgada:

Para cumprir meus legados ad causas pias aqui declarados, & dar expediencia ao mais que neste meu testamento ordeno, torno a pedir ao senhor fulano, por Serviço de Deus Nosso Senhor, & por me fazerem mercê, queirão aceitar serem meus testamenteiros como no principio deste testamento peço, aos quais & a cada hum insolido, dou todo o poder, que em direito posso, & for necessário pera de meus bens tomarem & venderem o que necessário for pera meu enterramento, & cumprimento de meus legados, & pagas de minhas dividas ¹⁵.

O padre insistia na satisfação dos legados - destacando este fim por duas vezes -, das causas pias e das disposições relativas às cerimônias fúnebres e sufrágios¹⁶. Estas são fundamentalmente as disposições relacionadas à salvação da alma do testador e foram

¹² CASTRO, Estevão. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, com recopilação das matérias de testamento e penitência, várias orações devotas, tiradas da Escritura sagrada e do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V*. Lisboa: Matheus Pinheiro, 1627, pp. 100-105.

¹³ RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 100.

¹⁴ Quota dos bens destinada à livre disposição do testador, equivalente a terça parte do total dos bens que possuía.

¹⁵ CASTRO, Estevão. *Op. cit.*, p. 104-104v.

¹⁶ As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* fazem a distinção entre causas pias e legados. As causas pias são as que instituem por herdeiro de determinado bem do testador algum mosteiro, igreja, hospital, casa de misericórdia, órfãos, pobres ou outro qualquer lugar ou casa pia. Os legados pios são missas, sufrágios, ofertas e esmolas que se deixam aos pobres em testamento. Ver: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Livro IV, Título XL. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 425.

secularmente incentivadas pelo clero¹⁷. Para Claudia Rodrigues “a instituição eclesiástica procurava insistir em que o testamento estivesse subordinado aos objetivos soteriológicos, ainda que fosse um instrumento de transmissão de herança¹⁸”.

Por fim, o manual do padre Estevão de Castro instruía que o testamento fosse concluído com o testador afirmando ser este a sua última vontade, assinando-o, e informando o lugar e data em que o mesmo estava sendo redigido, fazendo recomendações sobre como proceder à assinatura do testador quando o mesmo não pudesse fazê-la¹⁹. Não apenas o testamento de José Alexandre, mas todos os demais lidos para a região de Cachoeira seguem este padrão, com algumas variações. Sugerimos que a pessoa responsável pela escrita do testamento de José Alexandre conhecia as orientações relativas à redação do testamento expostas neste manual e não apenas ele, mas um conjunto numeroso de pessoas que assumiram este papel em Cachoeira²⁰. Manuais de “bem morrer”, como o escrito pelo Padre Estevão de Castro, foram muito divulgados no Ocidente cristão. Desenvolvida entre o século XIV e XV, a *ars moriendi*, um gênero de literatura devocional, compôs-se de um conjunto de textos e imagens que se destinava a preparar os fiéis para a “boa morte”, como livros de horas, as imagens volantes e os manuais em formato de livros onde estavam contidos as orações e os passos a serem seguidos no momento da morte. A crença de que neste momento ocorria o julgamento

¹⁷ Sobre a relação entre as causas pias discriminadas em testamento e a salvação da alma ver: VILAR, Herminia. *A vivência da morte no Portugal Medieval: a Estremadura Portuguesa (1300-1500)*. Cascais: Redondo, 1995 (capítulos III e IV); ARAUJO, Ana Cristina. ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997 (capítulo IX); CARDOSO, Cristiano. Legado pio e esmola na testamentária da freguesia de Alvarenga (Lousada): 1745-1799. In *Revista do Município de Lousada* (Suplemento do Patrimônio). Ano 11, nº 75, maio/ 2010; ROSA, Maria de Lourdes. *As almas herdeiras: fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda S. A., 2012 (capítulo II). LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 02 volumes. Viseu: Palimage Editores, 2000 (vol. I, capítulo I); TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989 (capítulo 2).

¹⁸ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além ...*, p. 101.

¹⁹ Estas orientações, que se referem a parte da conclusão do testamento, seguem as normas estabelecidas nas *Ordenações Filipinas*. Ver: *Ordenações Filipinas*, Livro IV, Título LXXX. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1935, p. 900-901.

²⁰ A Ordem de São João de Deus, que atuou em Cachoeira durante o século XVIII através da administração do hospital da vila destinado aos pobres e viajantes, apresenta orientações semelhantes na *Postilla Religiosa* destinada a formação dos membros da ordem, cuja vocação específica era a enfermagem. Ver: SANTIAGO, Diogo de. Padre. *Postilla Religiosa, e Arte dos enfermeiros*. Oficina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Officio, 1741, Parte III (edição em fac-smile, em parceria com a Ordem Hospitaleira de São João de Deus, Lisboa: Alcalá, 2005), pp. 189-197. Claudia Rodrigues e Mauro Dillman referem-se a outras duas obras que traziam orientações para a redação do testamento: a obra *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente*, escrito pelo dominicano português João Franco, publicada entre 1731 e 1882, com grande difusão editorial em Portugal, no século XVIII. A outra obra foi escrita por Frei Manoel de Maria Santíssima, *Devoto instruído na vida e na morte*, publicada inicialmente em 1784. Ver: RODRIGUES, Cláudia; DILLMAN, Mauro. “Desejando pôr minha alma no caminho da salvação”: modelos católicos de testamentos no século XVIII. In: *História Unisinos*, nº 17, vol. 1, Janeiro/Abril 2013, p. 4.

da alma do fiel e o combate entre demônios e anjos pela posse da mesma espalhou um clima de agonia, e os manuais insistiam na necessidade da preparação através dos sacramentos, orações e ritos realizados pela Igreja. A partir do século XVI - sob a influência do Concílio de Trento que estimulou a conduta piedosa ao longo da vida com pré-requisito para a salvação -, os manuais de “bem morrer” tendem a insistir na necessidade da preparação para a morte antes da “hora da agonia” e não apenas nestes derradeiros momentos de vida. Eles passaram a preparar o fiel através de práticas realizadas ao longo de sua vida, como a meditação sobre a morte pela visualização de imagens e leitura de livros de horas, a realização de sufrágios ainda em vida e a redação de testamentos como forma de preparação da alma através da disposição dos seus bens visando beneficiá-la. Estes manuais forneciam o roteiro e as normas necessárias à “boa morte”²¹. Um dos manuais mais populares em Portugal foi o do Padre Estevão de Castro que, segundo Ana Cristina Araújo, teve onze reedições entre 1621 e 1724, o que revela sua ampla aceitação e divulgação²².

Em seu testamento José Alexandre Peixoto Mascarenhas informa que era Capitão-mor, e filho legítimo do Capitão José Pereira Mascarenhas e de sua mulher Francisca Pereira de Lima. Era natural do próprio recôncavo, da Freguesia de Santiago do Iguape e casado com Hilária Francisca de Jesus com quem tinha dois filhos legítimos, Alexandre e Maria do Carmo, ambos menores. Além destes tinha um filho natural, José Caetano – não se sabe se nascido antes ou durante o seu casamento, nem quem foi sua mãe -, o qual instituiu como herdeiro, juntamente com os demais. José Alexandre enfatiza no testamento esta decisão de tornar este filho natural seu herdeiro afirmando “o qual quero, e de meu gosto [...] sem impedimento algum entre na herança com os legitimados nas suas partilhas dos meus bens”²³. Supomos que José Caetano foi concebido antes do casamento de seu pai, pois já era maior de 25 anos por ocasião da redação do testamento do mesmo e a diferença entre a sua idade e a dos seus dois irmãos era de mais de dez anos. Ambos, pai e filho, provavelmente mantinham relações próximas, pois José Alexandre o nomeou tutor dos seus irmãos menores – Alexandre e Maria do Carmo – em caso de impedimento da sua esposa e mãe das crianças.

José Alexandre possuía uma considerável extensão de terras na freguesia em que residia. Estas terras eram divididas em inúmeras fazendas nomeadas no inventário *post*

²¹ RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além...*, p. 53-6.

²² ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 164.

²³ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 6, Testamento de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas.

mortem dos bens que deixou em sua maioria destinada à criação de gado²⁴. Eram elas: **Fazenda de Camisão**, que era a sua residência. Ali ele mantinha 32 escravos e a maior parte da sua riqueza em joias, móveis, ornamentos e objetos em ouro e prata, além de toalhas, lençóis e roupas de luxo. Estava ali também o seu oratório com quatro imagens - duas da Senhora da Soledade e da Conceição, Santo Antônio e o menino Deus. Na propriedade encontramos um sobrado, onde morava, avaliado em 120\$000 réis, cinco senzalas e uma casa de fazer farinha, currais de gado com 191 cabeças de gado vacum, 14 cavalos de vaquejar, roças de algodão e outra de mandioca onde mantinha mais seis escravos, além das matas onde moravam seus colonos; **Fazenda da Caisara**, situada na Ribeira do Ribeirado Parategi, terras de criar gados avaliadas em 800\$000 reis, onde ele mantinha 4 escravos, 22 cavalos de vaquejar e 943 cabeças de gado vacum; **Fazenda da Ponta do Poço**: um sitio de terras de criar gados situada na Ribeira do Rio do Peixe avaliadas em 300\$000 reis, onde ele mantinha 65 cabeças de gado vacum, 4 cavalos de vaquejar e criação de bezerros; **Fazenda de Pascoal Gomes**: um sitio de terras de criar gados na Ribeira do Rio do Peixe avaliadas em 400\$000 reis, onde mantinha 230 cabeças de gado vacum e 4 cavalos de vaquejar; **Fazenda do Mocambo**: um sitio de terras de criar gado na mesma Ribeira do Rio do Peixe avaliadas em 400\$000, onde mantinha dois escravos, 483 cabeças de gado vacum e 6 cavalos de vaquejar; **Fazenda da Tiririca**: um sitio de terras de criar gados na mesma Ribeira do Rio do Peixe avaliado em 300\$000 réis, onde mantinha dois escravos e 255 cabeças de gado vacum; **Fazenda do Sitio**: um sitio de terras de criar gados avaliado em 260\$000 réis, onde mantinha um escravos, 87 cabeças de gado vacum e dois cavalos de vaquejar²⁵. Ele chegou a possuir outras fazendas o que indica que não se limitou a sua criação de gado, mas que lucrou também com a venda destas propriedades. Manoel Francisco de Andrade, outro morador da região, no Sítio de Moriú, na Serra, termo da vila de Cachoeira, informa em seu testamento que teria comprado duas fazendas de gado vacum, uma chamada Binguela e a outra Caldeyroens, das mãos de José Alexandre Peixoto Mascarenhas, por 400\$000 reis, ambas²⁶. Além da criação de gado e da negociação de suas propriedades ele também se dedicou a emprestar dinheiro. Por ocasião do inventário dos seus bens, após sua morte, sua esposa listou 110 créditos a receber, muitos correndo juros. José Alexandre era um homem rico. Os bens do

²⁴ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, Auto de descrição dos bens do testador, fls. 12-24.

²⁵ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Todos os dados foram extraídos do Auto de descrição dos bens do testador que consta no inventário, fls. 12-24.

²⁶ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento de Manuel Francisco de Andrade.

casal somavam no total mais de 37 contos de réis, precisamente 37:503\$456 contos de réis conforme o auto de partilha contido no inventário. Após a meação dos bens 18:751\$728 contos de réis foram destinados a viúva e a outra metade destinada à terça do testador e aos seus três filhos. Pouco mais de seis contos foram destinados à terça, e cada herdeiro ficou com pouco mais de quatro contos, precisamente 4:330\$384 contos de réis para cada um. Ao filho natural José Alexandre legou além deste valor também o que ficou do remanescente dos bens destinados à terça após o cumprimento dos seus legados, que compreendeu 2:391\$454 contos de réis. Os filhos legítimos seriam beneficiados com a herança da sua mãe, enquanto este parecia depender apenas do que lhe destinou seu pai. Isto talvez explique a decisão de José Alexandre de destinar um pouco mais dos seus bens a este filho natural do que aos seus filhos legítimos.

José Alexandre residia na Freguesia de Santa Ana de Camisão, atual município de Ipirá²⁷. Embora distante da vila de Cachoeira, e do ponto de vista das suas condições climáticas e geográficas, fosse mais designada como sertão do que propriamente recôncavo, a freguesia de Santana Ana do Camisão esteve vinculada à Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira até meados do século XIX, quando adquiriu o status de vila. Segundo um mapa da população de todas as freguesias que pertenciam ao Arcebispado da Bahia, datado de 1775, a Freguesia de Sant'Ana do Camisão era a menos povoada dentre as que compunham a Vila de Cachoeira. Tinha um total de 91 fogos e 540 almas neste período²⁸. A principal atividade econômica da região era a pecuária, complementada por lavouras de subsistência. A longa distância não impediu José Alexandre de frequentar a sede da vila, a Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira. Talvez ele já estivesse a algum tempo ali hospedado, pois em 15 de março de 1792 fez profissão e tomou o hábito da Ordem Terceira do Carmo da Vila de Cachoeira, pagando por este direito o prêmio de 150\$000 reis²⁹. O próximo passo seria a redação do testamento, ato que continuaremos a acompanhar.

²⁷ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 6, Testamento de José Alexandre Peixoto Mascarenhas.

²⁸ Mapa de todas as freguesias que pertencem ao Arcebispado da Bahia. 03/03/1775. AHU/Bahia, Castro e Almeida, caixa 47, doc. 8745-8752. Os dados informados para as freguesias da Vila da Cachoeira foram: N. Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira 986 fogos e 5.814 almas; S. Pedro da Muritiba 562 fogos e 4.012 almas; Outeiro Redondo 379 fogos e 2.947 almas; S. Gonçalo dos Campos 455 fogos e 3.6265 almas; S. José das Itaporococas 312 fogos e 5.017 almas; Sant'Ana do Camisão 91 fogos e 540 almas; São Tiago do Iguape 337 fogos e 3.671 almas; Santo Estevão do Jacuípe 175 fogos e 1.354 almas. Total de 3.297 fogos 26.980 almas.

²⁹ Arquivo da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira, Livro de Contas da Ordem 3ª do Carmo de Cachoeira, folha 283.

Após encomendar a sua alma aos santos da corte celeste José Alexandre iniciou as recomendações a respeito da sua cerimônia fúnebre. Ele pediu que seu corpo fosse sepultado na matriz de Santa Ana do Camisão, amortalhado no hábito de Nossa Senhora do Carmo, acompanhado do seu vigário, sacristão e mais sacerdotes que se achassem que lhe diriam pela sua alma missa de corpo presente. Mas caso viesse a falecer na vila e não em sua freguesia, ele deveria ser sepultado na Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, da qual era irmão, onde o testamenteiro deveria gastar o que fosse necessário no enterro e ofício. No mesmo dia se daria esmola a todos os sacerdotes. Ele também solicitou que fossem distribuídos cem mil réis pelos pobres que acompanhassem seu corpo à sepultura dando a cada um deles de esmola uma pataca. A preocupação deste testador em deixar esmola para os pobres que acompanhassem seu corpo à sepultura se apresenta em inúmeros outros testamentos redigidos em Cachoeira ao longo do século XVIII. Manuel Ferreira da Fonseca, por exemplo, falecido em 07 de abril de 1765, natural do reino, residente na vila de Cachoeira deixou 50\$000 réis para ser repartido entre os pobres no dia do seu falecimento e outros 50\$000 réis para se repartirem entre os mesmos, a 100 réis cada pobre, no dia do seu ofício que seria celebrado no Convento de Nossa Senhora do Monte Carmo da Vila³⁰. Mateus de Madureira Bragança, outro português, residente na Rua Direita, Porto de São Felix, na Freguesia de São Pedro da Muritiba, cujo testamento foi redigido em 1789, solicitou que fossem dados 80 reis para cada pobre que acompanhasse o seu corpo no dia do seu falecimento³¹. José Rodrigues de Amorim, natural e residente na vila de Cachoeira, falecido em 05 de agosto de 1795 também deixou esmolas para os pobres no total de 14\$800 réis, cujo pagamento está identificado no inventário, no registro de gastos com o seu funeral³². João José Reis, ao abordar o tema da distribuição das esmolas em funerais na Bahia no século XIX, informa que os pobres tinham o compromisso de acompanhar o morto e assistir à missa de corpo presente, ocorrendo ao seu término a distribuição das esmolas³³. Walter Fraga Filho também remete ao tema da distribuição de esmolas em legados testamentários na Bahia entre os séculos XVIII e XIX confirmando que os mendigos, juntamente com os pobres da paróquia, os presos, as viúvas, as

³⁰ APMC, caixa 15, doc. 134. Testamento de Manoel Ferreira da Fonseca, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³¹ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento de Mateus de Madureira Bragança.

³² APMC, caixa 2, doc. 16. Testamento de José Rodrigues de Amorim, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³³ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 153.

moças pobres e as instituições de caridade figuravam entre os principais beneficiários do dinheiro e dos bens deixados pelos mortos como legados pios³⁴.

Segundo Manuel Hespanha o caráter obrigatório da caridade e da misericórdia foi reforçado pela teologia cristã pois a colocou no centro das virtudes, tornando a esmola para os pobres um dever crucial para os cristãos, ao associá-la ao projeto de salvação de suas almas³⁵. Ao distribuir esmolas em seu legado testamentário João Alexandre, assim como os demais testadores citados, provavelmente recorria a elas como meio de diminuir o tempo de purgação dos seus pecados. A relação entre a salvação da alma e a prática das boas obras pode ser compreendida a partir da doutrina da justificação proposta pela Igreja. Das discussões mantidas durante o Concílio de Trento resultou um decreto e cânones sobre a justificação³⁶. Neles a Igreja reafirmava a crença, comum a todos os cristãos, de que a justificação da alma do homem pecador era proveniente dos méritos da paixão de Cristo e de que, ao ser justificado, o homem recebia, além da remissão dos seus pecados, os dons divinos da fé, esperança e caridade. A prática das boas obras seria a ação que identificaria o homem justificado, tendo em vista que a fé, que traria a vida eterna, não poderia ser garantida sem a esperança e a caridade, observadas através das obras praticadas pelos homens³⁷. A prática das boas obras não justificava o homem, mas seriam o sinal de que este havia sido justificado. Tais ações desempenhariam papel importante no julgamento final da alma³⁸. Uma profissão de fé prescrita aos valdenses que retornaram a Igreja Católica, redigida em 1208, reafirmava a crença de que

³⁴ FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo, SP: HUCITEC; Salvador, Bahia: EDUFBA, 1996, p. 36.

³⁵ HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas. As bens aventuras nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 236.

³⁶ O *Decreto sobre a justificação*, visando a salvação da alma, foi elaborado a partir de discussões iniciadas em junho de 1546, e apresentadas na sexta sessão do concílio. Ele condena as doutrinas de Lutero sobre a justificação e sobre a cooperação do homem com a graça e os conceitos de Calvino sobre a predestinação, assim como os erros de Joviniano e Pelágio que negaram a necessidade da graça para obter e conservar a justificação. A íntegra do decreto encontra-se transcrita em: DENZINGER, Heinrich. DENZINGER, Heirinch. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo, SP: Ed. Loyola; Paulinas, 2007, pp. 400-415.

³⁷ DENZINGER, Heinrich, Op. cit., pp. 401-402.

³⁸ Sobre o tema da morte e do julgamento final nas sociedades católicas ocidentais ver: ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012 (I Parte); CAMPOS, Adalgisa Arantes. (2004). São Miguel, as Almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna. *Memorandum*, 07, pp. 102-127. Disponível em 04/06/2015 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm>; LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989 (capítulo 2); DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização do Ocidente (séculos 13-18)*. 2 vols. Bauru, SP: EDUSC, 2003 (vol. II, capítulo 13); VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*, São Paulo: Ática, 1997 (capítulo 2).

[...] haverá também um juízo por parte de Jesus Cristo e que cada um, segundo o que tiver feito nesta carne, receberá castigos ou prêmios.

Creemos que as esmolas, o sacrifício e as outras boas obras podem ajudar os mortos.

[...] aqueles que, com suas posses, permanecem no mundo e com aquilo que possuem praticam esmolas e outras boas obras e observam os preceitos do Senhor, são salvos³⁹.

O temor deste julgamento por certo, trouxe angústia e desassossego a inúmeros católicos especialmente em momentos em que se viam na eminência da morte, como o acometimento de uma doença grave.

Autores portugueses modernos, como os Padres Antônio Vieira e Manoel Fernandes, fizeram referência ao que teria afirmado o próprio Cristo a respeito do julgamento final e dos critérios que utilizaria em sua sentença que determinaria o destino das almas na eternidade, que seria definida a partir da prática das obras de misericórdia, pois elas traduziriam o mandamento do amor ao próximo⁴⁰. Em *Primavera Espiritual*, obra datada de 1673, o Dr. Francisco Freire de Faria, logo após fazer menção à passagem bíblica de Mateus, c. 25, onde se relata o julgamento final, afirma que “a esmola he a que abre as portas do Ceo, a que nos da posse da gloria, a que nos faz semelhante a Deos”⁴¹. Após referência ao mesmo trecho bíblico, Antônio Vieira concluiu, no *Sermão das obras de Misericórdia*, pregado em Lisboa,

³⁹ Carta “Eius exemplo ao arcebispo de Tarragona”. 18/12/1208. In DENZIGER, Heirinch. Op. cit., pp. 281-282. Segundo Denzinger a carta contém a fórmula de profissão de fé de Durando de Osca, um valdês retornado à Igreja Católica no ano de 1207. A fórmula foi repetida numa carta dirigida ao arcebispo de Tarragona em 1210 e também utilizada, de forma abreviada, como profissão de fé de outros valdenses, e serviu como modelo para as que se seguiram.

⁴⁰ Ver Livro do Evangelho de Mateus 25: 31-46. (31. Quando o Filho do Homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória. 32. E serão reunidas em sua presença todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos bodes, 33. e porá as ovelhas à sua direita e os bodes à sua esquerda. 34. Então dirá o rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos do meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. 35. Pois tive fome e me deste de comer, tive sede e me deste de beber. Era forasteiro e me acolhestes. 36. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me. 37. Então os justos lhe responderão: Senhor quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? 38. Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? 39. Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver? 40. Ao que lhes responderá o rei: Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes. 41. Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. 42. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. 43. Fui forasteiro e não me recolhastes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso e não me visitastes. 44. Então, também eles responderão: Senhor, quando é que te vimos com fome ou com sede, forasteiro ou nu, doente ou preso e não te socorremos? 45. E ele responderá com estas palavras: Em verdade vos digo: todas as vezes que o deixastes de fazer a um desses mais pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer. 46. E irão estes para o castigo eterno, enquanto os justos irão para a vida eterna.). *Bíblia de Jerusalém* (nova edição revista e ampliada), 9ª edição, São Paulo: Paulus, 2013. Este trecho aparece citado em muitas obras que tratam das obras de misericórdia para justificar a importância destas no processo de salvação dos fiéis.

⁴¹ FARIA, Francisco Freire de. *Primavera espiritual e considerações necessárias para bem viver*. Lisboa: Officina Joam da Costa, 1673, p. 151.

em 1647, que “se vos salvastes, não foy porque não peccastes, senão porque com as vossas esmolos remistes os vossos pecados”⁴². O Padre Manoel Fernandes - jesuíta e confessor do Rei D. Pedro - dedicou a terceira parte, do terceiro volume da sua obra *Alma instruída na doutrina e vida christã* a uma discussão ampla e detalhada de vários aspectos que envolvem a prática das obras de misericórdia⁴³. Citando um sermão de Santo Agostinho, Manoel Fernandes adverte que ninguém deveria se escusar de dar esmolos para que assim pudesse receber a sentença favorável à sua alma e com ela o prêmio eterno da entrada no reino dos céus determinado nas palavras divinas: “Ide, não porque nam peccastes, mas porque com esmolos remistes vossos pecados”⁴⁴. Ele também remete ao poder da esmola e das obras de misericórdia como advogadas diante do Tribunal de Cristo “não somente patrocinando, como fazem os advogados, mas também persuadindo ao mesmo Juis, que patrocine ao reo e de sentença por elle ainda que mil vezes peccasse, ainda o coroa & promulga vencedor [...]”⁴⁵. Segundo este autor não apenas a esmola atua junto ao juiz, mas também o pobre que a recebe, que “[...] excitasse pera orar por quem lha dá, & impetrar de Deus pera esse a grassa da conversão”⁴⁶. A profusão de esmolos feitas em testamento são gestos que parecem refletir o desejo de preparar-se para o momento decisivo que determinaria o destino dos fieis no além. Frei Manoel Fernandes não excita em recomendar que “o acertado he pera aquelle dia, & pera o da morte faser grãde provimento & acompanhamento de esmolos”⁴⁷, como procurou fazer o nosso testador José Alexandre.

Os pobres continuariam como alvos das esmolos de José Alexandre mesmo após a cerimônia de sepultamento. Ele pediu ao testamenteiro que se desse de esmola aos presos da cadeia e pobres do Hospital de São João de Deus, e outras pessoas pobres reconhecidas, 600 réis a cada um. E, caso fosse sepultado em sua freguesia, se daria estas esmolos aos pobres dela. Fundado na primeira metade do século XVIII, o hospital destinou-se prioritariamente a assistência aos pobres, foi administrado pela Ordem de São João de Deus entre 1755 e 1778, passando para a administração régia através da nomeação de administradores pelo juiz de fora

⁴²VIEIRA, António (Padre). *Sermam das obras de misericórdia. A Irmandade do mesmo nome. Na Igreja do Hospital Real de Lisboa, em dias de todos os Santos, com o Santíssimo exposto, anno 1647*. In: Vieira, Padre António. *Sermões do Padre António Vieira, Visitador da Província do Brasil, Pregador de Sua Magestade*. Sexta Parte. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1690, p. 195.

⁴³ FERNANDES, Manoel, S.J. *Alma instruída na doutrina e vida cristã*. Tomo III. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1664.

⁴⁴ Idem, p. 740.

⁴⁵ Idem, p. 741.

⁴⁶ Idem, p. 735.

⁴⁷ Idem, p. 740.

da vila e assim ele funcionou durante os anos seguintes⁴⁸. A importância da assistência prestada aos pobres de Cachoeira por este hospital está relatada num ofício do Chanceler da Relação José Carvalho de Andrade, datado de 1761, quando lembrava a ação dos religiosos que administravam este hospital: “são úteis aos pobres doentes dezamparados; da vila ou de fora ou passageiros por ser a vila de Cachoeira hum porto donde vem parar todos os viajeiros das Minas e outras villas”⁴⁹. Não apenas José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, mas outros testadores destinaram parte dos seus bens para esta instituição. Mateus de Madureira Bragança, testador que já havia doado para os pobres que acompanhassem seu corpo a sepultura, destinou 80 reis para cada enfermo do hospital⁵⁰. Ana Maria da Silva, moradora na Freguesia de São João da Água Fria, fora dos limites de Cachoeira, cujo testamento foi escrito em 1787, também destinou esmolas para os pobres deste hospital – como outros que localizamos - no valor de 320 reis para cada um que lá se encontrasse. Ela faleceu em 1789, na vila de Cachoeira⁵¹.

Não há menção às esmolas destinadas aos pobres a serem distribuídas por ocasião do funeral de José Alexandre no inventário dos seus bens, assim como em relação a todas as disposições referentes às cerimônias do seu funeral, o que não implica em afirmar o seu descumprimento, mas em que desconhecemos a origem dos recursos para cumpri-los uma vez que normalmente são incluídas na terça do falecido⁵². É possível que José Alexandre tenha trazido consigo para a vila de Cachoeira valor compatível com o que foi gasto em seu funeral e esmolas com os pobres, não sendo necessário lançar estes valores no inventário do falecido, em sua terça, como usualmente ocorria. Outra testadora, Leonor Maria da Conceição, moradora no Sítio do Tanque das Bananeiras, Freguesia de São Gonçalo dos Campos - falecida em 28 de março de 1750 -, recomendou que os gastos com o seu funeral e legados fossem pagos com os rendimentos de duas safras de tabaco. Seu genro, Manuel da Costa Lemos, testamenteiro e inventariante, declarou que foram utilizados os rendimentos das safras de 1751 e 1752 para este fim⁵³. Esta foi, em alguns casos, uma estratégia utilizada por alguns

⁴⁸ Este hospital é atualmente administrado pela Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira, que foi fundada em 1826 e desde esta data exerce esta função.

⁴⁹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁵⁰ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento de Mateus de Madureira Bragança.

⁵¹ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento de Ana Maria da Silva.

⁵² APEB, Judiciário, doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário *post mortem* de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Auto de partilha dos bens do testador, fls. 106v-110.

⁵³ APEB, Judiciário, doc. 02/639/1095/06, Cachoeira. Inventário *post mortem* de Leonor Maria da Conceição, com testamento anexo.

testadores para não diminuir a herança dos seus descendentes com os altos custos de seus sufrágios e legados.

Outra determinação pia de José Alexandre em seu testamento nos chamou a atenção:

Peço a meu testamenteiro que logo ao tempo do meu falecimento ajunte a todos os meus escravos forros e cativos, em meu nome peça a todos perdão pelo amor de Deus me perdoem os serviços que deles tirei e falta de caridade com que lhes tive.

Estes mesmos escravos seriam beneficiados cada um com uma esmola “e repartirá com estes em igual parte 400 mil réis menos aqueles a quem tenho passado carta de liberdade [...]”⁵⁴.

José Alexandre deixou oito escravos forros: Venceslau, crioulo; Floriano, cabra, ainda moço; Florêncio, pardo; Marcos, cabra, casado; Joaquim, pardo, casado; Ignacio, crioulo; José, cabra; Justa, parda, casada, 18 anos. Suas cartas de liberdade estavam em poder de sua esposa e foram feitas antes de seu casamento. Chama-nos a atenção que cinco destes escravos eram qualificados e estavam entre os de maior valor existentes nas propriedades do testador e os outros três estavam em condições limitadas para o trabalho. Marcos, vaqueiro, foi avaliado em 250\$000 réis; Joaquim, vaqueiro, em 280\$000; Ignácio, vaqueiro, em 150\$000 réis; José, vaqueiro, em 300\$000 réis; Justa, era costureira e rendeira, em 300\$000 réis. Florêncio era já idoso e foi avaliado em 40\$000 réis, Venceslau padecia de moléstia nos peitos e foi avaliado em 150\$000 réis e Floriano padecia de doença de gota e foi avaliado em 80\$000 réis. Além dos escravos e dos pobres outras pessoas foram beneficiadas por esmolas deixadas por José Alexandre. Para a sua sobrinha e comadre D. Jenoveva, mulher de José Joaquim, deixou 400\$000 réis. Para os herdeiros do Capitão Antônio José de Abreu ele destinou esmola de 175\$000 réis. Para a sua irmã, a D. Antônia de Lima destinou 300\$000 réis, “que lhe deixo por ter tido negócios com seu marido, e em sua falta a seus herdeiros”. José Alexandre ainda destinou esmola de 400\$000 réis para a obra da igreja na sua freguesia da Senhora Santa Anna do Camisão. Ele pediu ao testamenteiro que após a sua morte fossem celebradas as seguintes missas: pelas almas das pessoas com quem teve negócios, três capelas de missas; pelas almas de todos os parentes do primeiro até ao quarto grau dez capelas de missas, mais cem Bulas de defuntos pelas ditas almas; pelas almas dos seus escravos cinco capelas de missas, e mais quarenta Bulas de defuntos de esmola de 240 réis cada missa. O cumprimento

⁵⁴ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 6, fls. 4-6, Testamento de José Alexandre Peixoto Mascarenhas.

de todos os legados de José Alexandre foi assegurado na partilha da sua terça. Foram destinados 216\$000 réis de esmola de 18 capelas de missas e 11\$200 réis para 140 bulas de defuntos, e todos os demais legados aqui referidos cumpridos com o valor por ele destinado. Também entrou na terça o valor das alforrias dos escravos, das terras que destinou aos seus colonos pobres e da esmola de 400\$000 réis que mandou repartir entre os seus escravos, menos os forros, além de 309\$922 réis dados como prêmio ao testamenteiro, valor maior do que o previsto no testamento⁵⁵.

Sem a aprovação de uma autoridade pública, um notário, o testamento não teria valor legal, aqui a função foi exercida pelo tabelião da vila de Cachoeira, Francisco Alvares Chaves. O testamento de José Alexandre foi aprovado em 10 de abril de 1792, o ato de aprovação ocorreu na casa de Antônio José de Souza Lopes, onde provavelmente José Alexandre se encontrava hospedado⁵⁶. Os testamentos poderiam ser de dois tipos: abertos ou cerrados, sendo o último o mais comum entre os redigidos em Cachoeira⁵⁷. A aprovação do testamento de José Alexandre, do tipo cerrado, seguiu as determinações contidas no Quarto Livro, das *Ordenações Filipinas*, que trata sobre heranças⁵⁸. Estiveram presentes neste ato, além do testador e do tabelião, as testemunhas: Antônio José – o proprietário da residência -, Manoel Teixeira dos Santos, José Antônio Viana, Francisco de Almeida Vasconcelos e Joaquim Pereira de Araújo. José Alexandre foi sepultado na Ordem Terceira do Carmo da Vila da Cachoeira, conforme registro do Livro de Contas da mesma, em data de 18 ou 28 (rasgo no documento impede a precisão) de abril de 1792, alguns dias depois da escrita do

⁵⁵ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01. Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas.

⁵⁶ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 6. Aprovação do Testamento de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas.

⁵⁷ No *Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer o cristão*, no capítulo 23, destinado as instruções para a escrita dos testamentos, na sexta advertência ou instrução, o Padre Estevão de Castro explica as diferenças entre o testamento cerrado e o aberto. No testamento cerrado o testador por sua mão, ou por qualquer escrivão, pessoa pública, ou particular, faz o testamento em segredo sem que as testemunhas e o tabelião, responsável pela sua aprovação, saibam o seu conteúdo. O testamento aberto é redigido e lido a vista de todos, assinando as testemunhas ao final deste. Ele também pode ser ditado oralmente em presença de testemunhas, normalmente quando o testador se encontra prestes a morrer, sendo neste caso chamado de nuncupativo. Ver: CASTRO, Estevão. *Breve aparelho para ajudar a bem morrer o cristão...*, p. 83v-84.

⁵⁸ As Ordenações estabeleciam a obrigatoriedade da aprovação do testamento por um tabelião, bem como a presença de testemunhas livres e maiores de quatorze anos neste ato. Em caso de testamento aberto bastaria o registro do mesmo no livro de notas do tabelião e a assinatura do testador e de suas testemunhas neste documento. Em se tratando de testamento cerrado sua redação deveria ser feita pelo testador ou por pessoa por ele designada e assinado pelo testador. O mesmo deveria ser cerrado e cozido, entregue ao tabelião na presença de cinco testemunhas, devendo o testador confirmar perante as testemunhas ser aquele documento o seu testamento, sendo feito então o registro da aprovação do documento pelo tabelião nas costas do próprio testamento, declarando a forma como o recebeu das mãos do testador que deveria assinar a aprovação juntamente com as testemunhas e o tabelião. Ver: *Ordenações Filipinas*, Livro IV, Título LXXX. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1935, p. 900-903.

testamento⁵⁹. A decisão de fazer a profissão e tomar o hábito na ordem um mês antes de morrer, pagando o prêmio necessário, lhe garantiu a sepultura nesta prestigiosa instituição religiosa da vila.

Em 29 de abril de 1792 o Provedor das Fazendas dos Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos da vila de Cachoeira, Joaquim Amorim, fez o despacho que autorizava a distribuição e o cumprimento do testamento⁶⁰. José Alexandre havia falecido, provavelmente no dia anterior, e o próximo passo da autoridade pública era zelar pelo cumprimento da vontade do defunto, autorizando a abertura do testamento e a realização do inventário dos seus bens materiais, com os quais se pretendia cumprir os seus últimos desejos. Um testamenteiro cuidaria deste trabalho e José Alexandre havia indicado em seu testamento o nome de três pessoas da sua confiança para fazê-lo: em primeiro lugar Ponciano Pereira Lima, seu sobrinho; em segundo o Reverendo Padre Vasco José da Fonseca e em terceiro Manuel Gonçalves Mascarenhas, também sobrinho. Quem aceitasse assumir a função receberia 200\$000 réis de prêmio. No Livro de Testamento consta uma declaração do Padre Vasco José da Fonseca, datada de 29 de abril de 1792, aceitando assumir a função⁶¹. Após o registro deste ato, o escrivão Antônio Caetano de Barros Lobo encerrou os seus trabalhos, em 2 de maio de 1792. Agora cabia ao testamenteiro cumprir a vontade do testador, e prestar conta dos seus atos à autoridade pública no prazo legal instituído em lei ou no determinado pelo testador em seu testamento. Sabemos que seu testamenteiro se encontrava na vila de Cachoeira por ocasião da morte de José Alexandre e que foi ele, provavelmente, o encarregado de providenciar o seu sepultamento. Outra providência do testamenteiro de José Alexandre foi garantir o cumprimento dos sufrágios em favor da salvação da alma do testador, conforme se atesta no Livro de Contas da Ordem Terceira do Carmo da Vila de Cachoeira, que registra esta informação no ano de 1795.

As missas em favor da alma, ou sufrágios, eram instrumentos valiosos para a salvação da mesma em conjunto com as esmolas. As almas, eram as mais necessitadas das esmolas e da intercessão, “porque estes próximos estão em extrema necessidade, que neste mundo a nam ha maior, que resão de aflicção, & assim somos obrigados a lhes acodir” afirmava o Padre

⁵⁹ Arquivo da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira. Livro de Contas da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira, folha 283.

⁶⁰ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 6, Despacho do Doutor Provedor das Fazendas dos Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos referente a distribuição e cumprimento do testamento de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas.

⁶¹ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 6, fl. 6. Testamento de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas.

Manoel Fernandes, em *Alma instruída na doutrina e vida cristã*⁶². Estas esmolas teriam sua contrapartida quando estas almas, libertas do Purgatório, alcançassem enfim o Paraíso e o gozo eterno. Era o que prometiam na *Petição que fazem as almas do Purgatório aos fieis, pedindo-lhes o socorro dos sufrágios*

promettendo vos por devida correspondência, que se por vossa indústria, huma, ou mais de nós outras entrar em a gloria tão desejada, aonde será dotada de imensas riquezas, e de soberano poder; applicará todos os teus pensamentos para vos favorecer⁶³.

Nos testamentos se insistia não apenas em dar esmolas, mas em solicitar sufrágios – missas em favor da alma. Os compromissos de irmandades e ordens terceiras estabeleciam tanto a celebração de missas logo após o falecimento dos seus irmãos, quanto à celebração semanal de missas em favor destes e também dos vivos. Estas missas estão prescritas em diversos compromissos de irmandades da cidade da Bahia e do recôncavo. Não conseguimos localizar o compromisso da Ordem Terceira do Carmo da Vila de Cachoeira, mas os compromissos de duas irmandades que funcionaram no Convento do Carmo da mesma vila dedicam capítulos específicos para os sufrágios. A Irmandade de Santa Ana estabelecia no capítulo onze do seu compromisso que fossem celebradas 25 missas em favor do irmão falecido logo após a sua morte, de esmola de 320 réis, no caso deste irmão ter exercido algum cargo na irmandade, em caso contrário seriam celebradas 10 missas. Mas se o irmão falecido morresse devendo à irmandade, a mesa diretora deveria decidir o que lhe caberia de sufrágio. Se a irmandade tivesse patrimônio suficiente deveria manter a prática de celebrar semanalmente, às terças-feiras, missas em favor dos seus irmãos vivos e defuntos, no altar de Santa Ana, e sendo possível, com canto de órgão e com assistência de doze irmãos com capas⁶⁴. No capítulo quinze do seu compromisso, datado de 1765, a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, sediada no mesmo convento, determinava a celebração de 25 missas pela alma dos irmãos falecidos, de esmola de 240 réis, logo após o falecimento destes. Os frades do convento seriam os encarregados de celebrá-las. Da mesma forma que na Irmandade da Santa Ana, a mesa deveria decidir o que fazer em casos de irmãos que falecessem devendo mais do que os custos determinados para os sufrágios. Semanalmente se realizaria missa em favor dos irmãos vivos e defuntos no altar da

⁶² FERNANDES, Pe. Manoel. *Alma instruída na doutrina e vida cristã* ..., p. 991.

⁶³ *Petição que fazem as almas do Purgatório aos fieis, pedindo-lhes o socorro dos sufrágios*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade. Lisboa Ocidental: na Nova Oficina de Mauricio Vicente de Almeida, [17...].

⁶⁴ ANTT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 16, Compromisso da Irmandade de Santa Ana do Convento do Carmo da Vila de Cachoeira. Prov. de sua confirmação. 12/6/1786, fl. 65-68v.

irmandade, de esmola de 320 réis, que deveria ser ornado com incenso para a celebração⁶⁵. Como membro da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira, embora por um curto período de tempo, José Alexandre tinha direito a benefícios semelhantes, que não deixaram de ser cumpridos pela sua ordem terceira, como observamos acima.

Analisando a trajetória de José Alexandre poderíamos supor que uma espécie de pragmatismo, e não propriamente o temor religioso, orientou a decisão dele de filiar-se à Ordem Terceira tão pouco tempo antes da redação do seu testamento e da sua morte. Mas é preciso agir com cautela quando se trata de investigar o sentimento religioso. A decisão de deixar tantas esmolas para os pobres, assim como a de pedir perdão aos seus escravos, deixando esmolas para estes, e ainda a de legitimar o seu filho natural no testamento, tornando-o herdeiro em iguais condições que os demais, parecem indicar uma vivência mais profunda da fé católica – muito relacionada ao medo do Purgatório e do Inferno. Estas ações parecem, em princípio, revelar sentimento de culpa, necessidade de confissão dos pecados e de obtenção do perdão, elementos fundamentais da teologia católica da salvação. Talvez apenas um puro acaso explicasse a proximidade entre as três datas – da filiação a ordem terceira, da redação do testamento e da sua morte. Sugerimos, porém, que embora não tenha deixado explícito no testamento, José Alexandre já estivesse doente ou pressentindo a morte, pois sua estadia na vila parece ter sido longa e foi marcada por procedimentos que evidenciam a preocupação com a morte e o Além – a filiação à ordem terceira e a redação do testamento, onde deixara registrado tanto orientações para o seu sepultamento na vila quanto em sua freguesia. Talvez ele tivesse a expectativa de se curar e retornar para Santa Ana de Camisão. Mas não houve tempo, ele faleceu e foi sepultado na vila de Cachoeira.

Culpa, perdão, caridade, salvação remetem a conceitos, práticas e sentimentos que norteiam os fundamentos do catolicismo⁶⁶. Estão intimamente relacionados com uma questão que afeta todos os homens, em qualquer período da história da humanidade. Como lidar com a morte? Como conviver com o desconhecimento do que vem após ela? No ritual católico morte e salvação são intimamente relacionadas. Morrer para os salvos não é o fim e sim um começo de uma nova vida, e bem melhor, que pode ser garantida ainda aqui num ritual complexo que envolve distintas ações, sentimentos e pessoas. Ao mesmo tempo em que a culpa corrói o coração dos fiéis católicos, obrigando-os a um movimento constante de busca

⁶⁵ AHU, Códice, nº 1666.

⁶⁶ Ver DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*. 2 vols. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

pela remissão dos pecados e perdão, ela os ajuda a lidar com os seus conflitos mais íntimos, a justificá-los e a lidar com a morte e o desconhecido que vem após ela. A religião oferece um mecanismo de remissão que passa pela Igreja – batismo, comunhão, confissão, penitência, obras de misericórdia. A vida comunitária se organiza em torno destas práticas tornando todos corresponsáveis pela salvação dos seus membros, daí o parentesco espiritual – relações de compadrios -, a esmola aos pobres obrigados a intercessão pelos ricos, as missas em favor dos mortos da comunidade, as confrarias e suas obrigações de ajuda mútua, e um sistema jurídico que se organiza para garantir o cumprimento das obras e sufrágios de um testador. Do complexo ritual que envolve a preparação para a morte e que ajuda a lidar com o desconhecido em relação à morte, ajudando a amenizar o medo que ela provoca, fazem parte a administração dos últimos sacramentos, os rituais fúnebres, os sufrágios e uma abundante distribuição de esmolas e legados – preconizados pelas obras de misericórdia. Exercitá-los era garantia de que a passagem no Purgatório não seria tão aterradora e depois dele existiria o Paraíso. Quanto maior o envolvimento no catolicismo e a assimilação dos fundamentos desta religião, através da catequese, dos sacramentos, das confrarias, da devoção familiar e comunitária, maior era o investimento do leigo nestas práticas e sentimentos religiosos, visando alcançar a paz necessária para a sua partida para o Além. A intensidade da vivência religiosa destes leigos estava, por certo, relacionada à assimilação dos conceitos, ao grau de culpa e pecados, à vivência da religião e às exigências e cobranças da comunidade onde se estava inserido.

Muitos estudos demonstraram o importante papel ocupado pelos testamentos nas sociedades modernas ocidentais enquanto instrumentos para a salvação da alma, utilizando-o como fonte para compreender o que se convencionou chamar de “pedagogia do bem morrer” – cuja característica principal era o medo – promovida pela Igreja. Aqui podemos citar os trabalhos de Michel Vovelle, Philippe Ariès, Ana Cristina Araújo, João José Reis e Claudia Rodrigues, dentre outros⁶⁷. Neste estudo continuamos a enfatizar, assim como estes autores, o papel do testamento enquanto instrumento para a salvação da alma, mas o enfoque não será a “pedagogia do bem morrer” e sim o que aqui denominamos de “pedagogia da caridade”, que

⁶⁷ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997; ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012; MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Publicação da UFBA, Salvador, 1979; REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991; RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

vinculou a salvação da alma às doações testamentárias. Nossa hipótese é que, no século XVIII, os habitantes da Vila da Cachoeira e dos seus termos aprenderam e praticaram os ensinamentos da Igreja que vinculavam a salvação da alma à caridade, manifestada nestas doações, relacionados à prática das obras de misericórdia. Caridade foi o que, em suas próprias palavras, teria faltado a José Alexandre no tratamento que dispensou aos seus escravos ao longo de sua vida. Falta de caridade que buscou reparar com outro gesto de caridade e misericórdia, o pedido de perdão e as esmolas deixadas, visando assim alcançar o perdão para a sua própria alma. Debruçar-nos-emos sobre tais práticas, buscando compreendê-las a partir da lógica do catolicismo, religião que orientou a organização da vida social na América Portuguesa, e do ideal de caridade por ele proposto: o que se fala sobre a caridade, onde se ensina sobre a caridade e onde ela aparece no cotidiano das práticas dos leigos católicos de Cachoeira. O conjunto destes três elementos é o que definimos aqui como “uma pedagogia cristã da caridade”.

A pedagogia da caridade cristã

Vários catecismos, manuais e obras destinadas a devoção e a espiritualidade, escritos no reino português entre os séculos XVI e XVIII, serviram como instrumentos importantes na doutrinação dos fiéis católicos. Os catecismos eram resumos da doutrina cristã destinados a crianças e pessoas simples. Ao longo do século XVI alguns manuais católicos foram escritos para atender esta finalidade, mas sem a nomeação de catecismos. Estes manuais expunham os artigos da fé em linguagem acessível e popular. Entretanto foi Lutero o primeiro a atentar para a necessidade de estimular a catequese - das crianças e pessoas simples -, ampliando o seu prestígio na igreja e na escola, além de torna-la mais frequente e regular. Neste contexto Lutero escreveu os seus catecismos, que continham textos didáticos e com uma linguagem mais simples⁶⁸. Apesar da cisão que produziu no Ocidente cristão é possível perceber a influência de Lutero, mais especificamente do seu método pastoral, entre os católicos. Estes

⁶⁸ *Catecismo Menor e Catecismo Maior*, ambos datados de 1529. Ver: *LIVRO DE CONCÓRDIA* (editado por Darci Drehmer). São Leopoldo: Sinodal; Canoas: Ulbra, Porto Alegre: Concórdia, 2006.

se viram desafiados a reforçar a catequese de crianças e adultos, investindo em manuais mais simples e didáticos, também denominados de catecismos ou cartilhas de ler e escrever⁶⁹.

O Concílio de Trento reforçou a importância da doutrinação dos fiéis através do catecismo. O *Catecismo Romano* foi redigido por decreto do concílio e publicado em 1566. Ele muito provavelmente serviu de guia para a construção de catecismo e manuais de instrução católicos - assim como dos manuais e cartilhas escolares, que embora destinadas ao ensino da escrita e leitura eram também instrumentos de doutrinação -, escritos posteriormente, num contexto em que a doutrinação e catequese dos fiéis se tornou prioridade para a Igreja. No próêmio do *Catecismo Romano* se destaca a “[...] obrigação de estabelecer um programa fixo para instrução religiosa do povo”⁷⁰. O catecismo atuaria como “[...] um livro em que os párocos e todos os que têm a obrigação de ensinar, pudessem procurar, e haurir normas seguras para a edificação dos fiéis”. Estes catecismos tinham a função principal de uniformizar a crença e as práticas religiosas “[...] assim como há um só Senhor e uma só fé, assim também seja uma única norma comum, prescrita para ensinar ao povo a doutrina da fé e todos os deveres de piedade”. A fé não poderia ser objeto de dúvida e a prática deveria ser uniforme na comunidade dos fiéis. Ao longo destes três séculos os catecismos se multiplicaram e ganharam edições e formatos diferentes atendendo a necessidade e ao perfil diversificado de fiéis – clérigos e leigos, nobres e populares, cultos e incultos.

Em Portugal destacou-se, no século XVI, a *Doutrina Cristã*, catecismo redigido pelo Padre Marcos Jorge, jesuíta, a pedido do Cardeal Dom Henrique⁷¹. Frei Leopoldo Martins refere-se a três edições deste catecismo, a primeira de 1561, em Lisboa, a segunda de 1566, em Braga e a terceira impressa em Augsburgo em 1616⁷². Na edição de 1616 foram introduzidas gravuras que o tornaram ainda mais didático e popular. A obra redigida em forma de diálogo trata sumariamente sobre os seguintes pontos: Sois cristãos? Que quer dizer cristão? Sinal do cristão, *Pater-noster*, Ave-Maria, Salve Rainha, Credo, artigos da Fé, Mandamentos de Deus, Mandamentos da Igreja, sete pecados capitais, sacramentos, boas obras, oração, jejum, esmola, as obras de misericórdia, as virtudes teologais, os dons do

⁶⁹MARTINS, Frei Leopoldo Pires, O.F.M. Notícia histórica. In: *Catecismo Romano*, por Frei Leopoldo Pires Martins, O.F.M., Petrópolis, RJ: Vozes, 1951. (Catecismo dos párocos, redigido por decreto do Concílio de Trento, e publicado por ordem do Senhor Papa Pio Quinto. Editado em Roma. Publicado em 1566), pp. 19-20-21.

⁷⁰ *Catecismo Romano...*, p. 81. Sobre o uso de manuais e cartilhas escolares na doutrinação católica ver: CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt. Igreja, educação e escravidão no Brasil colonial. In *Politheia: História e Sociedade*. Vitória da Conquista, vol. 7, nº 1, 2007, pp. 85-102.

⁷¹ MARTINS, Frei Leopoldo Pires (O.F.M.). Notícia histórica. In: *Catecismo Romano...*, pp. 20-21.

⁷² Utilizamos aqui a seguinte edição: JORGE, Marcos, S.J. *Doutrina christam ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os mininos, representada por imagens*, Augusta, por Christoval Mangio, 1616.

Espírito Santo, as bem-aventuranças, os conselhos evangélicos, o modo de ajudar a missa, orações, e bênção de mesa. Segundo Frei Leopoldo Martins, este catecismo foi introduzido por jesuítas em suas missões no Brasil em 1564 quando o Padre Grã, Superior Provincial, mandou vir os primeiros exemplares. A *Doutrina Cristã* foi traduzida para a língua tupi em 1574, pelo Padre Leonardo do Vale, também jesuíta. O jesuíta Inácio Martins fez uma remodelação deste catecismo, que se tornou conhecida na colônia como *Cartilha do Mestre Inácio*⁷³. Outros catecismos também tiveram ampla circulação na América Portuguesa⁷⁴. Para além dos catecismos outros textos foram importantes na divulgação da doutrina católica como os manuais de instrução, destinados aos párocos e demais religiosos⁷⁵. A doutrina católica também foi ensinada através das obras destinadas a devoção que visavam sensibilizar o fiel e fortalecer a sua prática religiosa através do reforço a sua espiritualidade⁷⁶.

Os textos de caráter doutrinário ajudaram a divulgar, através da catequese, a doutrina da caridade, que se constituiu como um dos pilares da fé católica ao preconizar o amor do Deus cristão pelos homens e o seu desejo de salvá-los da morte e perdição eterna, destino que

⁷³MARTINS, Frei Leopoldo Pires (O.F.M.). Notícia histórica..., p. 21.

⁷⁴ Outros catecismos produzidos neste período e que seguramente circularam na América Portuguesa foram: ARAÚJO, Antônio de, S.J. *Catecismo brasílico da doutrina cristã com o ceremonial dos sacramentos e mais atos paroquiais*. Lisboa: Officina de Manuel Deslandes, 1686; MÁRTIRES, Bartolomeu dos – *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais*. Braga: António de Mariz, 1564, fl. 52-56v. POUGET, François Aimé. *Instruções Geraes em forma de catecismo: Nos quaes se explicão em compendio pela Sagrada Escritura, e tradição, a historia e os dogmas da religião, a moral christã, os sacramentos, as orações, as ceremonias e os usos da Igreja*. Impressas por ordem do senhor Carlos Joaquim Colbert, Bispo de Montpellier. Com dous catecismos abreviados... [1765] / Traduzidas na língua portuguesa para o uso do Bispo de Coimbra. Lisboa: Régia Off. Typografica. 1770. 3 vol. Em 4 tomos. Este último também conhecido como *Catecismo de Montpellier* foi produzido no século XVIII e inscreve-se na linha jansenista.

⁷⁵ Destacamos aqui apenas obras que já consultamos e onde localizamos referências ao tema aqui estudado. ANUNCIACÃO, Frei António da. *Collegio abbreviado de ordinandos, prégadores e confesores*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1765, p. 10-14. [1ª ed. em 1748]; BARRETO, Francisco. *Advertencias aos parochos e sacerdotes do bispado do Algarve*: Lisboa: João Galvão, 1676; CAMELLO, António Moreira. *Parcho perfeito: deduzido do texto sancto, & sagrados doutores, para a pratica de reger e curar almas*. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1675; FERREIRA, António. *Practica de Ordinandos e Confesores ou Recopilação opulenta do mais florido que se acha no Jardim ameno, e dilatado campo da Theologia Moral*. Coimbra: Na officina Luis Secco Ferreira, 1757.

⁷⁶ Aqui estão destacadas apenas algumas das inúmeras obras consultas, sem menção a aquelas já citadas neste capítulo. PRESENTAÇÃO, Luís da. *Excellencias da misericórdia: e fructos da esmolla: I. parte*. Lisboa: Gerardo da Vinha, 1625; BERNARDES, Manoel. *Luz e Calor: obra espiritual para os que tratão do exercicio de virtudes e caminho de perfeição*. II partes. Lisboa: Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1871; CARTAXO, António de S. Francisco de Paula. *Discursos Moraes e Evangelicos sobre os vícios e virtudes*. Vol. I. Lisboa: Officina Patr. de Francisco Luiz Ameno, 1783; BONETA, Joseph. *Gritos do inferno para despertar o mundo*. Lisboa: Felipe de Souza Vilela, 1721; CHAGAS, Frei António das O. F. *Escola de penitencia e flagellos de viciosos costumes*. I Parte. Lisboa: Off. de Miguel Deslandes, 1687; FONSECA, João da, S.J. – *Escola da doutrina christam, em que se ensina o que he obrigado a saber o christam...* Evora: Officina da Universidade, 1688; JUZARTE, Frei Pedro da Cruz. *Instrução geral para o caminho da perfeição. Matéria necessária para mestres espirituas e gente pia*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1650; RECUPITO, Julio Cesar. S. J. *Arte de bem morrer: industrias para fazer hu[m]a boa morte*. Escritas pelo Padre Julio Cesar Recupito, Veneziano da Companhia de Jesu. Traduzidas do italiano em portugez para utilidade das almas christaãs. Offerecido a Senhora D. Maria Ferraz de Almeyda. Coimbra: Officina de Joseph Ferreyra Impressor da Universidade, 1685.

a condição de pecadores lhes havia imposto. Uma importante representação de Deus no cristianismo remete à ideia dele enquanto verdadeiro amor, ou caridade. Esta definição de Deus como caridade aparece na *I Carta de João*⁷⁷. Segundo a doutrina católica a caridade é o principal atributo de Deus e a caridade dos homens é essencialmente amor a Deus⁷⁸. Dois importantes teólogos do Ocidente cristão, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, escreveram sobre o tema da caridade e seus textos ajudaram a fundamentar esta doutrina. No século XVI, o Concílio de Trento não apenas a reafirmou, como estimulou a sua divulgação entre os leigos.

Em *Tratados sobre a Primeira Carta de São João*, Santo Agostinho remete ao valor da caridade revelado no sacrifício divino de um Deus que se fez homem, Cristo, morrendo na cruz para remir os homens pecadores. Segundo ele “nadie tiene mayor caridade que esta de entregar su vida por los amigos”⁷⁹. Séculos depois, o clero católico tridentino retoma este tema no *Catecismo Romano* reafirmando que

Se alguém tivera sofrido por nós todas as dores, não espontaneamente, mas só por não poder evitá-las, é certo que nessa atitude não veríamos uma mercê de grande valor. Mas, quando alguém sofre a morte só por nossa causa; quando o faz de livre vontade, ainda que lhe seja possível esquivar-se, - então é que nos dá realmente uma prova de extrema bondade. Por mais que desejasse, ninguém teria meios de lho agradecer, e muito menos de lho retribuir condignamente. Por tal critério podemos avaliar o soberano e extremado amor de Jesus Cristo, os direitos divinos e infinitos que adquiriu sobre o nosso coração⁸⁰.

Tal sofrimento foi imposto ao Deus para demonstrar aos homens que era a caridade, virtude teologal cristã, o fim do preceito e a consumação da Lei e assim insistia-se na doutrinação visando o exercício da caridade cristã como ação fundamental do clero: “Ninguém pode duvidar que é um dever e um dever primordial dos pastores incitarem com o maior zelo o povo cristão ao amor de Deus em toda a sua infinita bondade para conosco”⁸¹. O texto insiste em que a doutrinação deve enfatizar a prática da caridade entre os fiéis:

⁷⁷ *Bíblia de Jerusalém* (nova edição revista e ampliada), 9ª edição, São Paulo: Paulus, 2013.

⁷⁸ Na definição do *Dicionário crítico de teologia* a caridade é o amor inspirado pela graça divina. Ver: LACOSTE, Jean-Yves (direção). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004, p. 109.

⁷⁹ AGOSTINHO. Bispo de Hipona. *Tratados sobre la primeira carta de San Juan*, Homília 6, comentário 13. Disponível em <http://augustinis.it/spagnoo/lsg/copertina.htm> acessado em 01/10/2015.

⁸⁰ *Catecismo Romano...*, pp. 126-127.

⁸¹ *Idem*, p. 83.

Ao propormos qualquer doutrina que tenha por objeto a fé, a esperança, ou qualquer ação obrigatória, devemos também encarecer, com muito empenho, o amor ao próprio Deus. Então, os fieis hão de reconhecer, sem titubear, que todas as obras de virtude e perfeição cristã não podem ter outra fonte, nem outro termo, que não a própria caridade⁸².

A manifestação deste amor a Deus se convertia em amor ao próximo, pois o que se pretendia era a formação de um “povo aceitável [...] zeloso na prática das boas obras”, para ser purificado por Cristo⁸³. Associação também feita pelo Padre Antônio Vieira em sermão pregado na Irmandade da Misericórdia, na Igreja do Hospital Real de Lisboa, em 1647, no qual orienta a “por remates de contas, day esmola, & ficareis purificados de todas vossas culpas [...]”⁸⁴. Dentro da perspectiva cristã o sacrifício chama o amor que suscita nos homens o desejo de uma vida espiritual em comunhão com Cristo, vida que repousa em três virtudes: a fé e a esperança e o amor - chamadas teologais porque estruturam a relação do homem com Deus⁸⁵. Enquanto elemento desta estrutura o amor se torna caridade, pois se converte na única forma de amor aceitável, a caridade, que se traduz em amor ao próprio Deus.

Segundo São Tomás de Aquino “es el mismo el amor com el que el Padre ama el Hijo, se ama a sí mismo y nos ama a nosotros”⁸⁶. Para Anita Guerreau-Jalabert esta noção de caridade cristã enquanto relação que une Pai e Filho através da Trindade e une Deus e os homens, esta união entre Deus e os homens é o ponto central de toda a teologia cristã⁸⁷. Segundo Santo Agostinho, Deus põe a caridade no coração dos homens através do Espírito Santo, “porque la caridad de Dios há sido derramada em nuestros corazones por el Espiritu que se nos há dado”⁸⁸. Ela é efeito da graça de que o Espírito Santo é portador e que se realiza através do batismo, é o que permite ao homem amar. Por esta via o homem pode conhecer a Deus. Este é um modo de participação do homem na perfeição do seu Criador e não se trata de simples reciprocidade entre ambos, pois, por si mesmo o homem não é capaz disto. Trata-

⁸² Idem, p. 83-4.

⁸³ Idem, p. 83.

⁸⁴ VIEIRA, Antônio (Padre), S.J. *Sermam das obras de misericórdia. A Irmandade do mesmo nome. Na Igreja do Hospital Real de Lisboa, em dias de todos os Santos, com o Santíssimo exposto, anno 1647*. In: Vieira, Padre Antônio. *Sermões do Padre Antônio Vieira, Visitador da Província do Brasil, Pregador de Sua Magestade*. Sexta Parte. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1690, p. 194.

⁸⁵ LACOSTE, Jean-Yves (direção). *Dicionário crítico de teologia ...*, p. 114.

⁸⁶ AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. I - Parte I. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de Las Provincias Dominicanas em Espana. Cuarta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, Questão 37, Artículo 2, p. 372.

⁸⁷ GUERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y don en la sociedade medieval occidental...*, p. 30.

⁸⁸ AGOSTINHO. Bispo de Hipona. *Tratados sobre la primeira carta de San Juan*, Homília 8, comentário 12. Disponível em <http://augustinis.it/spagnoolsg/copertina.htm> acessado em 01/10/2015.

se de um modelo de intercâmbio desigual e hierarquicamente orientado⁸⁹. E este amor do homem por Deus é necessário para a obtenção da sua salvação e da beatitude eternas, não se constituindo em mera reciprocidade. A teologia cristã concebe o amor a Deus como inseparável do amor ao próximo, a todos os homens, e este é um dos fundamentos da definição de caridade. Como afirma Santo Agostinho “es de todo punto necessario que tú que amas el hermano ames al amor mismo. Ahora bien, Dios es amor; es inevitable, por tanto, que ame a Dios todo el que ama al hermano”⁹⁰. Para a historiadora Anita Guerreau-Jalabert esta noção de mútuo amor, destacada por Santo Agostinho em sua obra, e retomada pelo clero responsável pela organização do *Catecismo Romano*

no evoca tanto un sistema de reciprocidad organizada por relaciones binarias como un sistema generalizado de relaciones: el amor de todos por todos, que circula entre los hombres por intermedio de Dios y que por eso mismo se encuentra en cierto modo purificado y santificado⁹¹.

Segundo Anita Guerreau-Jalabert a caridade praticada pelos homens é outorgada – propriedade atribuída ao amor de Deus -, pois o amor do homem é uma participação na divina caridade que é Deus e sendo assim imitador deste Deus que em Cristo teria revelado as suas qualidades. A caridade praticada pelo homem deve ser então: gratuita, sem esperar contrapartida; não deve pretender senão o bem do próximo; deve buscar em si mesma a causa de sua única satisfação; deve ser universal, pois Deus ama a todos os homens (Cristo morreu por todos e esta morte fundou a catolicidade da Igreja)⁹². Este ideal de caridade se realiza na assembleia dos crentes. Para Santo Agostinho “el amor a la Iglesia difundida em todo el orbe de la tierra” é prova da permanência da caridade no coração dos fiéis⁹³. Também é papel da Igreja zelar para sua concretização na vida dos fiéis. O clero tridentino afirma no *Catecismo Romano* que os bons cristãos participantes da Igreja: “[...] estão unidos e ligados entre si, não só pela profissão de fé e a participação dos Sacramentos, mas também pelo espírito da graça e pelo elo da caridade”⁹⁴. Assim a Eclesia é representada como a fraternidade dos cristãos filhos de Deus e “[...] traduce una concepción de la sociedad en que la unión espiritual cimentada

⁸⁹ GERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y don en la sociedad medieval occidental...*, p. 32.

⁹⁰ AGOSTINHO. Bispo de Hipona. *Tratados sobre la primera carta de San Juan*, Homília 8, comentário 10. Disponível em <http://augustinis.it/spagnoo/lsg/copertina.htm> acessado em 01/10/2015.

⁹¹ GERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y don en la sociedad medieval occidental...*, p. 34.

⁹² Idem, p. 33.

⁹³ AGOSTINHO. Bispo de Hipona. *Tratados sobre la primera carta de San Juan*, Homília 6, comentário 10. Disponível em <http://augustinis.it/spagnoo/lsg/copertina.htm> acessado em 01/10/2015.

⁹⁴ *Catecismo Romano...*, p. 167.

por la circulación de la caritas se impone a toda otra forma de relación entre los hombres”⁹⁵. É dentro desta comunidade religiosa que se realiza, num nível mais restrito na paróquia, e, num mais amplo na própria Igreja como um todo, este ideal de salvação cristã. Esta comunidade orienta a vida cotidiana do sujeito normatizando a sua rotina desde o seu nascimento, com o batismo cristão, até a sua morte, com o sacramento da extrema unção e o ritual de sepultamento do seu corpo. O ideal de caridade aproxima os sujeitos na medida em que impõe a estes o ideal de fraternidade cristã. A ideia de uma sociedade moldada a partir da fraternidade é uma significativa representação das sociedades cristãs medievais e modernas. Nestas sociedades a caridade se apresentou enquanto valor moral e social, e modelo de vínculo social que se impôs ao conjunto dos sujeitos que dela participaram e não como mero assunto de interesse dos clérigos e teólogos. Neste sentido este ideal de fraternidade, fundamentado na caridade, inspirou regras de comportamento social, convertendo os pecados contra a caridade em falta contra Deus e contra a ordem social⁹⁶.

No discurso da Igreja a caridade é uma virtude necessária para as obras. Segundo Pedro Cardim “fé, esperança e caridade [...], tinham tudo a ver com o amor e a benevolência. A caridade consistia em amar a Deus através do amor pelo próximo, ou seja, era uma forma de amar a Deus através da ajuda daqueles que se encontravam em necessidade”⁹⁷. Embora a esmola não fosse suficiente para lavar os pecados, ela se constituiu num dos maiores efeitos da caridade na comunidade cristã. O ato de doar bens materiais se converteu num efeito deste amor espiritual, inspirado na graça divina, ato com implicações sobrenaturais que resultaria em benefício espiritual para quem o realizava. A Igreja medieval, inspirada na *I Carta de João*, impôs a necessidade da doação material ao cristão, fundamentalmente destinada a quem padecia necessidade ou se encontrava indigente e isto se manteve enquanto princípio fundamental do catolicismo. Os pobres se tornaram o principal alvo da esmola por

⁹⁵ GUERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y don en la sociedade medieval occidental...*, p. 35.

⁹⁶ Idem, p. 37-38. Embora a autora, Anita Guerreau-Jalabert cujo texto suscitou esta reflexão trate da sociedade medieval ocidental é possível, através da análise de textos de natureza normativa como as *Ordenações Filipinas* e *Manuelinas* e também das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, observar a continuidade deste modelo na sociedade moderna portuguesa. Uma discussão importante sobre o lugar dos pobres e miseráveis na sociedade moderna portuguesa e a sua relação com as virtudes da caridade e misericórdia pode ser encontrada em: HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, pp. 233-250.

⁹⁷ CARDIM, Pedro António Almeida. *O poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000, p. 176. Este trabalho de Pedro Cardim aborda importantes questões relativas às concepções sobre o amor no Antigo Regime, em Portugal, e sobre a influência da Igreja na formulação destes discursos.

simbolizarem o próprio Cristo⁹⁸. O Padre Antônio Vieira afirmava no sermão aqui já citado que Cristo estava em todos os pobres sem diferença alguma. Neste sermão Vieira busca compreender o sentido desta presença de Cristo no pobre, vinculando-a ao projeto de salvação dos homens. Ao transformar-se a si mesmo em pobre este teria transformado a pobreza em sacramento. O autor compara o sacramento da comunhão com este novo sacramento – o da pobreza – estabelecendo uma relação entre eles. Ao receber a hóstia o católico seria alimentado por Cristo, mas ao alimentar o pobre – através da sua esmola - o católico alimenta o próprio Cristo, que se encontrava identificado na pessoa do pobre que recebe a esmola. Para Vieira, Cristo sustenta os homens através do pão sacramentado no altar e os homens pagam-lhe esta dívida através do pobre sacramentado a quem suprem em suas necessidades. Antônio Vieira, em consonância com o que dizia o *Catecismo Romano*, exalta a bondade divina do

Soberano Senhor, que sacramentado se em pão para nos sustentar a nós, se quis também sacramentar nos pobres, para que nós o sustentássemos a ele & por meio da pobreza de huns, & misericórdia de outros, sem embargo de sermos pecadores, nos franqueasse nesta vida as portas de sua graça, para que achemos abertas na vida eterna as da gloria⁹⁹.

O Padre Marcos Jorge, jesuíta, destacou, na *Doutrina Cristã*, a relação entre a caridade e as obras de misericórdia. O jesuíta informa que o católico ao chegar ao uso da razão precisaria ter três qualidades para o bom exercício de sua vida religiosa: saber pedir, saber crer e saber obrar – rezar, crer e obrar. Chama a atenção para o fato de ser a caridade uma das três virtudes teologais ou dons sobrenaturais de Deus que lhes permitiria exercitar com eficiência estas três qualidades. O aprendizado que favoreceria o saber obrar viria dos mandamentos de Deus e da Igreja¹⁰⁰. A oração, o jejum e a esmola consistem nas principais formas de fazer boas obras¹⁰¹. O jesuíta remete a aspectos importantes da doutrina cristã ao reforçar que entre os mandamentos de Deus se sobressaía o da caridade, que consistia no

⁹⁸ Estes autores fazem referência ao texto bíblico de Mateus 25: 31-46 (transcrito na nota de rodapé 28) para fundamentar as suas proposições. Citamos aqui: SOUSA, Francisco Saraiva de. *Baculo Pastoral de Flores e Exemplos, colhidos de varia & authentica historia espiritual sobre a Doutrina Christã, utilissimo para todo o Christão, que procurar salvar-se, e instruir seus filhos com bons exemplos*, Lisboa, Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1624, p. 299, 309; FARIA, Francisco Freire de. Op. cit., p. 152; FERNANDES, Manoel. *Alma instruída na doutrina e vida cristã ...*, p. 701, 703.

⁹⁹ VIEIRA, Antônio, S.J. *Sermam das obras de misericórdia ...*, pp. 195-196.

¹⁰⁰ JORGE, Marcos, S.J. *Doutrina christam ...*, p. 16.

¹⁰¹ Idem, p. 123.

próprio amor a Deus e se revelava nas boas obras destinadas aos homens delas necessitados, as obras de misericórdia, que ele descreve em sua obra¹⁰².

São as esmolas dos sujeitos que nos indicam o caminho em direção aos efeitos desta pedagogia da caridade na vida dos fiéis católicos. Em 1644, o frei dominicano Tomás Aranha, num sermão pregado na Igreja da Misericórdia de Lisboa, chamava a atenção para os principais destinatários das esmolas praticadas através da caridade: os vivos - órfãos, viúvas, enfermos, peregrinos e todos os mais -, os corpos já desamparados da vida e sem alma – através dos seus enterros – e as almas que estão apartadas dos corpos – através dos ofícios, missas, oblações e orações¹⁰³. De acordo com Maria Antónia Lopes, a esmola

preceituada pela caridade e pela misericórdia era-o ainda pela obediência a Deus e pela penitência. Era para a Igreja um preceito absoluto, obrigatório. Era um direito dos pobres e um dever dos ricos. Não se tratava de um gesto de generosidade... para os teólogos, a esmola era o elo de ligação entre toda a comunidade dos fiéis. A ela estavam obrigados todos os cristãos, incluindo os pobres [...] ¹⁰⁴.

Estes gestos também são reveladores de uma vida em comunidade. Se retornarmos novamente à trajetória de José Alexandre em sua “preparação para a morte”, podemos destacar inúmeros gestos que remetem à preocupação com a salvação da sua alma. Ele se filiou a uma irmandade que cuidaria de não faltar com as suas obrigações ao acompanhá-lo à sepultura e realizar os sufrágios por sua alma; fez o seu testamento, nomeando seu testamenteiro que deveria tomar todas as providências para cumprir suas últimas determinações, solicitou inúmeras missas convocando sacerdotes para a intercessão junto aos santos em favor da sua alma, beneficiou inúmeros pobres com as suas esmolas o que poderia garantir a importante intercessão destes junto aos céus, assim como a de seus escravos – aos quais solicitou o perdão concedendo-lhes generosas esmolas, deixando alguns inclusive alforriados.

¹⁰² A Igreja Católica fundamentou a doutrina da caridade cristã a partir do texto bíblico de Mateus 22: 36-40, onde Cristo resume o Decálogo a dois grandes mandamentos. (36. Mestre, qual é o maior Mandamento da Lei? 37. Ele respondeu: *Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito.* 38. Esse é o maior e o primeiro mandamento. 39. O segundo é semelhante a esse: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo.* 40. Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas.).

¹⁰³ ARANHA, Tomás de – *Sermão que pregou o P. Fr. Thomas Aranha religioso da Ordem dos Pregadores e mestre em sacra theologia na Misericórdia desta cidade de Lisboa, no officio que se faz pollas almas dos defunctos irmãos da Casa, dia do glorioso S. Martinho no anno de 1644.* Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1645 In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de D. João V.* Vol. VI, Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2007, p. 583-4.

¹⁰⁴ LOPES, Maria Antónia. *Proteção social em Portugal na Idade Moderna.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 28.

José Alexandre não deixou de beneficiar sua paróquia com legados que garantiriam mais intercessão pela sua alma, e não se esqueceu de solicitar a intercessão pela alma daqueles com os quais se relacionou em vida – seus parentes e escravos, assim como aqueles com quem fez negócios – garantindo que no Além haveria almas que se lembrariam deste seu gesto e por ele viriam a interceder quando alcançassem o Paraíso. Ele beneficiou com esmola não apenas aos pobres que convencionalmente as recebiam – os que participavam do enterro, os enfermos e os presos – mas também aqueles que eram seus colonos, garantindo-lhes o vitalício usufruto da terra em que viviam sem nada pagar por isto. Não há dúvida do esforço de José Alexandre para salvar a sua alma, para que seus gestos de caridade fossem recebidos por Deus, talvez assim alcançando o seu perdão divino. A exaustiva lembrança aqui feita das doações deixadas por José Alexandre serve para nos chamar a atenção para um dado importante: a salvação da alma não dependia única e exclusivamente dos atos praticados em vida pelo fiel católico, mas dos atos de um conjunto de seres, formando o que aqui convencionamos chamar de rede, destinada a transformar as ações de natureza material em benefícios espirituais e desta participavam

além dos clérigos e dos doadores [...] os pobres, encarnações do próximo e duplos de Cristo, aos quais é destinada uma parte dos dons [doações] feitos a Igreja e, sobretudo, não esquecer de incluir Deus e os santos, únicos dispensadores possíveis da graça espiritual e verdadeiros destinatários das doações...¹⁰⁵.

Não se tratava, portanto de um “contrato” que envolvia apenas dois sujeitos – Deus e o fiel -, mas de uma operação coletiva da qual participavam o testador, o testamentário responsável por fazer cumprir a determinação, as pessoas e as instituições beneficiadas por esmolas e legados, as almas beneficiadas por pedidos de sufrágios, os clérigos que deveriam celebrar as missas, os santos intercessores e o próprio Deus. A transformação desta benesse material em espiritual dependia, além disto, dos méritos acumulados pelos santos intercessores, assim como da totalidade das oferendas eucarísticas realizadas pela comunidade cristã, o que permitiria a renovação cotidiana desta rede e a dispensação dos benefícios materiais e espirituais para os diferentes sujeitos que a compunham, podendo esta significar a comunidade paroquial, em seu sentido mais restrito, ou a própria cristandade. Segundo o *Catecismo Romano*, “como não busca seus próprios interesses, a caridade faz com que todas as obras pias e santas praticadas por um dos fiéis sejam também de proveito para todos os

¹⁰⁵ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 178.

mais¹⁰⁶”. Por esta lógica toda a comunidade de fiéis se beneficia dos atos de caridade praticados dentro dela, não apenas os que o executam. Ao celebrarem diariamente missas em favor de mortos e vivos, por exemplo, os padres estão continuamente a executá-los. Ao acompanharem os sepultamentos e intercederem pelas almas, os pobres fazem os mesmos gestos de caridade. Como explica o Padre Manoel Fernandes “...feita a esmola pelo justo por algum motivo sobrenatural, merece aumento de grassa & gloria”, a esmola opera no campo sobrenatural e neste aspecto reside a força do seu poder porque “Deus reputa estas obras de misericórdia como feitas a si mesmo”¹⁰⁷.

A ideia de que a salvação seria destinada a todos e não apenas àqueles que tinham bens para distribuir através de esmolas e legados, assim como a oportunidade de alcançá-la através da prática de obras de misericórdia, parece ter se difundido entre os cristãos leigos e foram usadas em muitos momentos em benefício próprio. Verificamos isto, por exemplo, na forma como os escravos são convocados por seus senhores a exercitarem eles mesmos as obras de misericórdia, como o perdão das injúrias ou a intercessão pelas almas. O perdão de injúrias foi, por exemplo, uma obra de misericórdia a ser exercitada pelos escravos de José Alexandre se estes atendessem ao pedido que lhes foi feito neste trecho do testamento: “... me perdoem os serviços que deles tirei e falta de caridade com que lhes tive”. Um pedido demasiadamente difícil de ser cumprido se levarmos em conta que está sendo feito a sujeitos que, vindos de outra cultura e experiências religiosas, talvez não se dispusessem a praticar este perdão cristão, um ato tão pouco coerente com a sua própria experiência de sofrimento imposta pela escravidão. O testamento de Manoel Gomes do Rosário nos remete a outra experiência da relação senhor/escravo. Ele era um português nascido no Bispado do Porto, plantador de cana na Freguesia de São Tiago do Iguape, onde morava. Era viúvo de Antônia do Espírito Santo, com quem teve uma filha. Em 9 de junho de 1761, doente, resolveu escrever seu testamento. Manoel era irmão de algumas irmandades do Iguape – do Santíssimo Sacramento, das Santas Almas e de Nossa Senhora do Rosário. Tinha uma filha natural, que teve após a viuvez, com uma mulata por nome Caetana, escrava da sua comadre D. Francisca. Ele comprou Caetana e providenciou a sua alforria, tomando a filha aos seus cuidados e informa que “nesta forma a criei sempre nesta estimada”. Suas duas filhas foram nomeadas suas herdeiras. Manoel parecia ser um homem devoto. Entre os seus bens temos um oratório com três imagens que ele legou para o seu genro, para que ele continuasse o seu terço. Entre os escravos de Manoel, treze no total, temos Ana de Oliveira, que era irmã da sua filha

¹⁰⁶ *Catecismo Romano...*, p. 178.

¹⁰⁷ FERNANDES, Manoel. *Alma instruída na doutrina e vida cristã...*, p. 735.

natural. Ana tinha 25 anos. Era uma escrava prendada – sabia cozer e cozinhar – e foi avaliada em 140\$000 réis. Manoel a deixou forra sob a condição de

por ser uma pobre mulher em servir a meu gosto e se me ser [?] muito sujeita quero me mande dizer uma capela de missas e uma capela a Sagrada morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo e meia a Nossa Senhora do Rosário e meia a Gloriosa Senhora Santa Ana todas pela minha alma e de todos os meus parentes e peço a meu testamenteiro a tenha em sua companhia sendo como até aqui tem mostrado a sua honestidade [...] eu lhe peço esta esmola pelo amor de Deus e assim lhe peço muito me encomende a Deus nas suas orações para que me perdoe meus pecados e tanto que a dita tiver findado de dizer as ditas missas meus testamenteiros lhe passarão sua carta de liberdade¹⁰⁸.

Manoel parece convicto que as preces de Ana ajudariam a diminuir o seu sofrimento no Purgatório, revelando aqui a crença no poder sobrenatural das intercessões dos vivos em favor das almas que estão em busca da remissão dos pecados. Estes senhores estão visando a sua própria salvação, mas levando em conta a doutrina católica da caridade tais gestos pesariam em favor da salvação destes escravos quando se encontrassem diante do seu próprio julgamento final. Segundo Nuno Marques Pereira

[...] no dia do Juízo, calando-se todas as mais virtudes, só pelas obras de misericórdia seremos sentenciados: os que a observarão com o premio da gloria; e castigados os míseros com a pena eterna do inferno¹⁰⁹.

Segundo Jérôme Baschet na Idade Média a Igreja, ou a Eclésia geria esta rede, pois a ordem dos clérigos era a responsável pela sociedade. Se não é possível falar no século XVIII de uma sociedade organizada pelo modelo eclesial pode-se falar de uma sociedade onde os indivíduos ainda vivenciavam esta espiritualidade cristã a partir de seus próprios referenciais culturais e de sobrevivência. Outros sujeitos e instituições se encarregaram da manutenção deste modelo, para além da própria Igreja que não deixou de se fazer presente. Se na Idade Média a rede foi gerida pela Igreja, no século XVIII ela já está enraizada na própria mentalidade e na espiritualidade dos sujeitos, embora ameaçada pelas novas propostas trazidas por influência do iluminismo, a exemplo da legislação pombalina que vigorou em Portugal nas décadas de 60 e 70 do século XVIII e que limitou a destinação de bens em benefício da salvação das almas, tema que abordaremos em outros capítulos da tese.

¹⁰⁸ APMC, caixa 42, doc. 416. Testamento de Manoel Gomes do Rosário anexo ao seu inventário *post mortem*.

¹⁰⁹ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Lisboa: Oficina de Antônio Vicente da Silva, 1760, p. 72.

A Igreja em Portugal através das ordens regulares e seculares – encarregadas da catequese, da administração dos sacramentos, dos sermões, do cumprimento das obrigações das missas pelos mortos — e das confrarias de leigos, trabalhou para que a doutrina da caridade fosse sempre lembrada e vivenciada no cotidiano dos fiéis. Para o cristão leigo integrar-se nela significava também integrar-se na sociedade, uma vez que esta lhes abria a oportunidade para estabelecerem novos vínculos, como os parentescos espirituais – gerados pelos vínculos do batismo ou pela entrada em confrarias religiosas onde eram reconhecidos como irmãos. Na América Portuguesa isto foi muito importante, tendo em vista que os sujeitos vinham de outras regiões (Reino e África) e precisavam estabelecer novas relações aqui. Para integrar-se na rede – o que equivalia a conquistar a solidariedade dos demais em relação ao cumprimento das obrigações que proporcionariam a sua salvação - o sujeito via-se obrigado a obedecer a um conjunto de padrões éticos e morais que permitiam o funcionamento de outras esferas da vida social, para além da religiosa. Não apenas o sujeito ganhava com a sua integração à rede, a comunidade também. O sujeito assumia o compromisso de pagar dívidas contraídas, tratar com caridade os escravos, emprestar e gerar créditos, zelar pelos pobres da comunidade e pelas instituições de caridade, contribuir para as confrarias. Além das oportunidades econômicas que a colônia proporcionou e que explicam a sua sobrevivência e sucesso, a religião foi um fator igualmente importante para a manutenção desta sociedade e das suas riquezas, uma vez que ela proporcionou aos sujeitos um modelo de espiritualidade que os agregava em torno de uma comunidade, o que facilitou a sua integração. O sucesso da integração de cada sujeito significou o equilíbrio das relações comunitárias. Evidentemente que não sem os conflitos e as contradições inerentes a uma sociedade colonial e escravista, que serão explorados ao longo da tese.

Para colocar a rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais em funcionamento eram necessárias não apenas as instituições religiosas, como indivíduos que nela ocupavam diferentes papéis. No que diz respeito às instituições citamos as paróquias, confrarias, instituições assistenciais como os hospitais e Santas Casas, no que diz respeito aos sujeitos temos os parentes carnis e espirituais, testamentários, escravos, pobres. A religião se mostrou um instrumento importante na construção das relações sociais na América Portuguesa. A vivência desta espiritualidade favoreceu a integração a esta comunidade. A prática das obras de misericórdia foi testemunho desta espiritualidade, ao mesmo tempo em que favoreceu e também foi reveladora da integração destes indivíduos à comunidade. Por isso a proposta aqui é destacar a experiência individual dos sujeitos contida nos discursos que

remetem a sua última vontade exposta em seus testamentos. Estas práticas são reveladoras não apenas do esforço para participar da sociedade terrena, mas também do desejo de, ao doar, contabilizar benefícios espirituais que lhe permitissem gozar de uma vida em comunidade também no Além. Este desejo foi estimulado por uma teologia que insistiu na doação, na prática das obras de misericórdia, como elemento que favoreceu a salvação dos fiéis, ajudando a abreviar o tempo do Purgatório e a entrada no Paraíso.

A análise das narrativas encontradas nos testamentos estudados parece confirmar, em princípio, o sucesso da assimilação da doutrina católica entre os fiéis leigos de Cachoeira e dos seus termos o que foi decisivo para a manutenção da rede. Concordamos com Jérôme Baschet quando ele afirma que

[...] nenhuma doação de terras ou de bens ocorreria sem o arrependimento que nasce ao termo de uma vida sobre a qual pesa a reprovação dos clérigos, sem a preocupação de salvação da alma e sem a ideia de que a Igreja pode ajudar os defuntos no além¹¹⁰.

Caridade e esmola eram elementos fundamentais desta rede que visava à transformação de bens materiais doados em benefícios espirituais para a comunidade dos fiéis. É preciso insistir aqui no conceito de caridade e misericórdia compartilhadas neste período e constantemente lembrado em pastorais, sermões e catequeses. Deus é o centro da ação, do ato de doar, e não o sujeito que recebe o benefício da esmola seja ele um pobre, um escravo ou uma alma do Purgatório. É com Deus que se acertam as contas, em função dos inúmeros pecados a serem expurgados pelos indivíduos. Ao recorrer às obras de misericórdia, o sujeito busca contabilizar suas doações para expurgar seus pecados e alcançar mais brevemente sua salvação.

A prática das obras de misericórdia é indicativa de uma busca de acerto de contas com Deus, alvo final delas, por parte dos sujeitos. Mas é preciso também lembrar que a manutenção da rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais não significou apenas garantia de salvação da alma dos testadores, mas mudanças na vida dos vivos por eles beneficiados com as doações. Implicou em liberdade – alforria dos escravos —, meio de subsistência para os pobres, remédio ou cura para os enfermos, experiências que pretendemos discutir ao longo dos demais capítulos da tese. Entretanto o que pretendemos destacar aqui é, principalmente, o lugar ocupado pela Igreja como um meio entre outros de

¹¹⁰ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal...*, p. 175.

conceber e criar relações sociais, a partir da sua unidade básica, a comunidade paroquial, reforçada pela pedagogia da caridade, que insiste na importância e na eficiência da rede de fraternidade cristã por ela representada. Para manter sua eficiência a rede precisa da comunidade paroquial. Nesta comunidade os sujeitos estabelecem as relações que tornarão possível a doação e a transformação do bem doado em benefício espiritual para a alma de quem doa. Os padres responsáveis pela celebração de missas em favor da alma do testador, os santos patronos das capelas ou os da devoção específica dos fiéis para os quais muitas destas missas são encomendadas em busca da sua intercessão, os pobres, os testamentários que se ocuparão de fazer cumprir a vontade do testador, e os demais destinatários dos bens: afilhados, parentes, escravos, os defuntos da comunidade – almas com as quais se gastam parte dos recursos da terça em preces. Uma ampla rede que se torna possível pela existência da comunidade paroquial. Dois rituais marcam esta comunidade: o batismo como rito de entrada dos sujeitos na Igreja, através do perdão do pecado original, e o sepultamento, rito que sinaliza a sua partida para a eternidade. No século XVIII, na Bahia, a vida social dos sujeitos se inicia e se encerra na paróquia, que não existe sem as suas capelas para o culto, onde a pia batismal e o cemitério marcam a entrada e a partida dos fiéis desta comunidade local, respectivamente. A leitura dos testamentos produzidos em Cachoeira ao longo daquele século sugere que as comunidades paroquiais ali organizadas exerceram, a despeito das dificuldades enfrentadas, um importante papel na vida dos fiéis da região¹¹¹.

A comunidade paroquial

Os sujeitos das sociedades coloniais vivenciaram experiências significativas em seu cotidiano a partir da comunidade paroquial. As paróquias ou freguesias foram marcos fundamentais dos núcleos povoadores da América Portuguesa. Através dela o clero prestava, no contexto da cristandade, assistência ordinária às necessidades dos fiéis nela inseridos. Organizadas enquanto espaços menores, subordinadas à diocese, as paróquias permitiram à Igreja um controle hierárquico das populações locais, ao mesmo tempo em que proporcionavam aos leigos um viver eclesial através da participação, obrigatória, nos ritos

¹¹¹ Sobre estas dificuldades há um relato importante feito pelo Arcebispo Dom Sebastião Mosteiro da Vide em carta para o Rei Dom João V, datada de 1712. Na carta, o autor faz um longo relato sobre as dificuldades para a manutenção do culto no Arcebispado da Bahia solicitando a criação de novas paróquias. Ver publicação desta carta em: VIDE, Sebastião Monteiro da. Notícias do Arcebispado da Bahia, para se poder supplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas. In: COSTA e SILVA, Cândido. *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001, pp. 32-64.

sacramentais¹¹². Um sentido de pertencimento à uma comunidade local foi sendo construído, sob a mediação do clero paroquial, representado pelo pároco e seus auxiliares, dentro dos limites espaciais das freguesias. Segundo Cândido da Costa e Silva a relação clero e fiéis corporifica a Igreja e a paróquia é o lugar onde esta relação se exercita¹¹³. Ela também ocupou um lugar de destaque na mediação das relações entre Estado e sociedade, no mundo moderno. Segundo José Pedro Paiva a rede paroquial funcionou como instrumento de mediação entre o centro político e as sociedades a ele subordinadas. Para este autor, a Igreja e seus bispos possibilitaram a afirmação da autoridade do centro político não apenas através do seu sistema de crenças, como também através da “capacidade de penetração espacial que a rede de paróquias possibilitava” transformando a Igreja, através do seu aparelho diocesano, num “instrumento fundamental de mediação da comunicação na época moderna”¹¹⁴. Apesar do uso da paróquia enquanto instrumento de reforço à hierarquia e ao controle social, esta teve uma importância significativa na consolidação do lugar dos sujeitos nas suas comunidades locais, na construção das suas referências sociais e culturais, nas suas ideias de pertencimento e identidade. O desejo de continuar a pertencer, de se manter na comunidade se fez presente - mesmo quando o destino era a transcendência - através da conquista de uma sepultura nos espaços sagrados da comunidade paroquial, suas igrejas matrizes e capelas filiais.

Português, natural da Vila da Fonte Arcada, no Bispado de Lamego, ao norte de Portugal, Manoel Ferreira da Fonseca era filho legítimo de Antônio Martins e Catarina Rodrigues, ambos defuntos. Manoel escreveu seu testamento em 30 de março de 1765, falecendo alguns dias depois em 7 de abril¹¹⁵. Ele residia na vila de Cachoeira, era viúvo de Maria do Nascimento. Informa no testamento o nome de 23 pessoas que contraíram dívidas com ele, todas correndo juros, que nos faz presumir que esta foi a principal função que exerceu. Manoel não tinha filhos e suas herdeiras foram duas afilhadas, Maria, filha legítima de Jerônimo Alvares da Silva Braga e Maria Ribeiro, com três anos feitos em 7 de agosto de 1764 e Joana, filha legítima de Gabriel Martins e Antônia Maria, com três anos, feitos em setembro de 1764. Com estes casais, Manoel estabeleceu uma relação de compadrio ao batizar suas filhas. Jerônimo e Gabriel foram também escolhidos como primeiro e segundo testamenteiros, o que demonstra uma relação de mútua confiança.

