



AS
MI
SE
RI
CÓR
DI
AS
NA
ÁS
IA



T H E
HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



ISSN 1682-1106



9 771682 110004

14

Edição Internacional
International Edition