¹¹² SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCT, EDUFBA, 2000, p. 50-1.

¹¹³ Idem, p. 51.

¹¹⁴ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 172.

¹¹⁵ APMC, caixa 15, doc. 134. Testamento de Manoel Ferreira da Fonseca, anexo ao seu inventário *post mortem*.

Manoel Ferreira deixou instruções detalhadas para o seu sepultamento. Pediu para ser enterrado na Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte Carmo, da qual era irmão, amortalhado no hábito da dita Senhora e acompanhado por doze sacerdotes com o seu Reverendo Vigário, dando-se a todos as esmoladas costumadas. Os religiosos do Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo também deveriam acompanhá-lo, assim como os irmãos da ordem terceira. Pediu que se dissesse missa nos três dias seguintes ao seu falecimento por todos os sacerdotes e religiosos do Carmo da vila de Cachoeira, dando-se esmola aos padres de 320 réis para cada missa. Também deveria ser celebrada uma capela de missa por sua alma no convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da vila e um ofício no mesmo convento pelos religiosos carmelitas, de esmola de 24\$000. Deixou ainda 50\$000 réis para serem repartidos pelos pobres no dia do seu falecimento, a cem réis para cada pobre.

Manoel possuía cinco escravos. Quatro - Joseph, mina; sua mulher Maria e seu filho Joseph, Sebastião, ele deixou alforriados sem impor condição alguma, “os quais todos deixo forros e libertos e lhe deixo suas cartas de alforrias “. O quinto escravo, Thomé, foi deixado alforriado com a condição de que entregasse ao testamenteiro 32\$000, para que recebesse a sua carta de alforria. Um dos escravos, Sebastião, foi também beneficiado com esmola, ele lhe deixou o valor de 20\$000 reis.

Além dos escravos Manoel possuía uma morada de casas onde habitava, além de 1:200\$000 reis em créditos que lhe deviam e 200\$000 em dinheiro que mantinha em seu poder. Possuía também objetos de prata e roupas de sair e ficar em casa que repartiu como esmola. Pediu que um dos trajes fosse entregue a Hilário Veloso, uma capa preta ficasse para o testamenteiro e outras peças de roupa deveriam ser entregues a Joseph Álvares de Noronha, que receberia também a esmola de 20\$000 reis. Os seus trajes de casa deveriam ser repartidos entre os seus escravos Joseph, Maria e Sebastião. Sua cama e baú também seriam dados como esmola: o leito com o seu cobertor de pano de linho bordado deixou para a filha de Manoel Sobral, e um baú e assim mais 50\$000 reis para sua filha mais velha. As outras duas filhas de Manoel Sobral receberiam esmoladas de 50\$000 reis, que o testamenteiro daria ao pai delas.

Manoel repartiu esmola entre um extenso número de pessoas sem especificar as suas motivações: em sua maioria mulheres solteiras e algumas viúvas e também para afilhados. O critério para a distribuição das esmoladas parece ter sido a relação entre Manoel e seus progenitores, irmãos ou cônjuges, num total de 23 pessoas. Em três situações ele apenas

identifica as beneficiárias sem mencionar outras pessoas, e são as únicas em que ele identifica a cor: uma mulatinha por nome Joana; Maria Carvalho, preta forra e uma crioula chamada Catarina, deixando-lhes 15\$000, 20\$000 e 10\$000 réis respectivamente. As demais pessoas receberam esmolas que variavam entre 50\$000 e 20\$000 réis. Não apenas pessoas foram beneficiadas por esmolas deixadas por Manoel, mas também instituições religiosas. Ao Hospital São João de Deus ele deixou 10\$000 réis para a obra da sua igreja; para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da vila deixou 25\$000 réis e para a Ordem Terceira do Carmo da vila deixou 20\$000 réis. Também beneficiou aos presos da cadeia com 10\$000 réis para ser repartido entre os mais necessitados.

A história de Manoel Ferreira pode nos ajudar a refletir sobre diferentes aspectos que envolvem a vivência da religião em Cachoeira no século XVIII no que diz respeito a prática da caridade e das obras de misericórdia e ao ideal de salvação da alma. Um deles remete ao volume dos bens destinados a legados e esmolas por Manoel em suas últimas disposições. No auto de partilha dos bens de Manoel Ferreira informa-se o total de 1:975\$706 contos de réis referente aos seus bens líquidos; o remanescente, destinado ao cumprimento dos legados, totalizou 755\$896 réis; cada herdeira teve direito a 377\$948 réis. Como podemos verificar grande parte dos bens de Manoel foram investidos nas inúmeras esmolas que fez, em missas pela sua alma, na alforria de seus escravos e pouco restou para as suas herdeiras. A preocupação com a garantia da salvação da alma era tão intensa entre os fiéis que muitas vezes chegou a prejudicar os herdeiros no momento da partilha. Sheila Faria remete a esta questão em sua obra *A colônia em movimento*. Segundo esta autora a possibilidade dos testadores disporem livremente de um terço dos seus bens, destinando-os invariavelmente à salvação de suas almas, diminuía consideravelmente o conjunto dos bens destinados à herança. No geral, afirma Sheila Faria, estes testadores eram bem benevolentes com as suas almas pouco restando da terça para os seus herdeiros¹¹⁶. Este desprendimento em relação aos bens materiais estaria vinculado a uma concepção de morte que remete a eternidade da alma e ao Purgatório, onde estas pretendiam permanecer o mínimo de tempo possível, benefício alcançado através de um julgamento favorável. As esmolas e legados deixados em testamento eram importantes recursos para alcançar este fim, mas para os herdeiros significaram a redução drástica da fortuna familiar e o empobrecimento das gerações seguintes¹¹⁷.

¹¹⁶ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 259.

¹¹⁷ Idem, pp. 260-261.

Retornando ao testamento de Manoel Ferreira observamos outro aspecto importante que diz respeito às herdeiras de seus bens. Sem parentes carnis, Manoel destinou o remanescente dos seus bens para suas parentas espirituais. Suas herdeiras, Maria e Joana, duas crianças com três anos por ocasião do inventário dos bens de Manoel, eram suas afilhadas, vínculos constituídos a partir do ritual do batismo. Para além do seu papel de rito de entrada na Igreja, o batismo, nas sociedades cristãs, converte a criança em um ser social, se constituindo no rito em que ela, inclusive, recebe um nome. E isto vale não apenas para as crianças, mas para os escravos incorporados à sociedade cristã, que rejeita a identidade original do escravo pagão propondo-lhe uma nova identidade a partir da sua inserção na comunidade cristã através do batismo. Durante o ano de 1791, João Antônio Bellas manteve em seu poder na vila de Cachoeira, onde morava - durante longo período ou tempo suficiente para lhe ensinar o ofício de barbeiro -, um escravo nagô que comprou a Manoel José de Faria que costumava negociar com escravaria, conduzindo-a da cidade da Bahia para a vila de Cachoeira. João manteve o seu escravo pagão e sem nome durante todo este período¹¹⁸. Enquanto não fosse submetido ao ritual cristão do batismo este escravo permaneceria sem um nome para esta sociedade na qual estava sendo inserido. Isto foi muito comum na América Portuguesa a despeito de todas as recomendações e medidas tomadas pelo poder eclesiástico e civil para estimular esta prática. Verificamos isto, por exemplo, no Título XIV, do Livro I, das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que trata sobre o batismo de adultos, mas dedica-se em especial ao batismo de escravos¹¹⁹. O Arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, informa na carta de 1712, encaminhada ao Rei Dom João V, que poucos escravos eram batizados no ano de sua chegada, e muitos anos depois. Não eram suficientemente instruídos e o ato do batismo era realizado principalmente entre crioulos “filhos de pretas infiéis, as quais geravam muito depois de estarem nesta terra”, e a estes faltava à continuidade da instrução¹²⁰. O próprio arcebispo estava a reconhecer que batizar escravos não era uma tarefa fácil nesta sociedade escravista.

No que diz respeito às afilhadas de Manoel Pereira, não sabemos o que motivou a escolha delas como herdeiras dos seus bens, mas sabemos que os vínculos estabelecidos por Manoel e os pais destas crianças era muito forte, pois além de seus compadres eles também foram nomeados para seus testamenteiros. Jerônimo Alvares da Silva Braga, pai de Maria, foi

¹¹⁸ ANTT. Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, maço 70, doc. 09, cx. 146, auto com 34 folhas.

¹¹⁹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, p. 145.

¹²⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. Notícias do Arcebispado da Bahia...p. 46.

nomeado seu primeiro testamenteiro e Gabriel Martins, pai de Joana, como segundo. Outra testadora, Catarina Viera Soares de Alcouvia, também residente na vila, cujo testamento foi escrito em 19 de setembro de 1786, também aparece como comadre do seu segundo testamenteiro, o Capitão Miguel Ribeiro Soares. Ela destinou ao seu afilhado, filho de Miguel, a esmola de 50\$000 réis, que deveria ser entregue a seu pai o que nos faz presumir que Felix ainda era menor de idade. Neste caso sabemos com certeza que se tratava de pessoas do mesmo status social, pois Catarina era viúva do Capitão Manuel Felix de Mello e Albuquerque¹²¹. Mateus de Madureira Bragança, testador já citado neste capítulo, também designou na condição de terceiro testamenteiro um compadre, Antônio Pereira Assunção. Antônio Pereira e sua mulher Albina eram compadres de Mateus que havia batizado a sua filha Isidora, para quem este deixou esmola de 20\$000 réis. Além de Isidora, Mateus cita outro afilhado, Antônio, filho de Brás Antunes, para quem teria deixado esmola de 16\$000 réis que deveria ser entregue a seu pai, o que sugere que este afilhado fosse ainda uma criança. É possível que as relações entre Mateus e estes compadres tenham sido reforçadas pelo vínculo espiritual estabelecido com os seus filhos ou que este vínculo seja na verdade um reconhecimento da mútua confiança que estes sujeitos manifestavam entre si.

Um aspecto importante das relações de compadrio, destacado por Stuart Schwartz e Stephen Gudeman, é que o vínculo do compadrio é produzido na Igreja entre indivíduos que o carregam para fora desta, sendo projetado no ambiente social vivido para além do espaço religioso¹²². Sugerimos que a escolha dos padrinhos foi determinada pelo contexto social no qual tais sujeitos estavam inseridos, e assim precisamos considerar o conjunto dos espaços e das relações estabelecidas para além das vivenciadas na comunidade paroquial embora esta tenha funcionado como um importante espaço de encontros e convergências de relações. Numa sociedade marcada pela produção agrícola para exportação – cana, tabaco -, por exemplo, e pelo intenso comércio de escravos, as relações produzidas pelo ambiente de trabalho tiveram um impacto importante nestas escolhas. O número significativo de pessoas e instituições que integram o rol de recebedores de esmolas e legados deixados por Manoel Ferreira da Fonseca, por exemplo, parece ser indicador do amplo círculo de relações que ele estabeleceu durante o tempo em que morou na vila, talvez constituídas por experiências de

¹²¹ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento de Catarina Vieira Soares de Alcouvia.

¹²² SCHWARTZ, Stuart; GUDEMAN, Stephen. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia do século XVIII. In REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. Brasília/ São Paulo: CNPQ-Brasiliense, 1988, p. 37.

trabalho, afetivas e pela vivência da religião, através da comunidade paroquial. Entre os beneficiados pelas esmolas de Manoel constam viúvas e inúmeras moças solteiras, inclusive libertas, seus afilhados e também seus escravos, pobres enfermos e encarcerados. Há também homens e mulheres para os quais ele deixa algum tipo de esmola, pessoas com as quais pode ter mantido contato através da paróquia ou que podem ter recorrido a ele em busca de crédito. O fato de identificá-las pelos nomes nos faz presumir que tenha mantido relações efetivas com estas pessoas ou com seus pais – no caso de crianças e moças solteiras. No caso dos seus compadres muito provavelmente compartilhavam o mesmo status social de Manoel ou eram de condição inferior a este, levando em conta que nas várias culturas onde o ritual do batismo católico existiu os padrinhos eram quase sempre de status igual ou superior ao de seus afilhados. Considerando a condição de testamenteiros que pelo menos dois destes compadres assumiram é provável que fizessem parte do círculo social mais próximo de Manoel.

Uma testadora que nos deixou perceber um pouco da natureza de sua relação com seus compadres foi Custódia de Brito. Moradora na Freguesia de Santa Ana do Camisão e casada com Raimundo da Fonseca, ela não teve filhos. Ela ditou seu testamento nuncupativo em maio de 1786, falecendo um mês depois. Possuía 21 escravos, uma fazenda de criação de gado chamada Angico, nas catingas do Rio do Peixe, com 20 cabeças de gado. Deixou por esmola a metade da terra que lhe pertencia desta fazenda ao seu afilhado João Evangelista de Souza, filho do defunto seu compadre Antônio Fernandes, e a outra metade a sua afilhada Inez Maria de Castro, filha de compadre Joseph Pereira de Souza, alferes, “a quem dou muito da minha livre vontade”. Para outra afilhada, filha do defunto Antônio Fernandes, ela deixou 25\$000 reis de esmola. Ao nomear suas dívidas Custódia citou as contraídas com o compadre Joseph Pereira de Souza a quem deveria ser pago “o que se achar e dever nas contas do livro”. A confiança depositada neste compadre pode ser evidenciada no pedido feito pela testadora de que seu testamenteiro entregasse a Joseph Pereira o total de 15\$000 réis que “sam para certa disposição minha”, que não foram reveladas no testamento. Ela também declara ter contraído dívidas com o defunto Antônio Fernandes de Sousa no total de 116\$000 réis¹²³. Antônio Fernandes era o pai do seu afilhado João, para quem ela deixou parte das suas terras e Joseph Pereira era o pai de sua afilhada Inez, para quem ela deixou a outra metade das terras. Mais do que o vínculo espiritual estabelecido entre madrinha e afilhados, aqui, o batismo selou uma aliança que se sobrepôs à relação de compadrio, que este apenas ajudou a referendar.

¹²³ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Sentença cível do Juízo de Fora do Geral da Vila de Cachoeira, Testamento de Custódia de Brito.

Mas não queremos perder de vista o nosso testador Manoel Ferreira da Fonseca. Infelizmente, nada sabemos sobre os meios usados por Manoel Ferreira para chegar à colônia, nem mesmo se veio acompanhado ou sozinho. Não foi possível identificar na lista de beneficiados pelos legados de Manoel nenhum parente consanguíneo. Acreditamos que, ao atravessar o mar e fixar-se nos trópicos, este português constituiu novos vínculos, com pessoas de diferentes status sociais, que acabaram por substituir aqueles proporcionados pelos laços deixados em Portugal. Por certo a inserção na comunidade paroquial local facilitou o estabelecimento destas novas relações. O protagonismo no batismo de crianças, na condição de padrinho das mesmas – quatro estão nomeadas em seu testamento - e o pertencimento à Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira, além da esmola destinada à Irmandade do Rosário dos Pretos de Cachoeira e ao Hospital São João de Deus, são indícios de que a participação da Igreja na vida de Manoel foi além de um simples ritual obrigatório de confissão anual e frequência casual a missas. Algumas doações feitas pelo testador Mateus de Madureira Bragança, citado mais acima, também remetem aos vínculos estabelecidos com a sua comunidade religiosa. Parte dos seus bens foi destinada à capela de Jesus, Maria e José, situada no Porto de São Felix, onde pediu para ser enterrado. Ele deixou para o Santíssimo Sacramento da capela uma morada de casas em que morava situada no Porto de S. Felix, na rua direita que vai para a Muritiba, com os móveis nela existentes “para o ornato do mesmo Senhor”. Deixou também 4\$000 reis para cada um dos santos desta capela que deveria ser entregue ao tesoureiro ou devotos dos santos¹²⁴. Outro dado a ser considerado é que Mateus nomeou como segundo testamenteiro o Vigário da sua freguesia, Padre Francisco Borges.

A vivência na comunidade paroquial é uma experiência que se revela de maneira particularmente significativa no testamento e inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, nosso primeiro testador, cujo relato está exposto nas páginas iniciais deste capítulo. Um dado importante se destaca na relação com o Padre Vasco José da Fonseca, vigário da matriz da paróquia de Santa Ana de Camisão da qual ele fazia parte. O Padre, que estava na vila de Cachoeira por ocasião da morte de José Alexandre, assumindo a função de seu testamenteiro logo após o ocorrido, foi investido desta função por determinação do próprio testador. O Padre Vasco manteve relações com a família de José Alexandre mesmo após o falecimento deste. Em setembro de 1792 assinou o termo de tutoria dos filhos do falecido, no lugar da esposa que se tornaria a tutora, por esta não saber escrever, concluído na

¹²⁴ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento de Mateus de Madureira Bragança.

residência da família¹²⁵. Foi também o responsável pela celebração do casamento da filha de José Alexandre, Maria do Carmo, com Joaquim Pinto de Mesquita Varela em três de março de 1794¹²⁶. Alguns anos depois ele celebrou o casamento de Alexandre José, outro filho do casal, com Rosa Maria da Conceição, em seis de junho de 1796¹²⁷. O Padre Vasco José não aparece como testamenteiro apenas no testamento de José Alexandre. Custódia de Brito, também moradora da Freguesia de Santana Ana do Camisão o nomeou como seu segundo testamenteiro em seu testamento datado de maio de 1786. Sabe-se que, por ocasião da redação deste testamento, o Padre Vasco era coadjutor da paróquia de Camisão, como vemos pelo pedido feito por esta testadora ao deixar duas capelas de missas por sua alma - do total de quatro - para serem celebradas uma “pelo reverendo vigário e outra pelo seu coadjutor Vasco Joseph da Fonseca”. Outra pessoa ligada ao culto nesta igreja matriz, Manoel da Trindade Rodrigues, sacristão da dita igreja esteve vinculado ao testamento de Custódia na condição de redator do mesmo. Manoel da Trindade era branco, casado, natural da Vila do Rio das Contas, morador na Freguesia do Camisão e tinha 35 anos. Estas informações sobre ele aparecem no rol de testemunhas que assinaram o testamento de Custódia. Por se tratar de um testamento nuncupativo, as pessoas que o assinaram foram convocadas a depor e comprovar a sua veracidade¹²⁸. Por certo a vivência da comunidade paroquial foi significativa para Custódia. Além dos vínculos com os responsáveis pelo culto é possível perceber a sua vivência do próprio culto na preocupação demonstrada com a manutenção do mesmo, ao destinar 10\$000 réis para “quando se colocar o Santíssimo Sacramento na Freguesia do Camisão para o azeite de sua lâmpada”¹²⁹.

Retornando ao testador José Alexandre, observamos que ele também demonstrou um cuidado especial com a igreja matriz de Santana Ana do Camisão tanto em seu aspecto físico quanto cultural. Ele deixou para as obras e ornatos deste templo a quantia de 400\$000 réis que ficaria aos cuidados do seu administrador, ou em sua falta, deveria ser posta a juros, que

¹²⁵ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Termo de tutela de filhos menores Alexandre Peixoto Mascarenhas e Maria do Carmo Peixoto Mascarenhas, assumindo a função de tutora Hilária Francisca de Jesus, datado de 26/09/1792, fl. 35v.

¹²⁶ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Certidão de casamento de Joaquim Pinto Mesquita e Maria do Carmo Peixoto de Mascarenhas emitida pelo Padre Vasco José da Fonseca, datado de 01/04/1794, fls. 131-131v.

¹²⁷ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Certidão de casamento de Alexandre Peixoto de Mascarenhas com Rosa Maria da Conceição emitida pelo Padre Vasco José da Fonseca datado de 08/04/1797, fls. 138-138v.

¹²⁸ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Sentença cível do Juízo de Fora do Geral da Vila de Cachoeira, Testamento de Custódia de Brito.

¹²⁹ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Sentença cível do Juízo de Fora do Geral da Vila de Cachoeira, Testamento de Custódia de Brito.

seriam cobrados anualmente e empregado no que fosse necessário. No que diz respeito ao culto, ele deixou 400\$000 réis, para se pôr a juros e com estes se comprarem oito braseiros para com eles se alumiar o Santíssimo Sacramento nas vezes que se dessem a sagrada comunhão aos fiéis e aos domingos e dias santos enquanto se celebrasse o Santo Sacrifício da Missa. Por esta pendência ficaria legalmente responsável o Padre Vasco José da Fonseca, assim como o cuidado com o dinheiro e seus juros. Na falta do padre assumiria a responsabilidade Ignácio de Araújo Pinto ou seu irmão Gaspar de Araújo Pinto e na falta destes algum freguês que fosse capaz de dar contas ou uma irmandade, caso houvesse. Este pode ser um indício de que José Alexandre estivesse delegando aqui uma responsabilidade que tenha sido sua em vida, a manutenção do Santíssimo Sacramento através de esmolos. Isto talvez explique o detalhamento que fez dos objetos necessários para a sua manutenção, os dias sacros em que ele deveria ser iluminado e o custo total disto. Se fosse mesmo uma atribuição sua, é possível presumir que ele era um membro ativo da paróquia – tendo em vista o conhecimento que revela da sua rotina e necessidade -, nela atuando como sujeito e não como mero espectador. Trata-se de um homem rico, que mantinha colonos sob o seu controle, proprietário de um número considerável de fazendas, escravos, gado e terras e que geria um volume considerável de empréstimo de dinheiro a inúmeras pessoas, mas, ao que parece também preocupado com a manutenção da sua crença religiosa. Por outro lado, não se pode desprezar o importante lugar que José Alexandre ocupou na comunidade de Santa Ana do Camisão como proprietário de uma parte significativa das suas terras. A sua inserção na rotina paroquial ampliou, por certo, o seu prestígio e poder e o controle de sujeitos que nela atuaram.

Outro dado que reforça a interpretação proposta no parágrafo anterior é a preocupação com a distribuição de esmolos no valor de 50\$000 réis, em vida, entre os filhos, em sua maioria filhas solteiras, dos seus irmãos já falecidos. No inventário sua esposa pediu que fossem incluídos na terça do falecido os custos destas esmolos num total de 1:020\$000 reis¹³⁰. Além destes sobrinhos, ele beneficiou também um liberto, que tinha sido escravo de sua irmã Antônia de Lima, com 200\$000 réis, talvez o valor necessário para a compra da sua liberdade. José Alexandre se mostrou atento às necessidades dos membros de sua comunidade, buscando atender muitas delas segundo os critérios estabelecidos pela Igreja, revelados no cuidado em

¹³⁰ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Recibo de quitação feito por José Alexandre Peixoto Mascarenhas, apresentado no inventário pela esposa do dito, fls. 159v-160.

assistir aos seus parentes¹³¹. Se por um lado as esmolas reforçam a ideia de uma genuína experiência religiosa - tendo em vista que seguiam os critérios e as formas propostas pela teologia católica -, por outro também contribuíram para fortalecer a sua imagem perante a comunidade local de senhor benevolente e caridoso reforçando o seu poder e as relações de subordinação. Podemos presumir que as doações feitas em vida contribuíram para fortalecer estas relações, e que as feitas em testamento poderiam significar a perpetuação de uma memória benigna deste proprietário o que por certo seria um elemento favorável à manutenção deste poder no seio das gerações futuras da família. É preciso destacar também o lugar ocupado pela Igreja na composição e fortalecimento das relações em comunidades locais, um espaço importante no processo de coesão e equilíbrio das frágeis relações estabelecidas nas sociedades do Antigo Regime e aqui mais especificamente, de comunidades marcadas pelas relações escravistas. Por certo, o grau de influência exercida pelos párocos era fator de grande importância para o sucesso desta presença, como observamos na relação de confiança mútua estabelecida entre o Padre Vasco e José Alexandre. A aproximação entre os dois foi favorável não apenas a este leigo, mas ao líder espiritual daquela comunidade que poderia usar o exemplo de José Alexandre como modelo a ser seguido, facilitando a adesão dos demais a doutrina católica.

Um gesto observado nos testamentos denuncia os vínculos com a comunidade paroquial: uma igreja pertencente a sua paróquia era em geral, o lugar escolhido para o sepultamento do corpo dos testadores. Foram raros os sujeitos que não determinaram o local do seu sepultamento, justificando que se encontrava em local distante da sua morada, por exemplo, ou deixaram isto ao encargo do seu testamenteiro. As pessoas não apenas indicavam o local do sepultamento, como davam detalhes de como pretendiam que fosse o seu funeral. Claudia Rodrigues observa que no século XVIII, nas freguesias do Rio de Janeiro, isto era comum e as mudanças neste padrão só começaram a aparecer no século XIX¹³². Um número significativo de testadores de Cachoeira pediu para ser enterrado na igreja matriz. Foi o que fez Manoel Gonçalves Ribeiro, português, natural do Arcebispado de Braga, morador na Freguesia de São Tiago do Iguape. Ao redigir seu testamento, em 18 de junho de 1721, ele

¹³¹ Para o Manoel Fernandes em caso de se encontrarem vários necessitados o critério de escolha para quem deveria receber a esmola em primeiro lugar deveria privilegiar as pessoas próximas de quem estava a conceder a esmola. Ver FERNANDES, Manoel. *Alma instruída na doutrina e vida cristã* ..., p. 738; Ao tratar sobre a virtude da caridade Francisco Saraiva de Sousa estabelece entre os próximos que deveriam ser amados a prioridade era para os “nossos parentes mais chegados”. Ver SOUSA, Francisco Saraiva de. *Baculo Pastoral...*, p. 324.

¹³² RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além...*, p. 322.

pediu para ser sepultado na igreja matriz de São Tiago, amortalhado do hábito de São Francisco e acompanhado do seu reverendo pároco com três sacerdotes, que deveriam celebrar missa de corpo presente. Ele também pediu que o acompanhasse a cruz da confraria das Almas e a de Santo Antônio¹³³.

Natural do Bispado do Maranhão, Francisco Ribeiro de Souza, que redigiu o seu testamento em 21 de novembro de 1754, pediu para que seu corpo fosse sepultado na igreja matriz de São Gonçalo dos Campos – freguesia onde residia -, amortalhado no hábito de São Francisco das Chagas e acompanhado “do meu Reverendo Pároco” com os mais sacerdotes escolhidos por seu testamenteiro dando a todos as esmolas costumadas e vela a cada um. Ele solicitou que se fizesse um ofício de corpo presente no dia do seu falecimento, assim como no terceiro e no sétimo dia. Deixou esmolas para os santos da freguesia: 50\$000 réis a São Gonçalo e 20\$000 réis para Santa Ana. Pediu ainda que fosse celebrada uma festa para São Gonçalo com missa cantada e sermão com o Santíssimo Sacramento exposto, e outra na mesma forma para Nossa Senhora da Conceição da mesma matriz¹³⁴. Por certo esperava que a intercessão destes santos pela sua alma fosse intensificada após a celebração de missas e festas em seu louvor. O português Manoel Gomes do Rosário, senhor da escrava Ana de Oliveira que mencionamos acima, redigiu seu testamento em 9 de junho de 1761. Ele pediu para ser sepultado na matriz de São Tiago, da mesma forma que fez Manoel Gonçalves, falecido quarenta anos antes. Manoel Gomes pertencia a várias irmandades na sua freguesia: era irmão do Santíssimo Sacramento, das Santas Almas e de Nossa Senhora do Rosário, e nesta última exercia a função de juiz. No seu testamento ele demonstrou preocupação com a festa da irmandade e o receio de que sua morte afetasse os seus preparativos. Pediu ao seu testamenteiro para providenciar todo o necessário para a realização desta festa. O texto redigido por Manoel evidencia a sua necessidade de reunir o maior número possível de intercessores pela sua alma após a sua morte. Na condição de irmão da Irmandade do Santíssimo Sacramento ele pediu que esta lhe mandasse “dizer as missas que dispõe o compromisso”. Pediu ao testamenteiro satisfizesse quaisquer dívidas que pudesse haver com a Irmandade das Santas Almas “para que lhe digam missas”. Em relação à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário ele acreditava não haver dívidas, a exceção de uma mordomia devida durante o período em que foi juiz Manoel Pereira de Moura, que igualmente deveria ser paga

¹³³ APMC, caixa 42, doc. 413. Testamento de Manoel Gonçalves Ribeiro, anexo ao seu inventário *post mortem*.

¹³⁴ APEB, Judiciário, Doc. 02/650/1108/03, Cachoeira. Testamento de Francisco Ribeiro de Souza, anexo a seu inventário *post mortem*.

para que lhe dissessem missa¹³⁵. Mesmo quando deixou esmola para uma irmandade ele impôs a condição de que celebrasse missa em favor de si e dos seus mortos. Foi o que fez com a Irmandade de Santíssimo Sacramento para a qual deixou 10\$000 reis para ajuda das varas do pátio, com a condição desta mandar dizer uma capela de missas pelas almas de seus defuntos, entrando meu sogro e minha sogra. Não bastariam as preces de sua escrava e nem dos sacerdotes e irmandades da freguesia em favor da sua alma. Ele recorreu aos próprios santos pedindo que se celebrassem cinco missas ao Anjo da sua guarda, cinco à Gloriosa Santa Tereza de Jesus, cinco ao glorioso São Vicente Ferrer e cinco ao glorioso Santo Antônio, todas pela sua alma.

Algumas vezes o testador pediu para ser enterrado na igreja da sua irmandade, como foi o caso de Lourenço Nogueira de Abreu, solteiro e sem filhos, que pediu, no testamento redigido em 19 de março de 1756, para ser sepultado na Ordem Terceira do Carmo da Vila da Cachoeira, da qual era irmão, com o corpo amortalhado no hábito de Nossa senhora do Monte do Carmo, acompanhado do vigário e nove sacerdotes, que deveriam dizer missa de corpo presente. Natural da Freguesia de São Tiago do Iguape, “da qual era freguês”, ele pediu que se dessem 20\$000 réis ao vigário dela para dizer dois ofícios pela sua alma, os quais seriam celebrados em sessenta dias depois do seu falecimento, um por sua alma, e outro pelas almas dos seus defuntos. Além da Ordem Terceira do Carmo ele também pertencia às irmandades do Santíssimo Sacramento, das Almas e de São Tiago, todas funcionando na matriz da sua freguesia. Ele tinha dívidas com todas elas: à irmandade do Santíssimo Sacramento devia 240\$000 ou 205\$000 réis, e no pagamento deveria ser descontado 50\$000 réis que consta de um crédito desta irmandade que ele tinha em seu poder. À Irmandade das Almas ele devia 36\$000 réis e a de São Tiago 86\$000 réis¹³⁶. Como pudemos observar as confrarias religiosas fizeram parte da vida de muitos dos nossos testadores e muitas destas pertenciam a igrejas na paróquia destas pessoas. Este é mais um vínculo que reforça a importância da comunidade paroquial na trajetória dos muitos católicos da região.

As confrarias e irmandades foram instituições importantes para a manutenção da rede de transformação dos bens dos sujeitos em benefícios espirituais para a sua alma. João José Reis as definiu com “associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedades fundadas nas hierarquias sociais”. Para participar das irmandades era preciso pagar pela

¹³⁵ APMC, caixa 42, doc. 416. Testamento de Manoel Gomes do Rosário, anexo ao seu inventário *post mortem*.

¹³⁶ APEB, Judiciário, Doc. 02/650/1109/03, Cachoeira. Inventário *post mortem* de Lourenço Nogueira de Abreu, com testamento anexo.

entrada e também anuidades. O sustento destas instituições ainda provinha das esmolas e de rendas de propriedades e legados testamentários. Seus custos normalmente eram com as obrigações para com os irmãos, com a caridade pública, com a construção, manutenção de seus templos, asilos, hospitais e cemitérios, além daqueles dispendidos com os objetos de culto e no pagamento de capelães, sacristãos e despesas com suas festas anuais¹³⁷. Seus templos também eram requeridos por testadores como locais para o seu sepultamento, embora as igrejas matrizes das paróquias o fossem mais. Nos testamentos que localizamos várias são as irmandades citadas em especial a Ordem Terceira do Carmo – instituição que mantém as mesmas funções de uma irmandade comum, entretanto possuindo um estatuto religioso superior por estar vinculada a uma ordem primeira¹³⁸. Dentre as citadas pudemos observar uma constância das irmandades dedicadas às Santas Almas que existiram em várias freguesias de Cachoeira, todas funcionando nas igrejas matrizes assim com as do Santíssimo Sacramento e as de Nossa Senhora do Rosário, devoções vinculadas à vida paroquial e muito estimuladas a partir do Concílio de Trento.

As irmandades se dedicaram ao cumprimento de pelo menos duas das obras de misericórdia destinadas aos seus membros e familiares: o acompanhamento dos mortos a sua sepultura e as preces pelas suas almas. Outra obra igualmente importante foi a de socorrê-los em momento de necessidade material. O capítulo nove do Compromisso da Irmandade de Santa Anna do Convento do Carmo da Vila da Cachoeira trata sobre a visitação aos irmãos enfermos. A visita deveria ser feita pelo procurador em conjunto com os demais irmãos pertencentes à mesa diretora, que se encarregariam não apenas de aconselhar e admoestar o enfermo em relação à preparação para a salvação da sua alma, como em caso do mesmo “experimentar necessidade” a mesa e o procurador deveriam provê-la da melhor forma possível¹³⁹. A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gegê do Convento do Carmo da Vila de Cachoeira estabeleceu no capítulo XIII do seu compromisso, os modos como proceder em relação aos irmãos enfermos e àqueles que

¹³⁷ REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 51, 59.

¹³⁸ Com igreja própria a Ordem Terceira do Carmo surgiu a partir da ação dos carmelitas sediados no Convento do Carmo da Vila da Cachoeira que lá construíram o convento em terras doadas pelo Capitão João Rodrigues Adorno e sua mulher Úrsula de Azevedo, em 14 de março de 1688. A ordem terceira iniciou-se em 1691 e recebeu seu compromisso em 1696. A doação do terreno e edificação para a construção da igreja da Ordem Terceira foi feita pelo mesmo capitão, chefe da família Adorno, em 24 de outubro de 1700, confirmando a doação em 17 de julho de 1701. Ver: CALDERÓN, Valentin. *O Convento e a Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira*. Salvador: EDUFBA, 1976, p. 11; 38-39.

¹³⁹ ANTT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 16, Compromisso da Irmandade de Santa Ana do Convento do Carmo da Vila de Cachoeira. Prov. de sua confirmação. 12/6/1786, fl. 66-66v.

caíssem em pobreza e se ausentassem. Os enfermos desta irmandade deveriam ser visitados pelo seu procurador que também faria as admoestações relativas à sua salvação. Em caso de necessidade material ele deveria informar ao tesoureiro da irmandade para que fosse suprida pela mesma. Aos que caíssem na pobreza se recomendava que informassem seu estado à mesa diretora para que ela o isentasse de pagar suas obrigações durante o prazo de cinco anos, mantendo neste período o seu direito aos sufrágios em caso de falecimento¹⁴⁰. As irmandades foram instituições divulgadoras da teologia da caridade entre os sujeitos que dela participaram, na medida em que estimularam a provisão mútua das necessidades espirituais e materiais dos seus membros. Por outro lado, a sua organização baseada no critério da hierarquia social denuncia a sua subordinação aos interesses da sociedade na qual está inserida. As irmandades de negros, por exemplo, tiveram espaço nas matrizes das freguesias da América Portuguesa, mas nem sempre as relações entre elas e as autoridades religiosas foram harmoniosas. Numa petição dirigida ao Rei D. José, com data não identificada, mas com certeza anterior a 5 de agosto de 1754, a Irmandade do Rosário dos Pretos, que funcionava na igreja matriz da Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba, solicitava esmola para concluir as obras do seu templo, em terras doadas pelo Dr. Gonçalo José de Sousa Coutinho¹⁴¹. Segundo o juiz, e demais irmãos que assinaram a petição, as obras haviam sido iniciadas com os recursos que a irmandade tinha em seu cofre, mas elas foram paralisadas por falta de recursos. Na justificativa apresentada para a sua construção vemos indícios da importância do funeral cristão para aquela comunidade:

[...] sendo tão necessária não só para o culto e maior veneração da mesma Senhora mas também para os suplicantes e todos os irmãos se poderem sepultar nella pois o Reverendo Padre da Freguesia só dá sepultura dentro da Igreja aos que pagão para a fábrica della, e os que são pobres ou captivos cujos senhorios duvidão pagar, os enterra no Adro, ficando por este modo a fé catholica menos apreciativa entre os Irmãoz, ou aqueles que o querem ser, tendo vindo de pouco da gentilidade, e recebido a agoa de Baptismo; porque a Irmandade não se compoem de crioulos mas também dos minas, e Angollas forros, e escravos, e porque Vossa Majestade como tão pio, e catholico, costuma favorecer a aqueles que edificam as Igrejas para nellas se celebrarem os officios divinos, e outras obras de piedade e caridade rogão os suplicantes a Vossa Majestade lhes faça mercê concorrer com a esmola que for servido para se concluir a obra da Igreja, que está principiada, e ficou parada por falta de possibilidade dos suplicantes¹⁴².

¹⁴⁰ AHU, Códice, nº 1666, p. 15.

¹⁴¹ AHU/Bahia, Avulsos, caixa 130, Doc. 10110.

¹⁴² AHU/Bahia, Avulsos, caixa 130, Doc. 10110.

Participar dos rituais em condição de igualdade com os demais membros da sociedade era uma forma de afirmação social que estava a ser reivindicada pelos irmãos desta irmandade de negros. Mas ao contrário de exigir que o vigário ou seus senhores assumissem os custos pelas suas sepulturas eles buscaram uma sede própria para a sua irmandade como o fizeram inúmeras outras na América Portuguesa¹⁴³. Uma carta do Arcebispo Manuel de Santa Inês ao Rei D. José a respeito de outro requerimento desta irmandade, redigida em 9 de agosto de 1763, já expõe outra versão para a construção da capela. Segundo ele os negros sempre foram bem servidos pelos párocos e se buscaram um espaço próprio foi para terem mais liberdade para realizar “indevições que os párocos muitas vezes evitarão e corrigirão na Matriz”. Nesta carta o arcebispo informa que a irmandade concluiu a sua capela “não a sua custa, mas sim dos fieis” e nela colocou a imagem de Nossa Senhora do Rosário que lhes havia sido dada como esmola pelo Pároco Romualdo Ferreira Vilas Boas. O pároco teria celebrado gratuitamente a missa da festa “para promover e fomentar neles a devoção”¹⁴⁴. Com estes argumentos o arcebispo pretendia demonstrar que o pedido feito pela irmandade no novo requerimento – para que possam diminuir os emolumentos pagos aos párocos e seus assistentes referentes às missas celebradas em suas festas e procissões - não era justificado uma vez que todas as demais irmandades da Bahia pagavam aquilo que já havia se tornado direito dos párocos e não havia, portanto, motivos para considerar que este costume trazia prejuízos às irmandades. O arcebispo ainda denuncia que estes negros pedem a redução destes emolumentos alegando pobreza para os pagarem, entretanto “o não são para capricharem em ornar a capella, conduzirem musica e Pregador, além do supérfluo gasto de pólvora, fogos, timbales, tambores e trombetas”¹⁴⁵. Estes conflitos revelam dificuldades nas relações entre párocos e fieis, mas também indicam que, a comunidade paroquial reuniu diferentes sujeitos e funcionou regularmente principalmente nas regiões mais próximas dos núcleos urbanos das freguesias.

Foi possível vivenciar a espiritualidade católica em outros espaços para além das igrejas paroquiais. Na sociedade escravista do recôncavo um lugar de intensa vida social foi o

¹⁴³ Sobre as irmandades de negros na Bahia no século XVIII ver: PINTO, Tânia Maria de Jesus. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia colonial*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Salvador/Ba, 2001; REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011; SANTANA, Tânia Maria Pinto de. Nossa Senhora do Rosário no Santuário Mariano: irmandades e devoções negras em Salvador e no recôncavo baiano (século XVIII). In: *Studia Histórica: História Moderna*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, vol. 38, nº 1, 2016, pp. 95-122. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14201/shhmo2016381>.

¹⁴⁴ AHU/Bahia, Avulsos, Cx. 150, Doc. 11521.

¹⁴⁵ AHU/Bahia, Avulsos, Cx. 150, Doc. 11521

engenho. A manifestação da vida religiosa no recôncavo baiano passa pelo engenho. Lourenço de Abreu, testador a quem nos referimos mais acima, era morador do Sítio de Imbiara, provavelmente localizado nas imediações do Engenho de Imbiara, na Freguesia de São Tiago do Iguape. Entre os bens que declarou possuir e créditos a receber alguns sugerem que se trata de um profissional especializado na manutenção das caldeiras dos engenhos, que também possuía roça de mandioca. Ele possuía “uma casinha coberta de telhas na Freguesia de São Tiago e uma rocinha no Tanque com uma casinha de palha” destinada, talvez, à produção de farinha, e também tinha entre seus bens uma roda de ralar mandioca. Ele cita também várias bacias de cobre de diferentes tamanhos. Lourenço cita entre os credores inúmeros proprietários de engenhos onde trabalhou: Diogo Pereira do Lago, o Capitão-mor Pedro Paes Machado de Aragão que lhe devia 162 mil e 260 reis “de todas as contas que temos tido e consertos de cobres para o seu engenho”. Além destes cita Izabel Soares de Rosário, proprietária do Engenho da Campina e Jerônimo de Souza de Carvalho, proprietário do Engenho do Buraco. Dentre as seis capelas de missas deixadas para sua alma, de seus pais e de seus avós pediu que quatro delas fossem ditas no altar de Nossa Senhora do Rosário do Imbiara, na capela do Engenho de Imbiara, e as demais na igreja matriz da paróquia. Ele também foi o tesoureiro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário que funcionou nesta capela¹⁴⁶.

A capela do Engenho de Imbiara também foi mencionada no testamento de João Manoel dos Santos, morador deste engenho, redigido em 6 de janeiro de 1786. Ele mantinha boas relações com o seu proprietário, o Capitão José Bernardino da Silva, pois este foi o seu testamenteiro. João Manoel manteve inclusive uma relação de concubinato com uma escrava deste, tendo com ela cinco filhos. Embora tenha nomeado todos eles seus herdeiros, apenas uma filha conseguiu herdar a sua herança por ser a única liberta por ocasião da sua morte. Ele pediu para ser sepultado na capela do Engenho do Imbiara, na porta principal, debaixo da pia de água benta de qualquer das duas portas, vestido no hábito de São Francisco e acompanhado de seu reverendo vigário e cinco sacerdotes, solicitando que todos celebrassem missa de corpo presente no dia do seu falecimento e enterramento. Pediu que se celebrassem na capela do engenho, no altar de Mãe de Deus do Rosário, duas capelas de missas em favor da sua alma, uma pelas almas de seus pais e duas missas pela alma de uma falecida escrava, Ana, no mesmo altar. Era irmão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário que funcionava na capela,

¹⁴⁶ APEB, Judiciário, Doc. 02/650/1109/03, Cachoeira. Testamento de Lourenço Nogueira de Abreu, anexo ao seu inventário *post mortem*.

assim como Lourenço de Abreu que o foi trinta anos antes, mas estava devendo os anuais, conta que deveria ser paga pelo testamenteiro para que a irmandade lhe dissesse as missas de obrigação determinadas no compromisso. Ele demonstrou preocupação com a manutenção do culto na capela, destinando 20\$000 réis de esmola a serem empregados no douramento do altar de Nossa Senhora do Rosário¹⁴⁷.

Tomé Alvares de Sousa, africano, liberto, morador na Vila de Cachoeira, natural da Costa da Mina, casado com Rita Soares de Souza, que, em seu testamento, redigido em 22 de março de 1765, faz solicitações, referentes ao seu funeral, que também poderiam estar vinculadas à manutenção de vínculos com a sua cultura ancestral. Ele pediu para que seu corpo fosse amortalhado numa mortalha branca e para ser acompanhado da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da qual era irmão e também do vigário e do coadjutor, que deveriam dizer por sua alma missa de corpo presente no dia do seu falecimento, ou no mais tardar no dia seguinte. Tomé não solicitou mais nenhuma missa e deixou de esmola apenas 40\$000 reis para ajudar na alforria de uma menina crioula chamada Clara, escrava do vigário Manoel de Lima Moreira¹⁴⁸. A mortalha branca, o limitado número de missas solicitadas e a entrada na irmandade do Rosário dos Pretos parecem atestar que para ele o catolicismo significou muito mais uma busca de fraternidade entre seus iguais, étnica, do que propriamente a busca da salvação cristã. No que diz respeito ao uso da mortalha branca, solicitação comum nos testamentos de libertos que lemos, João José Reis destaca que elas poderiam refletir tanto o apego a tradições funerárias africanas – em muitas delas o branco era a cor mortuária – quanto o baixo poder aquisitivo deste grupo e sua menor integração social¹⁴⁹. No que diz respeito à inserção em irmandades, tanto Katia de Queirós Mattoso quanto João José Reis destacam a importância que estas instituições assumiram na vida dos africanos durante o século XVIII¹⁵⁰. Para João Reis “os irmãos da confraria formavam outra alternativa de parentesco ritual”¹⁵¹. Tomé não informa a igreja onde funcionava esta irmandade do Rosário, provavelmente se tratava da mesma para a qual o português Manuel Ferreira da Fonseca deixou 25\$000 réis de esmola em seu testamento redigido em 1765¹⁵². Uma carta do governador da Bahia, D. Fernando José de Portugal, à Rainha D. Maria I,

¹⁴⁷ APMC, caixa 43, doc. 418. Testamento de João Manoel dos Santos, anexo ao seu inventário *post mortem*.

¹⁴⁸ APEB, Judiciário, doc. 08/3448/14. Testamento de Tomé Alvares de Sousa, anexo a notificação para conta do seu testamento.

¹⁴⁹ Reis, João José. *A morte é uma festa...*, p. 126.

¹⁵⁰ Mattoso, Katia M. de Queirós. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX ...*, p. 26; Reis, João José. *Op. cit.*, p. 54-55.

¹⁵¹ Reis, João José. *A morte é uma festa...*, p. 55.

¹⁵² APMC, caixa 15, doc. 134. Testamento de Manuel Ferreira da Fonseca, anexo ao seu inventário *post mortem*.

datada de 29 de janeiro de 1796, trata de um pedido feito pela Irmandade do Rosário dos Pretos da Matriz da Vila de Cachoeira para construção de uma capela própria¹⁵³. Sugerimos que seja esta a irmandade que Tomé frequentou por pertencer à sua freguesia.

Tomé foi um dos poucos negros naturais do continente africano de quem pudemos ler o testamento, os demais foram em sua maioria crioulos. Um deles foi Matias Pereira Bacelar, que herdou o sobrenome provavelmente do seu antigo senhor, a quem identificou no seu testamento como sendo o Sargento Mor Feliciano Pereira Bacelar, o seu “patrono”. Matias era natural da Varge, na Freguesia de São Gonçalo dos Campos, e filho legítimo de Manoel Pereira e de Izabel Pereira, escravos de sua patrona e defunta Maria Pereira. Seus pais já eram defuntos. Ele era casado “em face da Igreja” com Luzia Pereira com quem não teve filhos. Sua mulher era uma das escravas que lhe deu o defunto seu senhor. Manifestou uma grande preocupação no seu testamento de que sua mulher não pudesse ser sua herdeira, pois, ao que parecia, o testamento do seu senhor estava sendo contestado, em especial a parte da herança que lhe foi destinada nele:

sendo que valha o testamento do dito meo patrono como espero em Deos e a de valer e enteyra a dita minha mulher comigo digo commigo no q posuhia em vida do dito meu patrono e nos escravos q estão commigo no Sitio da Boa Vista em e eu e ella moramos e sendo cazo q o testamento do dito meu Patrono não tenha vaçodade e q a dita minha mulher seja cativa em cujos tempos não pode ser mieira nos meos bens por q casey com ella parecendo me q cazado ficava a dita forra e a [*ilegível*] para ter miação nos meos bens o q não ser sendo captiva¹⁵⁴.

Se o testamento do senhor não tivesse validade a sua esposa não poderia herdar os bens porque continuaria ainda na condição de cativa. Prevendo que isto pudesse acontecer Matias buscou uma solução que lhe permitisse comprar a liberdade: deixou dois de seus escravos cortados, Caterina, angola, e Pascoal. Estes estavam obrigados a pagar, cada um, o correspondente a metade do valor em que fosse avaliada a sua esposa para que assim pudessem obter suas cartas de alforrias.

Matias ditou o seu testamento para Manoel Antunes de Carvalho em 25 de setembro de 1742. Pediu que fossem seus testamenteiros em primeiro lugar o Capitão Fernando Cardoso de Magalhães, em segundo Antônio Pimentel Simas e em terceiro o Tenente Pascoal Dantas de Araújo. Ele deu algumas instruções sobre o seu funeral. Pediu para ser sepultado na igreja ou capela mais próxima de onde falecer, amortalhado no hábito de São Francisco e se não houver num lençol. Se falecesse na vila deveria acompanhá-lo o seu vigário ou quem

¹⁵³ AHU/Bahia. Avulsos. Caixa 200, Doc. 14452.

¹⁵⁴ APEB, Judiciário, doc. 02/638/1092/02. Traslado do testamento de Matias Pereira Bacelar.

fizesse suas vezes com três ou quatro sacerdotes chamados pelo testamenteiro que lhe diriam missa de corpo presente. Sendo fora da vila deveriam acompanhá-lo apenas o padre que for capelão ou quem fizer suas vezes pagando-lhe a esmola de três ou quatro missas de corpo presente. Ele também se preocupou com a intercessão pela sua alma. Pediu duas capelas de missas por sua alma para serem celebradas onde fosse mais cômodo ao testamenteiro, o importante era que fosse “o mais depressa”. Também invocou os santos a intercederem em seu favor: pediu dez missas ao apóstolo do seu nome, Matias; cinco ao seu anjo da guarda; cinco a Santo Antônio; três a Nossa Senhora da Conceição e duas a Nossa Senhora do Rosário. Solicitou cinco missas pela alma de um parente, seu irmão Silvestre.

Matias tinha bens, todos “líquidos pello ganhar e comprar com o meo dinheiro em vida do dito defunto meo patrono”. Tinha três escravos adquiridos por sua própria conta, e mais oito que seu antigo senhor lhe deixou como herança. Lista entre seus bens as benfeitorias do sítio em que morava, chamado Boa Vista, em terras de Luiz Antônio de Figueredo, além de cabeças de gado vacum, quatro cavalos e um carro velho e seus aparelhos e sete bois mansos. Deixou forros Theodosia, uma criança, filha de sua escrava Caterina, e Damazio. Matias tinha dois credores, além de algumas dívidas feitas com as compras de rezes, bois e vacas. Matias tinha contrato com algumas pessoas que usavam seu sítio para pastagem do seu gado, todo o gado devidamente marcado com ferros de seus proprietários e que lhes pagavam por esta atividade. Dentre estas pessoas citamos o Capitão Fernando de Sá, o Licenciado Luís Antônio de Figueiredo, Antônio Pimentel Simas, Francisco Gonçalves, o Capitão Bento Fernandes e Agostinho Rodrigues - índio, Gaspar de Andrade e o Capitão Fernando Cardoso de Magalhães, este último seu testamenteiro. Ele também mantinha no sítio animais de seus escravos João - vaqueiro, e Caetano, escravos que lhe deixou o seu antigo senhor, também estes devidamente ferradas para identificação dos donos. Outra atividade que aqui se destaca é a função de administrador de uma capela instituída pelo seu antigo senhor e para a qual foi designado em seu testamento. Esta capela abrangia várias propriedades: quatro léguas de terras em quadra que possuía no Pratigi, que fazia limite com as terras que haviam sido deixadas para Matias, e todos os escravos, gados vacuns e cavalos que se achavam nas fazendas delas; outra propriedade na região de Jacobina, na Serra, uma fazenda com meia légua de terras em quadra e com os escravos gados vacuns e cavalares que nela se achassem, além de suas benfeitorias; outra correspondente a duas léguas de terra em quadra no Morro do Chapeo com uma fazenda com seus escravos, gados cavalares. Com os rendimentos destes bens Matias deveria mandar celebrar pela alma do seu antigo senhor oito missas, além de

cumprir outras obrigações que ele não identifica em seu testamento, apenas informa que elas se encontram designadas em verbas específicas do testamento do seu antigo senhor.

Com o pressentimento de sua morte Matias viu-se obrigado a tomar decisões sobre a manutenção desta capela, tendo em vista que não teve filhos para os quais deveria passar esta responsabilidade. A solução que ele encontrou foi deixar os bens ao encargo do Capitão Fernando Cardozo de Magalhães, com a condição de que seu filho, Doutor Fernando Cardoso de Magalhães, assumisse a condição de administrar a capela instituída e cumprir as obrigações por ela imposta. A função somente deveria ser herdada por legítimos descendentes do capitão.

A decisão do Sargento Mor Feliciano Pereira Bacelar de deixar bens e a administração de uma capela para um escravo que libertou foi duramente contestada. Matias foi alvo de muita perseguição segundo relatos que faz em seu testamento:

Declara que fez doação fantástica ao Licenciado Luiz Antônio de Figueredo por este me dizer uma e muitas vezes lhe a fizesse assim mesmo fantástica pera o Alferes João Francisco Leite cuidar que assim era e se despersuadir de ir a minha fazenda tomar as minhas criações gados vacuns e cavalos porcos ovelhas galinhas e tudo o mais que eu tinha na dita fazenda e com raiva do meu patrono o defunto Feliciano Pereira Bacelar o não deixar por seu herdeiro emté a caza em que tinha o meu milho que he o sustento daquella terra me queimou a depois de ter saqueado tudo o que achou eu por elle me não matar me auzentey da minha caza em cuja ocazião fiz a doação nulla e fantástica persuadido do dito cuidando q por esta via o dito João Francisco não intenderia mais commigo e no cabo nem elle deixou de continuar com o mal q me fez nem o dito Ldº Luiz Antônio me fez nem obrou couza alguma por meu respeito e para minha segurança [...]¹⁵⁵

A doação foi contestada no Juízo dos Ausentes da Comarca da Bahia. Matias encarregou o seu testamenteiro, o Capitão Fernando Cardoso de Magalhães, de representá-lo nesta demanda. Caso fosse vitorioso receberia como prêmio um dos escravos deixados pelo seu defunto senhor na Fazenda Boa Vista. O seu testamento foi aberto em 11 de março de 1743. O seu testamenteiro solicitou o traslado do documento em 12 de fevereiro de 1745, para que se procedesse à avaliação dos bens de Matias¹⁵⁶. Em alguns recibos anexos ao processo - que tratam da arrematação de alguns bens do falecido - a esposa aparece como sua inventariante, e por isso presumimos que o testamento do seu antigo senhor foi considerado legal e ela pode gozar não apenas da condição de liberta como dos bens que seu marido lhe deixou. Matias não foi um liberto comum. Conseguiu reunir bens e manter relações com pessoas importantes da sociedade de Cachoeira. Provavelmente acreditava que a manutenção destes vínculos era

¹⁵⁵ APEB, Judiciário, Traslado do testamento de Matias Pereira Bacelar, doc. 02/638/1092/02.

¹⁵⁶ APEB, Judiciário, Traslado do testamento de Matias Pereira Bacelar, doc. 02/638/1092/02.

meio importante de proteção dos seus interesses, do status e dos bens conquistados, e as relações estabelecidas na paróquia, por certo, favoreceram isto. A função de administrador da capela instituída pelo seu antigo senhor fez dele um importante sujeito da rede destinada à salvação de sua alma¹⁵⁷. A capela era uma forma de fundação perpétua em que uma parte dos bens de raiz do testador e/ou seus rendimentos eram destinados à realização de atos religiosos em favor da sua alma. A capela era instituída ainda em vida pelo testador e suas cláusulas eram posteriormente redigidas em seu testamento. Um capelão era previamente designado para a realização da parte religiosa e um administrador, que podia ser um leigo, o qual recebia um valor instituído pelo fundador da capela, o testador, para a realização do seu trabalho¹⁵⁸. Através do seu trabalho de administrador da capela instituída pelo seu antigo senhor, Matias manteve viva a alma do Sargento Mor Feliciano Pereira Bacelar, preservando o seu lugar na comunidade paroquial, lugar que também os demais mortos possuíam, mantido através da sepultura adquirida e das preces dos vivos. Foi à crença na vida da alma que justificou a sobrevivência do conjunto destas práticas e representações como bem lembra Maria de Lourdes Rosa:

Com grande frequência, a opção pelo objeto historiográfico da “morte” obscurece o facto de que a vida da alma era afinal o objetivo das “instituições pias” e elemento de base de todo o sistema criado à volta destas: é que a morte física de cada fiel cristão alimentava um sistema vivo, ou antes, baseado em vidas sobrenaturais – mas nem por isso menos reais. Esquecer esta dimensão é obliterar da cena histórica esse novo sujeito que, afinal, para o personagem de quem se analisa a “atitude perante a morte”, era uma outra forma dele mesmo, a forma mais nobre e duradoura, aquela que já existia e continuaria a existir¹⁵⁹.

Por outro lado, a “sobrevivência da alma” estava relacionada à lembrança dos vivos e muito a Igreja insistia na necessidade dos vivos não esquecerem os seus mortos, cumprindo seus legados e causas pias e intercedendo por eles em suas preces. Mas, se manter na memória dos vivos não era tarefa fácil para os mortos. Para Dom Diogo da Anunciação Justiniano, Metropolitano Arcebispo de Cranganor

¹⁵⁷ Sobre o tema da instituição de capelas ver: ROSA, Maria de Lourdes. *As almas herdeiras: fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda S. A., 2012; ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, pp. 403-411.

¹⁵⁸ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 404.

¹⁵⁹ ROSA, Maria de Lourdes. *Op. cit.*, p. 35.

Não he a morte a mayor desgraça do homem, o esquecimento dos homens he a mayor desgraça do morto. O morrer he efeito da natureza, o esquecer o morto aos vivos, he efeito da sensibilidade dos vivos para com os mortos¹⁶⁰.

Nem sempre era possível contar com estes, inclusive com os parentes consanguíneos. A esposa de José Alexandre, nosso primeiro testador, casou-se novamente, no ano seguinte ao seu falecimento, e o seu novo marido, Capitão Manuel Rodrigues Cajado, passou a administrar os bens por ela herdados, ficando como fiador do novo tutor¹⁶¹. Seu filho natural, José Caetano, recusou-se a ser tutor dos seus irmãos por ocasião do casamento da madrasta, função assumida por Antônio de Figueiredo Mascarenhas, sobrinho do testador¹⁶². Algum tempo depois, seu sogro, Sebastião da Silva Brandão, aparece como seu herdeiro numa sentença dada pelo Tribunal Superior da Relação do estado da cidade da Bahia relativa à sobrepartilha dos bens de José Alexandre¹⁶³.

Nem sempre os testamenteiros foram fiéis no cumprimento de suas responsabilidades. No caso de Pedro Cerqueira, português, falecido na Freguesia de São José das Itapororocas, em 6 de junho de 1765, seu testamenteiro, Carlos de Oliveira faleceu e o filho deste, o Padre Manoel de Oliveira Costa, fez requerimento para substituí-lo. Este excedeu o prazo limite para o cumprimento dos legados testamentários, não os cumpriu e ainda fraudou documentos para receber a esmola destinada a um parente do falecido residente em Portugal¹⁶⁴. Para piorar as coisas para o testador morto, sua alma perdeu o direito à herança a ela destinada, pois o Juiz de Fora da Vila considerou nula a verba que a nomeava herdeira dos bens do falecido, baseando esta decisão na lei novíssima, de 9 de setembro de 1769, que, dentre várias outras

¹⁶⁰ Sermão nas exéquias dos clérigos obres da Irmandade da Santíssima Trindade com o título da Caridade pregado na Real Igreja do Hospital de Lisboa, em 07 de novembro de 1695 In: JUSTINIANO, Frei Diogo da Anunciação. *Trofeo Evangelico exposto em quinze sermoens históricos, morais e panegyricos*. Parte III. Lisboa: Miguel Deslandes, 1699, p. 216.

¹⁶¹ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Petição de Antônio de Figueiredo Mascarenhas ao Juiz de Fora de Órfãos e Ausentes da Vila da Cachoeira para assumir a tutoria de Alexandre Peixoto Mascarenhas e Maria do Carmo Mascarenhas filhos menores do falecido José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, datada de 27/11/1793, fl. 122-122v.

¹⁶² APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Petição de Antônio de Figueiredo Mascarenhas ao Juiz de Fora de Órfãos e Ausentes da Vila da Cachoeira para assumir a tutoria de Alexandre Peixoto Mascarenhas e Maria do Carmo Mascarenhas filhos menores do falecido José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, datada de 27/11/1793, fl. 122-122v.

¹⁶³ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas. Sentença referente à apelação feita pelo sogro de José Caetano Peixoto Mascarenhas, Sebastião da Silva Brandão, para o Tribunal Superior da Relação do estado da Cidade da Bahia contestando a sobrepartilha dos bens de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, datada de 01/06/1798, fl. 176v-177.

¹⁶⁴ ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, Maço 308, Doc. 02, fls. 41-45. Auto de habilitação de José Teixeira Mendes referente a herança do seu tio avô Pedro Cerqueira falecido em Cachoeira (1784).

restrições ao direito de testar, proibia a nomeação da alma como herdeira¹⁶⁵. A lei entrou em vigor quatro anos após a morte de Pedro, e depois de esgotado o prazo legal previsto para o cumprimento das suas disposições testamentárias. Se o seu testamenteiro tivesse cumprido bem a sua função ele não teria sido atingido por esta lei. No início do século XVIII encontramos a história de outro legado não cumprido. A escrava Maria, de Antônia Garcia, para quem esta deixou a alforria, em testamento redigido em 9 de maio de 1701, não teve a sua liberdade concedida. Antônia era crioula, possuía poucos bens, entre eles uma casa de taipa na vila de Cachoeira e cinco escravos. O interesse de Antônia na libertação de Maria era tão grande que ela pediu a seu marido e testamenteiro, Mateus da Silva Portela, que caso a alforria não pudesse ser paga com o valor da sua terça, mesmo assim ele se dispusesse a cumprir esta esmola e “se me diminuirá nos legados e mais que faltar peço a meu marido, peço pelo amor de Deus, supra nessa obra de caridade¹⁶⁶. Maria, que era ainda uma criança, ficou obrigada a trabalhar para o filho de Antônia até completar o valor correspondente ao que foi avaliada. O marido da testadora não foi sensibilizado pelo seu aflito pedido e embora não tenha se furtado a cumprir a vontade de Antônia, optou por prolongar o cativeiro de Maria e não por sua imediata remissão como queria sua senhora.

Se considerarmos o caráter prioritariamente religioso dos testamentos redigidos no mundo português neste período, e reafirmado por vários historiadores¹⁶⁷, podemos pressupor que a liberalidade observada nas doações, nos inúmeros testamentos encontrados em Cachoeira, fosse uma tentativa desesperada dos mortos de se manter vivos na memória dos seus. De manter a rede, de transformação dos bens materiais em benefícios espirituais, a funcionar para libertar o mais depressa possível a sua alma do Purgatório e talvez garantir

¹⁶⁵ Lei de 09 de setembro de 1769, Parágrafos 6 ao 8. O Decreto de D. Maria I, de 17 de julho de 1778 revogou vários parágrafos desta lei, inclusive os aqui mencionados. Ver: *ORDENAÇÕES FILIPINAS*. Livro 4, Aditamentos Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1935, pp 1038-1039; 1057-1061. Sobre as implicações desta lei nas práticas das doações testamentárias ver: ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, pp. 273-280; ABREU, Laurinda, “Las relaciones entre el Estado y la Iglesia, en Portugal, en la segunda mitad del siglo XVIII: el impacto de la legislación pombalina sobre las estructuras eclesísticas”, in Antonio L. C. Peña, José Luis Betrán e Eliseo S. Martín (eds.), *Religión y poder en la Edad Moderna*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005, p. 329-352; LOPES, Maria Antônia. *Proteção social em Portugal na Idade Moderna: guia de estudo e investigação*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, pp. 119-138; RODRIGUES, Claudia. As leis testamentárias de 1765 e 1769 no contexto das “reformas pombalinas” no mundo luso-brasileiro In: Anais do XIII Encontro de História da ANPUH - Rio – Identidades. Rio de Janeiro/RJ, de 04 a 07 de agosto de 2008. Disponível em http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212772170_ARQUIVO_Asleistestamentariasde1765e1769-CLAUDIARODRIGUES.pdf, Acesso em 11 de abril de 2015.

¹⁶⁶ APMC, caixa 15, doc. 140. Inventário *post mortem* de Antônia Garcia com testamento anexo.

¹⁶⁷ Ver ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 271; FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento...*, p. 267-268; RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além...*, p. 104; REIS, João José. *A morte é uma festa...*, p. 93.

num momento fugaz de lembrança dos vivos – quer fosse esse os seus irmãos confrades, os pobres, seus escravos alforriados, afilhados e familiares - a prece tão necessária.

Ao longo deste capítulo buscamos demonstrar a assimilação da pedagogia da caridade pelas sociedades da América Portuguesa, especificamente as que habitaram as freguesias de Cachoeira, nosso espaço de investigação. Antes disto, porém, buscamos explicar em que consistiu o que chamamos aqui de doutrina da caridade e a lugar que esta ocupou na teologia católica da justificação e salvação da alma. Se, para a Igreja, sem a fé é impossível ao homem salvar-se, sem as boas obras ela não se concretiza. Este ideal explica a disseminação das obras de misericórdia enquanto prática religiosa necessária ao fiel. A Igreja não apenas apontou caminhos para a salvação, mas também se apresentou enquanto instituição responsável pela concretização deste projeto que envolveria toda a humanidade. A partir desta perspectiva a comunidade religiosa confundia-se com a própria sociedade na qual a Igreja estava inserida. Juntos, clérigos e leigos, compunham uma rede, a única capaz de transformar as doações materiais em benefícios espirituais e possibilitar a salvação dos sujeitos que dela participavam.

A assimilação da doutrina da caridade entre os leigos nas sociedades modernas foi possível, em parte, devido aos recursos usados na sua disseminação. Do ponto de vista do seu ensino o catecismo foi, seguramente, um eficiente meio adotado por párocos e missionários na catequese de crianças e adultos. Também foi possível verificar que um grande número de textos de caráter doutrinal, ou destinados ao reforço da espiritualidade e devoção, foi produzido pelo, e para, o clero. A circulação de tais obras reforçou, por certo, o conhecimento do tema, bem como das formas de abordá-lo no cotidiano pastoral. Obras visando a devoção e espiritualidade foram destinadas também aos leigos. Os manuais de “bem morrer”, por exemplo, popularizaram a prática de testar em favor da alma, entre os que dispunham de bens, proporcionando a propagação da doutrina não apenas entre estes, mas entre os que participaram do processo de doação de legados e esmolas, quer fossem os testamenteiros ou os beneficiados por elas.

Na América Portuguesa a doutrina da caridade disseminou-se numa comunidade que se desenvolveu sob bases colonialista e escravista, que agregou diferentes sujeitos com referenciais étnicos, culturais, religiosos e sociais distintos. A obrigatoriedade desta convivência – imposta pelo projeto de exploração dos recursos materiais e da mão de obra escrava – suscitou, cotidianamente, inúmeros conflitos. A doutrina da caridade, que propunha aos sujeitos pensar a sua comunidade a partir de ideal cristão de caridade com vistas a

salvação da alma, - convertendo cada um deles em membro da rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais -, funcionou, por certo, como um instrumento importante no processo de acomodação destes conflitos. Por outro lado, sugerimos que, a inserção na rede também significou, para inúmeros sujeitos que delas se utilizaram em suas trajetórias de vida, para além de uma experiência religiosa, uma oportunidade de acesso a outros benefícios sociais. Significou, por exemplo, mudança de status social – para muitos dos escravos alforriados através de doações testamentárias. Resultou na ampliação das redes de relacionamento, proporcionando novos vínculos e oportunidades sociais aos que se integraram à comunidade paroquial através da participação nos ritos sacramentais, das relações de compadrio estabelecidas a partir do batismo, ou da participação em irmandades religiosas, e ainda através do exercício da função de testamenteiros. Para inúmeros sujeitos ela também se converteu em meio para o provimento das necessidades materiais e cotidianas – como os pobres beneficiados por instituições destinadas a suprir suas carências físicas ou por esmolas cotidianamente distribuídas em funerais e ritos religioso, ou como as moças solteiras que tiveram acesso ao casamento por meio dos dotes disponibilizados em legados, ou ainda os padres que viram na celebração cotidiana dos sufrágios uma oportunidade de ampliar os seus rendimentos. Para muitos senhores de engenho e de fazendas de gado estas experiências provavelmente contribuíram para a ampliação do seu prestígio social, pois os fartos legados e esmolas disponibilizados em vida ou através de doações testamentárias, por certo, ajudaram a reforçar o seu poder junto as comunidades paroquiais.

CAPÍTULO II

A PARTILHA DOS BENS: MOTIVAÇÕES E INTERESSES DOS TESTADORES

A manifestação das últimas vontades

No planalto de uma serra que margeia o Rio Paraguaçu, distante seis léguas da Vila de Cachoeira, encontramos a Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba. O acesso dessa freguesia à vila era feito através de um longo caminho até a povoação do Porto de São Félix. Através do porto, fazia-se a travessia do Rio Paraguaçu, pois a vila encontrava-se na margem oposta¹⁶⁸. Manoel da Silva Teixeira era morador da Freguesia de Muritiba. Em seu testamento, redigido em 29 de março de 1772, ele manifestou o desejo de ser sepultado no convento franciscano de Santo Antônio do Paraguaçu, distante quatro léguas da vila¹⁶⁹. Segundo ele, o convento havia sido o lugar “onde sempre teve devoção por sempre lidar com os religiosos”, por isso queria que ali fosse a sua última morada. Seu corpo deveria ser conduzido em uma rede, por quatro escravos, até o Porto de São Félix, numa descida extenuante. Lá, ele deveria ser posto numa embarcação que o conduziria, pelas águas do Paraguaçu, até o convento. Quatro pobres deveriam acompanhar o seu cortejo, desde a sua freguesia até o convento. Somente receberiam as esmolas de quatro patacas, destinadas a cada um deles, os que o acompanhassem até o convento. Ele não dispensava a companhia dos pobres até a sua morada final, mas o mesmo não fez com o pároco da sua freguesia, que dispensou de tal obrigação. Manoel solicitou que o testamenteiro pagasse ao pároco tudo o que lhe fosse devido – os emolumentos referentes às suas cerimônias fúnebres e sepultura – mas deixou ordens expressas para que todos os ritos fossem conduzidos e celebrados pelo guardião do convento, juntamente com os demais freis, que deveriam receber o seu corpo em sua chegada, celebrar por sua alma missas de corpo presente, e sepultá-lo junto ao cruzeiro.

¹⁶⁸ Um breve descrição destes caminhos é feita pelo pároco da Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba, em 1757, Romualdo Ferreira Vilas Boas. A transcrição deste documento pode ser encontrada em: SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Bahia*, anotador Brás do Amaral. Bahia: imprensa Oficial do Estado, 1931-1933, vol. 5, pp. 405-406.

¹⁶⁹ APMC, caixa 59, doc. 562. Testamento Manoel da Silva Teixeira anexo ao seu inventário *post mortem*.

Um ofício de corpo presente também deveria ser celebrado no dia de sua morte, pelos religiosos do Convento de São Francisco, não sendo possível, deveria ser celebrado no oitavo dia.

As singularidades na manifestação das últimas vontades de Manoel da Silva Teixeira não se limitaram ao seu ritual fúnebre. Manoel, que não era casado e não tinha filhos legítimos, declarou o mulatinho Vitorino, filho da sua escrava Felícia, como seu herdeiro universal, reservando apenas a sua terça para as suas disposições pias, como a Lei Novíssima lhe permitia. Ele assim o teria procedido “[...] por ter de sciencia certa que he meo filho que o não poso negar e por desencarregar a minha consciencia o instituo e habilito por meo universal herdeiro reservada a minha tersa que a novíssima lei me permite”. Manoel determinou que

se ouver alguma pessoa ou pessoas que se queiram opor a meos bens a titulo de filiação ou herdeiros a titulo de parentes o meo testamenteiro se defendera a custa dos meos bens até a decizam da causa até os ultimos tribunais supremos onde couber a sua alçada porque em minha consciencia afirmo sob juramento nam tenho outro herdeiro senam este que nomeio e por essa razão o criei em minha cama e conservei ate o dia de hoje he o levei em minha companhia nao por page[m] senão para melhor educassão sua¹⁷⁰.

Reafirmando a sua disposição em tornar Vitorino seu único herdeiro e a de dispor apenas da sua terça para cumprir seus legados, Manoel novamente remeteu a Lei Novíssima “feita no ano de mil sete centos e secenta e nove, paragrafo setimo salvo erro por que em tudo me conformo com a dispozisam da dita ley testamentaria ou fosse de secenta e seis ou seja de secenta e nove”. Mas adiante Manoel remete novamente a esta lei declarando que o seu testamento se conforma com “todos os capítulos da Ley Novíssima em tudo o que nella se dispoem e se nelle lhe faltar alguma clauzula ou clauzulas que por inadvertencia o nam escrevo aqui as leis por postas e declaradas como se fossem escritas”. Ao final do testamento, ele torna a nomear e a instituir o seu “filho Vitorino da Silva Teixeira” herdeiro de tudo o que restar dos seus bens, após pagas as suas dívidas e cumpridos os seus legados. Assim, Vitorino seria o herdeiro, inclusive, do remanescente dos bens de Manoel. Considerando a possibilidade de seu testamento não ser considerado válido – em caso de uma “batalha

¹⁷⁰ APMC, caixa 59, doc. 562. Testamento Manoel da Silva Teixeira, anexo ao seu inventário *post mortem*. A expressão “o criei em minha cama” aparece em outros testamentos. Os testadores estão a referir-se a crianças pelas quais eles manifestaram maior afeto e atenção. Manoel Gomes do Rosário usou a expressão “criei na minha cama” referindo-se a sua crioulinha Gracia filha de sua escrava Damária, que deixava como legado para uma de suas netas, pedindo que esta lhe desse “bom ensino e estimação”. Talvez Gracia fosse filha de Manoel, a quem este não reconheceu legalmente, tratando porém de mantê-la junto a si. Ver: APMC, caixa 42, doc. 416. Testamento Manoel Gomes do Rosário, anexo ao seu inventário *post mortem*.

judicial” -, ele pedia que o mesmo valesse como “codicilo e qualquer doaçam causa mortis ou como disposição de cauzas pias” ou por qualquer outra coisa que no direito pudesse ser.

Manoel da Silva Teixeira era português, natural da Comarca de Guimarães, no Arcebispado de Braga. Na freguesia de São Pedro da Muritiba, parece ter-se integrado bem à comunidade paroquial local, tornando-se inclusive membro da Irmandade do Santíssimo Sacramento. Entre os testamenteiros que nomeou encontramos um tenente, Luís Fernando da Cunha e dois capitães, Veríssimo de Souza Santos e João da Costa Lima Guimarães. Também era padrinho de uma filha do Capitão Manoel Prado, para quem deixou esmola de 16\$000 réis. Manoel era proprietário de três sítios – contíguos -, todos em terras próprias. Residia num dos sítios, onde possuía um sobrado como moradia, roça de mandioca, sete senzalas, casa de fabricar farinha e outra de fumo, 39 escravos e 80 cabeças de gado vacum. Seu monte-mor foi avaliado em 3:650\$602 réis, deste total, 381\$520 réis foram gastos em legados. O remanescente da terça, 764\$609 réis, foi encaminhado para o seu irmão José da Silva Teixeira, morador em Portugal, devido a uma interpretação equivocada do testamento de Manoel, que seria corrigida posteriormente. Manoel, provavelmente veio para a América Portuguesa ainda muito moço. Segundo ele, nenhum dos bens que possuía resultou de herança dos seus pais. Parte dos seus bens veio do seu trabalho e serviço numa mineração por quinze anos e de legados que lhe deixou seu tio José da Silva Brandão, proprietário do sítio que agora pertencia a Manoel. Mas este sítio não teria sido uma herança, ele o comprou com seus próprios recursos, após a morte do tio.

Vitorino, o filho de Manoel, havia sido batizado pelo Padre Antônio de Bastos Pinheiro, na igreja matriz da Freguesia de São Pedro da Muritiba, em 25 de julho de 1757¹⁷¹. Francisco Moreira de Carvalho, solteiro, foi seu padrinho. Quanto a filiação, apenas sua mãe, Felícia, solteira, escrava de seu pai, foi declarada na sua certidão de batismo. Por ocasião da morte de seu pai, Vitorino tinha 15 anos. Ele já possuía a sua carta de alforria há muito tempo, tendo-a comprado com o seu próprio dinheiro e pago em várias parcelas, com as esmolas que recebera¹⁷². Após a alforria, ele passou a morar com o pai. Manoel faleceu em 26 de junho de 1772, quatro meses após a redação do testamento. Através de informações do inventário dos seus bens verificamos que Vitorino se tornou o seu herdeiro, como era o desejo paterno. Ele herdou no total 2:292\$258 réis da legítima de seu pai. No testamento, Manoel fez algumas

¹⁷¹ APMC, caixa 59, doc. 562. Certidão de batismo de Vitorino da Silva Teixeira anexo ao inventário *post mortem* de Manuel da Silva Teixeira.

¹⁷² APMC, caixa 59, doc. 562. Testamento Manoel da Silva Teixeira anexo ao seu inventário *post mortem*.

recomendações referentes à administração da herança do filho. Os seus três sítios deveriam ser arrendados e seu filho passaria a morar numa outra residência que Manoel possuía - com roça, fonte e pasto. O dinheiro resultante da venda dos outros bens, assim como dos arrendamentos seria posto a juros, para com este, se pagar as despesas de seu filho, até que o mesmo atingisse a maioridade. Mas não foi assim que se deu após a sua morte. Na primeira partilha dos bens, Vitorino ficou como herdeiro do sítio onde ele e seu pai residiram – ao que parece os três sítios declarados pelo testador em seu testamento foram agrupados em apenas um no inventário dos bens e no auto de partilha -, com suas benfeitorias e mais 15 escravos, dentre eles a sua mãe, a escrava Felícia, e Maria, uma de suas meia irmãs – eram três meninas, Maria, Francisca e Antônia, esta última ainda de peito. Vitorino solicitou que o Capitão Verissimo de Souza Santos fosse encarregado de sua tutoria por “querer beneficiarlo na administrassam de seos bens te ter a id.e comple.t. de lhe entregarem”.

Não encontramos nenhuma contestação à nomeação de Vitorino como herdeiro universal dos bens de seu pai. Ele, no entanto, contestou o valor do remanescente destinado ao irmão de seu pai, José da Silva Teixeira, morador em Portugal. Na partilha dos bens o Tesoureiro das Fazendas dos Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos da Vila da Cachoeira, Manoel de Amorim Lima, havia determinado que caberia ao tio de Vitorino o remanescente da terça, calculado em 764\$609 réis. Grande parte dos bens destinados ao quinhão do herdeiro do remanescente era composta dos demais escravos. Vitorino interpôs recurso contra esta decisão através do seu tutor. Segundo ele, caberia ao seu tio apenas o remanescente da terça parte da terça dos bens, como seu pai havia determinado no testamento, de acordo com a nova lei, e não o remanescente de toda a terça como o tesoureiro havia calculado. De fato, no testamento, na verba 27, Manoel declara “que se houver algumas sobras *da terça parte da minha terça* que a Ley Novíssima me faculta se remetera para Portugal a meo Irman Jose da Silva Teixeira [...]”¹⁷³. A decisão judicial foi favorável a Vitorino, mais saiu apenas em 30 de julho de 1777. A terça dos bens de seu pai fora calculada em 1:146\$129 contos de réis. A parte que o testador poderia dispor livremente para seus legados pios, um terço da terça parte dos bens, equivaleria, neste caso, a 382\$043 réis. Deste valor, 381\$052 réis havia sido usado no cumprimento de legados pios do testador. O que sobrou deste valor, apenas 523 réis, deveria ser encaminhado ao irmão do testador em Portugal. Coube a Vitorino o montante restante do remanescente da terça, o total de 764\$086 réis. Ao final do inventário encontramos o

¹⁷³ APMC, caixa 59, doc. 562. Testamento Manoel da Silva Teixeira anexo ao seu inventário *post mortem*. Grifo meu.

documento que extingue o termo de tutoria do Capitão Veríssimo de Souza, datado de 27 de junho de 1781. Segundo o testemunho do seu tutor, Vitorino estava casado, “vivendo maritalmente com bom e louvavel procedimento cuidando de sua pessoa da conservasam e aumento de seos bens”. Numa declaração anexa ao inventário Vitorino declara que desde os 20 anos já encontrava-se casado, administrando os seus bens, com a autorização do seu tutor.

O gesto de reconhecimento da paternidade de Vitorino, por Manoel da Silva Teixeira, e sua constituição como herdeiro dos seus bens, deve ser compreendido no contexto escravista que marcou a sociedade colonial, e não como ato isolado que foge a lógica do seu tempo. A preocupação exclusiva de Manoel era com os interesses de Vitorino. Ao criá-lo em sua residência senhorial, distante da senzala e dos referenciais de sua ancestralidade materna, ele o instrumentalizou para tornar-se um futuro senhor de escravos, o que de fato veio a ocorrer. No que diz respeito às relações com os seus escravos, Manoel não se caracterizou, inclusive, como um senhor de escravos benevolente, a despeito do gesto de deixar uma capela de missas em favor da alma destes em seu testamento¹⁷⁴. Ao orientar o testamenteiro quanto à administração dos seus bens após a sua morte, Manuel determinou a venda de todos os seus escravos “[...] dentro de hum anno pelo que poder ou os pora na prassa e fara o leilam na Moritiba a custa dos meos bens para que [...] senhor a seu gosto porque nunca me serviram de boa vontade”. Ele não manifestou nenhuma preocupação em relação ao futuro cativo deles, embora entre eles houvesse quatro parentes do seu filho – sua mãe e três meias irmãs. Os vínculos com os seus escravos se constituíram a partir das relações de produção que os caracterizaram. Na relação com o seu filho os vínculos se ampliaram para além do estabelecido entre senhor e escravo, tendo sido Manoel inspirado, talvez, pela noção de amor – caridade – que o cristianismo tanto reforçou.

A referência a este episódio em que um testador de Cachoeira evoca a lei novíssima para garantir o direito de nomeação do herdeiro serve para lembrar-nos que as vivências nesta localidade estavam submetidas ao centro político do Império Português, de onde emanava o poder. Este episódio, assim como outros que serão mais adiante discutidos, é revelador dos processos de mudanças que estavam a concretizar-se neste centro do poder, que atingiram de forma decisiva a legislação relacionada ao direito sucessório e ao uso da terça parte dos bens, disponibilizada para o livre uso dos testadores. Estas mudanças, dentre outras consequências, resultaram em importante restrição ao direito de dispor dos bens em favor da salvação da

¹⁷⁴ APMC, caixa 59, doc. 562. Testamento de Manoel da Silva Teixeira anexo ao seu inventário *post mortem*.

alma, influenciando as decisões dos sujeitos relativas aos seus legados pios. Por outro lado, elas também revelam que, embora submetidas ao centro, tais localidades periféricas do reino, se organizaram a partir de aspectos muito específicos de suas relações locais, que influenciavam permanentemente as escolhas individuais dos sujeitos que habitaram tais comunidades.

A terça foi objeto parcial de estudo no capítulo anterior, neste pretendemos ampliar a discussão em torno deste tema, buscando compreender o destino a ela dado, pelos testadores de Cachoeira, ao longo do século XVIII, e as relações estabelecidas entre os sujeitos que participaram deste processo. Nesta análise pretendemos considerar as diferentes conjunturas políticas portuguesas e, de forma mais específica, as que caracterizaram os reinados de D. José e de D. Maria, marcados por reformas que trouxeram mudanças significativas na legislação testamentária, a partir das intervenções propostas pelo Ministro de D. José, Sebastião José de Carvalho e Melo.

A influência de questões mais específicas relacionadas ao perfil da comunidade local, e aos vínculos estabelecidos entre testadores e recebedores de doações, serão igualmente considerados em nossa análise. A comunidade paroquial foi o principal espaço de difusão da pedagogia da caridade, que vinculou os bens destinados aos legados pios à crença na eficácia da rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais em favor da alma do testador. O envolvimento de diferentes sujeitos nesta rede esteve relacionado ao grau de inserção destes na comunidade paroquial, espaço divulgador destas crenças. Em Cachoeira e seus termos, verificamos que, grande parte dos sujeitos que compuseram a rede de transformação dos bens materiais em benefícios espirituais em favor da alma dos testadores pertenceram à sua comunidade paroquial. Em sua maioria, os responsáveis pelos sufrágios por suas almas, as igrejas designadas para as celebrações dos sufrágios, assim como os testamentários e os recebedores de esmolas e legados fizeram parte da mesma paróquia do testador. Mas, a vivência na comunidade paroquial foi profundamente marcada pela colonização e pela escravidão. Ambas, colonização e escravidão, desempenharam um papel fundamental nas relações sociais estabelecidas entre aqueles que participavam desta rede em Cachoeira. Será nosso objetivo investigar os vínculos estabelecidos entre essas pessoas, buscando perceber o peso que estas relações tiveram sobre tais vínculos e sobre as suas escolhas individuais.

As disposições pias

Segundo Hermínia Vilar, ao longo da história do Ocidente, as regras de sucessão e de herança foram definidas pelo direito sucessório que, progressivamente, diminuiu o poder dos defuntos sobre os seus bens, evitando a fragmentação do patrimônio familiar, através do direito de testar sobre parte dos seus bens, que lhe era facultado pela lei. Dentre as mudanças observadas, esta autora destaca a definição de uma quota da qual o testador poderia dispor livremente, sem pôr em risco a sobrevivência dos vivos. A instituição desta prática teria sido anterior à cristianização e visava a consagração do direito individual à utilização livre de parte do patrimônio, representando “um compromisso entre a vinculação patrimonial germânica e a plena disposição dos bens no direito romano”. Em Portugal, a quota destinada à livre disposição do testador já aparece restrita à terça parte dos bens desde a Baixa Idade Média, sendo denominada como terça¹⁷⁵. A cristianização teria promovido uma reorientação dos seus objetivos “transformando aquela [quota] num meio de assegurar o sufrágio eterno por alma e o cumprimento do princípio cristão da caridade para com os mais necessitados”, através dos legados pios. Os legados pios consistiram num conjunto de práticas destinadas à salvação da alma do testador. A enunciação dos legados pios dividia-se em duas partes. A primeira remete aos ritos fúnebres do testador: mortalha, exposição, acompanhamento, cerimônia religiosa e enterro. A segunda remete as missas por intenções e devoções, esmolas a instituições ou pessoas¹⁷⁶.

Os testamentos, redigidos em Cachoeira ao longo do século XVIII, obedeceram à estrutura proposta pelos manuais de bem morrer, evidenciando o sucesso da Igreja na divulgação destes princípios. O exórdio recomendado pelo Padre Estevão de Castro para introdução do testamento “Em Nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho, Spirito Santo, três pessoas, & hum so Deos verdadeiro” remetia ao caráter religioso deste documento¹⁷⁷. Este exórdio foi o mesmo encontrado em 71 testamentos de Cachoeira (78,0%), de um total de 91. A estrutura da maior parte dos testamentos lidos segue à mesma proposta pelo autor de *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer*. Após o exórdio, estes testadores

¹⁷⁵ VILAR, Hermínia Vasconcelos. *A vivência da morte no Portugal medieval: a Estremadura Portuguesa (1300-1500)*. Cascais: Redondo, 1995, pp. 115-117.

¹⁷⁶ CARDOSO, Cristiano. Legado pio e esmola na testamentária da freguesia de Alvarenga (Lousada): 1745-1799. In *Revista do Município de Lousada* (Suplemento do Patrimônio). Ano 11, nº 75, maio/ 2010, p. 2.

¹⁷⁷ CASTRO, Estevão de. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, com recopilação das matérias de testamento e penitência, várias orações devotas, tiradas da Escritura sagrada e do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V*. Lisboa: Matheus Pinheiro, 1627, p. 100.

informavam a data da redação, expunham as suas motivações e encomendavam à sua alma, tal qual recomendava Estevão de Castro. O temor da morte e a salvação da alma foram as motivações propostas pelo manual, que orientava ao testador que informasse também o seu estado de saúde. Este modelo foi seguido por 93,4% dos testadores de Cachoeira. Embora 22% dos testadores tenham optado pela simplificação do exórdio para “Em nome de Deos. Amém” -, esta mudança não comprometeu a estrutura do texto, pois este exórdio continuou a remeter à natureza religiosa do documento. Mais da metade dos testadores encomendou a sua alma utilizando o texto completo proposto por Estevão de Castro em seu manual, outros 36,3% o simplificaram, como fez José Alexandre Peixoto Mascarenhas, testador de quem transcrevemos este trecho no início do capítulo anterior¹⁷⁸. Apenas três testadores, ao longo de todo o século, não encomendaram a sua alma, embora tenham iniciado o seu testamento com o exórdio cristão. A obra de Estevão de Castro serviu como modelo para a redação de testamentos, nas diferentes partes do Império Português, sendo objeto de sucessivas reedições, como já destacamos no capítulo anterior. Claudia Rodrigues, por exemplo, destacou a nítida semelhança entre a estrutura do conjunto dos testamentos do Rio de Janeiro, que analisou, e a que foi proposta no manual de Estevão de Castro¹⁷⁹.

Os testadores de Cachoeira, em sua maioria, 90,1%, delegaram a redação do seu testamento a outras pessoas (Tabela 1). Sete testadores cuidaram pessoalmente desta função. Apenas um testador recorreu a um tabelião, enquanto quinze buscaram a orientação de membros do clero. A maioria dos testamentos redigidos por membros do clero é anterior a 1766, ano da promulgação de uma lei que faria restrições à participação deles neste ato. Apenas dois testamentos redigidos após este ano seriam redigidos por membros do clero, cerca de 12%. Na maioria dos casos não pudemos identificar a profissão dos redatores dos testamentos e nem os vínculos estabelecidos entre eles e os testadores. Alguns justificaram o fato de não redigirem, eles próprios, os seus testamentos, 22 alegaram “não saber ler e escrever”, um informou ser cego e seis afirmaram que assim procederam por não “poder escrever”.

¹⁷⁸ APEB, Judiciário, Livro de Registro de testamentos, nº 6, Cachoeira. Testamento de José Alexandre Peixoto Mascarenhas. Uma cópia deste testamento também pode ser encontrada no traslado do inventário dos bens deste testador. Ver: APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Cachoeira. Traslado do Inventário *post mortem* de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, fl. 3v-9.

¹⁷⁹ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 103.

Tabela 1: Redatores dos testamentos de Cachoeira (1701-1800)

Redatores	Número de redatores	%
Testador	7	7,7
Outros (sem função identificada)	56	61,5
Padres	15	16,5
Militares	6	6,6
Letrados	4	4,4
Tabelião	1	1,1
Não identificados	2	2,2
Total	91	100,0

Fonte: AMC / APB. Testamentos.

As disposições relativas aos rituais fúnebres, feitos nos testamentos que pesquisamos, fornecem importantes dados sobre os legados pios dos testadores de Cachoeira. Em sua maioria, eles manifestaram desejos muito específicos, relativos a este ritual, informando sobre o local e a forma como pretendiam ser acompanhados até à sepultura, bem como as missas a serem celebradas¹⁸⁰. Na preparação para a morte, 94,6% deles fizeram determinações relativas à mortalha que deveria envolver o seu corpo (Tabela 2). Apenas três testadores não fizeram menção a este procedimento e um delegou esta escolha ao seu testamenteiro. Em sua maioria os testadores escolheram ser amortalhados no hábito de São Francisco, 61,2%, mas quatro destes testadores informaram que este hábito poderia ser substituído por um lençol branco. O hábito de Nossa Senhora do Carmo foi o segundo mais escolhido, 22,6% fizeram esta opção, mas é preciso salientar que os testadores que o escolheram eram membros da Ordem Terceira do Carmo da Vila de Cachoeira ou mantinham algum vínculo com o Convento de Nossa Senhora do Carmo, onde inclusive pediam para ser sepultados. Alguns testadores, cinco deles, deram a opção de uso de um destes dois hábitos. Ser envolto num lençol branco foi o desejo de outros cinco testadores. Dentre os que manifestaram tal desejo,

¹⁸⁰ Sobre o tema ver: ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997; RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005 (capítulo 2); VILAR, Hermínia. *A vivência da morte no Portugal Medieval: a Estremadura Portuguesa (1300-1500)*. Cascais: Redondo, 1995; CARDOSO, Cristiano. Legado pio e esmola na testamentária da freguesia de Alvarenga (Lousada): 1745-1799. In *Revista do Município de Lousada* (Suplemento do Patrimônio). Ano 11, nº 75, maio/ 2010; FARIAS, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, 256-282; ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora UNESP, 2014; REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Publicação da UFBA, Salvador, 1979.

três eram libertos – dois crioulos e um africano. O uso do lençol branco pode estar relacionado à manutenção da sua cultura ancestral, como nos referimos no capítulo anterior¹⁸¹. Um outro testador que fez esta opção, José Rodrigues de Amorim, um ourives morador na vila da Cachoeira, sofria com uma doença contagiosa, o que pode ter influenciado sua escolha¹⁸². Os dois padres que integraram este grupo de testadores pesquisados pediram para ser enterrados com suas vestes sacerdotais. Juiz de Fora da vila de Cachoeira, entre julho de 1770 e fevereiro de 1777 – data da sua morte -, João da Mota Magalhães foi o único que recomendou uma pompa maior em suas vestimentas, solicitando ser enterrado com o corpo envolto no Hábito da Ordem de Cristo, da qual era professo, e que tinha consigo, com peitoral de pedras vestido de brilhantes por baixo e espadim e esporas de prata¹⁸³. A predominância da mortalha franciscana pode ser explicada, segundo João Reis, pela tradição que acompanha o seu uso em Portugal. Suzana Costa observou, por exemplo, a sua predominância entre os testadores da Ilha de São Miguel, nos Açores, Ana Cristina a identificou entre os de Lisboa e Tiago Norberto a observou em Braga¹⁸⁴. A iconografia franciscana disseminou a crença no poder do santo para resgatar almas do Purgatório, que visitava periodicamente com esta finalidade¹⁸⁵.

Tabela 2: Mortalhas escolhidas pelos testadores de Cachoeira (1701-1800)

Mortalhas	Número de testadores	%
Hábito de São Francisco	56	61,2
Habito de Nossa Sra. do Carmo	21	22,6

¹⁸¹ Foram eles os testadores: Ana Cardoza (APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos, nº 5, Cachoeira), Manoel Barbosa Ribeiro (APMC, caixa 87, doc. 858, Testamento de Manoel Barbosa Ribeiro, anexo ao seu inventário *post mortem*) e Tomé Alves de Souza (APEB, Judiciário, Notificação para conta de testamento, doc. 08/3448/14).

¹⁸² APMC, caixa 2, doc. 16. Testamento de José Rodrigues de Amorim, anexo ao seu inventário *post mortem*.

¹⁸³ ANTT, Registro geral de Mercês de D. José I, Livro 23, fl. 107, Microfilme 163 (concessão do Hábito da Ordem de Cristo, em 20 de outubro de 1769; ANTT, Registro geral de Mercês de D. José I, Livro 23, fl. 346v, Microfilme 163 (concessão dos lugares de Provedor de defuntos e ausentes, capelas e resíduos e de Juiz de fora da vila de Cachoeira, em 20 de julho de 1770). Outros documentos relativos ao juiz de fora, inclusive o seu testamento encontram-se no auto de habilitação da sua mãe Ana de Magalhães à sua herança: ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, maço 19, Doc. 1, fl. 25v.

¹⁸⁴ COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente: Ilha de São Miguel, século XVIII*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007, p. 403; ARAÚJO, Ana Cristina. A morte em Lisboa..., p. 310-311; NOBERTO, Tiago Gonçalves Ferraz. *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista*. Tese de doutorado em História apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, Portugal, 2014, p. 135.

¹⁸⁵ REIS, João J. *A morte é uma festa ...*, p. 117.

Hábito de São Francisco ou de Nossa Sra. do Carmo	5	5,4
Lençol branco	5	5,4
Não informam ou deixam ao encargo do testamenteiro	5	5,4
Total	93	

Fonte: AMC / APB. Testamentos.

Segundo Philippe Ariès “a procissão solene do cortejo tornou-se, desde o século XIII, a imagem simbólica da morte e dos funerais”, e os padres adquiriram o monopólio remunerado do transporte do corpo¹⁸⁶. As informações relativas ao cortejo fúnebre nos testamentos de Cachoeira remetem a importância dada a presença do pároco, demais sacerdotes e irmandades nesta sociedade. Mais da metade dos testadores pediu para ser acompanhado à sepultura pelos párocos ou vigários¹⁸⁷ da sua freguesia (Gráfico 1). A solicitação da presença de outros sacerdotes foi ainda maior, 80,4% assim o requeriam. O número de sacerdotes solicitados variou entre três e doze, foram requeridos membros do clero paroquial, mas também do clero regular, principalmente os carmelitas do Convento do Carmo, da vila de Cachoeira. A presença de irmandades foi solicitada, em Cachoeira, em 39,8% dos cortejos fúnebres, o que evidencia a sua importância na organização da sociabilidade nestas comunidades. A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, ereta na igreja do Convento do Carmo da Vila de Cachoeira, determinava, no capítulo XIV, do seu compromisso que todos os irmãos eram obrigados a acompanharem os irmãos falecidos em seu cortejo fúnebre, com suas velas ou tochas, e com suas capas. Este direito era estendido aos filhos dos irmãos, até a idade limite de 12 anos, sem necessidade de pagamento de esmola. Pessoas que não fossem membros da irmandade também poderiam ser por ela acompanhados, se assim quisessem, mas era preciso que se pagasse previamente ao tesoureiro 2\$000 réis de esmola¹⁸⁸. A Irmandade de Santa Ana, ereta no mesmo convento, fazia as mesmas recomendações em relação ao acompanhamento de seus defuntos, mas no caso dos filhos dos irmãos este direito seria concedido apenas aos que tivessem até sete anos, aos demais se

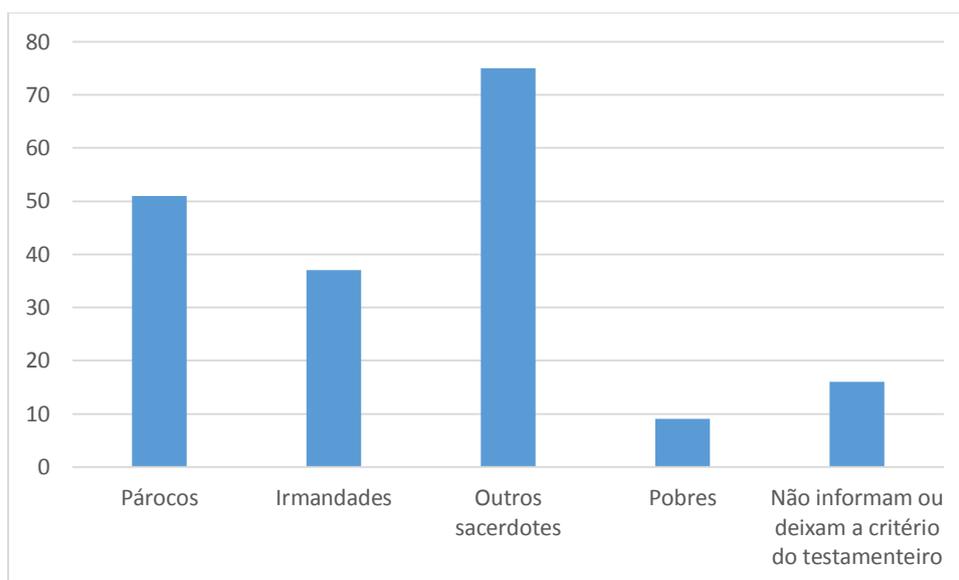
¹⁸⁶ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora UNESP, 2014, pp. 218-219.

¹⁸⁷ O pároco foi, recorrentemente, designado nos testamentos como vigário.

¹⁸⁸ AHU, Códice, nº 1666.

cofraria a esmola costumada, assim como para as pessoas que não fossem irmãs da confraria¹⁸⁹.

Gráfico 1: Solicitação de participantes do cortejo fúnebre em testamentos de Cachoeira (1701-1800)



Fonte: AMC / APB. Testamentos.

No capítulo VIII, do seu compromisso, a Irmandade das Santas Almas da Freguesia de São Gonçalo dos Campos determinava que o tesoureiro logo mandaria assistir ao corpo do falecido, com quatro velas e com todo ornato e paramentos da irmandade, devendo acompanhá-lo à sepultura todos os irmãos que se achassem. Esta irmandade foi mais generosa, estendendo este direito aos filhos não emancipados dos irmãos¹⁹⁰. A presença dos pobres foi pouco requerida nos cortejos fúnebres em Cachoeira, representando apenas 9,7% do total. Manoel da Silva Teixeira, como vimos acima, foi um dos testadores que manifestou este desejo. Ele deixou 320 réis de esmola para cada pobre que acompanhasse o seu cortejo até o número de dez pobres¹⁹¹. Em Salvador, segundo João Reis, a contratação dos pobres

¹⁸⁹ ANTT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 16, Compromisso da Irmandade de Santa Ana do Convento do Carmo da Vila de Cachoeira. Prov. de sua confirmação. 12/6/1786, fl. 65-68v.

¹⁹⁰ ANTT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 8, Compromisso da Irmandade das Benditas Almas sita na Freguesia de São Gonçalo dos Campos da Cachoeira. Compromisso encaminhado ao Arcebispo da Bahia para confirmação em 14/5/1746. Provisão de confirmação régia em 24/5/1780, fl. 164-167v.

¹⁹¹ APMC, caixa 59, doc. 562. Testamento Manoel da Silva Teixeira anexo ao seu inventário *post mortem*.

para funerais foi regulamentada pela Câmara Municipal que nomeava um “capataz dos pobres da cidade” responsável por receber e distribuir as esmolas deixadas em testamento. Estes pobres tinham o compromisso implícito de acompanhar o morto e assistir à missa de corpo presente, intercedendo pela alma do morto. Segundo Reis, a distribuição da esmola era normalmente feita após a missa¹⁹².

Alguns testadores de Cachoeira nada informaram sobre o seu cortejo fúnebre e estes, somados aos que deixaram sua organização à critério dos seus testamenteiros, totalizam 17,2% (Gráfico 1). Entretanto, no geral, os testadores de Cachoeira demonstraram grande preocupação com os seus rituais fúnebres, solicitando em seus cortejos o acompanhamento do pároco, de vários sacerdotes – o número de sacerdotes variava entre três e doze - e de irmandades. Estes excessos foram, indiretamente, criticados por João da Mota Magalhães, o juiz de fora da vila, que solicitou em seu testamento, redigido em 1776, que o seu funeral se fizesse “decente a sua pessoa e estado sem passar a excesso escandaloso de vangloria”¹⁹³. O juiz limitou-se a pedir para que seu corpo fosse acompanhado pela Irmandade das Almas e sepultado na matriz da vila de Cachoeira. A única concessão feita à pompa foram os seus trajes fúnebres, que demonstravam a distinção do seu status social. A grande preocupação com o cortejo fúnebre, presente nos testamentos de Cachoeira, principalmente a relativa ao número de sacerdotes acompanhantes, também pode ser associada ao temor em relação ao destino da sua alma. Segundo a doutrina da Igreja, os padres velavam o corpo para salvar a alma do Inferno, se possível do Purgatório¹⁹⁴, quanto maior o número deles mais seguros se sentiriam os testadores. Estes pedidos também evidenciavam a importância da crença na intercessão dos eclesiásticos junto aos santos, em favor das suas almas. Os pobres, por outro lado, não gozavam do mesmo prestígio em Cachoeira, a despeito da própria Igreja insistir na importância da sua intercessão pelas almas dos defuntos. Também não gozaram de prestígio nos cortejos fúnebres da Ilha de São Miguel, nos Açores, onde foram pouco requisitados. Os párocos, por outro lado, foram significativamente solicitados nesta região. Em Braga, de onde vieram muitos portugueses que se fixaram no recôncavo baiano, Tiago Norberto identificou um padrão semelhante, entre 1701 e 1780, com raras solicitações da presença dos pobres nos cortejos fúnebres – sobretudo a pedido dos mais ricos – e significativa solicitação da presença

¹⁹² REIS, João. *A morte é uma festa ...*, p. 153.

¹⁹³ ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, maço 19, Doc. 1. Testamento de João da Mota Magalhães anexo ao auto de habilitação de Ana Magalhães à sua herança.

¹⁹⁴ REIS, João. *A morte é uma festa ...*, p. 142.

dos sacerdotes¹⁹⁵. Segundo Suzana Costa “se a mediação eclesiástica é imprescindível, é melhor que ela resulte de quem conhece os segredos íntimos e não daqueles com quem não há um passado em comum [...]”¹⁹⁶. Para Philippe Ariès a importância da procissão fúnebre e o grande número de recursos nela investidos testemunhava “a generosidade e a riqueza do defunto, ao mesmo tempo que intercediam em seu favor junto à Corte celeste”¹⁹⁷.

Tabela 3: Locais indicados pelos testadores para seu sepultamento (1701-1800)

Igrejas	Número de testadores	%
Igrejas matrizes	41	44,1
Capelas filiais	19	20,4
Ordem Terceira do Carmo	11	11,8
Igrejas de conventos e seminários	10	10,7
Não informam ou deixam ao encargo do testamenteiro	12	12,9
Total	93	100,0

Fonte: AMC / APB. Testamentos.

No que diz respeito ao local do sepultamento, 44% dos testadores de Cachoeira pediram para ser inumados na igreja matriz da sua freguesia (Tabela 3). Outros 20,4% dos testadores recomendaram capelas filiais de suas freguesias como locais para o seu sepultamento. Estes dados podem ser um indício da importância desta presença física da Igreja, através da paróquia, no cotidiano destes sujeitos e do papel dos párocos na propagação do discurso relativo à salvação da alma. Os conventos franciscano, no Paraguaçu, carmelita, na vila, e o Seminário de Belém, dos jesuítas, foram, juntamente com a Ordem Terceira do Carmo, escolhidos como local de sepultamento por 22,6% dos testadores. Estas últimas escolhas remetem à penetração das ordens regulares nesta região. As missas realizadas logo após a morte do testador foram tão importantes quanto o cortejo fúnebre e o enterro. Segundo Philippe Ariès “durante meio milênio, do século XII ao XVIII, a morte foi essencialmente

¹⁹⁵ NOBERTO, Tiago Gonçalves Ferraz. *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista...*, p. 163; 167.

¹⁹⁶ COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente...*, p. 407-408.

¹⁹⁷ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte ...*, p. 221.

oportunidade de missas”¹⁹⁸. Nos testamentos de Cachoeira as missas e ofícios de corpo presente foram rituais litúrgicos amplamente solicitados. Entre os testadores 88,2% solicitaram missas (Tabela 4). Eles, no geral, não determinavam o número de missas a serem celebradas, mas pediam que fossem realizadas por todos os sacerdotes presentes em seu funeral. Manoel de Araújo Mota foi um dos poucos testadores que fixaram o número de missas de corpo presente. Ele pediu que fossem celebradas 100 missas, além de um ofício de corpo presente¹⁹⁹. A tradição de solicitar nos testamentos grandes cortejos fúnebres, com numerosos padres, irmandades e pobres, e como a de solicitar muitas missas em sufrágio pela alma, foi comum inclusive entre os ex-escravos. Segundo Katia Mattoso, 27,6% dos libertos de Salvador, por ela pesquisados, entre 1790 e 1830, solicitaram grandes cortejos, e 46,8% diminuíram o número dos participantes, mantendo a solicitação de suas presenças. O número dos que solicitaram sufrágios foi ainda mais significativo, 93%²⁰⁰.

O direito ao enterro cristão e aos sufrágios era reconhecido pela monarquia portuguesa que assegurava aos seus súditos o cumprimento das disposições em favor da sua alma, mesmo quando o seu testamento fosse anulado pelo não enquadramento em algum aspecto da legislação²⁰¹. O sepultamento dos fiéis em sua respectiva freguesia, acompanhado do seu pároco estava prescrito nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, assim como os demais rituais que compunham este ato, como as missas e ofícios de corpo presente²⁰². Caberia ao pároco encomendar, acompanhar e enterrar o defunto, sob pena de pagarem multa de 1000 réis, quando não o fizessem ou não nomeassem outro sacerdote para fazê-lo, em caso de legítimo impedimento. Mesmo em caso de sepultamento em outra igreja que não for da sua freguesia ou em mosteiro religioso caberia ao pároco fazer o ofício de encomendação, como os demais de acompanhamento do corpo²⁰³. A presença do pároco foi solicitada pelos testadores de Cachoeira, inclusive no enterro de seus escravos, que também se tornavam fregueses, quando eram batizados. O funeral de uma escrava de Isabel Coelho de Oliveira foi realizado, por exemplo, na mesma igreja em que ocorreu o da testadora – em agosto de 1776 -

¹⁹⁸ Idem, p. 228.

¹⁹⁹ APMC, caixa 49, doc. 498. Testamento de Manoel d Araújo Mota, anexo ao seu inventário *post mortem*.

²⁰⁰ MATTOSO, Katia. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Centro de Estudos Baianos, vol. 85. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1979.

²⁰¹ Lei testamentária, de 25 de Junho de 1766, parágrafo 5. A lei encontra-se anexa as: *Ordenações Filipinas* (OF). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985. Fac-simile da edição feita por Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870. (Livro Quarto), p. 1056. Estas leis também encontram-se disponíveis em <http://www.iuslusitaniae.fesh.unl.pt/consulta.php>. Acesso em 22/8/2016.

²⁰² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Livro IV, Título XLV, n. 812-815. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 432-433. Os Títulos XLV ao LIX tratam sobre enterramentos, exéquias e sufrágios dos defuntos, p. 432-450.

²⁰³ Idem, Livro IV, Título XLVI, n. 823, p. 435.

, a Igreja de Nossa Senhora de Belém, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira²⁰⁴.

Tabela 4: Solicitação de rituais fúnebres pelos testadores para seu sepultamento (1701-1800)

Igrejas	Número de testadores	%
Missas e/ou ofícios de corpo presente	82	88,2
Não informam ou deixam ao encargo do testamenteiro	11	11,8
Total	93	100,0

Fonte: AMC / APB. Testamentos.

A solicitação de sepulturas em locais distintos das igrejas matrizes e de suas capelas filiais, ou fora da sua paróquia, não foi proibida. Mas as pessoas que faziam esta opção, eram obrigadas a solicitar a licença do pároco, e também a pagar o que lhe era devido. No episódio relatado no início deste capítulo, Manoel da Silva Teixeira, solicitou que seu corpo fosse sepultado no Convento de Santo Antônio do Paraguaçu. Manoel sabia que a realização deste ritual, da forma como estabelecia, dependia da prévia autorização do pároco da sua freguesia. Ele solicitou ao testamenteiro que a este pedisse licença prévia, pagando-lhe também os seus direitos paroquianos. Empenhado em eliminar as possibilidades de recusa do pároco, Manoel fez a este uma velada ameaça. Ordenou que, em caso de recusa do pároco em conceder a licença, seu corpo fosse carregado por dois negros e posto na porta da matriz, sepultado no seu adro, sem acompanhamento do vigário e de mais nenhuma outra pessoa²⁰⁵. Entre os gastos registrados no auto de partilha constam os feitos no funeral deste testador, realizado conforme o seu desejo, no convento do Paraguaçu, tendo recebido o pároco aquilo que lhe era devido²⁰⁶. A solicitação de Manoel Teixeira foi incomum. No geral, mesmo aqueles que

²⁰⁴ APMC, caixa 22, doc. 222. Certidão com descrição do funeral emitida pelo vigário da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, anexa ao inventário *post mortem* de Isabel Coelho de Oliveira.

²⁰⁵ APMC, caixa 59, doc. 562. Testamento Manoel da Silva Teixeira, anexo ao seu inventário *post mortem*.

²⁰⁶ APMC, caixa 59, doc. 562. Inventário *post mortem* de Manoel da Silva Teixeira com testamento anexo. Consta no inventário uma declaração do pároco referentes ao pagamento dos direitos paroquiais – encomendação, estola, acompanhamento do pároco, e também do sacristão, assim como os referente aos custos com ceras e celebração de missa de corpo presente e com a fábrica da cruz, tumba e cova. No auto de partilha, onde se discrimina os gastos com legados pios, consta os custos com os pobres, as naus que conduziram os acompanhantes e o corpo ao convento do Paraguaçu e com os religiosos do mesmo.

solicitaram a sua sepultura na Ordem Terceira do Carmo da Vila da Cachoeira – um número significativo - seguiram as regras impostas pelo poder eclesiástico e solicitaram o acompanhamento do seu pároco.

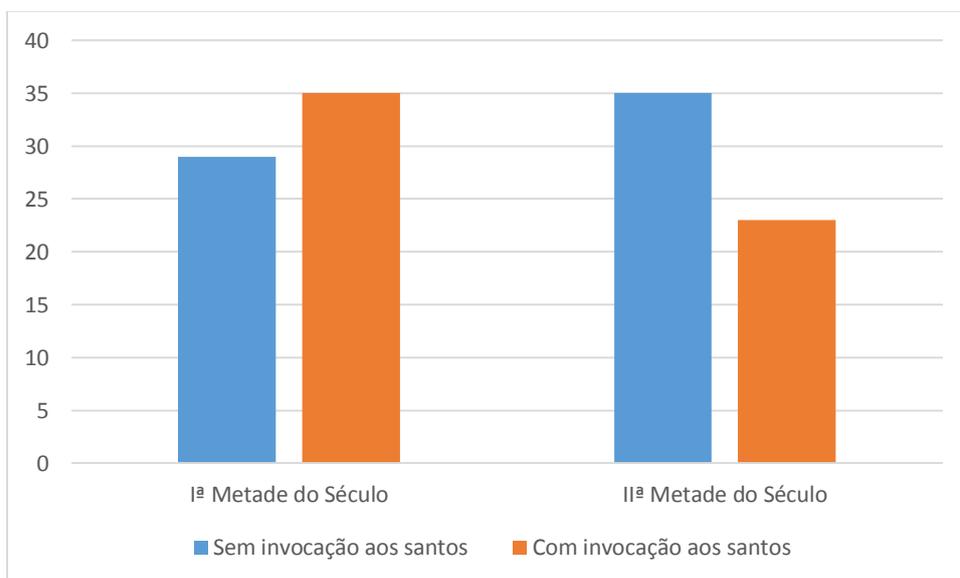
A segunda parte da enunciação dos legados pios - que remete as solicitações de missas por intenções e devoções, esmolas a instituições ou pessoas -, também esteve intensamente presente nas disposições dos testadores de Cachoeira²⁰⁷. Os pedidos de missas em favor das almas foram significativos. Estes dados indicam a importância dada à salvação da alma nesta sociedade, e principalmente à preocupação em abreviar o tempo de purgação dos pecados no Purgatório, adentrando assim ao Paraíso. A salvação era uma dádiva que o homem apenas poderia garantir em vida, a partir do ingresso na comunidade cristã através da justificação da sua alma pelo sacrifício de Cristo. O homem salvo era identificado pela prática do amor a Deus e ao próximo, sinais da presença de Cristo nestes sujeitos – manifesta pelos dons da fé, da esperança e da caridade. Porém, embora justificado, o cristão não era liberado do julgamento final, momento em que as suas obras terrenas seriam avaliadas por Cristo. O Purgatório seria o destino de todos aqueles cujos pecados ainda precisariam ser totalmente remidos. A intercessão dos vivos e dos santos era um importante meio de diminuição deste tempo de purgação. Nem sempre era possível, ao cristão, em vida, garantir a passagem direta para o Paraíso. Deixar intercessores na terra era fundamental, pois suas preces, juntamente com a intercessão dos santos, serviria para abreviar o tempo de purgação dos pecados.

Os testadores de Cachoeira preocuparam-se em solicitar missas em favor de sua alma, com ou sem a mediação dos santos (Gráfico 2). Entre os santos aos quais os testadores recorreram como intercessores, predominaram duas invocações marianas - Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição - e Santo Antônio. Nossa Senhora do Rosário foi menos requerida na segunda metade do século XVIII, quando a Senhora Santa Ana passou a se destacar, como intercessora, ao lado de Nossa Senhora da Conceição, cuja solicitação se manteve constante ao longo do século. Santo Antônio foi, porém, o santo mais requerido tanto na primeira, quanto na segunda metade do século. Entretanto, foram os pedidos de missas para o Anjo da Guarda e para o santo do nome do testador que mais abundaram. A vinculação de missas a uma devoção especial teve uma queda expressiva na segunda metade do século XVIII. Enquanto na primeira metade 60,3% dos testadores fizeram este tipo de solicitação, na segunda metade 39,7% o fizeram. As missas sem vinculação a devoções, por outro lado,

²⁰⁷ CARDOSO, Cristiano. Legado pio e esmola na testamentária da freguesia de Alvarenga ..., p. 2.

tiveram oscilação oposta no mesmo período, 45,3% dos testadores a solicitaram na primeira metade e 54,7% assim o fizeram na segunda. A despeito destas oscilações, que apontam para uma queda na solicitação dos santos como intercessores ao longo do século, a solicitação de missas em favor da própria alma se manteve com um dos instrumentos mais recorrentes na busca pela salvação, como ocorreu em inúmeras outras partes do Império Português²⁰⁸. Além das solicitações de missas em favor da própria alma, outro gesto igualmente significativo no conjunto dos legados pios, foi a solicitação de missas em favor da alma de outros cristãos. Este gesto - recomendado na sétima obra de misericórdia espiritual -, para além de contribuir para a diminuição do tempo de purgação dos pecados das almas contempladas, também favorecia a diminuição do tempo de purgação da alma do próprio testador, concessor desta dádiva.

Gráfico 2: Evolução das solicitações de missas em tenção da alma dos testadores em Cachoeira no século XVIII



Fonte: AMC / APB. Testamentos.

Uma das características da instituição de legados pios em Cachoeira foi a sua longevidade. Os dados aqui apontados – tanto os relacionados à redação do testamento, quanto à composição dos legados pios neles instituídos – remetem a manutenção, nesta sociedade, das práticas relacionadas à busca pela salvação da alma ao longo do século XVIII.

²⁰⁸ COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente ...*, p. 420-426; ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa ...*, p. 392; MARTISN, William de Souza. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700-1822)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2009, p. 274.

Claudia Rodrigues e William Martins constataram o mesmo comportamento nos testamentos do Rio de Janeiro²⁰⁹. Estudos desenvolvidos por Katia Mattoso, Inês de Oliveira e João José Reis identificaram a preservação destas práticas em Salvador, em testamentos do século XIX, inclusive nos redigidos por libertos²¹⁰. No que diz respeito ao reino, temos os trabalhos de Ana Cristina Araújo, e de Manuela Martins Rodrigues, dentre outros – a primeira analisando os testamentos de Lisboa e a última os testamentos do Porto – que remetem a importância do testamento enquanto instrumento para a salvação da alma, nas sociedades por elas estudadas²¹¹. Suzana Costa pesquisou os testamentos da Ilha de São Miguel, nos Açores, onde esta função foi igualmente identificada, assim como constatou Tiago Norberto em estudos relativos à Braga²¹². A manutenção da função religiosa dos testamentos não significou, porém, a sua imutabilidade. As transformações que marcaram o Império Português, especialmente na segunda metade do século XVIII, relacionadas principalmente às relações entre poder civil e o poder religioso, exerceram influência significativa sobre o ato de testar. Ana Cristina Araújo, Tiago Norberto e Suzana Costa identificaram, inclusive, uma diminuição da instrumentalização religiosa dos testamentos nas últimas décadas do século XVIII, que associaram a tais transformações²¹³. No próximo tópico nos dedicaremos à análise da recepção dos testadores de Cachoeira a estas mudanças.

A redação do testamento sob a égide da Igreja e do Estado Português

O testamento era um instrumento jurídico que atendia a demandas civis e religiosas. No que diz respeito à jurisdição civil, as *Ordenações Filipinas*, de 1603, regulavam tais práticas²¹⁴. Do ponto de vista religioso as práticas eram orientadas pelas constituições

²⁰⁹ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do Além...*, p. 101; MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico...*, p.261-262.

²¹⁰ MATTOSO, Katia. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX...*, p. 29; REIS, João José. *A Morte é uma festa ...*, p.92.

²¹¹ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 442; RODRIGUES, Manuela Martins. Entre o temor e a confiança: o medo da agonia e a presença do Purgatório nos discursos testamentários portuenses 1650-1749. In: Os “últimos fins” na cultura ibérica (sec. XV-XVIII). *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literatura. Universidade do Porto*. Anexo VIII. Porto, 1997, p. 73.

²¹² COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente...*, p. 339; NOBERTO, Tiago Gonçalves Ferraz. *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista...*, p. 130.

²¹³ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa ...*, p. 304-305; COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente...*, p. 478. NOBERTO, Tiago Gonçalves Ferraz. *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista...*, p. 168-169.

²¹⁴ *Ordenações Filipinas...*, Livro IV, Títulos LXXX – CVI, pp. 900-1016.

diocesanas e arquidiocesanas do reino²¹⁵. No Arcebispado da Bahia e demais dioceses luso-americanas, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1719, as orientaram a partir do século XVIII, sem muito inovar em relação aos textos das constituições diocesanas portuguesas anteriores²¹⁶. A partir do século XVII as jurisdições eclesiástica e civil passaram a atuar conjuntamente em matéria testamentária, com a adoção do sistema paritário. No âmbito do direito civil, as *Ordenações* impunham alguns requisitos fundamentais para assegurar a validade dos testamentos. O testador deveria fazer prova do seu perfeito juízo, mesmo estando doente, livre vontade e capacidade civil. Estavam proibidos de testar os homens, menores de quatorze anos, e mulheres, menores de doze anos, os que portassem doença mental, surdez e mudez de nascença, os hereges, os pródigos, os escravos, os condenados à morte²¹⁷ e os religiosos professos. Para validade do testamento, aberto ou cerrado, era necessária a aprovação de tabelião público em presença de testemunhas não excluídas por lei, em número nunca inferior a cinco varões livres e maiores de quatorze anos²¹⁸. Sempre que o redator não pudesse, ou não soubesse assinar, requeria-se que o redator do testamento ou uma das testemunhas o subscrevesse. Entre os testamentos pesquisados em Cachoeira apenas cinco não apresentaram a aprovação do tabelião. Em quatro deles seguiu-se rigorosamente o que estava prescrito nas *Ordenações Filipinas*, para validação posterior dos mesmos: foram lidos em presença de seis testemunhas, que o assinaram em conjunto com o testador e todos passaram pelo processo de redução – ato de publicação do mesmo, após a morte do testador, por uma autoridade de justiça, que também intimava as testemunhas a testemunharem sobre as circunstâncias de redação do testamento²¹⁹.

²¹⁵ *Constituições do Arcebispado de Lisboa assim as antigas como as primeiras & segundas*. Lisboa: Belchior Rodrigues, 1588. Temos também as de Guarda, Porto, Braga, Lamego, Algarve, Évora, Coimbra, Viseu.

²¹⁶ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, Livro IV.

²¹⁷ A lei previa que estes pudessem dispor da terça parte dos bens para causas pias. Ver: *Ordenações Filipinas*, Liv. 4, título 81, parágrafo 6: “Porém considerando Nós acerca disto, por nos parecer cousa muito grave, e em alguma maneira contra a humanidade, porque a pena corporal por qualquer delicto que seja dada, he para a Justiça satisfactoria, e para o bem da alma não deve haver tanto lugar, que o que cada hum para salvação della, e remissão de suas culpas ante Nosso Senhor, pode fazer de seus bens, lhe seja em todo tolhido (posto que por assi ser a morte condenado, por servo da pena deva ser havido), por este respeito, e principalmente pelo havermos por serviço de Deos, e bem de muitas almas, cujos corpos por Justiça padecem, queremos que quaesquer pessoas que por Justiça houverem de padecer, possam fazer seus testamentos, para em elles apenas tomarem suas terças, e disporem dellas, distribuindo-as em tirar Captivos, casar orfãs, fazer esmolas esmolas aos Hospitales, mandar dizer Missas, e para concerto, e refazimento dos Mosteiros e Igrejas”. Mas os condenados por heresia, traição ao Estado e sodomia estavam excluídos deste direito.

²¹⁸ *Ordenações Filipinas*, Título LXXX ..., p. 900. Sobre a definição de testamento aberto ou cerrado ver nota de rodapé 52, desta tese.

²¹⁹ *Ordenações Filipinas*, Título LXXX, parágrafo 3 ..., p. 905-6. Foram pesquisados 93 testamentos. Apolônia Barbosa, que redigiu seu testamento em 1712, foi a única deste conjunto em cujo processo consta o testamento, mas não há aprovação ou validação posterior do mesmo. Seu testamento foi redigido em presença de três testemunhas que também o assinam. O inventário seguiu o trâmite legal, e há registro da partilha dos bens e

Do ponto de vista religioso, a validade dos testamentos era atestada pelo cumprimento das solenidades requeridas no direito canônico, divulgadas através dos manuais de bem morrer, como o de Estevão de Castro comentado no início do capítulo anterior e já aqui referido²²⁰. A convivência entre Igreja e Estado na gestão das questões testamentárias não foi pacífica no Império Português. Na defesa de seus interesses, especialmente nos casos em que os testadores instituíam a sua alma como herdeira, a Igreja sobrepôs o direito canônico ao direito civil, recomendando aos testadores a não observância das *Ordenações do Reino*, argumentando que “os testamentos que se fazem para coisas pias não requerem, para sua validade, as solenidades que por direito civil e do Reino são necessárias nos profanos [...]”²²¹. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, ordenam que estes testamentos tenham solenidades de direito canônico

Conforme o direito canônico, os testamentos que se fazem para causas pias, como são aqueles em que for instituído por herdeiro algum mosteiro, igreja, hospital, casa de misericórdia, órfãos, pobres ou qualquer lugar ou casa pia (posto que se façam com menos solenidade e número de testemunhas do que por direito civil e lei do Reino se requerem nos profanos), são valiosos; contudo, sempre serão a eles presentes duas ou três testemunhas, e assim mandamos se cumpram, guardem e executem; e o mesmo se guardará nos legados pios, como são missas, sufrágios, ofertas e esmolas que se deixam a pobres em testamento que, por defeito das solenidades de direito civil e do Reino, foram julgadas por nulos, porque, no que toca aos legados pios, serão havidos por bons e valiosos²²².

O clero colonial seguiu a mesma orientação adotada pelo clero do reino, sobrepondo as determinações do direito canônico àquelas instituídas pelo direito civil, quando o tema remetia à defesa da manutenção dos legados e causas pias que lhes favoreciam.

As *Ordenações do Reino* garantiam aos indivíduos, em Portugal e suas possessões, o direito de testar sobre o conjunto dos seus bens – ressalvando os direitos do cônjuge²²³ -, mas

conclusão do mesmo. Embora não siga o que está disposto no direito civil, ele obedece as determinações do direito canônico, que obriga que um mínimo de três testemunhas o assinem para que seja considerado válido.

²²⁰ CASTRO, Estevão de. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão ...*

²²¹ *Constituições do Arcebispado de Lisboa assim as antigas como as primeiras & segundas*. Lisboa: Belchior Rodrigues, 1588; *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*

²²² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, Título XI, p. 425.

²²³ A partilha dos bens entre casais, em caso de falecimento de um deles, dependia do contrato de casamento adotado. O regime de comunhão de bens, comumente adotado, chamado “carta de metade” garantia ao cônjuge sobrevivente a metade dos bens do casal. Era sobre a outra metade que se instituíam os dois terços destinados aos herdeiros ascendentes e descendentes do testador. O outro terço desta parte era a que ele poderia livremente dispor. Como o cônjuge sobrevivente não era herdeiro desta parte eles poderiam ser beneficiados apenas por legados. ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. Reflexões sobre a pesquisa historiográfica nos testamentos. In: *Revista justiça e história*. Volume 5, nº 10, p. 4. Disponível em https://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/memorial_judiciario_g

àqueles que tivessem herdeiros ascendentes (pais, avós) e descendentes (filhos, netos) só era permitido testar livremente sobre um terço dos seus bens²²⁴. Na falta de descendentes e ascendentes diretos o testador poderia instituir herdeiros e legatários livremente. A satisfação do bem da alma, no caso da existência de herdeiros, não podia exceder à terça parte da totalidade dos bens, independentemente da proveniência destes bens. Esta parte foi, usualmente, reservada pelos testadores à satisfação dos seus legados pios, embora também pudesse ser destinada a um ou mais herdeiros e legatários, como muitas vezes observamos em Cachoeira. A parte da constituição das legítimas – destinada aos herdeiros obrigatórios - era composta, portanto de dois terços dos bens do testador. Em Portugal, muitos testadores, sem herdeiros ascendentes e descendentes, optaram por eleger a sua alma como herdeira universal dos seus bens, transferindo grande parte deles para os domínios da Igreja²²⁵. O século XVIII foi marcado por intervenções progressivas do Estado Português sobre o direito sucessório e a legislação testamentária que visavam, principalmente, limitar os excessos praticados pelos testadores na partilha dos seus bens em favor da sua alma, trazendo graves prejuízos aos interesses dos herdeiros e ao desenvolvimento das unidades produtivas familiares²²⁶.

Uma lei, de 25 de junho de 1766, limitava o direito de testar em prejuízo da sucessão legítima, anulando os testamentos que na distribuição da herança ou legado ignorassem o direito dos herdeiros obrigatórios²²⁷. Também tornava nulo os testamentos nos quais a herança fosse destinada aos confessores e conselheiros do testador, e às suas respectivas famílias, e proibia a nomeação de pessoas religiosas, mendicantes ou não mendicantes, para executores testamentários. Proibia e declarava nulos os testamentos escritos por qualquer pessoa, secular ou eclesiástica, a favor de sua família ou parente ou, ainda, a qualquer confraria ou corporação religiosa, feitos após o início de doença grave ou aguda do testador. Excetuavam-se desta disposição os casos em que os testadores dispusessem dos seus bens em favor dos pais, filhos ou, não os tendo, de irmãos, sobrinhos diretos ou primos coirmãos. A lei

[aicho/revista_justica_e_historia/issn_1676-5834/v5n10/doc/9_Maria_Lucilia_Viveiros.pdf](#) Acesso em 15/06/2016.

²²⁴ *Ordenações Filipinas...*, Livro IV, Título XCVI, parágrafo 1, p. 955.

²²⁵ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa ...*, p. 273.

²²⁶ Sobre o tema ver: ABREU, Laurinda. As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiásticas. In: FARIA, Ana Leal de e BRAGA, Isabel Drumond (org). *Problematizar a História: estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 645-673; LOPES, Maria Antónia. A intervenção da Coroa nas instituições de proteção social de 1750 a 1820. In: *Revista de História das Ideias*, nº 29, Coimbra, 2008, pp. 131-176. Texto disponível em: <https://eg.sib.uc.pt/bitstream/10316/25024/1/Lopes.M.A.A%20interven%C3%A7%C3%A3o%20da%20Coroa>. Acesso em 8/9/2016.

²²⁷ Lei de 25 de junho de 1766 que regula os Testamentos e últimas vontades. In: *Ordenações Filipinas...*, Aditamentos, pp. 1054-1056; 1038.

permitia que se fizessem legados às comunidades eclesíásticas, seculares ou regulares, desde que não excedessem três a cinco missas de esmola ordinária para cada um dos seus sacerdotes. Esta lei não desestimulou a instituição dos legados pios em testamento e lembra inclusive ser dever dos eclesíásticos, quando colocados na situação de orientar a redação do testamento, “não buscarem nas sobreditas direções mais do que a salvação das almas”²²⁸. O objetivo das mudanças realizadas na legislação não era o ataque à prática religiosa, mas a “defesa dos herdeiros legítimos contra a interferência do clero e o uso imoderado de legados pios”²²⁹. Esta lei, contudo, foi suspensa pelo decreto de 17 de julho de 1778, de D. Maria I²³⁰. Com a sua suspensão voltou a vigorar o que estava estabelecido nas *Ordenações Filipinas*, inclusive em relação à destinação de bens para o clero. Porém, por esta altura, o patrimônio de ordens religiosas, paróquias e confrarias do reino já havia sido duramente afetado – devido ao imenso volume de denúncias de usurpação de bens, indevidamente incorporado por essas instituições. A Lei das consolidações, datada de 4 de julho de 1768, ampliou ainda mais as perdas ao instituir o sequestro de todos os bens de raiz adquiridos por religiosos sem autorização régia²³¹.

Segundo Laurinda Abreu a lei de 25 de junho de 1766, assim como as demais, instituídas posteriormente, visava combater os prejuízos causados à economia portuguesa e ao direito dos herdeiros dos testadores, em função de uma prática muito comum neste período. Muitos testadores destinavam parte dos seus bens para a celebração de missas em favor da sua alma. Embora em sua maioria estes bens fossem retirados da terça, invariavelmente eles compreendiam parte de bens de raiz que pertenciam aos herdeiros legítimos – de um prédio, de um sítio, ou das rendas deste auferidas. Mas estas missas encapelavam perpetuamente tais propriedades – pois seu modelo de gestão era baseado no morgadio, sujeitando seus administradores a práticas sucessórias determinadas pelo instituidor - impossibilitando os herdeiros do testador de aliená-las, devido à sua vinculação a determinação pia do falecido²³². A lei de 1766 buscou diminuir a participação do clero na produção do testamento. O objetivo era limitar a sua influência sobre a disposição das últimas vontades do testador, que, acreditava-se, sob a influência destes, testavam excessivamente em favor de suas almas,

²²⁸ Idem, p. 1054.

²²⁹ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 277.

²³⁰ Decreto de 17 de julho de 1778. In: *Ordenações Filipinas...*, Aditamentos, pp. 1036-1042.

²³¹ ABREU, Laurinda. As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesíásticas. In: FARIA, Ana Leal e BRAGA, Isabel Drumond (Coord.). *Problematizar a História. Estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa: Caleidoscópio, 2007, p. 650.

²³² Idem, p. 652-655.

prejudicando seus herdeiros na partilha dos bens, favorecendo por outro lado, as instituições religiosas com as rendas obtidas, através dos bens encapelados. Na América Portuguesa a lei de 1766 logo foi posta em prática. Segundo William Martins o seu impacto foi imediatamente sentido entre as Ordens Terceiras – do Carmo e de São Francisco - do Rio de Janeiro, proibidas de atuarem como testamenteiras de seus irmãos confrades²³³. Em Cachoeira, a destinação de bens para as ordens religiosas, paróquias e confrarias, assim como a nomeação delas como executoras testamentárias, não foram práticas comuns entre as camadas médias da população. Também não foi comum a instituição de capelas, como veremos mais adiante.

O acometimento de doença foi, ao longo de todo o século XVIII, um dos motivos alegados pelos testadores em Cachoeira para justificar a redação do testamento (Tabela 5). Esta motivação esteve presente em 58% dos sessenta testamentos redigidos até 1766, 32% dos testadores nada informaram sobre as suas condições de saúde e 6,8% (4 pessoas) alegaram a velhice ou uma viagem como motivadores desta iniciativa. Apenas um testador neste período declarou estar em gozo de plena saúde. Entre os que se declararam doentes, 60% informaram estar de cama, atestando a gravidade de sua enfermidade. Cerca de 44% dos que redigiram o testamento em período anterior à lei de 1766 faleceram antes que se completasse trinta dias da escrita do seu testamento, e 21,6% morreram em período acima de um ano após a redação. Estes dados reforçam a tese de ter sido a doença a principal motivação para a redação do testamento em Cachoeira neste período.

Em nossa amostra, localizamos onze testadores que redigiram testamentos no período de vigência da lei de 1766. Neste grupo apenas uma pessoa declarou que estava doente por ocasião da redação do testamento, sendo também a única a morrer em data próxima à sua redação. Salientamos que o registro de um único caso, em nossa amostra, em que a declaração da doença e o óbito do testador aparecem correlacionados, apenas confirma a gravidade do estado de saúde deste testador por ocasião da redação do testamento. Não se pode descartar a possibilidade de que os outros que, compunham esta amostra, que não declararam estar doente – ou não morreram tão precocemente -, assim não o estivessem. Quatro pessoas deste grupo declararam estar em perfeita saúde. Este gesto parece sugerir que tais pessoas redigiram testamentos motivadas não apenas pelo temor da morte e busca da salvação, mas também para assegurar o direito de herdeiros por elas nomeados. Isto é possível de constatar em três testamentos - de Manoel da Silva Teixeira, de Isabel Rodrigues da Rocha e no de Antônio João Guerra.

²³³ MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico...*, p. 280.

Ao explicitar as motivações para a redação do seu testamento, em 29 de março de 1772, Manoel da Silva Teixeira – o primeiro testador citado neste capítulo - fez questão de declarar que encontrava-se “na melhor saúde”, e redigia o testamento por temer a morte, “por ser coisa infalível”, buscando a salvação da sua alma. Mas, embora a aprovação do testamento tenha ocorrido somente quarenta dias após a sua redação – 9 de maio de 1772 -, a morte de Manoel se deu menos de dois meses depois de tê-la procedido – 27 de junho de 1772 -, ou seja, três meses após à sua redação. A lei de 25 de junho de 1766 determinava a anulação de testamentos redigidos por ocasião de doenças graves, em favor de familiares ou instituições religiosas, excetuando-se os pais e filhos do testador. Manoel nomeava como herdeiro o seu filho natural, e no testamento deixava explícita a sua preocupação com uma possível contestação a esta nomeação. Teria Manoel omitido o seu real estado de saúde por receio de que esta informação pudesse provocar a anulação do testamento, no caso de contestação da nomeação de seu filho natural como seu herdeiro? Esta parece ser uma hipótese plausível, mas não temos como verifica-la.

Isabel Rodrigues da Rocha redigiu o testamento em 30 de setembro de 1772. Viúva e moradora na Freguesia de São Pedro da Muritiba, ela não declarou nenhuma motivação específico para a redação de seu testamento, fez, porém, questão de declarar que encontrava-se em perfeita saúde. Ela nomeou como sua herdeira a sua sobrinha Ana Maria de Jesus, filha do seu irmão defunto Domingos Rodrigues. Justificou que assim procedeu pois o seu filho, o frei carmelita José dos Santos, não poderia herdar seus bens, por ser religioso. Isabel tinha, por certo, conhecimento da lei de 9 de setembro de 1769, que no décimo parágrafo excluía os filhos e filhos religiosos professos das heranças e legítimas paternas e maternas “porque os direito do sangue se julgarão a respeito de todos os sobreditos totalmente extintos com os votos da profissão”²³⁴. Isabel nomeou a sua alma herdeira do remanescente dos seus bens, devendo todo ele ser usado em missas em seu favor. A aprovação do testamento de Isabel ocorreu em 22 de outubro de 1772, quase um mês após sua redação. Em 1 de maio de 1773 Isabel faleceu, sete meses após a redação do testamento. Estaria ela doente por ocasião da redação do testamento? Não sabemos. O certo é que, por meio da redação deste documento, ela assegurou o direito à herança tanto por parte da sobrinha, quanto da sua alma, zelando para que o mesmo se enquadrasse na nova lei. O outro testador foi Antônio João Guerra, português, solteiro, sem filhos e morador na Freguesia de Nossa Senhora do Outeiro Redondo. O testamento de Antônio foi redigido pelo Dr. Martinho José de São Boaventura, a

²³⁴ Lei de 9 de setembro de 1769, parágrafo 10. In: *Ordenações Filipinas...*, Aditamentos, p. 1058.

rogo do testador, em 26 de abril de 1775. Nele o testador declarava que estava de pé e com saúde, mas temendo a morte por casos repentinos, buscava a salvação da sua alma. Antônio João nomeou a sua sobrinha Maria Violante, filha do seu irmão João Rodrigues da Guerra, como sua universal herdeira. Ele providenciou a aprovação do testamento no mesmo dia da sua redação. A morte de Antônio ocorreu, porém, mais de um ano depois, em 26 de setembro de 1776. Apesar do desejo de Antônio João Guerra, de que apenas sua sobrinha herdasse seus bens, o seu irmão João Rodrigues, pai de Maria Violante, habilitou-se para receber a herança, juntamente com ela²³⁵.

No geral, o acometimento de doença continuou a ser a principal motivação para a redação dos testamentos em Cachoeira, como sugerem os dados relativos ao período posterior a 1778. A redação de testamentos por ocasião de enfermidade foi prática rotineira em diferentes partes do Império Português. A partir do cruzamento de dados como data da redação do testamento, de sua aprovação e da morte do testador, com as razões alegadas para a redação deste documento Cláudia Rodrigues comprova que a maioria dos testamentos do Rio de Janeiro foram redigidos, no século XVIII, por ocasião de enfermidade dos testadores²³⁶. Segundo Suzana Costa uma grande parcela dos testadores laicos e religiosos da Ilha de São Miguel redigiu seu testamento quando atingidos por enfermidades²³⁷. Em Braga, esta motivação predominou entre os testadores pesquisados por Tiago Norberto²³⁸. Em Cachoeira, a suspensão da lei, em julho de 1778, parece ter motivado o retorno de velhos hábitos. Verificando os vinte e dois testamentos redigidos neste período observamos que 52,4% dos testadores declararam estar doente por ocasião da redação, e 38% não informaram seu estado de saúde. Apenas dois testadores relataram estar com plena saúde (Tabela 5). Cerca de 33% dos testadores deste período faleceram em data próxima à redação do testamento – antes de se completarem três meses entre estas datas. Infelizmente, os breves dados aqui expostos, não nos permitem dimensionar de forma mais completa, a influência das mudanças na legislação sucessória sobre a redação dos testamentos em Cachoeira, pois dependeríamos de um estudo mais amplo que implicaria na análise de um número maior e mais variado de documentos. Porém, estes dados nos permitem sugerir que os sujeitos da colônia não estavam alheios às determinações demandadas pelo centro do poder político do Império Português e que buscaram adequar suas demandas individuais às transformações que

²³⁵ ANTT, Feitos Findos, Justificações Ultramarinas, maço 250, doc. 11. Testamento de Antônio João Guerra, anexo ao auto de habilitação de João Rodrigues da Guerra à sua herança.

²³⁶ RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além ...*, p. 120-128.

²³⁷ COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente ...*, p. 339.

²³⁸ NOBERTO, Tiago Gonçalves Ferraz. *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista...*, p. 131.

nele se operavam. O principal objetivo da lei de 1766 não foi evitar que os laicos fizessem seus testamentos por ocasião da doença, mas impedir que pessoas religiosas exercessem influência sobre a partilha dos bens dos testadores. A sensível diminuição do número de religiosos que redigiram testamentos em Cachoeira, após 1766, também pode ser mais um indício da aplicação da lei nesta localidade. Na primeira metade do século eles foram responsável pela redação de 32,5% dos testamentos, após 1766 este número caiu para 4%.

Tabela 5: Relação entre doenças e redação de testamentos em Cachoeira no contexto da lei de 17/07/1766 (1701-1800)

Condições de saúde	Até julho/1766	Entre julho/1766 e julho/1778	Após julho/1778
Doentes	35 (59,3%)	1 (9%)	11 (52,4%)
Saudáveis	1 (1,7%)	4 (36,4%)	2 (9,5%)
Não informam	19 (32%)	6 (54,5%)	8 (38,1%)
Velhice ou viagem	4 (6,8%)	0	0
Total	59 (100%)	11 (100%)	21 (100%)

Fonte: AMC / APB. Testamentos.

Uma das leis de maior impacto, instituída pelo Marquês de Pombal, a Lei Testamentária, de 9 de setembro de 1769, restringiu a liberdade de testadores, diminuindo a cota da herança destinada aos legados pios²³⁹. A lei ampliou os direitos dos herdeiros legítimos, ao abranger os parentes colaterais até o quarto grau e ao estabelecer que a terça só podia ser atribuída a pessoas estranhas à família quando se tratasse de bens adquiridos. Em caso de não haver filhos ou descendentes, o testador poderia nomear outros herdeiros para os bens que houvesse adquirido com o seu trabalho ou através de doação, mas sua escolha não seria livre, sendo restrita aos seus parentes mais próximos. Os testadores que apenas tivessem bens adquiridos através de herança, somente poderiam dispor da terça para parentes ou outros descendentes. Mas os bens da terça originados do trabalho do testador, também poderiam ser destinados a pessoas estranhas. Os testadores poderiam deixar para os seus cônjuges o usufruto dos bens da sua terça quando houvesse filhos do matrimônio, ou a posse deles quando não tivessem filhos. Visando coibir os exageros dos legados pios ou de bens da alma, impunha-se que o testador apenas poderia dispor de um terço da sua terça em favor de obras

²³⁹ Lei de 9 de setembro de 1769 que ampliou as disposições da Lei de 25 de junho de 1766. In: *Ordenações Filipinas...*, Aditamentos, pp. 1038-1041; 1057-1061.

pias, nunca excedendo a quantia de 400\$000 réis, fazendo exceção aos legados a favor das Misericórdias, expostos, dotes de órfãs, escolas e seminários; nesses casos o limite subia para 800\$000 réis.

A lei testamentária, de 9 de setembro de 1769, também proibia a instituição da alma como única herdeira dos bens e limitava o direito à instituição de capelas, que não poderiam ser constituídas em bens de raiz. Capelas instituídas em dinheiro corrente eram permitidas, mas deveriam ser precedidas de autorização régia, despachada pela Mesa do Desembargo do Paço. Entretanto, a lei declarava nulo os ônus impostos nos bens cujos rendimentos, depois de deduzidos os encargos, não importassem em 100\$000 réis anuais e dali para cima. Proibia-se também a vinculação de capelas a propriedades destinadas à subsistência dos vivos – casas, fundos de terras e fazendas. No caso das capelas instituídas em período anterior à lei, ficariam abolidas aquelas que se encontravam devolutas à Coroa e também as que os encargos excedessem a décima parte dos rendimentos líquidos dos bens encapelados²⁴⁰. A lei de 9 de setembro de 1769 foi, em grande parte, suspensa pelo decreto de 17 de julho de 1778²⁴¹, mantendo-se a proibição de vinculação de capelas a bens de raiz e a autorização para a instituição de capelas em dinheiro corrente. Com a suspensão da lei voltava a vigorar alguns antigos direitos: na falta de herdeiros obrigatórios – descendentes e ascendentes diretos - o testador poderia preferir propínquos, agnados e cognados, elegendo herdeiros e legatários de sua escolha. Com isso, o direito à instituição da alma como herdeira era retomado, entretanto, nunca mais se permitiu encapelar bens imóveis. A proibição de tornar a alma herdeira dos bens do testador foi retomada, sob a regência de D. João, pelo alvará de 20 de setembro de 1796, quando era ministro José Seabra da Silva, que havia ocupado o cargo de Ministro adjunto ao Marquês de Pombal, entre 1771 e 1774²⁴².

A destinação dos bens à alma não foi um gesto incomum entre os testadores de Cachoeira, mas foi pouco frequente, tal como na Ilha de São Miguel, Açores²⁴³. Entre os

²⁴⁰ Eram encargos perpétuos de missas, aniversários ou quaisquer obras pias imposto sobre certos bens para ser satisfeito pelos seus rendimentos

²⁴¹ Decreto de 17 de julho de 1778 que declarou a suspensão interina da execução de algumas Leis. *Ordenações Filipinas...*, Aditamentos, pp. 1036-1038. O decreto suspendeu desde os parágrafos primeiro ao nono desta lei, assim como os parágrafos 18, 19 e 21, e os 27, 28 e 29.

²⁴² Alvará de 20 de setembro de 1796 que restabeleceu o que estava disposto nos parágrafos 18, 19 e 21 da Lei de 9 de setembro de 1796, que haviam sido suspensos interinamente. O parágrafo 18 abolia os encargos vinculados as capelas devolutas à Coroa ou que viessem a ser devolvidos, o 19 determinava a abolição dos encargos que excedessem a décima parte do rendimento líquidos dos bens encapelados, limitando os encargos a dita décima parte somente. O parágrafo 21 proibia a instituição da alma por herdeira e declarava nulo os ônus impostos nos bens cujos rendimentos, depois de deduzidos os encargos, não importassem em 100\$000 réis anuais e dali para cima. In: *Ordenações Filipinas...*, Aditamentos, pp. 1039-1040

²⁴³ Suzana Costa observou que apenas 16,8% dos testadores da sua amostra indicaram a alma como sua herdeira universal. Ver: COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente ...*, p. 419.

testadores pesquisados, apenas 8,6% instituíram a alma como sua herdeira universal (Tabela 6). Nenhum deles tinha filhos e seus pais já eram falecidos, cumprido o determinado pelas *Ordenações Filipinas*. Eram em sua maioria solteiros e viúvos, sendo registrado apenas um caso de testador casado, que destinou à alma toda a sua parte da meação dos bens do casal. Já nos referimos a este testador, Pedro Cerqueira, e aos eventos que marcaram o cumprimento do seu legado pio no capítulo anterior, iremos brevemente aqui retomá-los para discutir algumas questões relativas à aplicação da nova legislação testamentária²⁴⁴. Pedro Cerqueira, falecido em 1765, determinou um prazo de quatro anos para o testamenteiro cumprir suas disposições, entretanto este prazo não foi cumprido, o que ocasionou a intervenção do provedor da vila, em 1772. O primeiro a verificar o enquadramento do testamento na lei de 6 de setembro de 1769 – o que não teria ocorrido caso o testamenteiro tivesse cumprido o prazo estabelecido – foi o tesoureiro da Fazenda dos defuntos e Ausentes da Vila de Cachoeira, Manoel de Amorim Lima. Segundo ele a verba 49, que autorizava a divisão dos bens do falecido em três partes (uma em missa por sua alma e de sua mulher, outra para se repartir em legados e esmolas para várias pessoas e outra para se dizer em missas pelas almas do Purgatório) não deveria ser cumprida por se achar o testamento compreendido na lei novíssima que as proíbe

[...] sendo excessivas da quantia taxada pella mesma ley, que somente devem ter lugar na quantia que a mesma ley determinar, e para effeito de se haver por nullo o dito testamento, e suas dispoziçoens na quantia que exceda a mesma taxada na ley julgando-se pertencer aos parentes do testador que se achão ausentes em Portugal na dita freguesia donde era natural [...]²⁴⁵.

Em sua sentença, o juiz de fora e provedor dos ausentes, capelas e resíduos, João da Mota Magalhães, determinou em 2 de dezembro de 1772:

[...] mando que se cumpra e se faça a arrecadação da herança por este juízo visto ser por sy nullo o testamento folhas ... e por tal o declaro na forma da ley novissima e acento da Casa da Suplicação de cinco de abril de 1770 por instituir o testador nelle a Alma herdeira [...]²⁴⁶.

As disposições que já haviam sido cumpridas – legados e esmolas – foram mantidas pelo provedor por terem sido satisfeitos, em boa fé, antes da promulgação da lei²⁴⁷. Um sobrinho neto do falecido, José Teixeira Mendes, residente em Portugal, habilitou-se para receber o que

²⁴⁴ Ver página 78 da tese.

²⁴⁵ ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, maço 308, Doc. 2, fl. 42.

²⁴⁶ ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, maço 308, Doc. 2, fl. 44v.

²⁴⁷ ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, maço 308, Doc. 2, fl. 45.

restou da herança. O seu pedido foi julgado procedente, sendo remetido para o reino o total líquido de 362\$054 reis, que seguiria no Cofre da nau de Guerra N. Senhora dos Prazeres²⁴⁸.

Tabela 6: O remanescente da terça nos testamentos de Cachoeira no contexto da lei de 9 de setembro de 1769 (1701-1800)

Destino dos bens	Até 9/ de 1769	Entre 9/1769 e 7/1778	Após 7/1778	Total (1701-1800)
Nomeia alma herdeira	5 (7,8%)	0	3 (13,6%)	8 (8,6%)
Remanescente para a alma	9 (14,1%)	2 (28,6%)	0	11 (11,8%)
Remanescente para herdeiros e legatários	26 (40,6%)	2 (28,6%)	8 (36,3%)	36 (38,7%)
Nenhuma recomendação	24 (37,5%)	3 (42,8%)	11 (50,0%)	38 (40,9)
Total	64	7	22	93

Fonte: AMC / APB. Testamentos.

Alguns moradores de Cachoeira optaram por destinar o remanescente da terça parte dos seus bens para a sua alma. Ao longo de todo o século 11,8% destes testadores assim o fizeram (Tabela 6). Todos estes testadores tinham filhos, mas optaram por usar a terça em favor da sua alma. Estes testadores recomendaram que a terça fosse destinada à celebração de missas e sufrágios pela mesma, mas pouco especificaram os locais e padres que deveriam celebrá-las deixando isto ao encargo dos testamenteiros. O número de testadores de Cachoeira que destinaram o remanescente da terça a herdeiros ou legatários foi maior. Ao contrário do que poderíamos esperar, a liberdade de testar não foi usada para favorecer apenas a alma, mas também aos herdeiros e legatários. Ao longo do século XVIII, 38,7% deram este destino ao remanescente da terça parte dos seus bens. Esse dado não deve ser interpretado, porém, como uma falta de preocupação com a salvação da alma, pois todos os testadores pesquisados tiveram a preocupação de redigir cuidadosas instruções a respeito dos seus legados pios. O que poderia explicar o zelo com os herdeiros obrigatórios, em especial com os filhos? Teria o cuidado com a preservação do patrimônio familiar superado os cuidados com a salvação da

²⁴⁸ ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, maço 308, Doc. 2, fl. 46-46v.

alma? Até 1769, o direito civil não fazia nenhuma restrição ao uso da terça em proveito da alma, mesmo assim, estes testadores optaram por destinar parte da sua terça aos seus herdeiros, embora em todos os casos se ressalvou que isto apenas fosse feito após cumpridos os seus legados e pagas as suas dívidas. Os herdeiros teriam direito apenas ao que restasse dos bens da terça após cumpridas as disposições pias do testador. O perfil dos testadores pode ajudar a compreender o cuidado com os herdeiros. Metade dos testadores pesquisados (50%) eram casados, e se somarmos o número de viúvos (32%), verificaremos que a maioria deles conviveram – nas terras americanas - com famílias por eles mesmos constituídas (Tabela 7). Mais da metade do total de testadores tiveram filhos, 73% (Tabela 7). Dentre estes 23,6% (22 testadores) tiveram um número igual ou superior a cinco filhos. A constituição de uma família teve um peso significativo na trajetória destes sujeitos. Nas *Ordenações Filipinas* previa-se a manutenção do direito à herança dos filhos, inclusive dos filhos naturais²⁴⁹.

Tabela 7: Características sociodemográficas dos testadores em Cachoeira (1701-1800)

	Número de testadores	%
Sexo		
Masculino	63	68,0
Feminino	30	32,0
Local de residência		
Freguesia de Nossa Senhora do Rosário no Porto da Cachoeira (vila)	25	27,0
Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira (outros termos)	16	17,0
Freguesia de S. Tiago Maior no Iguape	7	8,0
Freguesia de Nossa Senhora do Desterro no Outeiro Redondo	2	2,0
Freguesia de S. Pedro do Monte na Muritiba	11	12,0
Freguesia de S. Gonçalo nos Campos da Cachoeira	11	12,0
Freguesia de S. José nas Itapororocas	16	17,0
Freguesia de Santa Ana do Camisão	2	2,0
Freguesia de Santo Estevão no Jacuípe	3	3,0
Naturalidade		
Português	42	45,0
Natural da terra	35	38,0
Crioulo	4	4,0

²⁴⁹ *Ordenações Filipinas...*, Livro IV, Título XCII, p. 939-942.

Africano	3	3,0
Arquipélago dos Açores	1	1,0
Não informa	8	9,0
Estado civil		
Casado	47	51,0
Viúvo	30	32,0
Solteiro	14	15,0
Clérigo	2	2,0
Filhos		
Com filhos	68	73,0
Sem filhos	25	27,0
Total	93	100,0

Fonte: AMC / APB. Testamentos.

Na distribuição das heranças em Cachoeira, os filhos somaram a maioria dos herdeiros tanto da parte legítima destas, quanto do remanescente da terça. Na maioria destes casos, o remanescente da terça parte dos bens foi destinado à partilha entre os filhos, mesmo quando não há menção ao seu destinatário no testamento destes sujeitos. Em alguns casos, os testadores utilizaram o remanescente da terça para assegurar o futuro de seus filhos naturais, como havia feito o primeiro testador mencionado neste capítulo Manuel da Silva Teixeira. O reconhecimento de filhos naturais foi significativo nesta sociedade, 31% dos testadores com filhos, reconheceram seus filhos naturais. Tanto o Dr. Antônio Felix Pereira, morador na vila da Cachoeira, que redigiu seu testamento em 1749, quanto Francisco Mendes de Araújo, que o redigiu em 1713, produtor de fumo e mandioca e morador no termo de Santo Antônio de Tebiry, na mesma freguesia, deixaram o remanescente dos seus bens para seus filhos bastardos. Em ambos os casos, estes filhos também foram nomeados herdeiros universais dos seus bens²⁵⁰. Manoel Rodrigues Barros, produtor de mandioca e morador na Freguesia de São Pedro da Muritiba, determinou em seu testamento, datado de 05 de fevereiro de 1745, que, após cumpridos os seus legados pios, o remanescente da terça fosse utilizado na compra da alforria de seus dois filhos, tidos com a escrava Maria, e se algo ainda restasse que fosse dado de esmola a ambos²⁵¹. Menos comum foi a instituição de outras pessoas, como herdeiros do remanescente da terça. Em 23 de setembro de 1776, João da Mota Magalhães, juiz de fora da

²⁵⁰ APMC, caixa 23, doc. 235. Testamento do Dr. Antônio Felix Pereira, anexo ao seu inventário *post mortem*; APMC, Caixa 4, doc. 23. Testamento de Francisco Mendes de Araújo, anexo ao seu inventário *post mortem*.

²⁵¹ APMC, caixa 7, doc. 50. Testamento de Manoel Rodrigues Barros, anexo ao seu inventário *post mortem*.

vila de Cachoeira, deixou o remanescente da sua terça para a sua sobrinha Maria Tereza Rodrigues, filha de sua irmã Conceição Maria da Mota por lhe ser “mais grata”²⁵².

Observando 30 autos de partilhas de bens, anexos aos inventários post mortem, em que o valor dos gastos com legados pios foi informado, verificou-se que 52% destes testadores gastaram mais da metade da terça com os legados. Em cinco casos, os gastos foram superiores a 80% da terça e um destes testadores a utilizou integralmente. No geral, os custos dos legados pios não foram computados de forma tão precisa no testamento, apenas o valor da terça foi discriminado. Isto nos leva a supor que nestes casos toda a terça teria sido disponibilizada para os legados pios, o que ampliaria ainda mais o número dos testadores que destinaram a sua terça para o cumprimento de seus legados.

Em Cachoeira, alguns dos testadores buscaram cumprir seus legados pios com bens especificamente reservados para este fim, diminuindo o impacto destas despesas no conjunto dos bens destinados aos seus filhos. Leonor Maria da Conceição, uma viúva, moradora no Sítio das Bananeiras, na Freguesia de São Gonçalo dos Campos, determinou em seu testamento, redigido em 18 de novembro de 1749, que os gastos com os seus legados pios fossem pagos com os rendimentos de duas safras de tabaco, solicitação que foi cumprida pelo seu genro e testamenteiro Manoel da Costa Lemos, com as safras obtidas nos anos de 1751 e 1752²⁵³. Outro testador, cujo testamento foi redigido em 02 de setembro de 1720, o Capitão Miguel de Freitas Ferreira, comerciante, produtor de tabaco e mandioca e morador na vila de Cachoeira, determinou que o seu enterro e sufrágios fossem pagos com o dinheiro que declarou possuir e guardar consigo²⁵⁴. No inventário dos bens verifica-se que Miguel possuía 8:200\$400 contos de réis em dinheiro. Ele também era proprietário de um sobrado na vila, 44 escravos e roças de fumo e mandioca, e 43 pessoas lhe deviam créditos. Ele era viúvo e nomeou seus dois filhos – Mariana de Bitancur, casada, e Miguel de Freitas, de 10 anos - como herdeiros de todos os seus bens, inclusive do remanescente da terça. O monte mor de Miguel foi calculado em 22:494\$047 réis, mas 9:515\$217 réis foram destinados ao pagamento de dívidas. A terça foi fixada em 4:326\$417 réis. Em seu legado pio ele solicitou inúmeras missas e deixou expressivas esmolas, cujos valores variavam entre 32\$000 e 300\$00

²⁵² ANTT, Feitos Findos, Justificações Ultramarinas, maço 19, doc. 1. Testamento de João da Mota Magalhães anexo ao processo de habilitação de Ana Magalhães à sua herança.

²⁵³ APEB, Judiciário, doc.: 02/639/1095/06, Cachoeira. Inventário *post mortem* de Leonor Maria da Conceição, com testamento anexo.

²⁵⁴ APMC, caixa 14, doc. 131. Testamento de Miguel de Freitas Ferreira, anexo ao seu inventário *post mortem*.

réis, para parentes, uma afillhada, uma escrava, uma irmandade e para uma capela, além da alforria de duas escravas. Cada filho herdou 9:233\$596 réis²⁵⁵.

Embora a legislação civil instituída até 1769, não previsse restrições à instituição de capelas e aniversários para encargos pios, esta prática não se fez muito presente entre os testadores pesquisados em Cachoeira. Apenas duas testadoras vincularam bens de raiz a encargos pios em favor da alma. Jerônima de Brito, moradora no sítio de Nossa Senhora da Conceição da Uriçanga, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, declarou, em 1712, que seu marido lhe deu consentimento para aplicar ao dote da capela deles o rendimento do sítio em que morava o ajudante Antônio Cordeiro da Cunha, que era de 8\$000 réis²⁵⁶. Natural da Vila de Maragogipe, casada e moradora em Belém, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, Margarida Ribeiro Sobral, que redigiu seu testamento em 1724, encapelou metade da casa do sítio em que morava, tomando-o na sua terça e o deixando para o vigário de S. Gonçalo, Padre Afonso da França Adorno “por sua vida com a obrigação de dizer por minha alma e do dito meu marido Joam de Sintra todos os anos meia capela de missas e as tres missas do natal e isto he enquanto for vivo o dito Reverendo vigario e por sua morte pasara esta [sic] a meus herdeiros...”²⁵⁷.

A instituição de capelas foi mais comum entre os detentores de variadas propriedades e grandes riquezas²⁵⁸. Como vimos no capítulo anterior o crioulo Matias Pereira Bacelar, que redigiu seu testamento em 1742, foi administrador de uma capela instituída por seu antigo senhor, o Sargento Mor Feliciano Pereira Bacelar, que vinculou os rendimentos de algumas fazendas de gado ao cumprimento de encargos pios em favor de sua alma²⁵⁹. Ao realizar, em 1779, o inventário dos bens de seu marido Paulo de Argolo - moço fidalgo e familiar do Santo Ofício em 1771 -, Leonor Antônia de Queiróz declarou que no Engenho Santo Antônio dos Cinco Rios, termo da vila de São Francisco da Barra do Sergipe do Conde, se devia diminuir a quantia correspondente aos juros de 100\$000 do vínculo de uma capela²⁶⁰. O monte mor deste casal atingiu o valor de 113:528\$029 réis e o valor instituído para a capela enquadrava-

²⁵⁵ APMC, caixa 14, doc. 131. Auto de partilha dos bens de Miguel de Freitas Ferreira, anexo ao seu inventário *post mortem*.

²⁵⁶ APMC, caixa 9, doc. 64. Testamento de Jerônima de Brito, anexo ao seu inventário *post mortem*.

²⁵⁷ APMC, caixa 37, doc. 367. Testamento de Margarida Ribeiro Sobral, anexo ao seu inventário *post mortem*.

²⁵⁸ ARAÚJO, Ana Cristina de. *A morte em Lisboa...*, p. 410. Ana Cristina de Araújo observa em Lisboa que as capelas foram mais comuns entre os mais ricos, o mais comum entre os menos favorecidos com as riquezas foi a instituição de missas em datas específicas, aniversários. Mas isto também foi pouco comum em Cachoeira.

²⁵⁹ Ver capítulo 1 desta tese, p 76-79.

²⁶⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Bahia, a corte da América*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010, p. 437.

se nos termos estabelecidos pela lei de 1769 e mantido no decreto de 1778. Fazendas de gado e de cana, engenhos de açúcar e outras propriedades foram vinculadas a capelas nas diferentes regiões da América Portuguesa. Após a lei de 1769, herdeiros prejudicados pela instituição de capelas reivindicaram a desvinculação destes bens alegando que os rendimentos das propriedades eram insuficientes para cumprir os encargos pios. Moradores na vila de Jaguaripe, o capitão- mor João de Sousa e Eça e seu irmão, José de Sousa e Eça quiseram abolir a capela que seu pai, o coronel Manuel Pinto de Eça, instituíra em benefício de sua alma, com o fundo de 400\$000 réis, por ela não render o determinado pela lei de 1769²⁶¹. Sebastião Cavallo de Carvalho também solicitou a abolição da capela instituída por seu avô que destinara 4 mil cruzados para o encargo de 20 missas anuais. Fora comprada uma fazenda de cana, cujo rendimento, entretanto, não era suficiente para o encargo pio²⁶². Tanto a instituição da alma como herdeira, como a amortização dos bens de raiz, destinados a fundação de capelas de missas, foram práticas menos comuns no século XVIII, nas sociedades portuguesas, do que o foram nos séculos anteriores. Para Tiago Norberto “Pombal legislara o que vinha sendo uma tendência anterior”, tendo em vista que o número de indivíduos que instituíam a alma como herdeira no século XVIII era bem menor em comparação com o período situado entre o final do século XVI e o século XVII. O autor também lembra que a amortização de bens de raiz, também proibida pela legislação Josefina – e mantida nas posteriores -, deixou de ser a forma preferencial de fundação de capelas de missas, possivelmente porque em tempos de dificuldades económicas e de falta de liquidez as corporações e os indivíduos que as recebiam, preferiam o dinheiro aos imóveis²⁶³.

Um dos objetivos mais importantes da Lei Novíssima, citada por alguns dos nossos testadores, foi a preservação do patrimônio familiar em mãos dos herdeiros obrigatórios do testador, limitando a diminuição deste patrimônio através da excessiva vinculação de bens aos legados pios. O objetivo da lei de 1766, segundo os legisladores, era coibir os excessos praticados pelos que, utilizando-se da boa-fé do testador e do seu anseio pela salvação da alma, direcionavam a sua última vontade em benefício próprio ou das instituições às quais estavam vinculados. Para estes, os testadores eram iludidos “debaixo de pretextos na aparência pios, e na realidade dolosos, e incompatíveis com a humanidade cristã”, deixando

²⁶¹ Idem, p. 441. Notas, p. 562.

²⁶² Idem, p. 440.

²⁶³ NOBERTO, Tiago Gonçalves Ferraz. *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista*. Tese de doutorado em História apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, Portugal, 2014, p. 490.

os seus herdeiros em situação de grande penúria²⁶⁴. O argumento utilizado no preâmbulo da lei de 1769 reforçava a urgência das mudanças. Nele se registra que os encargos de missas eram tantos que mesmo se todos os indivíduos existentes no reino e no ultramar, de um ou de outro sexo, fossem clérigos, nem assim poderiam dizer a terça parte das missas determinadas pelos testadores. Podendo-se chegar ao caso de as “almas do outro mundo” tornarem-se senhoras de todos os prédios do mundo português, uma vez que muitos testadores imobilizariam suas propriedades a fim de que seus rendimentos fossem vertidos em missas por sua alma²⁶⁵. No preâmbulo da lei de 1769 se reafirmava que era preciso que “sustentasse as causas pias tanto quanto o podia permitir a causa pública, que também he causa pia superior a todas, e quaesquer outras causas particulares”²⁶⁶. Prioritário era, para o Estado Português, assegurar a manutenção da unidade produtiva e o crescimento econômico do Império, através da preservação dos direitos dos vivos.

Neste contexto, o Estado Português estava a defender – em consonância com o que ocorria em outros reinos europeus - a autonomia do poder temporal frente às ingerências do poder espiritual no que diz respeito ao direito a propriedade material. Segundo Maria Antónia Lopes, nos reinados de D. José e D. Maria I, incluindo a regência de D. João, o Estado português constitui-se no chamado “Estado-Polícia” que “já não visa sobretudo garantir a paz e a justiça, mas pretende o bem estar dos povos, ao intervir [...] em todos os domínios da vida social”, inclusive na religião²⁶⁷. Como bem afirma Maria Antónia Lopes não parece “que se possa duvidar da presença actuante do espírito das luzes na legislação josefina”, que aparece tão explícito na Lei de 18 de agosto de 1769, também conhecida como Lei da Boa Razão, base de toda a doutrina e direito positivo posteriores²⁶⁸. Este Estado manteve, porém, um discurso que também apoiava-se na religião. Verificamos que as leis de 1766 e 1769 além de não proibirem a instituição de legados pios, estimularam a sua manutenção. A própria suspensão parcial destas leis, em 1778, revela, a força do discurso religioso nesta sociedade, a despeito do alvará de 20 de maio de 1796, que revoga em parte este decreto, o que remete à também significativa influência dos legisladores ilustrados. Entretanto, vive-se uma época

²⁶⁴ *Ordenações Filipinas* (OF). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985. Fac-simile da edição feita por Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870. (Livro Quarto), p. 1038; 1054-1055.

²⁶⁵ Lei testamentária de 9 setembro de 1769 Esta lei encontra-se anexa as: *Ordenações Filipinas*. Op. cit., p. 1038-1041; 1057-1061.

²⁶⁶ Lei testamentária de 9 setembro de 1769. Esta lei encontra anexa as: *Ordenações Filipinas*. Op. cit., p. 1058.

²⁶⁷ LOPES, Maria Antónia. A intervenção da Coroa nas instituições de proteção social de 1750 a 1820. In: *Revista de História das Ideias*, nº 29, Coimbra, 2008, pp. 131-176. Texto disponível em: <https://eg.sib.uc.pt/bitstream/10316/25024/1/Lopes.M.A.A%20interven%C3%A7%C3%A3o%20da%20Coroa>. Acesso em 8/9/2016.

²⁶⁸ Idem.

onde o conjunto de crenças e valores “ainda tem subjacente o horizonte escatológico do cristianismo”²⁶⁹. O domínio que a Igreja ainda exercia sobre as consciências, neste contexto, ajuda a explicar a manutenção das crenças e das práticas nestas sociedades, quer seja no reino, ou na América Portuguesa²⁷⁰. Mas, os dados obtidos em Cachoeira sugerem que, a despeito da importância dada à salvação da alma nos testamentos, as demandas materiais e familiares ocuparam um papel igualmente significativo. Ao analisar os testamentos da Ilha de São Miguel, nos Açores, Suzana Costa chegou a mesma conclusão. Para ela, a reduzida percentagem de testadores que optaram por indicar a alma como sua herdeira universal, 16,8%, seria indicativa da importância assumida pelos interesses familiares e materiais²⁷¹. O fortalecimento progressivo do discurso que fundamentou-se na autonomia do poder temporal, e a sua assimilação pelas elites reinol e locais, pode estar relacionado a este processo que colocou em condições de igualdade os aspectos materiais e os espirituais da vida cotidiana, até que os primeiros sobrepujassem os segundos nos séculos posteriores. Relevante, porém, neste contexto, é observar como as populações que pertenceram às camadas mais comuns destas sociedades não estiveram alheias a estas transformações. Em Cachoeira, os discursos encontrados nos testamentos testemunham a importância que as crenças e práticas religiosas tinham nesta sociedade, mas são igualmente reveladores deste mundo em mudanças.

Ao longo do século XVIII, os testadores de Cachoeira buscaram garantir a salvação da alma e o acesso à eternidade, mas mostraram-se igualmente preocupados com o futuro dos seus herdeiros, destinando-lhes os recursos disponíveis do remanescente da terça, mesmo quando não eram a isto obrigados pela lei. Mesmo no período anterior à legislação que ampliou os direitos dos herdeiros e diminuiu a quota dos bens destinados à obras pias, vimos que os testadores destinavam o remanescente da terça para seus herdeiros obrigatórios. Em Cachoeira, a destinação dos bens dos testadores para as instituições eclesiásticas – principal alvo da legislação pombalina – não foi tão significativa. A solicitação de missas em favor das almas foi a principal forma de destinação de bens para a Igreja. Entre os 93 testadores catalogados, 90,3% solicitaram missas em favor da sua alma e 62,4% solicitaram pelas almas de outras pessoas. Ao longo de todo o século, apenas 25,8% dos testadores fizeram doações de esmolas e legados para instituições religiosas – conventos, irmandades, igrejas e altares de

²⁶⁹ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 450.

²⁷⁰ Sobre esta questão ver: PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005; HSIA, Ronald Po-Chia. *Disciplina social y catolicismo em la Europa de los siglos XVI y XVII*. *Manuscripts*.25, 2007, p. 29-43; PALOMO, Frederico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

²⁷¹ COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente...*, p. 419.

santos - e uma única testadora encapelou parte dos seus bens, colocando-os sob a responsabilidade do vigário da sua paróquia²⁷². Por outro lado, 40,8% dos testadores, destinaram esmolas para parentes consanguíneos, evidenciando a importância do núcleo familiar neste contexto. Observamos também que, no geral, a terça nunca era integralmente gasta em legados pios, e o remanescente destes bens foi repartido entre os herdeiros do testador, à exceção dos casos em que os testadores destinaram o remanescente desta para a sua alma.

Demandas materiais e demandas espirituais foram igualmente contempladas nas terças dos testadores de Cachoeira e as mudanças propostas na legislação testamentária foram incorporadas em função dos interesses cotidianos dos testadores, muitas vezes relacionados à defesa dos direitos dos parentes para os quais destinaram sua herança. O primeiro testador citado neste capítulo, Manoel da Silva Teixeira, por exemplo, recorreu à lei novíssima, de 1769, para garantir os direitos do seu filho natural, antecipando-se a qualquer tentativa de usurpação deste direito por parte de seus irmãos, residentes em Portugal. A própria Provedoria das fazendas dos defuntos e ausentes, capelas e resíduos da vila de Cachoeira zelava pelo cumprimento da lei, protegendo os interesses dos herdeiros nomeados pelos testadores. Tomé Alvares de Sousa, africano liberto, morador na Vila de Cachoeira, falecido em 1775, a quem já nos referimos no capítulo anterior, teve o seu testamento enquadrado na lei de 1769, o que assegurou o cumprimento da sua vontade, pois ele nomeara a sua esposa, Rita Soares de Souza, sua universal herdeira²⁷³.

Moradores na vila de Santo Amaro da Purificação, Filipe de Santiago Barbosa e seus irmãos encaminharam um requerimento à rainha, D. Maria I, solicitando que o Tribunal da Relação da Bahia tomasse conhecimento dos autos em que contestavam o testamento de sua irmã Ana Barbosa. Segundo eles, Ana já tinha mais de 60 anos quando casou-se com Antônio Ferreira e 84 anos por ocasião da redação do testamento que nomeava o seu marido testamentário e herdeiro dos seus bens. Ana teria sido induzida a assinar um testamento produzido pelo seu marido e por um frade franciscano. Filipe informou que Ana nunca quis fazer testamento por ter irmãos e sobrinhos herdeiros e saber da Lei Testamentária (de 1769) “que existia em todo o seu vigor”. Ele lembrou que, a despeito da revogação da lei pelo decreto de 1778, o direito dos irmãos e sobrinhos herdeiros se mantinha devido as

²⁷² APMC, caixa 37, doc. 367. Testamento de Margarida Ribeiro Sobral, anexo ao seu inventário *post mortem*.

²⁷³ APEB, Judiciário, doc. 08/3448/14. Notificação para conta do testamento de Tomé Alves de Souza.

circunstancias de aver sido a dita sua irmã impelida e emganada a fazer o dito testamento, estando ja caduca em anos [...] eque proxima a morte foi induzida e emganada com o titulo de asim ir para o ceo por um Capucho e asi impelida a assignar um testamento que ela a muitos anos antes com as mayores instancias, empenhos e emganos do dito marido, e de outras pesoas, por ele solicitadas o não quis fazer, estando em sua saude, dizendo ter seus herdeiros pobres e necessitados, irmãos e sobrinhos, conforme a dita Lei Testamentária²⁷⁴.

O frade franciscano teria morrido logo após a redação do testamento, vítima de um desastrado afogamento. O marido de Ana também morreu, impenitente, um mês e meio após ser citado, por ação de libelo, para anulação do testamento. Antes de morrer, ele redigiu um testamento em que nomeou dois sobrinhos como herdeiros destes bens. Um dos sobrinhos também morreu e o único vivo se mantinha irrevogável na administração dos bens, protelando a conclusão do processo de anulação. Os argumentos usados pelos irmãos de Ana em muito se assemelham aos usados pelos legisladores nos preâmbulos das leis testamentárias acima referidas. Segundo Filipe, uma parcela significativa da culpa pela usurpação dos direitos dos herdeiros de Ana coube ao frade franciscano, que utilizou os argumentos religiosos para ludibriar e desviar a sua irmã Ana de seus propósitos de beneficiar os seus parentes consanguíneos pobres e necessitados, como ensinava a doutrina cristã. As mortes repentinas e trágicas dos envolvidos neste dolo, segundo Filipe, só poderia ser explicada como castigos divinos impostos aos que “ordirão este dolo”. O sobrinho de Antônio que persistia em suas tentativas de prorrogar a conclusão assim agia por não ter “o temor de Deos”²⁷⁵. Neste discurso de um morador do recôncavo baiano, se remete tanto às crenças religiosas quanto ao direito civil. A conduta de um membro da Igreja foi alvo de críticas por causa da sua negativa interferência sobre questões de natureza temporal. Os religiosos não deveriam intervir orientando a usurpação do direito dos vivos, sob pena de se tornarem eles próprios alvos do castigo divino. Ao que nos parece a religião não estava a ser posta “em xeque” no século XVIII, mas o domínio que ela pretendia continuar a exercer sobre os aspectos materiais da vida social já começava a ser seriamente questionado.

²⁷⁴ AHU, Brasil Geral, CU_003, Caixa 23, doc. 1977.

²⁷⁵ AHU, Brasil Geral, CU_003, Caixa 23, doc. 1977.

A produção econômica, o cotidiano rural e os vínculos sociais dos testadores

Ao estudar a trajetória de uma comunidade camponesa do Piemonte, do século XVII, Giovanni Levi construiu suas categorias de análise a partir do que ele identificou como “uma racionalidade específica do mundo camponês [...] empregada na obra de transformação e utilização do mundo social e natural”²⁷⁶. Um dos enfoques do seu trabalho foi o estudo das estratégias familiares e individuais, com particular insistência na lógica dos comportamentos econômicos e no funcionamento do mercado da terra. Para Levi, mais importante do que a identificação das transações econômicas que envolveram o processo de mercantilização das terras, foi a constatação do peso que as relações sociais e o sistema de relações interpessoais tiveram sobre elas²⁷⁷. No que diz respeito à vila de Cachoeira e as freguesias rurais a ela vinculadas, sugerimos que, em muitos aspectos, a sua organização religiosa esteve subordinada às dinâmicas das relações sociais e dos vínculos interpessoais constituídos entre os sujeitos que as habitaram. Os critérios de escolha dos beneficiados por esmolas e legados testamentários, assim como dos responsáveis por concretizar estas doações – testamentários, clérigos celebrantes dos sufrágios em favor dos falecidos -, por exemplo, parece ser orientada por uma racionalidade específica destas comunidades que valorizou, antes de tudo, os vínculos construídos no cotidiano dos testadores.

A vila de Cachoeira, inserida na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, já era um importante entreposto do comércio inter-regional em meados do século XVIII. Boiadeiros vindos do sertão passavam por seus arredores a caminho de Salvador. Navios e barcos atracados no rio Paraguaçu recebiam cargas de açúcar, fumo, algodão, couro e ouro vindo de regiões mais distantes. Ali também descarregavam mercadorias vindas da Europa, como tecidos, ferramentas e outras manufaturas que os comerciantes da vila enviavam para o interior da região²⁷⁸. A proximidade de Salvador, o mais importante centro do comércio colonial até o século XVIII – ponto de convergência e irradiação de rotas marítimas e terrestres do Atlântico Sul e sede do poder político na colônia até meados deste século²⁷⁹ -, ampliou ainda mais o prestígio de Cachoeira. Do total dos testadores pesquisados,

²⁷⁶ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 45.

²⁷⁷ Idem, p. 47-48.

²⁷⁸ BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano: açúcar, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 102.

²⁷⁹ SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R (Org.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016; MASCARENHAS, Maria José Rapassi. Açúcar e

27% eram moradores deste núcleo urbano (Tabela 7). Os demais habitavam as áreas rurais, residindo em sua unidade produtiva. A atividade agrária das freguesias de Cachoeira era voltada para três tipos de lavoura: cana – destinada à produção do açúcar em seus engenhos -, fumo e mandioca. Nas freguesias do sertão de baixo a pecuária foi atividade essencial. A Freguesia de São Tiago do Iguape caracterizou-se como área de cultivo da cana e de produção açucareira, em seus engenhos²⁸⁰. O fumo foi produzido, sobretudo, nas freguesias de São Gonçalo dos Campos, São José das Itapororocas, São Pedro da Muritiba e Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira. Foi também produzido em menor escala em Santo Estevão do Jacuípe e Nossa Senhora da Conceição do Outeiro Redondo²⁸¹. Nas fazendas e sítios de fumo, o seu cultivo foi alternado com a mandioca e frequentemente também com o feijão e o milho.

O perfil socioeconômico dos testadores de Cachoeira é muito semelhante ao traçado por Catherine Lugar e por Jean Baptiste Nardi para os produtores de fumo da região, provavelmente, porque estes constituíram a maioria entre os testadores pesquisados e por ser esta a principal atividade econômica da maior parte das freguesias de Cachoeira neste período (Tabela 7). Segundo Catherine Lugar, que estudou estes lavradores no período entre 1774 e 1814,

The typical grower of Cachoeira [...] was white, married, and lived on his farm situated in one of the three parishes closest to the town. Although he could sign his name, he probably had few pretensions to literacy and never reached a notable level of affluence or political power. This picture, however, ignores the exceptions which proved the rule and the variations from the norm of thousands²⁸².

Dados analisados por Jean Baptiste Nardi, para o período de 1791 a 1799, em Cachoeira, também identificam uma maioria de lavradores de fumo livres, brancos e casados. Um terço destes lavradores eram proprietários da terra que cultivavam e mais da metade moradores ou foreiros desta. Possuíam em média quatro a seis escravos, mas este número crescia consideravelmente entre os grandes proprietários de terras, lavradores de fumo ou não, que

riqueza na Bahia do século XVIII. In: Ulrich Gmunder (Org.). *A rapadura e o fusca. Cana, cultura, sociedade*. Salvador, Bahia: Goethe-Institut, vol. 1, p. 142-147. Disponível em <http://www.goethe.de/ins/br/sab/prj/rap/sim/sim/riq/ptindex.htm> Acesso em 01/06/2016.

²⁸⁰ BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano ...*, p. 40.

²⁸¹ SILVA, Ana Paula de Albuquerque. Lavoura fumageira do recôncavo da Bahia: uma tentativa de caracterização (1773-1831). In: *Anais do IV Seminário estudantil de pesquisa do Centro de Artes Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)*. Cachoeira/Bahia, 2012.

²⁸² LUGAR, Catherine. The portuguese tobacco trade and tobacco growers of Bahia in the Late Colonial Period. In: Alden, Dauril e Warren, Dean. *Essays concerning the socioeconomic history of Brazil and Portuguese India*. Florida: University Press of Florida, 1977, p. 61.

arrendavam seus terrenos e reuniam a produção de vários fumicultores²⁸³. Barickman informa que, em períodos de prosperidade, o plantel médio de escravos dos lavradores elevava-se a 15 escravos. Estes destacavam-se como prósperos lavradores “que se distinguiam da maioria de seus vizinhos: lavradores camponeses que cultivavam o fumo e gêneros de subsistência [...]”²⁸⁴. É provável que, como sugeriu Jean Baptiste Nardi, nas ocasiões em que a produção demandou mais mão de obra, nestas propriedades menores - como na colheita -, outros parentes e vizinhos fossem convidados a participar do processo²⁸⁵.

Os testadores de Cachoeira pertenceram, majoritariamente, aos segmentos médios da população, que foi proprietária de escravos, mas não ascendeu à elite colonial (Tabela 7). Dentre os mais ricos destacaram-se os comerciantes, os proprietários de fazendas de cana e de fazendas de gado. As suas fortunas no entanto não ultrapassaram 38:038\$456 réis. Nenhum de nosso testadores pertencia ao topo da hierarquia econômico-social da colônia, onde a riqueza poderia alcançar 300:000\$000 réis, no geral, senhores de engenhos, comerciante que atuavam no tráfico marítimo externo para a África e Portugal, altos funcionários do Estado, muitos destes residentes em Salvador²⁸⁶. Pouco mais da metade dos testadores de Cachoeira teve seu monte mor avaliado em menos de 2:000\$000 réis (Tabela 9). Apenas 15% dos testadores de Cachoeira possuía mais de uma propriedade, e 17,2% dedicaram-se a mais de uma atividade produtiva, no geral, relacionadas à produção de fumo e/ou mandioca ou à criação de gado. Alguns comerciantes dedicaram-se a mais três atividades, como militares, criadores de gado ou proprietários de sítios de fumo e mandioca, além do comércio. Identificamos também alguns que diversificaram suas atividades mercantis. Entre os testadores 40,9% eram lavradores de fumo e/ou mandioca em terras próprias ou arrendadas. A maioria destes lavradores arrendou ou foi proprietária de um único sítio, mas houve os que possuíram até seis sítios, e também os que desenvolveram suas atividades em pequenas roças em terras arrendadas ou herdadas.

A mão de obra escrava teve grande importância na constituição da riqueza nesta sociedade, permitindo o aumento da sua produção agrária. A maioria dos escravos identificados nesta pesquisa foi destinada ao serviço de enxada, conforme designação constante no arrolamento dos bens dos testadores em seus inventários *post mortem*. Apenas

²⁸³ NARDI, Jean Baptiste. *O fumo brasileiro no período colonial: lavoura, comércio e administração*. São Paulo: Brasiliense, 1996, pp. 60-70.

²⁸⁴ BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano...*, p. 246.

²⁸⁵ NARDI, Jean Baptiste. *O fumo brasileiro no período colonial ...*, p 60.

²⁸⁶ MASCARENHAS, Maria José Rapazzi. Açúcar e riqueza na Bahia do século XVIII ...

três testadores, todos eles libertos – dois africanos e um crioulo -, declararam não possuir escravos. Os testadores desta amostra foram, em sua maioria pequenos (1 a 5) e médios (6 a 15) proprietários de escravos. Juntos eles somaram 61,3% do total²⁸⁷. Estes dados reforçam a conclusão que chegamos acima de serem os testadores desta amostra pertencentes aos grupos sociais intermediários desta sociedade, tendo em vista serem os escravos “o mais importante bem e de maior valor que possuíam”. Apenas um dos testadores possuiu mais de 50 escravos (Tabela 10). Identificamos que 24,6% dos escravos informados nos testamentos e inventários *post mortem* eram de propriedade dos testadores com menos recursos e bens – com monte mor avaliado entre 926\$930 e 140\$020 réis. A maior parte dos escravos identificados esteve em mãos de lavradores de fumo e/ou mandioca. Os homens constituíam a maioria dos testadores, 68% (Tabela 7). Quanto à naturalidade, 45% eram portugueses, vindos principalmente do norte de Portugal, do Arcebispado de Braga (tabela 7). Temos 38% que eram naturais da América, nascidos em sua maioria no próprio recôncavo baiano, filhos de pais portugueses. Apenas 7% dos testadores eram ex-escravos. O perfil aqui traçado remete a uma população majoritariamente branca e livre – originária de Portugal ou natural da terra –, minoritária em termos populacionais. Um grupo formado por sujeitos que desenvolveram ocupações distintas, mas que teve em comum a posse de alguma riqueza que tornou possível a escrita de um testamento. Estes sujeitos foram os responsáveis pelo destino de inúmeros outros - escravos, agregados e/ou protegidos - para os quais temos informações muito limitadas.

Completaremos este sucinto perfil socioeconômico dos testadores de Cachoeira com algumas considerações sobre a participação feminina nesta sociedade. Um terço do total dos testadores era do sexo feminino (Tabela 7). Porém, elas aparecem nesta pesquisa não apenas como testadoras, mas desempenhando vários outros papéis na rede de transformação de bens espirituais em benefícios espirituais: como recebedoras de esmolas e legados – para dotes, alforrias e subsistência na maioria das ocasiões -, como credoras dos testadores, como herdeiras ou como inventariantes dos bens do casal. Unidas aos seus maridos pelo sacramento do matrimônio, muitas foram as responsáveis pela administração dos bens familiares após a morte destes. Dentre os inventários pesquisados, 36 foram de homens casados. Em 83,3% deles, as esposas assumiram a função de inventariante. A legislação civil portuguesa assegurava o direito das mulheres viúvas no que diz respeito à partilha dos bens do casal após

²⁸⁷ SILVA, Ana Paula de Albuquerque. *Produção fumageira: fazendas e lavradores no recôncavo da Bahia (1774-1830)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015, p. 78.

a morte do cônjuge²⁸⁸. Seus principais interesses estiveram vinculados à preservação da herança e à subsistência da família. Esta função também as associava à rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais, através da organização dos bens destinados à terça e da execução da vontade do testador. Entretanto, concordamos com Catherine Lugar quando afirma que

The occasional appearances of women planters in tobacco cultivation or as sugar mill owners, or cane growers as Schwartz has found, do not necessarily refute contentions concerning the secluded position of women in colonial society. Under Portuguese inheritance laws, the patriarchal family did not absolutely exclude women from holding positions of authority or influence. The occupation of a planter, however, was not one to which girls aspired, but rather it was a position which fell to women who became heads of households upon the death of father, husband, or other male kin. The extent to which they can be considered truly economically active in that role surely depended as much on a particular family's economic and social position as it did on the interests and abilities of the woman in question. As the legal heirs or titled property owners, they had certain rights and obligations to exercise decision making. How free they were to act without the assistance or advice of their male kin is another matter. In any case, it is unlikely that many of these women actually operated tobacco farms singlehandedly, although they may have supervised the labor of slaves, and conducted the transactions for the annual sale of the crop²⁸⁹.

Vários exemplos deste papel ocupado pelas mulheres nesta sociedade são encontrados nos testamentos e inventários pesquisados, alguns, transcritos ao longo desta tese, parecem confirmar as afirmações desta autora. Mas, a despeito dos limites impostos pelo patriarcalismo, muitas mulheres de Cachoeira puderam ampliar a sua inserção em suas comunidades através da participação na rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais.

Tabela 8: Atividade produtiva dos testadores de Cachoeira (1701-1800)

Atividade produtiva	Número de testadores	%
Produtores de cana em fazendas próprias ou em terras arrendadas	4	4,3
Proprietário de fazenda de gado	10	10,7
Produtores de tabaco e mandioca em sítios próprios ou em terras arrendadas	38	40,9
Comerciantes	7	7,5

²⁸⁸ *Ordenações Filipinas...*, Livro IV, Título XCV. Op. cit., p. 949.

²⁸⁹ LUGAR, Catherine. The portuguese tobacco trade and tobacco growers of Bahia in the Late Colonial Period ..., p. 62.

Padres	2	2,1
Letrados	1	1,1
Militares (capitão, sargento-mor, tenente, ajudante de cavalaria)	8	8,7
Funcionário da administração régia (juiz de fora)	1	1,1
Artesãos ou oficiais mecânicos (carpinteiro, caldeireiro, espadeiro, armeiro, ourives)	4	4,3
Proprietário de escravos de ganho	3	3,2
Atividade não identificada	15	16,1
Total de testadores	93	100,0

Fonte: AMC / APB. Testamentos /inventários *post mortem*.

Tabela 9: Riqueza dos testadores de Cachoeira (1701-1800)

Grupo	Faixa de Monte mor	Inventariado	
		N	%
1	38:038\$456 a 22:494\$470	3	4,9
2	15:737\$222 a 10:943\$336	4	6,6
3	7:047\$639 a 5:477\$155	6	9,8
4	4:994\$880 a 3:077\$697	9	14,7
5	2:956\$933 a 2:504\$403	6	9,8
6	1:975\$706 a 1:094\$540	13	21,3
7	926\$930 a 140\$020	20	32,8
Total		61	100,0

Fonte: AMC / APB. Inventários *post mortem*.

Tabela 10: Número de testadores por faixa de escravos (1701-1800)

Nº de escravos	Nº de testadores	%
0	3	3,2
1 a 5	33	35,5
6-15	24	25,8
16--50	25	26,9
Acima de 50	1	1,1
Não consta	7	7,5
Total	93	100,0

Fonte: AMC / APB. Testamentos /inventários *post mortem*.

As oito freguesias que pertenciam a vila de Cachoeira abrangiam regiões situadas no recôncavo baiano e no sertão de baixo. A ocupação territorial desta região se fez através da organização de comunidades dispersas e marcadamente rurais, onde os vínculos interpessoais, provavelmente, desempenharam um importante papel nas suas dinâmicas sociais. As características físicas e naturais destas regiões impuseram muitas dificuldades à mobilidade e à comunicação entre as populações destas áreas. D. Sebastião Monteiro da Vide fez um breve relato, datado de 1713, das adversidades enfrentadas por tais comunidades em seu cotidiano, que pode nos ajudar a compreender as estratégias de sobrevivência por elas constituídas. O arcebispo remete às dificuldades de circulação na região, através dos seus rios:

Alem dos rios navegaveys, que são muitos os que ha no Reconcavo, e não poucos deles perigosos, ha por entre a terra outros, que suposto no verão ou estão seccos, ou com pouca agua, no inverno, ou tambem quando chove abundão de tanta, que he difficultozo passalos, sucedendo em algumas occaziões ser tão veloz, e precipitado o curso de suas aguas, que he temeridade intentar vadialos por ser infalível o perigo²⁹⁰.

Para D. Sebastião, as longas distâncias prejudicavam o trabalho pastoral e a comunicação neste vasto território. Alguns relatos dos párocos responsáveis por estas freguesias, localizadas tanto no recôncavo quanto no sertão de baixo, também remetem ao isolamento e dispersão das populações destas comunidades, o que reforça a nossa hipótese sobre a importância que as relações interpessoais teriam assumido no cotidiano delas. O pároco da Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba, Romualdo Ferreira Vilas Boas, informava, em relato de 1757, que o Rio Paraguaçu era navegável de canoas em apenas um quarto de légua “por cauza de cachoeyras, ilhotas, e pedras, por cuja beyra rio ham poucos moradores e pobres, e algumas passajes nelle, em tempo de secca, que dão vão e em outras se atravessa em canoas”²⁹¹. O pároco da Freguesia de Santo Estevão do Jacuípe, Padre Antônio Rodrigues Nogueira, faz, em 1757, uma descrição das condições adversas encontradas no exercício da atividade pastoral no interior da Bahia. Segundo ele:

Aqui não há povoação nem rebanho junto porque tudo são ovelhas desgarradas pelas distâncias em que moram uns dos outros [...]. É preciso ao pároco andar viajando continuamente, levando consigo viático não só para sustentar a vida própria, mas também da alma destas almas, com

²⁹⁰VIDE D. Sebastião Monteiro da. Notícias do Arcebispado da Bahia, para se poder supplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas. In: SILVA, Cândido da Costa e. *Notícia do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001, p.39-40

²⁹¹ Documento transcrito em: SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Bahia* ..., p. 406. O pároco informa que 550 pessoas de comunhão habitavam o Porto de São Félix, 97 habitavam nas imediações da capela de São Pedro Velho que ficava no caminho entre São Felix e Muritiba e 830 habitavam Muritiba. No total habitavam a freguesia 4.80 almas.

passos tão ásperos e trabalhosos, como se pode coligir da expandida situação deste país e de sua intemperança [...] ²⁹².

Os párocos responsáveis por extensas e pobres freguesias requisitaram muitas vezes, meios de transporte para viabilizar a sua locomoção por estes imensos territórios. Ao comentar sobre as condições de trabalho dos párocos nestas freguesias, Arlindo Rupert remete à escassez de estradas e de meios de locomoção, revelando as dificuldades que também atingiram seus moradores leigos, de uma forma geral ²⁹³. Em 1747, o Padre Afonso de França Adorno, vigário de São Gonçalo dos Campos, formado em Cânones pela Universidade de Coimbra, informava que, os seus paroquianos, em sua maioria não possuíam cavalos, o que o obrigava a deslocar-se até eles a pé, juntamente com o seu coadjutor, para celebrarem e administrarem os sacramentos. O padre foi mais feliz do que seus fregueses, pois foi favorecido pelo rei com os recursos para o sustento de um cavalo ²⁹⁴. O pároco de Nossa Senhora do Desterro do Outeiro Redondo queixava-se dos mesmos problemas na sua freguesia, o que originou, em 1766, uma provisão régia para o sustento de quatro cavalos ²⁹⁵. Em 1775, já eram 2.947 almas sob a responsabilidade do pároco dessa freguesia ²⁹⁶.

Os próprios testadores fazem relatos das dificuldades enfrentadas no cotidiano, estas informações aparecem, principalmente, em requerimentos de viúvas que pedem licença para realização dos inventários dos bens do casal, por ocasião da morte de seus maridos, em seu local de residência, para evitar penosos deslocamentos até a vila de Cachoeira. O medo de doenças como bexiga e sarampo foi relatado por Mariana Pinto Baboa, viúva do testador Manoel Barbosa Leal, que faleceu em 1743. Ela solicitou licença para realizar o inventário dos bens em sua residência, para evitar os perigos de doenças aos quais estariam submetidos seus escravos velhos e criança, se fosse obrigada a deslocá-los da Freguesia de São José das Itaporocas, onde residia, até a vila de Cachoeira ²⁹⁷. Maria Barbosa de Miranda, viúva de Manoel Gomes Machado, falecido em 1776, moradora na Freguesia de Santo Estevão do

²⁹² Documento transcrito em: SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Bahia* ..., pp. 406-409.

²⁹³ RUPERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. vol. III, Santa Maria/RS: Pallotti, 1988, p. 164.

²⁹⁴ APEB, Prov. Ecl., L. 1, fl. 11v, despacho de 5/12/1747. Apud RUPERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal* ..., 1988, p. 167.

²⁹⁵ APEB, Prov. Ecl., L. 20, fl. 92. Apud RUPERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal* ..., 1988, p. 167.

²⁹⁶ AHU/Bahia, Castro e Almeida. Caixa 47, doc. 8745 a 8742. Mapa feito para liberação de tributos para financiamento das tropas portuguesas, datado de 3/3/1775.

²⁹⁷ APMC, caixa 82, doc. 810. Solicitação de Mariana Pinto de Baboa ao Provedor dos Órfãos e ausentes, capelas e resíduos da vila de Cachoeira, anexo ao inventário *post mortem* de Manoel Barbosa Leal.

Jacuípe, manifestou igual temor²⁹⁸. A instabilidade climática também dificultava a produção, intervindo no cotidiano destas comunidades. Josefa Maria das Neves, viúva do testador Manoel Rodrigues do Rego, falecido em 1754, moradora na Freguesia de São José das Itaporocas referiu-se à seca que assolava a região. Ela informava que era “moradora no sertão do Rio do Meireles distante desta vila muitas léguas e não é possível dar condução aos avaliadores [sic] pela seca e falta de cavalos que se experimenta naquela paragem o que podem suprir dois homens moradores naquele destrito que sejam idôneos para avaliarem os referidos bens”²⁹⁹. José da Silva Lisboa, advogado da Bahia, reportou-se às dificuldades enfrentadas na lavoura da cana no recôncavo baiano, em carta endereçada ao Dr. Domingos Vandelli, diretor do Real Jardim Botânico de Lisboa, redigida em outubro de 1781. Ele informa que esta lavoura

[...] não obstante suas vantagens, he muito detrimentoza e cheia de mil incomodos. A muita chuva apodrece a canna ou ao menos a enche de um suco insipido; o muito sol as queima, o muito vento as derruba. Os ratos a roem. Se no tempo da preparação do assucar o sol não he bem vivo, o melado não cristalliza³⁰⁰.

Não apenas a instabilidade do clima poderia prejudicar os lavradores, mas também as fraudes da Mesa de Inspeção, como ocorria no comércio do tabaco. Segundo o advogado, a taxa estabelecida sobre o produto pela Inspeção

nem sempre he feita à boa fé e com conhecimento de causa. A’s vezes por imperícia e a maior parte das vezes por fraude se damnificão os lavradores ou se beneficião, à proporção de que o interesse do Inspetor taxante ou do subalterno a quem ele se confia, exige a ruina ou vantagem do dito lavrador, invertendo-se calunniosamente a ordem dos valores, taxando-se de refugo, o que não he, ou o contrario d’isso³⁰¹.

Este autor também fez críticas severas aos governadores e demais funcionários régios, muitos deles incapazes de representar, na colônia, o poder régio de forma íntegra e eficiente³⁰². Esta sociedade foi, tal qual inúmeras outras, “amplamente dominada pela incerteza quanto ao futuro”³⁰³, que foi reforçada pelo ciclo agrário incerto, pelo medo das epidemias, pelas

²⁹⁸ APMC, caixa 98, doc. 1003. Solicitação de Maria Barbosa de Miranda ao Provedor dos Órfãos e ausentes, capelas e resíduos da vila de Cachoeira, anexo ao inventário *post mortem* de Manoel Gomes Machado.

²⁹⁹ APEB, Judiciário, doc.02/649/1106/03. Solicitação de Josefa Maria das Neves ao Provedor dos Órfãos e ausentes, capelas e resíduos da vila de Cachoeira, anexo ao inventário *post mortem* de Manoel Rodrigues do Rego.

³⁰⁰ AHU/Bahia, Castro e Almeida, caixa 57, doc. 10907.

³⁰¹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, caixa 57, doc. 10907.

³⁰² AHU/Bahia, Castro e Almeida, caixa 57, doc. 10907.

³⁰³ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial...*, p. 167.

distâncias territoriais, pelos desmandos e ineficiências dos seus gestores e também pelas distâncias que se interpunham entre ela e o centro do poder político do Império Português.

Embora ocupassem um lugar significativo, no que diz respeito à produção econômica do Império Português, as comunidades organizadas nas diferentes freguesias de Cachoeira se encontravam relativamente distantes dos centros de decisão do império e dos meios oferecidos pelos mesmos para a conquista de privilégios e benesses, aos quais um número muito restrito de habitantes tiveram acesso. Segundo Nuno Monteiro, a distância da corte acentuou na colônia a clivagem entre as elites da corte e as das províncias e raros foram os naturais da colônia que se aproximaram do centro da decisão política da monarquia. Segundo Monteiro, não estavam abertas para estes naturais da colônia as portas para o topo da hierarquia social de uma monarquia intercontinental de cujos centros educacionais e de produção cultural se procurava preservar o exclusivo europeu³⁰⁴. Os sujeitos, em especial os das camadas médias destas sociedades – maioria entre os testadores lidos -, dependeram de forma preponderante, para sobreviver e/ou ascender socialmente nestes espaços do recôncavo baiano e do sertão de baixo, das relações sociais e dos vínculos interpessoais que constituíram cotidianamente. Neste contexto, a comunidade paroquial acabou por exercer uma importante função agregadora, pois em torno dela se organizava a vida comunitária para onde convergiam os membros das diferentes unidades produtivas e familiares. Sugerimos que as possibilidades apresentadas no espaço paroquial para ampliar ou reafirmar as relações sociais foram, proveitosamente, utilizadas por tais sujeitos que visavam, individualmente, a sobrevivência e a manutenção do status social, e, coletivamente, a conservação do equilíbrio destas relações. Sendo assim, o investimento numa pedagogia da caridade dependeu não apenas do empenho do clero secular na implementação das determinações tridentinas – no que diz respeito à prática das obras de misericórdia e esmolas de um modo geral – mas da conciliação entre as práticas propostas e os interesses da comunidade, empenhada em sobreviver e manter as suas conquistas sociais. Nestas lutas elas dependeram em grande parte das redes de solidariedade, e apoio mútuo, constituídas nos diferentes espaços onde se relacionaram – familiar, de trabalho, religioso, de sociabilidades, dentro outros. Concordamos com Giovanni Levi quando ele afirma que

³⁰⁴ MONTEIRO, Nuno; SOARES, Mafalda. Governadores e capitães mores do império atlântico português nos séculos XVII e XVIII. In: Monteiro, Nuno Gonçalo; Cunha, Mafalda Soares da; Cardim, Pedro (Eds.). *Optima Pars “Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime”* (p. 191-252). Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2005, p. 197-198.

a participação de cada um na história geral e na formação e modificação das estruturas essenciais da realidade social não pode ser avaliada somente com base nos resultados perceptíveis: durante a vida de cada um aparecem, ciclicamente, problemas, incertezas, escolhas, enfim, uma política da vida cotidiana cujo centro é a utilização estratégica das normas sociais.³⁰⁵

Os conceitos propostos pela teologia que associa a salvação da alma ao exercício da caridade convergiam com os interesses de minimização de conflitos nas relações entre os diferentes grupos sociais que conviveram nestas sociedades escravistas e coloniais. Acreditamos que os vínculos que ligavam os sujeitos que compuseram a rede de transformação dos bens materiais em benefícios espirituais dos testadores de Cachoeira - que participaram do projeto de salvação da sua alma - se estabeleceram tanto a partir das suas atividades econômicas, quanto da inserção na comunidade paroquial. Mas, as informações obtidas nos documentos parecem apontar para uma subordinação da dinâmica de funcionamento da comunidade paroquial – dos vínculos estabelecidos a partir da mesma, como os de compadrios, irmandades, matrimônio - às relações sociais e interpessoais que as precederam, revelando a sua dependência em relação a estes vínculos e formas de organização locais. A vivência na comunidade paroquial, através dos seus rituais sacramentais, das irmandades, da redação do testamento e escolha de executores e recebedores de esmolas e legados, convergia e potencializava as relações interpessoais preexistentes, ampliando as possibilidades de interação e apoio mútuo, ou reafirmando as relações de poder e subordinação. Assim, elas podem ter se constituído em importantes estratégias de manutenção das relações sociais, o que explicaria o sucesso da pedagogia da caridade, que propunha e reforçava a importância da vida comunitária. Esta proposta não tem a intenção de negar a crença destes sujeitos no ideal salvacionista, nem o valor da sua prática caritativa, mas reforçar a percepção destes enquanto ativos agentes sociais e não apenas como meros receptores do discurso religioso institucional.

A vivência na comunidade paroquial expunha as pessoas, mais intensamente, à doutrina cristã, e um dos seus impactos mais significativos sobre a vida dos laicos foi o da sua insistência no que diz respeito a necessidade do exame da consciência, em busca dos pecados que limitavam o acesso a salvação da alma. Muitos vínculos, estabelecidos com escravos, foram reconhecidos em função desta pressão exercida pelo discurso religioso. João Manoel dos Santos, solteiro, natural do Minho, morador na Freguesia de São Tiago do Iguape, reconheceu e nomeou como seus herdeiros os cinco filhos naturais, tidos com uma crioula

³⁰⁵ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII...*, p. 45.

chamada Maria de Assunção, que era escrava do Capitão José Bernardino da Silva, proprietário também de todos os seus filhos. Afirmou no testamento, redigido em 1786, que assim agia “para desencargo da sua consciência”³⁰⁶. João Manoel arrendava terras do capitão Bernardino onde plantava cana de açúcar, no Iguape, foi desta forma provavelmente que estabeleceu relações de concubinato com a escrava Maria da Assunção, com quem deve ter vivido por anos, a julgar pelo número de filhos que tiveram. O gesto de João motivou uma mudança significativa nos rumos de um de seus filhos: Joana de Santana. Em seu testamento, datado de janeiro de 1786, João Manoel nomeou todos os seus filhos escravos como seus herdeiros, mas infelizmente apenas Joana teve direito a herança, visto ter sido a única alforriada antes de seu pai falecer – três dias após a redação do testamento -, com os recursos que este deixou para a compra da sua liberdade³⁰⁷. Após a morte de seu pai, em junho de 1787, Joana ficou sob a tutela do capitão José Bernardino e depois da morte deste sob a tutela de Manoel Dias Rocha. Joana ainda teve um terceiro tutor Antônio João Bellas, antes de solicitar, em agosto de 1790, autorização para casar com Luís da Costa Viana – Luís assim como Joana era pardo, forro e filho natural. O casamento ocorreu na matriz de Cachoeira neste mesmo ano. O casal morava na vila e apenas em novembro de 1790 Luiz foi autorizado a receber a herança da sua esposa deixada pelo seu pai, de 312\$000 reis. Joana teve direito não apenas a parte da terça dos bens de seu pai, disponibilizada para a compra da sua liberdade, mas também se tornou a sua única herdeira, embora de uma pequena herança. Dos irmãos de Joana não há notícia³⁰⁸.

João Manoel não foi o único testador que reconheceu os seus filhos naturais após o “exame de consciência”. O primeiro testador a quem nos referimos neste capítulo, Manoel da Silva Teixeira, também reconheceu o seu filho, Vitorino da Silva Teixeira, nestas condições. Outro testador que declarou-se movido pelo desejo de desencarregar a sua consciência foi Manoel Barbosa Leal, casado e morador na Freguesia de São Jose das Itaporocas, que redigiu seu testamento em 1743. Segundo Manoel ele teve um filho, cujo nome era Valentim,

³⁰⁶ APMC, caixa 43, doc. 418. Testamento de João Manoel dos Santos, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³⁰⁷ APMC, caixa 43, doc. 418. Inventário *post mortem* de João Manoel dos Santos. No termo do inventário, assinado pelo juiz de fora da vila de Cachoeira, se esclarece que os demais filhos de João Manoel não teriam direito à herança, embora alguns deles tivessem sido alforriados após a sua morte. Apenas filhos cativos, reconhecidos como tal pelo pai em seu testamento e alforriados em data anterior ao falecimento deste, tinham direito à sua herança. O auto de partilha dos bens de João Manoel revela que estes foram destinados ao pagamento de dívidas, legados pios e à legítima da herdeira Joana, nada foi destinado aos demais filhos. Este documento fundamenta-se na legislação portuguesa que estabelecia que teriam direito à herança, os filhos de homens peões solteiros tidos com escravas suas ou alheias, se estivessem forros por ocasião da morte de seu pai. Ver: *Ordenações Filipinas...*, Livro IV, Título XCII, pp. 941-942.

³⁰⁸ APMC, caixa 43, doc. 418. Inventário *post mortem* de João Manoel dos Santos.

com uma mulata chamada Antônia, já defunta, escrava de Fernando de Melo da Silva. No testamento ele afirma que quis forrar este filho mas a sua mãe não deixou dizendo que o mesmo não era seu. Mas, “por desengano de sua consciência”, ordenava que, apresentando o dito Valentim carta de alforria de sua senhora Caterina de Sá ou de seus herdeiros, a seus testamenteiros, ele o declarava por seu filho entrando a herdar os seus bens com os demais. Manoel faleceu em 8 de junho de 1744. Um documento, anexo ao inventário *post mortem*, informava que Valentim ainda não havia apresentado a sua carta de alforria e, portanto, não seria herdeiro dos bens do falecido. Nesta ocasião, Valentim era escravo de Antônia, parda. Não sabemos de que forma ou quando, mas a sorte de Valentim mudou. Valentim, aparece, já alforriado -, agora nomeado como Valentim de Melo Leal, filho da escrava Antônia -, registrado no auto de partilha dos bens de seu pai. Ele receberia o seu quinhão em igualdade de direito com os demais herdeiros de Manoel³⁰⁹.

A vivência na comunidade paroquial inspirou a construção de outros vínculos entre os testadores e os escravos, das diferentes unidades produtivas da região, como por exemplo, o parentesco espiritual. Tais vínculos, porém, embora revestidos de importância espiritual, não significaram o afrouxamento das relações escravistas, mas sua reafirmação. No geral, por exemplo, os senhores não batizavam seus escravos. Para Gudeman e Schwartz “os senhores recusavam-se a servir de padrinhos para seus próprios escravos, porque se assim o fizessem, sugeririam inclinação a revogar algo do seu próprio poder”³¹⁰. Manoel Barbosa Ribeiro foi o único testador forro que localizamos que teria sido batizado pelo seu senhor. Morador na Freguesia de São José das Itaporocas na localidade de São Simão, Manoel Barbosa escreveu seu testamento em 2 de fevereiro de 1777³¹¹. Ele informa que nasceu nesta mesma freguesia e localidade, era filho natural de Agostinho Barbosa Ribeiro e de Natalia de Sá “dos quaes nam herdey cousa alguma”. Ele nasceu cativo, mas seu senhor, Simão Antunes de Sá foi o seu padrinho, e passou a sua carta de liberdade imediatamente depois do ato de batismo. Embora nascido cativo, Manoel não vivenciou a experiência da escravidão, devido ao gesto do seu senhor de abdicar do seu poder, no momento em que estabelecia laços espirituais com este escravo. Em sua trajetória, enquanto liberto, Manoel Barbosa se tornou proprietário de um sítio com casas de terra de morar, casa de fumo de palha e senzalas em terras próprias e mais benfeitorias e ferramentas, gado *vacum* e escravos. Manoel não informa como adquiriu seus

³⁰⁹APMC, caixa 82, doc. 810. Testamento de Manoel Barbosa Leal, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³¹⁰ GUDEMAN, Stephen e SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia do século XVIII. In REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. Brasília / São Paulo: CNPQ-Brasiliense, 1988, p. 43.

³¹¹APMC, caixa 87, doc. 858. Testamento Manoel Barbosa Ribeiro, anexo ao seu inventário *post mortem*.

bens, mas pode ter contado com o auxílio do seu antigo senhor, tendo em vista que continuou a residir na mesma localidade. Os seus bens foram avaliados, no auto de partilha, em 1:094\$540 réis³¹².

Tanto a escravidão quanto o batismo continuaram a fazer parte da vida de Manoel Barbosa Ribeiro. Ele foi proprietário de treze escravos e em vida concedeu a alforria a quatro deles – Jerônimo, Marcelina, Vicente e Joana - conforme informação dada por sua esposa na declaração de bens constante no inventário. Porém não batizou nenhum de seus escravos. Todavia, ele foi padrinho de pelo menos duas crianças livres. Para João, filho de Luís Lopes, um de seus afilhados, ele deixou 10\$000 réis. Para Euzébia, sua sobrinha e afilhada, filha de Antônio Jorge dos Santos, ele deixou esmola de mesmo valor. Estas informações dadas por Manoel, em seu testamento, revelam que ambas as instituições – escravidão e batismo - adquiriram significados distintos, mas complementares, na sua vida, pois elas remetem, enquanto senhor e padrinho, ao seu novo status social. Nela, batismo e escravidão aparecem dissociados. Enquanto o senhor de Manoel o batizou com a intenção de alforriá-lo, Manoel, por outro lado, não se vinculou a nenhum de seus escravos através do parentesco espiritual, a despeito de ter concedido a alforria a quatro deles. Ele foi padrinho, porém, de crianças livres. Tanto a ação do antigo senhor de Manoel – de abrir mão da posse do escravo que batizou – quanto a de Manoel de não se dispor a batizar seus escravos, a despeito de alforriar alguns deles, remete às ideias de Gudeman e Schwartz que afirmam a incompatibilidade entre batismo e escravidão. Segundo eles, “se o vínculo do apadrinhamento era uma relação espiritual de proteção, o vínculo senhor-escravo era uma relação assimétrica de propriedade. Onde um representa socorro, o outro significa subserviência”³¹³.

Catarina Cavalcante, uma africana forra, nos apresenta outros aspectos relacionados à influência da escravidão sobre os vínculos espirituais estabelecidos entre padrinhos e afilhados, relatados nos testamentos pesquisados. Ela foi cativa do coronel Bernardino Cavalcante de Albuquerque, proprietário de engenho de açúcar na Freguesia de São Tiago do Iguape. O coronel a forrou pela quantia de 140\$000 réis. Catarina foi batizada na capela de Nossa Senhora da Vitória, na barra do Rio Paraguaçu, filial da matriz de S. Tiago. Foram seus padrinhos Pascoal Cavalcante, escravo do coronel, e Maria Correa. O apadrinhamento de Catarina por um dos escravos do seu senhor pode ser explicado como uma estratégia do

³¹² APMC, caixa 87, doc. 858. Inventário *post mortem* de Manoel Barbosa Ribeiro.

³¹³ GUEDEMAN, Stephen e SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia do século XVIII ..., p. 47.

coronel para limitar contatos individuais que ultrapassassem as fronteiras da sua propriedade. Segundo Gudeman e Schwartz muitos senhores de engenho adotaram esta estratégia no recôncavo baiano³¹⁴. Por ocasião da redação do seu testamento, em 1735, Catarina já residia na Freguesia de S. José das Itaporocas, em Paramirim do Campo Grande, para onde pode ter seguido após conquistar a sua liberdade. Foi nesta freguesia que ela casou-se, na igreja matriz, com Manoel Soares da Costa, em cerimônia celebrada pelo vigário Tomé da Rocha de Mendonça. Ela não teve filhos com o seu cônjuge, apenas um quando era solteira, chamado Salvador, já falecido. Ao discriminar os seus legados e esmolas no testamento, ela informa sobre a existência de dois afilhados. Um deles, filho de Maria – escrava de Bárbara da Silva -, chamava-se Salvador, mesmo nome do filho falecido de Catarina. A outra criança, era livre, filha do Capitão João da Cruz de Araújo, a quem Catarina havia nomeado como um de seus testamentários, e de sua esposa Francisca Ferreira. Ela deixou esmolas para ambos os afilhados. Para a filha do capitão deixou 20\$000 réis. Para o filho da escrava Maria deixou 4\$000 réis³¹⁵. Apesar de ter deixado esmola para o seu afilhado escravo – em menor valor do que o disponibilizado para a afilhada livre – Catarina não se disponibilizou a alforriá-lo, talvez por não ter recursos para tal ação, embora este tivesse recebido o nome do seu filho falecido. Mas, embora raramente, foi possível observar situações em que padrinhos livres pagaram pela alforria de seus afilhados escravos. Maria Ribeiro pagou a alforria de Luís - escravo de Manoel Rodrigues da Silveira, português, morador na vila de Cachoeira -, quando este possuía dois anos, pelo valor de 41\$000 réis³¹⁶. Os afilhados cativos de Catarina Cavalcante e de Maria Ribeiro não eram de sua propriedade. Embora muitos senhores tenham buscado circunscrever o universo social do escravo à sua unidade produtiva, suas expectativas foram frequentemente frustradas, porque muitas escravas viam nestas relações uma possibilidade de liberdade futura para seus filhos³¹⁷. Embora esta estratégia tivesse funcionado em alguns momentos, como ocorreu com o afilhado de Maria Ribeiro, nem sempre ser batizado por outras pessoas, livre ou liberta, garantiu – como vimos no caso de Catarina Cavalcante e seu afilhado Salvador –, o acesso a liberdade³¹⁸.

³¹⁴ Idem, p. 49.

³¹⁵ APEB, Setor Judiciário, Documento 01/104A/16/08, Testamento de Catarina Cavalcante.

³¹⁶ APMC, caixa 33, doc. 323. Testamento de Manoel Rodrigues da Silveira, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³¹⁷ GUEDEMAN, Stephen e SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia do século XVIII ..., p. 50.

³¹⁸ Idem, p. 45.

Diversos testadores estabeleceram parentescos espirituais através do compadrio com seus parceiros econômicos, ou os constituíram seus testamenteiros. Antônio Barbosa Lima, produtor de tabaco, natural de Braga, morador na Cabaceiras das Vargens, Freguesia de São Pedro da Muritiba, que redigiu seu testamento em 1712, estabeleceu negócios com um de seus compadres, Simão Pereira Soares, a quem também nomeou seu testamenteiro, além de deixar 50\$000 réis para o dote de sua afillhada, filha deste³¹⁹. João Pereira de Magalhães, cujo testamento foi redigido em 1789, plantador de canas, natural e morador na Freguesia de São Tiago do Iguape, informa possuir uma sociedade com o compadre Vasco Marinho, sem especificar de qual natureza³²⁰. Manoel Gomes do Rosário, viúvo e morador na Freguesia de São Tiago do Iguape, que redigiu seu testamento em 1761, informa que teve uma filha Romana Gomes do Espírito Santo, que casou com o seu compadre Antônio Pinto da Silva. Ele manteve com o seu genro e compadre sociedade nas canas e mais lavouras. Também deixou para este o seu oratório com duas imagens, para que continuasse o seu terço. Entre Manoel Gomes do Rosário e Antônio Pinto os vínculos de compadrio, se consolidaram com as alianças matrimoniais estabelecidas entre suas famílias³²¹. As relações de compadrio também foram comuns entre os testadores e seus credores e/ou devedores. Antônio Ferreira Barbosa, natural de Braga e morador em Belém, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, plantador de mandioca e fumo, informa, em 1728, que seu compadre Pedro de Araújo lhe devia 314\$000 réis. Ele, por sua vez, devia ao seu compadre Manoel Afonso 60\$000 a juros, além de possuir uma “continha” com seu compadre Antônio, que seu filho deveria ajustar com ele. Também devia ao seu compadre Coronel José de Araújo Rocha 2:000\$000 réis, mas já havia pago a dívida de 460\$000 réis devida ao seu compadre Manoel Carneiro Guimarães³²². Custódia de Brito, que redigiu seu testamento em maio de 1786, filha natural de Maria da Fonseca, natural e moradora da Freguesia de São José das Itaporocas, informa dever ao casal do defunto seu compadre Antônio Fernandes de Souza 116\$000 réis, e a outro compadre, o Alferes Joseph Pereira de Souza, o que se achar e dever nas contas do livro³²³. As relações de compadrio, entretanto, não impediram os testadores de cobrarem o cumprimento das obrigações decorrentes dos empréstimos. Ao contrário do observado por

³¹⁹ APMC, Caixa 48, Documento 488. Testamento de Antônio Barbosa Lima, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³²⁰ APMC, Caixa 41, Documento 403. Testamento de João Pereira de Magalhães, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³²¹ APMC, caixa 42, doc. 416. Testamento de Manoel Gomes do Rosário, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³²² APMC, Caixa 37, Documento 363. Testamento de Antônio Pereira Barbosa, anexo ao inventário *post mortem* de Rosa Maria Pereira.

³²³ APEB, Setor Judiciário, Sentença cível do Juízo de Fora do Geral da Vila de Cachoeira, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento nuncupativo de Custódia de Brito.

Ana Cristina Araújo, que identificou entre as esmolas concedidas por testadores de Lisboa a prática do perdão dos seus devedores, entre os testadores de Cachoeira não verificamos esta prática, nem mesmo entre aqueles que estabeleceram entre si vínculos de compadrio. Numa economia tão dependente dos créditos, não perdoar a dívida parece ter sido um prudente gesto de cuidado dos testadores em relação à preservação do patrimônio destinado aos herdeiros. Honrar o pagamento da dívida foi ainda mais importante do que perdoá-la.

As dívidas contraídas pelos testadores de Cachoeira reduziram consideravelmente o montante dos bens dos herdeiros e, conseqüentemente, também reduziram a parte destinada ao cumprimento de seus legados pios. Constatamos que 50% destes testadores contraíram dívidas que alcançaram 17% do total do seu patrimônio, e outros 25% dos testadores chegaram a comprometer mais de 42% do patrimônio com elas³²⁴. Algumas pessoas comprometeram mais de 50% do total dos seus bens, chegando ao limite de 88%. Um testador contraiu dívidas que superaram todo o seu patrimônio, que foi insuficiente para saldá-las³²⁵. Sheila Farias informa que, na colônia, “a hora da morte transformava-se na prestação de contas final dos bens terrenos”. As dívidas eram pagas com bens retirados do monte mor, por ocasião da partilha dos bens. Os bens destinados pelos partidores do espólio aos credores eram, preferencialmente, créditos que o testador tivesse a receber, escravos, os frutos da lavoura e demais objetos mais facilmente comercializáveis, inclusive roupas de uso do defunto³²⁶.

O pagamento das dívidas era considerado fundamental no processo de salvação da alma, pois contribuía para a diminuição do tempo de sua purgação. Em *Báculo pastoral*, Francisco Saraiva de Sousa ilustra os riscos espirituais aos quais estariam submetidos aqueles que não honravam suas dívidas, com um relato em que uma mãe teria recebido a visão de um filho falecido que lhe dizia padecer grandes tormentos no Purgatório por não ter pago suas dívidas antes de morrer. Sua mãe as teria pago e ele novamente lhe apareceu, agora em estado glorioso, liberto desta culpa, prometendo sempre interceder por ela em gratidão pelo seu gesto misericordioso³²⁷. Estas breves narrativas eram importantes instrumentos da catequese dos

³²⁴Sheila Farias informa que 14% dos bens, em média, ia para credores e rituais fúnebres e 16% (a terça parte da metade dos bens dados pelos testadores) para a igreja, esmolas, doações e alforrias testamentárias, em Campos dos Goitacases, na capitania da Paraíba do Sul, região que foi objeto da sua pesquisa de doutorado. FARIAS, Sheila. *A colônia em movimento ...*, p. 265.

³²⁵ Foram analisados 52 autos de partilhas, anexos aos inventários *post mortem*, em que as dívidas dos testadores foram discriminadas.

³²⁶ FARIAS, Sheila. *A colônia em movimento ...*, p. 263.

³²⁷ SOUZA, Francisco Saraiva de. *Báculo Pastoral de Flores e Exemplos, colhidos de varia & authentica historia espiritual sobre a Doutrina Christã, utilissimo para todo o Christão, que procurar salvar-se, e instruir*

leigos, usadas não apenas em obras doutrinárias, mas também em sermões visando sensibilizá-los em relação à vivência da doutrina em seu cotidiano. Tais ideias foram trazidas para a América Portuguesa e aqui disseminadas. Isto pode ser atestado por relatos orais do sertão baiano que remetiam a crença de que as almas penadas retornavam para pedir aos vivos que pagassem as dívidas que contraíram antes de morrer³²⁸. Os manuais de bem morrer também insistiam na necessidade de quitar as dívidas, ainda em vida, pois fazer uma dívida e não pagá-la, podendo fazê-lo, constituía-se em pecado contra o sétimo mandamento do Decálogo, “não furtarás”³²⁹. Segundo Estevão de Castro “se temos alguma coisa alheia, não somente somos obrigados a restituir a mesma coisa, se não também os frutos, ou alugueres della”³³⁰.

A despeito de todas as recomendações para quitá-las, as dívidas eram comuns e ocuparam um lugar importante na redação dos testamentos em Cachoeira. Elas remetem ao alto grau de dependência, característico desta sociedade, mas também às redes de solidariedade e apoio mútuo que possibilitaram o seu funcionamento. Algumas dívidas contraídas visaram, muitas vezes, a própria sobrevivência diária. A farinha, alimento fundamental da dieta local, foi causadora de muitas dívidas³³¹. Antônia Garcia, moradora na vila de Cachoeira, declarou em seu testamento, em 1701, a dívida que contraiu com Gonçalo de Brito referente à farinha que este lhe emprestou³³². O inventário dos bens de Antônio Barbosa Lima, iniciado em 1713, morador na Freguesia de São Pedro da Muritiba, informa uma dívida com Manoel Freire 2\$000 réis referente a um crédito de farinha³³³. Manoel de Araújo Mota, cujo testamento foi redigido em 1712, também morador na Freguesia de São Pedro da Muritiba, tinha deixado de pagar ao dizimeiro o dizimo referente a seis alqueires de farinha e solicitava ao testamenteiro que quitasse esta dívida³³⁴. Manoel Alvares, que redigiu seu testamento em 1756, morador na vila de Cachoeira devia a João Gonçalves Barros duas barricas de farinha³³⁵. A aquisição da carne, outro alimento igualmente importante, também desencadeou dívidas. Leonor Maria da

seus filhos com bons exemplos, Lisboa, Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1624, cap. XXXX, exemplo XXI, p. 321-322.

³²⁸ SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiros da vida e da morte (um estudo do catolicismo no sertão da Bahia)*. São Paulo: Ática, 1982, pp.24-25.

³²⁹ CASTRO, Estevão de Castro, *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão ...*, Capítulo XVI, p. 50; p. 79v.

³³⁰ Idem, Capítulo XVI, p. 51.

³³¹ Sobre a importância da farinha na dieta alimentar nesta região ver: BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano ...*, pp. 89-96.

³³² APMC, caixa 15, doc. 140. Testamento de Antônia Garcia, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³³³ APMC, caixa 48, doc. 488. Inventário *post mortem* de Manoel Barbosa Lima.

³³⁴ APMC, caixa 49, doc. 498. Testamento de Manoel de Araújo Mota, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³³⁵ APMC, caixa 02, doc. 13. Testamento de Manoel Alvares, anexo ao seu inventário *post mortem*.

Conceição, moradora no Sítio das Bananeiras, na Freguesia de São Gonçalo dos Campos, declarou em seu testamento, redigido em 1749, que devia 1\$600 réis a Antônio Pereira Porto, seu vizinho. Esta dívida era referente ao resto da carne que tomou do seu talho. Ela também devia 2\$760 réis a João da Silva da Costa de carne que com ele adquiriu³³⁶. Antônia Garcia, que redigiu seu testamento em 1701, devia a renda da casa de taipa na vila em que residia na vila de Cachoeira, alugada ao Capitão João Rodrigues Adorno³³⁷. Muitos testadores endividaram-se com o objetivo de ampliar seu patrimônio. Alexandre Pereira Mascarenhas, que redigiu seu testamento em 1757, contraiu com José Alexandre Peixoto Mascarenhas dívida relativa à compra de um cavalo³³⁸. Francisco Mendes de Araújo, falecido em 1736, declarou dívidas relativas à compra do sítio em que residia³³⁹. Matias Pereira Bacelar ficou devendo ao tenente Pascoal Dantas 50\$000 réis, relativos à compra de 5 rezes, 3 bois e duas vacas a 5\$000 cada e a Domingos Gonçalves Ferreira 11\$000 réis, relativos à compra de duas reses, um boi e uma vaca³⁴⁰. Outros testadores, como Manoel Rodrigues do Rego, que faleceu em 1754, fizeram inúmeros empréstimos a juros³⁴¹.

Em algumas situações as dívidas foram maiores do que o previsto pelo testador. Moradora no Sítio do Coqueiro, na Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba, Brites Guedes Moreira, redigiu seu testamento em 24 de novembro de 1767. Ela era casada com João da Costa de Oliveira e não tinha filhos. O casal possuía três sítios para produção de tabaco e mandioca, 42 escravos e uma casa em Muritiba. Em seu testamento, Brites solicitou muitas missas e determinou a distribuição de esmolas para irmandades, altares de santos, escravos que também deixou alforriados, parentes e afilhados³⁴². Além disto, ela nomeou a sua alma como herdeira da sua parte na meação do casal, pedindo que suas esmolas e legados fossem pagos com estes bens. A partilha dos bens do casal foi realizada após sua morte em 17 de fevereiro de 1768. Embora o casal tivesse acumulado consideráveis recursos, pois o seu monte mor foi avaliado em 5:477\$155 réis, cerca de 35% deste patrimônio estava comprometido com as dívidas do casal, que somavam 1:931\$063 réis. Os gastos com o

³³⁶ APEB, Judiciário, doc. 02/639/1095/06. Testamento de Leonor Maria da Conceição, anexo ao inventário *post mortem*.

³³⁷ APMC, caixa 15, doc. 140. Testamento de Antônia Garcia, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³³⁸ APMC, caixa 19, doc. 195. Testamento de Alexandre Pereira Mascarenhas, anexo ao seu inventário *post mortem*. Ele era morador na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira.

³³⁹ APMC, caixa 04, doc. 26. Testamento de Francisco Mendes de Araújo, anexo ao seu inventário *post mortem*. Ele era morador na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira.

³⁴⁰ APEB, Judiciário, doc. 02/638/1092/02, Cachoeira. Testamento de Matias Pereira Bacelar. Ele era morador na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira.

³⁴¹ APEB, Judiciário, doc. 02/649/1106/03, Cachoeira. Inventário *post mortem* de Manoel Rodrigues do Rego. Ele era morador na Freguesia de São José das Itaporocas.

³⁴² APMC, caixa 49, doc. 497. Testamento de Brites Guedes Moreira, anexo ao seu inventário *post mortem*.

funeral e as missas solicitadas por Brites foram arrolados entre as dívidas do casal, e o que restou, para compor a sua meação, 1:389\$046 réis foi destinado ao cumprimento de seus legados e esmolas. Seu testamenteiro, o Capitão Manoel Teles de Melo e Albuquerque, era o encarregado desta função. Foi estabelecido que todos os legados e esmolas seriam cumpridos e, caso fosse necessário – por não haver certeza de que os bens disponibilizados na meação de Brites seriam suficientes –, seus valores seriam diminuídos³⁴³. É possível que Brites já tivesse noção dos problemas que as dívidas poderiam vir a lhe causar. Em seu testamento ela determinava que as dívidas feitas pelo seu marido em período anterior ao casamento não deveriam ser pagas com a sua parte da meação do casal. O cônjuge de Brites foi o inventariante e foi ele quem declarou todas as dívidas e bens que o casal possuía. Pode ser que o receio de Brites tenha se concretizado e que seus bens tenham sido usados para pagar as dívidas do marido, prejudicando os seus projetos em relação à salvação da sua alma. Cientes do volume de suas dívidas – e da importância espiritual de honrá-las – muitos testadores podem ter planejado os seus legados pios levando em consideração o impacto das dívidas no conjunto do seu patrimônio, buscando equilibrar os seus interesses espirituais com as demandas materiais de seus familiares. Segundo Sheila Farias “somando-se as dívidas, os gastos com rituais fúnebres, as disposições testamentárias e o número elevado de filhos, era de se esperar que os herdeiros recebessem pequena parcela da fortuna paterna”, devendo, de modo geral, contar com o esforço próprio para juntar fortunas semelhantes às dos pais³⁴⁴.

As relações comerciais tiveram significativa importância nesta sociedade e elas desempenharam importante papel na rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais. Manoel Lopes da Silva Couto, comerciante, português, morador na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, estabeleceu vínculos muito próximos com um de seus parceiros comerciais, o Tenente Coronel Lourenço Correa Lisboa, que, a despeito de não ter aceitado a função, foi nomeado seu primeiro testamenteiro. Manoel residia nas propriedades de Lourenço - onde estava parte dos seus bens. Ele o designara, em seu testamento – redigido em 1743 -, como seu “amo e senhor”. Manoel também declarou que tinha negócios com Lourenço. A importância deste vínculo para Manoel pode ser percebida na forma como ele justificou a esmola deixada para a filha de Lourenço, feita em reconhecimento pelo amor que sempre recebeu de seus pais. Outro cuidado foi o demonstrado

³⁴³ APMC, caixa 49, doc. 497. Auto de partilha dos bens de Brites Guedes Moreira, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³⁴⁴ FARIAS, Sheila. *A colônia em movimento ...*, pp. 264-265.

em recomendar ao testamenteiro o pagamento da dívida contraída com Lourenço, num total de 360\$000 réis³⁴⁵.

Ao declarar dívidas e créditos a receber os testadores buscavam não apenas quitar as suas próprias dívidas, assegurando a salvação da sua alma, mas também apelar para o sentimento cristão dos que lhes deviam, garantindo o cumprimento dos seus legados pios e a manutenção do patrimônio familiar. O crédito possibilitou grandes negócios, como o funcionamento de engenhos de açúcar, o tráfico de escravos e também a circulação de produtos no interior da região. Manoel Rodrigues da Silveira, um comerciante, morador na vila de Cachoeira, declarou, em 1733, ter créditos a receber referentes a carregações que enviou para o Rio de Contas³⁴⁶. João Gomes de Araújo comerciante, também morador na vila de Cachoeira, detalhou em seu testamento, redigido em 1737, suas dívidas e créditos, dentre eles os relativos a carregações que tinham feito para o Rio São Francisco³⁴⁷.

Os testamentos dos comerciantes relatavam em detalhes não apenas as suas dívidas, mas principalmente os seus créditos, pois grande parte do seu patrimônio estava assim empregado. Não apenas os comerciantes fizeram questão de discriminar com detalhes, em seus testamentos, os créditos que tinham a receber. Lourenço Nogueira de Abreu exercia a função de caldeireiro – consertava caldeiras de engenhos. Ele era morador no Sítio do Imbiara, na Freguesia de São Tiago do Iguape e redigiu seu testamento em 1756. Lourenço discriminou inúmeros créditos a serem pagos por senhores de engenhos nos quais prestou os seus serviços. Segundo ele, Diogo Pereira do Lago devia-lhe 68\$505 réis pelos serviços que prestou em seu engenho. O Capitão mor Pedro Paes Machado de Aragão devia-lhe 162\$260 réis pelos consertos de cobres para o seu engenho e outros serviços. Entre os credores também encontram-se duas mulheres: Maria de Menezes, referentes às dívidas contraídas por seu marido, o falecido Antônio de Aragão de Menezes e Izabel Soares de Rosário, referente as obras para o engenho da Campina, no valor 78\$825 réis. Ele também prestou serviços para o Coronel Sebastião de Brito referente a obras para o seu engenho e para o Engenho do Buraco, de propriedade de Jerônimo de Souza de Carvalho, que estava a lhe dever 28\$855 réis. Ele tinha dúvidas se ainda receberia este último crédito, por isto determinou que os seus

³⁴⁵ APMC, caixa 12, doc. 103. Testamento de Manoel Lopes da Silva Couto, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³⁴⁶ APMC, caixa 33, doc. 323. Testamento de Manoel Rodrigues da Silveira, anexo ao inventário *post mortem*.

³⁴⁷ APMC, caixa 4, doc. 27. Testamento de João Gomes de Araújo, anexo ao seu inventário *post mortem*.

testamenteiros fossem obrigados a prestar conta dele³⁴⁸. Lourenço Nogueira integrava o privilegiado grupo de artífices – ferreiros, ferradores, carpinteiros, pedreiros, calafates, construtores de embarcações e caldeireiros - que prestava serviço aos senhores de engenho, de forma constante ou esporádica, recebendo a remuneração por dia ou por serviço, aos quais nunca faltava trabalho³⁴⁹.

Para João Reis “numa sociedade tão mercantil quanto católica, como era a nossa, as relações de negócio tinham realmente algo de religioso”³⁵⁰. Este autor lembra, por exemplo, como muitos comerciantes de Salvador encomendavam missas pelas almas daqueles com quem haviam tido alguma transação comercial em vida, buscando recompensá-los por possíveis prejuízos. Em Cachoeira, 5 dos 93 testadores pesquisados deixaram este tipo de missa. José Alexandre Peixoto Mascarenhas, o testador a quem nos referimos no capítulo anterior foi um deles. Ele solicitou que fossem celebradas 3 capelas de missas pelas almas daqueles com quem teve negócio³⁵¹. Outros testadores fizeram questão de declarar as dívidas contraídas com irmandades, demonstrando preocupação em garantir os sufrágios aos quais estas eram obrigadas a fazer para os irmãos que se encontrassem em dia com o pagamento dos seus anuais. No auto de partilha dos bens de Manoel de Araújo Mota consta o pagamento de dívidas com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de São Pedro da Muritiba, de 48\$700 réis e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da vila da Cachoeira, de 8\$000 réis³⁵². Antônio Ferreira Barbosa, morador em Belém, termo da vila de Cachoeira, deixou explícito em seu testamento, redigido em 1728, que este era o seu objetivo ao solicitar que, se tivesse dívidas com as irmandades das quais era irmão, todas fossem pagas “para que mande fazer-os sofragios pela minha alma”. Ele era irmão da Ordem Terceira do Carmo, da Irmandade do Santíssimo Sacramento e da Irmandade das Almas, todas na vila de Cachoeira³⁵³.

³⁴⁸ APEB, Judiciário, doc. 1002/650/1109/03, Cachoeira. Testamento de Lourenço Nogueira de Abreu, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³⁴⁹ MATTOSO, Katia. *Bahia século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 593.

³⁵⁰ REIS, João J. *A morte é uma festa...*, p. 96.

³⁵¹ APEB, Judiciário, Livro de Registro de testamentos, nº 6, Cachoeira. Testamento de José Alexandre Peixoto Mascarenhas. Uma cópia deste testamento também pode ser encontrada no traslado do inventário *post mortem* deste testador. Ver: APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário *post mortem* de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, fl. 3v-9.

³⁵² APMC, caixa 49, doc. 498. Testamento de Manoel de Araújo Mota, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³⁵³ APMC, caixa 49, doc. 498. Testamento de Antônio Ferreira Barbosa, anexo ao inventário *post mortem* de sua esposa Rosa Maria Pereira.

As dívidas deveriam ser quitadas não apenas com os parentes espirituais – ligados aos testadores através de vínculos estabelecidos no sacramento do batismo ou através das irmandades e confrarias religiosas -, mas também com os parentes consanguíneos. O testamento e o inventário dos bens de Antônia Alvares de Jesus trazem informações relativas às suas dívidas que são reveladoras da solidariedade mútua que marcou a relação entre esta testadora e seus parentes consanguíneos. Antônia era viúva e morava no Esconso, na Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba. Ela informa em seu testamento, redigido em 13 de maio de 1769, que o seu cunhado, José Ribeiro Pessoa, vinha prestando auxílio a ela e a sua única filha, de doze anos, e solicitava que as dívidas com ele contraídas fossem todas pagas³⁵⁴. José foi o inventariante dos bens de Antônia e também tutor da sua filha. O irmão da testadora, Sebastião, tinha assumido os custos com a sua doença, que foram pagos por ocasião da partilha dos bens, após a sua morte, em 3 de julho de 1769. Este irmão foi nomeado por Antônia como seu primeiro testamenteiro, e ela nomeou como segundo e terceiro outros dois irmãos. A doença de Antônia parece ter sido grave, pois ela morreu alguns meses após ter redigido o seu testamento, no qual já declarava estar doente. Antônia contraiu dívidas com outras pessoas e instituições, com a Ordem Terceira do Carmo e também com o Padre João Francisco, morador na Freguesia de Nossa Senhora do Outeiro Redondo, local onde ela havia nascido. Este padre havia realizado o enterro de seus escravos. Ela também devia ao Licenciado Manoel Ferreira Lima que realizou a cura de um dos seus escravos, o cabra José³⁵⁵. A morte e a doença de seus escravos podem ter sido decorrentes dos tempos difíceis que se enfrentavam na região. Uma rigorosa seca que a assolava neste período foi um dos motivos alegados para a venda da fazenda de gado herdada pela filha de Antônia, após a sua morte, com a arrematação do gado e dos escravos vaqueiros³⁵⁶. Apesar de falecida possuir um sítio que arrendava a terceiros, terras onde criava gado, além de 11 escravos, num total de bens que foi avaliado em 1:899\$568 réis, por ocasião da partilha, ela dependeu em seu cotidiano dos vínculos familiares para possibilitar a sua sobrevivência em momentos de dificuldades e para garantir o cumprimento das determinações pias que visavam a salvação da sua alma. Experiências semelhantes foram relatadas nos testamentos e inventários de inúmeros outros testadores.

³⁵⁴ APMC, caixa 48, doc. 479. Testamento de Antônia Alvares de Jesus, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³⁵⁵ APMC, caixa 48, doc. 479. Inventário *post mortem* de Antônia Alvares de Jesus, com testamento anexo.

³⁵⁶ APMC, caixa 48, doc. 479. Parecer do Provedor dos Órfãos da vila de Cachoeira sobre a venda dos bens da menor herdeira de Antônia Alvares de Jesus, anexo ao inventário *post mortem* de Antônia Alvares de Jesus.

A importância do parentesco consanguíneo, nesta sociedade, foi demonstrada a partir de alguns relatos contidos neste capítulo. Estes parentes desempenharam várias funções na rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais: foram recebedores de esmolas, testamentários, destinatários de missas em favor da alma, parentes espirituais, credores e devedores, inventariantes dos bens dos testadores e seus herdeiros. Os vínculos entre parentes consanguíneos foram, muitas vezes, ampliados através do parentesco espiritual. Manoel Antônio Pires, morador no Sítio do Candial, na Freguesia de São José das Itapororocas, cujo testamento data de 1788, foi compadre de suas filhas e genros: Jerônimo José de Figueiredo, casado com sua filha Maria de Jesus, e Antônio José da Purificação, casado com sua filha Ana Maria³⁵⁷. Manoel Barbosa Ribeiro, nosso testador forro, morador na Freguesia de São José das Itapororocas, batizou uma sobrinha, filha do seu irmão. Ao tornar-se padrinho de sua sobrinha e compadre do seu irmão, Manoel consolidava os seus vínculos interpessoais, e também reforçava os laços de solidariedade na família. Nestes casos, o apoio e a solidariedade mútuos foram reforçados, para além do parentesco consanguíneo, com o parentesco espiritual que se instituiu através do batismo³⁵⁸. As esmolas deixadas para estes afilhados também se convertiam numa valiosa contribuição para o seu sustento material, justificada pelo vínculo espiritual. Os afilhados netos dos testadores foram os principais alvos deste tipo de esmola, principalmente quando eram órfãos de um ou de ambos os pais. Os filhos dos testadores, no geral, também foram generosamente contemplados com esmolas e legados. Entretanto, em diversas situações os testadores deixaram esmolas e legados mais generosos – instituídos na terça – para apenas um dos filhos. Frequentemente o amor e a caridade que lhes havia sido dispensada ao longo da vida ou nos momentos da doença foram usados como justificativa para tal gesto. Assim o fez Maria de Araújo do Vale, liberta, natural de Angola, moradora na Freguesia de Santo Estevão do Jacuípe, que determinou em seu testamento, redigido em 1745, que “[...] todas as benfeitorias que se acharem donde moro pertencem a meu filho Nicolau de Araujo Vale por me recolher sempre em sua casa e me tratar com amor de Deos e com todo o zello e caridade nas minhas enfermidades”. Ela ainda deixou para ele o remanescente da sua terça, pelo “zello amor e caridade com que sempre me tratou³⁵⁹. O acolhimento de Nicolau teve, por certo, uma importância significativa nos momentos finais da vida de Maria, pois lhe propiciou uma assistência que, de outro modo, lhe teria sido difícil sustentar, devido à

³⁵⁷ APMC, Caixa 86, Documento 846. Testamento de Manoel Antônio Pires, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³⁵⁸ APMC, caixa 87, doc. 858. Testamento de Manoel Barbosa Ribeiro, anexo ao seu inventário *post mortem*.

³⁵⁹ APMC, caixa 35, doc. 348. Testamento de Maria de Araújo do Vale, anexo ao seu inventário *post mortem*.

limitada fortuna que constituiu, inferior a 600\$000 réis, em sua maior parte aplicada em escravos, dos quais não poderia abrir mão, sob pena de inviabilizar a sua subsistência. Maria era viúva e tinha seis filhos, mas Nicolau foi o único legítimo, os demais nasceram antes do seu matrimônio. A escravidão, por certo, deixou marcas profundas na vida do casal. Ambos, Maria e seu falecido marido Jorge, tinham o mesmo sobrenome do seu antigo senhor, Francisco de Araújo Vale. Nicolau não apenas foi um filho caridoso, como também foi participante da experiência de legitimação e ascensão social de Maria, que se consolidou através da libertação da escravidão – tanto dela quanto dos seus familiares -, do matrimônio, da constituição de um patrimônio familiar, da aquisição de seus próprios escravos - num total de seis -, e também da procriação de um filho legítimo. A caridade de Nicolau lhe permitiu usufruir dos frutos desta ascensão – da escravidão à liberdade, da condição de propriedade à proprietária - até o fim da sua vida.

Os testadores de Cachoeira precisaram operar e realizar suas expectativas pessoais num contexto marcado por mudanças nas relações entre o Estado Português e a Igreja, que tiveram impacto sobre as suas escolhas individuais. Para além destas mudanças, eles tiveram que conviver com outras, que resultaram de situações muito específicas, relacionadas ao contexto local. No enfrentamento destas situações, estes sujeitos elaboraram estratégias que privilegiaram “[...] as relações pessoais de solidariedade e de apoio, de dependência e de desigualdade, de dívida e de reciprocidade”³⁶⁰. Estas estratégias estiveram presentes nas decisões relativas à distribuição dos seus bens em seus testamentos, e nos critérios que nortearam às suas práticas caritativas. O discurso da caridade, da noção de amor ao próximo – reforçado pela sua associação com a busca da salvação da alma -, ampliou a solidariedade, promovendo a colaboração mútua, em muitos momentos. Por outro lado, ele também foi usado para atenuar os conflitos sociais, permitindo a manutenção de estratégias de subordinação em diferentes relações entre os testadores e os seus herdeiros, bem como com os destinatários de suas esmolas. Muitos testadores justificaram suas escolhas e decisões com um discurso que enfatizava o interesse em convertê-las em instrumentos de proteção dos destinatários de suas heranças, legados e esmolas. Entretanto, o generoso gesto de doação, funcionou, em muitos momentos, como mecanismos de reforço ao modelo de subordinação e dependência social, que caracterizou esta sociedade. Para os testadores, a manutenção do seu poder sobre os vivos – ou, antes, do poder e do status do seu grupo social -, mesmo após a sua própria morte, foi tão importante quanto a salvação da sua alma. Em Cachoeira, o discurso

³⁶⁰ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial...*, p. 167.

assimilado através da pedagogia da caridade parece ter sido utilizado em favor do cuidado com a salvação da alma do testador e da caridade para com os mais necessitados -, assim como para a reafirmação do status social dos sujeitos envolvidos nestas relações e das relações de poder e subordinação estabelecidas entre eles.

Igrejas paroquiais e de ordens religiosas de Cachoeira



Fig. 1: Fachadas da Ordem Terceira do Carmo da vila de Cachoeira e do Convento do Carmo da Cachoeira



Fig. 2: Fachada do Convento de N. Senhora do Carmo da vila da Cachoeira



Fig. 3: Igreja do Seminário jesuítico de Belém



Fig. 4: Igreja Matriz da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira

CAPÍTULO III

AS OBRAS DE MISERICÓRDIA NO CONTEXTO DAS DOAÇÕES TESTAMENTÁRIAS

Vários foram os meios usados pela Igreja para divulgar as obras de misericórdia. A iconografia foi um dos mais significativos. Ela destacou-se no Ocidente como instrumento de transmissão da doutrina cristã. Duas imagens usadas para ilustrar a edição de 1616, da obra *Doutrina Cristã*, do jesuíta Marcos Jorge, destinada à doutrinação dos fiéis, remetem aos principais destinatários das obras de misericórdia: os vivos e os mortos, em situação de carência material ou espiritual, pertencentes à comunidade cristã (Figuras 1 e 2). Neste capítulo pretendemos identificar os sujeitos que, enquadrados nesta situação, foram alvos das esmolas dos testadores de Cachoeira.



Fig. 5 e 6 – Dar de comer a quem tem fome; Rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos.

Desde a Idade Média, a Igreja incumbiu-se da função de “encaminhar as criaturas para a salvação das suas almas”³⁶¹. A Igreja utilizou a *Bíblia* como principal referência para a organização da sua doutrina, e o elogio da prática das boas obras, considerada como um dever geral, preconizado no *Novo Testamento*, constituiu-se num importante elemento da doutrina cristã vinculada à salvação da alma. Segundo Michel Mollat, os pobres foram, desde a Idade Média, os principais destinatários das boas obras³⁶². Bronislaw Geremek afirma que

A dádiva, instrumento universal de estreitamento das relações humanas e símbolo de uma vontade de aproximação entre os homens ou grupos, adquire no cristianismo um significado novo, tanto do ponto de vista espiritual como institucional. A esmola apresenta-se então como um instrumento que permite a remissão dos pecados e, nessa óptica, a presença dos pobres na sociedade cristã inscreve-se naturalmente no plano da salvação³⁶³.

A doutrina das obras de misericórdia surge neste contexto, sob a inspiração do texto evangélico que narra a parábola do juízo final, revelando a importância dada à tais obras no cristianismo medieval. Nesta parábola, os critérios definidores da salvação dos homens apareciam associados ao cuidado dos mais necessitados – alimentar os famintos, abrigar os peregrinos, vestir os nus, visitar os doentes e os encarcerados³⁶⁴. As obras de misericórdia se converteram em formas de auxílios destinadas aos dignos de compaixão e privados em suas necessidades materiais/espirituais. O catolicismo moderno reafirmou a importância das obras de misericórdia e investiu na divulgação destas práticas, após o Concílio de Trento. Elas estavam descritas nos catecismos, e em outras obras de caráter doutrinal, a exemplo da citada acima, a *Doutrina cristã*. A edição portuguesa de 1616 da obra do Padre Marcos Jorge recebeu ilustrações, feitas pelo Padre João Batista Romano, para facilitar a sua assimilação, pois “com o uso das Sagradas Imagens, seriam com mor facilidade, gosto, e firmeza

³⁶¹ GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a Força. História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986, p. 30.

³⁶² MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*, Rio de Janeiro: Campus, 1989.

³⁶³ GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a Força. História da Miséria e da Caridade na Europa ...*, p. 29. Sobre a relação entre salvação da alma e caridade nas sociedades medievais ver também: MOLLAT, Michel, *op. cit.*; ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora UNESP, 2014; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989; VILAR, Hermínia Vasconcelos. *A vivência da morte no Portugal medieval: a Estremadura Portuguesa (1300-1500)*. Cascais: Redondo, 1995.

³⁶⁴ Mateus 25: 34-37.

instruídos, na doutrina Christam todos, e principalmente os de menor idade”³⁶⁵. Na *Doutrina Christam* o padre apresenta de forma ilustrada as obras de misericórdia. Traduzida para várias línguas, com inúmeras edições em português esta obra foi amplamente divulgada entre os católicos. Utilizando recursos simples e didáticos – como ilustrações e diálogos – estes textos se converteram em instrumentos do que chamamos de uma pedagogia da caridade, que permitiu um maior acesso à doutrina católica na América Portuguesa³⁶⁶. A distribuição de esmolas se converteu na mais importante expressão das obras de misericórdias. Autor português do século XVII, Frei Luís da Apresentação, escreveu a obra *Excellencias das Misericórdia, e Fructos da Esmolla*, que foi totalmente destinada a ressaltar a importância desta prática, que qualificou como um preceito divino e natural³⁶⁷. Não podemos perder de vista, porém, que, no contexto da doutrina cristã da caridade, “a pobreza é vista como um valor puramente espiritual, pelo que a sua exaltação não impede que o pobre continue a ser tratado como objeto e não como sujeito, da comunidade cristã”³⁶⁸.

A Igreja fixou em quatorze o número das obras de misericórdia, sete de natureza corporal e sete espirituais. As sete espirituais: dar bom conselho, ensinar os ignorantes, consolar os tristes, castigar os que erram, perdoar as injúrias, sofrer com paciência as fraquezas dos nossos próximos, rogar a Deus pelos vivos e defuntos. As sete corporais: dar de comer ao que tem fome, dar de beber ao que tem sede, vestir os nus, visitar os enfermos e encarcerados, dar pousada aos peregrinos, remir os cativos, enterrar os mortos³⁶⁹. Como vemos, não apenas os vivos foram lembrados nas obras de misericórdia. O enterro dos mortos foi integrado ao conjunto das obras de misericórdia corporais no final da Idade Média. Para Philippe Ariès, este gesto é revelador da importância desta prática para os homens daquele contexto, levando-os a acrescentá-la ao texto sagrado³⁷⁰. Em conjunto com os vivos, eles também se tornaram o alvo de outra obra de misericórdia, a sétima de natureza espiritual, que convoca à prece em favor de suas almas. Segundo Gerd Heinz-Mohr, o número quatorze tem, na tradição bíblica, um significado relacionado ao sete, número sagrado que une o três

³⁶⁵ JORGE, Marcos, S.J. *Doutrina christam representada por imagens*. Augusta: Christoval Mangio, 1616, p. 2.

³⁶⁶ Sobre a iconografia relativa as obras de misericórdia em Portugal ver: 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 de mestrado em Arte, Património e Restauro apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007. Disponível em <http://hdl.handle.net/10451/1775> Acesso em 10/9/2014.

³⁶⁷ PRESENTAÇÃO, Luís da. *Excellencias da misericórdia: e fructos da esmolla: I. parte*. Lisboa: Gerardo da Vinha, 1625.

³⁶⁸ GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a Força. História da Miséria e da Caridade na Europa ...*, p. 30.

³⁶⁹ Idem, p. 125-139.

³⁷⁰ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte ...*, p. 245.

mais o quatro, Deus e o mundo. O quatorze representa o duplo sete, “símbolo da bondade e misericórdia ligadas com a razão, o número do socorro na necessidade e, sendo assim, o número dos que ajudam nas necessidades”³⁷¹. A doutrina das obras de misericórdia inspirou a distribuição de esmolas no Ocidente cristão, expressas não apenas na provisão de recursos materiais para os pobres e nas preces pelas almas, mas também no auxílio para os parentes, na assistência às crianças enjeitadas, a órfãos e viúvas, no auxílio para composição de dotes de moças pobres, assim como na concessão de alforrias aos escravos. No Recôncavo baiano, vivos e mortos foram os destinatários das esmolas dos diferentes testadores, ao longo de todo o século XVIII. Este capítulo pretende analisar a distribuição de esmolas em Cachoeira, identificando os principais grupos destinatários, bem como observar a influência que estas esmolas e alforrias tiveram sobre a trajetória de alguns dos sujeitos por elas beneficiados.

As doações destinadas aos mais próximos

A distribuição de esmolas foi uma recomendação importante da doutrina católica, tornando-se uma prática comum no mundo católico ocidental. Entretanto, a escolha dos seus destinatários esteve associada às relações sociais vivenciadas nas comunidades locais. Segundo Ana Cristina Araújo, ao longo do século XVIII, as esmolas e os legados testamentários em Lisboa - centro do poder político do império - foram prioritariamente destinados a institutos religiosos regulares, incluídos os dos mendicantes, às igrejas, às irmandades e às instituições de misericórdia – como hospitais e santas casas - que receberam, junto com os institutos regulares, a melhor fatia das dádivas, seguidos dos pobres – através de esmolas com obrigação de encomendação da alma do doador. Segundo esta autora “grandes parcelas de patrimônio são convertidas em dádivas que passam, por vontade expressa dos doadores, para o domínio e sustento de igrejas, conventos e irmandades, com vista à expansão do culto”, prevalecendo, entretanto, preocupações de índole político-religiosa e evangélico-social nos critérios para a seleção das instituições a serem beneficiadas³⁷². Entre os demais beneficiados encontravam-se

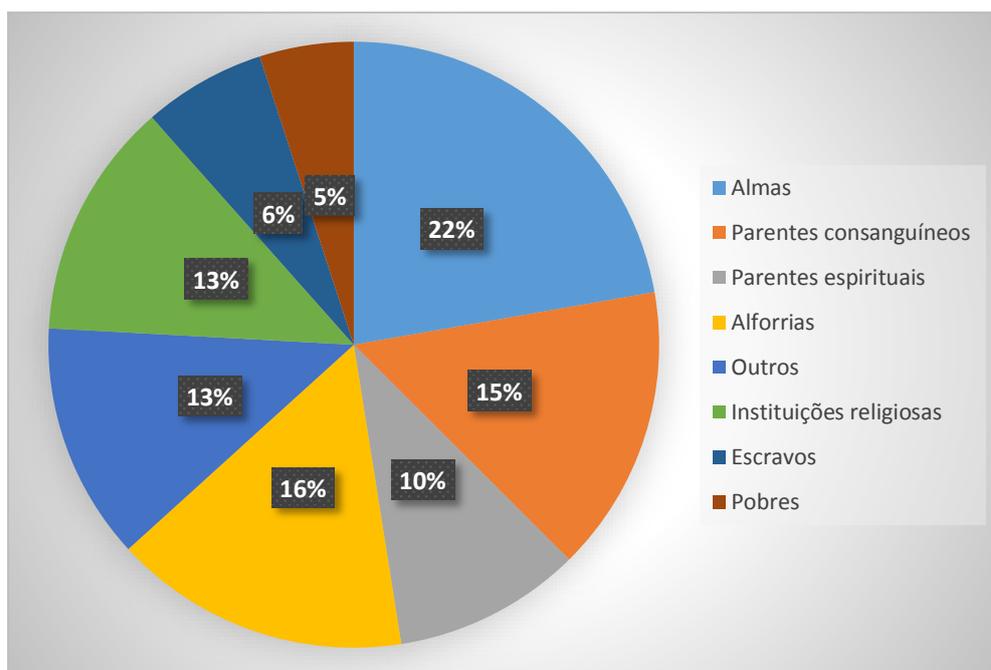
³⁷¹ HEINZ-Mohr, Gerd. *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais na arte cristã*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 344-347. O culto aos catorze santos auxiliares – santos mártires do século IV -, veneradores como intercessores eficazes contra as mais diversas doenças é um exemplo desta simbologia associada a este número.

³⁷² ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 419.

[...] os lugares sagrados de Jerusalém; o tribunal da Bula da Santa Cruzada; os cativos do Norte da África, preocupação maior da elite ligada à política ultramarina; os presos do Limoeiro e do Tronco; as donzelas e os rapazes, que, com o dote antecipado, se vêm compelidos a abraçar a vida religiosa; os escravos [...]; as imagens sagradas, os objetos que consubstanciam a transcendência divina; os devedores vivos ou mortos, absolvidos por caridade; e os confessores³⁷³.

William Martins identificou um padrão de distribuição de esmolas semelhante entre os irmãos terceiros carmelitas e franciscanos do Rio de Janeiro no século XVIII. Estes destinaram os recursos da sua terça para parentes deixados em Portugal, assim como associações leigas de culto religioso e de assistência fundadas no Reino e estabelecimentos caritativos locais, figurando entre as principais beneficiárias a Santa Casa da Misericórdia³⁷⁴.

Gráfico 3: Beneficiários por esmolas nos testamentos de Cachoeira (1701-1800)



Fonte: AMC / APB. Testamentos.

Em Cachoeira e seu termos, não verificamos este mesmo perfil de recebedores de esmolas e legados testamentários verificados por Ana Cristina Araújo e por William Martins para os seus objetos de estudo. As instituições religiosas estão presentes entre os destinatários das esmolas de Cachoeira, mas não constituem maioria. As instituições mais frequentes são as

³⁷³ Idem, p. 418-419.

³⁷⁴ MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico ...*, p. 257.

vinculadas ao testador, como a sua igreja matriz, suas irmandades, santos e capelas de devoção. Preocupações de índole político-religiosa e evangélico-social raramente aparecem motivando estas doações. Raras esmolas foram destinadas ao hospital de caridade da vila, e não se verifica doações à Santa Casa de Misericórdia da Bahia. As poucas doações feitas a institutos religiosos regulares foram realizadas por sujeitos que mantiveram algum tipo de vínculo com as devoções erigidas em capelas de seus conventos e seminários, solicitando, em contrapartida, o direito de ser sepultado em seus espaços sagrados. Os pobres estão presentes, de forma constante, mas não significativa. Os escravos são mais contemplados nesta distribuição da terça, através de alforrias, missas e esmolas, do que os pobres da comunidade.

O maior volume de esmolas e legados foram destinados a parentes consanguíneos – netos, irmãos, filhos legítimos e naturais, cunhados, noras e genros, sogros, sobrinhos, primos – ou espirituais - afilhados, comadres pobres em situação de viuvez, compadres; moças e rapazes pobres, filhos de pessoas com as quais os testadores teriam se relacionado, por vínculos de amizade ou através de transações econômicas. Estas pessoas possuíam o mesmo status social dos testadores ou inferiores a estes. Russel-Wood destacou o caráter especificamente urbano da atuação das instituições de caridade e a associação da prática da caridade em comunidades agrárias a iniciativas individuais, hipótese também compartilhada por William Martins³⁷⁵. Sugerimos que a distribuição dos bens destinados à terça em Cachoeira foi influenciada pelas relações sociais e os vínculos interpessoais que os testadores estabeleceram em suas comunidades, em sua maioria, essencialmente agrárias. Estas relações, por outro lado, foram intensamente marcadas pela escravidão e pela subordinação desta sociedade aos interesses coloniais do Império Português - que norteou a organização política e a produção econômica nestes espaços -, e isto fica evidente na seleção dos sujeitos beneficiados e na valoração dos bens distribuídos. Avaliamos os dados de 93 testamentos para composição do gráfico 3, que remete aos beneficiários de esmolas dos testamentos de Cachoeira, abrangendo os mortos e os vivos que a compuseram.

Observamos no gráfico 3 que as esmolas destinadas a missas em favor das almas de terceiros – determinadas por 58 testadores (22%) - superaram em 6% o segundo colocado, as alforrias testamentárias. Foram missas para as almas dos pais dos testadores, dos seus cônjuges, de outros parentes consanguíneos, de parentes espirituais, de seus escravos e outras pessoas pertencentes ao seu círculo social. Excluímos deste conjunto as missas destinadas às almas do Purgatório. As alforrias de escravos – gratuitas e por coarctação - foram concedidas

³⁷⁵ MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico* ..., p. 261;

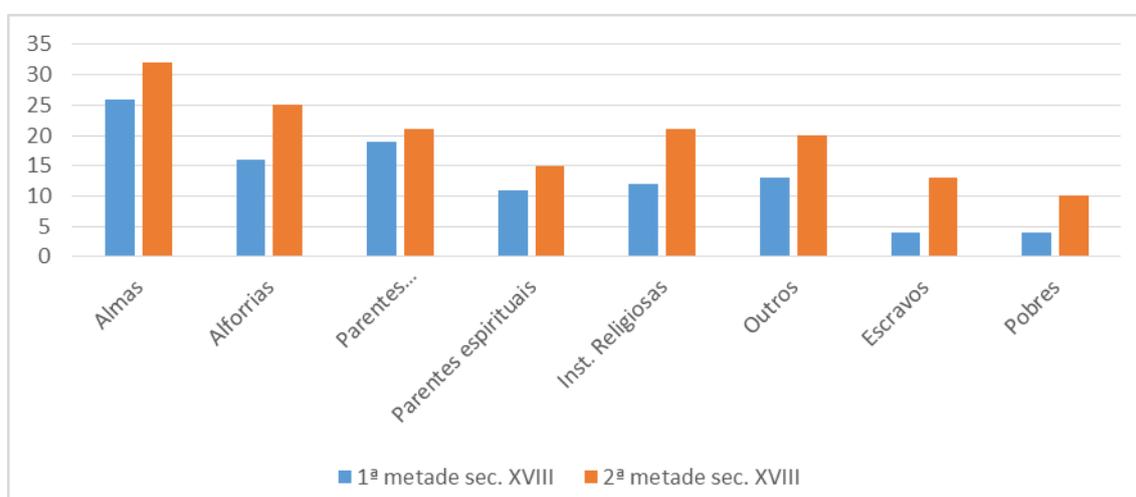
por 41 testadores (16%). Os *parentes consanguíneos* foram beneficiados por 40 testadores (15%). Filhos e netos foram os mais lembrados neste grupo, que também incluiu irmãos, sobrinhos, cunhados, genros, dentre outros. O número de pessoas beneficiadas nesta categoria foi superior ao de escravos alforriados. Foram 153 parentes beneficiados com esmolas e 116 escravos com alforrias. Os parentes espirituais – afilhados e compadres – foram lembrados por 26 testadores (10%). Na categoria nomeada como *escravos* nos referimos as esmolas a estes destinadas. Este grupo foi alvo das esmolas de 17 testadores (6%). A maior parte dos escravos favorecidos por este tipo de esmola – no geral roupas ou móveis do testador – haviam sido beneficiados também com as suas alforrias. O grupo, identificado como *outros* foi alvo das esmolas de 33 testadores (13%). Estas esmolas foram destinadas, prioritariamente, a dotes para moças pobres, mulheres solteiras, viúvas e casadas, pobres ou não, crianças enjeitadas, padres, rapazes solteiros – alguns que pretendiam tomar o hábito eclesiástico - e amigos do testador.

Em todos os grupos do gráfico 3, os destinatários das esmolas foram nomeados e identificados pelos testadores. Não eram desconhecidos, mas membros da mesma comunidade, com os quais eles tinham estabelecido algum tipo de vínculo. Porém, na maior parte dos casos, a natureza destes vínculos não foi explicitada. Em todas as categorias apresentadas houve uma hegemonia de mulheres e de crianças entre os beneficiados. Entre as mulheres, as solteiras predominaram nas categorias *parentes espirituais* – as afilhadas –, e na categoria *outros*. O número de testadores que destinaram esmolas aos pobres, grupo ao qual a doutrina das obras de misericórdia esteve tradicionalmente associada – devido à importância lhes atribuída pela pedagogia da caridade - foi inferior ao esperado. Apenas 13 testadores fizeram algum tipo de doação para os pobres – pedintes/mendigos (5%). A maior parte destas doações, 71,4%, se concentra, por outro lado, na segunda metade do século XVIII.

As instituições religiosas foram alvo de doações feitas por 33 testadores (13%). Na primeira metade do século XVIII, o convento carmelita, da vila de Cachoeira, e o franciscano, às margens do Rio Paraguaçu, figuram entre os beneficiados por este tipo de esmola, assim como o seminário jesuítico no povoado de Nossa Senhora de Belém. Na segunda metade do século não verificamos doações para nenhuma destas instituições. O seminário havia sido desativado, devido a expulsão dos jesuítas em 1759, e carmelitas e franciscanos perdiam cada vez mais prestígio em função das medidas adotadas pela monarquia portuguesa, relativas ao clero regular. O aumento significativo de doações destinadas a obras de reformas e construção

em capelas filiais e matrizes paroquiais remete, por outro lado, a um avanço do clero paroquial nesta região na segunda metade do século. As irmandades e os altares de santos receberam doações constantes ao longo de todo o século, e foram os principais beneficiados por tais esmolas. Para Suzana Costa – que encontrou o mesmo padrão de doações testamentárias para altares e irmandades na Ilha de São Miguel, nos Açores, este fenômeno exprime “não só o fulgor da devoção santoral e o êxito das propostas tridentinas, como a sobrevivência da sociabilidade religiosa”³⁷⁶.

Gráfico 4: Evolução das esmolas nos testamentos de Cachoeira (1701-1800)



Fonte: AMC / APB. Testamentos.

As semelhanças entre as doações testamentárias da Ilha de São Miguel e as encontradas em Cachoeira vão além das que remetem às instituições religiosas. Naquela região do Império Português também houve predominância de doações para os familiares, justificada por Suzana Costa como uma forma de retribuição do afeto familiar. Pobres, escravos e criados, órfãs, viúvas e recolhidas foram os outros beneficiários das esmolas concedidas nos testamentos de São Miguel, identificando-se o predomínio de mulheres entre os beneficiados, num padrão muito semelhante ao identificado em Cachoeira³⁷⁷. Em Cachoeira, porém, as esmolas foram majoritariamente concedidas em dinheiro, ao contrário da Ilha de São Miguel, onde

³⁷⁶ COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente: Ilha de São Miguel, século XVIII*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007, p. 448.

³⁷⁷ Idem, p. 445-446.

predominou a doação de roupas do corpo, seguida da doação em dinheiro³⁷⁸. Os escravos aparecem como o segundo bem mais doado em Cachoeira. Observamos também, mas raramente, a doação de terras, móveis, objetos e roupas de uso pessoal do testador.

Ao estabelecermos comparações entre as doações feitas na primeira metade do século XVIII e as realizadas na segunda metade, nos testamentos de Cachoeira, verificamos um aumento significativo nas esmolas destinadas a alguns grupos específicos (Gráfico 4). As doações destinadas a *pobres* e *escravos* foram as que tiveram o maior aumento. O aumento das doações destinadas aos *pobres* e aos *escravos* foi de 42,8% e 53%, respectivamente. Verificamos também o aumento de doações a outros grupos: 27,8% para as instituições religiosas, 21,2% para o grupo *outros*, e 22% para as alforrias. As doações destinadas a parentes – consanguíneos ou espirituais – e as missas em favor das almas de outras pessoas tiveram aumento menores, de 5%, 15,4% e 10,3%, respectivamente, o que indica uma estabilidade nestas doações ao longo de todo o século.

A estabilidade identificada nas doações destinadas aos parentes consanguíneos e espirituais ao longo do século XVIII reforça a tese de que os testadores de Cachoeira elegeram como beneficiários de suas esmolas, prioritariamente, as pessoas com as quais tiveram vínculos mais significativos. Tal gesto, de priorizar os mais próximos enquanto destinatários das esmolas e preces, não contradizia a doutrina cristã da caridade. A esmola inspira-se na virtude da caridade, que preconiza o amor a Deus e ao próximo. O próximo, ao qual se destinava à esmola, integrava a comunidade cristã como um todo, “participantes de huma mesma bemaventuransa, & fim sobrenatural”³⁷⁹. Francisco Saraiva de Sousa lembra, por exemplo, que as preces, enquanto obra de misericórdia, são necessárias não apenas para as almas dos defuntos, mas também para os vivos, mesmos os que se encontravam em terras distantes e remotas, ou desconhecidos dos suplicantes, pois “nem por isso deyxão de participar do bem que lhe pedimos a Deos”³⁸⁰. Entretanto, o mesmo autor destaca que, amar ao próximo significava primeiramente amar “nossos parentes mais chegados”³⁸¹. Textos eclesiásticos modernos destacavam a necessidade de priorizar, na distribuição das preces e esmolas, os mais necessitados, que, seguindo uma hierarquia, coloca os sujeitos mais

³⁷⁸ Idem, p. 451.

³⁷⁹ FERNANDES, Manoel, S.J. *Alma instruída na doutrina e vida cristã*. Tomo III. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1664, p. 737.

³⁸⁰ SOUZA, Francisco Saraiva de. *Baculo Pastoral de Flores e Exemplos, colhidos de varia & authentica historia espiritual sobre a Doutrina Christã, utilissimo para todo o Christão, que procurar salvar-se, e instruir seus filhos com bons exemplos*, Lisboa, Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1624, p. 322.

³⁸¹ Idem, p. 324.

próximos do doador como os primeiros eleitos para receber a sua dádiva. Segundo o padre Manoel Fernandes, a compaixão que movia o exercício das obras de misericórdia para com os mais necessitados, em termos materiais e espirituais, deveria beneficiar em primeiro lugar àqueles mais próximos do doador³⁸².

O pensamento moral ibérico foi influenciado pelas concepções de Tomás de Aquino, relativas à caridade – ou amor. Em sua proposta, Tomás de Aquino reafirmou o direito de todos à caridade, entretanto estabeleceu uma hierarquização deste direito, organizando o que ele designou como a ordem da caridade – cujo critério assentava-se na proximidade entre doador e recebedor da ação caritativa -, tendo em vista a escassez dos recursos caritativos espirituais e materiais. Primeiramente Deus seria objeto da caridade dos homens, em seguida seus familiares, parentes, amigos e membros da mesma comunidade³⁸³. Segundo ele, “[...] amar a uno porque es consanguíneo o allegado, conciudadano, o por cualquier otro motivo lícito ordenable al fin de la caridad, puede ser imperado por esta virtud”³⁸⁴. Referências as ideias proposta na ordem da caridade aparecem em obras de teólogos modernos, como no *Promptuario de la teologia moral*, obra muito consultada pelos padres portugueses, de Francisco Larraga³⁸⁵. Segundo Pedro Cardim a teologia moral propunha-se

A desempenhar um papel de orientação para a existência humana, definindo o caminho que as pessoas deviam seguir durante o seu percurso existencial. Enquanto ciência especializada nas razões que, a um nível profundo, governavam os seres humanos, a teologia moral lembrava insistentemente que o amor devia estar omnipresente na vida humana, regulando todas as esferas da existência, desde as suas origens até à vida eterna³⁸⁶.

Tais ideias foram disseminadas entre os testadores de Cachoeira, e os demais cristãos leigos da América Portuguesa - através da pedagogia da caridade -, sendo, muitas delas, incorporadas às suas práticas cotidianas.

³⁸² FERNANDES, Manoel, S.J Fernandes. *Alma instruída na doutrina e vida cristã...*, 738.

³⁸³ AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. II – II a. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de Las Provincias Dominicanas em Espana. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, Questão 26, pp. 250-263.

³⁸⁴ Idem, p. 257.

³⁸⁵ LARRAGA, Frei Francisco. *Promptuario de la teologia moral muy útil para todos que los se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia*. Madri: Imprensa de Juan de Sierra, 1727, pp. 217-219.

³⁸⁶ CARDIM, Pedro. *O poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000, p. 175.

Os parentes consanguíneos e os cônjuges foram alvos de esmolas destinadas tanto aos vivos, quanto aos mortos. Entre os vivos, filhos, sobrinhos, irmãos e netos foram os principais destinatários. Alguns testadores declararam os motivos que os levaram a fazer tais doações, como Jerônima de Brito, que deixou 50\$000 réis para a sua filha Florencia Rabelo “em sinal de amor”. Para a filha Custódia Rabelo ela deixou “de esmola; por lembrança de amor outros cinquenta mil reis”. Jerônima teve cinco filhos, Florencia e Custódia foram as únicas do sexo feminino, ambas se casaram e tiveram filhos, para os quais a avó também destinou esmolas. Jerônima, cujo testamento data de 1712, casada e moradora no sítio de Nossa Senhora da Uriçanga, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, deixou esmolas para os seus outros filhos, mas as declarações de amor maternal foram feitas apenas para as suas filhas. Sugerimos que a manifestação destes sentimentos, de amor materno, pode estar relacionada à satisfação de Jerônima em ver suas expectativas atendidas através do matrimônio e da maternidade das suas duas filhas. O casamento e a maternidade de Florencia e Custódia, para além dos significados individuais que tiveram, também representavam a adequação da família original aos padrões de comportamento socialmente valorizados neste contexto. A importância que o matrimônio assumiu no discurso de Jerônima pode ser observada nas determinações relativas a esmola deixada para um outro filho, Gaspar Rabelo. Ele foi ameaçado por sua mãe, no testamento, de ter a sua esmola diminuída, caso não se casasse com a pessoa com quem estava contratado, por ela já aprovada. Gaspar apenas receberia a totalidade de suas esmolas se casasse com Teodósia da Costa, por constar a sua mãe, ser esta “mosa mto. pobre mays mto. honrada; e cazo que não case com ella não deixo ao dt meu filho mais que cem mil reis de esmola”³⁸⁷. Muito estimulada na tradição cristã, a honra aos pais, fundamenta-se no quarto mandamento do Decálogo, que impunha tal comportamento aos filhos³⁸⁸. A honra aos pais, na concepção cristã, implicava não apenas a assistência aos mesmos em caso de necessidades, mas também à obediência e submissão à sua vontade, incorrendo em pecado aquele que assim não agisse. Francisco Larraga remete a várias situações em que os filhos incorrem em pecado contra a caridade ao desobedecerem aos seus pais, inclusive quando se recusavam a casar com pessoa por estes escolhidas³⁸⁹. Legitimamente portanto, Jerônima impunha ao filho a obediência à sua vontade, como condição para o recebimento da esmola.

³⁸⁷ Arquivo Municipal de Cachoeira, caixa 09, doc. 64. Testamento de Jerônima Brito, anexo ao seu inventário.

³⁸⁸ Êxodo 20: 12. *Bíblia de Jerusalém* (nova edição revista e ampliada), 9ª edição, São Paulo: Paulus, 2013.

³⁸⁹ LARRAGA, Frei Francisco. *Prontuario de la teologia moral...*, p. 272. Apenas em duas situações Larraga considera não se pecado a desobediência a vontade dos pais nos casos relativos ao matrimônio dos filhos:

O amor também foi a motivação dada por Esperança da Silva Moreira, viúva e moradora na vila de Cachoeira, para justificar uma esmola mais generosa feita a um de seus filhos na partilha dos seus bens e destinação de esmolas para eles³⁹⁰. No testamento, que redigiu em 1761, Esperança informava que todos os seus filhos aderiram à vocação eclesiástica, a exceção de uma, Antônia Júlia, que retornou de Portugal sem se tornar freira, “por nam poder estar religiosa”. Os filhos atuavam na Bahia e as filhas se tornaram freiras em Portugal. O filho Padre Francisco da Silva Pimentel, alvo da declaração de amor maternal, feita por Esperança, foi nomeado por ela seu testamenteiro. Francisco seria o destinatário de uma esmola de 400\$000 réis caso a sua irmã, Antônia Júlia, a quem em princípio esta esmola estava destinada, não cumprisse as determinações de sua mãe. Esperança deixou de esmola para esta filha 800\$000 réis, com a imposição de que se casasse, segundo a vontade do seu irmão Francisco. Se Antônia Júlia assim não o fizesse a esmola seria destinada a outros fins. Francisco receberia os 400\$000 réis acima nomeados, “pelo amor que sempre lhe tive e zelo com que trabalha no casal”, o restante seria destinado a missas pela alma da testadora – 100\$000 réis - e repartido entre os demais irmãos - 300\$000 réis.

Francisco, o filho mais amado por Esperança, não apenas tinha se tornado religioso como seus demais irmãos, mas os havia superado no cuidado dos interesses da sua mãe até o final da vida desta. Antônia Júlia que, a rigor, deveria ter sido a única herdeira de Esperança - por ser leiga e por serem seus irmãos religiosos, proibidos de receber heranças -, foi, porém, ameaçada de nada receber, nem mesmo uma esmola. Enquanto Francisco, assim como os demais irmãos haviam aderido ao modelo de vida religiosa – extremamente valorizado neste contexto social – Antônia Júlia renunciou a esta experiência, e não parecia muito interessada em casar-se. O matrimônio era a outra única possibilidade de vida social considerada digna para as mulheres neste contexto, além da adesão à vocação religiosa. Desapontamento e frustração podem ter sido os sentimentos experimentados por Esperança ao tomar conhecimento da renúncia de Antônia Júlia à vida religiosa, mas não a fizeram desistir de adequar o comportamento da filha aos padrões impostos socialmente, criando mecanismos que a obrigassem a casar-se. As condições impostas a Antônia Júlia para o recebimento de sua herança, visavam, ao que parece, a sua subordinação à autoridade materna. Não apenas as condições impostas a Antônia Júlia, foram instrumentos usados por Esperança em favor dos seus interesses, como também a lealdade de Francisco a quem encarregou de garantir o

quando se trata da escolha de um cônjuge de condição desigual ou quando os filhos querem se manter celibatário por vocação religiosa.

³⁹⁰ APMC, caixa 25, doc. 247. Testamento de Esperança da Silva Moreira, anexo ao inventário de Manoel da Silva Pimentel.

destino que idealizou para a sua filha. Mesmo nos espaços mais íntimos, as doações operavam-se a partir de relações de subordinação e dependência, vinculando a pedagogia da caridade às regras e convenções sociais, como vimos por exemplo nas duas situações em que o recebimento das doações feitas aos filhos, na terça do testador, estiveram condicionadas ao cumprimento do desejo materno em relação aos seus futuros matrimônios.

O “sentimento de que a esmola devia ser bem empregue, ou seja, de que devia ser dada a quem, de facto, a merecia, aos pobres merecedores, bem-comportados”³⁹¹ parece ter guiado não apenas a concessão de esmolas para pobres e miseráveis, mas também às destinadas a familiares dos testadores. Bom comportamento que seria medido pela adequação da conduta individual a um conjunto de comportamentos socialmente valorizados - reforçados pela pedagogia da caridade -, como obediência, submissão, humildade e gratidão. As sanções impostas aos filhos, familiares – ou quaisquer outros beneficiários de esmolas - maus procedidos justificavam-se a partir dos seus próprios comportamentos, que legitimavam a sua exclusão dos benefícios outorgados pelos testadores, pois eram reveladores do menosprezo que tinham em relação aos preceitos e à caridade divina, o que os tornaria menos merecedores das dádivas concedidas. Francisco Larraga lembra que amam a Deus os que observam suas leis e mandamentos, e amam ao próximo aqueles que lhes desejam benefícios espirituais e temporais, socorrendo-os em suas necessidades, se alegrando com o seu bem e impedindo o seu mal³⁹². A caridade divina estaria a inspirar, portanto, tanto a demonstração de amor materno de Jerônima e de Esperança para com os filhos bem comportados, como as condições impostas aos maus comportados, visando adequar suas decisões aos padrões morais vigentes.

No parágrafo anterior comentamos testemunhos que nos remetem às tentativas dos testadores de adequarem o comportamento moral dos seus filhos aos padrões sociais vigentes. No que diz respeito aos seus próprios comportamentos os testadores também se preocuparam em manifestar a adequação deles a estes padrões. Podemos verificar isto, por exemplo, na distribuição das missas destinadas às almas de terceiros. Verificamos uma grande incidência de solicitações de missas em favor das almas dos pais dos testadores. Este tipo de solicitação superou, inclusive, às destinadas às almas do Purgatório, na segunda metade do século XVIII (Gráfico 5)³⁹³. Entre os mais próximos dos testadores, não apenas os pais foram lembrados.

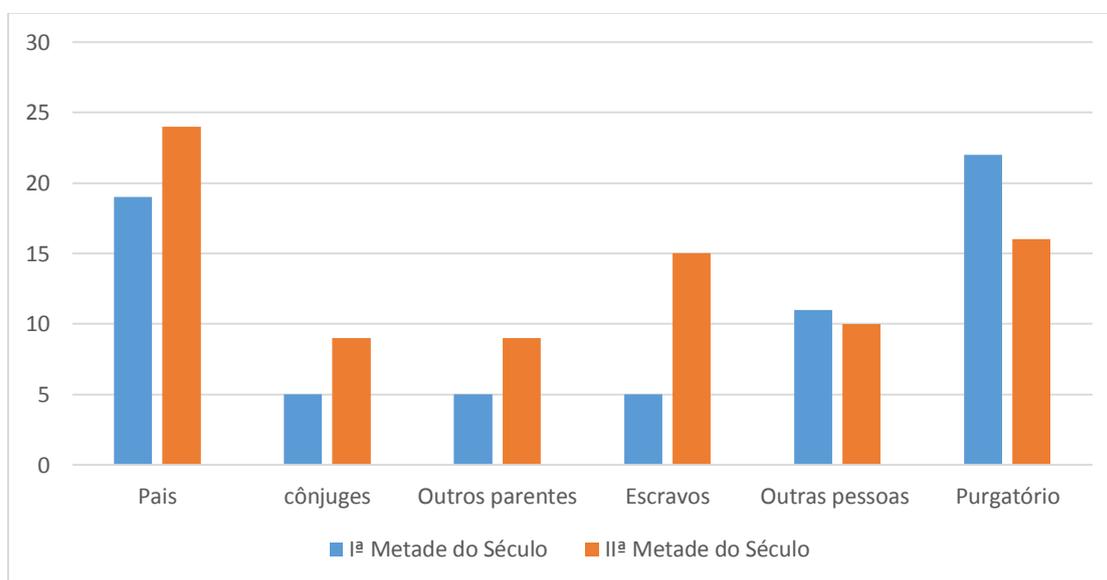
³⁹¹ XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores pelos pobres: Imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII). In: *Lusitania Sacra*, 1999, nº 11 (2.ª série), p. 70.

³⁹² LARRAGA, Frei Francisco. *Prontuario de la teologia moral...*, p.213.

³⁹³ Sobre a importância das missas destinadas às almas do Purgatório ver: LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993; ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora

Cônjuges, parentes consanguíneos e espirituais, escravos e outras pessoas – amigos, antigos senhores, credores, ou os genericamente identificados como “seus defuntos” - que integravam a comunidade local também foram alvos destas solicitações. Somados, eles superaram as almas do Purgatório nas solicitações de preces em favor de suas almas, perfazendo um total de 74,6% dos pedidos feitos ao longo de todo o século. Na segunda metade do século, o decréscimo no pedido de missas pelas almas do Purgatório, foi acompanhado de um crescimento dos pedidos pelas almas destes mais próximos (Gráfico 5).

Gráfico 5: Evolução das solicitações de missas pelas almas em testamentos de Cachoeira (1701-1800)



Fonte: AMC / APB. Testamentos.

UNESP, 2014; VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*, São Paulo: Ática, 1997. Sobre esta prática em Portugal ver: OLIVEIRA, Maria Gabriela. Uma "«Irmandade» Volante do Século XVIII – O folheto «Lágrimas das Almas. In: *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, II Série, Vol. IX, Porto, 1992, 49-354; OLIVEIRA, Maria Gabriela. Devoção às almas do purgatório e dinamização da vida espiritual dos fiéis. In: *Revista Eborensis*, Évora 1994, 111-135. OLIVEIRA, Maria Gabriela. Almas do Purgatório: meditação, devoção, convertio cordis. A propósito de alguns sermões de Pe. Inácio Martins S.J. In: *Atas do Colóquio Internacional A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII*. Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 611-626, 2004. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3787.pdf> Acesso em 20/11/2015; RODRIGUES, Olinda Maria de Jesus. *As Alminhas em Portugal e a devolução da memória: estudo, recuperação e conservação*. Dissertação de Mestrado em Arte, Patrimônio e Teoria de Restauo. Departamento de História da Arte, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2010. Disponível em http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/4563/2/ulfl081918_tm_1.pdf Acesso em 21/05/2014. Sobre esta prática na América Portuguesa ver: CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2002; REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; CAMPOS, Adalgisa Arantes. As almas santas na arte colonial mineira e o purgatório de Dante. In: *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Íbero-Americano*. Ouro Preto, MG, 2006.

João José Reis destacou “a solidariedade entre vivos e mortos fundada no parentesco”, observada nos testamentos de Salvador entre 1800 e 1836. Ele identificou um sensível crescimento das solicitações de missas em favor dos familiares ao longo deste período. Em Salvador, os pais também foram os mais lembrados³⁹⁴. Ana Cristina Araújo também observou em Lisboa, entre 1730 e 1830, o predomínio das missas destinadas às almas dos pais em relação às demais - inclusive às almas do Purgatório - e o seu crescimento ao longo do período. Ela observa uma “transposição do círculo familiar para o campo imaginário do além” nos dados coletados para o final do seu período de estudo, no qual se verifica uma diminuição acentuada do número de solicitações de missas para as demais almas do Purgatório, em contraposição ao movimento ascendente de solicitações para as almas dos parentes. Para Ana Cristina Araújo este movimento “confere uma certa aura de sacralidade à família, funcionando esta como garantia religiosa, em termos de ritualização simbólica, da sobrevivência do grupo na memória dos vivos”³⁹⁵. Os dados coletados por Suzana Costa para a Ilha de São Miguel, nos Açores, apontam para esta mesma direção. Apesar de apenas 23,8% dos testadores pesquisados nesta região requisitarem missas pela alma de terceiros, foram os familiares os principais destinatários destas missas, com destaque para as almas dos pais dos testadores, verificando-se um aumento destas solicitações na segunda metade do século XVIII³⁹⁶. Tiago Norberto identificou nos testamentos de Braga um crescimento acentuado no número de missas destinadas às almas dos familiares dos testadores na segunda metade do século XVIII³⁹⁷. Embora o número de missas destinadas para a própria alma fosse quase sempre muito superior às destinadas aos familiares, não há dúvida de que estes se tornaram cada vez mais lembrados nos testamentos redigidos nas diferentes regiões do Império Português. Ao mesmo tempo em que não contradizem a proposta cristã, relativa à ordem da caridade, acima referida, tais dados também sugerem um reforço dos vínculos familiares – a lembrança dos mortos da família remete à solidez destes vínculos, que se estendem para além da vida. Philippe Ariès associou o surgimento de jazigos familiares e a ampliação da participação dos familiares no cumprimento das disposições testamentárias, na

³⁹⁴ REIS, João José. *A morte é uma festa...*, p. 209; 211.

³⁹⁵ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, pp. 402-403.

³⁹⁶ COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente...*, p. 428-429; 483.

³⁹⁷ NOBERTO, Tiago Gonçalves Ferraz. *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista...*, p. 290-191.

França, no século XVIII, a este reforço da solidariedade familiar verificada no Ocidente, neste contexto³⁹⁸.

As doações para os pobres

A categoria *pobres*, do gráfico 3, refere-se aos que presumimos ser os pobres pedintes – mendigos – de Cachoeira. Estão entre eles os que foram declarados como pobres pelos próprios testadores, os convocados a acompanhar os seus enterros, os presos e os internados no Hospital de São João de Deus da vila. A mendicância foi uma prática comum na América Portuguesa. Dar esmola foi um gesto estimulado, e a mendicância foi sendo tolerada em função da importância que a esmola adquiriu no processo de salvação da alma dos cristãos. Nuno Marques Pereira, autor do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, recomendava que os cristãos locais não se dissuassem de dar esmolas

Porque se soubessem os homens o quanto obrão pelo bem, que fazem de dar esmolas, não só as darião aos que lhas pedem em suas casas; mas também andarião buscando nas ruas as quem as dar, para terem este merecimento³⁹⁹.

Walter Fraga observa, ao estudar a prática da mendicância em Salvador, que cerimônias como batizados, casamentos, festas domésticas dedicadas aos santos de devoção, funerais eram momentos em que as pessoas se predispunham a conceder esmolas. Elas também se mostravam mais generosas em festas religiosas como a Semana Santa, o dia do Divino Espírito Santo e o Natal. Em outras datas do calendário católico, como o dia de Finados, ou o dia de Santo Antônio também ocorria a distribuição de esmolas – dinheiro, roupas e alimentos - nos adros das igrejas da cidade⁴⁰⁰. Diariamente, os mendigos posicionavam-se em pontos específicos para esmolar. Estes locais estavam situados em áreas de grande fluxo de pessoas, próximos aos benfeitores, às áreas comerciais e imediações de instituições que davam esmolas ou prestavam assistência hospitalar, como a Santa Casa da Misericórdia. Os adros e

³⁹⁸ ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. [Edição especial/ Saraiva de bolso]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, pp. 173-187.

³⁹⁹ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Lisboa: Oficina de Antônio Vicente da Silva, 1760, p. 68.

⁴⁰⁰FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo, SP: HUCITEC; Salvador, Bahia: EDUFBA, 1996, p. 48-49.

imediações das igrejas foram os locais mais frequentados pelos pobres pedintes, assim como as portas dos conventos da cidade de Salvador, onde diariamente eram distribuídos alimentos, roupas e dinheiro, no geral, originários de doações feitas aos pobres por fiéis leigos⁴⁰¹. Tais práticas eram comuns em diferentes sociedades do Ocidente cristão e foram incorporadas ao cotidiano da América Portuguesa, através do reforço à pedagogia da caridade. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* procuraram normatizar a prática da mendicância nestas localidades. Os pedintes pobres eram autorizados a frequentar adros ou portas de igrejas, mas eram proibidos de pedir esmolas em seus interiores durante a celebração de missas e outros ofícios divinos⁴⁰². Entretanto, a destinação de esmolas em testamento para estes pobres pedintes não parece gozar de tanto prestígio no século XVIII. Em Cachoeira, como vimos acima, eles foram lembrados por apenas 14 testadores, 5% do total dos pesquisados.

Segundo Ângela Xavier, a questão da pobreza e da miséria foi abordada, entre os séculos XVI e XVII, sob duas perspectivas. A primeira fundamentava sua análise numa economia moral, onde os sujeitos pautavam os significados da existência social a partir de um tempo da transcendência. Estes delegavam a Deus, que inventara a ordem desigual das coisas, a responsabilidade em relação à pobreza e a miséria, e também aos poderosos, cuja caridade deveria suprir aqueles que lhe eram inferiores. A pobreza consistia, para estes, num problema de natureza essencialmente moral. Esta perspectiva apresenta-se bem definida pelo Padre João da Fonseca

a todos pudera Deus fazer que fossem muito ricos e não necessitassem de nada; porém quis houvesse pobres para que os ricos tivessem com quem exercitar a caridade, para ganharem o Céu; e os pobres o ganhassem também com paciência, pelo que devem não se mostrar mal sofridos: nem se queixem, quando lhe não dão esmola, e contentando-se com a que lhe derem; encomendando a Deus os que lhe fazem bem, quando puderem⁴⁰³.

A segunda perspectiva, relativa à pobreza e à miséria, preconizada pelos humanistas, fundamentava sua análise nos princípios de uma economia política. Para estes, “os equilíbrios político-sociais resolviam-se no âmbito da sua própria cronologia terrena”. Nesta perspectiva, pobreza e miséria apresentavam-se como problemas políticos, cuja responsabilidade atribuíam

⁴⁰¹ Idem, p. 49-53.

⁴⁰² VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Livro IV, Título XL. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, Livro 4, Título 64, p. 456.

⁴⁰³ FONSECA, João da. *Escola da doutrina christam*. Évora: Oficina da Universidade, 1688, pp. 338-339.

aos próprios pobres e miseráveis – passíveis de reforma e punição – e aos poderes institucionalizados, reguladores da ordem e dos equilíbrios sociais. Se o primeiro modelo pretendia a integração dos pobres no conjunto da sociedade, potencialmente hierarquizada, atribuindo-lhes um papel no projeto de salvação da Cristandade, o segundo permitia crescentes exclusões através das políticas de disciplinamento e restrição de sua mobilidade⁴⁰⁴.

Para Ângela Xavier as sociedades deste período tenderam para uma combinação destes dois modelos – economia moral e economia política -, com muitas variações, como se verificou em relação às Santas Casas Portuguesas

nelas identificando a presença de um discurso fundado sobre as obras cristãs de misericórdia simultâneo ao estabelecimento de critérios precisos de selecção dos pobres em condições de beneficiar da caridade (excluindo determinado tipo de pobres, percebidos negativamente), de listas de pobres que podiam pedir esmola, de recolhimentos (apesar de não haver indícios de *renferment*), de tentativas de ‘utilitarização’ dos vagabundos e vadios. Tal como se fazia nos restantes reinos europeus⁴⁰⁵.

A hegemonia, nos séculos XVI e XVII, em Portugal, de um discurso eclesiástico que valorizava a caridade e a misericórdia para com os pobres teria permitido, segundo Xavier, a existência das santas casas no reino e nas suas conquistas, instituições que ela classificou como híbridas⁴⁰⁶. Nestes discursos eclesiásticos a ideia de uma “perigosidade das classes pobres, proclamada desde o século XVI” não foi dominante. Por outro lado, a denúncia e o combate aos pecados e vícios de pobres e ricos se mantiveram constante, tendo em vista o seu carácter moralizante⁴⁰⁷. Combatia-se o enriquecimento ilícito e a avareza entre os ricos, assim como a preguiça e a inveja entre os pobres, visando principalmente a manutenção da ordem social. Como bem lembra Maria Antónia Lopes “qualquer tentativa de alteração social era condenável porque destruía a ordem desejada por Deus e a única que possibilitava a salvação de todos”⁴⁰⁸. O discurso moralizante em relação aos pobres se mantém no século XVIII. Embora faça uma defesa veemente das obras de misericórdia na obra *Báculo Pastoral*, de 1719, o Licenciado em Cânones, Francisco Saraiva de Sousa, afirma que o fiel não “tem

⁴⁰⁴ XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores dos pobres..., p.60.

⁴⁰⁵ Idem, p. 61. Sobre o tema ver também: 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. Sobre a manutenção deste modelo em Santas Casas da América Portuguesa e a sua adequação ao contexto local, ver: FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga: as Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em História, USP, São Paulo, 2011.

⁴⁰⁶ XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores pelos pobres ..., p. 62.

⁴⁰⁷ LOPES, Maria Antónia. Os pobres, os ricos e a caridade na literatura religiosa portuguesa dos séculos XVII, XVIII e XIX in: *Erasmus: Revista de História Bajo Medieval y Moderna*, nº 3, 2016, p. 75

⁴⁰⁸ Idem, p. 80.

obrigação de socorrer senão aquelles, que se não podem ajudar por si mesmo, nem tem outros que os possam ajudar [...]”⁴⁰⁹. Ao estabelecer os critérios definidores para a distribuição de esmola, o padre Manoel Fernandes, inclui entre os necessitados “[...] aqueles, que ou não tem capacidade, ou não tem arte & indústria pera adquirir o sustento”⁴¹⁰. O moralista Nuno Marques Pereira dedicou-se, em seu *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, cuja primeira edição data de 1728⁴¹¹, a louvar o trabalho e a negar o valor da pobreza ociosa – a qual se dedicariam os “vagabundos, mendigos e preguiçosos”. Ele reafirmou a necessidade dos pobres buscarem meios lícitos de provimento, identificando a negação ao trabalho como ato pecaminoso e passível do castigo divino⁴¹².

No geral, embora os eclesiásticos portugueses apresentem opiniões distintas relativas ao merecimento à esmola dos pobres de conduta moral duvidosa, eles parecem concordar quanto a serem os pobres os principais destinatários de esmolas devido às suas necessidades. Segundo Frei Antônio de São Francisco de Paula Cartaxo “aos pobres devem os ricos do seculo entregar os tributos de Deos, qual he o superfluo dos seus bens”⁴¹³. Ele faz um extensa lista dos pobres, aí incluindo os pedintes que batem à porta, os oficiais sem trabalho, os estrangeiros, os caminantes, os órfãos, as viúvas, os doentes em casa e nos hospitais, as donzelas sem vestido, os sacrários sem ornatos decentes, os cativos dos infiéis e os presos nos cárceres⁴¹⁴. Para Frei Amador Arraiz “o misericordioso he porto de todos, os que estam em necessidade, & recebe em seu seo todos os que por via de pobreza padecê naufragio, inda que sejam grandes pecadores, que basta ser pobre, para qualquer homem ser digno de nossa esmola”⁴¹⁵. O Padre Manuel Bernardes orienta que “Não tires apertadas inquirições ao pobre para lhe dar esmola, especialmente senão he extraordinária. O Evangelho diz, que a todos os que te pedirem, dê[s] [...]. E não suppunha serem santos, bem procedidos e honrados todos os

⁴⁰⁹ SOUZA, Francisco Saraiva de. *Baculo Pastoral de Flores e Exemplos ...*, p. 296.

⁴¹⁰ FERNANDES, Manoel. *Alma instruída na doutrina e vida cristã ...*, p. 738.

⁴¹¹ RODRIGUES, Anna Maria Moog. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira. In: *Revista Estudos Filosóficos*, nº 7, São João Del Rei, MG, 2011, pp. 30-36. Disponível em: http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art3_rev7. Acesso em 9/9/2016.

⁴¹² PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América ...*, p. 67.

⁴¹³ CARTAXO, Antônio de S. Francisco de Paula. *Discursos Moraes e Evangelicos sobre os vícios e virtudes*. Vol. I. Lisboa: Officina Patr. de Francisco Luiz Ameno, 1783, “Discurso IX – Sobre a Esmola”, p. 219-227; 241-246, 148-250, 255-257 e 261-267. In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*. Vol. VII. Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2008, Doc.287, p. 615.

⁴¹⁴ LOPES, Maria Antônia. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2 vols. Viseu: Palimage Editores, 2000, p. 78.

⁴¹⁵ ARRAIZ, Frei Amador. *Diálogos de Dom Frei Amador Arraiz*. Bispo de Portalegre. Coimbra: Oficina de Diogo Gomes Loureiro, impressor da universidade, 1604, p. 214.

que pedem”⁴¹⁶. Segundo Nuno Marques Pereira “Deos se obriga a remunerar a quem faz obras de caridade aos pobres”⁴¹⁷. Embora defendam a ideia de que todos os pobres, indiscriminadamente, têm direito à esmola, parece haver consenso entre os eclesiásticos portugueses de que a esmola não deve servir para sustentar os vícios, mas para fomentar as virtudes. Para alguns eclesiásticos não é injusto, neste sentido, atribuir critérios na seleção dos destinatários da esmola. Francisco Freire de Faria orienta que sejam os mais necessitados os primeiros a recebê-las⁴¹⁸. O critério da virtuosidade é defendido por Frei Pedro Juzarte, afirmando que se devia preferir os justos aos pecadores⁴¹⁹. E pelo Padre Manuel Bernardes ao orientar que “se te consta, ou facilmente se deyxá ver em hum sujeito, que nelle a virtude he companheira da necessidade, este he bem, que se prefira ao vicioso”⁴²⁰. Frei Luís da Apresentação, seguindo Santo Ambrósio, propõe que se considere “a idade, a fraqueza, a qualidade, & a nobreza do que pede”⁴²¹. Segundo Laurinda Abreu, embora a literatura tratadística e a moral católica moderna enaltecesse a pobreza e proclamasse as virtudes da esmola, ela não chegou a contradizer ou refutar as medidas repressivas da mendicidade e do incentivo ao trabalho⁴²². A prática da caridade sujeitava-se a critérios de idade, estado físico e conduta moral e estava em consonância com as medidas de controle social que se fortaleceram ao longo destes séculos ficando mais evidentes, em Portugal, na segunda metade do século XVIII⁴²³.

A conduta moral dos mais pobres se tornou alvo de pressões mais intensas a partir da segunda metade do século XVIII, também entre os laicos⁴²⁴. Várias medidas foram adotadas no século XVIII, no reino, com o objetivo de reformar as políticas propostas em relação aos pobres, em especial os mendigos, visando discipliná-los através do trabalho, e de método de repressão e controle de seus comportamentos. Em 1760, a coroa portuguesa criou, por exemplo, a Intendência-Geral da Polícia, cujas competências passariam a envolver, a partir do

⁴¹⁶ BERNARDES, Manoel. *Luz e Calor: obra espiritual para os que tratão do exercicio de virtudes e caminho de perfeção*. II partes. Lisboa: Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1871, I Parte, p. 214.

⁴¹⁷ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América ...*, p. 41.

⁴¹⁸ FARIA, Francisco Freire de. *Primavera espiritual e considerações necessárias para bem viver*. Lisboa: Officina Joam da Costa, 1673, p. 154.

⁴¹⁹ JUZARTE, Frei Pedro da Cruz. *Instrução geral para o caminho da perfeição. Matéria necessária para mestres espirituaes e gente pia*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1650, p. 227.

⁴²⁰ BERNARDES, Manoel. *Luz e Calor...*, I Parte, p. 215.

⁴²¹ APRESENTAÇÃO, Luís da. *Excellencias da misericórdia: e fructos da esmolla: I. parte*. Lisboa: Gerardo da Vinha, 1625, p. 28v.

⁴²² ABREU, Laurinda. *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI- XVIII)*. Lisboa: Gradiva, 2014, p. 31.

⁴²³ ABREU, Laurinda. Limites e fronteiras das políticas assistenciais entre os séculos XVI e XVIII continuidades e alteridades. In: *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 26, n. 44: p. 347-371, jul/dez, 2010.

⁴²⁴ Ver LOPES, Maria Antônia. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra ...*, vol. I, pp. 85-163.

governo de D. Maria, - e sob o comando de Pina Marques - desde o combate à criminalidade até a fiscalização social, de comportamentos considerados desviantes. A este órgão coube a tarefa de implementar novas políticas sociais e de saúde pública em Portugal: assistir ao pobre significaria a partir de então discipliná-lo para o trabalho e a proposta era constituir espaços – as casas pias - que reunissem funções educativas, formativas, repressoras e regeneradoras, ao contrário dos hospitais gerais – tidos como “depósitos de mendicidade”. Na colônia as iniciativas de controle, por parte das autoridades civis, foram mais modestas, propondo-se, por exemplo, a ocupação de vadios e ociosos em trabalhos agrícolas, fábricas e serviços públicos⁴²⁵. Os reflexos destas concepções, relativas aos pobres, se fizeram sentir nos discursos dos particulares. Critérios relacionados à conduta moral dos beneficiários por esmolas, especialmente dos pobres, aparecem associados às justificativas dadas para a distribuição de esmolas testamentárias de Cachoeira a partir da segunda metade do século XVIII. O Juiz de Fora da Vila de Cachoeira, João da Mota Magalhães determinou, no testamento que redigiu em 1776, que se repartisse “[...] por mulheres pobres onestas e recolhidas sendo solteiras e viúvas cesenta mil reis a tres patacas ou quatro cada huma conforme a necessidade”⁴²⁶. Mesmo determinando que as esmolas fossem dadas às mulheres conforme a sua necessidade, o juiz selecionou apenas as “onestas e recolhidas” como dignas da esmola. José Alexandre Peixoto Mascarenhas, que redigiu seu testamento em 1792, condicionou o direito a um legado por ele instituído, destinado a colonos pobres, moradores em terras de sua propriedade, à conduta moral deles. Em seu testamento ele declara que toma na sua terça em preço de 400\$000 réis as serras da Canabraba, uma longa faixa de terra compreendidas dentro dos limites da sua fazenda de Caissara

[...] para nelas morarem sem pagarem foro algum os pobres que nelas moram sem se poder inovar mais situação alguma só sim os que estão querendo podem vender as suas benfeitorias e passar a outros pobres advertindo que *excluo a todos os mal procedidos e perturbadores da paz dos tais lugares*⁴²⁷.

A advertência de José Alexandre em relação aos “maus procedidos e perturbadores da paz” remete ao critério moral que foi o definidor da manutenção do direito à terra concedida como esmola.

⁴²⁵ FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga* ..., p. 331.

⁴²⁶ ANTT, Feitos Findos, Justificações Ultramarinas, maço 19, doc. 1. Testamento de João da Mota Magalhães anexo ao auto de habilitação da sua mãe Ana de Magalhães à sua herança.

⁴²⁷ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 6, Testamento de José Alexandre Peixoto Mascarenhas.

Mendigos foram alvo de críticas sistemáticas ao longo do século XVIII. Nuno Marques Pereira, o *Peregrino da América*, condenou a “pobreza priguiçosa, calaceira e vagabunda” denunciando o ócio daqueles que podendo trabalhar não o fazem, optando pela mendicância, que “viciosamente se occupão neste exercicio de tirar a ração, e esmóla aos que por doentes a merecem, e por recolhidos padecem, por não poderem andar pedindo pelas portas”⁴²⁸. Segundo ele

[...] se tem observado em muitos reinos, e Províncias do mundo, para se evitarem muitos, que se fazem mendigos, e folgazões a fim de não trabalharem, obrigá-los a estar em várias occupações, por bem da Republica: e aqueles, a quem incumbe o cargo de Juizes Ecclesiásticos, e Seculares, por serviço de Deus, e bem commum, acodem a fazer exame, para que nenhum ande ocioso, tendo saude, e forças para trabalhar, nem viva com máo exemplo, e escandalo, roubando com engano, e vicios a esmola dos verdadeiros pobres. Funda-se esta razam na geral queixa, que frequentemente se ouve em varias partes dos muitos, dos muitos, que pelo costume, e calaçaria de pedir, deixão de trabalhar podendo⁴²⁹.

Luís dos Santos Vilhena, professor régio de grego, residente na cidade de Salvador em fins do século XVIII, fez uma descrição da numerosa população de pobres ociosos que vagavam pelas ruas da cidade, atribuindo a razão da sua existência à decadência moral dos sujeitos que se encontravam em tal situação. Segundo ele, as ruas da cidade estavam cheias de mendigos das três qualidades: brancos, mulatos e pretos. Os brancos do sexo masculino seriam, em sua maioria, marujos enfermos, que devido à precária assistência encontrada no hospital da santa casa, passavam a esmolar pelas ruas, tornando-se frequentadores de tavernas, onde morriam devido aos efeitos da cachaça e aguardente. As mulheres brancas pedintes haviam envelhecido precocemente devido à vida de prostituição, adotando como novo modo de vida a desordem. Mulatos e pretos eram identificados pelo autor como cegos, aleijados, velhos e estropiados, muitos alforriados por seus senhores por ocasião de suas mortes, ficando “sem ofício, sem legado, sem arrimo”. Os velhos entregavam-se à mendicância e os mais novos aos vícios, ou seguiam para as galés. As mulheres entregavam-se à prostituição, até que a velhice as transformasse em pedintes. Em todas as situações o autor destacava o peso que a manutenção destes pobres representava para o Estado. Vilhena reforça a necessidade, principalmente em relação aos forros, da sua correção e admoestação. Ele inclusive propõe

⁴²⁸ MARQUES, Nuno. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América ...*, pp. 39-40.

⁴²⁹ Idem, p. 40.

que estes sujeitos ficassem sob a responsabilidade de um tutor que “coativamente os desviasse do mal, e os dirigisse para o bem”, não os deixando “entregues à sua brutal vontade”⁴³⁰.

Luís dos Santos Vilhena propunha o controle sobre o comportamento moral dos pobres como uma opção para a correção destes, tendo em vista a sua decadência ter sido, em sua visão, provocada pela inexistência destes valores. Longe de criticar a existência das instituições destinadas às obras de misericórdia e também as alforrias dos escravos – que qualificou como “grande obra de misericórdia -, Vilhena preocupou-se em demonstrar o mau uso da caridade, precariamente desenvolvida em instituições destinadas aos pobres – como o Celeiro Público, o Hospital e a Casa dos Expostos – e mal entendida por desumanos senhores que alforriavam escravos velhos e doentes⁴³¹. Ao traçar um panorama da pobreza ociosa de Salvador, Vilhena a caracterizou tanto a partir da perspectiva de uma economia moral - ao enfatizar os méritos das ações misericordiosas destinadas a aliviá-las -, quanto a partir da perspectiva de uma economia política, ao atribuir a responsabilidade pela sua degradação e miséria aos próprios pobres e aos poderes institucionalizados reguladores da ordem e dos equilíbrios sociais – incluindo neste grupo os senhores dos escravos libertados, enquanto responsáveis por empurrá-los para tal situação, ao libertá-los em frágeis condições de saúde. Sob a influência do reino, a colônia também tratou a questão da pobreza ociosa a partir de uma combinação destes dois modelos. Entretanto, aqui, a presença marcante de negros e mulatos teve significativa influência sobre os discursos relativos aos pobres da América Portuguesa. Segundo Renato Franco “as avaliações sobre os povos que constituíram a América não partiam apenas de problemas sociais, mas de uma crônica antipatia ao crescimento populacional e econômico dos mestiços” e a ascendência africana era o principal fator de desqualificação⁴³². O discurso de inferiorização dos pretos e mestiços foi reforçado pela sua associação à ociosidade e à vadiagem⁴³³.

Na América Portuguesa os discursos dos defensores do enquadramento social e da repressão e controle dos pobres deslocaram-se de uma discussão específica sobre a pobreza, para se associarem ao tema da desqualificação dos negros e de seus descendentes. A repressão e controle voltaram-se prioritariamente contra estes grupos sociais. Segundo Renato Franco a maioria da população mestiça esteve sempre entre os mais carentes da sociedade, com restrições aos principais serviços oferecidos pelas santas casas na América. Os que

⁴³⁰ VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*, Volume II, Salvador: Itapuã, 1969, pp. 133-132.

⁴³¹ Idem, pp. 125-126.

⁴³² FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga ...*, p. 305.

⁴³³ Sobre estes temas ver: FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga ...*, cap. 6.

conseguiram alguma ascensão social não tiveram acesso a cargos mais significativos em instituições como a Santa Casa de Misericórdia e ordens terceiras ou em ofícios régios⁴³⁴. Numa petição encaminhada ao Conselheiro e Chanceler da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, em 20 de abril de 1774, Francisco José de Araújo Velho fez uma denúncia contra um de seus escravos de fingir-se de enfermo, buscando internar-se no hospital da santa casa, para fugir ao trabalho. Segundo ele “tudo no escr.o he malicia p.a viver vadio, se dar a furtos, como fazem os pretos vadios, q. não tem ensino de seus donos [...]”⁴³⁵. A desqualificação de pretos e mestiços refletiu-se na distribuição de esmolas. Critérios raciais nortearam, por exemplo, a distribuição das esmolas destinadas aos pobres, feitas pelo juiz de Fora da Vila de Cachoeira, João da Mota Magalhães, em seu testamento. "Desse no dia do meo enterro esmola aos pobres dous vintens aos brancos e vintem aos pretos aos presos a pataca e aos pardos a dous tostões e aos pretos a meia pataca [...]"⁴³⁶. O valor das esmolas destinadas aos pobres pretos e mestiços era inferior às destinadas aos brancos. Esta ideia, dos brancos serem mais dignos de esmolas do que os pretos, reflete-se, também, no perfil dos assistidos pelo Hospital da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, em sua maioria homens brancos e nascidos em Portugal⁴³⁷. Isabel dos Guimarães Sá adverte que a mistura de brancos desclassificados e escravos no atendimento deste hospital, reflete uma tentativa de absorver a população flutuante de Salvador, cidade em expansão demográfica. Para esta autora, esta prática revela, sobretudo, uma necessidade de rentabilizar o investimento feito na compra de escravos, que “representavam um valor econômico superior ao de um branco pobre doente”, devido à sua importância significativa para o desenvolvimento econômico⁴³⁸. Todavia, após alforriados eles tornavam-se uma população que, na opinião de autoridades civis, eclesiásticos e letrados, precisava ser objeto de controle e repressão. Vimos acima o que propunha Luís Vilhena na Bahia. No Rio de Janeiro, em carta destinada ao Secretário da Marinha e do Ultramar, D. Rodrigo de Sousa Coutinho, o Conde de Resende crítica o fato das cidades se encherem de

Inumeráveis indivíduos que nela vivem sem ocupação séria, são pessoas indigentes e pela maior parte mulatos e pretos, que nascendo livres, ou alcançando dos seus senhores cartas de liberdade abusam desta entregando-se a toda sorte de vícios e passando a vida em inteira inação⁴³⁹.

⁴³⁴ FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga ...*, pp. 337-338.

⁴³⁵ ASC, Manuscritos, Documentos Avulsos, Caixa 1A.

⁴³⁶ ANTT, Feitos Findos, Justificações Ultramarinas, maço 19, doc. 1. Testamento de João da Mota Magalhães anexo ao auto de habilitação da sua mãe Ana de Magalhães à sua herança. Vintém eram moedas equivalentes a \$10 e \$20; pataca equivalia a \$80, \$160, \$320.

⁴³⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre ...*, p. 236.

⁴³⁸ Idem, p. 262.

⁴³⁹ Citado por FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga ...*, p. 330. Documento: AHU, Rio de Janeiro, cx. 168, doc. 12526.

A despeito da crescente desqualificação dos pobres verificamos que, como já dito acima, ocorreu um crescimento significativo das esmolas a eles destinadas na segunda metade do século XVIII, nos testamentos de Cachoeira. Elas somaram 71,4% de todas as esmolas destinadas a este grupo ao longo do século (Gráfico 4). Suzana Costa também verificou este fenômeno na Ilha de São Miguel, nos Açores, neste mesmo período. Ela identificou o aumento do espírito de solidariedade para com os desvalidos - miseráveis, órfãs, viúvas, recolhidas, prisioneiros, expostos, escravos e criados⁴⁴⁰. Este crescimento verificou-se também na destinação de esmolas em benefício do pobre “institucional”, o pobre hospitalizado ou encarcerado. Em Cachoeira, verificamos, a partir de 1765, o aumento de doações destinadas aos pobres do hospital de caridade da vila - o Hospital de São João de Deus – e aos presos de sua cadeia. Ana Cristina Araújo verificou, em Lisboa, a partir de 1760, o mesmo fenômeno constatando-o na transformação de escolas e hospitais em destinos significativos das esmolas feitas pelos mais ricos desta sociedade⁴⁴¹. Para Suzana Costa este movimento pode ser explicado por uma assimilação por parte das comunidades laicas do “espírito da legislação Josefina que, num ambiente de restrição à liberdade de testar, impedia que os gastos com a alma ultrapassassem os 400\$000 réis, mas permitia que se dispendesse o dobro deste valor em doações a instituições de solidariedade e beneficentes”⁴⁴². Segundo Ana Cristina Araújo a legislação testamentária instituída a partir da segunda metade do século XVIII, especialmente a lei de 9 de setembro de 1769, propôs a valorização da esmola em função da sua funcionalidade social. O aumento das esmolas destinadas a outros grupos, para além dos pobres, em Cachoeira, reforça a ideia que os testadores da região também vivenciaram processo histórico semelhante aos identificados por Ana Cristina Araújo e por Suzana Costa nas respectivas regiões por elas estudadas. A seguir nos deteremos com mais atenção no estudo de alguns destes grupos de beneficiários, os escravos – através das alforrias e esmolas a estes destinadas – e as mulheres e crianças – em especial as moças solteiras, as órfãs e enjeitadas.

⁴⁴⁰ COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente...*, p. 480.

⁴⁴¹ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 422-424.

⁴⁴² Idem, p. 481. Verificar discussão sobre esta legislação no capítulo dois desta tese.

As alforrias de escravos

O português Manoel Rodrigues da Silveira redigiu seu testamento em 8 de fevereiro de 1734. Manoel determinou que se dessem esmolas para os pobres que acompanhassem seu funeral e se fizessem missas em favor das almas do Purgatório, ações misericordiosas comumente encontradas em diferentes sociedades do Ocidente. Entretanto, uma parte significativa da sua terça também foi destinada para alforrias e esmolas para alguns de seus escravos e para missas pelas almas de seus pais, de seu filho e dos seus escravos já falecidos. Nascido em Lisboa e morador na vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, Manoel Rodrigues da Silveira escrevia seu testamento devido ao temor da morte e ao desejo de pôr a sua alma no caminho da salvação. Era um homem de posses, proprietário de 22 escravos, produtor de mandioca, arroz e milho em terras foreiras do Capitão João Rodrigues Adorno. Manoel emprestava dinheiro a juros e possuía uma oficina de curtume na vila, onde residia num sobrado. Era viúvo, tinha três filhos, um deles falecido. Pertencia a várias irmandades na vila: a Ordem Terceira do Carmo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento, a de Nossa Senhora da Conceição, a das Santas Almas e a de Nossa Senhora de Guadalupe. Ele pediu para ser sepultado na Ordem Terceira do Carmo, acompanhado dos religiosos do Convento do Carmo e de todos os religiosos que estivessem na vila, que deveriam celebrar por sua alma missa de corpo presente. Também deveriam acompanhá-lo à sua sepultura todas as irmandades das quais fora irmão, além de doze pobres, aos quais se daria a esmola de 460 réis para cada um.

Manoel Rodrigues tomou em sua terça os custos com a alforria de seis escravos: Isabel, do gentil de Ardá, justificando que a alforriou há alguns anos, em graça pelos serviços prestados, mas com a obrigação de lhe assistir até a sua morte e assim teria validade a carta de alforria já lavrada em cartório. Ele a tomava em sua terça pelo valor de 70\$000. Também libertava Antônia, do gentil de Ardá, casada com Antônio, do gentil da Guiné, e os seus quatro filhos (Manuela, Luiz, Suzana, Maria), e "deixa forros e libertos de toda a escravidam pellos bons serviços e lealdade com que della dita me tratou sempre". A alforria de Antônia seria totalmente computada na terça do falecido no valor de 70\$000 reis. Na alforria dos seus filhos se procedeu da seguinte forma: Luís tinha já sua carta nas notas pois foi alforriado aos 2 anos no valor de 41\$000 reis que deu a sua madrinha Maria Ribeira; Manuela tinha já sua carta nas notas porque a alforriou "de amor em graça" em idade de 2 anos e a tomava em sua terça no valor de 24\$000 reis. Suzana também tinha sua carta nas notas pois foi alforriada "de amor

em graça” com 1 ano e meio, e a tomava na sua terça no valor de 20\$000 réis. Maria, crioulinha, foi alforriada “de amor em graça” assim que nasceu, e a tomou na sua terça no valor de 12\$000 por ser quebrada de umbigo. Para ambas as escravas adultas, Isabel e Antônia, ele deixava de esmola, além das alforrias, suas roupas de uso pessoal e objetos de casa. Além de pobres e escravos, apenas mais uma única pessoa, entre os vivos, foi alvo de suas esmolos: ele deixou a sua espada com punho de prata para o Sargento mor Apolinário Rabelo, pela amizade com que sempre o tratou. Mas, Manoel também buscou, através do seu testamento, beneficiar as almas de escravos e parentes mortos. Pelas almas de seus pais solicitou a celebração de duas capelas de missas e pela alma de seu filho defunto Manoel mais duas capelas de missas. Pelas almas de seus escravos solicitou dez missas, e pelas almas do Purgatório duas missas. Ele ainda solicitou duas capelas para todos os seus defuntos. Ao final do testamento Manoel reiterou o seu desejo de salvação, declarando que “[...] tenho feito todas estas declarações como christam que sou e espero em Deus me salve a minha alma e quero se dem a ellas inteiro credito e torno a pedir e rogar em primeiro lugar a Fernando Cardoso Magalhães em segundo lugar a Estevam Fernandes e em terceiro lugar a Antônio de Bastos Varela para que queiram ser meus testamenteiros para que cumpram os meus legados as causas pias aqui declaradas [...]”⁴⁴³.

O total dos bens de Manoel Rodrigues, informado em seu auto de partilha, foi de 6:806\$404 réis. Destes bens 2:231\$011 contos de réis foram destinados à sua terça, sendo 926\$480 réis gastos com os legados instituídos pelo testador – as missas em favor da sua e das demais almas, as alforrias dos seus escravos, as roupas destinadas a alguns deles, a espada deixada para um amigo e o prêmio para o testamenteiro. Manoel Rodrigues manteve-se atento à doutrina das obras de misericórdia: destinou parte da sua terça às tradicionais esmolos para os pobres e às missas pelas almas do Purgatório, mas tanto os valores destinados aos pobres quanto o número de missas destinadas às almas do Purgatório foram inferiores às dos demais destinatários, seus escravos alforriados e parentes falecidos. Isto sugere uma maior relevância das ações caritativas destinadas aos sujeitos mais presentes em seu cotidiano em relação aos pobres e às almas do Purgatório, destacando-se a importância assumida pelas alforrias na distribuição da terça.

⁴⁴³ APMC, caixa 33, doc. 323. Testamento de Manoel Rodrigues da Silveira, anexo ao seu inventário.

Tabela 11: Características dos testadores que alforriaram escravos.

	Número de testadores (n = 41)	%	
Sexo			
Masculino	28	68,3	
Feminino	13	31,7	
Estado Civil			
Casados	Com filho	12	29,4
	Sem filho	4	9,7
Viúvo	Com filho	11	26,8
	Sem filho	7	17,1
Solteiro	Com filho	3	7,3
	Sem filho	4	9,7
Naturalidade			
Português	18	43,9	
Natural da terra	16	39,1	
Africano	1	2,4	
Crioulo	3	7,3	
Não informa	3	7,3	
Número de escravos			
1 – 5	12	29,3	
6 – 15	14	34,1	
16 – 50	12	29,3	
Não informou	3	7,3	
Número Escravos alforriados			
1	17	41,4	
2	9	21,9	
3	3	7,4	
4	4	9,7	
5	3	7,4	
6 ou mais	5	12,2	
Atividade Produtiva			
Funcionário Régio	1	2,9	
Produtor - fumo e mandioca	11	32,4	
Produtor – gado	4	11,8	
Produtor – cana	2	5,9	
Comerciante	4	11,8	
Militar	5	14,7	
Artesão	1	2,9	
Não informou	6	14,7	

Fonte: AMC / APB. Testamentos e Inventários *post mortem*.

Alforrias testamentárias, como as concedidas por Manoel Rodrigues da Silveira, foram recorrentes e contínuas ao longo de todo o século XVIII em Cachoeira, sendo também comum

em inúmeras outras partes do Império Português⁴⁴⁴. Elas corresponderam a 16% das doações feitas nas terças dos testamentos de Cachoeira (Gráfico 4). Este número é significativo, principalmente quando verificamos a sua equivalência em relação às doações destinadas aos parentes consanguíneos, 15%. Dos 93 testadores de Cachoeira pesquisados em nossa amostra, 41 alforriaram escravos (44,1%). Predominaram entre os testadores que alforriaram escravos, senhores do sexo masculino (Tabela 11). Os testadores, desta amostra, que alforriaram escravos, foram, em sua maioria, portugueses e seus descendentes, juntos somam 83% dos testadores que alforriaram (Tabela 11). Significativo foi constatar que quatro dos sete testadores da nossa amostra que se declararam ex-escravos alforriaram escravos. Talvez a experiência do cativo tenha sido determinante para a concessão da liberdade a uma parcela dos seus escravos. A maior parte das alforrias foi concedida por senhores que possuíam menos de 15 escravos (63,4%). Os testadores se limitaram a alforriar, em sua maioria, no máximo dois escravos – totalizando 62,9% -, prevalecendo, porém, os que alforriaram apenas um (41,4%).

No conjunto dos testadores que alforriaram escravos predominaram os casados e viúvos com filhos, juntos eles somam 56,2% dos testadores que concederam alforrias (Tabela 11). Mas, quando analisamos os dados relativos ao estado civil dos testadores - associado à existência de filhos -, proporcionalmente ao número total de testadores de nossa amostra, observamos que, em todas as situações – quer fossem casados, solteiros ou viúvos –, os que mais alforriaram foram os que não tiveram filhos. Em pesquisas realizadas para outras regiões, historiadores também constataram a predominância de testadores sem filhos, ou outros herdeiros forçados, entre os senhores que alforriaram escravos⁴⁴⁵. Outro dado

⁴⁴⁴ Sobre as alforrias testamentárias ver: PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995; SOARES, Márcio de Sousa. *A Remissão do Cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, 1750-1830*. RJ: Apicuri, 2009; ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. Alforrias testamentárias em Rio de Contas – Século XIX. In: *Anais do 4º Encontro Escravidão e liberdade no Brasil Meridional*. Curitiba, 2009; PRECIOSO, Daniel. “Última vontade”: a alforria em testamentos de homens pardos (Vila Rica, 1755-1831). *Revista de História*, São Paulo, nº 167, jul./dez. 2012, p. 99-128; SILVA, Patrícia Garcia Ernando da. Últimos desejos e promessas de liberdade: os processos de alforrias em São Paulo (1850-1888). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História Econômica. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2010; LEAL, Tiago Pereira. *Da promessa à confirmação: alforrias, legados e heranças aos escravos e libertos da região de Guarapiranga, Minas Gerais (c: 1820 – 1871)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2015; FERREIRA, Roberto Guedes. A amizade e a alforria: um trânsito entre a escravidão e a liberdade (Porto Feliz, SP, século XIX). In: *Afro-Ásia*, vol. 35, Salvador, 207, pp. 83-141.

⁴⁴⁵ ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. Alforrias testamentárias em Rio de Contas – Século XIX..., p. 10; SOARES, Márcio de Sousa. *A Remissão do Cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, 1750-1830...*, p. 92; FERREIRA, Roberto Guedes. A amizade e a alforria: um trânsito entre a escravidão e a liberdade..., p. 102.

importante a observar é que, apenas sete - entre os testadores, com filhos, que alforriaram escravos - possuíam uma prole numerosa, com mais de seis filhos. Apenas um, dentre estes sete testadores concedeu alforrias a um número mais significativo de escravos. O Capitão Manoel Gomes Machado, português, casado e pai de sete filhos legítimos, possuía 35 escravos no Sítio da Lagoa Santa, na Freguesia de Santo Estevão de Jacuípe. Ele concedeu a alforria gratuita, em seu testamento – redigido em 1769 -, a três escravas “pelos bons serviços que tinham lhe prestado” e coarctou sete escravos. Duas destas coarctações, de dois irmãos, foram também justificadas “pelos bons serviços” feitos por tais escravos. Outras três coarctações foram de uma mãe com suas duas filhas, somando-se a estas a coarctação de uma última escrava. Manoel estabeleceu valores distintos para pagamento, mas deu o prazo único de quatro anos para todos quitarem este valor, sob pena de permanecerem cativos⁴⁴⁶. Verifica-se que as coarctações foram superiores às alforrias gratuitas no testamento de Manoel. A semelhança entre os critérios observados na escolha dos escravos a serem gratuitamente alforriados e os coarctados – benefícios concedidos aos escravos mais eficientes e leais, manutenção da família escrava, extensão do prazo para quitar a dívida -, leva-nos a sugerir que Manoel buscou equilibrar os seus interesses pessoais – a salvação da sua alma - com os dos escravos que considerou mais justo alforriar e também com os de seus herdeiros, privilegiando a alforria paga, em detrimento da gratuita. Foi também possível observar que as alforrias mais numerosas foram concedidas por senhores que possuíam um número maior de escravos – o Capitão Manoel Gomes, por exemplo, tinha 35. Três, dentre os cinco testadores, que fizeram o maior número de alforrias – superior a seis escravos alforriados - possuíam entre 50 e 48 escravos. Houve apenas uma exceção, a da testadora Luzia Pereira Bernardes, que mesmo possuindo um número reduzido de escravos, alforriou sete deles.

Luzia Pereira Bernardes redigiu o seu testamento em junho de 1795⁴⁴⁷. Luzia era viúva e não tinha filhos. Lavradora, ela residia na mesma freguesia em que nasceu, a de São José das Itaporocas. Parece ter estabelecido fortes vínculos com seus irmãos e sobrinhos, para os quais deixou várias esmolas, constituindo inclusive seus irmãos como testamentários. Os vínculos com os seus escravos também parecem significativos. Deles se lembrou ao solicitar missas em favor da alma de terceiros, solicitando que se celebrasse pelas almas de seus escravos vivos e mortos meia capela de missas. Além destas, solicitou uma capela de missas pelas almas de seus pais e seis capelas por sua alma. Em seu testamento Luzia concedia a

⁴⁴⁶ APMC, caixa 98, doc. 1003. Testamento de Manoel Gomes Machado, anexo ao seu inventário *post mortem*.

⁴⁴⁷ APEB, Judiciário, Doc. 02/769/1235/02. Testamento de Luzia Pereira Bernardes, anexo ao seu inventário *post mortem*.

alforria gratuita a duas meninas, Maria da Purificação e Maria Luiza, e a dois meninos, Luiz e Januário, juntamente com a sua mãe, Margarida. Ela também alforriava gratuitamente a escrava Paula. Todas as crianças deveriam ficar na companhia do testamenteiro, irmão de Luzia, após a morte da testadora. As meninas seriam liberadas desta condição após se casarem. A crioula Paula deveria servir ao testamenteiro enquanto fosse vivo. Luzia coarctou dois escravos benguelas, Francisco, pelo valor de 60\$000 réis, e João, pelo valor de 40\$000 réis. A morte de Luiza Bernardes ocorreu quase quinze anos após a redação do seu testamento. Francisco e João aparecem registrados entre os seus bens por ocasião do inventário dos mesmos, mas, segundo o inventariante, ambos já haviam quitado os valores definidos pela testadora e recebido as suas cartas de liberdade. No inventário encontramos a informação sobre a morte dos escravos Luiz, Januário e Paula, ainda em vida da testadora. Sobre as demais escravas que deveriam ser alforriadas gratuitamente não há informações, talvez porque este inventário não foi concluído⁴⁴⁸. Luzia deixou a sua capa para as duas “crioulinhas” que havia deixado forras. Não apenas ela agiu desta forma, outros testadores transformaram bens em esmolas para os escravos. O dinheiro predominou como esmola, mas também encontramos escravos que foram destinados aos que os testadores haviam alforriado, assim como roupas e móveis pertencentes aos senhores.

Os 93 testadores pesquisados reuniram um total de 1.157 escravos. Deste total, apenas 116 foram alforriados em testamentos, o que equivale a 10% da mão de obra escrava destes senhores. Estes testadores concederam alforrias gratuitas e mediante pagamento, através de contratos de coarctação. As alforrias gratuitas foram concedidas a 78 escravos, em sua maioria do sexo feminino e crioulos. Neste caso, predominou a alforria de crianças e de escravos adultos, em boas condições físicas, em detrimento dos mais velhos e dos doentes (Tabela 12). A alforria de crianças esteve normalmente associada à de sua mãe, ou foi concedida devido aos bons serviços por ela prestados. Em alforrias concedidas por nove testadores, pudemos identificar o vínculo familiar entre os escravos alforriados. Em oito delas, as alforrias foram concedidas à mãe, juntamente com um ou mais filhos⁴⁴⁹. Uma alforria abrangeu uma família composta de pai e mãe africanos e seus dois filhos. O senhor que

⁴⁴⁸ APEB, Judiciário, Doc. 02/769/1235/02. Inventário *post mortem* de Luzia Pereira Bernardes.

⁴⁴⁹ Outros historiadores identificaram uma predominância de alforrias de mães e filhos em conjunto, quando se tratavam de alforrias de membros da mesma família. Ver: SOARES, Márcio de Sousa. *A Remissão do Cativo...*, p. 120.

concedeu esta alforria era viúvo e não tinha filhos⁴⁵⁰. Foram coarctados 38 escravos, em sua maioria adultos, do sexo masculino e crioulos (Tabela 13).

Tabela 12: Características dos escravos alforriados gratuitamente em testamentos de Cachoeira (1701-1800)

Escravos alforriados	N = 78	%
Gênero		
Feminino	47	60,3
Masculino	31	39,7
Origem		
Africano	7	9,1
Crioulo	68	88,3
Não Identificado	3	3,9
Faixa Etária		
Criança	26	33,3
Adulto	50	64,1
Idoso	2	2,6

Fonte: AMC / APB. Testamentos e inventários *post mortem*.

Tabela 13: Características dos escravos coarctados em testamentos de Cachoeira (1701- 1800)

Escravos coarctados	N = 38	%
Gênero		
Feminino	17	44,7
Masculino	21	55,3
Origem		
Africano	6	15,8
Crioulo	28	73,7
Não Identificado	4	10,5
Faixa Etária		
Criança	0	-
Adulto	36	97,7
Idoso	2	5,3

Fonte: AMC / APB. Testamentos e inventários *post mortem*.

A despeito das diferentes justificativas dadas para as alforrias testamentárias, acreditamos tratar-se de um gesto que esteve associado à preocupação do testador com a salvação da sua alma. Em função disto realizamos a análise deste ato em conjunto com as demais doações feitas pelos testadores. Consideramos que, assim como as demais doações feitas em

⁴⁵⁰ APMC, caixa 15, doc. 134. Testamento de Manoel Ferreira da Fonseca, anexo ao seu inventário *post mortem*.

testamentos, elas estiveram, no geral, integradas à rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais e associadas a uma noção de caridade que englobava os diferentes sujeitos da comunidade, a partir de um intercâmbio desigual e hierarquicamente dirigido⁴⁵¹. A ideologia, que inseria os escravos convertidos na comunidade cristã foi divulgada pelo clero que atuou na América Portuguesa. Segundo Antônio Vieira

[...] não cuidassem os que são fiéis e senhores que os pretos, por terem sido gentios e serem cativos, são de inferior condição [...] E como todos os Cristãos, posto que fossem gentios e sejam escravos, pela fé e baptismo estão incorporados em Cristo e são membros de Cristo [...]⁴⁵².

Os “escravos cristãos” seriam integrados à rede tornando-se destinatários das ações caritativas dos seus senhores. As alforrias foram concedidas com recursos da terça parte dos bens do testador, a parte que este livremente pode dispor. O destino dado aos recursos da terça ainda permaneciam, no século XVIII, prioritariamente relacionados à busca da salvação da alma, ao alívio e perdão para os pecados cometidos ao longo da vida, numa tentativa de diminuição do tempo no Purgatório. A prática das obras de misericórdia foi utilizada como instrumento de abreviação das penas do Purgatório. Acreditamos que esta função também pode ser associada à concessão de alforrias testamentárias. Para Márcio Soares

Se por um lado é incontestável que a Igreja Romana jamais questionou a legitimidade da escravidão africana, por outro é forçoso reconhecer que, no Brasil, a concessão da alforria era, de fato, um gesto sobre o qual o imaginário religioso do catolicismo e a constelação de questões morais a ele vinculada exerciam um papel decisivo⁴⁵³.

Entretanto, ao associarmos a alforria testamentária às obras de misericórdia tivemos o cuidado de não relacionar esta prática à sexta obra de misericórdia corporal, remir cativos, tendo em vista que esta pretendia o resgate de cristãos cativos pelos mouros, durante os períodos medieval e moderno. A remissão de cativos enquanto obra de misericórdia foi estimulada no contexto da ocupação islâmica dos territórios cristãos, visando o resgate de cristãos europeus

⁴⁵¹ GUERREAU-JALABERT, Anita. Caritas y don en la sociedade medieval occidental. In: *Hispania*, LX/1, nº 24 (2000), p. 32.

⁴⁵² Antônio Vieira (padre), *Sermão XIV*. In: Obras Escolhidas, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. XI. Sermões (II), Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954, p. 20.

⁴⁵³ SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo...*, p. 126.

cativos dos mouros⁴⁵⁴. O cativo dos africanos e de seus descendentes nas Américas, por outro lado, foi justificado pelo clero colonial como meio de salvação de suas almas⁴⁵⁵. A monarquia portuguesa incorporou este discurso, transformando a conversão na “arma principal da retórica colonial”⁴⁵⁶. A igreja fundamentou a legitimação do cativo de povos não cristãos associando escravidão e pecado original. Tais povos foram

identificados ao longo da história medieval e moderna como transgressores dos princípios cristãos, que viviam de forma oposta à vontade divina, em situação de pecado. Foram escravizados povos estrangeiros, entre estes os pagãos, os considerados inimigos da Cristandade – como os mulçumanos -, os cristãos europeus “culpados de graves ações contra a cristandade” por se rebelarem contra os dogmas da Igreja e os cristãos heréticos e cismáticos⁴⁵⁷.

A escravidão dos cristãos heréticos e cismáticos era um meio de punição que visava a sua purificação. A escravidão dos pagãos – grupo em que os europeus enquadrariam os africanos - funcionaria como instrumento de redenção do pecado e promoção da igualdade espiritual, através do batismo cristão. Esta escravidão funcionava como instrumento de purgação de pecado dos africanos e seus descendentes acumulados pelos anos de paganismo em que teriam vivido os povos que habitavam aquele continente. Segundo Luiz Felipe de Alencastro a participação da Companhia de Jesus teria sido decisiva na disseminação dos argumentos que justificariam a escravidão africana e, principalmente, o tráfico Atlântico, como resultados dos desígnios divinos, bem como do papel da doutrina da caridade no processo de acomodação dos escravos ao cativo, destacando o papel dos senhores neste processo. Os jesuítas empenharam-se em explicitar os deveres evangélicos dos senhores de escravos, responsáveis pela reinserção social do africano no território cristão ultramarino”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁴ ALBERTO, Edite Maria da Conceição Martins. *Um negócio piedoso: o resgate de cativos em Portugal na Época Moderna*. Tese de doutoramento em História. Instituto de Ciências Sociais. Universidade do Minho, 2010.

⁴⁵⁵ Ver: VIEIRA, Antônio (S. J.), Sermão XIV. Na Bahia, à irmandade dos pretos de um engenho em dia de São João Evangelista, no ano de 1633. In: *Obras Escolhidas*, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. XI. Sermões (III), Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954; ROCHA, Manoel Ribeiro. *Étiope Resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e Libertado*. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1778. Introdução crítica de Paulo Suess, São Paulo: Vozes, 1992; VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Notícias do Arcebispo da Bahia, para se poder supplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas. In: SILVA, Cândido da Costa e. *Notícia do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001.

⁴⁵⁶ MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 410.

⁴⁵⁷ PINTO, Tânia Maria de Jesus. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia colonial*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2001, p. 33.

⁴⁵⁸ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes...*, p.185. Rafael de Bivar Marquese também aborda a questão da preocupação dos jesuítas com o tema do governo dos escravos. Ver: MARQUESE, Rafael Bivar.

Segundo Alencastro os jesuítas também teriam enfatizado a importância do comércio negreiro como “elo fundamental da inserção da África no mercado mundial”, e sustentáculo do Império Português, através do qual as almas dos negros poderiam ser remidas pela escravidão na América, pois de outra forma “se perderiam no paganismo dos sertões africanos”⁴⁵⁹.

O clero colonial buscou, em seus escritos e determinações, normatizar o tratamento dos escravos dentro dos princípios da caridade cristã⁴⁶⁰. O texto das *Constituições Primeiras do Arcebispado*, dedica quarenta títulos ao tratamento dispensado aos escravos. Os escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci, resultados de sermões pregados a senhores e escravos na sociedade colonial, enfatizavam a importância da doutrinação dos escravos, para que se tornassem bons cristãos, obedientes a seus senhores. O jesuíta Jorge Benci argumentava que do gentilismo os escravos teriam trazido sua ignorância e rudeza, assim era preciso que “apliquem os párocos e senhores o maior de seus cuidados em dar o pasto espiritual às almas dos Pretos, inculcando-lhes, uma e muitas vezes, a Doutrina Cristã e os mistérios da Fé...”⁴⁶¹. Para Vieira a escravidão se convertia num eficiente meio para conduzir e moldar o escravo segundo os padrões do cristianismo, imposto através do disciplinamento e catequização, e do contato diário com a cultura e a religião do seu senhor⁴⁶². Para Antonil os senhores “sendo cristãos e descuidando-se dos seus escravos, se hão com eles pior do que se fossem infiéis”⁴⁶³. Evidentemente, no contexto escravista e colonial não se pode esquecer que o senhor era, para além de cristão, o colonizador. A relação entre exploração escravista e cristianismo está explicitada na obra de diferentes autores cristãos que a abordaram. O êxito do senhor em seu empreendimento de transformação do escravo pagão em bom cristão estaria relacionado à capacidade produtiva demonstrada por este ao longo do seu cativeiro. Ao justificar a escravidão africana pelas suas razões econômicas, Antonil foi enfático ao destacar que os escravos foram “as mãos e os pés dos senhores de engenho...”, o único meio de criar riquezas

Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 49-65.

⁴⁵⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 178.

⁴⁶⁰ Katia Mattoso aborda a questão da prática da caridade cristã entre os senhores para estimular a obediência escrava. Ver: MATTOSO, Katia de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*, 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 107-117. 88.

⁴⁶¹ BENCI, Jorge (Jorge S. J.). *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. (Livro Brasileiro de 1700), São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977, p. 98.

⁴⁶² VIEIRA, Antônio (S. J.), Sermão XIV. Na Bahia, à irmandade dos pretos de um engenho em dia de São João Evangelista, no ano de 1633. In: *Obras Escolhidas*, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. XI. Sermões (III), Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954.

⁴⁶³ ANDREONI, Pe. José Antônio (André João Antonil). *Cultura e Opulência do Brasil* (texto da edição de 1711), São Paulo: Cia Editora Nacional, 1961, p.161.

no Brasil⁴⁶⁴. Antônio Vieira e Jorge Benci insistiram na lembrança dos meios legítimos e eficazes para extrair o máximo de produção e trabalho destes escravos que implicavam na adoção de um padrão de comportamento e valores morais proposto pela religião cristã tanto para os senhores quanto para os escravos. Antônio Vieira foi além ao propor o trabalho como instrumento de controle das consciências⁴⁶⁵. Vieira aconselhou o escravo a sujeitar-se ao trabalho, mesmo quando considerado excessivo, a atitude que recomendou ao escravo foi “conformar-se e orar”⁴⁶⁶.

A adequação da ordem social escravista aos valores cristãos era, na visão dos autores eclesiais, o caminho para o êxito do sistema escravista. Convertido ao cristianismo o escravo tornava possível não apenas a salvação da sua alma, quanto o sucesso do empreendimento colonial. Para Jorge Benci o bom senhor era aquele que impunha o trabalho a seu escravo e com isto garantia a sua segurança e tranquilidade social, através da obediência deste. Segundo Benci os senhores não deveriam consentir “ócio aos seus escravos, para que se não façam insolentes contra Deus, desmandando-se em vícios e pecados”⁴⁶⁷. O jesuíta propunha o trabalho enquanto mecanismo de poder dos senhores, convertendo-o em virtude cristã, tendo em vista o seu potencial para incitar o espírito de obediência em sujeitos, dados ao ócio e insolência, e cuja cor é a cor dos vícios⁴⁶⁸. Conduzindo este processo de transformação do escravo pagão em bom cristão estaria o seu senhor. O bom senhor estimularia, portanto os seus escravos ao trabalho e à manutenção dos vínculos cristãos livrando-os da perdição imposta pelo seu vínculo ancestral.

Era no espaço das relações de trabalho escravista que se definia o bom senhor e o bom escravo na perspectiva do cristianismo colonial e o grau de sucesso do empreendimento de cristianização dos africanos e seus descendentes. Do bom senhor não se esperava nada mais do que estimular o seu escravo à obediência e à subordinação, necessárias para a sua inserção no modelo cristão de sociedade. O escravo católico não seria aquele que necessariamente mantivesse em dia suas orações, devoções e sacramentos – nem mesmo seus católicos senhores eram capazes de cumprir com a assiduidade exigida pela Igreja estes preceitos cristãos - mas o escravo produtivo, obediente e fiel. Numa sociedade cristã era isto que se exigia com rigor para o seu bom funcionamento. Isto era o esperado na relação do fiel com o

⁴⁶⁴ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil ...*, p. ...

⁴⁶⁵ VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 106.

⁴⁶⁶ VIEIRA, Antônio. Sermão XIV..., p. 33.

⁴⁶⁷ BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos...*, p. 177.

⁴⁶⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão...*, p. 103.

seu Deus, do cristão com a sua Igreja, do súdito com o seu rei, da esposa com o seu marido, do filho com o seu pai e também do escravo com o seu senhor. A fidelidade demonstrada na constância dos serviços, na aceitação do sofrimento e sacrifícios impostos pela rotina extenuante de trabalhos e na obediência ao senhor definiria o escravo escolhido para receber a esmola da alforria, pois ele seria a evidência dos bons serviços prestados ao Deus e a sociedade cristã pelo senhor deste escravo. Na condição de livre o ex-escravo seria agente reprodutor e mantenedor do equilíbrio da sociedade cristã, escravista e colonial.

Na condição de bom cristão – sua fidelidade e bons serviços assim o atestavam -o escravo recebia antecipadamente o seu prêmio, a liberdade, não por merecê-la - tendo em vista que ele só estava previsto para o seu gozo após a sua morte e no Além - mas por um gesto de misericórdia do seu senhor cuja maior preocupação era garantir a salvação da sua própria alma. Ana de Oliveira, escrava de Manoel Gomes do Rosário, já citada no primeiro capítulo desta tese parecia reunir estas condições. Manoel descreve em seu testamento os motivos que o levaram a decidir-se pela alforria de Ana

por ser uma pobre mulher em servir a meu gosto e se me ser [?] muito sujeita quero me mande dizer uma capela de missas e uma capela a Sagrada morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo e meia a Nossa Senhora do Rosário e meia a Gloriosa Senhora Santa Ana todas pela minha alma e de todos os meus parentes e peço a meu testamenteiro a tenha em sua companhia sendo como até aqui tem mostrado a sua honestidade [...] eu lhe peço esta esmola pelo amor de Deus e assim lhe peço muito me encomende a Deus nas suas orações para que me perdoe meus pecados e tanto que a dita tiver findado de dizer as ditas missas meus testamenteiros lhe passarão sua carta de liberdade⁴⁶⁹.

Muito valiosa, Ana era a escrava mais cara do seu senhor – 140\$000 reis – e tinha dotes preciosos. Foi trazida para a casa do seu senhor ainda criança e o seu bom comportamento e devoção cristã foi o resultado de anos de disciplinamento e catequização impostos por este, que era o pai de sua meia irmã. Recolhida no ambiente familiar Ana teve, talvez, poucas oportunidades de experimentar outras experiências culturais e sociais para além das vivenciadas naquele ambiente patriarcal. Estas experiências a conduziram à sua liberdade conquistada três anos depois com a morte do seu senhor, mas também ajudaram a moldá-la segundo padrões de comportamento e ideias condizentes com a sociedade colonial e escravista na qual iria se inserir na condição de liberta, talvez se preparando para juntar recursos para adquirir seus próprios escravos e também dedicar-se à catequização dos mesmos. Ajudaria, portanto no processo de reprodução deste modelo e não em sua

⁴⁶⁹ APMC, caixa 42, doc. 416. Inventário de Manoel Gomes do Rosário com testamento anexo.

contestação. Escravos mestiços como Ana, ou crioulos, foram os que mais tiveram acesso a alforrias gratuitas em Cachoeira. Talvez os diversos elementos que os aproximavam dos seus senhores, como o conhecimento precoce da religião e da língua destes, tenham favorecido a assimilação dos códigos de conduta exigidos nesta sociedade. A alforria foi uma forma de acesso à liberdade que não ameaçava o sistema escravista e colonial – e isto talvez explique a longevidade e a constância do seu uso nos testamentos – que nunca foi contestada pela Igreja e nem pelo Estado ou vista como ameaça por ambos. Entretanto, como afirma Márcio Soares, sua ampla difusão só foi possível devido ao tráfico atlântico de escravos, que permitiu a oferta contínua da mão de obra escrava na América Portuguesa⁴⁷⁰.

Para além de se apresentar como um ato de concessão do senhor⁴⁷¹ – e, portanto um importante instrumento que remete à sua condição de dominação, acredito que ela também contribuiu para fortalecer o sistema de outra forma. Do ponto de vista do libertado, é possível sugerir que ao conquistar a liberdade nesta condição o alforriado – que também conquista o direito de inserção nesta sociedade – se transforma ele mesmo em agente divulgador e reproduzidor deste modelo que contribuiu para a sua libertação, na condição de senhor de novos escravos e de adepto da religião senhorial. Ao mesmo tempo em que ajudava a legitimar a escravidão – como forma de expurgar o pecado – contribuía para moldar o comportamento do escravo – futuro liberto. Luís dos Santos Vilhena exaltou esta prática considerando ser “uma grande obra de misericórdia o libertar os nossos irmãos cativos”⁴⁷². Proposta como instrumento de salvação dos senhores – e como prerrogativa destes -, este tipo de concessão não foi vista como ameaça e sequer contestada embora não estivesse prevista entre as obras de misericórdia. O mesmo não se pode dizer quando os próprios libertos e escravos, reunidos em uma irmandade, se propuseram a comprar a liberdade de seus confrades sob o argumento deste gesto se constituir em uma obra de misericórdia. Em 1699, a Irmandade de Santo Antônio de Categeró, de crioulos e angolas, da Matriz de São Pedro, na cidade da Bahia, propôs no capítulo XIII do seu compromisso o uso de recursos da irmandade na compra de alforria de irmãos escravos. Embora reconhecendo o valor da remissão de cativos africanos, ao considerar que “o concorrer para as liberdade dos Cativos seja obra de misericórdia, e couza muito pia e muito santa” o Deão da Sé, Desembargador da Relação Eclesiástica,

⁴⁷⁰ SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo...*, p.

⁴⁷¹ Entre os historiadores que também interpretaram a alforria como concessão senhorial destacamos: SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo...*, p. 177; FERREIRA, Roberto Guedes. *A amizade e a alforria: um trânsito entre a escravidão e a liberdade...*, p. 87.

⁴⁷² VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII...*, p. 133.

Provisor e Vigário Geral do Arcebispado, Doutor Sebastião do Valle Pontes, não aprovou este capítulo em seu parecer sobre o compromisso, e solicitou a sua exclusão, justificando que não convinha “que se prefira esta obra a outras de que se necessite esta Confraria”⁴⁷³.

Os escravos africanos espalhados pelo Império Português, ao longo do século XVI, parecem ter estabelecido a mesma relação entre conversão e liberdade feita pelos membros da Irmandade de Santo Antônio de Categeró, acima referida. Segundo Giuseppe Marcocci escravos, membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Goa (1548), de provável caráter misto – de brancos e negros – alimentaram a esperança de obter a liberdade. Teriam sido, porém, dissuadidos deste propósito pelos frades dominicanos, responsáveis pela propagação desta devoção. A ordem social em risco teria levado os dominicanos a defenderem os interesses dos conquistadores portugueses⁴⁷⁴. Observou-se a mesma iniciativa entre os escravos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Lisboa, fundada em fins do século XV, também de caráter misto. A participação de livres e escravos nesta irmandade acabou por favorecer a transformação de privilégios concedidos pelo rei em instrumentos para a obtenção da alforrias dos escravos a ela pertencentes.

A despeito do apoio régio e de parte do clero aos propósitos de emancipação dos escravos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Lisboa, o mesmo enfrentou forte oposição dos senhores destes escravos, reforçada pela ampliação do tráfico e da implícita aceitação da escravidão, assim como pelo enraizamento dos estatutos de limpeza de sangue. O fim do caráter misto da irmandade, oficializado em 1565, que resultou em sua divisão entre pessoas honradas e pretos forros e escravos – modelo que orientou a organização da maior parte das irmandades do Rosário surgidas na América Portuguesa – foi um duro golpe contra as pretensões de liberdade dos escravos da irmandade de Lisboa. Desde 1559, os dominicanos já se mostravam favoráveis a divisão das irmandades do Rosário em dois ramos – de brancos e de pretos. Neste mesmo ano, a regente D. Catarina tomou a decisão de proibir a emancipação dos escravos que se convertiam no Estado da Índia, justificando que a conversão não garantia o direito à liberdade temporal⁴⁷⁵. Os senhores de escravos, apoiados por diferentes extratos da sociedade, se opuseram de forma sistemática a iniciativa dos escravos

⁴⁷³ Compromisso da Irmandade de Santo Antônio de Categeró cita na Matriz de São Pedro da cidade da Bahia. 1699. APUD Cardozo, Manoel da Silveira. As irmandades da antiga Bahia In: *Revista de História*, Publicação Trimestral julho/setembro, vol. XLVII, nº 95, São Paulo, 1973, p. 247-261.

⁴⁷⁴ MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um Império...*, p. 406-407.

⁴⁷⁵ Idem, p. 410-412.

de obterem a sua liberdade através das possibilidades oferecidas pelas irmandades⁴⁷⁶. A alforria testamentária, por outro lado, não era ser interpretada como contraditória ou como uma ameaça ao sistema escravista, na medida em que nenhum escravo poderia requerê-la como um direito. Era uma concessão senhorial, um gesto de misericórdia. Apenas aos senhores caberia a decisão sobre a alforria e as condições em que seriam efetivadas, o que reforça ainda mais a noção de doação a ela associada. O texto das *Ordenações Filipinas* reconhecia o pleno direito do senhor tratando o tema da alforria no âmbito das doações, não apenas para cuidar das formas de concessão – condicional ou incondicional -, mas também para definir os casos em que era possível a sua revogação. Em Cachoeira, cerca de 51% das alforrias concedidas foram condicionadas (tabela 14).

Tabela 14: Condições impostas para as alforrias em testamentos de Cachoeira (1701-1800)

Condição	N	%
Após a morte do testador	5	4,3
Ficar com parente do testador	12	10,4
Outros (casar-se, missas pelo testador)	4	3,5
Coarctação	38	32,7
Sem menção à condição	57	49,1
Total	116	100

Fonte: AMC / APB. Testamentos.

Concedida numa sociedade que exercitava a caridade de forma hierárquica e desigual, a alforria poderia ser anulada caso a conduta moral do escravo fosse incompatível com o esperado por esta sociedade. Do escravo, assim como dos demais beneficiados por gestos de caridade e misericórdia, esperava-se a adequação a determinados padrões sociais de comportamento. Apenas 21,6% dos testadores da nossa amostra apresentarem as motivações que os levaram a alforriar determinado escravo em detrimento de outro (Tabela 15). No geral, as justificativas revelam que as alforrias dependeram essencialmente das relações desenvolvidas entre os senhores e os escravos alforriados, pautadas num código de conduta significativamente inspirado em valores cristãos e inspirados na doutrina da caridade. Segundo Francisco Larraga pecava gravemente o servo que não trabalhava ou não servia com fidelidade ao seu senhor⁴⁷⁷. O amor era manifesto nos bons serviços, na lealdade e na obediência do escravo em relação ao seu senhor. Segundo Márcio Soares um escravo fiel,

⁴⁷⁶ Idem, p. 413.

⁴⁷⁷ LARRAGA, Frei Francisco. *Prontuario de la teologia moral ...*, p. 274. .

bom trabalhador e obediente era tudo o que os senhores almejavam possuir [...]”⁴⁷⁸. Os bons serviços, a obediência e a lealdade justificaram a alforria de 15,5% dos escravos alforriados em nossa amostra. Estudos desenvolvidos por outros autores confirmam a valorização destes comportamentos na concessão de alforrias em outras regiões da América Portuguesa⁴⁷⁹.

Tabela 15: Justificativas para as alforrias em testamentos de Cachoeira (1701-1800)

Justificativas	N	%
Caridade/ amor a Deus/ esmola/ afeto pelo escravo	7	6,1
Bons serviços prestados/ lealdade	18	15,5
Não justifica	91	78,4
Total	116	100

Fonte: AMC / APB. Testamentos e inventários *post mortem*.

A libertação do escravo não era obrigatória e sequer necessária – uma vez que o seu consolo e prêmio enquanto bom escravo consistia na salvação da sua alma e gozo da liberdade no Além. Trata-se de concessão senhorial e, portanto, os ganhos espirituais desta esmola eram revertidos para o senhor e não para o seu escravo, e esta ação era motivada pela garantia de remissão de pecados e acesso a salvação da alma de quem a dá. Este gesto carregado de implicações religiosas remete muito mais a uma relação estabelecida entre o fiel – o senhor do escravo - e o seu Deus do que entre ele e aquele que recebeu a dádiva. Se a escravidão era lícita, justa e até mesmo necessária porque transformar a concessão da liberdade em esmola? Em ato de caridade e misericórdia? Inclusive incitando o escravo a desejá-la? A manutenção da propriedade consistia num direito adquirido pelo senhor, assim como a transmissão deste direito aos seus herdeiros. Por que então abrir mão deste direito? O que seria mais importante do que garantir o bem estar da sua família? Para a maioria dos homens que viveram nas sociedades modernas católicas a salvação da alma foi o bem mais precioso e pelo qual se dispuseram a fazer, e a impor aos seus herdeiros, muitos sacrifícios. A liberdade concedida ao escravo neste contexto poderia ser talvez compreendida pelo senhor como um gesto de amor ao próprio Deus na medida em que apresenta diante deste como dádiva a outro cristão que ele, na sua condição de senhor, transformou de pagão em cristão. Alguns senhores declaravam ser a alforria concedida ao escravo um gesto de amor a Deus, de esmola e de caridade. Lourenço

⁴⁷⁸ SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo...*, p. 121.

⁴⁷⁹ ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. Alforrias testamentárias em Rio de Contas – Século XIX...; FERREIRA, Roberto Guedes. A amizade e a alforria: um trânsito entre a escravidão e a liberdade..., p. 125; SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do Cativo...*, p. 120.

Nogueira de Abreu declarou em seu testamento, redigido em 1756, que alforriava seu escravo Antônio pelos bons serviços que dele recebia, e também a mestiça Maria. Pelo amor de Deus os deixava libertos, declarando-os “forros e isentos de toda a escravidão e poderão gozar da sua liberd.e sem contradição de pessoa alguma p esta ser a minha vont.e”⁴⁸⁰. Luís da Silva Teixeira, morador na Freguesia de São Pedro da Muritiba, que redigiu seu testamento em 1777, concedeu a liberdade ao mulatinho Vicente, filho da crioula Dominga, “por esmolla, e pello amor de Deos e della gozara logo depois de meo falecimento passandolhe meo testamenteiro logo a sua carta de alforria”⁴⁸¹. Antônia Garcia, cujo testamento data de 1701, qualificou a alforria que concedia à mulatinha Maria como uma “obra de caridade”⁴⁸². Este tipo de justificativa foi utilizada principalmente quando se tratava da alforria de crianças, onde não cabia a avaliação do seu trabalho ou conduta moral.

A remissão de cativos na América Portuguesa - aqui identificada como um gesto de misericórdia - era lícita, devido à sua condição de bom cristão, mas não obrigatória tendo em vista se tratar de um gesto de misericórdia, que não infligia o direito de propriedade que o senhor detinha. Este direito lhe dava inclusive a prerrogativa de anular este gesto se considerasse a conduta do escravo indigna do que dele se esperava numa sociedade cristã. Ana Maria do Amaral, por exemplo, reformulou os termos da alforria concedida à sua escrava Rosa em função de atitudes desleais atribuídas a ela. Ana Maria determinou a alforria de Rosa em seu testamento, redigido em 2 de novembro de 1717. A escrava ficaria forra após a morte da testadora, mediante o pagamento de 250\$000 réis. Mas, num codicílio redigido em 28 de dezembro de 1717, Ana Maria alterou os termos desta alforria. Segundo a testadora, Antônio Mendes de Fonseca teria produzido um escrito de liberdade da escrava Rosa, fazendo-a assinar quase a força e interpor demanda contra ela, testadora. Ana Maria ameaçava Rosa com a anulação da cláusula de alforria proposta no testamento, caso a escrava prosseguisse com a demanda contra ela. Mas, se Rosa mudasse de ideia - permanecendo com a testadora até a morte desta e confessando ser nulo o escrito de alforria que se fabricou -, ela teria sua alforria concedida. Entretanto, como punição pela deslealdade Rosa seria obrigada a pagar pela sua alforria o valor de 300\$000 réis, e não mais os 250\$000 réis, antes instituídos⁴⁸³.

⁴⁸⁰ APEB, Judiciário, Doc. 02/650/1109/03, Cachoeira. Testamento de Lourenço Nogueira de Abreu, anexo ao seu inventário *post mortem*.

⁴⁸¹ APMC, caixa 59, doc. 562. Testamento de Luís da Silva Teixeira, anexo ao seu inventário *post mortem*.

⁴⁸² APMC, caixa 15, doc. 140. Testamento de Antônia Garcia, anexo ao seu inventário *post mortem*.

⁴⁸³ APMC, caixa 65, doc. 603. Testamento de Ana Maria do Amaral, anexo ao seu inventário *post mortem*.

De forma alguma a interpretação aqui proposta pretende diminuir o peso da ação individual dos escravos na conquista desta liberdade, uma vez que era necessária muita coragem, persistência e habilidade para vivenciar estas situações que o punham em desvantagem cotidianamente. Ser o outro e ser confrontado cotidianamente nesta condição, ser limitado a uma condição de subordinação diária – imposta não apenas pela escravidão, mas pelas terríveis representações a eles associadas que inferiorizavam sua religião, costumes e tradições ancestrais, impondo-lhe a rejeição destes - quando o próprio cristianismo também lhe oferecia outra perspectiva de leitura destas relações e do seu lugar na cristandade que passava pela ideia de igualdade, reconhecida no sacramento do batismo e no acesso aos demais sacramentos, na possibilidade de ingresso numa irmandade, na própria condição de súditos do rei e muitas vezes reivindicada por tais sujeitos. A alforria nestas condições poderia ser compreendida por estes de forma totalmente diversa do que pensavam seus senhores. O que o senhor via como resultado do seu próprio trabalho de disciplinamento, poderia ser compreendido como resultado de um direito adquirido em função da sua condição de cristão. O caso do estatuto da irmandade de Santo Antônio de Categeró, citado acima, pode servir de exemplo: a liberdade era um direito dos cristãos e a irmandade se propôs a buscá-lo através da compra da liberdade dos seus membros. Os membros da irmandade associaram a compra da liberdade dos seus irmãos escravos à obra de misericórdia de remir cativos. O justo era o cristão ser livre e não escravo. Sem relatos que possam confirmar esta possibilidade de interpretação da leitura que fizeram os escravos libertados por seus bons serviços e obediência podemos apenas sugerir que esta lógica não foi apenas utilizada por esta irmandade, mas também pelos escravos – os convertidos ao cristianismo – que viram na sua alforria um direito e não uma dádiva ou gesto de compaixão, que serviria apenas para a salvação dos seus senhores. Não encontrei nos testamentos de nenhum dos sete libertos que pesquisamos, nem mesmo no de Matias Pereira Bacelar, que herdou bens de seu senhor e o status de ser o administrador da sua capela, menção aos seus senhores acentuando o seu caráter compassivo e misericordioso⁴⁸⁴. Em nenhum deles foi possível vislumbrar gratidão, nem sequer destinaram missas em favor da alma destes. Talvez assim tenham agido por entenderem a sua liberdade como um direito – decorrente de uma concessão divina, em função da sua conversão em bom escravo, ou antes, em bom cristão. Uma dádiva atribuída a um ser transcendente – a qual à caridade estaria vinculada como atributo - e não ao seu antigo senhor.

⁴⁸⁴ APEB, Judiciário, doc. 02/638/1092/02. Traslado do testamento de Matias Pereira Bacelar.

As doações para mulheres e crianças

Mulheres e crianças sempre estiveram incluídas entre os principais destinatários da caridade cristã, embora as obras de misericórdia não façam nenhuma alusão específica a ambos. Estes, porém, já eram objeto de atenção especial da doutrina cristã. A opressão aos pobres, em especial aos órfãos e às viúvas, está enquadrada entre os pecados que bradam ao Céu. Este tipo de pecado era, segundo Padre Francisco Saraiva de Sousa, licenciado em Cânones, “de tal qualidade, & de tanta maldade, que a sua injustiça, por ser tão manifesta ao mundo, esta bradando, & dando vozes ao Ceo; & não se pode encobrir, nem esconder [...]”⁴⁸⁵. Por outro lado, embora a compaixão para com os órfãos e viúvas fosse objeto de preocupação da Igreja, a destinação de esmolas e assistência para mulheres pobres solteiras e para crianças enjeitadas e expostas demandaram maior atenção a partir do período moderno. Neste período, representações de crianças e da figura feminina também se tornaram mais frequentes na iconografia cristã da caridade, sendo incorporadas a representações da própria caridade e de santos e ações vinculadas à prática das obras de misericórdia, como vimos na ilustração da obra do Padre Marcos, relativa à segunda obra de misericórdia corporal (Fig. 1). A caridade, usualmente representada pelo pelicano a alimentar seus filhotes com o seu próprio sangue – símbolo do amor de Cristo pelos homens, ao alimentá-los com a própria vida através dos sacramentos -, também aparece representada a partir de uma imagem de uma mulher cercada por crianças (fig. 3, 4 e 5). Crianças também estão representadas na iconografia relativa a São Francisco de Paulo, santo que se dedicou ao cuidado dos velhos e de crianças enjeitadas (fig.6).

Segundo Maria Antónia Lopes, entre todos os carenciados da sociedade moderna, “as crianças, e sobretudo os enjeitados, eram os mais desprotegidos”. Entretanto, segundo Lopes, embora a Igreja em Portugal enfatizasse a carência dos órfãos, ela não particularizava os expostos nem se indignava com o seu abandono⁴⁸⁶. Os legisladores e a monarquia portuguesa, por outro lado, estiveram atentos a este problema⁴⁸⁷. A primeira iniciativa da monarquia portuguesa de tratar a questão dos enjeitados data de 1321 – no contexto da guerra entre D.

⁴⁸⁵ SOUSA, Francisco Saraiva. *Baculo Pastoral de Flores e Exemplos ...*, p. 245.

⁴⁸⁶ LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controle social em Coimbra ...*, vol. 1, p. 170.

⁴⁸⁷ Sobre a ação da coroa no século XVIII, ver: LOPES, Maria Antónia. A intervenção da Coroa nas instituições de proteção social de 1750 a 1820. In: *Revista de História das Ideias*, nº 29, Coimbra, 2008, pp. 131-176. Texto disponível em: <https://eg.sib.uc.pt/bitstream/10316/25024/1/Lopes.M.A.A%20interven%C3%A7%C3%A3o%20da%20Coroa>. Acesso em 8/9/2016.

Dinis e o seu filho Infante D. Afonso -, ano da fundação da primeira instituição portuguesa destinada ao acolhimento de crianças abandonadas, o Hospital dos Inocentes, na Vila de Santarém, cujo traslado do compromisso data de 1415, ação atribuída à Rainha D. Isabel⁴⁸⁸. Luís Silveira refere-se ao processo de legalização do abandono de crianças no início da época moderna – através do seu batismo, criação e transformação em força de trabalho –, como uma forma de enfrentar o crescente número de infanticídios – prática condenada pela Igreja – observado em função do crescimento urbano, associado ao aumento do pauperismo⁴⁸⁹. Desde o seu início, segundo Adriano Prosperi, o cristianismo europeu classificou o aborto provocado e o infanticídio como pecado⁴⁹⁰. Nas sociedades cristãs “o abandono era um fenómeno legítimo e tolerado, no limite, um recurso menos cruel que o aborto e o infanticídio”⁴⁹¹. Diante destas circunstâncias, o cuidado dos enjeitados converteu-se em causa pia, capaz de contribuir para a salvação da alma dos seus benfeitores⁴⁹². A responsabilidade pelos enjeitados se tornou uma atribuição do poder civil a partir das Ordenações Manuelinas (1512), cabendo às câmaras municipais financiar o sustento dos expostos nascidos sob jurisdição do concelho, até completarem sete anos⁴⁹³. Segundo Renato Franco tal medida transformou o abandono de crianças em assunto local, “cuja administração recaía sobre as câmaras, e o ônus financeiro, majoritariamente, sobre as comunidades”⁴⁹⁴. Em algumas regiões do Império Português as câmaras transferiram a responsabilidade de criar os enjeitados para as Santas Casas da Misericórdia locais, mediante pagamentos regulares de subsídios⁴⁹⁵. Entretanto, embora pudessem administrar as casas de expostos, as misericórdias não anexavam as suas rendas e nem admitiam ter a obrigação de cuidar das crianças abandonadas⁴⁹⁶. Na América Portuguesa três misericórdias administraram rodas de expostos no período colonial – as de

⁴⁸⁸ SILVEIRA, Luís. *Os três poderes de uma causa pia na Idade Média Portuguesa: - O exemplo do Hospital dos Inocentes de Santarém*. Dissertação no âmbito do Mestrado em Estudos Medievais/ Estudos sobre o Poder. Universidade Aberta – Lisboa, 2009, p. 10. Disponível em <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/1464/3/Luís%20Silveir3.pdf>. Acesso em 15/1/2015. Segundo Luís Silveira em outras regiões da Europa a fundação destes hospitais iniciou-se no século XII (ver p. 46).

⁴⁸⁹ Idem, p. 22.

⁴⁹⁰ PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 63.

⁴⁹¹ FRANCO, Renato. Discriminação e abandono de recém-nascidos mestiços na América Portuguesa: os exemplos de Mariana, Recife e Vila Rica. In: *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 32, nº 59, mai/ago 2016, p. 444. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/0104-877520160000200007> Acesso em 1/7/2016.

⁴⁹² SILVEIRA, Luís. Op. cit., pp. 22-23. Sobre a visão da Igreja relativa ao infanticídio ver: PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

⁴⁹³ FRANCO, Renato. Discriminação e abandono de recém-nascidos mestiços na América Portuguesa ..., p. 437-469.

⁴⁹⁴ Idem, p. 439.

⁴⁹⁵ Idem, p. 441.

⁴⁹⁶ LOPES, Maria Antónia; PAIVA, José Pedro. *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*. Vol. VII, Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2008, p. 28.

Salvador, Rio de Janeiro e Recife. Para Luciana Gandelman o cuidado de crianças e mulheres assumiu na modernidade uma centralidade que não possuía anteriormente⁴⁹⁷.

O agravamento da pobreza e da miséria – desencadeados pelo crescimento das cidades e por mudanças na agricultura, como referido mais acima – afetou diretamente a vida de mulheres e crianças pobres da sociedade moderna europeia, desde o século XVI. Neste contexto o clero demonstrou preocupação com a influência deste agravamento sobre a conduta moral dos grupos afetados, estimulando a caridade para com estes grupos. Segundo o Frei Amador Arraiz

[...] & o de mais se reparta por pobres, & captivos, vistas as necessidades do tempo em que somos, e da terra em que vivemos. E porque nella ha muitas orfãs desamparadas, que por serem muyto pobres, corre risco sua castidade, entendo que fareis obras de excellente charidade, em casar as que poderdes⁴⁹⁸.

Eram tempos tão “caristiosos”, segundo o frei, em que as inúmeras necessidades punham em risco a “honestidade das donzelas pobres”⁴⁹⁹. No século XVIII observa-se uma intervenção mais constante da Coroa Portuguesa na assistência a tais grupos. A crise econômica vivenciada no reino na segunda metade do século XVIII, agravada pela diminuição dos recursos obtidos no Brasil, e pelas invasões e guerras, que marcaram as últimas décadas deste século, agravavam a pobreza e a miséria, levando a coroa a favorecer as instituições de caridade – como as misericórdias - com isenções de tributos, assim como a instituir uma legislação que estimulou as doações testamentárias em favor da caridade⁵⁰⁰. Na América

⁴⁹⁷GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império: órfãs e caridades nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto - Século XVIII)*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas, São Paulo, 2011, p. 56. Sobre as ideias a respeito do papel da mulher na sociedade moderna portuguesa ver: HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas. As bens aventuras nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010; LOPES, Maria Antónia. *Mulheres, espaço e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

⁴⁹⁸ARRAIZ, Frei Amador. *Diálogos de Dom Frei Amador Arraiz ...*, p. 218.

⁴⁹⁹ Idem, p. 207v.

⁵⁰⁰ Sobre a intervenção da Coroa Portuguesa nas instituições de proteção social ver: LOPES, Maria Antónia. A intervenção da Coroa nas instituições de proteção social de 1750 a 1820. In: *Revista de História das Ideias*, nº 29, Coimbra, 2008, pp. 131-176. Texto disponível em: <https://eg.sib.uc.pt/bitstream/10316/25024/1/Lopes.M.A.A%20interven%C3%A7%C3%A3o%20da%20Coroa>.

Acesso em 8/9/2016. A autora utiliza o conceito de assistência e proteção social em seu artigo para referir-se as instituições destinadas ao amparo dos mais pobres – com ênfase nas misericórdias e hospitais -, rejeitando o uso do conceito de caridade como inadequado para a compreensão das intervenções estatais sobre tais instituições, entre os anos de 1750 e 1820, tendo em vista a influência do Iluminismo sobre estes governos. Mantivemos aqui o uso do conceito de caridade por considera-lo mais adequado ao estudo que ora empreendermos – das doações testamentárias -, tendo em vista a influência do discurso religioso – com forte ênfase no conceito de caridade e na sua vinculação com a salvação da alma -, enquanto elemento motivador da distribuição das esmolas e legados nos testamentos de Cachoeira.

Portuguesa a pobreza e a miséria também atingiram uma grande parcela da sociedade em função do modelo de exploração econômica adotado – escravista e colonial – e da alta concentração da riqueza pela elite colonial. Mulheres e crianças foram duramente afetadas por esta realidade. Em ambas as sociedades – no velho e no novo continente – foi comum, entre os mais pobres, uma escassez de recursos materiais que provocou, na maioria das vezes, o abandono de crianças e o empobrecimento das famílias, que passaram a ter maior dificuldade para prover suas mulheres e filhas moças, afetando inclusive a provisão dos dotes para seus casamentos. A incorporação de tais sujeitos enquanto destinatários dos recursos públicos imperiais e locais – câmaras municipais -, das instituições de caridade ou de esmolas individuais revela uma readaptação das ações caritativas às demandas destes tempos. A preservação da “honra” feminina era o objetivo que se pretendia alcançar através, por exemplo, da criação e manutenção de recolhimentos para mulheres – administradas por Santas Casas da Misericórdia -, na destinação de seus recursos para os dotes de moças órfãs e pobres⁵⁰¹. Este grupo também recebeu atenção especial nas ações caritativas individuais. Um testador de Cachoeira, Mateus de Madureira Bragança, que redigiu o testamento em 1789, português, morador na Rua Direita do Porto de São Feliz, na Freguesia de São Pedro da Muritiba, determinou que se desse a sete moças pobres e órfãs, 2\$000 réis a cada uma, por eleição do seu testamentário⁵⁰².

Isabel dos Guimarães Sá enfatiza a vinculação entre salvação da alma e a destinação de esmolas para os dotes de moças solteiras pobres, pois tais gestos sempre revertiam-se em benefício para a alma do testador. Segundo ela

A preocupação com a salvação da alma explica também a preocupação em dotar raparigas órfãs e/ou pobres: as mulheres solteiras, por estarem expostas ao pecado, constituíam um perigo para as suas almas e para as dos outros pela tentação a que expunham os homens. Não só o casamento era um bem econômico fundamental [...] mas também uma garantia acrescida de um trânsito facilitado para a salvação eterna⁵⁰³.

⁵⁰¹ Sobre o tema dos recolhimentos femininos no período moderno no Império Português, ver: GANDELMAN, Luciana. *Mulheres para um império ...*; FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga: as Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa...*; LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra ...*; Lopes, Maria Antónia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum ...*, 2008; SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre ...*; ABREU, Laurinda. *O poder e os pobres ...*; RUSSELLWOOD, A. J. R., *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

⁵⁰² APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento de Mateus de Madureira Bragança.

⁵⁰³ SÁ, Isabel dos Guimarães. Práticas de caridade e salvação das almas nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séc. XVI- XVIII): algumas metáforas. In: *Revista Oceanos*, v. 35, 1998b, p. 49.

Casar as moças donzelas parecia ser um fim legítimo para as esmolas testamentárias neste contexto, tendo em vista a sua importância econômica e social, e também para o projeto de salvação individual da alma. Em Cachoeira, embora órfãos e viúvas também estejam incluídos entre os destinatários de esmolas testamentárias – como o fez Mateus –, as moças solteiras e as crianças enjeitadas foram as mais contempladas e, nas tabelas aqui estabelecidas, estão representadas em sua maioria na categoria *outros*, embora também estejam presentes na categoria parentes espirituais ou apareçam como herdeiros do remanescente dos bens dos testadores.

Inúmeras esmolas tiveram como principal objetivo a manutenção da “honra” das mulheres de Cachoeira, sendo destinadas aos dotes de moças solteiras, buscando viabilizar o seu acesso ao sacramento do matrimônio. Numa sociedade em que prevalecia a autoridade masculina, dependência e vulnerabilidade eram valores associados à figura feminina, tornando-as alvos de muitas esmolas, concedidas mediante confirmação da sua “honestidade”. Em Cachoeira, não apenas as órfãs, mas também as filhas de pessoas relacionadas aos testadores se tornaram destinatárias deste tipo de esmola. Por certo, os testadores apoiaram sua escolha na observação da conduta moral – tanto da família, quanto das moças. O comportamento social destas moças deveria apoiar-se em valores, definidores da sua “honestidade”, como “castidade; modéstia, e continencia no olhar, fallar & pudor”⁵⁰⁴. No geral, os testadores tiveram contato com estas mulheres através de vínculos estabelecidos com seus pais. Manoel Gonçalves de Carvalho, morador na vila de Cachoeira, determinou em seu testamento, redigido em 1710, que se desse a uma filha de Roque Ferreira, por nome Igues, 200\$000 réis. O valor seria destinado ao seu casamento e sendo defunta ele deveria ser entregue aos seus herdeiros. Caso ela já fosse casada o valor passado para a sua irmã mais nova. Também recomendou que se desse a uma filha do ajudante João Gonçalves Rocha, por nome Rosa, 200\$000 réis para o seu casamento⁵⁰⁵. Ana Maria do Amaral, moradora na Freguesia de São Gonçalo dos Santos, determinou em seu testamento redigido em 1717, a entrega de uma esmola do mesmo valor – 100\$000 réis – para uma molequinha chamada Apolônia para quando tomasse estado⁵⁰⁶. Valores menores foram destinados por outros testadores para

⁵⁰⁴ BLUTEAU, Padre Rafael. *Dicionário da língua portuguesa*. [Reformado e acrescentado por Antônio de Moraes Silva / natural do Rio de Janeiro]. Tomo I [A-K]. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeu Ferreira, 1789, p. 683.

⁵⁰⁵ APMC Caixa 10, Documento 70, Testamento de Manoel Gonçalves de Carvalho, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵⁰⁶ APMC, Caixa 65, Documento 603, Testamento de Ana Maria do Amaral, anexo ao seu inventário post mortem.

esmolas, com igual finalidade. Manoel Gonçalves Ribeiro, morador na Freguesia de São Tiago do Iguape, cujo testamento data de 1721 determinou que se entregasse 5\$000 réis a uma filha de Feliciano de Matos, chamada Maria, para “ajuda de fazer uma saia quando casar”⁵⁰⁷. O mesmo fez Antônia Alvares de Jesus, moradora na Freguesia de São Pedro da Muritiba, em seu testamento, redigido em 1769, deixando 8\$000 réis para as filhas solteiras de D. Florência da Silva de Oliveira, moradora na Freguesia de N. Sra. do Outeiro Redondo, para ajuda dos seus estados⁵⁰⁸.

Algumas mulheres, as quais foram destinadas esmolas para compor os dotes, haviam sido enjeitadas, recolhidas pelos próprios testadores em suas residências, que assumiram a responsabilidade pela sua criação. No testamento que redigiu em 1786, Catarina Vieira Soares de Alcouvia, moradora na vila de Cachoeira, deixou 100\$000 para Ana Joaquina. Segundo Catarina, Ana Joaquina era uma moça que tinha em sua casa, “cria sua”. O dinheiro deveria ser entregue a seu marido quando ela casasse. Entretanto, se Ana Joaquina não casasse, esta verba deveria ser abolida⁵⁰⁹. A testadora Esperança da Silva Moreira, citada acima, deixou 20\$000 réis para as raparigas pardas que tinha em sua casa - Caetana, Francisca, Apolinária - para ajuda em seus estados⁵¹⁰. Em outras ocasiões o debilitado estado físico dos pais, que dificultava o sustento de suas filhas – e a manutenção de suas honras -, parece ter sido a motivação para o gesto de misericórdia. Pedro Cerqueira, português, morador na Freguesia de São Pedro das Itaporocas, que redigiu o testamento em 1763, deixou 40\$000 réis de esmola "pello amor de Deos" para se repartir entre as filhas solteiras de Manoel Ferreira de Matos, homem cego, morador no sitio de Nossa Senhora do Amparo, na Freguesia de S. Pedro do Rio Fundo⁵¹¹. Salientamos que este tipo de esmola, destinada à composição do dote de moças de Cachoeira, também foi encontrada entre as destinadas a afilhadas dos testadores. Ana Maria do Amaral, moradora na Freguesia de São Gonçalo dos Campos, cujo testamento data de 1717, deixou 50\$000 réis à sua afilhada Francisca, para ajuda de seu estado, mas se ela

⁵⁰⁷ APMC, Caixa 42, Documento 413, Testamento de Manoel Gonçalves Ribeiro, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵⁰⁸ APMC, Caixa 38, Documento 369, Testamento de Antônia Alvares de Jesus, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵⁰⁹ APEB, Judiciário, Livro de registro de testamentos de Cachoeira, nº 5, Testamento de Catarina Vieira Soares de Alcouvia.

⁵¹⁰ APMC, caixa 25, doc. 247. Testamento de Esperança da Silva Moreira, anexo ao inventário de Manoel da Silva Pimentel.

⁵¹¹ ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, Maço 308, Doc. 02. Testamento de Pedro Cerqueira, anexo ao auto de habilitação de José Teixeira Mendes referente a herança do seu tio avô Pedro Cerqueira falecido em Cachoeira (1784).

morresse antes de casar-se, a esmola deveria ser usada em missas pela alma da testadora⁵¹². Miguel de Freitas Ferreira, morador na vila de Cachoeira, cujo testamento data de 1720, deixou 50\$000 réis para ajuda no casamento de sua afilhada Antônia, neste caso, se a afilhada morresse antes de casar-se, a irmã mais moça deveria recebê-la⁵¹³. Luzia Soares Pereira, casada, moradora na Freguesia de Nossa Senhora do Outeiro Redondo, que redigiu o testamento em 1732, deixou 25\$000 réis para a afilhada Luiza, filha do compadre Antônio Soares de Souza, para dar-lhes após casar-se, se isto não acontecesse a esmola seria destinada às suas irmãs mais moças. Luzia também deixou 10\$000 réis para a sua sobrinha e afilhada Luzia, filha do seu irmão Antônio Soares Pereira, que igualmente deveria recebê-la após casar-se, não acontecendo o casamento a esmola seria destinada ao seu irmão⁵¹⁴. Antônio Martins de Azevedo, morador no sítio do Caranguejo, na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, que redigiu o testamento em 1749, destinou a esmola de 50\$000 réis a Maria, filha de seu compadre David, para ajudar no seu dote⁵¹⁵. Antônia Xavier, uma viúva portuguesa, moradora na Freguesia de São Gonçalo dos Campos, que redigiu o testamento em 1758, destinou a esmola de 25\$000 réis para ajuda no dote de sua neta e afilhada Rita Maria, filha de João Dias⁵¹⁶. A grande expectativa desta sociedade era casar as suas moças. O condicionamento da esmola à realização do casamento deveria funcionar como um incentivo à concretização deste projeto. Às mulheres, assim como aos pobres de um modo geral, não bastaria, portanto, comprovar a carência material para ter acesso à misericórdia da comunidade, era preciso que também assumisse “o destino e os deveres inerentes ao seu estatuto sociojurídico e material”⁵¹⁷, impostos pela Igreja.

A valorização do casamento nas regiões agrárias se deu, principalmente, por outras razões, para além das impostas pela Igreja, como destaca Sheila Faria

Casar na Igreja ou, em outras palavras, casar segundo os padrões dominantes na sociedade escravista colonial, significava garantir o mínimo das condições de sobrevivência, em áreas agrárias. Significava, por outro lado, a aceitação do “forasteiro” pela comunidade local. Quando casado, o migrante se inseria nos moldes vigentes naquela sociedade. Casando com mães de filhos em idade produtiva, solteiras ou viúvas, não importa, garantia a herança dos bens adquiridos por ela e por sua prole ou em conjunto, dado não negligenciável numa época de grande mortalidade, principalmente de mães, na hora do parto. Para as mulheres representava

⁵¹² APMC, caixa 65, doc. 603. Testamento de Ana Maria do Amaral, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵¹³ APMC, caixa 14, doc. 131. Testamento de Miguel de Freitas Ferreira, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵¹⁴ APMC, caixa 61, doc. 577. Testamento de Luzia Soares Pereira, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵¹⁵ APMC, caixa 38, doc. 369. Testamento de Antônio Martins de Azevedo, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵¹⁶ APMC, caixa 75, doc. 727. Testamento de Antônia Xavier, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵¹⁷ GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a Força. História da Miséria e da Caridade na Europa ...*, 36.

respeitabilidade e, mais do que tudo, dividir o trabalho, o cotidiano e, mesmo amor e sexo com um companheiro que era obrigado, pelas diretrizes eclesiásticas, a com ela coabitar⁵¹⁸.

Em Cachoeira vemos a trajetória, por exemplo, de Manuel Ferreira Neto, viúvo de Tereza Maria de Jesus, e genro de Gaspar Ferreira de Almeida. Gaspar, era casado e morador no Sítio da Marge Grande, na Freguesia de São José das Itaporocas. Ele teve seis filhos, três mulheres e três homens. Tereza era a única filha falecida por ocasião da redação do testamento do pai, em 14 de maio de 1753 – ele faleceu dias depois em 8 de junho⁵¹⁹. Tereza tinha falecido alguns meses antes de seu pai, em 6 de novembro de 1752. Ela deixou órfãos seus três filhos, ainda menores – Vicente, de quase 4 anos; Ana, de 2 anos e Leandro um recém-nascido, com 40 dias de vida – que foram constituídos seus herdeiros na partilha dos bens de Gaspar. Talvez sua morte tenha sido provocada por complicações no parto de Leandro. Tereza e Manuel residiam ao lado do sítio da família dela – designando sua propriedade com o mesmo nome, Sítio da Marge Grande -, em terras e casa que provavelmente foram concedidas como dote à noiva. Possuíam além desta propriedade, mais 12 escravos – quatro deles dados pelo sogro a Manuel -, alguns objetos de ouro, cavalo e 45 cabeças de gado⁵²⁰. Experiências como a de Manuel foram comuns em Cachoeira, que apontam para os importantes vínculos estabelecidos entre os maridos e as famílias de suas esposas. Também foi muito significativo o número de viúvas de testadores de Cachoeira – com filhos ainda crianças – que se casaram novamente, e também de herdeiros que buscaram emancipar-se através do casamento para ter acesso mais rápido à sua herança. Sheila Faria chama atenção para a grande frequência do uso do defloramento – cópula anterior ao casamento – como recurso para facilitar a dispensa matrimonial em casos de parentesco entre os pleiteantes, em sua região de estudo. Para esta autora há fortes indícios de um relaxamento e, até, intenção dos pais em ‘facilitar’ a vida sexual das filhas. Muitos deles visavam, com isso, estabelecer uma situação que resultasse numa aliança legal. A ausência de dote, entre os mais pobres, explicaria o uso de tais estratégias, adotadas para viabilizar o casamento e atrair

⁵¹⁸ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, pp. 62-63.

⁵¹⁹ APEB, Judiciário, Doc. 02/642/1097/02, Testamento de Gaspar Ferreira de Almeida, anexo ao seu inventário *post mortem*.

⁵²⁰ Os dados relativos as crianças encontram-se em: APEB, Judiciário, Doc. 02/641/1096/03, Inventário *post mortem* de Tereza Maria de Jesus.

genros, mão-de-obra fundamental para a unidade produtiva, tendo em vista a permanência das filhas, e de seus maridos, junto a seus pais⁵²¹.

Experiência elucidativa das questões abordadas, relativas ao significado do casamento para esta sociedade, foi a de Antônia da Silva de Magalhães. Antônia nasceu no sítio do Jacuípe, localizado à beira deste rio. Era filha legítima de Manoel Teixeira de Magalhães e de Joana Rodrigues. Ela era viúva de José Jacome de Souza, com quem não teve filhos. Em seu testamento, redigido em 15 de outubro de 1748 – e aprovado no dia seguinte –, declarou, porém, que tinha dois filhos – João Lourenço, de 9 anos, e Francisca Martins Pereira, de 1 ano e 6 meses. O pai de seus filhos era Francisco Martins Pereira, natural do sertão de Pernambuco. Segundo Antônia ela estava “contratada para casar” com Francisco, o que não ocorreu devido a morte repentina deste⁵²². A idade das crianças atesta que o relacionamento entre eles, perdurou por quase uma década e que a morte de Francisco havia sido relativamente recente. Ao longo da vida em comum, Antônia e Francisco não pareceram muito preocupados em regularizar a sua situação perante a Igreja. Se tivessem feito isto, os seus filhos teriam sido legitimados pelo casamento, como ocorreu com os filhos de outro testadores. Não sabemos se Francisco tinha algum impedimento legal para casar-se. Talvez o processo para habilitar-se ao matrimônio demandasse, no caso específico deles, dificuldades que não quiseram enfrentar⁵²³. Não sabemos se Antônia e Francisca residiram juntos, mas o fato da filha do casal ter o sobrenome do pai, revela que o relacionamento era de conhecimento público.

Antônia da Silva informou que, por ocasião da redação do testamento, residia no mesmo sítio em que havia nascido. Seu cunhado, José de Araújo Bezerra, foi nomeado seu primeiro testamenteiro. Sua mãe, Joana – provavelmente já viúva –, foi nomeada sua segunda testamenteira. Antônia estava gravemente enferma quando redigiu o testamento, talvez tenha voltado a morar com a família por ocasião da perda de Francisco ou por causa da sua própria doença. Uma hipótese mais provável, devidos aos seus poucos bens, discriminados por ela no testamento, é que nunca tenha saído de lá e que Francisco tenha sido agregado ao núcleo produtivo e familiar do Sítio do Jacuípe. Antônia possuía três escravos, um cavalo e um par de brincos de ouro. Preocupada com a salvação da sua alma pediu que se celebrasse missa de corpo presente, três missas para Santo Antônio, uma para São Benedito e mais duas capelas

⁵²¹ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial...*, pp. 62-67.

⁵²² APMC, caixa 19, doc. 191, Testamento de Antônia da Silva Magalhães, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵²³ Sobre tais processos ver a legislação em: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia ...*, pp. 239-266.

de missas. O único gesto de caridade para terceiros foi o pedido de uma missa pelas almas mais necessitadas do Purgatório. Ela não solicitou missas pela alma do marido ou pela de Francisco. Deixou tudo o que possuía para seus filhos e o remanescente da terça para o dote da filha. Por certo, sua própria experiência lhe trouxe receios quanto ao futuro da sua filha, que estava prestes a ficar órfã, ainda tão pequena, o que justifica o seu ato de tentar garantir um pequeno dote para ela. Antônia viveu duas experiências de relacionamento conjugal – uma lícita e outra ilícita. Não sabemos em que circunstância ocorreu a perda do marido, talvez tão cedo que tenha impedido a concepção de filhos. O segundo relacionamento pode ser sido uma tentativa, frustrada, de realização plena dos projetos matrimoniais de Antônia. A despeito de ela e os seus filhos não terem sido muito beneficiados, do ponto de vista econômico, por estas relações, ela não deixou de vislumbrar o casamento no futuro de sua filha. O casamento se colocava como a única opção para alcançar estabilidade entre os mais pobres – garantia de subsistência –, em especial para as mulheres e também para as suas famílias. Sabendo que apenas poderia contar com a família para garantir o futuro e a proteção dos seus filhos órfãos, Antônia pediu que o cunhado e a mãe fossem nomeados seus tutores, curadores e procuradores. Ela pressentiu bem, pois faleceu dezessete dias após a redação do testamento, em 2 de novembro de 1748. Um dado importante foi a marcante presença do cunhado de Antônia – que foi também o inventariante dos bens de Antônia –, e a importância que ele adquiriu na administração das questões relativas ao núcleo familiar. O que confirma a importância do casamento e dos genros para as pequenas unidades domésticas, nas comunidades agrárias da América Portuguesa, destacada por Sheila Faria.

Menos interessada na manutenção de uma rígida moral conjugal, nos moldes propostos pela Igreja, a população mais pobre das regiões agrárias buscava no casamento a estabilidade para levar adiante seus projetos de vida. Assim, a despeito de terem sido extremamente valorizados nesta sociedade, os costumes virtuosos e a procriação legítima não eram tão comuns como se pretendia⁵²⁴. A experiência dos outros testadores de Cachoeira evidencia isto. O número significativo de testadores de Cachoeira que reconheceram seus filhos naturais, por exemplo, é outro dado que atesta a distância entre o prescrito e o vivido nesta sociedade⁵²⁵. Entre os testadores com filhos, 31% reconheceram seus filhos naturais, um total de 21 testadores. Todos instituíram estes filhos como herdeiros dos seus bens, sendo este o principal objetivo deste gesto. Por certo, é bem maior o número de pessoas que tiveram filhos

⁵²⁴ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial...*, pp. 95-96.

⁵²⁵ DELUMEAU, Jean. O prescrito e o vivido. In: *O Cristianismo vai morrer?* Lisboa: Livraria Bertrand, 1978, pp. 163-195.

naturais sem reconhecê-los. Entre os 21 testadores que assim agiram, temos 5 mulheres e 16 homens. Dos 16 testadores do sexo masculino, sete tiveram filhos com mulheres escravas – dois deles com escravas de sua propriedade –, outros três tiveram com mulheres libertas e dois com brancas. Os demais nada informaram. Apenas um, entre os 16 testadores, casou-se com a mãe de seus filhos – mãe e pai eram brancos –, que foram legitimados pelo casamento. Entre as mulheres que declararam os filhos naturais no testamento, quatro eram libertas. Apenas uma delas casou-se com o pai de seus filhos. A quinta mulher foi Antônia da Silva de Magalhães, a quem nos referimos acima. Mulheres de famílias com mais recursos econômicos não aparecem neste grupo, mas isto não significa que elas se mantiveram mais castas que as demais. Segundo Sheila Faria, tais famílias faziam cobranças maiores em relação à manutenção da virgindade de suas moças até o casamento. Entretanto, quando a abstinência sexual não foi mantida, elas usaram todos os recursos disponíveis para encobrir o fato desonroso à família⁵²⁶.

Encobrir relações ilícitas se tornava algo ainda mais complexo, quando elas atentavam contra a própria legislação canônica, envolvendo, por exemplo, parentes por consanguinidade dentro do quarto grau. Margarida de Souza parece ter usado várias estratégias para esconder sua história, ao mesmo tempo em que buscava proteger os que dela participaram. Ela redigiu seu testamento em 9 de março de 1711. Margarida morava numa propriedade rural – Sítio Conceição –, destinada à produção de tabaco e mandioca, próxima à vila de Cachoeira. Margarida era natural da cidade da Bahia, filha legítima de [ilegível] Ribeiro Travassos e Mariana de Aragão. Era proprietária de oito escravos e possuía 400\$000 réis guardados consigo. Em seu testamento, Margarida declarou que nunca foi casada. Entretanto ela parecia manter uma relação muito próxima com um sobrinho – Philipe Pereira de Aragão –, a quem nomeou seu primeiro testamenteiro. Margarida declarou como seu herdeiro universal um menor que criava em sua casa, Manoel Pereira de Souza – que tinha o sobrenome de Margarida e do seu sobrinho⁵²⁷. Algumas informações nos levaram a presumir que Manoel era filho de Margarida e também do seu sobrinho Philipe, e que ambos mantinham uma relação estável, mas ilícita – agravada pela proximidade do parentesco entre ambos –, que buscaram encobrir. Margarida determinou que, em caso de morte de Manoel, Philipe se tornaria o herdeiro de seus bens. Ela também deixou um escravo para o seu sobrinho, afirmando que “assim mais por minha morte lhe deixo dos meos escravos hum deles o qual

⁵²⁶ FARIA, Sheila. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial...* p. 67.

⁵²⁷ APMC, caixa 34, doc. 336, Testamento de Margarida de Souza, anexo ao seu inventário post mortem.

ele quiser escolher sem nisso houver dúvida alguma”. Margarida faleceu alguns anos após a redação do testamento, em 22 de outubro de 1719⁵²⁸. Philippe foi o seu testamenteiro e nessa condição organizou o seu funeral. Embora Margarida tivesse solicitado que o seu testamenteiro assumisse a guarda de Manoel, quem assumiu esta função foi o Dr. Tomé Alvares, não se sabe por qual motivo. O inventário, feito por José Lopes Pereira de Aragão, não traz muitas informações sobre Manoel, apenas que este recebeu 382\$640 réis na partilha dos bens de sua mãe e que casou-se com Maria da Purificação, vindo a falecer posteriormente. Um documento, incluído ao final do inventário, redigido trinta e seis anos após a morte de Margarida, confirmaria o que as furtivas informações dadas pela testadora nos levava a presumir. Este documento - uma solicitação referente à partilha dos seus bens - foi redigido por Antônio Rodrigues de Paiva, segundo marido de Maria da Purificação. Nele, Antônio identifica Manoel como filho de Margarida e de Philippe⁵²⁹. Por esta ocasião todos os envolvidos no grande pecado - pai, mãe e filho -, já se encontravam mortos, e esta história já era, talvez, esquecida. O casamento dos pais de Manoel – por ocasião do seu nascimento -, devido à proximidade de parentesco entre eles, era proibido, assim como o reconhecimento legal daquela criança. Manoel foi criado como um enjeitado pelos próprios pais.

Por certo, não foi nada fácil para Margarida de Souza manter o seu filho junto a si, declarando-o como um enjeitado. Entretanto, a posse de recursos lhe permitiu criá-lo, enquanto estava viva, e mais que isto, prover o seu futuro, através do seu testamento, ao torná-lo herdeiro dos seus bens. Enjeitar ao que parece, quase nunca significou indiferença ou desprezo pela maternidade, a despeito da condenação da sociedade a este ato. No caso de escravas que, secretamente, enjeitavam seus filhos, este ato poderia significar, se bem sucedido – o que raramente ocorreu –, a garantia da liberdade para estas crianças, pois a legislação previa que as crianças expostas eram livres⁵³⁰. A grande maioria das mulheres de Cachoeira e de outras localidades da América Portuguesa não tiveram a oportunidade, como Margarida, de ficar com seus filhos ilegítimos, tendo que abrir mão da maternidade – vivenciadas talvez, nem sempre em situação tão dramática quanto a de Margarida –, devido às imposições morais da sociedade ou à falta de recursos materiais para prover o sustento deles. Esmolas testamentárias, incluídas na categoria *outros*, foram destinadas para estas crianças que acabavam sendo acolhidas como enjeitadas e/ou expostas por famílias de Cachoeira. Nas

⁵²⁸ APMC, caixa 34, doc. 336, Testamento de Margarida de Souza, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵²⁹ APMC, caixa 34, doc. 336. Inventário *post mortem* de Margarida de Souza.

⁵³⁰ FRANCO, Renato. Discriminação e abandono de recém-nascidos mestiços na América Portuguesa..., p. 447. O artigo trata do abandono de crianças, abordando, dentre outras questões, sobre os riscos do uso indiscriminado do enjeitamento dos filhos de escravas, estratégia por elas utilizada para propiciar-lhes a liberdade.

localidades onde não existiram rodas de expostos para acolher as crianças abandonadas, era frequente, segundo Renato Franco, que as câmaras simplesmente se eximissem de custear o pagamento dos expostos, ficando esta responsabilidade ao encargo das famílias que as acolheram e da caridade dos demais sujeitos da comunidade. Segundo Franco a legislação previa que as câmaras municipais subsidiassem os custos com a criação das crianças enjeitadas, nascidas em sua jurisdição, até completarem sete anos de idade. Após completarem sete anos, elas passavam a ter o mesmo estatuto dos órfãos, ficando sob a responsabilidade do juiz dos órfãos – sendo emancipadas aos 20 anos, cinco anos antes dos órfãos. Entretanto, como não havia leis específicas de adoção, o mais comum era que, após o fim do subsídio pago pelas câmaras, tais crianças expostas permanecessem nas famílias que as acolheram ou que circulassem entre os lares até conseguir um novo local de acolhimento em troca de trabalho ou apenas abrigo, alimentação e vestuário⁵³¹.

Nada sabemos sobre as ações da Câmara Municipal de Cachoeira relativas aos enjeitados – sequer se subsidiava seus custos -, mas as esmolas dadas pelos testadores parecem remeter à prática individual de acolhimento de crianças. As crianças enjeitadas ou expostas que incluímos na categoria *outros*, destinatárias de esmolas testamentárias, não tinham, em princípio, nenhum parentesco com o testador – consanguíneo ou espiritual. Pedro Cerqueira, testador que mencionamos acima, destinou 40\$000 réis para a órfã Domingas, mulatinha forra, filha de Maria, crioula falecida, que havia sido escrava do testador⁵³². Entre os testadores de Cachoeira alguns destinaram esmolas para pessoas que haviam recolhido ainda crianças em suas casas. Entretanto os dados informados nos testamentos nada informam sobre as condições deste acolhimento, sobre a origem destas crianças e nem o tipo de tratamento a elas dispensado na intimidade das residências que as acolheram. Também não há registro sobre as motivações para o abandono – se teria sido provocado por vergonha de o revelar ou por incapacidade econômica de o criar⁵³³. Maria Alvares Passos, portuguesa e moradora na

⁵³¹ Idem, p. 440-441.

⁵³² ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, Maço 308, Doc. 02. Testamento de Pedro Cerqueira, anexo ao auto de habilitação de José Teixeira Mendes referente a herança do seu tio avô Pedro Cerqueira falecido em Cachoeira (1784).

⁵³³ Maria Antónia Lopes coloca entre as razões para o abandono a vergonha de revelar a existência desta criança e a incapacidade econômica de o criar. Tanto Renato Franco como Renato Pinto Venâncio lista entre as justificativas apresentadas na documentação disponível sobre o tema fatores como orfandade, doença da mãe, pobreza ou indigência, falta de leite e de recursos para alugar uma ama de leite negra, doença da criança e falta de recursos para arcar com os custos do tratamento, nascimento ilegítimo e impedimentos morais dos pais para assumir a criança. LOPES, Maria Antónia. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra...*, p. 171; VENÂNCIO, Renato Pinto. Entre dois impérios: a Santa Casa da Misericórdia e as “Rodas dos expostos” no Brasil. In; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (org.). *As Misericórdias nas duas margens do Atlântico: Portugal e Brasil (séculos XV-XX)*. Cuiabá, MT: Carlini & Caniato, 2009, p. 125-130. Sobre o tema ver também: SÁ, Isabel dos Guimarães. *A circulação de crianças na Europa do Sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII*.

vila de Cachoeira, cujo testamento data de 1759, deixou a esmola de 50\$000 réis para Joana, mulher de Manoel Martins, que havia sido exposta em sua casa. Caso não houvesse na terça o suficiente para pagar esta esmola, ela determinou que se diminuísse o número de capelas destinadas às missas para os parentes defuntos, diminuindo de duas para uma capela⁵³⁴. As informações de Maria Alvares sugerem que ela foi a responsável pela criação de Joana, mas nada informam sobre as condições em que isto ocorreu. A preocupação de Maria Alvares com o cumprimento da determinação relativa a Joana, mesmo que isto implicasse em prejuízo para as almas de seus parentes, pode ser um indício dos vínculos compartilhados por ambas durante o período em que conviveram, ou, talvez, pode significar gratidão por cuidados que Joana tivesse lhe dispensado, como vimos em relação a outras esmolas. Outros testadores, porém, não revelaram grande preocupação com os enjeitados acolhidos. Manoel da Silva Teixeira, português, morador na Freguesia de São Pedro da Muritiba, cujo testamento data de 1772, deixou 20\$000 réis a um mulato enjeitado que tinha em sua casa, de nome Joaquim. Entretanto, a esmola apenas se concretizaria se houvessem recursos suficientes para tal na parte que coubesse à terça⁵³⁵.

Alguns testadores - bem poucos - revelaram laços de afetividade com as crianças que acolheram, o que pode ser um indicativo da existência de parentesco – não declarado – entre eles. Antônio Martins de Azevedo, casado, mas sem filhos do casamento, morador no Sítio do Caranguejo, na Freguesia de N. Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, determinou em seu testamento, datado de 1749, que o remanescente de todos os seus bens fossem herdados por José, menor exposto, de sete anos, que vivia em sua casa e era seu afilhado, e por quem, segundo ele “tinha muito amor”. O menino herdeiro passaria a viver com o testamenteiro do falecido, Matias Guerra, indicado por Antônio para ser o tutor do menino. Matias foi orientado a colocar a herança de José a juros e com os rendimentos alimentá-lo e mantê-lo, mandando ensinar um ofício que quisesse ou estudar. Se o menino falecesse antes de completar a idade para receber a herança, a mesma deveria ser usada em missas e obras pias

Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995; Renato Pinto Venâncio. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX*. Campinas: Papyrus, 1999; VENANCIO, Renato Pinto (org). *Uma história social do abandono de crianças de Portugal ao Brasil - séculos XVIII-XIX*. Alameda, 2010; LOPES, Eliane Cristina. *O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 1998; SILVEIRA, Luís. *Os três poderes de uma causa pia na Idade Média Portuguesa...*

⁵³⁴ Arquivo Municipal de Cachoeira, Caixa 23, Documento 231, Testamento de Maria Alvares Passos, anexo ao seu inventário post mortem.

⁵³⁵ APMC, caixa 59, doc.562, Testamento de Manoel da Silva Teixeira, anexo ao seu inventário post mortem.

pela alma do testador e do seu herdeiro⁵³⁶. Antônio demonstrou zelo e cuidado ao planejar o futuro de seu enjeitado. Mas, a despeito de tantos cuidados e recomendações a vida de José ficou mais difícil após a morte do seu padrinho, em 10 de junho de 1751. O tutor designado por Antônio não aceitou a função, por ser mercador. Várias pessoas foram então convocadas pelo Juízo da freguesia, para assumirem a tutoria: Manoel Martins Corvelo, Domingos Gomes da Rocha, Bartolomeu Martins Viana, Manoel Ferreira das Neves. Todos alegaram dificuldades e não assumiram a função. Os bens destinados para o menor foram postos para arrematação. Em 27 de novembro de 1765, José Luiz de Azevedo solicitou a sua herança, alegando estar casado com Ana Maria de Santa Marta - filha legítima de Francisco Xavier de Sá e de Luciana Maria do Nascimento - e, portanto, emancipado e apto a recebê-la. O casamento ocorreu na matriz da vila de Cachoeira. Matias Guerra, o testamenteiro do seu padrinho, esteve presente nesta cerimônia, assinando como testemunha do casal⁵³⁷.

Não se pode perder de vista a forma como os beneficiados pelas esmolas dos testadores de Cachoeira foram integrados à rede de transformação de bens materiais em benefícios espirituais. A concessão das esmolas implicou, invariavelmente, a concordância dos beneficiados às condições impostas pelos testadores, que visavam o seu controle e sua subordinação aos padrões morais estabelecidos socialmente. A concessão da dádiva acabou por funcionar, na maior parte das vezes, como mais um mecanismo de enquadramento social. A pedagogia da caridade desempenhou um papel importante neste processo. A definição do pobre, parente ou escravo destinatário da esmola se fez prioritariamente a partir de critérios morais, fundamentados em valores e princípios cristãos.

A doutrina cristã da caridade foi, porém, readaptada em função das demandas e relações sociais vivenciadas nas distintas comunidades nas quais foi inserida. Na América Portuguesa a escravidão teve um peso significativo no estabelecimento de tais critérios. Nas comunidades rurais os vínculos interpessoais foram igualmente significativos. As readaptações na distribuição das esmolas em Cachoeira verificada a partir da segunda metade do século XVIII também parecem estar associadas à implantação da legislação testamentária josefina que impôs sérias limitações ao direito de testar. Os testadores do Império Português viram-se, por força da lei, obrigados a redimensionar os gastos em favor da alma, devido à limitação imposta ao uso da terça, direcionando-os para ações de natureza social, em

⁵³⁶ APMC, caixa 38, doc. 369, Testamento de Antônio Martins de Azevedo, anexo ao seu inventário *post mortem*.

⁵³⁷ APMC, caixa 38, doc. 369, Traslado da certidão de casamento de José Luiz Azevedo, anexo ao seu inventário *post mortem* de Antônio Martins de Azevedo.

detrimento das especificamente destinadas à piedade. As mudanças de comportamento que apontam para uma adaptação da distribuição da terça ao proposto na lei não parecem, porém, ser indícios de um arrefecimento das demandas da alma, tendo em vista que os princípios constantes na doutrina da caridade prevaleciam na distribuição destas esmolas. Outro dado que reforça esta constatação é a manutenção, em Cachoeira, do caráter religioso do testamento. Ao longo de todo o século, a redação dos testamentos se manteve – a despeito de algumas alterações – fiel aos modelos propostos pelos manuais de bem morrer. O crescimento das solicitações das missas em favor da alma, na segunda metade do século, também parece reforçar esta constatação. No que diz respeito às influências da legislação testamentária josefina sobre as ações caritativas concordamos com Cláudia Rodrigues quando afirma, relativamente ao Brasil, que “[...] se é possível falar em transformação ou reforma, esta(s) pode(m) ser aplicada(s) sim, porém, no sentido dos desdobramentos que a médio e longo prazo se fará(ão) sentir, no caminho de transformações maiores, a partir do segundo quartel do século XIX [...]”⁵³⁸. Segundo Ana Cristina Araújo, ao instituir as leis testamentárias, Pombal não pôs em causa a finalidade piedosa do testamento, embora tenha lhe imposto severos entraves, que foram mantidos no governo de D. Maria. Entretanto, ao valorizar a esmola em sua função social, tais leis introduziram “um critério extra-religioso para legitimar a própria prática piedosa, preparando, por esta via, a aceitação da mentalidade das Luzes”⁵³⁹. Acreditamos que, mesmo sem questionar diretamente o valor religioso do testamento ou o vínculo entre caridade e salvação da alma, ao priorizar o direito dos vivos - os herdeiros -, em detrimento do direito dos mortos, tais leis contribuíram para o processo, já em lento andamento nestas sociedades, de reforço dos vínculos terrenos e mundanos em detrimento dos celestiais e espirituais. Ao que parece as sociedades cristãs do Ocidente – em nosso caso, as do recôncavo baiano - caminhavam em direção a um equilíbrio entre a satisfação das suas demandas espirituais e materiais. As transformações observadas ao longo do século XVIII parecem estar relacionadas aos embates entre poder civil e poder religioso pelo controle da sociedade, e são reveladoras do progressivo crescimento da influência do primeiro sobre esta, sem que isto implique, porém, à sua plena secularização.

Por fim, destacamos que o crescimento de número de esmolas, destinadas aos menos favorecidos de Cachoeira, ao longo da segunda metade do século XVIII, ocorreu em sintonia

⁵³⁸ RODRIGUES, Cláudia. As leis testamentárias de 1765 e 1769 no contexto das “reformas pombalinas” no mundo luso-brasileiro. *Anais do XIII Encontro de História ANPUH-Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, p. 7. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212772170_ARQUIVO_Aleitestamentariasde1765e1769-CLAUDIARODRIGUES.pdf Acesso em 10/12/2015.

⁵³⁹ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa...*, p. 277.

com outro – discutido no capítulo anterior – associado à destinação, pelos testadores, do remanescente dos bens da terça aos seus herdeiros. Ambos os fenômenos remetem à busca pelo equilíbrio entre as necessidades espirituais dos testadores e as necessidades materiais tanto dos seus herdeiros como dos seus legatários. Ao longo de todo o século XVIII foram poucos os testadores de Cachoeira que utilizaram a prerrogativa da liberdade de testar, associada aos bens da terça, em favor da sua alma. Menor ainda foi o número dos que tornaram a alma a sua herdeira universal. Estes testadores optaram, por outro lado, em distribuir os bens da terça entre distintas pessoas em função das demandas sociais de cada uma, estabelecendo critérios de distribuição, fundamentados na pedagogia da caridade. A preocupação com a salvação da alma esteve presente nos testamentos de Cachoeira, ao longo de todo o século XVIII, mas parece ter sido cada vez mais conciliada com um olhar mais atento às demandas materiais e sociais das comunidades locais, propiciando a experiência da mobilidade social para um número maior de pessoas marginalizadas. Sugerimos que a esmola também funcionou, a despeito dos limites impostos à sua concessão, devidos aos critérios definidores dos seus destinatários, como um meio de acesso a bens, status, subsistência, afetos, relacionamentos, propiciando significativa experiência de mobilidade – ainda que restrita - para uma minoria de pessoas pertencentes a esta sociedade.



Fig. 7: Ilustração da *Emblemata de Cramer*, de Daniel Candidus, 1624. Emblema 28 com a alegoria da Caridade, com a legenda *Charitas omnia suffert*/A Caridade tudo suporta – I Cor 13,7 / Fig. 8: Ilustração de *Lucis Evangelicae*, de Henricus Engelgrave, 1659. Emblema da caridade com a legenda *Amor nullum novit habere modum* /O Amor não conhece limites.



Fig. 9: Representação da Caridade / Santa Casa de Misericórdia da Bahia / séc. XIX. / Fig. 10: São Vicente de Paulo, fundador da Congregação da Missão – Padres Lazaristas, dedicou-se ao cuidados dos pobres, com especial atenção à crianças enjeitadas / Acervo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia.

CAPÍTULO IV

A PEDAGOGIA DA CARIDADE E O HOSPITAL DE SÃO JOÃO DE DEUS DA VILA DA CACHOEIRA

Antônio Machado e o hospital de caridade

A associação entre assistência, caridade e vida clerical caracterizou a sociedade cristã ocidental. Enfermos e peregrinos pobres, por exemplo, eram abrigados em instituições hospitalares construídas em estradas, florestas e centros urbanos, anexas a mosteiros e conventos⁵⁴⁰. Maria José Tavares afirma que, em Portugal, durante a Idade Média, “o atendimento e socorro à multidão de pobres foram entendidos como obra da Igreja secular e monástica, e, por ela, assumidos como um exercício de caridade”⁵⁴¹. Esta autora remete em sua obra a vários hospitais destinados aos pobres, que funcionaram segundo este modelo, como os de Santa Cruz de Coimbra, de Vacariça, de São Vicente de Fora, de São Francisco de Leiria, de São Domingos de Benfica⁵⁴². Na América Portuguesa, as ordens religiosas não se dedicaram ao cuidado dos enfermos leigos, mantendo em seus conventos enfermarias e hospitais destinados ao atendimento restrito dos seus residentes. Os jesuítas e os franciscanos mantinham enfermarias para os membros de suas respectivas ordens⁵⁴³. Este comportamento reflete uma tendência da assistência hospitalar portuguesa moderna, na qual instituições de caráter religioso, administradas por leigos, assumiram este papel. O hospital franciscano, fundado no convento às margens do Rio Paraguaçu, e posteriormente transferido para a vila da Cachoeira, foi uma exceção na Bahia, tendo em vista que beneficiou também a comunidade de leigos da região⁵⁴⁴. Pretendemos acompanhar a sua trajetória ao longo do

⁵⁴⁰ MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*, Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 89.

⁵⁴¹ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*, Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 124.

⁵⁴² Idem, p. 127.

⁵⁴³ Idem, p. 213.

⁵⁴⁴ Sobre a história deste hospital no século XVIII ver: FRAGOSO, Frei Hugo. O hospital de Cachoeira: uma herança franciscana. In: SANTANA, Ângela (org.). *Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira: saúde, história e cultura*. Salvador: Vento Leste, 2012, pp. 27-30; CERQUEIRA, João Batista de. Aspectos históricos referentes à fundação e a evolução do hospital São João de Deus, durante o século XVIII. In: SANTANA, Ângela (org.). *Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira: saúde, história e cultura*. Salvador: Vento Leste, 2012, pp. 31-34; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Bahia, a corte da América*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010, p. 376-377; SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Bahia*, anotador Brás do Amaral. Bahia: imprensa Oficial do Estado, 1931-1933, vol. 5, p. 514-520; SILVA, Pedro Celestino da. *Datas e*

século XVIII, buscando compreender a relação entre as condições que permitiram o seu funcionamento e a divulgação e manutenção de uma pedagogia da caridade na região da Cachoeira, tema central desta tese.

A assistência institucional, aos enfermos leigos no Império Português foi prestada, prioritariamente, pelas Santas Casas da Misericórdia, que eram administradas por irmandades da Misericórdia, cujos membros pertenciam às elites locais⁵⁴⁵. Fundadas num contexto de reorganização da prática assistencial portuguesa, ocorrido nos finais do século XV até o século XVI, a Santa Casa da Misericórdia foi a principal instituição promotora de um modelo de assistência em que “a caridade se constituía em moldes privados, segundo valores

tradições cachoeiranas (Cachoeira, 1938) in *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, vol. XXXII, 1952, p. 335-449.

⁵⁴⁵ Para o estudo das Santas Casas da Misericórdia no Império Português ver: ABREU, Laurinda, *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri, 2004; ABREU, Laurinda. *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI- XVIII)*. Lisboa: Gradiva, 2014; CORREIA, Fernando da Silva. *Origens e formação das Misericórdias Portuguesas*. Lisboa: Editor Henrique Torres, 1944; LOPES, Maria Antônia. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, 2 vols. Viseu: Palimage Editores, 2000; LOPES, Maria Antônia. *Proteção social em Portugal na Idade Moderna: guia de estudo e investigação*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010; LOPES, Maria Antônia. A intervenção da Coroa nas instituições de proteção social de 1750 a 1820. In: *Revista de História das Ideias*, nº 29, Coimbra, 2008, pp. 131-176. Texto disponível em:

<https://eg.sib.uc.pt/bitstream/10316/25024/1/Lopes.M.A.A%20interven%C3%A7%C3%A3o%20da%20Coroa>.

Acesso em 8/9/2016; 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; SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manoel a Pombal*. Lisboa: Livro Horizonte, 2001. Fontes para o estudo das Santas Casas da Misericórdia no Império Português estão disponíveis em: *Catálogo das obras impressas no século XVII: a coleção da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*. Santa Casa da Misericórdia de Lisboa: Lisboa, 1994; *Catálogo das obras impressas no século XVIII: a coleção da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*. 2 vols., Santa Casa da Misericórdia de Lisboa: Lisboa, 1999; PAIVA, José Pedro; ARAÚJO, Marta Maria Lobo de (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de D. João V*. Vol. VI, Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2007; PAIVA, José Pedro; LOPES, Maria Antónia (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*. Vol. VII, Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2008. Integram também as duas últimas obras artigos de especialista sobre o tema. Sobre as Santas Casa de Misericórdia na América Portuguesa ver: CARNEIRO, Glauco. *O poder da Santa Casa de Misericórdia na história de São Paulo*, vol. 1, São Paulo: Press Grafic, 1986; FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga: as Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, USP, São Paulo, 2011; GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império: órfãs e caridades nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto - Século XVIII)*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas, São Paulo, 2011; RUSSEL-WOOD, A. J. R., *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Org.). *As Misericórdias das duas margens do Atlântico: Portugal e Brasil (séculos XV-XX)*. Cuiabá, MT: Carlini & Caniato, 2009; ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos ‘lugares de além-mar’ na formação do Império Português. In *Revista História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, vol. VIII, n. 3, p. 591-611, out/dez 2001. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v8n3/7646.pdf>>. Acesso em 15abril. 2011.

religiosos”, sob o patrocínio do poder régio⁵⁴⁶. Este modelo expandiu-se para todos os espaços do reino e ultramar. Ao mesmo tempo em que as santas casas mantiveram a tradição do cuidado com os pobres, a partir de esmolas e legados testamentários, que caracterizaram a Idade Média, elas, segundo Isabel Sá, também “respondiam às necessidades de uma monarquia em afirmação, que ultrapassava rapidamente as fronteiras peninsulares [...]”⁵⁴⁷. Em torno desta instituição ocorreu a centralização da prática da assistência portuguesa e a primeira em Lisboa, foi criada em 1498, sob a proteção régia. O Hospital da Santa Casa de Misericórdia da cidade da Bahia, fundado no século XVI, desempenhou uma importante função na assistência aos pobres da capital⁵⁴⁸. Mas as demandas por assistência hospitalar continuaram, por longo período, no recôncavo e sertão. O vice-rei, Conde dos Arcos, remeteu, em 1757, informações sobre as condições da assistência prestada aos enfermos na vila de Cachoeira, fornecida por um número considerável de boticários e cirurgiões, muitos deles sem licença para exercer estas profissões:

Na Villa da Cachoeira ha actualmente tres ou quatro cyrurgiões com outras tantas boticas, que todas não compõem huma q preste e os mesmos cyrurgiões não o são de profissão, nem Boticários: em S. Pedro da Moritiba, que dista meya legoa da Cachoeira há quase outras tantas boticas, senão peores, da mesma cathegoria; e por q a utilidade destes chamados Boticários consiste na mayor sahida dos medicamentos como cada hum só receita para a sua Botica; attende mais a utilidade, q lhe resulta do mayor consumo dos seos remedios, do q. a dos enfermos, a quem os applicão, pagando-se-lhes a seu arbitrio, e pondo-os na precizão de lhe não poderem disputar os preços⁵⁴⁹.

Segundo o conde, o que se verifica na vila e região circunvizinha é um importante comércio de consultas e remédios, com certeza o principal meio de cura e tratamento de enfermos na área, juntamente com tratamentos proporcionados pelas rezadeiras e curandeiros. A fundação de um hospital na região ajudaria a atender a grande demanda por assistência desta população, principalmente, dos menos favorecidos.

Através de um ofício do Chanceler da Relação José Carvalho de Andrade, datado de 20 de setembro de 1761, enviado ao Ministro do Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, temos algumas informações a respeito da origem do hospital franciscano referido acima, num

⁵⁴⁶ SÁ, Isabel dos Guimarães, Verbete: Assistência (Assistência Moderna e Contemporânea). In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Rio do Mouro: Círculo de Leitores S.A. e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p. 147.

⁵⁴⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre ...*, p. 49.

⁵⁴⁸ Sobre este hospital ver: RUSSEL-WOOD, A. J. R., *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia...*, pp. 205-231; SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre...*, pp. 232-242.

⁵⁴⁹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 16, doc. 2917.

sítio às margens do rio Paraguaçu, distante quatro léguas da vila de Cachoeira⁵⁵⁰. Segundo ele o hospital foi edificado “[...] pelo zelo e diligencia de Fr. Bernardo da Conceycão religioso leigo da Provincia de S. Antonio, tendo sido director, enfermeiro e cirurgião do dito hospital intitulado Nossa Senhora de Belem de Paraguassú”⁵⁵¹. No *Novo Orbe Seráfico*, Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão também se refere às origens deste hospital, que teria funcionado como uma pequena enfermaria em área externa aos muros do convento franciscano do Paraguaçu, em princípios do século XVIII⁵⁵². Ele confirma que a iniciativa da construção veio de Frei Bernardo da Conceição, nascido com o nome de Bernardo da Silva Barreto, natural de Salvador, no bairro de São Bento, filho de Gaspar de Andrade Reis e Inácia Gomes da Assunção. Dado a todos os divertimentos da vida solta e licenciosa, Bernardo resolveu abandoná-la aos 22 anos, sem nunca explicar, segundo Fr. Jaboatão, o motivo desta repentina conversão que o levou a retirar-se para o Convento de Santo Antônio, onde professou os votos em 8 de dezembro de 1699, aos 23 anos de idade. Na breve biografia deste religioso Fr. Jaboatão exalta a sua caridade para os pobres e os seus dotes sobrenaturais, testemunhado por alguns religiosos que estiveram sob seus cuidados médicos, como o P. M. João Honorato, posteriormente Provincial da Companhia de Jesus, que teria presenciado “algũas curas, a que o dito Padre chamava milagrosas [...]”⁵⁵³.

O hospital foi construído com “esmolas dos fieis”. O Capitão Manoel Alvarez Barjão deixou 1:600\$000 réis dos seus rendimentos para o sustento dos enfermos, com a cláusula de que, extinguindo-se o hospital passasse o legado ao hospital da Bahia. Com tal dinheiro se comprou uma fazenda de cana no Iguape, sendo os seus rendimentos revestidos para o hospital. Outro leigo, Antônio Machado Velho, doou ao hospital toda a sua terça, com a cláusula de que os franciscanos não administrassem os bens doados, e que, se por algum acontecimento, o hospital não recolhesse pobres ou se extinguisse, a metade dos seus bens seria destinada para a Casa de Jerusalém e a outra metade para a Casa dos Órfãos Brancos, a 200\$000 réis cada uma, reservando 400\$000 para testar⁵⁵⁴. Segundo Frei Jaboatão os serviços

⁵⁵⁰ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457. Este ofício transmite as informações solicitadas através de uma carta, da parte do rei, a ele encaminhada em 17 de abril, referentes ao tempo em que se fundou o convento e o hospital da vila de Cachoeira.

⁵⁵¹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁵⁵² JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Chronica dos frades menores da Província do Brasil*. Volume II, Lisboa, 1761 e reimpressa por ordem do Instituto Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, Tipografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858, pp. 546-553.

⁵⁵³ JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico ...*, pp. 551-552.

⁵⁵⁴ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457. A Casa de Jerusalém referida no documento trata-se provavelmente do vice-comissariado da Terra Santa – vinculado ao Comissariado Geral de Portugal, com sede em Lisboa - fundado por franciscanos em Salvador. Segundo Clarisse Villela o Hospício de Jerusalém foi

deste hospital seriam destinados às pessoas que vivessem na região, sendo gratuito para os que não pudessem pagar – pobres e necessitados -, mas pagariam por ele aqueles que tivessem recursos para assumir as despesas. Também prestava atendimento aos religiosos do convento, que não dispunha de enfermagem particular, aos religiosos de outros conventos franciscanos ou não. O hospital era mantido com as esmolas recolhidas entre a comunidade do recôncavo. Ele informa que além dos serviços médicos, outro serviço gratuito disponibilizado no hospital aos mais necessitados era o da botica

[...] a todos se applicavão medicamentos de hua botica muy especial, que sem dispendio do Convento, e com as esmollas dos Fieis devotos se havia ordenado, dando-se a todos tambem de esmolla, e por charidade⁵⁵⁵.

A fama dos conhecimentos médicos do Frei Bernardo extrapolou o convento e o hospital se tornou referência. Um testemunho do seu funcionamento entre 1716 e 1718 aparece no testamento de Ana Maria do Amaral, feito em 2 de novembro de 1716. Moradora da Freguesia de São Gonçalo dos Campos, ela deixou para o Hospital do Padre Frei Bernardo da Conceição, no Convento do Paraguaçu, os rendimentos de 2.000 cruzados, que deveriam ser colocados a juros. Também determinou a entrega ao frei de 50\$000 réis, e que com ele fosse mantido o seu escravo, o crioulo Anastácio. Em 1718, por ocasião do inventário dos bens de Ana Maria, o escravo ainda estava na posse de Frei Bernardo⁵⁵⁶. Frei Bernardo da Conceição tentou ampliar os recursos destinados ao hospital, buscando outras fontes de rendimentos para além das destinadas pelos fiéis. Em 1720, solicitou ao rei que concedesse ao seu hospital os mesmos privilégios destinados à Santa Casa de Misericórdia da Bahia. Consultado pelo Conde de Sabugosa, o corpo de guardiães da Santa Casa, de 1724-25, se opôs à petição - argumentando que os testadores fariam doações ao novo hospital – por considerá-lo mais necessitado - e não à Misericórdia. Outra razão apresentada foi que a outorga de privilégios ao novo hospital seria interpretada como um voto de desconfiança em relação à Misericórdia⁵⁵⁷. A oposição se explica pelo interesse desta instituição em manter o monopólio na captação de recursos destinados à caridade, tanto dos disponibilizados pelo poder régio, como nas doações

fundado na cidade em 1724, mas, já em 1683, se registra a presença do conselheiro de Jerusalém, Frei Raimundo das Angústias, solicitando licença para arrecadar esmolas para os Lugares Santos, assim como a presença posterior de Frei Francisco da Conceição, desenvolvendo este trabalho e empenhado na construção do hospício. Estas instituições foram responsáveis pelo recolhimentos de esmolas destinadas as causas e interesses da Terra Santa. Ver: VILLELA, Clarisse Martins. *Hospícios da Terra Santa no Brasil*. Tese de doutorado apresentada a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2015, pp. 71-72.

⁵⁵⁵ JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico...*, p. 548.

⁵⁵⁶ APMC, caixa 65, doc. 603. Inventário *post mortem* de Ana Maria do Amaral, com testamento anexo.

⁵⁵⁷ ASCMB, Livro de Acórdãos (1681-1725), vol. 14, fl. 142v.

testamentárias⁵⁵⁸. A despeito desta derrota, Frei Jaboatão relata que o pequeno hospital do Paraguaçu funcionou, sob administração deste franciscano, até 1726, quando Frei Bernardo foi afastado de suas funções pelo superior do convento, vindo a falecer no ano seguinte. Ele não menciona o motivo do afastamento, mas insinua que esta decisão foi arbitrária e prejudicial ao bem comum⁵⁵⁹. O frei informa que o hospital foi transferido para a vila de Cachoeira, atribuindo este fato à morte de seu fundador, e à inexistência, na região, de médico, cirurgião ou religioso com conhecimento da medicina que pudesse dar continuidade aos seus trabalhos⁵⁶⁰.

Em seu ofício dirigido ao Ministro do Ultramar, já mencionado acima, o Chanceler da Relação, José Carvalho de Andrade, traz mais informações sobre as circunstâncias da transferência do hospital para a vila de Cachoeira. Segundo ele a iniciativa desta transferência coube a Antônio Machado Velho, que ocupou o lugar de administrador do hospital a partir de 1728, ano em que o demoliu, mudando-o para a vila “com todos os moveis, ornamentos, botica, roupas, escravos e ainda o material de pedra, tijolo, telha, caliças madeyras, portas [...]”. O Chanceler informa que, por este motivo, os franciscanos lhe puseram litígio na Ouvidoria Geral da Bahia. A despeito disto Antônio Machado erigiu o hospital na vila⁵⁶¹. Não conseguimos localizar documentos que confirmem tais fatos e Frei Jaboatão não os comenta. O fato desta denúncia, se de fato existiu, não ter resultado na retomada do hospital pelos franciscanos pode indicar, ou a desistência destes quanto à posse do hospital, ou que a influência de Antônio Machado junto aos magistrados da Bahia foi superior à daqueles religiosos. De todo modo o Chanceler da Relação da Bahia informa, em 1761, que Antônio Machado assumiu a administração do hospital em 1728, destacando que “falecido o **primeiro chamado fundador**, Fr. Bernardo da Conceição [...], ficou administrando o **verdadeiro fundador** o ditto Antônio Machado [...]”⁵⁶². O reconhecimento da sua importância para esta instituição fica evidente na forma como seu papel de fundador é destacado nesta correspondência. É provável que a maior parte dos recursos destinados à construção e manutenção do hospital no Paraguaçu tenham sido provenientes da doação a ele feita por

⁵⁵⁸ As Misericórdias detinham inúmeros privilégios que lhes permitiam manter o monopólio da assistência na sociedade portuguesa. Tais privilégios pertencem a três ordens de regalias: vantagens econômicas e sociais para os irmãos que faziam parte do principal corpo de decisão da confraria – a Mesa; condições preferenciais para o exercício das atividades assistenciais; privilégios no que toca a angariação de recursos. 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. 63.

⁵⁵⁹ JABOATÃO. *Novo Orbe Seráfico Brasílico...*, p. 548-549.

⁵⁶⁰ Idem, p. 549.

⁵⁶¹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁵⁶² AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457. Grifo meu.

Antônio Machado que tomou para si a responsabilidade de mantê-lo em funcionamento. Talvez o arbitrário afastamento de Frei Bernardo da Conceição da direção do hospital, anos antes, tenha desencadeado esta reação de Antônio Machado, motivando a sua decisão de transferir o hospital e tirá-lo da custódia dos franciscanos.

Tal qual Frei Bernardo da Conceição, a trajetória de Antônio Machado Velho foi marcada pelo abandono da vida secular e dedicação à vida religiosa e ao exercício da caridade. Antônio Machado Velho nasceu na Freguesia de Nossa Senhora do Monte do Recôncavo, no atual município de São Francisco do Conde, em 1691. Seu avô, Gaspar de Faria Bulcão, que construiu a capela do Engenho São José, na Fazenda Água Boa, onde ele foi batizado, chegou a Bahia entre 1600 e 1655, e tornou-se por compra e dote de sua mulher, proprietário de vasta extensão territorial nesta freguesia. Seu pai, Baltazar da Costa Bulcão, foi Capitão das Ordenanças, irmão da Santa Casa de Misericórdia da Bahia e senhor de vários engenhos de açúcar na região. A profusão de missas e pedidos de sufrágios, além das esmolas deixadas para altares de santos e irmandades, feitos no testamento de Baltazar Bulcão, denotam a vivência religiosa nesta família⁵⁶³. Baltazar da Costa Bulcão teve quatro filhos: os dois primeiros – José da Costa Bulcão e Antônio Machado Velho - se tornaram senhores de engenhos, e os dois últimos — Gaspar de Faria Bulcão e Matias Machado de Mendonça —, clérigos seculares⁵⁶⁴. Provavelmente o projeto familiar para Antônio Machado e seu irmão mais velho fosse ampliar as alianças familiares, através do matrimônio, cabendo aos demais dedicarem-se à vida religiosa. Antônio Machado e José da Costa casaram-se com as filhas de Francisco de Araújo de Aragão, Alcaide-mór da cidade da Bahia no período entre 1687 e 1705. O sogro de Antônio Machado era bisneto de Diogo Alvares Correa, o Caramuru⁵⁶⁵.

⁵⁶³ O senhor Baltazar da Costa Bulcão falecido em 13/08/1718, pediu em seu testamento: que fossem celebrados por sua alma um ofício de corpo presente, além das missas por sua alma mais 600 missas e meia capela a N. Sra. do Monte, meia a mesma Senhora do Rosário, meia a S. Miguel, meia a S. Antônio, meia a S. Luzia, uma capela a S. José, 5 capelas pelas almas do Purgatório, uma capela em altares privilegiados por sua alma, 500 missas pelas almas de seu pai e de sua mãe e 50 pelas almas de seus escravos e 100 pela sua tenção. Deixou a N. Sra. do Monte, orago da matriz, 200 mil réis na mão de Afonso de Barros Lobo e cento e tanto mil réis na mão do Coronel Egas Moniz e também deixou a irmandade das Almas da matriz 500 mil réis na mão do Capitão Alvaro Vaz, a juros para dos ditos juros deles fazer todos os anos um ofício. Resumo de documento da Câmara Eclesiástica da Bahia, certidão emitida em 29/07/1943 (informações do testamento de Baltazar da Costa Bulcão que constam em seu registro de óbito). Apud BULCÃO SOBRINHO, Antônio de A. de A. *Famílias baianas*, vol. 2. Salvador, BA: Imprensa Oficial, 1940, p. 7.

⁵⁶⁴ Gaspar de Faria Bulcão, falecido em 1763, foi sepultado na capela da família, no Engenho S. José. Matias de Mendonça, faleceu em 1752, e foi sepultado na Igreja de S. Pedro dos Clérigos, em Salvador. BULCÃO SOBRINHO, Antônio de A. de A. *Famílias baianas*, vol. 1. Salvador, BA: Imprensa Oficial, 1945, pp. 61-62.

⁵⁶⁵ Diogo Alvares teve significativa participação na fundação e colonização da cidade da Bahia. Sobre sua biografia e descendentes ver: JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria, *Catálogo genealógico das principais famílias que procedem de Albuquerque, e Cavalcantes em Pernambuco, e Caramurus na Bahia* (escrito em

Francisco de Aragão nasceu em Cachoeira e era proprietário de vários engenhos no Paraguaçu, entre eles o Engenho Novo, na Freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe e de várias sesmarias na capital. José da Costa Bulcão casou-se, em fevereiro de 1720, com Maria de Souza de Aragão, enquanto Antônio Machado casou-se com a irmã dela, Ana de Souza de Aragão, consolidando os vínculos entre as duas famílias. José Bulcão herdou o engenho de propriedade da família, na Freguesia de Nossa Senhora do Monte do Recôncavo, deixando-o como herança para o seu filho Baltazar da Costa Bulcão. Antônio Machado tornou-se proprietário do Engenho Gohiba, na vila de São Francisco⁵⁶⁶.

Antônio Machado e Ana de Aragão tiveram duas filhas. Agueda de Souza e Aragão nasceu na Freguesia de Nossa Senhora do Monte e ali foi batizada, em 12 de março de 1717, mas faleceu ainda menor. Um ano depois nasceria Maria de Aragão Bulcão, na Freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe. Segundo Fr. Jaboatão, Antônio Machado Velho se tornou irmão secular do Convento Franciscano do Paraguaçu após a morte da sua esposa⁵⁶⁷. Não pudemos confirmar esta adesão, mas os vínculos com os franciscanos com certeza existiram tendo em vista as doações que ele fez para o hospital, e também a sua decisão de transferi-lo, em 1728, para Cachoeira. O poder demonstrado no deslocamento dos bens do hospital para a vila revela relativo acesso ao convento, o que teria permitindo-lhe, talvez, acompanhar de perto a prática caritativa dos franciscanos. O seu empenho na transferência do hospital para a vila pode ser um indicativo da sua desconfiança em relação à capacidade dos franciscanos de administrarem o hospital de caridade, após a morte de Frei Bernardo. Em anos anteriores, Antônio Machado já proibira que os franciscanos administrassem os bens que doara para o hospital. A doação do hospital para a Ordem de São João de Deus, anos mais tarde - quando também assumiu definitivamente a sua vocação caritativa através do ingresso nesta instituição -, sugere que esta hipótese é plausível.

Entre os anos de 1728 e 1734, Antônio Machado não apenas providenciou a transferência do hospital para a vila, como os recursos para construí-lo e mantê-lo, e para isso recebeu o

1768). Impresso na Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo LII, Rio de Janeiro, 1889; BULCÃO SOBRINHO, Antônio de A. de A., *Famílias baianas ...*, vol. 2, 1940, pp. 49-85.

⁵⁶⁶ APEB, Judiciário, Livro de notas (Salvador), vol. 70, fl. 282. Talvez se trate do Engenho da Guaíba, localizado à margem da baía do Iguape – entre o Engenho da Ponta e o Engenho Embiara -, cujos vestígios arqueológicos estão identificados em: FERNANDES, Luydy Abraham (coord). *Mapeamento arqueológico – Recôncavo baiano*. Bahia: BA Bahia Arqueológica / UFRB/ FAPESB / Secretaria de Ciência, Tecnologia e Inovação do Estado da Bahia, 2009-2010, p. 32.

⁵⁶⁷ JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico...*, p. 776.

apoio da elite local⁵⁶⁸. Em suas anotações à obra *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia*, de Ignácio Accioli, Braz do Amaral informa que o Capitão João Rodrigues Adorno e sua mulher D. Úrsula de Azevedo fizeram doação a Antônio Machado, por escritura pública, datada de 7 de abril de 1729, de sessenta braças de terra, à margem esquerda do Riacho Pitanga, no lugar de Nossa Senhora de Belém, para a fundação deste hospital⁵⁶⁹. Este é o mesmo casal que fez a doação das terras onde se edificou o Convento Carmelita na vila de Cachoeira, em 14 de abril de 1688 e, em 24 de outubro de 1700, a doação de uma casa térrea e do terreno necessário para a construção da igreja e do consistório da Ordem Terceira do Carmo da vila⁵⁷⁰. As famílias Rodrigues e Adorno foram povoadoras desta região e detentoras de grande parte de suas terras o que lhes permitiu ocupar os cargos mais destacados na sociedade, assim como fazer a doação das terras destinadas às principais instituições e igrejas da vila⁵⁷¹. Para a construção e manutenção do hospital da vila foram utilizados os rendimentos da fazenda de cana que se comprou com a doação do Capitão Manoel Alvarez Barjão, num total de 90\$000 réis, assim como os rendimentos dos 3:200\$000 réis doados pelo próprio Antônio Machado. Este revogou sua primeira doação fazendo outra com a condição de que havendo qualquer litígio, que implicasse a extinção do hospital, ele revogaria a doação ficando tudo para seus herdeiros⁵⁷². Luís dos Santos Vilhena data o início do funcionamento do hospital no ano de 1734⁵⁷³. Neste mesmo ano, Antônio Machado Velho teria feito uma nova doação ao hospital, através de escritura pública, datada de 16 de março, que consistiu no total de 8.000 cruzados, além de quatro escravos “para o serviço das enfermarias”. O hospital também recebeu, naquele ano, uma doação feita pelo Reverendo Dr. Thomas e Manoel de Luna Pereira de uma escritura de débito, no valor de 1:600\$000 réis⁵⁷⁴.

Não localizamos documentos com a descrição do espaço do hospital para o período da sua construção. Uma descrição aparece, entretanto, num inventário dos seus bens realizados em

⁵⁶⁸ Um monumento, talvez datado do século XX, erguido no pátio interno do hospital traz o registro destas datas numa alusão ao trabalho do seu fundador. AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁵⁶⁹ SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Bahia* ..., p. 514; VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*, Volume II, Salvador: Itapuã, 1969, p. 470.

⁵⁷⁰ CALDERÓN, Valentin. *O Convento e a Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira*. Salvador: Oficina da Gráfica Universitária da Universidade Federal da Bahia, 1976, p. 11, 39.

⁵⁷¹ Sobre a chegada das famílias Rodrigues e Adorno no recôncavo e a ocupação do território ao longo do Paraguaçu ver: NEVES, Juliana Brainer Barroso. *Colonização e resistência no Paraguaçu – Bahia 1530-1678*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008; Frei Jaboatão também fornece algumas informações sobre o casal que fez as doações de terrenos na vila de Cachoeira, ver: JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Catálogo genealógico das principais famílias...*, p. 140-144.

⁵⁷² AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁵⁷³ VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII* ..., vol. II, p. 470.

⁵⁷⁴ MILTON, Aristides. *Ephemerides cachoeiranas*. Coleção Cachoeira, vol. 1, Salvador: UFBA, 1979, p. 112.

1778, quando já se encontrava na posse de uma ordem religiosa⁵⁷⁵. Segundo este inventário o hospital possuía uma igreja com uma sacristia anexa e comunicação para o exterior, um salão e uma cela, uma enfermaria com seis camas de madeira e cinco bancos pequenos para os enfermos, outra cela com seis cadeiras -, um refeitório e uma cozinha⁵⁷⁶. Um documento, datado de 1781, também remete à existência de uma horta anexa ao prédio do hospital⁵⁷⁷. A igreja, único espaço deste período ainda preservado, data da primeira metade do século XVIII, período que coincide com as obras realizadas por Antônio Machado. A presença de uma igreja anexa ao hospital, além de ser característica dos hospitais do período, aponta também para o cuidado demonstrado por Antônio Machado com a assistência espiritual aos enfermos e à comunidade local. Ela se constituía no centro espiritual de todo o complexo assistencial, comunicava-se com o exterior, permitindo a entrada da população, tal qual os modelos encontrados em outros hospitais do reino. Além do hospital, Antônio Machado construiu “nove moradas de cazas térreas fabricadas de adobe”. Segundo o Conde dos Arcos “estas taes cazas fabricou o doador em terras do mesmo Hospital e contiguas a ele”⁵⁷⁸. Em 1757, estas casas estavam alugadas e geravam rendimentos para o hospital. A iniciativa de Antônio Machado de construir casas visando, como ocorria em 1757, suprir as despesas do hospital, demonstra planejamento e cuidado, e talvez, aqui, a sua experiência enquanto senhor de engenho tenha sido decisiva.

Em 1741, a filha de Antônio Machado, Maria de Aragão Bulcão, ingressou no Convento das Clarissas do Desterro, em Salvador⁵⁷⁹. Conforme dados do livro de entrada das religiosas clarissas, ela, que ali recebeu o nome de Maria de Jesus, ingressou aos 23 anos, e viveu no convento por vinte anos, falecendo em 1761⁵⁸⁰. O ingresso de Maria de Aragão no convento remete à busca de honra e distinção social comum entre as famílias da elite portuguesa, através da adesão de seus filhos à vocação religiosa⁵⁸¹. A conquista de uma vaga no Convento

⁵⁷⁵ Segundo Francisco Santana do conjunto arquitetônico ainda preservado (atual Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira) apenas a igreja foi construída no século XVIII, tendo as obras iniciadas ainda na primeira metade deste século. O prédio atual do hospital data do século XIX. Todo o conjunto foi tombado como monumento nacional pelo governo federal em 1971. Ver: SANTANA, Francisco. A Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira – sua arquitetura. In: SANTANA, Angêla (org.). *Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira: saúde, história e cultura*. Salvador: Vento Leste, 2012, pp. 23-26; AZEVEDO, Paulo Ormino D. de (org.). *Inventário de proteção do acervo cultural da Bahia*, vol. VIII – Monumentos e sítios do recôncavo – II Parte, Salvador: Governo do Estado da Bahia, Secretaria da indústria e comércio, 1982, pp. 69-70.

⁵⁷⁶ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 53, doc. 10.064.

⁵⁷⁷ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 56, doc. 10823.

⁵⁷⁸ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 16, doc. 2917.

⁵⁷⁹ JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico...*, pp.776-778.

⁵⁸⁰ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião: as enclausuradas do Convento do Desterro da Bahia 1677-1890*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994, p. 470.

⁵⁸¹ Idem, p. 127.

de Santa Clara do Desterro dependia da autorização do arcebispo e por vezes o poder arbitrário do rei foi invocado para a entrada de algumas religiosas socialmente mais influentes, motivadas a ocuparem um lugar de véu preto, o mais distinto grupo dentro dos muros de Santa Clara⁵⁸². Segundo Anna Amélia Nascimento havia poucas vagas disponíveis, com uma demanda excessiva e espera custosa. Para ela o número sempre crescente de religiosas até 1760 e a dificuldade dos pais em incluir suas filhas em Santa Clara provocou doações mais generosas e vantajosas para o convento⁵⁸³. Ao ingressar no Desterro, as religiosas levavam um dote, esmolas para o convento e para a sacristia, além de outras despesas relacionadas à solenidade da profissão. Embora proibida pela legislação portuguesa, muitas religiosas ainda receberam heranças deixadas por seus familiares – que passavam a pertencer ao convento. Tais heranças geralmente consistiram em terras, fazendas de gado e engenhos, que foram vendidas pelas freiras e transformadas em capitais empregados nos empréstimos a juros⁵⁸⁴. O dote das futuras religiosas, foi inicialmente fixado em 600\$000, mas, com o passar dos anos, chegou ao valor de 2:000\$000 réis. Através de uma escritura, firmada com a abadessa do convento, se estabelecia o valor do dote e das esmolas, a forma e a garantia de seu pagamento, que incluía a hipoteca de bens de raiz pertencentes a família⁵⁸⁵. Em 1756, Bento Maciel Teixeira firmou com o convento uma escritura para recolher suas três filhas como educandas, comprometendo-se a entregar a renda de 12.000 cruzados⁵⁸⁶ dos três dotes para ingressarem em lugares de véu preto, além de esmolas destinadas a reformas na igreja conventual⁵⁸⁷. Em 1740, Antônio Machado firmou com o convento uma escritura de débito e obrigação, relativa aos custos assumidos para a entrada da sua filha no mesmo⁵⁸⁸. A forma como ele estabeleceu os termos do contrato mostra a sua preocupação com a preservação dos bens familiares. Ele comprometeu-se a dar 12.000 cruzados como pagamento no ato da entrada da sua filha neste convento, sendo 2.000 cruzados, pagos em dinheiro no dia da entrada dela, destinados às obras do convento, e convencionou-se que, os 10.000 cruzados restantes, seriam pagos em parcelas de 400\$000 réis, a serem pagos na chegada das frotas que chegassem à Bahia, vindas do porto de Lisboa. Caso uma parcela não fosse paga por ocasião

⁵⁸² Idem, p. 114.

⁵⁸³ Idem, p. 126.

⁵⁸⁴ Idem, pp. 309-310.

⁵⁸⁵ Idem, p. 307.

⁵⁸⁶ Equivalente a 4:800\$000 réis, considerando que 1 cruzado equivalia a 400 réis.

⁵⁸⁷ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião: as enclausuradas do Convento do Desterro da Bahia ...*, pp. 126-127.

⁵⁸⁸ APEB, Judiciário, Salvador, Livros de Notas, nº 70, fl. 282. Nesta escritura o nome da sua filha foi registrado incorretamente como Maria de Souza e Aragão. Trata-se na verdade de Maria de Aragão Bulcão, como está registrado no livro de entrada do convento e também por Frei Jaboatão de Santa Maria em seu *Orbe Seráfico*. Ver: JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasília...*, pp.776.

da chegada da frota, esta seria paga com juros. O seu engenho - incluídos os escravos, gado e cavalos e mais as fazendas de cana -, foi dado como garantia do cumprimento deste contrato. Em troca disto, Antônio Machado seria dispensado de entregar ao convento qualquer herança, materna ou paterna, que sua filha tivesse ou viesse a ter direito⁵⁸⁹. Ele não foi o único pai a estabelecer o contrato com o convento nestes termos. Segundo Anna Amélia Nascimento, entre 1737 e 1757, muitos pais acertaram com as abadessas e procuradores a entrada de suas filhas, destinando-lhes determinadas quantias, que os dispensassem de entregar as heranças paternas e maternas⁵⁹⁰. Isto não desobrigava os pais do pagamento do dote ordinário, que no caso de Antônio Machado, foi fixado em 1:000\$000 réis, a ser pago no dia em que sua filha fizesse os votos⁵⁹¹.

O ingresso no Convento de Santa Clara se dava de maneira pomposa, em solenidade realizada após um ano de noviciado e cumpridas as exigências do Concílio Tridentino, na festividade da tomada do hábito do véu preto, realizada ao som de sinos e com a assistência de numeroso público.⁵⁹² Poucas são as informações disponíveis a respeito deste período da vida de Maria de Jesus no convento além das relatadas no inventário dos bens constantes em sua cela, realizado em 1760. As religiosas do Convento do Desterro somente poderiam ter bens móveis e imóveis comunitários – devido ao voto de pobreza -, relativos aos quais se poderia receber rendas, foros, juros e qualquer outro provento, cuja administração ficaria a cargo de um procurador. Em suas celas poderiam manter alguns móveis e imagens, desde que permitidas pela abadessa⁵⁹³. O inventário dos bens da cela de Maria de Jesus indica que ela manteve em sua cela, além dos mobiliários, imagens, um jogo de breviário e outros livros espirituais, estes últimos distribuídos entre as outras freiras por ocasião do seu falecimento⁵⁹⁴. A posse de livros foi comum apenas entre 35,30% das freiras deste convento, o que distingue Maria de Jesus no conjunto, no que diz respeito a sua instrução e ao uso dos livros devocionais em sua prática religiosa individual. Por outro lado, seu nome estava incluído na lista, produzida por Anna Amélia Nascimento, de freiras cujos inventários de bens denotaram excessiva abundância e requinte, prática que foi alvo de duras críticas de arcebispos que

⁵⁸⁹ APEB, Judiciário, Salvador, Livros de Notas, nº 70, fl. 28v-283v.

⁵⁹⁰ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira, *Patriarcado e religião: as enclausuradas do Convento do Desterro da Bahia ...*, p. 312.

⁵⁹¹ APEB, Judiciário, Salvador, Livros de Notas, nº 70, fl. 28v-283v.

⁵⁹² NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião: as enclausuradas do Convento do Desterro da Bahia ...*, p. 124.

⁵⁹³ Idem, p.94.

⁵⁹⁴ Idem, p. 222; 227.

atuaram na Bahia⁵⁹⁵. Também é referida a posse de escravos por Maria de Jesus, sem mencionar a quantidade deles⁵⁹⁶. Seu comportamento no convento parece evidenciar as suas origens, que tanto remetem à prática religiosa cultivada em sua família, quanto a ostentação comum entre os senhores de engenho, detentores de grande prestígio social e econômico.

Não temos mais notícias sobre Antônio Machado e seu hospital nos anos que se seguiram. Ele havia assumido uma dívida de longo prazo com o Convento de Santa Clara do Desterro. É provável que tenha se dedicado às suas atividades como senhor de engenho, fonte da riqueza que lhe permitiria pagar a dívida. As atividades relacionadas ao hospital continuaram, pois nada indica que foram suspensas, mas, por certo, a caridade se manteve como uma atividade secundária em sua vida, mas não menos significativa. Em 1754, o patrimônio do hospital se mantinha estável, era composto dos 10.000⁵⁹⁷ cruzados e dos quatro escravos doados por Antônio Machado, que ainda pretendia doar mais 2.000 cruzados para obras que desejava realizar no mesmo⁵⁹⁸. O ano de 1754, porém, foi marcado por mudanças significativas em sua trajetória. Numa procuração, datada de 20 de fevereiro daquele ano, o Provincial Geral da Ordem de São João de Deus, residente no Convento de Lisboa, Frei Bartolomeu da Conceição, informava que havia sido procurado pelo Irmão Antônio Machado de Nossa Senhora de Belém, que manifestou o desejo de doar para os hospitaleiros o hospital que mantinha na Vila de Cachoeira, assim como de ingressar na ordem⁵⁹⁹. O provincial se comprometeu a receber a doação se fossem cumpridas as seguintes condições: que o mesmo ficasse próprio da ordem e debaixo apenas da proteção do rei; que a doação incluísse os 14.000 cruzados⁶⁰⁰, escravos e demais bens móveis e de raiz pertencentes ao hospital; que a doação fosse irrevogável; que, tomando o hábito da ordem, Antônio Machado administrasse o patrimônio do hospital, mas sob a direção e obediência do seu prelado e, após seu falecimento, o seu sobrinho Baltazar da Costa Bulcão, assumisse esta função, mas apenas se tomasse o hábito da ordem e nela professasse⁶⁰¹. Estas últimas condições podem ter sido propostas pelo próprio Antônio Machado, porém não sabemos quais razões o levaram a tomá-las. De onde surgiu a vocação religiosa de Antônio Machado Velho? O seu nome foi herdado

⁵⁹⁵ Idem, p. 222; p. 224; 272.

⁵⁹⁶ Idem, p. 227.

⁵⁹⁷ Equivalente a 4:000\$000 réis.

⁵⁹⁸ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5460.

⁵⁹⁹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5460.

⁶⁰⁰ Equivalente a 5:600\$000 réis.

⁶⁰¹ Baltazar não seguiu a vocação religiosa. Ele foi proprietário do Engenho São José e da Fazenda Água Boa, herdados do seu pai, além de outros engenhos da região. BULCÃO SOBRINHO, A. de A. de. *Famílias baianas* ..., vol. 1, p. 9.

do seu avó materno – o Licenciado Antônio Machado Velho -, que, como ele, aderiu à vida religiosa após ficar viúvo. Teria a história de seu avô lhe servido de inspiração? A morte da sua esposa teria influenciado nesta decisão? Perguntas que ficaram sem respostas. Talvez a opção pela vida religiosa não tenha surgido num impulso, tenha sido resultado de muitas reflexões, que lhe permitiram organizar os seus passos rumo à concretização deste fato décadas depois da transferência e construção do novo hospital na vila de Cachoeira. O seu desejo de ingressar na Ordem de São João de Deus, logo em seguida à doação, e os próprios termos nela estabelecidos sugerem que a decisão de doar o hospital ocorreu em conjunto com a de abandonar a vida secular. Talvez a própria experiência à frente do hospital, ao longo dos últimos vinte anos, os desafios enfrentados, fizeram-no procurar uma ordem religiosa com experiência para auxiliá-lo nesta tarefa. Além disso, pode-se pensar em seu desejo de assumir, definitivamente, a vocação caritativa e religiosa. Antônio Machado e a Ordem de São João de Deus mantinham interesses comuns: ambos dedicavam-se especificamente ao cuidado dos enfermos, o que pode explicar a escolha dele. Esta ordem desenvolveu um discurso que valorizou a prática da sexta obra de misericórdia, o cuidado dos enfermos, a mesma à qual ele havia se dedicado.

A Ordem de São João de Deus encaminhou Frei João de São Thomaz para Cachoeira, como seu procurador, para assinar a escritura pública de doação, assim como para tomar posse do hospital⁶⁰². A escritura foi assinada em 17 de junho de 1754⁶⁰³. Entretanto a condição imposta pela ordem, referente à jurisdição a qual o hospital seria subordinado, foi questionada pela coroa portuguesa, que impôs algumas condições para autorizar a doação. Em uma carta, datada de 8 de março de 1755, o Secretário de Estado informava que, em 02 de fevereiro daquele ano, manteve contato com o Visitador Geral da Ordem de São João de Deus e lhe informou que a doação só se concretizaria se os religioso aceitassem viver, na Bahia, na conformidade da sua regra e estatutos, mas como não tinham Prelado maior no Brasil, estariam sujeitos no espiritual ao Arcebispo da Bahia “para conhecer se elles satisfazem o que devem e para ter contra elles, no caso de falta ou de culpa, o procedimento que por direito lhe fôr permitido”. O hospital ficaria sujeito as justiças seculares no que tocasse ao temporal, a

⁶⁰² AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5460.

⁶⁰³ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457. Alguns dos documentos relativos à doação do hospital para a Ordem de São João de Deus, inclusive os aqui citados, foram transcritos por Braz do Amaral em suas anotações na obra de Ignácio Accioli. Trata-se dos documentos encontrados em: AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5459-5460. Ver: SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Bahia ...*, pp. 514-520. Outros documentos relativos a este contexto estão disponíveis em: BNRJ, Manuscritos, Doc. II – 33 -32 – 32, nº 002.

administração ou destruição dos seus bens. Caberia ao Ouvidor da Comarca da Bahia, a visitação e o exame da administração do hospital, devendo informar ao rei a existência de quaisquer irregularidades. Além disto, os hospitaleiros poderiam manter somente cinco religiosos no hospital, e após a morte do fundador apenas quatro - um para prelado e os demais para os ministérios⁶⁰⁴. Em carta, datada de 20 de março de 1755, redigida pelo Secretário de Estado dos negócios ultramarinos, Diogo de Mendonça Corte Real, informa que, tendo em vista o Visitador Geral da Ordem de São João de Deus concordar com as condições impostas pela coroa, foi concedida a licença para assistirem no hospital quatro religiosos. Os quatro religiosos só deveriam embarcar após receberem passaporte expedido pelo Secretário de Estado e que havendo algum que não cumprisse esta solenidade seria mandado embarcar pelo Arcebispo da Bahia⁶⁰⁵. As medidas tomadas pela coroa, relativas a doação deste hospital, parecem enquadrar-se numa política de intervenção, adotada a partir de 1750, em relação às instituições de assistência, cujo objetivo era o reforço da sua ação assistencial, em detrimento das demais funções por elas desempenhadas. Esta política visava o controle, a garantia de suporte financeiro e a reorientação das práticas destas instituições, e atingiu não apenas os hospitais do Império Português, como também as Santas Casas da Misericórdia nele existentes⁶⁰⁶.

Um termo, assinado em 21 de março de 1755 - após a leitura da carta do Secretário de Estado -, no convento em Lisboa, pelo Provincial e Definitório da Ordem dos Hospitaleiros selou definitivamente a doação do hospital de Cachoeira⁶⁰⁷. Segundo orientações do Secretário de Estado todos os documentos ligados à doação deveriam ser transcritos no livro do Convento de Lisboa, assim como nos livros da câmara de Cachoeira e nos do hospital⁶⁰⁸. Os registros da doação nos livros do hospital e da câmara, tal qual determinado pelo rei, foram cumpridos pelo juiz de fora da vila. Durante os trâmites para execução desta tarefa, dúvidas foram suscitadas pelo juiz de fora da vila a respeito da autoridade a qual o hospital estaria submetido nas questões temporais⁶⁰⁹. As albergarias e hospitais fundadas no império eram subordinados à autoridade dos provedores. Na Bahia, o ouvidor da comarca, acumulava

⁶⁰⁴ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5459 (anexo ao doc. 5457).

⁶⁰⁵ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5459 (anexo ao doc. 5457).

⁶⁰⁶ LOPES, Maria Antónia. A intervenção da Coroa nas instituições de proteção social de 1750 a 1820. In: *Revista de História das Ideias*, nº 29, Coimbra, 2008, pp. 131-176. Texto disponível em: <https://eg.sib.uc.pt/bitstream/10316/25024/1/Lopes.M.A.A%20interven%C3%A7%C3%A3o%20da%20Coroa>. Acesso em 8/9/2016.

⁶⁰⁷ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5459 (anexo ao doc. 5457).

⁶⁰⁸ AHU/Bahia, Avulsos, Caixa 130, doc. 10182.

⁶⁰⁹ Os documentos relativos a esta questão estão agrupados em: AHU/Bahia, Avulsos, Caixa 130, doc. 10182.

também a função de provedor, e desde a sua fundação o hospital da vila esteve a ele subordinado. Mas, um alvará régio, datado de 8 de fevereiro de 1755, provia o juiz de fora da vila, José Gomes Ribeiro, no cargo de Provedor das Fazendas dos defuntos e ausentes, capelas e resíduos. O juiz de fora reivindicou a transferência do poder temporal sobre o hospital para a sua jurisdição, tendo em vista a sua nova condição de provedor da vila. A coroa atendeu esta demanda, determinando que, ao provedor do distrito de Cachoeira caberia tomar conhecimento sobre as questões relativas ao hospital e não mais ao ouvidor da comarca. O controle em relação à emissão de passaportes régios para os religiosos foi rigoroso. Frei João de S. Thomaz, o hospitaleiro que veio para tomar a posse do hospital, teve seu nome incluído, em 7 de julho de 1755, numa lista, encaminhada ao rei pelo arcebispo, dos religiosos que deveriam embarcar para Portugal que foi, por não portarem o passaporte régio⁶¹⁰. Segundo o arcebispo, a causa da remessa de Frei João

he por não ter nem haver tido passaporte real e ter andado alguma cousa inquieto e orgulhoso para fundar hum hospício ou Convento na Villa da Cachoeira, onde the aqui tem residido, o que me parece escusado. Não tenho contra elle razão de queixa, porque todos me seguram que o seu procedimento he de bom religioso [...] ⁶¹¹.

Entretanto, mesmo portando-se bem, o religioso estava preso e poderia portar “prisão mais rigorosa” caso sua situação não fosse esclarecida⁶¹². O arcebispo da Bahia foi informado da doação do hospital, através de correspondência encaminhada pelo Secretário de Estado apenas em setembro de 1755⁶¹³. Uma carta do governador da Bahia, datada de 12 de maio de 1756, relatava que este padre encontrava-se no Reino, por ocasião da chegada dos demais irmãos à vila de Cachoeira⁶¹⁴. Não sabemos a data em que os outros três religiosos que deveriam servir no hospital, juntamente com o Frei João de S. Thomaz e com Antônio Machado, chegaram a Cachoeira, mas é certo que já se encontravam na vila em 2 de dezembro de 1755, conforme atesta um documento redigido nesta data⁶¹⁵. Frei João de São Thomaz provavelmente foi embarcado para o Reino onde recebeu o passaporte que regularizou a sua situação, pois é um

⁶¹⁰ AHU/Bahia, Castro Almeida cx 11, doc. 1886.

⁶¹¹ AHU/Bahia, Castro Almeida cx. 11, doc. 1886.

⁶¹² AHU/Bahia, Castro Almeida Cx. 11, doc. 1886.

⁶¹³ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 11, doc. 2013.

⁶¹⁴ AHU/Bahia, Avulsos, Caixa 130, doc. 10182.

⁶¹⁵ AHU/Bahia, Avulsos, Caixa 130, doc. 10182.

dos religiosos mencionados pelo Chanceler da Relação José Carvalho de Andrade, ao descrever a equipe responsável pelo hospital, em 1761⁶¹⁶.

Após doação o hospital passou a ser chamado Hospital de São João de Deus. Antônio Machado ingressou na ordem e passou a chamar-se Frei Antônio de N. Sra. de Belém. O que o teria motivado à decisão de doar o hospital para os hospitaleiros? A doação do hospital a uma ordem religiosa não foi um gesto isolado na América Portuguesa. Em 1787, Antônio de Abreu Guimarães, homem de negócio, destinou parte da sua fortuna à criação de um hospital para a cura do mal de São Lázaro, em Sabará, nas Minas Gerais, assim como para a criação de outras instituições de caridade. Mas, ao contrário de manter a tradição portuguesa de destinar a administração desta instituição de assistência a uma Santa Casa de Misericórdia, ele propôs que os oratorianos o administrassem. Do mesmo modo que fez com o hospital de Cachoeira, a coroa aceitou a proposta impondo que tais instituições ficassem submetidas ao ordinário. A despeito desta aprovação, o valor destinado à criação do hospital foi repassado a Ordem Terceira do Carmo, que o administrou até a criação de uma Santa Casa de Misericórdia, que o assumiu em 1834⁶¹⁷. Uma diferença fundamental entre Antônio Machado e Antônio de Abreu é que este último não tinha nenhum interesse em transformar o seu ideal caritativo em vocação religiosa, apenas fez a doação, talvez preocupado com a salvação da sua alma. A figura de Antônio Machado foi mencionada em inúmeros documentos que remetem ao hospital da vila, mesmo os escritos décadas depois destes acontecimentos. Segundo o Chanceler da Relação, José Carvalho de Andrade, o fundador manteve-se, na condição de hospitaleiro, ocupado “em servir os enfermos com muita caridade e a pedir esmolas na villa e no porto de São Felix [...]” para o hospital da vila. Informa também que ele “he muito útil naquelle hospital pela sua caridade verificada com a doação de seus bens que chegou a dez mil cruzados, que ele não administra vivendo sujeito a seu prelado”⁶¹⁸. Ao que parece a administração dos bens do hospital ficou ao encargo do Fr. João de São Thomaz, que ocupou os cargos de prior e diretor até o seu falecimento, em dezembro de 1769⁶¹⁹. Se, em relação aos franciscanos, a desconfiança foi tal que Antônio Machado proibiu que administrassem qualquer parte dos bens doados, em relação aos hospitaleiros ele não apenas ingressou na ordem como absteve-se de administrar o patrimônio do hospital que ele mesmo fundou –

⁶¹⁶ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁶¹⁷ FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga: as Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, USP, São Paulo, 2011, p. 90-91.

⁶¹⁸ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁶¹⁹ MILTON, Aristides. *Ephemerides cachoeiranas ...*, p. 292.

contrariando a proposta inicial do Provincial da Ordem, de que ele fosse o administrador -, dedicando-se exclusivamente à caridade, segundo os relatos sobre ele. A imagem de um antigo senhor de engenho, descendente de uma família de grande prestígio na região, vestido em pobres roupas, a recolher esmolas pelas ruas da vila e do porto, ou a curar feridas de escravos e pobres maltrapilhos na enfermaria do hospital, deve ter causado um grande impacto na comunidade. Antônio Machado Velho, agora Frei Antônio de N. Sra. de Belém, deve ter suscitado inúmeras emoções em quem o via passar pelas ruas da vila – surpresa, espanto, repulsa, comiseração, fervor religioso -, mas é certo que sua experiência não deve ter deixado de ser um importante reforço à prática da caridade na comunidade local.

A opção de Antônio Machado pelos hospitaleiros, em detrimento dos franciscanos, não deve causar surpresa. A Ordem de São João de Deus já era conhecida no reino português e o seu prestígio, mantido por dois séculos de ação mais intensa neste território, pode ser atribuída não apenas à origem portuguesa do seu fundador como ao número de hospitais por ela administrados, inclusive os hospitais militares, que lhes foram confiados pela Coroa portuguesa. Por certo a fama desta ordem logo chegou ao recôncavo baiano, impressionando o devoto Antônio Machado Velho, assim como ocorreu em Recife onde, na década de 1680, um casal de leigos, o Coronel João de Souza e sua esposa Inês Barreto, fundou um hospital ao qual deram o nome de Nossa Senhora do Paraíso e São João de Deus⁶²⁰. Também em São João del Rei um hospital foi fundado, em 1783, por iniciativa de um ermitão chamado Manoel de Jesus Fortes, cuja capela fora construída sob a invocação de Nossa Senhora da Misericórdia, São João de Deus e das benditas almas do purgatório⁶²¹.

A Ordem Hospitaleira de São João de Deus originou-se na Espanha, no século XVI. João de Deus, português, nascido em Montemor-o-Novo, viveu na cidade de Granada, onde fundou um hospital antes de morrer. Precisamos inserir a origem desta ordem religiosa no contexto das reformas produzidas a partir do Concílio de Trento, que impulsionaram a prática da caridade ao reafirmar a doutrina da salvação a partir da fé e das obras, em oposição ao movimento protestante, que contestava a relevância das obras neste processo. Em decorrência disto verificou-se a reforma das antigas ordens religiosas, o surgimento de novas e também uma maior participação dos leigos em várias esferas da vida religiosa, através da fundação de novas confrarias e irmandades, como as Irmandades da Misericórdia aqui já mencionadas. O

⁶²⁰ FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga...*, p. 84.

⁶²¹ Idem, p. 89.

ideal caritativo esteve fortemente calcado “nas premissas tridentinas, na valorização da pobreza e da misericórdia como formas de ascese dos leigos”⁶²².

Em Portugal, os hospitaleiros atuaram sob as diretrizes do Estatuto da Ordem, ali iniciando suas atividades em 1625⁶²³. Com a guerra da Restauração, iniciada em 1640, suscitou-se a criação de hospitais militares por todo o reino e, em 4 de maio de 1645, por diploma régio, a ordem se tornou a responsável pela administração destes, o que, segundo João Inglês Fontes, permitiu a sua rápida expansão pelo território português. Além de administrar os hospitais militares, os Hospitaleiros se tornaram responsáveis pela administração de antigos hospitais, que anteriormente estavam sob os cuidados de outras instituições, como foi o caso do Hospital de Santo André, em Montemor-o-Novo – administrado pela Santa Casa da Misericórdia -, que passou para a ordem em 1677⁶²⁴. A Província Portuguesa foi criada em 1671, dedicada ao fundador, e reconhecida em um Capítulo Geral, celebrado em Madri no mesmo ano⁶²⁵. Os irmãos de São João de Deus também atuaram no ultramar português. Eles foram responsáveis por hospitais gerais destinados aos pobres em outras partes do império⁶²⁶. Estes acompanharam os tripulantes de naus que se dirigiram, ao longo do século XVII, a diferentes partes do império português, fundando hospitais e comunidades na Índia – Goa, Baçaim, Diu e Damão -, em Moçambique, no Extremo Oriente, e assistindo soldados em diferentes regiões, como no Brasil, durante as invasões holandesas⁶²⁷. A execução dos trabalhos nos hospitais em que a ordem atuou seguia um padrão: organizava-se uma equipe que deveria atuar dentro de um hospital. A equipe residente contava normalmente com o número de quatro (para os hospitais menores) a seis irmãos. Estes eram designados para exercer as seguintes funções: administrador, capelão, pedinte e enfermeiro. Além de Antônio Machado, mais três religiosos, vindos do convento da ordem, em Lisboa, atuavam no hospital da vila de Cachoeira: Fr. João de São Thomaz, já aqui mencionado; Fr. Izidorio José do Rosário, sacerdote em dizer missa e administrar os sacramentos aos enfermos e Fr. José de Sant’Anna, responsável pelo recolhimento das

⁶²² FRANCO, Renato, *Pobreza e caridade leiga...*, p. 89.

⁶²³ FONTES, João Inglês. O patrimônio documental e bibliográfico da Ordem Hospitaleira de São João de Deus, em Portugal. In: *75 anos da restauração da ordem e província de São João de Deus* (coletânea). Alcalá; Ordem Hospitaleira de São João de Deus, 2006.

⁶²⁴ Idem, p. 75.

⁶²⁵ Idem, p. 75.

⁶²⁶ Notícias sobre a presença destes religiosos na Bahia e em Pernambuco no século XVII são dadas por Juan Ciudad Gómez Bueno, membro da ordem. Bueno remete aos irmãos mortos no Brasil durante as invasões holandesas. Ver BUENO OH, Juan Ciudad Gómez. *Compêndio de Historia de La Ordem Hospitalaria de San Juan de Dios*. Granada: Archivo Interprovincial Casa Del Tránsito de San Juan de Dios, 1963, p. 96-7.

⁶²⁷ FONTES, João Inglês. O patrimônio documental e bibliográfico da Ordem Hospitaleira ..., p. 75.

esmolas no recôncavo⁶²⁸. Outro irmão teria vindo para atuar na botica. Ele retornou para Portugal para se tratar de uma doença, e também, porque não foi possível estabelecer no hospital uma farmácia devido à falta de medicamentos⁶²⁹. Compunham a equipe, além dos religiosos, três donatos e 5 escravos do sexo masculino, talvez responsáveis pelos cuidados com a horta, a limpeza e alimentação⁶³⁰.

A vocação específica da Ordem de São João de Deus era a assistência hospitalar. Os hospitaleiros eram obrigados a professar quatro votos, os três normais da vida religiosa – obediência, pobreza e castidade – e o da hospitalidade. Fortemente associado à caridade, este último voto foi o mais significativo para a forma como a ordem foi identificada entre os fiéis, tendo em vista que os principais beneficiados por ele foram os enfermos pobres. Assim recomendava o manual de enfermagem da ordem ao remeter a este voto “não vos sirva de mortificação as impaciências dos enfermos, nem o tempo que gastares na sua assistência [...]”⁶³¹. O modelo a ser seguido aparece no discurso do próprio fundador da ordem numa recomendação feita a um candidato que pretendia juntar-se a ele, de que procurasse, antes de ingressar neste trabalho, mortificar a sua carne “levando vida difícil, com fome e sede, humilhações e cansaços, angústias, trabalhos e contrariedades”, recomendando que tudo buscasse sofrer por Deus, pois, pelo amor a ele, teria que passar por tudo isto no exercício de caridade aos enfermos pobres⁶³². Segundo São João de Deus, o próprio sofrimento de Cristo deveria servir de modelo para esta mortificação da carne. Numa carta encaminhada à Duquesa de Sesa, São João de Deus refere-se à sua devoção a Cristo crucificado. Ele afirmava não encontrar

[...] melhor remédio nem consolação, para quando me encontro aflito, do que olhar e contemplar a Jesus Cristo crucificado e meditar em sua Santíssima Paixão e nos trabalhos e angústias que padeceu nesta vida; e tudo por nós, pecadores, maus, ingratos e mal-agraçados. Ora, vendo nós como o Cordeiro sem mancha sofreu tantas humilhações sem as merecer, como ousaremos procurar descanso e prazer numa terra onde tantos males e penas infligiram a Jesus Cristo que nos criou e remiu? Que esperamos nós ter?⁶³³

⁶²⁸ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁶²⁹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 16, doc. 2917.

⁶³⁰ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457; AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 53, 10.064.

⁶³¹ SANTIAGO, Frei Diogo de. *Postilla Religiosa, e Arte dos enfermeiros*. Oficina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Ofício, 1741. (edição em fac-símile, em parceria com a Ordem Hospitaleira de São João de Deus, Lisboa: Alcalá, 2005), p. 17.

⁶³² Carta de São João de Deus a Luís Baptista (s/d). In: GOUVEIA, D. Frei Antônio. O.S.A. *Vida e morte de São João de Deus, seguida das Cartas do santo e da sua iconografia* (publicada em Madri em 1624 e em Lisboa em 1658), Lisboa: Edições Távola Redonda; Editorial Hospitalidade, 1996, p. 227.

⁶³³ Segunda carta de São João de Deus à Duquesa de Sesa. In: GOUVEIA, D. Frei Antônio. O.S.A. Op. Cit., p. 234. Esta carta encontra-se, juntamente com as demais escritas por São João de Deus, em anexo a sua biografia.

No hospital que fundou em Granada, São João de Deus alternava sua rotina entre as orações, o cuidado dos enfermos e o recolhimento de esmolas para o sustento destes⁶³⁴. Ele teria, segundo seus biógrafos, estabelecido a prática de manter os hospitais que fundou com as esmolas que pessoalmente arrecadava⁶³⁵. Estimular a caridade entre os leigos da comunidade foi o principal recurso usado para a manutenção destas obras de assistência. Ela se converteu num instrumento para fins morais e religiosos, segundo o pregão, usado pelo fundador da ordem e demais irmãos pedintes, quando saíam em busca das esmolas “irmãos fazei o bem a vós mesmos dando aos pobres”. A hospitalidade remetia à ideia de “pedir para retribuir sob a forma assistencial”⁶³⁶.

A Ordem de São João de Deus não estimulou a caridade apenas através do exercício da sua vocação hospitaleira, também o fez por meio da disseminação de devoções religiosas ligadas à prática das obras de misericórdia, em especial as destinadas aos enfermos pobres. Na igreja do Hospital de São João de Deus em Cachoeira é possível encontrar, até o momento presente, imagens de santos cujo culto está associado a esta ordem, presente nos outros hospitais em que ela atuou, provavelmente trazidas para Cachoeira pelos religiosos que aqui atuaram, pois as esculturas datam do século XVIII. Devoções que, enquanto irmão da ordem, Antônio Machado certamente cultivou. No altar-mor da referida igreja encontram-se o Cristo crucificado, São João de Deus e o Anjo São Rafael. Sobre eles, no teto da capela-mor, há uma pintura que representa um momento da legenda de São João de Deus: o santo recebendo das mãos de Nossa Senhora uma coroa de espinhos (Gravura 21). No relato encontrado em biografias de São João de Deus, assim como em ilustrações deste episódio de sua legenda, São João Evangelista também estaria presente neste episódio, entretanto ele não está representado na pintura da capela do hospital de Cachoeira (Gravura 22)⁶³⁷. A Ordem Hospitaleira promoveu a devoção a São João de Deus, canonizado em 1690, ao Anjo São Rafael e ao Cristo Crucificado, imagens que eram, usualmente, encontradas nas capelas e

Sem constar a data da sua redação, é certo que foi escrita já nos momentos finais da vida de São João de Deus, que faleceu em 24 de maio de 1600.

⁶³⁴ CASTRO, Francisco de. História da vida e obra de São João de Deus (publicada em 1585). Tradução Frei João Gameiro, O.H., Braga: Editorial Franciscana; Montemor-o-novo: Hospital Infantil de São João de Deus, 1999, p. 79-84.

⁶³⁵ GOUVEIA, Frei Antônio, O. S. A. Op. Cit.

⁶³⁶ LOURO, José Augusto Gaspar, OH (Superior Provincial). *Museu São João de Deus: psiquiatria e história* (exposição, catálogo e artigos). Lisboa: Editorial Hospitalidade /Província Portuguesa da Ordem Hospitaleira de São João de Deus, 2009, p. 56.

⁶³⁷ Ver: GOUVEIA, D. Frei Antônio. O.S.A. *Vida e morte de São João de Deus, seguida das Cartas do santo e da sua iconografia...*, p. 95; 270.

oratórios dos seus hospitais. Todas estas devoções estão de algum modo associadas à caridade para com os enfermos como o Padre Santiago procura demonstrar na *Postilla religiosa*, no trecho em que incita os noviços a verem as enfermarias e os enfermos como suas aulas e seus livros respectivamente:

São Bibliotecas de toda variedade de queixas, onde já o Arcanjo São Rafael por mandado de Deus veio assistir, e o mesmo Senhor em pessoa se veio manifestar, consentindo que aos seus pés divinos chegassem as mãos do nosso Patriarca [São João de Deus], dizendo-lhe o que São Mateus se refere, que o que aos seus pobres se fazia com eles se obrava⁶³⁸.

A devoção ao Cristo Crucificado foi muito significativa no contexto do século XVIII, num reforço a uma religião que cada vez mais – do ponto de vista da atividade missionária - se identificava com os pobres e com a necessidade de supri-los em suas necessidades materiais. Vicente de Paulo – fundador da ordem dos lazaristas, em 1625, no mesmo contexto da ordem hospitaleira -, por exemplo, “nunca abandonava um lugar sem que nele estabelecesse previamente uma confraria de caridade destinada simultaneamente ao socorro dos pobres e à manutenção do espírito de missão”⁶³⁹. Os Oratorianos – ordem fundada por São Felipe Neri, em 1565, também no mesmo contexto da ordem hospitaleira - mantinham “...uma companhia de caridade para assistência a todos os pobres sem recursos, envergonhados, doentes, inválidos”⁶⁴⁰. A despeito do enfoque missionário da ação de oratorianos e lazaristas, todos tiveram em comum o estímulo ao culto à Paixão de Cristo, como verificamos entre os hospitaleiros, assim como à prática da caridade. Para Louis Châtellier, ao pregarem um Cristo sofredor sobre a terra, estes missionários “[...] anunciavam uma religião estreitamente unida ao mundo, às misérias e as esperanças dos homens”⁶⁴¹.

As outras duas devoções encontradas na igreja do hospital, em Cachoeira, associadas à ordem hospitaleira, de São João de Deus e do Arcanjo São Rafael, também estão relacionadas ao cuidado com os pobres, através da prática da caridade, mas especificamente aos pobres enfermos⁶⁴². A escultura de São Rafael Arcanjo segurando um peixe é uma alusão iconográfica ao milagre do Arcanjo e Tobias e da sua condição de intercessor dos enfermos (Gravura 19). São Rafael é muito aludido nas lendas de São João de Deus, sempre presente

⁶³⁸SANTIAGO, Frei Diogo de. *Postilla Religiosa ...*, p. 5

⁶³⁹ CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as fontes do Cristianismo moderno, séc. XVI-XIX*. Lisboa: Nova Estampa, 1994, p. 156.

⁶⁴⁰ Idem, p. 158.

⁶⁴¹ Idem, p. 153.

⁶⁴² A imagem de São Rafael aqui mencionada está registrada em: IPAC/Bahia. *Diagnóstico e proposta de restauração da imagem de São Rafael Arcanjo, pertencente a Santa Casa de Misericórdia – Cachoeira – Bahia*, 1995. Este texto remete a datação da escultura, assim como as suas características iconológicas e iconográficas e confirma que trata-se de uma imagem da segunda metade do século XVIII.

em momentos cruciais ligados à necessidade de alimentar e cuidar dos enfermos pobres do hospital que São João de Deus fundou em Granada (Gravura 23). Em um dos relatos da legenda do santo, o arcanjo traz, do céu, o pão necessário para os enfermos do hospital em Granada. Nesta ocasião, São Rafael teria dito: “Irmão João, somos todos de uma Ordem e aqui trago este pão da dispensa do céu. Recebe-o para que possas remediar a necessidade que agora tens dando de comer aos teus pobres”⁶⁴³. O Arcanjo aparece representado, em Cachoeira, com o escapulário da ordem hospitaleira, em alusão à sua identificação com a mesma. É possível que suas legendas e culto tenham servido de inspiração e modelo a Antônio Machado em sua trajetória de religioso dedicado ao cuidado com os enfermos. Tais devoções também estavam presentes no oratório colocado na enfermaria do hospital em Cachoeira. Este oratório era destinado à celebração da eucaristia e das orações diárias para os enfermos e os atos fúnebres⁶⁴⁴. O inventário do hospital de Cachoeira, de 1778, informa a existência de um oratório na enfermaria que continha as imagens do Cristo crucificado, um presépio com Nossa Senhora, São José e o senhor menino Deus todas pequeninas, uma imagem de São João de Deus de marfim com cajado de prata, uma de Nossa Senhora da Conceição, uma de Santo Antônio com o Senhor menino nos braços e uma imagem de Santa Ana antiga e pequena.

O modelo de devoção e ação caritativa proposto pelo fundador da ordem, São João de Deus, parece ter exercido grande influência sobre Antônio Machado. No hospital de Cachoeira, Antônio Machado Velho, ou Frei Antônio de Nossa Senhora de Belém, foi o único designado para desempenhar a função de enfermeiro, exercendo-a até 1770, ano de seu falecimento. Uma certidão, emitida em 1772, informava o registro no livro de assento dos enfermos, entre 1 de janeiro de 1756 e 4 de agosto de 1772, de um total de 782 atendimentos – uma média de 48 atendimentos por ano⁶⁴⁵. Presumimos que este número seja referente apenas aos que foram internados na instituição, podendo ser maior o número de assistidos, se levarmos em conta os atendimentos que não demandaram internação. Antônio Machado foi o responsável por estes atendimentos até 1770. Num ofício, datado de 8 de outubro de 1757, encaminhado a Thomé Joaquim da C. Corte Real, Secretário de Estado da Marinha e do Ultramar, o Vice-rei, Conde dos Arcos, informa que Antônio Machado dividia o cuidado destes enfermos com o trabalho de levantar os recursos para a manutenção do hospital, como

⁶⁴³ LOURO, José Augusto Gaspar, OH (Superior Provincial). *Museu São João de Deus...*, p. 49, Gravura e legenda I.1.51.

⁶⁴⁴ BORGES, Augusto Moutinho, *Reais Hospitais Militares em Portugal (1640-1834)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 107.

⁶⁴⁵ AHU, CU, Brasil Geral, Caixa 23, documento anexo ao doc. 1984.

pedinte de esmolas na vila e no porto. Juntamente com outro irmão da ordem, “por não poder um só acudir a tirar ao mesmo tempo” ele recolhia, todas as semanas, “a esmola do açúcar, do tabaco, do arroz, farinha e o mais com que os fiéis concorrem”⁶⁴⁶. Antônio Machado Velho desempenhava as tarefas mais árduas do hospital, mantendo-se em contato direto com os doentes, como enfermeiro, e com os mantenedores do hospital, como pedinte de esmolas.

Não sabemos como foi o seu preparo para o exercício da função de enfermeiro. Na Ordem de São João de Deus os próprios irmãos cuidavam da cura física dos enfermos. Eles especializaram-se no conhecimento da enfermagem, tendo inclusive publicado, em 1748, o primeiro manual de enfermagem conhecido em Portugal destinado à formação dos seus membros, a *Postilla Religiosa, e Arte dos enfermeiros*⁶⁴⁷. De acordo com a *Postilla* a aprendizagem das práticas médicas dos irmãos ocorria no Convento-Hospital de Elvas e se dava de forma pluridisciplinar. Como não há notícia de um período de formação de Antônio Machado em Portugal podemos presumir que ele exerceu este ofício sem formação especializada. Não se pode descartar, contudo, a possibilidade de que tenha recebido orientação dos irmãos que vieram para Cachoeira.

Resultado de um projeto concebido inicialmente por religiosos regulares, cuja continuidade foi tributária do empenho de um leigo da região, o hospital de Cachoeira não parece se enquadrar na perspectiva de análise proposta pela historiografia para outras instituições de caridade fundadas no reino português, como as Santas Casas de Misericórdia, por exemplo. Segundo Laurinda Abreu, os privilégios concedidos pela Coroa portuguesa à Misericórdia de Lisboa, desde o momento da sua fundação, em 1498, estendidos às demais misericórdias na maioria das vezes, ajudaram a “formalizar a condição dos irmãos dirigentes como um corpo social de elite, equiparando-os aos ocupantes de cargos superiores do mando municipal [...]”⁶⁴⁸. A caridade refletia as alianças estabelecidas entre elite local e monarquia que tornaram possível a afirmação de ambos. Para Isabel de Sá, monarquia e elites locais dividiam os interesses nessas instituições e “essa associação de interesse mútuo convoca um parceiro sem voz, o grupo dos pobres, que rei e poder manifestam proteger e ajudar”⁶⁴⁹. Maria de Fátima Gouvêa salienta o papel agregador que esta instituição detinha, juntamente, com o Senado da Câmara, dos grupos que constituíam a sociedade colonial, e a sua

⁶⁴⁶ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 16, doc. 2917.

⁶⁴⁷ SANTIAGO, Frei Diogo de. *Postilla Religiosa* ...

⁶⁴⁸ ABREU, Laurinda, 2014. *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Gradiva, 2014, p. 84.

⁶⁴⁹ SÁ, Isabel dos Guimarães, 1997, Op. cit., p. 60-61.

[...] capacidade de constituir uma espécie de amálgama em condições de agregar comunidades tão díspares no interior de um projeto colonial mais amplo. Status social e caridade eram dois correlatos de uma mesma moeda que agregava segmentos populacionais em condições bastante distintas, criando assim, ao mesmo tempo, elementos que poderiam, pelo menos em tese, alimentar uma possível similitude a ser compartilhada entre os membros dos diversos grupos de poder nas sociedades constitutivas do Império português ao longo do período. Parte da força dessa instituição pode ser avaliada através da sua sobrevivência após o rompimento dos laços que haviam unido a América Portuguesa a Portugal⁶⁵⁰.

A opção do fundador do hospital da vila de Cachoeira pela pobreza e adesão incondicional à vida religiosa afasta a possibilidade de pensar esta instituição enquanto espaço representativo da elite local, na primeira metade do século XVIII, nos moldes do que representaram as santas casas nas conquistas ultramarinas. Também a monarquia pouco ou nenhum interesse manifestou em relação ao hospital ao longo da sua existência, apenas intervindo quando ocorreram conflitos com os governos temporal e espiritual aos quais os hospitaleiros estiveram subordinados na Bahia. Sugerimos que a elite da região se manteve como expectadora das transformações pelas quais Antônio Machado passou – de senhor de engenho a frei hospitaleiro –, colaborando na construção e manutenção do hospital, visando, principalmente a salvação de suas almas através da transformação das doações materiais em benefícios espirituais, tal como propunha a pedagogia da caridade cristã.

A liberalidade foi uma virtude recomendada aos ricos nos escritos doutrinários modernos. Segundo Frei Pedro da Cruz Juzarte “na singeleza consiste a liberalidade, repartindo com todos sem vangloria & principalmente com os maes necessitados, as esmolas corporais, & espirituas”⁶⁵¹. Para ele o vício da avareza e ambição dos bens do mundo se pode curar “com a virtude contrária da liberalidade, não faltando cada hum aly mesmo, com o necessario pera sustentar a vida corporal, despendendo o restante em esmolas, & obras pias, pera merecer huma boa morte, & por meyo dela a vida eterna”⁶⁵². Ao pregar na Igreja do Hospital Real de Lisboa, em 1647, o Pe. Antônio Vieira remetia a um aspecto importante da caridade, reafirmando a sua condição de atributo divino, visto que “nenhuã cousa tem o homem tão divina, & tão própria de Deos, como o bem fazer”⁶⁵³. Para o Dr. Francisco Freire de Faria esta

⁶⁵⁰ GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Redes de poder na América Portuguesa – O caso dos homens bons do Rio de Janeiro, ca. 1790-1822. In: *Revista Brasileira de História*. Vol. 18, nº 36. São Paulo, 1998. On line version ISSN 1806-9347. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881998000200013> acesso em 25/08/2015.

⁶⁵¹ JUZARTE, Frei Pedro da Cruz. *Instrução geral para o caminho da perfeição. Matéria necessária para para mestres espirituas e gente pia*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1650, p. 228.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 235.

⁶⁵³ VIERA, Antônio (Padre). *Sermam das obras de misericórdia. A Irmandade do mesmo nome. Na Igreja do Hospital Real de Lisboa, em dias de todos os Santos, com o Santíssimo exposto, anno 1647*. In: Vieira, Padre

é a razão de Cristo aproximar tanto os esmoleres a Deus, e de tal forma seria a semelhança deles a Deus na vida “que a esmola lhe acrescenta, & faz a vida eterna”⁶⁵⁴. Reforçando a relação entre as esmolas e a salvação da alma, o Dr. Francisco Freire de Faria afirmava, na obra *Primavera espiritual*, que “da parte de Deos vos digo, que de hum que derdes ao pobre, heis de receber cento nesta vida, & na outra bens eternos” Ele ainda pedia que

[...] os ricos & abastados do mundo não sejam avaros, não vivam como toupeiras metidos pella terra, & tenham animo generoso [...]. Repartão seus bens, assegurando suas riquezas, & passando as por letra ao Ceo por mãos dos pobres, pera que logrem seus bens eternamente, mandando se de esmola ao pobre [...]⁶⁵⁵.

A preocupação com a salvação da alma esteve associada à crença no Purgatório e à busca de alívio da alma dos fiéis que pouco cuidaram de dar esmolas em vida e precisavam recorrer aos sufrágios, como forma de abreviar o tempo de purgação. Os hospitaleiros receberam formação específica para cuidar da preparação dos enfermos para a morte e para a realização destes sufrágios por suas almas. Uma certidão emitida, em 1772, pelo Frei João de São Tomás e Castro, atesta que foi registrado no livro de assento dos enfermos do hospital, entre 1 de janeiro de 1756 e 4 de agosto de 1772, um total de 137 pacientes falecidos no Hospital de São João de Deus da vila de Cachoeira⁶⁵⁶. Para estes a administração dos últimos sacramentos, assim como as advertências em relação à preparação para o bem morrer foi um ritual necessário. A terceira parte da *Postilla Religiosa e Arte de Enfermeiros* é destinada “as advertências para o bem morrer”. O conteúdo dedicava-se ao ensino do “modo para o enfermo examinar sua consciência, exortações para a sua salvação, forma de fazer testamento, e para ajudar a bem morrer”.

Muitos sujeitos fizeram doações de bens para os hospitais da Ordem de São João de Deus, no reino e nas conquistas ultramarinas visando a celebração de sufrágios pelas suas almas e de seus familiares. Tais doações foram importantes para a manutenção destes hospitais. Em 1708, Francisco do Valle, Tenente Geral de Artilharia do Reino de Algarve, doou para o Hospital e Convento de Lagos, no Algarve, uma casa com foro de 4\$000 réis e o rendimento de plantações de vinhas, figueiras e trigo, em terras foreiras. Ele atrelou a doação à instituição de uma capela com officio e missa cantada no oitavário dos santos e seis missas rezadas em

Antônio. *Sermões do Padre Antônio Vieira, Visitador da Província do Brasil, Pregador de Sua Magestade*. Sexta Parte. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1690, p. 184.

⁶⁵⁴ FARIA, Francisco Freire de. *Primavera espiritual e considerações necessárias para bem viver*. Lisboa: Off. de Joam da Costa, 1673, pp. 146-147.

⁶⁵⁵ Idem, pp. 151-152.

⁶⁵⁶ AHU, CU, Brasil Geral, Caixa 23, documento anexo ao doc. 1984.

cada um ano⁶⁵⁷. Para o Convento e Hospital de Elvas, Maria Fernandes Couteira doou um olival “nos Coutos daquela cidade aforado em cinco alqueires de azeite”, com obrigação de um ofício e missa no oitavário dos santos e mais setenta missas rezadas em cada ano pela sua alma e de seu marido. Diogo Pereira Rego instituiu uma capela no Convento de Campo Maior com a função de 33 missas rezadas em cada ano, de esmola de 100 réis cada uma, ditas nos dias das festividades de Nosso Senhor, de Nossa Senhora, Apóstolos e Semana Santa aplicadas pela sua alma e de sua primeira mulher na forma determinada no seu testamento⁶⁵⁸. Todas as capelas instituídas por estes e outros doadores foram celebradas nos conventos que receberam as doações, e a partir de 1814, até 1834 – ano da extinção das ordens regulares em Portugal -, no convento da ordem em Lisboa.

Certamente os hospitaleiros que atuaram em Cachoeira também se dedicaram à celebração de missas e sufrágios em favor das almas dos que doaram para o hospital, embora os registros desta prática não tenham sido preservados. O próprio Antônio Machado condicionou uma doação, para o hospital, de quatro moradas de casas de adobe pequenas, feita por ocasião do seu noviciado – período de formação para ingresso na ordem - à “obrigação dos priores mandarem dizer cada anno pelos defuntos as tres missas da noute de Natal”⁶⁵⁹. Por ocasião da sua morte, ocorrida logo após a doação do hospital para os hospitaleiros, o Dr. Ignácio de Afonso Leal, legou para o hospital de Cachoeira terras no Iguape, e alguns escravos, como também o gado que tinha, “para sustentação dos pobres enfermos”⁶⁶⁰. Provavelmente a alma do Dr. Ignácio Leal foi uma das beneficiadas por sufrágios, assim como a de Antônio Machado. Este instituiu também a celebração de sufrágios anuais pela sua alma, como informa o Comissário Geral da Ordem em carta dirigida ao rei de Portugal, na última década do século XVIII. Ao reclamar do descaso com que o administrador leigo do hospital o tratava neste período, ele apelou para o risco da alma do fundador do hospital não estar recebendo os devidos cuidados, insinuando que talvez a alma

⁶⁵⁷ ANTT, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal. Fundo: Casa de São João de Deus de Lisboa (1759/1834) – C280. Livro 223 / Pº Naes nº 4 / nº de Ordem 496 – Convento de São João de Deus de Lisboa e Província da mesma ordem / Livro de Foros do Real Hospital Militar de Lagos (1783-1821), fls. 16, 19, 24, 26, 29 e 34; Livro 223 / Pº Naes nº 5 / nº de Ordem 497 - Convento de São João de Deus de Lisboa e Província da mesma ordem / Livro de despeza das capelas de conventos extintos (Elvas, Campo Maior, Lagos), fl. 54.

⁶⁵⁸ ANTT, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal. Fundo: Casa de São João de Deus de Lisboa (1759/1834) – C280. Livro 223 / Pº Naes nº 5 / nº de Ordem 497 – Convento de São João de Deus de Lisboa e Província da mesma ordem / Livro de despeza das capelas de conventos extintos (Elvas, Campo Maior, Lagos), fls. 13 e 34.

⁶⁵⁹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

⁶⁶⁰ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 29, doc. 5457.

do Instituidor estivesse “padecendo pela falta dos suffragios q. os Religiosos celebravão por obrigação”⁶⁶¹.

As doutrinas que relacionavam as esmolas à salvação da alma circularam na América Portuguesa estimulando a prática da esmola, quer seja em favor dos vivos – através da caridade –, ou dos mortos - através da solicitação de sufrágios. Frei José de Santa Anna, Prior do Convento do Carmo da Vila da Cachoeira, exaltou – num sermão pregado na igreja do convento, em 1731 —, a virtude da liberalidade, que, segundo ele, teria a mesma importância que tinha o ar para a respiração⁶⁶². Algumas informações sobre dificuldades financeiras enfrentadas pelo hospital, que serão apresentadas mais adiante, sugerem que nem sempre a população da vila e arredores exercitou a virtude da liberalidade nas suas esmolas para o hospital. Antônio Machado distinguiu-se no conjunto desta comunidade ao levar ao extremo a doutrina da caridade, aderindo à vida religiosa e à prática cotidiana da caridade para os pobres. Apesar do trabalho realizado em Cachoeira pela Ordem de São João de Deus, acreditamos que grande parte do mérito por este trabalho deve ser atribuído a Antônio Machado, que nele exerceu as funções principais, e buscou não apenas levantar os recursos que lhe possibilitassem existir, mas também perpetuar-se. Sugerimos que o hospital da Cachoeira foi o resultado concreto de um projeto pessoal deste sujeito, efeito de uma pedagogia da caridade que se difundiu no recôncavo baiano. Ao esforço pessoal de Antônio Machado somou-se o de outros leigos que doaram para o hospital e o mantiveram, estimulados por uma teologia que definia a caridade como caminho para acelerar a entrada da alma no paraíso eterno, livrando-a mais rapidamente do Purgatório.

Visitação pastoral: conflitos entre o arcebispo e o prior do hospital

A morte de Antônio Machado, em 17 de janeiro de 1770, aos 86 anos, deve ter interferido no funcionamento e administração do hospital, tendo em vista ser ele o único à atuar como enfermeiro e o seu principal arrecadador de rendas⁶⁶³. Por ocasião de uma visitação episcopal

⁶⁶¹ BNJR, seção de manuscritos, doc. II, 33, 32, 32, nº 2.

⁶⁶² ARISPH, Paulo Jose de Nojosa. *Thesouro Eucaristico. Sermao Doutrinal*. Ao Popular da Notavel Vila da Cachoeira nas demonstrações publicas de sentimento, que fez o Convento do Carmo da mesma Villa pelo sacrilego roubo e execrando desacato feito ao reverendo culto do venerado Sacratio da Cathedral da Bahia, no dia de 22 de Fevereiro proximo passado, pregado pelo Reverendo Padre Fr. Jose de Santa Anna. Lisboa Occidental, na Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1731, p. 36.

⁶⁶³ MILTON, Aristides. *Ephemerides cachoeiranas ...*, p. 29.

realizada no recôncavo, o Arcebispo da Bahia, D. Joaquim Borges de Figueiroa, fez uma descrição do estado precário em que se encontrava o hospital, numa carta encaminhada ao rei, em 17 de abril de 1776:

Eu não sey o estado actual das contas deste Hospital, em que apenas se conserva hum, dois athé quatro doentes, e dizem que nem para estes há rendimentos, por que se acha diminuido o fundo, que representaraõ a V. Mag.e ser de grande cabedal, e hoje não consiste q. no rendimento de doze mil cruzados, que apenas bastará para quatro Frades, e serventes: Estas contas as deve tomar o Provedor das Capelas da Caxoeira: Sey, que o unico d.o Frade chamado Prior vive na d.a caza só, e como quem não tem superior, que entenda nos seos costumes; e sem embargo do q. se lhe mandou pela d.a vezita, ele nada observou, nem quiz mandar á Paroquia, a sepultar, nem o d.o companheiro, nem hum servente, q. taõ bem morreo naquela d.a caza, e tudo fiado no recurso, q. interpuzera, e nas proteçoens, de q. se lizongea; pelo q. tudo me parecia q. sendo V. Mag.e servido mandar recolher o d.o Frade ao Reyno, visto q. só naquela caza mais escandaliza, que edifica, fizesse instituir, e crear huma caza de Misericordia naquele d.o Hospital, a q. chamavaõ convento visto não haver esta providencia de caridade naquela populoza vila a fim de se empregar ultimam.te o fundo, q. foy aplicado p.a obra taõ pia⁶⁶⁴.

O arcebispo não demonstrou nenhum otimismo com as condições do hospital, destacando a pouca renda e a má conduta do seu prior como os principais problemas enfrentados, e sugere sua transformação em Santa Casa da Misericórdia. No que diz respeito ao arcebispo, é possível observar certo rigor em seu discurso, talvez motivado pela influência da Ilustração. Suas ações estavam em consonância com um catolicismo esclarecido encontrado entre o episcopado português que pugnava por uma melhor formação do clero, pela adoção de uma teologia moral mais rígida e contra as práticas supersticiosas⁶⁶⁵. As ordens regulares sofreram um irreversível enfraquecimento neste contexto. Na Bahia, várias ordens regulares foram alvo de sucessivas tentativas de correção por parte do Arcebispo D. Joaquim Borges de Figueroa, destacando-se os carmelitas e os franciscanos. As irmandades e ordens terceiras também foram alvos de suas tentativas de reformas, dando origem a vários conflitos. Segundo Maria Beatriz Nizza várias questões suscitaram tais conflitos. Esta autora enumera algumas delas, a partir das queixas apresentadas pelo arcebispo nas correspondências encaminhadas para a rainha, como: a forma como os regulares – franciscanos, carmelitas calçados e descalços e beneditinos – ocupavam-se das aldeias de índios, escolhendo os padres para elas sem o consultarem, dando-lhes o poder que não tinham para paroquiar os índios, além de realizarem todos os atos paroquiais também em suas fazendas, engenhos e capelas do campo, recebendo

⁶⁶⁴ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 49, doc. 9116. Agradeço a Fabricio Lyrio Santos a transcrição integral deste documento no Arquivo Histórico Ultramarino.

⁶⁶⁵ SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. In: *Lusitânia Sacra*, v. 23, p. 207-230, 2011, p. 223. Disponível em repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7236/1/LS_023_EvergtonSSouza.pdf acesso em 10/12/2015.

e batizando seus escravos e celebrando sem aprovação das ditas capelas e oratórios privados; remete também ao descumprimento do edital para que acompanhassem a procissão do Santíssimo Sacramento; ao descumprimento do voto de pobreza pelos franciscanos que acumulavam escravos particulares, prática não condizente com sua condição; a forma como ordens regulares e irmandades descumpriam as determinações feitas pelo arcebispo, por ocasião das visitas pastorais ao recôncavo, inclusive recorrendo ao Juízo da Coroa⁶⁶⁶. É nesta última questão que se enquadra o conflito com o prior do hospital da Ordem de São João de Deus de Cachoeira. Não apenas este, mais também os frades carmelitas e a Ordem Terceira do Carmo da vila de Cachoeira recorreram à Relação da Bahia contra as determinações do arcebispo, que proibiu o exercício de quaisquer atividades privativas do pároco da freguesia em suas igrejas.

No texto do acórdão proferido pela Relação da Bahia em favor do Hospital da vila de Cachoeira, informa-se que o arcebispo exigiu a apresentação de licença episcopal para a fundação da capela e celebração dos ofícios divinos neste local, sob pena de supressão da dita capela. O prior teria sido também privado, por ordem do arcebispo, de manter o Santíssimo Sacramento no sacrário do Altar-mor da igreja do hospital. O arcebispo alegava que era desnecessário a manutenção do santíssimo no altar-mor da igreja no hospital, tendo em vista a proximidade de uma matriz paroquial, onde os fiéis e os enfermos poderiam receber os sacramentos, inclusive o viático, quando necessário, tal qual era recomendado pelo Concílio de Trento. Apesar do prior apresentar uma licença emitida pelo Vigário Geral, em agosto de 1770, o arcebispo não a considerou válida, tendo em vista que o vigário não tinha jurisdição para emití-la, além desta permitir a colocação do santíssimo em altar da enfermaria do hospital, para assistência dos enfermos unicamente, e não na igreja, devendo os ofícios divinos serem celebrados por sacerdote da ordem, o que não era o caso do prior. Ao julgarem, em 25 de maio de 1776, o recurso que o prior fez em contestação à decisão do arcebispo, os desembargadores da Relação da Bahia reafirmaram o direito concedido aos hospitais e aos sacerdotes por eles responsáveis – através de bulas do Papa Pio V, Gregório XIII e Gregório XIV –, enquanto territórios separados dos párocos, para administração dos sacramentos aos enfermos e enterro dos mortos em seus cemitérios,

⁶⁶⁶ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Os arcebispos da ilustração e a sociedade baiana. In: *Anais do V Congresso de História da Bahia*. 4 a 9 de novembro de 2001. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia/Bahiatursa/ Fundação Gregório de Matos, 2004, pp. 150-152.

considerando improcedente a suspensão das atividades na igreja do hospital da vila ordenada pelo arcebispo ⁶⁶⁷.

Os conflitos envolvendo o prior do hospital da vila de Cachoeira e o arcebispo da Bahia tiveram repercussões na corte portuguesa. Uma nova carta, datada de 19 de setembro de 1776, foi enviada ao rei, D. José I, pelo arcebispo D. Joaquim de Figueiroa, pouco depois da decisão favorável ao prior do hospital, tomada pelos desembargadores da Bahia. O arcebispo novamente discorria sobre as suas visitas às igrejas do recôncavo, defendendo que as medidas tomadas contra regulares, irmandades e ordens terceiras – contestadas por estas na Relação da Bahia - visavam “a emenda de alguns abusos encontrados [...]”. Ele queixava-se do Juízo da Coroa, na Relação “[...] q. tem dado provimentos em todos os recursos desta natureza, vindo por este modo a fazer se impracticavel a correção e vigilância Pastoral [...]”⁶⁶⁸. O arcebispo retomou a questão do hospital de Cachoeira, acrescentando novas denúncias contra o seu prior:

Igualmente dei conta a V. Magestade, de que na Casa destinada na Villa da Caxoeira para Hospital se acha unicamente Fr. José de Santa Anna da Ordem de S. João de Deus, desfrutando o rendimento destinado ao dito Hospital, e vivendo como hum secular, sem Prelado, nem Superior, o qual também foi subtraído a minha correção por força do dito juízo; e tem em sua companhia dois ou trez filhos, que sustenta junto de si, e a sua May, devendo ser removido da dita Villa aquelle escandalo, sendo V. Magestade servido mandalo retirar para essa Corte⁶⁶⁹.

Em 14 de novembro de 1777, o arcebispo encaminhou à Rainha D. Maria I uma longa carta, à qual anexou exposições sucintas de diversos recursos com suas reflexões sobre cada um deles⁶⁷⁰. Estas reflexões continham os argumentos do arcebispo contra as decisões favoráveis a particulares, ordens regulares, irmandades e ordem terceira emitidas pela Relação da Bahia, anulando a sua intenção de “discipliná-las”⁶⁷¹. No que diz respeito ao Hospital da Vila de Cachoeira o arcebispo reafirmava os motivos que o levaram a suspender a celebração de ofícios divinos naquele local. Além de novamente remeter aos termos da doação do hospital a Ordem de S. João de Deus, que colocava os regulares sob a autoridade do arcebispo – documento cuja cópia inclusive anexou à sua correspondência⁶⁷² -, sustentou que não houve violência da sua parte ao suspender tais celebrações no hospital e em proibir a manutenção do

⁶⁶⁷ AHU, CU, Brasil Geral, cx. 23, doc. 1984.

⁶⁶⁸ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 50, doc. 9227.

⁶⁶⁹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 50, doc. 9227.

⁶⁷⁰ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 51, doc. 9600.

⁶⁷¹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 51, doc. 9601.

⁶⁷² AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 51, doc. 9607.

santíssimo no sacrário da igreja, mas unicamente o cuidado em seguir as determinações tridentinas. Para o arcebispo o hospital da vila não poderia ser contemplado com os privilégios concedidos aos hospitais pelas bulas de Pio V, Gregório XIII e Gregório XIV e enumera as suas razões: o número limitado de doentes – um ou dois – que o hospital atendia; o número limitado de religiosos que poderiam nele assistir, conforme o estabelecido nos termos da doação do mesmo à ordem, assim como a subordinação dos regulares nele residentes a autoridade espiritual do arcebispo que poderia castigá-los, caso necessário. Segundo D. Joaquim de Figueiroa os privilégios só eram aplicáveis a hospitais cujo número de religiosos fosse suficiente para constituir “verdadeira religião”, não era o caso daquele onde apenas residia um irmão leigo e cujo soberano havia proibido de possuir mais de quatro irmãos. O arcebispo não descartava, porém, a possibilidade do rei conceder tais privilégios e isenções ao hospital, seguindo o parecer dado pela Relação da Bahia, e lembrava que nos capítulos da sua visita inclusive havia determinado que o pároco ou outro sacerdote com licença do prelado administrasse os sacramentos, em caso das licenças solicitadas serem apresentadas pelo prior. O prior é que não poderia exercer esta função por não estar qualificado para tal. O arcebispo também argumentava que, como não havia provincial da ordem na América Portuguesa, o que deveria prevalecer era o que estava estabelecido nos termos da doação, e, segundo ela, o prior estava obrigado a obedecer as determinações do prelado diocesano, enquanto autoridade ao qual estava subordinado, no que diz respeito às questões espirituais⁶⁷³.

Os argumentos apresentados por D. Joaquim de Figueiroa não foram ignorados pela coroa portuguesa, e provavelmente tiveram grande influência nas decisões tomadas em relação à presença dos hospitaleiros no hospital da vila de Cachoeira. Num ofício, datado de 29 de maio de 1778, o Secretário de Estado, Martinho de Melo e Castro, ordenava ao Governador da Bahia, Manuel da Cunha de Menezes, que remetesse o prior do hospital, Fr. José de Santana Lyra, para Portugal no primeiro navio que para lá partisse para ser entregue na corte ao seu respectivo Provincial e que “ordenasse ao Juiz de Fora da dita villa, pozesse em segura custódia, tudo quanto houvesse de bens e moveis do referido Convento e Hospital com arrecadação dos bens dele, dando informação exacta do estado em que se acha o mesmo [...]”⁶⁷⁴. Um requerimento do Procurador Geral da Ordem de São João de Deus, do convento em Lisboa, dirigido à rainha, ajuda a reforçar a nossa hipótese de que os conflitos envolvendo

⁶⁷³ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 51, doc. 9601.

⁶⁷⁴ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 53, do. 10062.

os regulares e o arcebispo da Bahia, assim como as reiteradas queixas do último a respeito da conduta moral e insubordinação dos primeiros tiveram influência decisiva nos rumos do hospital de Cachoeira. Segundo o procurador da ordem, o prior do hospital havia falecido seis meses antes, e devido a este fato a ordem hospitaleira realizou todos os preparativos para substituí-lo no governo do hospital, assim como aos demais irmãos já falecidos⁶⁷⁵. O procurador queixava-se que, embora a rainha tivesse permitido aceitar noviços para a ordem, para seguirem para Cachoeira juntamente com um novo prior, eleito pelo capítulo, e mais um capelão para dar continuidade as atividades da ordem no hospital da vila, inclusive autorizando-o a organizar a expedição que seguiria para a Bahia, a partida não havia se concretizado, devido a não liberação dos passaportes pelo Secretário de Estado⁶⁷⁶. Segundo o procurador da ordem a justificativa dada pelo Secretário de Estado para não autorizar a partida dos irmãos foi a de que “[...] as Ordens de V. Mag. tem mudado de figura por queixas que sobre vierão contra o Prior defunto [...]”, feitas pelo arcebispo da Bahia. O procurador tentou convencer a rainha a permitir a partida dos hospitaleiros alegando os prejuízos que resultaram da preparação para a viagem – inclusive remetendo a uma expedição anterior que também não partiu, o que teria impedido a ordem de substituir os irmãos que vinham falecendo no hospital. O procurador informava que se encontravam na corte o governador - Conde de Pavolide -, assim como desembargadores que haviam atuado na Relação da Bahia que poderiam atestar o bom procedimento do prior, Fr. José de Santana, no governo do hospital. Ele insinuava que o arcebispo estava obstinado a dar outra aplicação ao hospital, mudando o que havia sido disposto pelo seu fundador. Pedia que a rainha estivesse atenta ao testemunho das autoridades que atuaram na Bahia, que diferiam do discurso do arcebispo. O procurador anexou à sua petição documentos que deveriam comprovar a idoneidade da ordem e do antigo prior. Além da certidão relativa aos serviços prestados aos doentes da comunidade, aqui já citada, foi anexada uma declaração assinada pelo Conde de Pavolide, e por desembargadores da Relação da Bahia em que atestavam a importância da ordem hospitaleira para o hospital da vila de Cachoeira e cópia do acórdão feito no Tribunal da Relação da Bahia, em que não apenas os hospitaleiros, mas outras ordens religiosas foram vitoriosas em seu recurso contra o arcebispo. A manutenção da administração do viático e demais sacramentos na igreja do hospital – em desobediência à ordem do arcebispo que

⁶⁷⁵O documento não está datado, mas a informação de que a sua redação se deu seis meses após a morte do prior do hospital nos levou a presumir que ele foi redigido em julho de 1778, pois, como veremos adiante, Fr. José de Santana faleceu em janeiro de 1778.

⁶⁷⁶AHU, CU, Brasil Geral, cx. 23, doc. 1984.

julgava o pároco o único com autoridade para administrá-la e a igreja paroquial da vila a única com licença para tal cerimônia –, foi defendida pelo procurador da ordem, justificando que esta era a prática observada nas dezoito províncias daqueles religiosos. O procurador salientava o zelo do prior do hospital, que manteve todos os ornamentos necessários para tais rituais, como atestava a certidão do inventário dos bens destinados ao culto divino. Ele inclusive lembrava que, em 1754, o rei D. José não apenas autorizou a doação do hospital para a ordem, como a sua administração conforme sua Regra e seus Estatutos, e anexa ao seu requerimento – assim como também havia feito o arcebispo - uma cópia desta autorização.

Os esforços do procurador da ordem hospitaleira foram inúteis, pois a decisão da rainha foi integralmente cumprida. Um ofício foi encaminhado pelo juiz de fora ao governador, em 22 de dezembro de 1778 - juntamente com uma certidão do inventário dos bens e rendas do hospital e o termo de posse de um administrador interino -, com as informações solicitadas pela coroa e atestando a morte do prior, o que teria impedido a sua extradição para o reino. Os dados informados neste documento revelam o estado precário em que se encontrava o hospital do ponto de vista da sua renda. Segundo o juiz de fora, o hospital possuía um total de capital, com juros a vencer, de 4:759\$475 réis, com renda anual de 237\$973 réis⁶⁷⁷. Todo o dinheiro do hospital encontrava-se emprestado, uma prática de administração do patrimônio que parece ter sido adotada por Fr. José de Santana Lyra, tendo em vista que todos os empréstimos foram realizados durante o seu priorado, entre 1770 e 1777. O sobrinho de Antônio Machado – aquele que ele esperava que seguisse a vocação religiosa e o sucedesse no hospital -, Baltazar da Costa Bulcão, que havia se tornado um rico senhor de engenho, era o maior devedor, com uma dívida de 3:760\$00 réis, contraída em 12 de agosto de 1777⁶⁷⁸. As casas pertencentes ao hospital deveriam render anualmente 92\$000 réis dos aluguéis, mas este ganho era incerto pois algumas delas encontravam-se sem inquilinos e, em outras, os inquilinos estavam em débito. Por terras aforadas o hospital obtinha a renda de 345\$173 réis. Os outros recursos provinham das esmolas de fiéis devotos. As dívidas contraídas pelo hospital, que não haviam sido enumeradas

[...] não são poucas, nem pequenas por que inda senão poderão liquidar, não obstante ter feito a mayor diligência para o dito fim, mandando fichar Editais para que os credores apareçam com as suas contas, porem como quase todas ellas vem misturadas com as particulares do ultimo Prior, (que são

⁶⁷⁷ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 53, do. 10063.

⁶⁷⁸ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 53, do. 10064.

infinitas) a cujas não estão responsáveis os bens do Hospital, esta a razão por que inda não estão liquidas e porque não vão na dita certidão⁶⁷⁹.

Em anexo também seguia uma certidão que atestava a morte do prior Fr. José de Santana Lyra, em 25 de janeiro de 1778, sepultado na igreja do hospital, junto ao altar de N. Sra. da Boa Morte⁶⁸⁰. Um novo administrador, interino e leigo, foi empossado em 27 de janeiro de 1778, pelo juiz de fora da vila. O hospital passava para uma nova fase da sua história, agora sob a intervenção direta da coroa portuguesa, seguindo as diretrizes dadas por um funcionário desta. As medidas adotadas por D. Maria I em relação ao hospital de Cachoeira - proibição do retorno dos hospitaleiros, confisco do patrimônio do hospital e nomeação de um administrador leigo - estiveram em consonância com as adotadas, anos antes, pelo Marquês de Pombal em hospitais do reino, visando a eficiência na sua administração. Os Cônegos de São João Evangelista (ou Lóios), que administravam o Hospital Real de Coimbra, desde 1530, foram definitivamente afastados desta função em 1769, devido as inúmeras acusações de infrações, sendo nela mantidos para assegurar os serviços. A administração passou a ser exercida pelo provedor da comarca. Em 1772 os Lóios foram expulsos do hospital, que teve seus bens e rendas confiscados e entregues à Junta da Fazenda da Universidade, que passou a administrá-lo. Em 1775, os Lóios também foram dispensados, pelo Marquês de Pombal, da administração do Hospital de Caldas da Rainha. O ministro nomeou uma administração composta de sete funcionários superiores, tutelada pela Secretaria de Negócios do Reino. Obrigou a nova administração a distratar todo o dinheiro emprestado, aplicando-o em Padrões de Juros Real, e interditou a repartição de esmolas à frente do hospital, doravante destinado apenas a assistência aos enfermos dentro do hospital⁶⁸¹.

Os conflitos entre o arcebispo e o prior do hospital de São João de Deus, assim como as duras medidas tomadas pela rainha em relação à presença dos hospitaleiros na vila também nos remetem a outros elementos que compuseram o cotidiano religioso no império português: os que permearam as relações entre a Igreja e o Estado, que sofreram significativas mudanças na segunda metade do século XVIII. Esta é uma questão que parece ser mais complexa e menos local do que parece, pois relaciona-se com o interesse em diminuir o poder das ordens regulares e ampliar o controle do Estado sobre a Igreja, que culminará, nos séculos seguintes,

⁶⁷⁹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 53, doc. 10063.

⁶⁸⁰ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 53, do. 10064.

⁶⁸¹

na separação de ambos até se posicionarem como instituições autônomas e não tão interdependentes. Segundo Evergton Sales Souza mudanças significativas nas relações entre Estado e Igreja em território lusitano foram iniciadas no período pombalino⁶⁸². Algumas das reformas propostas pelo Marquês de Pombal implicaram a diminuição do patrimônio das ordens religiosas regulares portuguesas. Por certo a difusão das ideias regalistas de matriz galicana, em Portugal, explicam o êxito das reformas empreendidas pela coroa, pois elas reafirmavam a subordinação do clero ao poder real nas coisas temporais, assim como a submissão dos seus bens à autoridade régia⁶⁸³. A forma como a coroa retirou dos hospitaleiros o direito ao hospital de Cachoeira, assim como ao seu patrimônio, a ele vinculado por doação a esta ordem regular – feito com o consentimento régio -, é um exemplo disto. Para Evergton Sales Souza

A nova relação Estado e Igreja construída no período pombalino constitui, em certa medida, o ponto de chegada de um longo processo de dependência, contaminações e dissidências entre estas duas instituições. Mas ela é também um ponto de partida. Pela primeira vez, no mundo português, um projeto político governamental, claramente definido, buscou submeter a Igreja ao controle estatal. Mais do que isso: o projeto foi bem sucedido. A instituição eclesiástica continuou a ter um lugar importante no edifício sócio-político, mas, de uma vez por todas, tornou-se patente sua subordinação ao Estado. Sob este aspecto, o projeto pombalino não sofreu qualquer revés com a chamada “viradeira”⁶⁸⁴.

Evidências de que este processo se mantinha em curso durante o período aqui analisado também podem ser observadas nos episódios envolvendo o arcebispo D. Joaquim de Figueiroa e o clero regular da Bahia. É muito significativo que, no episódio do hospital de Cachoeira, ambos, o arcebispo e o procurador da Ordem de São João de Deus, tenham anexado às suas petições à coroa o termo de doação do hospital da vila onde estavam estabelecidas as condições, impostas pelo monarca, em 1754, para que a mesma se efetivasse. Acima de suas autoridades espirituais estava a vontade do rei evocada através daquele documento. O procurador da ordem recorreu a este documento para reivindicar a manutenção de um costume, chancelado pelo rei, que permitia a celebração dos ofícios divinos por regulares em seus respectivos espaços sagrados. O arcebispo a ele recorreu para lembrar à rainha a autoridade que lhe havia sido concedida pelo monarca, através deste documento, e

⁶⁸² SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. In: *Lusitânia Sacra*, v. 23, p. 207-230, 2011, p. 223. Disponível em repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7236/1/LS_023_EvergtonSSouza.pdf acesso em 10/12/2015. Este estudo é significativo para a compreensão das mudanças nas relações entre Estado e Igreja a partir do período pombalino, especialmente da difusão e desenvolvimento das ideias regalistas e epicopistas em Portugal.

⁶⁸³ Idem, p. 216.

⁶⁸⁴ Idem, p. 230.

que as punições impostas ao prior do hospital decorreram desta prerrogativa. Portanto, agia em defesa dos interesses da Igreja, mas também dos interesses da coroa, a qual encontrava-se subordinado.

O Padroado Régio impôs, por certo, uma maior subordinação do episcopado colonial aos monarcas, se comparados ao episcopado do reino. O rei, enquanto Grão Mestre da Ordem de Cristo, arrecadava os dízimos da Igreja, em terras ultramarinas, e era o responsável pelo pagamento das cômputas de arcebispos, bispos e párocos. Os bispos não podiam administrar as rendas de seus bispados e todos os benefícios eclesiásticos da dioceses eram criados e providos pelos monarcas. Para além destas limitações impostas ao clero secular, observamos a usurpação da jurisdição eclesiástica, em diferentes territórios do império, por parte dos monarcas e de seus agentes. Muitos agentes régios atuavam em situações e julgavam em matérias de exclusiva competência dos bispos, o que suscitou inúmeros conflitos. Verificamos acima como a Relação da Bahia julgou uma questão, em princípio, diretamente relacionada ao direito eclesiástico, que dizia respeito ao culto cristão – relativa à manutenção do Santíssimo Sacramento em altares de igrejas não paroquiais – ao acatar os recursos apresentados por ordens religiosas e confrarias do recôncavo baiano contra as decisões de D. Joaquim de Figueroa. Estas situações, que denunciam a frágil situação destes representantes do poder eclesiásticos no império, não foram capazes, porém, de diminuir a importância destes na consolidação do império português. Os monarcas não puderam prescindir do apoio dos bispos em seu projeto imperial. Segundo José Pedro Paiva o poder que os bispos detinham “no âmbito do sagrado” foi importante instrumento de “afirmação da ordem e da própria autoridade do poder do rei nos seus domínios”. Paiva destaca como a Igreja, através do seu sistema cultural e religioso, promovia a incrustação de noções de hierarquia, ordem e obediência, tanto no plano doutrinal, como nas práticas rituais e de comunicação, reafirmando a autoridade do centro político⁶⁸⁵. Tanto as ações, quanto o discurso de D. Joaquim Figueroa nos episódios discutidos acima, o colocam como agente promotor deste modelo de associação entre Igreja e Monarquia.

Analisando o episódio que definiu o destino do Hospital de Cachoeira, sugerimos que, ao acatar os argumentos do arcebispo, afastando os hospitaleiros de Cachoeira, a rainha estava investindo no projeto de aproximação e consolidação das relações entre a coroa e o clero secular que implicou em favorecer e estimular a centralização da vida religiosa na matriz paroquial, sob a vigilância do pároco, que por sua vez era, juntamente com o arcebispo,

⁶⁸⁵ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 172.

nomeado e remunerado pela coroa. Ao determinar em sua visitação que os sacramentos apenas deveriam ser administrados nas matrizes paroquiais, ou em capelas autorizadas para tal, o arcebispo não estava a atuar de forma isolada. Suas determinações estavam em consonância com o modelo tridentino – que implicava num controle e centralização na diocese da prática dos sacramentos -, mas também dos interesses do Estado em relação ao funcionamento da Igreja. Para a coroa a autonomia das ordens religiosas regulares era prejudicial ao seu projeto de controle da Igreja em Portugal. Por outro lado os bispos eram “criaturas do rei (...) nomeados segundo critérios políticos bastante precisos”⁶⁸⁶. Apoiar, em alguns momentos, as decisões dos arcebispos contra o regulares e as irmandades leigas, era pôr em prática o projeto de subordinação de clérigos e leigos aos interesses estatais. Se, por um lado, as observações do arcebispo – um representante da Igreja no território português -, relativas ao comportamento dos regulares no ultramar, foram importantes na construção do julgamento da rainha e na decisão régia que culminou com o fim da presença hospitaleira à frente do hospital da vila, por outro, não se pode esquecer como este episódio remete ao fortalecimento do poder estatal – e ao centro de onde emanava este poder -, ao qual, cada vez mais, as diferentes instâncias que compunham a Igreja tinham que se subordinar. Para Evergton Souza “[...] a política de redução do número de eclesiásticos, sobretudo de religiosos regulares, vinculada à ideia de uma submissão maior do clero à Coroa, reduzia, inevitavelmente, o poder da Igreja”⁶⁸⁷. A fundação e manutenção do hospital da vila de Cachoeira foi inspirada por motivações religiosas que se fundamentavam na pedagogia da caridade, evidenciadas no contexto das origens franciscanas, na ação individual de Antônio Machado e na presença dos hospitaleiros. Com a proibição de retorno dos hospitaleiros e a entrega da sua administração a um leigo, diretamente subordinado ao juiz de fora da vila, iniciava-se uma nova fase da sua história, intimamente atrelada à crescente influência do Estado Português nos diferentes domínios da vida social.

Um administrador leigo no hospital

A compreensão dos rumos dado ao hospital nas últimas décadas do século XVIII somente é possível se considerarmos a sua inserção num contexto mais amplo, da organização administrativa e política da vila de Cachoeira. Por determinação régia, o hospital de Cachoeira

⁶⁸⁶ SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino ..., p. 222.

⁶⁸⁷ Idem, p. 230.

viu-se totalmente subordinado ao governo do juiz de fora da vila. As vilas da América Portuguesa tinham uma organização político-administrativa inspirada na das vilas do reino, estabelecida pelas Ordenações Manuelinas. Segundo Terezinha Farias, o Senado da Câmara era o órgão mais importante da administração local. Era composto de um juiz presidente, juiz ordinário, quando eleito como os demais membros da Câmara, ou juiz de fora quando nomeado pela Coroa. Tanto o juiz ordinário quanto o juiz de fora, além de suas funções como membro e presidente da Câmara tinham outras atribuições como a de julgar e dar sentenças, de resolver litígios e de executar as providências da administração central. Os outros membros da Câmara eram os oficiais: três vereadores e um procurador. Nas vilas onde ocorriam eleições, votavam apenas os homens bons, no geral, proprietários de terras e de escravos. As Câmaras possuíam patrimônio e finanças próprias. Seu patrimônio constituía-se de terras cedidas, quando da criação da vila, e terras que formavam o *rossio*, área destinada a edificações, logradouros e formação de pastos. As finanças eram obtidas através dos réditos (impostos municipais), foros (renda das terras aforadas) e tributos gerais ou especialmente concedidas pelo soberano. Um terço da renda obtida era revertida para o Real Erário da capitania. Competia à Câmara editar posturas; processar e julgar os crimes de injúrias verbais, pequenos furtos e as infrações de seus editos⁶⁸⁸. Os juízes de fora, agentes diretos do rei, introduzidos no Brasil a partir de 1696, em substituição aos juízes ordinários passaram a comandar “a administração da instância política local mais importante, as câmaras municipais”, retirando da elite local o direito de escolha do presidente da sua câmara. Esta substituição estava inserida no conjunto das medidas que “buscavam intensificar as bases da administração metropolitana na ultramar”, demonstrando “uma tendência crescente à ampliação do controle dos órgãos centrais de Portugal sobre a administração colonial”, iniciado a partir de 1640 e intensificada depois de 1760, devido à redução das rendas régias em vários setores da economia colonial⁶⁸⁹. Segundo Maria Fernanda Bicalho o objetivo da criação do cargo de juiz de fora foi diminuir o poder econômico e político das câmaras das vilas coloniais, através do aumento do poder de interferência dos funcionários régios a nível do governo local⁶⁹⁰. O excessivo poder acumulado pelos juízes de fora desencadeou muita tensão, pois “tinham múltiplas responsabilidades – tanto judiciais quanto administrativas –

⁶⁸⁸ FARIAS, Terezinha Flôr de Jesus. *Maragogipe – Da Villa de São Bartholomeu à “cidade histórica” (entre o “colonial” e o “moderno”)*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2010, pp. 60-61.

⁶⁸⁹ SALGADO, Graça (coord). *Fiscais e meirinhos a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: 1990, pp. 58-9; 72.

⁶⁹⁰ BICALHO, Maria Fernanda Batista. Centro e periferia: pacto e negociação política na administração do Brasil colonial. In: *Leitura / Revista da Biblioteca Nacional*, nº 6, V. 3, abril-out. 2000, p. 28.

dentro da municipalidade, o que gerava tensões com os oficiais eleitos localmente”⁶⁹¹, e também com a comunidade local de várias vilas da América Portuguesa.

Em 27 de maio de 1781, o Padre Manuel da Costa de Carvalho escreveu um longo requerimento no qual fez várias denúncias contra a ação dos juizes de fora e do Senado da Câmara da vila de Cachoeira⁶⁹². Para ele muitos eram os inconvenientes advindos do fato dos juizes de fora exercerem cumulativamente o lugar de presidente da câmara, além da atribuição de juiz do cível, crime, provedores de capelas, resíduos e das fazendas, dos defuntos e ausentes e juizes dos órfãos. Ele lembra que, erecta em 07 de janeiro de 1698, a vila de Cachoeira foi governada por juiz ordinário até 1754, quando passou a ser governada por juizes de fora, e, em relação a estes, acusa que

[...] não so os officiais da Camara mas ainda os officiais das ordenanças os deixão proceder como o querem por atenderem q. em algua destas occupaccoens os poderão molestar muito principalmente sendo Juizes de Orphaons e Presidente do Senado da Camara q. só destes dous cargos nenhu lhe escapa⁶⁹³.

Segundo o Padre Manuel da Costa de Carvalho muitos moradores concordam não ser conveniente os juizes de fora acumularem os cargos de juizes dos órfãos e de presidentes da câmara. Na função de juizes dos órfãos estes se ausentavam por longo período da vila para procederem a inventários em freguesias mais distantes. Por permanecerem dentro do termo estes juizes não autorizavam que os vereadores mais velhos os substituíssem o que atrasava os despachos e ações que deles dependiam, assim como o trabalho dos demais oficiais da câmara. O Padre Manuel sugere inclusive a eleição trienal de um juiz dos órfãos por ocasião da eleição dos oficiais da câmara, além de um presidente para esta que exerça mandato anual e que ambos sejam residentes da vila ou de São Félix. Ele vai mais além sugerindo que sempre que houver necessidade do juiz de fora ausentar-se da vila por mais de quatro léguas que seja autorizado aos vereadores mais velhos despacharem na câmara em seu lugar “sem

⁶⁹¹ RUSSEL-WOOD, A.J.R. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. In: *Revista Brasileira de História*, vol. 18, nº 36, São Paulo, 1998. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881998000200010> Acesso em 03/07/2015.

⁶⁹² AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 56, doc. 10823-10825.

⁶⁹³ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 56, doc. 10823.

embargos do q. determina a Ordenação atendendo a longitude dos termos destas vilas da America”⁶⁹⁴.

O Padre Manoel da Costa não apenas denunciou os problemas na administração destes juizes mas também as fraudes que permitiam a manutenção deles no poder e o seu controle sobre os eleitos para mandatos na câmara da vila. Ele relatava que os juizes de fora e os escrivães da câmara subornavam os ouvidores “para fazer eleitores a sua satisfação e substancialmente lhe dão os nomes daqueles sujeitos q. mais lhe agradão para eleitores e a estes dão os oficiais q. querem para os tres annos futuros”. Para o padre o pagamento de propinas aos ouvidores da comarca foi a forma encontrada para fraudar as eleições trienais para os oficiais da câmara, permitindo aos juizes intervir nestas escolhas. Ele continua denunciando que se alguém, no cargo de vereador, se posicionar contra a vontade do juiz ou do procurador ficará preterido nas eleições futuras. Ele afirma que a solução seria desterrar para Salvador juizes e escrivães da vila oito dias antes de procederem-se as eleições para desta forma, não influenciá-las, devendo seguir junto os parentes dos escrivães até o 2º grau. Os esforços dos juizes se concentravam na eleição de oficiais que se subordinassem à sua vontade e quando isto não ocorria eles se esforçavam para os “lançarem fora”, ocupando o seu lugar com escrivães e tabeliões do auditório. O Padre Manoel da Costa destacou mudanças no perfil dos oficiais da câmara, com a eleição de “pardos disfaçados, pobres, e falsos de experiencia” que, para ele, estaria associada ao governo dos juizes de fora, com tudo se governando conforme “os empenhos que cada um tem para o tal Juiz de Fora e não se pergunta mais nada”. Ele exaltou o período dos 56 anos em que a vila foi governada por juizes ordinários quando apenas brancos ou “por taez conhecidos” e com capacidade e bons procedimentos exerciam os cargos de oficiais da câmara.

Dito isto, o Padre Manuel da Costa passou a relatar exemplos dos desmandos e da incompetência dos juizes de fora no exercício de suas funções. Entre os desmandos ele relatou os que diziam respeito às excessivas e ilícitas taxas cobradas pelos escrivães da câmara, com a anuência dos Juizes de Fora, na concessão de licenças para a construção de casas nas ruas da vila. Também relatou os abusivos valores das licenças anuais para o exercício do comércio e dos officios mecânicos, cobrados inclusive sobre os que exerciam os officios de vendedores nas ruas da vila e também sobre as embarcações, quer fossem de grande ou pequeno porte, e sobre os escravos que realizavam atividades de ganhos. As excessivas taxas cobradas na execução

⁶⁹⁴ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 56, doc. 10823.

dos inventários pelo Escrivão dos Órfãos da vila, Jerônimo José Antunes Pereira - reputado por cristão novo -, também foram alvos da denúncias do padre. Segundo ele, para manter seus ganhos e não ser “vexado, nem corrigido os seus erros”, Jerônimo “tem a prevenção de ter nesta corte sujeito q o haja de patrocinar para com o futuro Juiz de Fora”.

O Padre Manoel da Costa estava convencido de que os Juizes de Fora escolhidos até aquele momento não eram suficientemente preparados para exercerem tal função numa jurisdição tão grande e complexa como o era a de Cachoeira, com oito freguesias no total. Destacou que os sujeitos eleitos para tal cargo eram em geral principiantes, pouco instruídos na prática judicial. Ele enumerou várias ações que revelavam a incompetência destes sujeitos para o exercício das várias funções para as quais foram nomeados, inclusive a incapacidade para redigirem eficientes pareceres o que onerava e atrasava os vários processos que dependiam dos seus despachos. O padre foi alvo das ações do juiz quando atuou como inventariante e testamenteiro de Manuel Teixeira Caldas, falecido em 25 de novembro de 1771, e chegou a ser preso por ordem deste. Acreditamos que este fato foi o elemento motivador da representação encaminhada ao governador. Evidentemente, não podemos analisar as denúncias do Padre Manuel da Costa apenas considerando o contexto local. As mudanças que ele tanto condenava resultaram de intervenções propostas pelo poder central não só em Cachoeira, mas nas demais vilas da América Portuguesa, visando uma maior centralização das decisões relativas a tais comunidades, assim como um controle maior dos recursos produzidos localmente, garantindo a manutenção dos interesses da coroa nestas regiões. Segundo Russel-Wood, nos séculos XVII e XVIII, os magistrados exerceram um papel importante no império português, era o grupo a quem o rei se dirigia no cumprimento de obrigações extrajudiciais de natureza social, econômica e administrativa. Para ele estes eram “criaturas do rei, a quem deviam suas nomeações e a autoridade a eles delegadas, os magistrados enquanto uma coletividade eram fortes e consistentes sustentáculos da autoridade real”, representando, enquanto tal, “os olhos e os ouvidos do rei”⁶⁹⁵. A intenção da coroa ao criar os cargos destinados aos magistrados – Desembargadores da Relação, ouvidores da comarca e juizes de fora – foi reforçar o seu próprio poder, o que de fato ocorreu “mas às custas da autoridade delegada pelo rei ao vice-reis, governadores ou ocupantes dos cargos municipais eleitos”. Em Cachoeira, geralmente, os juizes de fora eram mantidos no cargo por

⁶⁹⁵ RUSSEL-WOOD, A.J.R, 1998. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. In: *Revista Brasileira de História*, vol. 18, nº 36, São Paulo, 1998. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881998000200010> Acesso em 03/07/2015.

tempo superior a três anos e acumulavam privilégios, como por exemplo, o direito a uma casa mantida com os recursos da câmara, com custo anual entre 40 e 50\$000 réis.

O Padre Manoel da Costa concentrou suas denúncias sobre os juízes de fora, utilizando-se da condição de súdito e dos canais de comunicação estabelecidos pela coroa, para fazer queixas contra tais funcionários régios que se apropriavam dos direitos a eles concedidos, na condição de agentes desta, para coagirem e explorarem a população local, utilizando-se das prerrogativas concedidas pelo poder régio para ilicitamente enriquecerem ou ampliarem seus privilégios. Sob o controle destes juízes o Senado da Câmara também abusava do seu poder e a denúncia visava alertar ao rei sobre os riscos destes abusos, inclusive para o próprio equilíbrio das relações locais – tão importantes para a coroa -, na medida em que criava um clima de desgostos e instabilidade na colônia resultando inclusive na saída de pessoas da região. Na avaliação do Padre Manuel da Costa a inexperiência dos juízes, aliada aos seus abusos e ao excessivo poder posto em suas mãos pela coroa, trazia prejuízos não apenas localmente mas também para o próprio poder régio. “Os ouvidos e olhos do rei”, usando a expressão de Russel-Wood aqui já citada, abusaram, muitas vezes, deste poder e mais prejudicaram do que defenderam os interesses da coroa, na visão do Padre Manuel da Costa. Ele também reiterou suas críticas à subordinação dos eleitos para a câmara ao controle destes juízes. Segundo ele, o Senado da Câmara tinha a obrigação de alertar a coroa sobre tais excessos e as representações por ele feitas “mas pertence aos oficiais da Camara, do que a hum particular, e se aqueles o não fazem he em atenção ao dito Juiz para quererem sempre estar na graça delle”. O padre já havia denunciado, como vimos acima, o empenho dos juízes de fora na eleição de oficiais camarários “pardos disfaçados, pobres, e falsos de experiencia” visando a subordinação da câmara aos seus interesses. Denúncia semelhante foi feita por Antônio José Rodrigues, em princípios da década de 1790. Ele referiu-se aos oficiais de justiça. Solteiro e natural do Porto, Antônio Rodrigues residia há seis meses em Salvador, mais havia morado em Cachoeira por mais de dez anos. Ele narra que o juiz de fora Joaquim Amorim de Castro, que veio a substituir o juiz alvo das acusações do Padre Manoel da Costa, perseguiu dois oficiais de justiça da vila, Felipe Coelho de Sá e Floriano dos Reis Brito, levando-os a abandonarem seus postos, sendo substituídos pelo cabra Theodosio Ferreira da França, protegido do juiz. Segundo Antônio Rodrigues “he certo q. a maior parte dos officiais de justiça daquela villa da Cachoeira são pardos huns mais claros e

outros mais trigueiros”⁶⁹⁶. Alguns membros da elite portuguesa e tradicional demonstravam a sua dificuldade em aceitar as políticas de centralização impostas pelo poder régio, abrindo o espaço para a ascensão de outros grupos sociais, o que, em Cachoeira, ocorria com o aval e estímulos dos novos agentes régios.

No que diz respeito ao Hospital São João de Deus da vila de Cachoeira, o juiz de fora era o responsável pela sua jurisdição, no temporal, e coube a este as providências para que o mesmo continuasse a funcionar durante o período de vacância do cargo, após o falecimento do último irmão hospitaleiro que nele atuou, o prior, Fr. José de Santana Lyra. José Antônio Alves de Araújo, juiz de fora da vila naquele período, providenciou um administrador interino, como explicou em seu ofício já mencionado acima⁶⁹⁷. Designou para a função José Martins Bastos, que tomou posse em 27 de janeiro de 1778. A última denúncia do Padre Manuel da Costa, em sua representação, dizia respeito exatamente a esta questão. O padre denunciou que a escolha de José Martins Bastos para administrador do hospital da vila, feita pelo juiz de fora, serviu “mas para utilidade própria [do juiz de fora], de q. para benefício do mesmo”. Para confirmar a sua denúncia ele informava que o hospital tinha uma grande murada mas “que em lugar de se cultivar para aumento do mesmo, serve a mayor parte della de criar erva para os cavalos do dito Juiz [...]”. Sem discriminar os motivos que influenciaram nesta escolha, o padre insinua que a escolha de José Martins Bastos não foi aleatória e atendeu a fins muito específicos: José Bastos era homem da confiança dos juizes de fora e, como os demais denunciados, nada faria em prejuízo dos interesses destes. Por ocasião da carta do Padre Manuel da Costa, já havia um novo juiz de fora na vila, Marcelino da Silva Pereira. Embora a escolha de José Martins Bastos para o cargo de administrador interino do hospital tenha sido feita pelo juiz de fora anterior, a sua manutenção no cargo pode ser explicada pela atenção dispensada aos interesses do novo juiz, cedendo áreas do hospital para uso pessoal deste, prática que parece ter se perpetuado na gestão do juiz de fora seguinte, como veremos mais adiante.

A opção por descrever tão exaustivamente as denúncias do Padre Manoel da Costa de Carvalho se justifica pela riqueza do documento em relação à descrição do poder e influência exercido pelos juizes de fora na vila de Cachoeira. Optamos por discriminar todas as denúncias e não apenas a que diz respeito ao hospital por entendemos que as questões que

⁶⁹⁶ AHU/Bahia, Castro e Almeida, Caixa 203, doc. 14625. Antônio José Rodrigues foi testemunha de defesa num processo movido contra o Padre João da Costa Ferreira na Relação Eclesiástica da Bahia. O documento referido é um traslado de parte deste processo, feito a pedido do réu.

⁶⁹⁷ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 53, doc. 10063.

envolveram a administração do hospital da Vila de Cachoeira, e a prática da assistência aos pobres que se fez através dele, só poderão ser compreendidas se levarmos em consideração a conjuntura política que caracterizou a segunda metade do século XVIII na vila de Cachoeira, destacando a concentração de poderes nas mãos dos juizes de fora nesta região – atrelado a política de centralização do poder por parte da coroa. O hospital se tornou um espaço de barganha política. Notícias e denúncias relativas ao mesmo aparecem, como no caso das relatadas pelo padre Manuel da Costa, associadas às denúncias de caráter político feitas contra a ação dos juizes de fora da vila. Para, além disto, também foi um espaço utilizado para atender a demandas pessoais do juiz, se considerarmos como verdadeira a denúncia do uso deste espaço em benefício próprio – pasto para seu gado - feita pelo Padre Manuel e reiterada em outros documentos. Isto nos leva a reforçar a ideia de que, nas últimas décadas do século XVIII, a manutenção do hospital esteve diretamente ligada ao exercício do poder do juiz de fora.

A análise do que consideramos que tenham sido alguns dos critérios que pesaram na decisão de colocar José Martins Bastos com administrador do hospital pode nos ajudar a entender não apenas os rumos do hospital e da caridade nele praticada, mas principalmente as lógicas que orientavam as relações políticas em Cachoeira, os vínculos e práticas que permitiam a manutenção de diferentes sujeitos e grupos sociais no poder, além do frágil equilíbrio que configurava os espaços a partir dos quais os membros da comunidade local, de um lado, e a coroa portuguesa e seus representantes, do outro, buscavam extrair suas riquezas e manter seus privilégios. O cargo de administrador do hospital teve relativa importância na vila e isto parece estar vinculado ao papel que as instituições hospitalares tiveram no mundo português. Laurinda Abreu destaca que, em Portugal, “qualquer que fosse a sua dimensão, a imagem dos hospitais como expressão da magnanimidade dos seus patronos ou governantes manteve-se durante todo o período [moderno]”. Segundo esta autora, embora os hospitais portugueses nunca tivessem conseguido alcançar o nível de organização observado em outros reinos da Europa, como França, Suécia, Finlândia, Dinamarca e Inglaterra – onde o poder central interveio autoritariamente, impondo-se às resistências e interesses das elites locais -, chegando ao século XIX decadentes e desorganizados, estes foram “[...] símbolo de poder, de reconhecida importância social [...]”⁶⁹⁸. Em Cachoeira, o Alferes José Martins Bastos buscou, através das relações estabelecidas com os juizes de fora, ampliar o seu espaço de atuação e poder junto à comunidade local, assim como os seus privilégios e riqueza. Acreditamos que a

⁶⁹⁸ ABREU, Laurinda. *O poder e os pobres...*, 261-262.

aproximação entre José Martins Bastos e os vários juízes de fora que atuaram na vila pode explicar a sua longa permanência à frente do hospital de São João de Deus, talvez facilitada pela proximidade entre seu pai e tais juízes, em decorrência dos cargos que este teria exercido na comunidade local, em especial o de vereador. O nome do pai de José Martins não aparece em nenhuma das denúncias contra os juízes de fora redigidas por oficiais da câmara, o que pode ser um indicativo da sua lealdade e boas relações mantidas com os juízes. Ele exercia, inclusive, a função de vereador em 1781 – ano da representação do Padre Manoel da Costa de Carvalho contra o juiz Marcelino da Silva Pereira e os vereadores da vila⁶⁹⁹.

O pai do Alferes José Martins Bastos, que também se chamava José Martins Bastos, era português, natural da vila de Viana, Bispado de Braga, capitão-mor e vereador da câmara de Cachoeira⁷⁰⁰. Em maio de 1798, ele era o vereador mais velho, e substituiu o juiz de fora Amorim e Castro, na execução do auto de sobrepartilha dos bens do Capitão José Alexandre Peixoto Mascarenhas⁷⁰¹. O Capitão-mor José Martins Bastos era membro de inúmeras irmandades: de N. Senhora do Rosário da matriz, de N. Senhora do Rosário dos Pretos, de N. Senhora de Santa Ana, de N. Senhora de Guadalupe e na das Almas. Também pertencia à Ordem Terceira do Carmo, onde fez a sua profissão em 8 de abril de 1761, exercendo em 1790 a função de subprior e em 1791 a de prior da ordem⁷⁰². A mãe do alferes, Josefa Maria Ribeiro, e seus irmãos, Marcelino Martins Bastos, Elena Martins Bastos e Inácia Maria de Jesus, aparecem no registro de irmãos da ordem terceira⁷⁰³. A posse de vários bens, entre sobrado na vila, terras com plantações de tabaco, escravos, gado e bens móveis, além de objetos de ouro e prata, enumeradas no inventário realizado após a sua morte, atestam a riqueza do seu pai, avaliada no total de 25:230\$629 réis, segundo registro no auto de partilha dos seus bens⁷⁰⁴. Ele redigiu o testamento em 20 de outubro de 1800 e nomeou José Martins Bastos como seu primeiro testamenteiro, o que revela o vínculo mantido com este filho, um dos sete que teve. O testamento foi aberto em 17 de maio de 1802 e presumimos que o

⁶⁹⁹ AHU, Avulsos, Bahia, caixa 207, doc. 14.755, fl. 2v.

⁷⁰⁰ Não localizamos as atas produzidas pela Câmara da Vila de Cachoeira, relativas ao período colonial, o que dificulta o acompanhamento da sua rotina e a identificação de seus oficiais.

⁷⁰¹ APEB, Judiciário, Doc. 02/704/1166/01, Traslado do Inventário de José Alexandre Peixoto de Mascarenhas, fl. 48v-58.

⁷⁰² Arquivo da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira, Livro de Contas da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira. Este manuscrito foi digitalizado através do projeto de extensão *O acervo manuscrito da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira: o livro de pagamento de promessas dos irmãos da Ordem - séculos XVIII-XIX*, realizado em 2009, por mim juntamente com a bolsista Pibex, Cristiane Nascimento de Souza, financiado pela Pro-Reitoria de Extensão, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, e o resultado deste trabalho encontra-se disponível neste arquivo para consulta.

⁷⁰³ Arquivo da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira, Livro de Contas da Ordem 3ª do Carmo de Cachoeira.

⁷⁰⁴ APMC, caixa 8, doc. 51. Inventário *post mortem* de José Martins Bastos, com testamento anexo.

falecimento do Capitão-mor José Martins Bastos ocorreu nesta data. O Alferes José Martins atuou não apenas como testamenteiro, mas também como inventariante dos bens. Este significativo vínculo entre pai e filho nos faz pressupor que a indicação de José Martins Bastos para o cargo de administrador do hospital tenha sido influenciada pelo seu pai, favorecido por relações e alianças que consolidou na vila. Por outro lado, a longevidade da sua permanência à frente do hospital pode estar relacionada – não tanto com a sua eficiência como administrador –, mas com os laços mantidos por ele e por seus familiares, com os juízes de fora que atuaram em Cachoeira. As denúncias que apontam para o uso pessoal, feito pelos juízes de fora, das terras destinadas para a horta do hospital – que, em 1781, ocasião da primeira denúncia, era Marcelino da Silva, e, em 1796, ocasião da segunda denúncia, era Joaquim de Amorim e Castro – sugerem que a apropriação deste espaço se fez a partir dos privilégios advindos das funções exercidas por estes sujeitos, revelando uma lógica que submeteu um bem público – destinado à caridade – aos interesses privados, num “jogo de alianças” que José Martins Bastos parecia saber jogar. Tais denúncias não foram objeto de nenhuma investigação mais significativa por parte das autoridades metropolitanas, o que sugere não ser o tema da caridade de maior relevância para a coroa naquele contexto. Os vínculos entre José Martins Bastos e a família do juiz de fora, Joaquim de Amorim e Castro, podem ser observados quando ele ocupou, em 1795, a condição de procurador da irmã do juiz, Jose de Amorim e Castro – viúva do Sargento mor José Antônio Fiúza –, nos negócios referentes à construção de um engenho na propriedade desta⁷⁰⁵.

O juiz de fora e naturalista Joaquim Amorim e Castro era natural de Salvador, filho de um senhor de engenho. Joaquim de Amorim foi estudante da Universidade de Coimbra onde cursou Filosofia, Matemática e Direito. Sócio correspondente da Academia de Ciências de Lisboa, nos primeiros anos de sua gestão como juiz em Cachoeira dedicou-se a investigações sobre o cultivo do tabaco e as madeiras da região, mantendo vasta correspondência com o Secretário da Marinha e Ultramar, Martinho Mello e Castro, e com o governador da capitania, D. Fernando José de Portugal⁷⁰⁶. Joaquim de Amorim e Castro veio para Cachoeira com a incumbência de controlar o comércio de tabaco na região, de impor uma cultura ilustrada e

⁷⁰⁵ AHU/Bahia, Avulsos, Bahia, cx. 207, doc. 14.755, fl. 1v-2.

⁷⁰⁶ Para informações sobre a trajetória e produção deste juiz de fora ver: LAPA, J. R. Amaral. *Economia colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1973; KIRSCHNER, Teresa Cristina. *Tradição e reformismo: a justiça no ultramar português*. *Penélope*, nº 30/31, Lisboa, 2004, pp. 75-91; OLIVEIRA, Raquel Maria de. *Entre a administração e a ciência: as atribuições de um bacharel coimbrão na vila de Cachoeira (1787-1806)*. Monografia apresentada ao curso de Licenciatura e Bacharelado em História, Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

consolidar o controle régio sobre os recursos produzidos nesta região. Segundo Pedro Puntoni “no contexto peculiar do Estado do Brasil, o desempenho do juiz de fora estava diretamente subordinado às estratégias do sistema político que, em última instância, movia-se para preservar o empreendimento colonial”⁷⁰⁷. Isto implicou na dissolução da autonomia das câmaras, como verificamos no caso da vila de Cachoeira, tão veementemente criticada pelo Padre Manoel da Costa de Carvalho. Acreditamos que durante a gestão do Joaquim de Amorim e Castro – iniciada em abril de 1787 - este processo intensificou-se na vila. Joaquim de Amorim e Castro demonstrava, através da correspondência encaminhada à rainha, o propósito de disciplinar os habitantes da vila e isto resultou no seu envolvimento nas disputas locais. As elites locais reagiam às medidas que foram contrárias aos seus interesses.

Alguns historiadores brasileiros chamaram a atenção para o poder de reação local ao movimento de centralização promovido pelo poder régio. Maria Fernanda Bicalho destacou o potencial dos colonos para negociação, ao poder de pressão que exerceram sobre as autoridades metropolitanas no sentido de evitar ou modificar totalmente as políticas propostas, de atrasar a implementação de ações prescritas ou de negociar um acordo menos ofensivo aos interesses coloniais⁷⁰⁸. Segundo Pedro Puntoni eles ocorreram num momento de construção de identidades locais, inspiradoras do nativismo e dos interesse particulares que teriam alimentado motins, revoltas e sedições⁷⁰⁹. Tereza Kirschner informa que o poder em Cachoeira se organizava em torno de grupos de solidariedade, nos quais as elites se organizavam a partir de alianças familiares e clientelares, que incluía o apoio de grupos de outros extratos sociais, como agregados e escravos. Os conflitos giravam em torno da interpretação de ordens régias, questões de terra, testamentos, insatisfações com posturas da câmara que impunha inúmeros regulamentos e tolhia a liberdade de comércio, tal como havia denunciado o Padre Manuel da Costa de Carvalho⁷¹⁰. Os grupos que se revezaram no poder local - ocuparam os espaços disponíveis nas instituições representativas deste poder. O advogado Luiz Tavares dos Santos, inicialmente adversário do juiz de fora Joaquim de Amorim e Castro e posteriormente seu aliado, era vereador na câmara em 1787, e foi um dos redatores, juntamente com Tomé Luiz de Souza, da representação feita contra ele naquele

⁷⁰⁷ PUNTONI, Pedro. “Como coração no meio do corpo”: Salvador, capital do Estado do Brasil. In: SOUZA, Laura de Mello, FURTADO, Júnia Ferreira, BICALHO, Maria Fernanda (org.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 386.

⁷⁰⁸ BICALHO, Maria Fernanda Batista. Centro e periferia: pacto e negociação política na administração do Brasil colonial ..., p. 32-33.

⁷⁰⁹ PUNTONI, Pedro. Op. cit., p. 387.

⁷¹⁰ KIRSCHNER, Teresa. Tradição e reformismo: a justiça no ultramar português ..., p. 79.

ano⁷¹¹. O Sargento-mor José Antônio Fiúza, cunhado do juiz, também era vereador, e assinou um documento em defesa do juiz de fora em 1788, juntamente com outros vereadores como o Capitão-mor Custódio Carneiro Ribeiro⁷¹². O Capitão-mor Simão Brandão de Melo era vereador em Cachoeira, em 1797, ocasião em que, com outros vereadores, como Manoel Jacinto Sampaio e Melo, assinou uma representação contra o juiz de fora, denunciando várias ações ilícitas e dentre elas os desvios de legados de defuntos na Provedoria – inclusive um legado destinado à Ordem Terceira do Carmo no valor de 200\$000 réis⁷¹³. A Ordem Terceira do Carmo também foi um importante espaço de representação desta elite. Dela fizeram parte, por exemplo, além do pai do administrador do hospital, o Padre João da Costa Ferreira, principal adversário do juiz de fora ao longo da década de 90 - que ocupou o cargo de secretário da ordem em 1786 -, assim como José Antônio Fiúza, Tomé Luiz de Souza e Custódio Carneiro Ribeiro - ambos falecidos em 1791 e sepultados na ordem -, e Simão Brandão de Melo - falecido em 1807⁷¹⁴. Muitos também acumulavam poder enquanto oficiais das ordenanças, como pudemos observar pelas patentes que detinham⁷¹⁵. Estes foram espaços de representação, mas também palco dos conflitos entre os diferentes grupos que disputaram o poder local. Durante a gestão de Joaquim de Amorim e Castro esta elite manteve-se em estado de ebulição permanente. Membros da elite – liderados por Luiz Tavares dos Santos - que em princípio fizeram inúmeras acusações contra o juiz de fora se tornaram, passadas as primeiras desavenças, seus grandes apoiadores, enquanto aqueles que inicialmente se colocaram favoráveis à sua gestão – a exemplo do Padre João Luiz Ferreira, que havia sido identificado como “conselheiro” do juiz – se tornaram inimigos potenciais. É possível que ao longo de sua gestão o juiz tenha avaliado os diferentes grupos que compunham a elite local, aproximando-se e estabelecendo alianças com aqueles que poderiam apoiá-lo em seus esforços para cumprir as determinações régias e/ou viabilizarem os seus interesses pessoais. Os conflitos que nos interessam mais diretamente – por conterem denúncias que envolveram o hospital – se situam na década de 90 do setecentos e envolveram o juiz de fora Joaquim de Amorim e Castro e um grupo liderado pelo Padre João da Costa Ferreira. O padre era licenciado, advogado que há

⁷¹¹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 65, doc. 12.533.

⁷¹² AHU/Bahia, Avulsos, cx. 190, doc. 13.941.

⁷¹³ AHU/Bahia, Avulsos, cx. 207, doc. 14.758.

⁷¹⁴ Arquivo da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira, Livro de Contas da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira.

⁷¹⁵ Entre os que apoiavam o juiz de fora podemos distinguir os capitães-mores: Custódio Carneiro Ribeiro e José Martins Bastos, o Sargento-mor José Antônio Fiúza e o Alferes José Martins Bastos. Entre seus opositores temos o Capitão-mor Simão Brandão de Melo.

várias décadas atuava na vila, tendo também atuado como seu juiz ordinário, protegido do vigário geral da capitania e de desembargadores da relação.

Em 16 de setembro de 1793, o Padre João da Costa Ferreira foi alvo de denúncias dirigidas à rainha pelo juiz de fora⁷¹⁶. A prisão do padre foi ordenada pelo juiz devido a um episódio de resistência deste à ação de oficiais de justiça. A prisão desencadeou intensos conflitos entre eles e seus respectivos grupos de apoio. Uma extensa documentação, dirigida às autoridades régias, foi produzida nos anos em que os conflitos perduraram. A instabilidade, gerada por tal situação, resultou na destituição do juiz do cargo⁷¹⁷. As denúncias de vários crimes emergiram de ambos os lados, numa intensa tentativa de denegrir e enfraquecer a imagem do opositor. Entre as denúncias que visavam fragilizar o juiz de fora, destacamos as relativas ao hospital de Cachoeira, dirigidas contra o juiz e o administrador do hospital. Um elemento importante destas denúncias remete à instrumentalização do discurso religioso por parte dos que representaram contra José Martins Bastos e Joaquim Amorim e Castro. Os denunciadores evocaram à memória do antigo fundador do hospital – Antônio Machado - e do exemplo de caridade que ele preconizou, opondo-a ao comportamento irreligioso do atual administrador do hospital e do juiz de fora da vila. Isto revela a importância, do ponto de vista representativo e simbólico, do hospital e da caridade nas disputas políticas entre as elites da vila. Trata-se de opor duas distintas visões de mundo – a cristã tridentina e a outra vertente influenciada pela ilustração, e desqualificar os representantes da segunda. As denúncias contra a irreligiosidade do juiz reforçam esta ideia. Uma representação da câmara, datada de 25 de setembro de 1797, denunciava que ele não comparecia a missas e comia carne na quaresma. Para os autores da representação “Daqui não podem deixar de nacer desordens na Republica; porque tirado o vinculo da Santa Religião q. faz os omens tementes a Deos, e obedientes ao Principe e suas leis, acabou-se tudo”⁷¹⁸. A ideia parecer ser a de que a religião, aqui manifesta através da prática da caridade, era elemento fundamental da vida social, da qual a comunidade não abriria mão, fazendo a mesma recomendação aos seus governantes. As referências nostálgicas e de exaltação ao trabalho de Antônio Machado à frente do hospital, feitas nos requerimentos encaminhados para o reino pelos opositores do juiz e do administrador, atestam a manutenção, na comunidade de Cachoeira, de elementos importantes da doutrina da caridade que eles contrapunham ao comportamento de Joaquim Amorim e Castro e de José Martins Bastos.

⁷¹⁶ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 79, doc. 15.354.

⁷¹⁷ AHU/Bahia, Avulsos, cx. 201, doc. 14.530.

⁷¹⁸ AHU/Bahia, Avulsos, cx. 207, doc. 14.758.

O antagonismo em relação a Joaquim Amorim e Castro e a José Martins Bastos se manifestou não apenas no discurso dos seus opositores, mas também na iniciativa de manter contato com os hospitaleiros e requerer à coroa o seu retorno. Também se revelou na destinação de esmolas para o cuidado dos enfermos e a manutenção do culto divino na igreja do hospital, à revelia do administrador do mesmo. Um dos documentos que parece reforçar esta hipótese é a representação à rainha, D. Maria I, encaminhada em 1796, por um grupo, que se intitulavam como moradores da vila de Cachoeira. Eles solicitavam o retorno dos hospitaleiros para atuarem no Hospital São João de Deus. Eles também faziam denúncias contra o juiz de fora e o administrador do hospital, dentre elas a de transformarem a horta do hospital em pastagem pública⁷¹⁹. Uma declaração anexa à representação foi redigida por João Luiz Teixeira, natural de S. José das Itaporocas, plantador de tabaco e sobrinho do Padre João da Costa Ferreira. Ele foi, assim como seu tio, um dos mais importantes oponentes do juiz de fora Joaquim de Amorim e Castro. Em sua declaração ele fez várias denúncias contra o juiz de fora e o administrador do hospital da vila, dentre elas a de se apossarem dos rendimentos do hospital em proveito próprio, além de deixá-lo em estado de deterioração, transformando a horta em pasto e o convento em salgadeira de couros. Segundo ele o culto divino foi desprezado pelo administrador e apenas se manteve devido à iniciativa de José Gonçalves, que o mantinha com as esmolas recebidas na vila⁷²⁰. Também foi anexada uma declaração do Desembargador e Corregedor da Comarca da Bahia, Joaquim Manoel de Campos, redigida em 6 de setembro de 1796, favorável ao retorno dos hospitaleiros, inclusive exaltando o trabalho que estes realizaram no passado, para o hospital da vila⁷²¹. Também acompanhava uma declaração do Desembargador da Relação da Bahia, Cavaleiro da Ordem de Cristo, Dr. Antônio Teixeira da Mata, redigida em 10 de fevereiro de 1796, a respeito do funcionamento do hospital no tempo em que foi administrado pelos hospitaleiros e solicitando que os mesmos retornassem à sua administração⁷²². É provável que alguns destes sujeitos tenham mantido contato com os hospitaleiros, no Convento em Lisboa. Os adversários do juiz de fora alertaram os hospitaleiros sobre a situação recente do hospital, pois no mesmo ano de 1796, o Comissário Geral do Real Hospital de S. João de Deus, em Lisboa, encaminhou um requerimento à rainha solicitando a retomada do hospital pela ordem. Ele citou o

⁷¹⁹ AHU/Bahia, Avulsos, cx. 202, doc. 14.578, nº 1.

⁷²⁰ AHU/Bahia, Avulsos, cx. 202, doc. 14.578, nº 2.

⁷²¹ AHU/Bahia, Avulsos, cx. 202, doc. 14.578, nº 3.

⁷²² AHU/Bahia, Avulsos, cx. 202, doc. 14.578, nº 4.

requerimento dos moradores, descrevendo as principais denúncias feitas contra o administrador que, em conjunto com o juiz de fora, negociava

[...] publica e escandalosamente chegando a fazerem do claustro salgadeiras de couros p. negociar, arrendando quartos, e dando com o maior disportismo a grande Horta do Hospital, que rendia mto bem p. adjutorio de curativo, posto em pastagem publica a vinte reis p. cabeça diariamente o grande Templo dedicado a Deos, lhe faltão aquelles monstros com o culto, e alguns fieis por devoção tomaram a si com concorrência do Povo devoto para veneração das Santas Imagens e ornato q se não fosse estaria tudo reduzido a cinzas⁷²³.

Não pudemos confirmar a veracidade das denúncias relativas ao hospital. Este continuou a funcionar, embora sejam poucas as informações que confirmam isto. Sabemos que um médico e naturalista, Dr. Antônio Francisco Sampaio, nele atuou como cirurgião e licenciado para curar em Medicina, após a saída dos hospitaleiros da região⁷²⁴. O legado que ele deixou ao hospital, encaminhado do reino para o Desembargador José Carlos Pereira, em 1795, foi alvo destas denúncias já que, segundo os opositores do administrador e do juiz, a verba foi desviada pelo juiz e pelo administrador. O Padre José Martins da Costa Lima também atuou no hospital como capelão no ano de 1794, administrando os sacramentos aos enfermos e encomendando as almas dos que faleciam, o que fazia gratuitamente⁷²⁵. O culto divino, como vimos, continuava a ser celebrado na igreja do hospital devido aos esforços dos fiéis. O atendimento aos pobres enfermos se manteve, por certo, precário, não constituindo prioridade do seu administrador a ampliação da assistência, assim como não era para os seus adversários políticos, a despeito de terem solicitado o retorno dos hospitaleiros. Acreditamos que o pedido de retorno destes religiosos teria sido mais uma tentativa de desestabilizar o poder do juiz de fora, desqualificando a gestão do administrador por ele protegido, que teria negligenciado o exercício da caridade e da religião cristã, esperadas no governo destas instituições. As referências ao passado, remetendo a presença dos hospitaleiros na região e à contribuição destes juntos aos pobres parecem reforçar esta hipótese.

Os interesses de todos os envolvidos nas disputas e denúncias – tanto o juiz de fora e José Martins Bastos, quanto os de seus adversários – iam além do exclusivo exercício da

⁷²³ BNRJ, seção de manuscritos, doc. II, 33, 32, 32, nº 2.

⁷²⁴ CERQUEIRA, João Batista de. CERQUEIRA, João Batista de. Aspectos históricos referentes à fundação e a evolução do hospital São João de Deus, durante o século XVIII. In: SANTANA, Ângela (org.). *Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira: saúde, história e cultura*. Salvador: Vento Leste, 2012, p. 33.

⁷²⁵ ANTT, Mesa da Consciência e Ordens / Ordem de Cristo. Padroados do Brasil. Maço 3 (Arcebispado da Bahia). Agradeço a Fabrício Lyrio a indicação e transcrição deste documento.

caridade, interesses mais mundanos também motivaram suas ações. As denúncias relativas ao hospital visavam atingir o juiz de fora da vila, diminuindo o seu limite de atuação e poder, assim como o poder dos vereadores que o apoiavam – aprovando as medidas régias centralizadoras que prejudicavam, especialmente, os interesses de produtores e comerciantes de tabaco. Cachoeira era a principal produtora de tabaco da região e vários conflitos decorreram das políticas centralizadoras adotadas pela coroa em relação à sua produção e comercialização, visando conter a ação dos atravessadores que ofereciam preços mais altos aos lavradores, levando-os a antecipar a colheita. Estas medidas também afetavam produtos destinados à comunidade local como farinha e carne, pois buscaram regulamentar o seu comércio, especialmente em momentos de falta ou carestia deste produto⁷²⁶. As denúncias contra o juiz de fora se sucederam e os seus adversários conquistaram uma vitória com a sua destituição do cargo, e a nomeação de um novo juiz, Joaquim Cardoso de Melo, em 3 de novembro de 1797⁷²⁷. Em novembro de 1798, após vinte anos à frente do hospital, José Martins Bastos também deixou o cargo de administrador, substituído pelo Capitão Antônio Pinto de Mesquita – que era irmão da Ordem Terceira do Carmo, onde foi tesoureiro⁷²⁸. A despeito do parecer favorável do Governador D. Fernando José de Portugal ao retorno dos hospitaleiros para Cachoeira, emitido em ofício encaminhado ao Secretário da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Souza Coutinho, em 14 de setembro de 1797, o hospital continuou a ser administrado por leigos⁷²⁹. Não sabemos o que teria favorecido a saída de José Martins Bastos, mas, provavelmente, a destituição de Joaquim de Amorim e Castro significou uma perda de apoio importante. No que diz respeito à saída do juiz de fora é importante destacar como esta decisão da coroa foi influenciada pelo contexto e interesses locais. A despeito do seu projeto de centralização do poder, a coroa esteve atenta às estratégias de configuração do poder político, organizadas localmente a partir de alianças familiares e clientelares. Ela precisava de funcionários capazes de negociar, conciliando os interesses das elites locais com os da coroa, propiciando a manutenção do império, dentro de um regime no qual as relações e interesse pessoais tinham um enorme peso na condução da vida pública. A religião serviu a vários fins nas sociedades modernas, não esteve alheia ao contexto social, econômico e político em que foi vivida, nem presa exclusivamente à busca de experiências espirituais e transcendentais, como a nossa análise contemporânea às vezes faz supor. Construída e vivida pelos homens, a religião foi muitas vezes o instrumento através do qual suas necessidades

⁷²⁶ KIRSCHNER, Teresa. *Tradição e reformismo: a justiça no ultramar português ...*, p. 79.

⁷²⁷ AHU/Bahia, Avulsos, cx. 208, doc. 14.767.

⁷²⁸ SILVA, Pedro Celestino da. *Datas e tradições cachoeiranas ...*, p. 343.

⁷²⁹ AHU/Bahia, Castro e Almeida, cx. 94, doc.18.385.

materiais – aqui incluídas aquelas que remetem a posse e ao poder – foram supridas. A ampliação do poder temporal sobre o hospital da vila de Cachoeira, representada na autoridade do juiz de fora, o transformou, não apenas num espaço de representação do poder régio que o subordinara, mas, ao contrário do que se esperava, em mais um instrumento da negociação empreendida por grupos locais em busca de poder. As denúncias relativas aos abusos do juiz de fora e do administrador do hospital proporcionaram - juntamente com as várias outras feitas - a abertura de um canal de comunicação direta com a coroa. Por meio dele, as ações daqueles agentes foram colocadas em julgamento, permitindo que as elites descontentes de Cachoeira atingissem o seu objetivo: a destituição de ambos, e a fragilização do poder dos outros grupos, igualmente pertencentes à elite local, que os apoiavam.

O hospital de Cachoeira operou em Cachoeira, ao longo do século XVIII, num contexto marcado por mudanças, que o influenciaram de forma significativa. A sua vocação inicial – perceptível no contexto de sua fundação num convento franciscano, transferência para a vila e doação aos hospitaleiros - foi inspirada pelo discurso caritativo promovido e divulgado pela Igreja que reforçou a importância da prática das obras de misericórdia para a salvação da alma. Este modelo foi fundamental para o levantamento da maior parte dos recursos financeiros, obtidos através das doações testamentárias, que garantiram o seu funcionamento e longevidade. Do ponto de vista do domínio das consciências a Igreja ainda desempenhava um significativo papel na Europa Moderna, e a questão da salvação da alma exerceu um papel importante nas escolhas individuais dos sujeitos. Por outro lado, mudanças nos rumos do hospital de Cachoeira, observadas na segunda metade do século, estiveram atreladas ao progressivo crescimento do controle estatal sobre as instituições de assistência – santas casas da misericórdia e hospitais de caridade - que se tornou ainda mais significativo a partir deste período. No caso do hospital este controle apresentou-se de forma mais contundente na proibição da manutenção da administração do hospital em mãos do hospitaleiros e na delegação desta função a um administrador leigo, subordinado a um funcionário régio. Neste contexto também surgiram novos discursos legitimadores da assistência aos mais pobres, que apoiavam-se em ideias iluministas e propunham o exercício da assistência desvinculada da religião. O juiz de fora da vila de Cachoeira e o administrador leigo do hospital foram acusados, por grupos da comunidade local, que com eles disputavam o poder, de comungarem de tais ideias.

A função social do hospital de Cachoeira era prestar a assistência aos enfermos pobres da comunidade. Entretanto, ele, de fato, ao que parece, pouco a desempenhou, a exceção,

talvez, do período em que esteve sob a administração de Antônio Machado. Os episódios relatados acima remetem, porém, a importância que ele assumiu, enquanto espaço de representação das elites locais. Na primeira metade do século XVIII esta representação esteve associada ao ideal caritativo de Antônio Machado, senhor de engenho que investiu no seu crescimento. Na segunda metade do século, o hospital converteu-se em espaço de representação das diferentes elites – alguns grupos, inclusive, de mestiços e médios proprietários de terras que emergiam naquele contexto - que disputaram o poder camarário, e o apoio régio às suas demandas políticas e econômicas, e que buscavam o controle do hospital através de um discurso que enfatizava a importância da caridade e da religião para esta sociedade. Da mesma forma que ocorreu com outras instituições de assistência existentes no Império Português, o hospital de Cachoeira também funcionou sob a égide de um Estado e de uma elite que se apropriaram do discurso caritativo para legitimar-se num contexto, em que a Igreja ainda dominava as consciências, a despeito dos idealizadores da doutrina da caridade – os clérigos – estarem, progressivamente, a perder o poder na sociedade.

O Hospital de São João de Deus da vila da Cachoeira

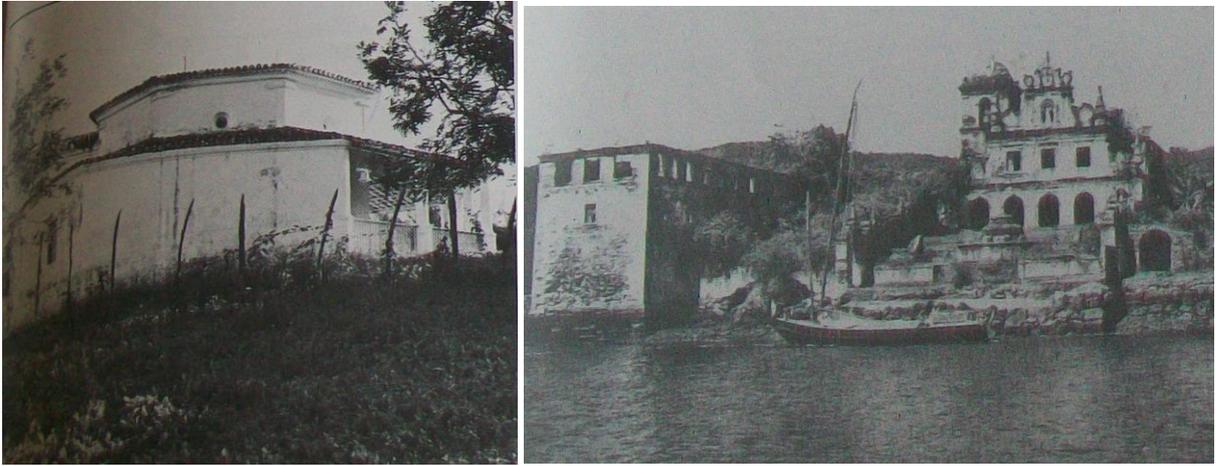


Fig. 11: Capela do Engenho da Água Boa, construída pelo avô de Antônio Machado. Ali ele foi batizado e vários membros da sua família foram sepultados (S/d. São Francisco do Conde). Fig. 12: Convento de São Francisco do Paraguaçu, local onde o hospital inicialmente foi fundado por iniciativa do Fr. Bernardo da Conceição (S/d. Margens do Rio Paraguaçu).



Figura 13: Fachada do hospital, convento e igreja de São João de Deus – atual Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira. O prédio do hospital foi reconstruído no séc. XIX (entre 1855-1863) e a igreja data da primeira metade do século XVIII (1905.Cachoeira).

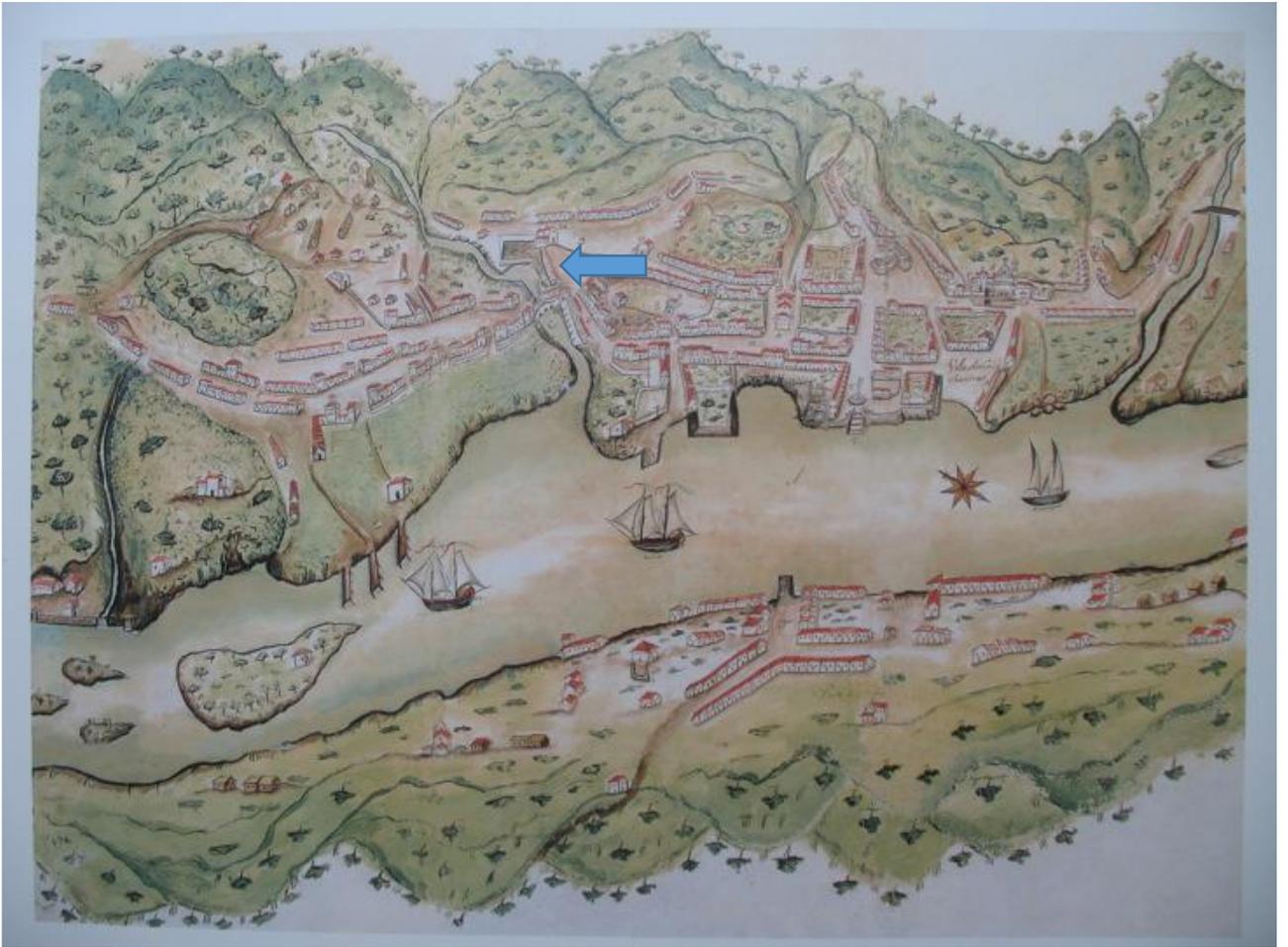


Fig. 14: "Mapa da Vila de Cachoeira". Autor não identificado. Final do sec. XVIII. Gravura aquarelada. Esta gravura ilustra a obra, de Joaquim de Amorim de Castro, publicada em 1792, *Memória sobre as Espécies de Tabaco que se Cultivam no Brasil, com as Observações sobre a sua Cultura, Commercio, Artes, com a Descrição Botânica das Novas Espécies, Estampas Iluminadas e Mappa da Villa da Cachoeira*. A seta azul, incluída por mim, indica a posição do hospital, igreja e horta.



Fig. 15, 16: Monumento em homenagem a Antônio Machado de N. Sra. de Belém, fundador do hospital / Pátio interno da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira (2012. Cachoeira).



Fig. 17: Fachada atual da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira, antigo hospital de São João de Deus (2012. Cachoeira). Fig. 18: Altar mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira (igreja do antigo hospital de São João de Deus). Imagens: Cristo crucificado, São João de Deus e São Rafael (2012. Cachoeira)



Fig. 19 e 20: Detalhes das imagens do altar mor da Igreja da Santa Casa da Misericórdia / Cachoeira. **Fig. 19, a direita:** São Rafael com escapulário da Ordem Hospitaleira, segurando um peixe, remetendo ao milagre de Tobias, narrado na legenda deste santo. Autor desconhecido. Sec. XVIII. Escultura em madeira policromada. Cachoeira. **Fig. 20, a esquerda:** São João de Deus veste hábito da ordem e escapulário, segura a romã, símbolo da Ordem Hospitaleira, na mão esquerda, e na direita um cajado, símbolo da sua condição de patriarca e fundador da ordem, usa resplendor na cabeça. Autor desconhecido. Escultura em madeira policromada. Sec. XVIII.(2012.Cachoeira).



Fig. 21: Coroação de São João de Deus. Autor desconhecido. Pintura no teto da capela mor da Igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira. S/d. (2012.Cachoeira).

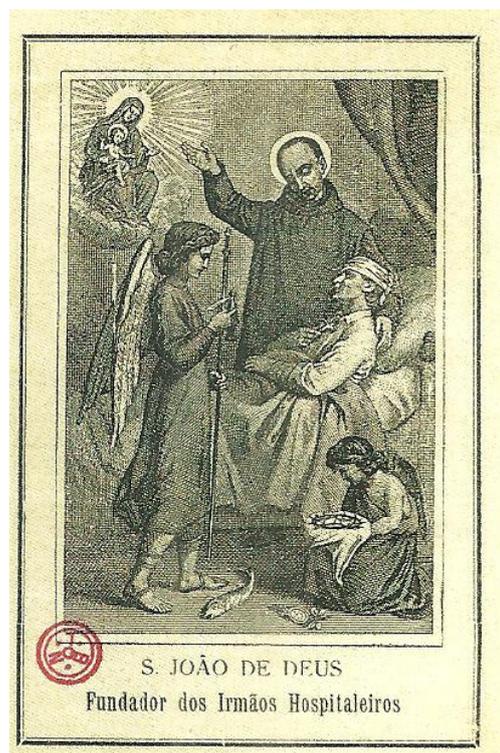


Fig. 22: Coroação de São João de Deus. Remete a uma visão que o santo teria tido na Catedral de Granada, quando N. Senhora descera do seu altar para coroá-lo com espinhos. Sec. XVIII. Gravura. Lisboa. Coleção particular de Jorge Brito de Abreu. Fig. 23: São João de Deus e o Arcanjo São Rafael. Os santos encontram-se cabeceira de um enfermo, no chão, ao lado do anjo, um peixe alude ao milagre de S. Rafael e Tobias. Vê-se, entre nuvens, à esquerda, N. Sra. de Guadalupe com o Menino Jesus. Litografia. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, R.s. 1134.

CONCLUSÃO

O discurso religioso, fundamentado na doutrina da caridade, motivou as doações testamentárias realizadas em Cachoeira, ao longo do século XVIII. A divulgação da doutrina da caridade esteve ao encargo do clero colonial, em especial o responsável pela comunidade paroquial, e foi empreendida através do que designamos na tese como “pedagogia da caridade cristã”. Entretanto, a associação, em Cachoeira, entre doutrina da caridade e doações testamentárias esteve subordinada às demandas internas e externas, que influenciaram o desenvolvimento desta sociedade. Internamente, observamos como o caráter escravista e colonial desta sociedade influenciou na prática das doações, intervindo na seleção dos sujeitos por elas beneficiados, assim como na composição das redes de transformações dos bens materiais em benefícios espirituais que justificaram tais práticas. Cachoeira, porém, não se manteve alheia ao que se passava no centro do Império Português, e suas práticas religiosas foram influenciadas pelas mudanças nas relações entre o Estado e a Igreja, e pelo fortalecimento do poder do primeiro, resultado de importantes intervenções estatais desenvolvidas principalmente na segunda metade do século.

Mudanças na legislação portuguesa, nos reinados josefino, mariano e joanino, obrigaram a adoção de novos critérios nas determinações dos legados pios, ao impor restrições ao direito de testar, especialmente em favor da alma, afetando diretamente as doações testamentárias. Aos portugueses, a legislação propunha que convertessem os recursos, usualmente destinados às capelas e aniversários de missas, em obras de caridade – ao ampliar os limites dos bens que poderiam ser destinados para tais fins, em especial os destinados a santas casas da misericórdia e hospitais –, lembrando que estas ações eram igualmente consideradas pias. O crescimento nas doações dos testadores de Cachoeira, na segunda metade do século XVIII, das alforrias de escravos, bem como das esmolas destinadas a moças pobres, viúvas, enjeitados e a instituições de assistência aos pobres e a diminuição de esmolas destinadas à Igreja – em especial às ordens regulares – remetem a um reforço à funcionalidade social da esmola, como propunha a legislação pombalina. Não se pode afirmar que este resultado – que transformava os laicos em protagonistas da assistência – apoiou-se

apenas no empenho estatal. O clero secular participou deste processo, negociando a manutenção da sua presença numa sociedade que lentamente assumia o controle sobre as questões materiais da vida social, deslocando instituições antes hegemônicas – como as ordens regulares – para espaços mais marginais.

O Estado português assumiu, no século XVIII, uma significativa parcela da responsabilidade na organização da assistência institucional prestada aos mais pobres nos territórios do império – legislando, controlando e impondo as diretrizes para a sua efetiva realização. Tais medidas também influenciaram a prática individual da assistência em localidades onde tais instituições inexistiam, ou onde a ação institucional foi precária. Este Estado, porém, pouco se dispôs a financiar esta assistência, que ficou ao encargo dos súditos régios, motivados, no geral, por razões de natureza religiosa. A própria coroa recorreu a argumentos religiosos, fundamentados na doutrina da caridade cristã, para motivar os seus súditos a doarem em favor das instituições assistenciais. Assim, do ponto de vista do financiamento, foi prioritariamente por via da caridade individual, através das doações testamentárias, que a assistência se efetivou – através de esmolas e legados destinados a indivíduos e a instituições pias. Estas doações se converteram em legados pios que visaram, no geral, o alívio das culpas e a salvação da alma dos testadores. Era principalmente no momento da morte, quando os homens do século XVIII se deparavam com as angústias relativas ao seu destino no Além, que se inclinavam à prática das obras pias destinadas ao amparo a instituições pias, a seus escravos, aos familiares e aos pobres da comunidade.

A doutrina da caridade influenciou não apenas a disponibilização dos recursos destinados à assistência, como também os critérios definidores dos eleitos a recebê-la. Justificativas fundamentadas na moral cristã – modéstia, pudor, honra, obediência, fidelidade – orientavam a seleção dos eleitos para receberem suas esmolas e legados, assim como dos escravos a serem alforriados. Apesar do surgimento, ao longo do século, de novos modelos de assistência aos mais pobres – que visavam dissociar a assistência da religião, e diminuir a influência da moral cristã na escolha dos assistidos –, a doutrina da caridade, e os seus fundamentos morais, continuava a influenciar as doações testamentárias em Cachoeira. Talvez seja possível explicar esta permanência, não pela ideia de amor comunal nela inserida, mas pela forma como atendia as expectativas de uma sociedade que legitimava seus vínculos e relações a partir de critérios, fundamentados na dependência e na subordinação de alguns grupos sociais. A doutrina da caridade atendeu aos interesses da sociedade escravista colonial na medida em que impôs um modelo de conduta moral que reforçava a subordinação e a

obediência, tendo em vista fundamentar-se numa ordem que legitimava a hierarquização e a desigualdade social.

O século XVIII foi um século de transformações nas relações entre o poder civil e o poder religioso em Portugal, provocando, de certo modo, o desprestígio das ordens regulares e uma maior intervenção do poder civil sobre a vida religiosa dos leigos, visíveis nas várias partes do Império Português e também em Cachoeira. Mas, este foi, igualmente, o século da intensificação da vida paroquial em Cachoeira, que foi significativamente influenciada pelas suas características essencialmente rurais. Também foi significativa a influência da escravidão sobre as relações estabelecidas nesta sociedade. Os conflitos que ela motivou – entre senhores e escravos, libertos e livres, assim como os de natureza racial –, bem como as estratégias para enfrentá-los, ajudaram a moldar realidades sociais, em muitos aspectos, distintas das observadas no reino português. Os discursos eclesiásticos – relativos à caridade, por exemplo –, assim como os discursos mais sintonizados com ideias ilustradas, foram influenciados por um contexto marcado por profunda desigualdade, sendo recorrentemente utilizados para legitimar o poder das elites políticas e econômicas locais. Talvez este seja mais um, dentre os vários fatores, que ajudam a explicar a longevidade do discurso religioso, associado à doutrina da caridade, nos testamentos de Cachoeira, ao contrário das sociedades europeias onde a transformação do testamento em exclusivo instrumento de transmissão da herança acelerou-se no século XVIII.

FONTES

Manuscritas

Arquivo Público do Estado da Bahia.

Seção Judiciária:

Livro de Registro de Testamentos de Cachoeira n.º 3, 5 e 6 (listagem no Apêndice II)

Inventários *post-mortem* de Cachoeira, com testamentos anexos (listagem no Apêndice I)

Notificação para conta de testamento. (Listagem no Apêndice III).

Processo de traslado de testamento. (Listagem no Apêndice III).

Livro de Notas (Salvador), vol. 70.

Arquivo Público Municipal de Cachoeira

Inventários *post-mortem* de Cachoeira (listagem no Apêndice I)

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia

Manuscritos: Documentos avulsos / Caixa 1A; Livro de Acórdãos (1681-1725), vol. 14.

Memorial da Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira.

Manuscritos: Livro 45. Legados não cumpridos (1841-1889).

Arquivo da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira

Livro de Contas da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira (séculos XVIII-XIX).

Arquivo da Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro

Manuscritos: Doc. II – 33 -32 – 32, nº 002.

Arquivo Histórico Ultramarino.

Capitania da Bahia (Castro e Almeida)

Documentos: 1886; 2013; 2917; 5457; 5459-5460; 8745-8752; 9116; 9227; 9600-9601; 9607; 10062-10064; 10823-10825; 10907; 12533; 14625; 15354; 18385; 28464.

Manuscritos Avulsos da Capitania da Bahia

Documentos: 10110; 10182; 11521; 13941; 14452; 14530; 14578; 14755; 14758; 14767.

Brasil Geral

Documento: 1977; 1984.

Códices

Documento: 1666

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil

Maços: 19; 70; 308; 250.

Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I

Livros: 8; 16.

Registro geral de Mercês de D. José I

Livro: 23.

Mesa da Consciência e Ordens / Ordem de Cristo / Padroados do Brasil / Arcebispado da Bahia

Maço: 3.

Casa de São João de Deus de Lisboa (1759/1834)

Livro: 223.

Impressas

Catecismos:

CATECISMO ROMANO. Traduzido por Frei Leopoldo Pires Martins, O.F.M., Petrópolis, RJ: Vozes, 1951. (Catecismo dos párocos, redigido por decreto do Concílio de Trento, e publicado por ordem do Senhor Papa Pio Quinto. Editado em Roma. Publicado em 1566).

GOUGET, François Aimé. *Instruções Geraes em forma de catecismo: Nos quaes se explicão em compendio pela Sagrada Escritura, e tradição a Historia e os dogmas da religião, a moral christã, os sacramentos, as orações, as cerimoniaes e os usos da Igreja*. Impressas por ordem do senhor Carlos Joaquim Colbert, Bispo de Montpellier. Com dous catecismos abreviados... [1765] / Traduzidas na língua portuguesa para o uso do Bispo de Coimbra. Lisboa: Régia Off. Typografica. 1770. 3 vol. Em 4 tomos.

JORGE, Marcos, S.J.; MARTINS, Inácio, S.J., *Doutrina christam representada por imagens*. Augusta: Christoval Mangio, 1616.

LIVRO DE CONCÓRDIA (editado por Darci Drehmer). São Leopoldo: Sinodal; Canoas: Ulbra, Porto Alegre: Concórdia, 2006.

MÁRTIRES, D. Frei Bartolomeu dos. *Catecismo ou doutrina cristã e praticas espirituais. Obras completas*. [1564]. vol. 1. Ed. Movimento Bartolomeano, verdade e vida, Fátima, 1962.

Sermões:

ARANHA, Tomás de. *Sermão que pregou o P. Fr. Thomas Aranha religioso da Ordem dos Pregadores e mestre em sacra theologia na Misericordia desta cidade de Lisboa, no officio que se faz pollas almas dos defunctos irmãos da Casa, dia do glorioso S. Martinho no anno de 1644*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1645 In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de D. João V*. Vol. VI. Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2007, Doc. 286, p. 577-598.

ARISPH, Paulo Jose de Nojosa. *Thesouro Eucaristico. Sermao Doutrinal. Ao Popular da Notavel Vila da Cachoeira nas demonstrações publicas de sentimento, que fez o Convento do Carmo da mesma Villa pelo sacrilego roubo e execrando desacato feito ao reverendo culto do venerado Sacrario da Cathedral da Bahia*, no dia de 22 de Fevereiro proximo passado, pregado pelo Reverendo Padre Fr. Jose de Santa Anna. Lisboa Occidental, na Officina de Manoel Fernandes da Costa. 1731.

JUSTINIANO, Frei Diogo da Anunciação. *Trofeo Evangelico exposto em quinze sermoens históricos, morais e panegyricos*. Lisboa: Miguel Deslandes, Parte III, 1699.

MANUEL, José de Farias (Padre). *Serman no officio dos defuntos da Irmandade dos clérigos ricos da Charidade na Igreja de Magdalena*. Coimbra, Off. de Joam Antunes, 1692, p. 20.

SERMÕES por hum indigno filho de S. Francisco dos reformados. Porto: Antônio Alvarez Ribeiro. 1791, p. 235-241. In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*. Vol. VII. Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2008, Doc. 285, p. 610-611.

SILVEIRA, Frei Manuel da. *Sermões posthumos*. Vol. II. Lisboa: Off. de Miguel Menescal da Costa, 1759-1762, p. 126, 136, 127.

TAVARES, Frei João. *Sermoens panegyricos de alguns santos....* I Parte, Lisboa: Off. da Música, 1729, p. 451, 300-301.

VIEIRA, António (Padre). *Sermam das obras de misericórdia. A Irmandade do mesmo nome. Na Igreja do Hospital Real de Lisboa, em dias de todos os Santos, com o Santíssimo exposto, anno 1647*. In: Vieira, Padre António. *Sermões do Padre António Vieira, Visitador da Província do Brasil, Pregador de Sua Magestade*. Sexta Parte. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1690, p. 163-196.

_____. *Sermam da Visitaçam de Nossa Senhora no Hospital da Misericordia da Bahia, na ocasião em que chegou àquella cidade o Marquez de Montalvão, Viso-Rei do Brasil. 1646[?]*. In: Vieira, Padre Antônio. *Sermões do Padre Antônio Vieira, Visitador da Província do Brasil, Pregador de Sua Magestade*. Sexta Parte. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1690, p. 386-415.

_____. Sermão XIV. Na Bahia, à irmandade dos pretos de um engenho em dia de São João Evangelista, no ano de 1633. In: *Obras Escolhidas*, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. XI. Sermões (III), Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954

Obras destinadas a espiritualidade e devoção:

ANGLUS, Alexandre. *Tractado my utile de las obras de misericórdia fidelissimamente traduzido do latin em romance de las obras del famoso doctor Alexandre Angico*. Toledo: Lazaro Salvago, 1530.

ANUNCIAÇÃO, Frei António da. *Collegio abbreviado de ordinandos, prégadores, e confessores*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1765.

ARRAIZ, Frei Amador. *Diálogos de Dom Frei Amador Arraiz*. Bispo de Portalegre. Coimbra: Oficina de Diogo Gomes Loureiro, impressor da universidade, 1604.

BARRETO, Francisco. *Advertencias aos parochos e sacerdotes do bispado do Algarve*: Lisboa: João Galvão, 1676.

BERNARDES, Manoel. *Luz e Calor: obra espiritual para os que tratão do exercicio de virtudes e caminho de perfeção*. II partes. Lisboa: Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1871.

BERNARDES, Manoel. *Luz e Calor: obra espiritual para os que tratão do exercicio de virtudes e caminho de perfeção*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1696.

_____. *Os últimos fins do homem, salvação e condenação eterna*. Lisboa Ocidental, Oficina de José Antônio da Silva, 1761.

_____. *Nova floresta...* 5 volumes, Lisboa: Off. de Valentin da Costa Deslandes, impressor de Sua Majestade, 1706.

_____. *Estimulo pratico para seguir o bem e fugir o mal*. Lisboa: Off. Antônio Pedrozo Galram, 1730.

BONETA, Joseph. *Gritos do inferno para despertar o mundo*. Lisboa: Felipe de Souza Vilela, 1721.

CARTAXO, Antônio de S. Francisco de Paula. *Discursos Moraes e Evangelicos sobre os vícios e virtudes*. Vol. I. Lisboa: Officina Patr. de Francisco Luiz Ameno, 1783, “Discurso IX – Sobre a Esmola”, p. 219-227; 241-246, 148-250, 255-257 e 261-267. In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*. Vol. VII. Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2008, Doc.287, p. 614-619.

CARVALHO, Tristão Barbosa de. *Meditacion del peccador convertido a Dios*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1613, p. 36-51. In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: reforço da interferência régia e elitização: o governo dos Filipes*. Vol. V. Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2002, Doc. 387, p. 594-597.

CASTRO, Estevão de. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um christão, com recompilação das matérias de testamentos e penitências, e várias orações devotas tiradas das Escrituras Sagradas e do ritual romano do N. S. P. Paulo V*. Lisboa: Matheus Pinheiro, 1627.

CHAGAS, Frei Antônio das O. F. *Escola de penitencia e flagellos de viciosos costumes*. I Parte. Lisboa: Off. de Miguel Deslandes, 1687.

FARIA, Francisco Freire de. *Primavera espiritual e considerações necessárias para bem viver*. Lisboa: Off. de Joam da Costa, 1673.

FERNANDES, Manoel, S.J. *Alma instruída na doutrina e vida cristã*. Tomo III: *que contem os mandamentos da Lei, da Santa Madre Igreja & obras de Misericórdia*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1664.

FERREIRA, António. *Practica de Ordinandos e Confessores ou Recopilação opulenta do mais florido que se acha no Jardim ameno, e dilatado campo da Theologia Moral*. Coimbra: Na officina Luis Secco Ferreira, 1757, p. 388-390. In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*. Vol. VII. Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2008, Doc. 286, p. 613-614.

FONSECA, João da, S.J. – *Escola da doutrina christam, em que se ensina o que he obrigado a saber o christam...* Evora: Officina da Universidade, 1688.

GULHERME, Manuel. *Escada mytica de Jacob para subir ao ceo da perfeição dedicada à Rainha dos Anjos pelo P. Paulo Cardoso*. Coimbra: Joseph Antunes da Silva, 1773, p. 3, p. 43.

JUSTINIANO, Diogo da Anunciação. *Trofeo evangelico : exposto em quinze sermoens, historicos, moraes, & panegyricos / que pregou...* Parte III. Lisboa : na officina de Miguel Deslandes : á custa de Felippe Berardini, 1699.

JUZARTE, Frei Pedro da Cruz. *Instrução geral para o caminho da perfeição. Matéria necessária para mestres espirituaes e gente pia*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1650.

PETIÇÃO que fazem as almas do Purgatorio aos Fiéis, pedindo-lhes o socorro dos seus sufrágios. Coimbra: Real Imprensa da Universidade. Lisboa Ocidental: na Nova Oficina de Mauricio Vicente de Almeida, [17...].

PINTO, Frei Heitor. *Imagem da vida christã...*, Lisboa: Andres Lobato, 1585.

PRESENTAÇÃO, Luís da. *Excellencias da misericórdia: e fructos da esmolla: I. parte.* Lisboa: Gerardo da Vinha, 1625.

YEPES, Diego. *Discursos de varia historia, que tratam de las obras de misericórdia, y otras matéria morales.* Toledo, por Pedro Rodriguez, 1592.

REBELO, Pe. João. *Historia dos Milagres do Rosario, e de Muytas, & diversas devações, & serviços, que santos, & peccadores fizerão a Santissima Virgem Maria, & a Jesu Christo nosso Salvador (...).* Évora: Manuel da Lyra, 1602, fl. 57v-72. In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: reforço da interferência régia e elitização: o governo dos Filipes.* Vol. V. Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2002, Doc. 386, p. 587-594.

RECUPITO, Julio Cesar. S. J. *Arte de bem morrer : industrias para fazer hu[m]a boa morte.* Escritas pelo Padre Julio Cesar Recupito, Veneziano da Companhia de Jesu. Traduzidas do italiano em portuguez para utilidade das almas christãs. Offerecido a Senhora D. Maria Ferraz de Almeyda. Coimbra: Officina de Joseph Ferreyra Impressor da Universidade, 1685.

SARMENTO, Frei Francisco de Jesus Maria. *Flos Sanctorum* ou Santuário Doutrinal que comprehende o extrato, e relação dos Mystérios, e festas, e das Vidas, e obras dos Principaes Santos Martyres, Confessores e Virgens, que annualmente se celebrao na santa Igreja Catholica. TOMO I e II. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1816.

SOUZA, Francisco Saraiva de, *Baculo Pastoral de Flores e Exemplos, colhidos de varia & authentica historia espiritual sobre a Doutrina Christã, utilissimo para todo o Christão, que procurar salvar-se, e instruir seus filhos com bons exemplos,* Lisboa, Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1624.

TORO, Gabriel de. *Thesoro de Misericordia divina y humana.* Salamanca, por Juan de Junta, 1530.

VARAZZE, Jacopo (Arcebispo de Gênova, ca, 1229-1298). *Legenda áurea: vida de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Outras obras:

AGOSTINHO. Bispo de Hipona. *Tratados sobre la primeira carta de San Juan*, Homília 6, comentário 13. Disponível em <http://augustinis.it/spagnoo/lsg/copertina.htm> acesso em [01/10/2015](#).

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. I - Parte I. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de Las Provincias Dominicanas em Espana. Cuarta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

_____. *Suma de Teología*. II – II a. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de Las Provincias Dominicanas em Espana. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

ANDREONI, Pe. José Antônio (André João Antonil). *Cultura e Opulência do Brasil* (texto da edição de 1711), São Paulo: Cia Editora Nacional, 1961.

ARRAIS, Frei Amador. *Dialogos de...* Coimbra: em casa de Diogo de Mariz, impressor, 1589.

BENCI, Jorge (Jorge S. J.). *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. (Livro Brasileiro de 1700), São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

Bíblia de Jerusalém (nova edição revista e ampliada), 9ª edição, São Paulo: Paulus 2013.

BLUTEAU, Padre Rafael. *Dicionário da língua portuguesa*. [Reformado e acrescentado por Antônio de Moraes Silva / natural do Rio de Janeiro]. 2 tomos. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeu Ferreira, 1789.

BLUTEAU, Rafael – *Vocabulario portuguez & latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

CAMELLO, Antônio Moreira. *Parocho perfeito: deduzido do texto sancto, & sagrados doutores, para a pratica de reger e curar almas*. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1675.

CASTRO, Francisco de (Frei). *História da Vida e Obras de São João de Deus*. Braga: Editorial Franciscana; Montemor-o-Novo: Hospital Infantil de São João de Deus, 1999 (Publicada em Granada em 1585).

Modelos exemplares da prática da caridade, inspirados na vida de S. João de Deus, o “pai dos Pobres”, de acordo com relato de frei José Correia. CORREIA, Frei Joseph. *São João de Deus: Pai dos Pobres [1731]*. Introdução, transcrição e índice remissivo por Abílio José Salgado e Anastásia Mestrinho Salgado. Lisboa: Multinova, 1997. p. 158-159, 176-177, 178-180. In: Lopes, Maria Antônia e Paiva, José Pedro (dir.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de D. João V*. Vol. VI. Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2007, Doc. 285, p. 580-582.

GOUVEIA, D. Fr. Antonio de. *Vida e Morte de São João de Deus seguida das Cartas do Santo e da sua Iconografia*, Lisboa: Ed. Hospitalidade; Ed. Távola Redonda, 1996 (Publicada em Madrid em 1624, Lisboa em 1658).

JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Chronica dos frades menores da Província do Brasil*. Volume II, Lisboa, 1761 e reimpressa por ordem do Instituto Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, Tipografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1935 (Liv. 4).

O SACRO SANTO E ECUMÊNICO CONCILIO DE TRENTO EM LATIM E PORTUGUÊS (tomos I e II). Lisboa: Oficina Patriarcal de Luiz Francisco Ameno, 1781.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Lisboa: Oficina de Antônio Vicente da Silva, 1760.

ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe Resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e Libertado*. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1778. Introdução crítica de Paulo Suess, São Paulo: Vozes, 1992.

SANTA MARIA, Agostinho de (frei), *Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora* (1722), vol. 9, Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, 1949.

SANTIAGO, Diogo de. Padre. *Postilla Religiosa, e Arte dos enfermeiros*. Oficina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Ofício, 1741. (edição em fac-símile, em parceria com a Ordem Hospitaleira de São João de Deus, Lisboa: Alcalá, 2005).

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Da obrigação que os párocos têm de fazer práticas espirituais e ensinar a doutrina cristã aos seus fregueses*. In: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. Livro III, Título XXXII, p. 351-361.

_____. Notícias do Arcebispado da Bahia, para se poder supplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas. In: SILVA, Cândido da Costa e. *Notícia do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001.

VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*, Volume II, Salvador: Itapuã, 1969.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Laurinda. As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiásticas. In: FARIA, Ana Leal e BRAGA, Isabel Drumond (Coord.). *Problematizar a História. Estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa: Caleidoscópio, 2007, pp. 645-673.

_____. *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

_____. O papel das Misericórdias dos ‘lugares de além mar’ na formação do Império Português. In *Revista História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, vol. VIII, n. 3, p. 591-611, out/dez 2001. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v8n3/7646.pdf>>. Acesso em 15abril. 2011.

_____. Limites e fronteiras das políticas assistenciais entre os séculos XVI e XVIII continuidades e alteridades. In *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 26, n. 44, p. 347-37, jul/dez 2010. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v26n44/a02v2644.pdf>>. Acesso em 08 abril.2011.

_____. *O poder e os pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI- XVIII)*. Lisboa: Gradiva, 2014.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*, 4 vols., Porto - Lisboa: Civilização, 1967-1971.

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. *Escravos e libertos nas Minas do Rio de Contas – Bahia, século XVIII*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

_____. Alforrias testamentárias em Rio de Contas – Século XIX. In: *Anais do 4º Encontro Escravidão e liberdade no Brasil Meridional*. Curitiba, 2009

ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/689/2/%5b1995%5d%20A%20morte%20em%20Lisboa%20%3a%20atitudes%20e%20representa%C3%A7%C3%B5es%20%3a%201700-1830.PDF> acesso em 13/12/2015.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. “Hospitais Reais” in Capela, José Viriato (coord). *As freguesias do distrito de Viana do Castelo nas Memórias Paroquiais de 1758, Alto Minho: Memória, história e patrimônio*. Brasa, Casa Museu de Monção / Universidade do Minho, 2005. Disponível em <http://hdl.handle.net/10316/689> acesso em 07/01/2014.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Org.). *As Misericórdias das duas margens do Atlântico: Portugal e Brasil (séculos XV-XX)*. Cuiabá, MT: Carlini & Caniato, 2009

ARIÉS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora UNESP, 2014

AZEVEDO, João Lúcio de, *O marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo, Alameda, 2004 (1ª ed. 1909).

AZEVEDO, Paulo Ormino D. de (org.). *Inventário de proteção do acervo cultural da Bahia*, vol. VIII – Monumentos e sítios do recôncavo – II Parte, Salvador: Governo do Estado da Bahia, Secretaria da indústria e comércio, 1982.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 vols. Rio do Mouro: Círculo de Leitores S.A. e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000.

_____. *História Religiosa de Portugal*, 3 volumes. Rio do Mouro: Círculo de Leitores S.A. e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000.

BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano: açúcar, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BARREIRA, Aníbal José de Barros. *A assistência hospitalar no Porto 1750-1850*. Tese de doutoramento. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BEIRANTE, Maria Ângela. *Territórios do sagrado: crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal*. Lisboa: Colibri, 2011.

BELLINI, Ligia. “Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de Alforria”. In REIS, João José (Org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988, pp. 73-86.

- BICALHO, Maria Fernanda Batista. Centro e periferia: pacto e negociação política na administração do Brasil colonial. In: *Leitura / Revista da Biblioteca Nacional*, nº 6, V. 3, abril-out. 2000.
- BORGES, Augusto Moutinho. *Reais Hospitais Militares em Portugal (1640-1834)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- BOXER, Charles. *O império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BULCÃO SOBRINHO, Antônio de A. de A. *Famílias baianas*, vol. 2. Salvador, BA: Imprensa Oficial, 1940.
- _____. *Famílias baianas*, vol. 1. Salvador, BA: Imprensa Oficial, 1945.
- BUENO, Juan Ciudad Gómez, OH. *Compêndio de Historia de La Ordem Hospitalaria de San Juan de Dios*. Granada: Archivo Interprovincial Casa Del Tránsito de San Juan de Dios, 1963.
- CALDERÓN, Valentin. *O Convento e a Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira*. Salvador: Oficina da Gráfica Universitária da Universidade Federal da Bahia, 1976.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. As almas santas na arte colonial mineira e o purgatório de Dante. In: *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Íbero-Americano*. Ouro Preto, MG, 2006.
- CARDIM, Pedro António Almeida. *O poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000.
- CARDOSO, Cristiano. Legado pio e esmola na testamentária da freguesia de Alvarenga (Lousada): 1745-1799. In *Revista do Município de Lousada* (Suplemento do Patrimônio). Ano 11, nº 75, maio/ 2010.
- 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 de mestrado em Arte, Patrimônio e Restauro apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007. Disponível em <http://hdl.handle.net/10451/1775> acesso em 10/9/2015.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2002.
- CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt. Igreja, educação e escravidão no Brasil colonial. In *Politheia: História e Sociedade*. Vitória da Conquista, vol. 7, nº 1, 2007.
- CLAVIJO, Salvador. *La Orden Hospitalaria em La marina de guerra de Espanha. Presencia y nexa*. IV Centenário de La muerte Del Santo Fundador (1550-1950). Madrid, s/e, 1950.

Catálogo das obras impressas no século XVII: a coleção da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Santa Casa da Misericórdia de Lisboa: Lisboa, 1994.

Catálogo das obras impressas no século XVIII: a coleção da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. 2 vol., Santa Casa da Misericórdia de Lisboa: Lisboa, 1999.

CHATELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno (sec. XVI-XIX).* Lisboa: Estampa, 1995.

CERTEAU, Michel. *A Escrita da História.* Rio de Janeiro: Forense, 2011.

CORREIA, Fernando da Silva. *Origens e formação das Misericórdias Portuguesas.* Lisboa: Editor Henrique Torres, 1944.

COSTA, Suzana Goulart. *Viver e morrer religiosamente: Ilha de São Miguel, século XVIII.* Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007.

DE FIORES, Stefano e MEO, Salvatore (dir.). *Dicionário de Mariologia.* São Paulo: Paulus, 1995.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização do Ocidente (séculos 13-18).* 2 vols. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DENZIGER, Heirinch. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.* São Paulo, SP: Ed. Loyola; Paulinas, 2007.

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

FARIAS, Terezinha Flôr de Jesus. *Maragogipe – Da Villa de São Bartholomeu à “cidade histórica” (entre o “colonial” e o “moderno”).* Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2010.

FERREIRA, Roberto Guedes. A amizade e a alforria: um trânsito entre a escravidão e a liberdade (Porto Feliz, SP, século XIX). In: *Afro-Ásia*, vol. 35, Salvador, 207, pp. 83-141.

FERNANDES, Luydy Abraham (coord). *Mapeamento arqueológico – Recôncavo baiano.* Bahia: BA Bahia Arqueológica / UFRB/ FAPESB / Secretaria de Ciência, Tecnologia e Inovação do Estado da Bahia, 2009-2010.

FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo, SP/Salvador, BA: Hucitec-Edufba, 1996.

FRANCO, Renato. *Pobreza e caridade leiga: as Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em História, USP, São Paulo, 2011.

_____. Discriminação e abandono de recém-nascidos mestiços na América Portuguesa: os exemplos de Mariana, Recife e Vila Rica. In: *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 32, nº 59, mai/ago 2016, p. 444. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/0104-877520160000200007> acesso em 1/7/2016.

GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império: órfãs e caridades nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto - Século XVIII)*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas, São Paulo, 2011.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a Força. História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Redes de poder na América Portuguesa – O caso dos homens bons do Rio de Janeiro, ca. 1790-1822. In: *Revista Brasileira de História*. Vol. 18, nº 36. São Paulo, 1998. On line version ISSN 1806-9347. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881998000200013> acesso em 25/08/2015.

HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias: as Bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.

HSIA, Ronald Po-Chia. Disciplina social y catolicismo em la Europa de los siglos XVI y XVII. *Manuscripts*.25, 2007, pp. 29-43.

KIRSCHNER, Teresa Cristina. Tradição e reformismo: a justiça no ultramar português. In: *Penélope*, nº 30/31, Lisboa, 2004, pp. 75-91.

LABROUSSE. *História social: problemas, fontes e métodos*. Colóquio Saint-Claude, maio, 1965.

LACOSTE, Jean-Yves (direção). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004.

LAPA, J. R. Amaral. *Economia colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

LEAL, Tiago Pereira. *Da promessa à confirmação: alforrias, legados e heranças aos escravos e libertos da região de Guarapiranga, Minas Gerais (c: 1820 – 1871)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2015.

LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

LEVI-GIOVANI. *A Herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. RJ: Civilização Brasileira, 2000.

LOPES, Maria Antónia. *Mulheres, espaço e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

_____. *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*. 2 vols. Viseu: Palimage Editores, 2000.

_____. *Proteção social em Portugal na Idade Moderna: guia de estudo e investigação*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

_____. Os pobres, os ricos e a caridade na literatura religiosa portuguesa dos séculos XVII, XVIII e XIX in: *Erasmus: Revista de História BajoMedieval y Moderna*, nº 3, 2016.

LOURO, José Augusto Gaspar, OH (Superior Provincial). *Museu São João de Deus: psiquiatria e história* (exposição, catálogo e artigos). Lisboa: Editorial Hospitalidade /Província Portuguesa da Ordem Hospitaleira de São João de Deus, 2009.

LUGAR, Catherine. “The portuguese tobacco trade and tobacco growers of Bahia in the Late Colonial Period” in Alden, Dauril e Warren, Dean. *Essays concerning the socioeconomic history of Brazil and Portuguese India*. Florida: University Press of Florida, 1977.

MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700-1822)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2009

MASCARENHAS, Maria José Rapassi. Açúcar e riqueza na Bahia do século XVIII. In: Ulrich Gmunder (Org.). *A rapadura e o fusca. Cana, cultura, sociedade*. Salvador, Bahia: Goethe-Institut, vol. 1, p. 142-147. Disponível em <http://www.goethe.de/ins/br/sab/prj/rap/sim/sim/riq/ptindex.htm> acesso em 01/06/2016.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Publicação da UFBA, Salvador, 1979.

_____. *Ser Escravo no Brasil*, 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Bahia século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MCHUGH, Tim. *Hospital Politics in Seventeenth-Century France: The Crown, Urban Elites and the Poor*. Ashgate: Aldershot & Burlington, 2007.

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

MONTEIRO, Nuno; SOARES, Mafalda. Governadores e capitães mores do império atlântico português nos séculos XVII e XVIII. In: Monteiro, Nuno Gonçalo; Cunha, Mafalda Soares da; Cardim, Pedro (Eds.). *Optima Pars “Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime”* (p. 191-252). Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2005.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião: a as enclausuradas do Convento do Desterro da Bahia 1677-1890*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.

NARDI, Jean Baptiste. *O fumo brasileiro no período colonial: lavoura, comércio e administração*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

NEVES, Juliana Brainer Barroso. *Colonização e resistência no Paraguassú – Bahia 1530-1678*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

NOBERTO, Tiago Gonçalves Ferraz. *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista*. Tese de doutorado em História apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, Portugal, 2014.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. *O Liberto: seu mundo e os outros (SSA, 1790/1890)*. Dissertação Mestrado em Ciências Sociais, UFBA, 1979.

OLIVEIRA, Maria Gabriela. Uma "«Irmandade» Volante do Século XVIII – O folheto «Lágrimas das Almas. In: *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, II Série, Vol. IX, Porto, 1992, 49-354.

_____. Devoção às almas do purgatório e dinamização da vida espiritual dos fiéis. In: *Revista Eborensia*, Évora 1994, 111-135.

_____. Almas do Purgatório: meditação, devoção, *convertio cordis*. A propósito de alguns sermões de Pe. Inácio Martins S.J. In: *Atas do Colóquio Internacional A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII*. Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 611-626, 2004. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3787.pdf> acesso em 20/11/2015.

OLIVEIRA, Raquel Maria de. *Entre a administração e a ciência: as atribuições de um bacharel coimbrão na vila de Cachoeira (1787-1806)*. Monografia apresentada ao curso de Licenciatura e Bacharelado em História, Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

PAIVA, José Pedro; ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (dir. vol. VI). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de D. João V*. Vol. VI, Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2007.

_____; LOPES, Maria Antónia (dir. vol. VII). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum: Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*. Vol. VII, Lisboa: Universidade Católica/União das Misericórdias Portuguesas, 2008.

_____. “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)”. *Manuscripts: revista d'història moderna*. 25, 2007, p. 45-57.

_____. *Os bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PINHEIRO, Ana Virgínia (org.). Catálogo da mostra “*Ao pio leitor a virtude... Caridade é amor: sobre a virtude da Caridade*”. Divisão de Obras Raras, Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2012.

PINHO, Wanderley de. *História de um engenho do Recôncavo. Matoim, Novo Caboto, Freguesia, 1552-1944*. Rio de Janeiro, Livraria Editora Zélio Valverde S. A, 1946.

PINTO, Tânia Maria de Jesus. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia colonial*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2001.

PRECIOSO, Daniel. “Última vontade”: a alforria em testamentos de homens pardos (Vila Rica, 1755-1831). *Revista de História*, São Paulo, nº 167, jul./dez. 2012, p. 99-128.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

PUNTONI, Pedro. “Como coração no meio do corpo”: Salvador, capital do Estado do Brasil. In: SOUZA, Laura de Mello, FURTADO, Júnia Ferreira, BICALHO, Maria Fernanda (org.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidade africana na Bahia setecentista*, Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2005.

REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. Brasília/ São Paulo: CNPQ-Brasiliense, 1988.

_____. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. “Devassa contra um terreiro de calundu em Cachoeira, 1785”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8 nº 16 (março/agosto. 1988).

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

_____. As leis testamentárias de 1765 e 1769 no contexto das “reformas pombalinas” no mundo luso-brasileiro In: *Anais do XIII Encontro de História da ANPUH - Rio – Identidades*. Rio de Janeiro/RJ, de 04 a 07 de agosto de 2008. Disponível em http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212772170_ARQUIVO_Asleistamentariasde1765e1769-CLAUDIARODRIGUES.pdf acesso em 11 de abril de 2015.

_____; DILLMAN, Mauro. “Desejando pôr minha alma no caminho da salvação”: modelos católicos de testamentos no século XVIII. In: *História Unisinos*, nº 17, vol. 1, Janeiro/Abril 2013. Disponível em

<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2013.171.01/1431> Acesso em 01/08/2016.

RODRIGUES, Manuela Martins. Entre o temor e a confiança: o medo da agonia e a presença do Purgatório nos discursos testamentários portuenses 1650-1749. In: Os “últimos fins” na cultura ibérica (sec. XV-XVIII). *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literatura. Universidade do Porto*. Anexo VIII. Porto, 1997, p. 71-102.

RODRIGUES, Olinda Maria de Jesus. *As Alminhas em Portugal e a devolução da memória: estudo, recuperação e conservação*. Dissertação de Mestrado em Arte, Patrimônio e Teoria de Restauro. Departamento de História da Arte, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2010. Disponível em http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/4563/2/ulfl081918_tm_1.pdf acesso em 21/05/2014.

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

RUPERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. vol. III, Santa Maria/RS: Pallotti, 1988.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

RUSSEL-WOOD, A.J.R. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. In: *Revista Brasileira de História*, vol. 18, nº 36, São Paulo, 1998. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881998000200010> acesso em 03/07/2015.

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.

_____. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manoel a Pombal*. Lisboa: Livro Horizonte, 2001.

_____. “Assistência Moderna e Contemporânea”, In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 vols. Rio do Mouro: Círculo de Leitores S.A. e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, Vol. I, p. 140-149.

_____. Práticas de caridade e salvação das almas nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séc. XVI- XVIII): algumas metáforas. In: *Revista Oceanos*, v. 35, 1998b.

SALGADO, Graça (coord). *Fiscais e meirinhos a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: 1990.

SANTANA, Ângela (org.). *Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira: saúde, história e cultura*. Salvador: Vento Leste, 2012.

SANTANA, Tânia Maria Pinto de. Nossa Senhora do Rosário no Santuário Mariano: irmandades e devoções negras em Salvador e no recôncavo baiano (século XVIII). In: *Studia Histórica: História Moderna*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, vol. 38, nº 1, 2016, pp. 95-122. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14201/shhmo2016381> acesso em 18/8/21016.

SANTOS, Fabrício Lyrio. *Colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1555-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____; GUDEMAN, Stephen. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia do século XVIII. In REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. Brasília/ São Paulo: CNPQ-Brasiliense, 1988.

75 anos da restauração da ordem e província de São João de Deus. Alcalã; Ordem Hospitaleira de São João de Deus, 2006.

SILVA, Ana Paula de Albuquerque. *Produção fumageira: fazendas e lavradores no recôncavo da Bahia (1774-1830)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

_____. Lavoura fumageira do recôncavo da Bahia: uma tentativa de caracterização (1773-1831). In: *Anais do IV Seminário estudantil de pesquisa do Centro de Artes Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)*. Cachoeira/Bahia, 2012.

SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiros da vida e da morte (um estudo do catolicismo no sertão da Bahia)*. São Paulo: Ática, 1982.

_____. *Notícias do Arcebispado da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001.

_____. *Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: Edufba, 2000.

SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Bahia*, anotador Brás do Amaral, vol. V, Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. *Bahia a corte da América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010.

_____. Os arcebispos da ilustração e a sociedade baiana. In: *Anais do V Congresso de História da Bahia*. 4 a 9 de novembro de 2001. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia/ Bahiatursa/ Fundação Gregório de Matos, 2004.

SILVA, Pedro Celestino da. Datas e tradições cachoeiranas (Cachoeira, 1938) in *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, vol. XXXII, 1952, p. 335-449.

SILVA, Patrícia Garcia Ernando da. *Últimos desejos e promessas de liberdade: os processos de alforrias em São Paulo (1850-1888)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História Econômica. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2010.

SILVEIRA, Luís. *Os três poderes de uma causa pia na Idade Média Portuguesa: - O exemplo do Hospital dos Inocentes de Santarém*. Dissertação no âmbito do Mestrado em Estudos Medievais/ Estudos sobre o Poder. Universidade Aberta – Lisboa, 2009. Disponível em <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/1464/3/Luís%20Silveir3.pdf>. acesso em 15/1/2015.

SOARES, Márcio de Sousa. *A Remissão do Cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, 1750-1830*. RJ: Apicuri, 2009.

SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. In: *Lusitânia Sacra*, v. 23, p. 207-230, 2011, p. 223. Disponível em repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7236/1/LS_023_EvergtonSSouza.pdf acesso em 10/12/2015.

_____; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R (Org.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graaal, 1982.

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

XAVIER, Ângela Barreto. Amores e desamores pelos pobres: Imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII). In: *Lusitânia Sacra*, 1999, nº 11 (2.^a série), p.59-85.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VILAR, Hermínia Vasconcelos. *A vivência da morte no Portugal medieval: a Estremadura Portuguesa (1300-1500)*. Cascais: Redondo, 1995.

VILLELA, Clárisse Martins. *Hospícios da Terra Santa no Brasil*. Tese de doutorado apresentada a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2015.

VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*, São Paulo: Ática, 1997.

REFERÊNCIAS DAS IMAGENS

1. Fachadas da Ordem Terceira do Carmo e do Convento do Carmo da Cachoeira. Foto de Tânia de Santana / 2104.
2. Fachada do Convento de N. Senhora do Carmo da vila da Cachoeira, 2014. Foto: Tânia de Santana / 2014.
3. Fachada da Igreja do Seminário jesuítico de Belém. In: Rotas da Alforria: trajetória da população afro descendente na região de Cachoeira/BA. Relatório conclusivo da primeira etapa. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Rio de Janeiro, 2005, p. 94.
4. Igreja Matriz da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, 2015. Foto de Tânia de Santana.
5. Primeira obra de misericórdia corporal: Dar de comer a quem tem fome. In: JORGE, Marcos, S.J. *Doutrina christam representada por imagens*. Augusta: Christoval Mangio, 1616, p. 126.
6. Sétima obra de misericórdia espiritual: Rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos. In: JORGE, Marcos, S.J. *Doutrina christam representada por imagens*. Augusta: Christoval Mangio, 1616, p. 139.
7. Emblema com a alegoria da Caridade, com a legenda *Charitas omnia suffert* /A Caridade tudo suporta – I Cor 13,7 (*Emblemata de Cramer* / Daniel Candidus, 1624, p. 125). In: PINHEIRO, Ana Virgínia (org.). Catálogo da mostra “*Ao pio leitor a virtude... Caridade é amor: sobre a virtude da Caridade*”. Divisão de Obras Raras, Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2012, gravura 8.
8. Emblema da Caridade/amor, com a legenda *Amor nullum novit habere modum* /O Amor não conhece limites (*Lucis Evangelicae* / Henricus Engelgrave, 1659, p. 326). In: PINHEIRO, Ana Virgínia (org.). Catálogo da mostra “*Ao pio leitor a virtude... Caridade é amor: sobre a virtude da Caridade*”. Divisão de Obras Raras, Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2012, gravura 13.
9. Representação da Caridade / Acervo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia / séc. XIX.

10. Imagem de São Vicente de Paulo / Acervo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 2014. Foto: Tânia de Santana.
11. Vista exterior da capela do Engenho da Água Boa, Bahia. In: AZEVEDO, Paulo Ormino David de (coord.). *Inventário de proteção do acervo cultural da Bahia*. IPAC. Vol. II, I Parte – Monumentos e sítios do recôncavo baiano. Salvador: Governo do Estado da Bahia, Secretaria da Indústria e comércio, 1978, p. 513.
12. Convento de São Francisco do Paraguaçu. In: AZEVEDO, Paulo Ormino David de (coord.). *Inventário de proteção do acervo cultural da Bahia*. IPAC. Vol. III, II Parte – Monumentos e sítios do recôncavo baiano. Salvador: Governo do Estado da Bahia, Secretaria da Indústria e comércio, 1982, p. 113.
13. Fachada do hospital, convento e igreja de São João de Deus – atual Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira, 1905. Acervo da Pedra do Lago Serviços / Cachoeira.
14. Mapa da Vila de Cachoeira, século XVIII. In: FERNANDES, Henry Luydy Abraham e OLIVEIRA, Ana Cristina Audebert Ramos de. Aspectos da "Vila de Cachoeira" no final do século XVIII: apontamentos e reflexões. In: *Revista do Centro de Artes, Humanidades e Letras*. vol. 1 (1), 2007, p. 4.
15. Monumento em homenagem a Antônio Machado de N. Sra. de Belém / Pátio interno da Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira. Foto: Tânia de Santana / 2014.
16. Detalhe da inscrição em monumento em homenagem a Antônio Machado de N. Sra. de Belém. Pátio interno da Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira. Foto: Tânia de Santana / 2014.
17. Fachada Igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira, antigo hospital de São João de Deus. Foto: Tânia de Santana / 2014.
18. Imagens de Cristo Crucificado, São Rafael e São João de Deus. Altar mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira. Foto: Tânia de Santana / 2014.
19. Imagem de São Rafael no altar mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira. Foto: Tânia de Santana / 2014.
20. Imagem de São João de Deus no altar mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira. Foto: Tânia de Santana / 2014.

21. Coroação de São João de Deus. Capela mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira. Foto: Tânia de Santana / 2014.
22. Coroação de São João de Deus. In: LOURO, José Augusto Gaspar, OH (Superior Provincial). *Museu São João de Deus: psiquiatria e história*. Lisboa: Editorial Hospitalidade, 2009, Ilustração I.1.69, p. 56.
23. São João de Deus e o Arcanjo São Rafael. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa. R.s. 1134. In: LOURO, José Augusto Gaspar, OH (Superior Provincial). *Museu São João de Deus: psiquiatria e história*. Lisboa: Editorial Hospitalidade, 2009, Ilustração I.1.47, p. 48.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

1. Fachadas da Ordem Terceira do Carmo e do Convento do Carmo da Cachoeira	148
2. Fachada do Convento de N. Senhora do Carmo da vila da Cachoeira	148
3. Igreja do Seminário jesuítico de Belém	149
4. Igreja Matriz da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira	149
5. Obra de Misericórdia: Dar de comer a quem tem fome	150
6. Obra de Misericórdia: Rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos	150
7. Emblema da alegoria da Caridade, com a legenda <i>Charitas omnia suffert</i> /A Caridade tudo suporta I Cor 13,7	210
8. Emblema da caridade/amor, com a legenda <i>Amor nullum novit habere modum</i> /O Amor não conhece limites	210
9. Representação da Caridade / Santa Casa de Misericórdia da Bahia (séc. XIX)	210
10. São Vicente de Paulo / Santa Casa de Misericórdia da Bahia	210
11. Vista exterior da capela do Engenho da Água Boa	266
12. Convento de São Francisco do Paraguaçu	266
13. Fachada do hospital, convento e igreja de São João de Deus – atual Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira	266
14. Ilustração: "Mapa da Vila de Cachoeira"	267
15. Monumento em homenagem a Antônio Machado de N. Sra. de Belém / Pátio interno da Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira	268
16. Detalhe da inscrição em monumento em homenagem a Antônio Machado de N. Sra. de Belém / Pátio interno da Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira	268
17. Fachada atual da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira	268
18. Cristo crucificado, São Rafael e São João de Deus. Altar mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira	268
19. São Rafael no altar mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira	269
20. São João de Deus no altar mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira	269
21. Coroação de São João de Deus/Capela-mor da igreja da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira	269
22. Coroação de São João de Deus	270
23. São João de Deus e o Arcanjo São Rafael	270

ÍNDICE DE TABELAS, GRÁFICOS E MAPAS

TABELAS:

Tabela 1: Redatores dos testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	91
Tabela 2: Mortalhas escolhidas pelos testadores de Cachoeira (1701-1800).....	92
Tabela 3: Locais indicados pelos testadores para seu sepultamento / Cachoeira (1701-1800).....	96
Tabela 4: Solicitação de rituais fúnebres pelos testadores de Cachoeira (1701-1800).....	97
Tabela 5: Relação entre doenças e redação de testamentos em Cachoeira no contexto da Lei testamentária de 17/7/1766 (1701-1800).....	109
Tabela 6: O remanescente da terça nos testamentos de Cachoeira no contexto da Lei testamentária de 9/9/1769 (1701-1800).....	112
Tabela 7: Características sócio demográficas dos testadores em Cachoeira (1701-1800).....	113
Tabela 8: Atividade produtiva dos testadores de Cachoeira (1701-1800).....	126
Tabela 9: Riqueza dos testadores de Cachoeira (1701-1800).....	127
Tabela 10: Testadores de Cachoeira por faixa de escravos (1701-1800).....	127
Tabela 11: Características sócio demográficas dos testadores de Cachoeira que alforriaram escravos.....	177
Tabela 12: Características dos escravos alforriados gratuitamente em testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	181
Tabela 13: Características dos escravos coarctados em testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	181
Tabela 14: Condições impostas para as alforrias em testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	189
Tabela 15: Justificativas para as alforrias em testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	189

GRÁFICOS:

Gráfico 1: Solicitação de participantes do cortejo fúnebre em testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	94
Gráfico 2: Evolução das solicitações de missas em tenção da alma dos testadores em Cachoeira no século XVIII.....	100
Gráfico 3: Beneficiários por esmolas nos testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	154
Gráfico 4: Evolução das esmolas nos testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	157
Gráfico 5: Evolução das solicitações de missas pelas almas em testamentos de Cachoeira (1701-1800).....	163

MAPA:

Mapa 1: Freguesias de Cachoeira no século XVIII.....	25
--	----

APÊNDICE I

Inventários *post mortem*, com testamentos anexos:

Arquivo Municipal de Cachoeira:

1. Antônia Garcia / 1701 (Caixa 15 / doc. 14)
2. Manoel Gomes Pimenta / 1702 (Caixa 85 / doc. 844)
3. Manoel Gonçalves de Carvalho / 1710 (Caixa 10 / doc. 70)
4. Jerônima de Brito / 1712 (Caixa 9 / doc. 64)
5. Antônio Barbosa Lima / 1713 (Caixa 48 / doc. 488)
6. Manoel de Araújo Mota / 1713 (Caixa 49 / doc. 498)
7. Manoel de Souza Barbosa / 1713 (Caixa 77 / doc. 747)
8. Apolonia Barbosa / 1714 (Caixa 77 / doc. 745)
9. Ana Vieira da Rocha / 1715 (Caixa 26 / doc. 268)
10. Ana Maria do Amaral / 1718 (Caixa 65 / doc. 603)
11. Margarida de Souza / 1718 (Caixa 34 / doc. 336)
12. Manoel Alves Ventura / 1719 (Caixa 75 / doc. 722)
13. Miguel Alvares Campos / 1720 (Caixa 78 / doc. 757)
14. Miguel de Freitas Ferreira / 1720 (Caixa 14 / doc. 131)
15. Manoel Gonçalves Ribeiro / 1723 (Caixa 42 / 413)
16. Feliciano Pereira / 1724 (Caixa 24 / doc. 238)
17. Margarida Ribeiro Sobral / 1724 (Caixa 37 / doc. 367)
18. Manoel Soares Coelho / 1725 (Caixa 11 / doc. 69)
19. Antônio Ferreira Barbosa (inv. de Rosa Maria Pereira) / 1728 (Caixa 37 / doc. 363)
20. Luzia Soares Pereira / 1732 (Caixa 61 / doc. 577)
21. João Lopes Lima / 1733 (Caixa 18 / doc. 181)
22. Manoel Rodrigues da Silveira / 1734 (Caixa 33 / doc. 323)
23. Adrião Rodrigues Brandão / 1736 (Caixa 9 / doc. 59)
24. Francisco Mendes de Araújo / 1736 (Caixa 4 / doc. 26)
25. Manoel do Amaral Botelho / 1737 (Caixa 9 / doc. 58)
26. João Gomes de Araújo / 1738 (Caixa 4 / doc. 37)
27. Margarida Gomes Brandão / 1739 (Caixa 9 / doc. 63)
28. Manoel Barbosa Leal / 1743 (Caixa 82 / doc. 810)

29. Maria da Conceição / 1744 (Caixa 66 / doc. 625)
30. Manoel Almeida Coelho / 1745 (Caixa 66 / doc. 620)
31. Manoel Rodrigues Barros / 1745 (Caixa 7 / doc. 60)
32. Maria de Araújo do Vale / 1745 (Caixa 35 / doc. 348)
33. Manoel Gonçalves Coelho / 1746 (Caixa 11 / doc. 78)
34. Manoel Lopes da Silva Couto / 1746 (Caixa 12 / doc. 103)
35. Ursula Barbosa / 1746 (Caixa 77 / doc. 748)
36. Antonio Gonçalves Oliveira / 1747 (Caixa 72 / doc. 686)
37. Manoel de Souza Fernandes / 1747 (Caixa 14 / doc. 122)
38. Antônia da Silva de Magalhães / 1748 (Caixa 19 / doc. 191)
39. Antônio Felix Pereira / 1749 (Caixa 23 / doc. 235)
40. Antônio Martins de Azevedo / 1749 (Caixa 38 / doc. 369)
41. Manoel Alvares / 1756 (Caixa 2 / doc. 13)
42. Alexandre Pereira Mascarenhas / 1757 (Caixa 19 / doc. 195)
43. Antônia Xavier / 1758 (Caixa 75 / doc. 727)
44. Maria Alvares Passos / 1759 (Caixa 23 / doc. 231)
45. Manoel Gomes do Rosário / 1761 (Caixa 42 / doc. 416)
46. Esperança da Silva Moreira (inv. de Manoel da Silva Pimentel) / 1761 (Caixa 25 / doc. 247)
47. Pedro de Araújo Pontes / 1764 (Caixa 25 / doc. 253)
48. Manoel Ferreira da Fonseca / 1765 (Caixa 15 / doc. 134)
49. Brites Guedes Moreira / 1767 (Caixa 49 / doc. 497)
50. Manoel Gomes Machado / 1769 (Caixa 98 / doc. 1003)
51. Antônia Alvares de Jesus / 1769 (Caixa 48 / doc. 479)
52. Manoel da Silva Teixeira / 1772 (Caixa 59 / doc. 562)
53. Isabel Rodrigues da Rocha / 1772 (Caixa 55 / doc. 530)
54. Isabel Coelho de Oliveira / 1773 (Caixa 22 / doc. 222)
55. Manoel Barbosa Ribeiro / 1777 (Caixa 87 / doc. 858)
56. Luís da Silva Teixeira / 1777 (Caixa 59 / doc. 562)
57. Antônio da Silva e Lisboa / 1781 (Caixa 49 / doc. 491)
58. Manoel Francisco de Andrade / 1785 (Caixa 2 / doc. 17)
59. João Manoel dos Santos / 1786 (Caixa 43 / 418)
60. Antônio José de Magalhães / 1787 (Caixa 41 / doc. 402)
61. Manoel Antônio Pires / 1788 (Caixa 86 / doc. 848)

62. João Pereira de Magalhães / 1789 (Caixa 41 / doc. 403)
63. Antônio Martins da Silva (inv. de Maria Pereira da Porcincula) / 1793 (Caixa 42 / doc. 411)
64. José Rodrigues de Amorim / 1795 (Caixa 2 / doc. 16)
65. Antônio Homem de Afonseca Ribeiro / 1796 (Caixa 87 / doc. 856)

Arquivo Público do Estado da Bahia / Judiciário / Cachoeira:

1. Leonor Maria da Conceição / 1749 (doc. 02/639/1095/06)
2. Manoel Rodrigues do Rego / 1751 (doc. 02/649/1106/03)
3. Manoel Moreira Duarte / 1752 (doc. 102/649/1106/01)
4. Gaspar Ferreira de Almeida / 1753 (doc. 02/642/1097/02)
5. Francisco Ribeiro de Souza / 1754 (doc. 02/650/1108/03)
6. Lourenço Nogueira de Abreu / 1756 (doc. 1002/650/1109/03)
7. José Alexandre Peixoto Mascarenhas / 1792 (doc. 02/704/1166/01)
8. Antônio Domingues / 1761 (doc. 08/3448/15)

APÊNDICE II

Livros de Registro de Testamentos (APEB / Judiciário / Cachoeira):

1. Joseph Pereira Pinto / 1768 (Livro 3)
3. Manoel do Prado / 1781 (Livro 5)
4. João Pereira Freire / 1784 (Livro 5)
5. Catarina Viera Soares de Alcovia / 1786 (livro 5)
6. Leandro Cabral David / 1788 (Livro 5)
7. Mateus de Madureira Bragança / 1789 (Livro 5)
8. Anna Cardoza / 1789 (Livro 5)
9. Bernardo José / 1789 (Livro 5)
10. Antonio Dias da Costa / 1789 (Livro 5)
11. Eufrasia de Carvalhar e Oliveira / 1790 (Livro 6)
12. Teresa de Jesus / 1800 (Livro 8)

Testamentos anexos a autos de habilitação (ANTT, Feitos findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil):

1. Pedro Cerqueira / 1775 (maço 308, doc. 2. Auto de habilitação de José Teixeira Mendes).
2. Antônio João Guerra / 1775 (maço 250, doc. 11. Auto de habilitação de João Rodrigues da Guerra)
3. João da Mota Magalhães / 1776 (maço 19, Doc. 1. Auto de habilitação de Ana de Magalhães).

Traslados de testamentos e notificação de conta de testamento (APEB / Judiciário / Cachoeira):

1. Catarina Cavalcante / 1735 (doc. 01/104A/16/08. Traslado do testamento).
2. Matias Pereira Bacelar / 1742 (doc. 02/638/1092/02. Traslado do testamento).
3. Pascoal Dantas de Araújo / 1755 (doc. 06/2568/3068/12. Traslado do testamento)
4. Tomé Alves de Souza / 1765 (doc. 08/3448/14. Notificação para conta de testamento).
5. Luzia Pereira Bernardes / 1795 (doc. 02/769/1235/02).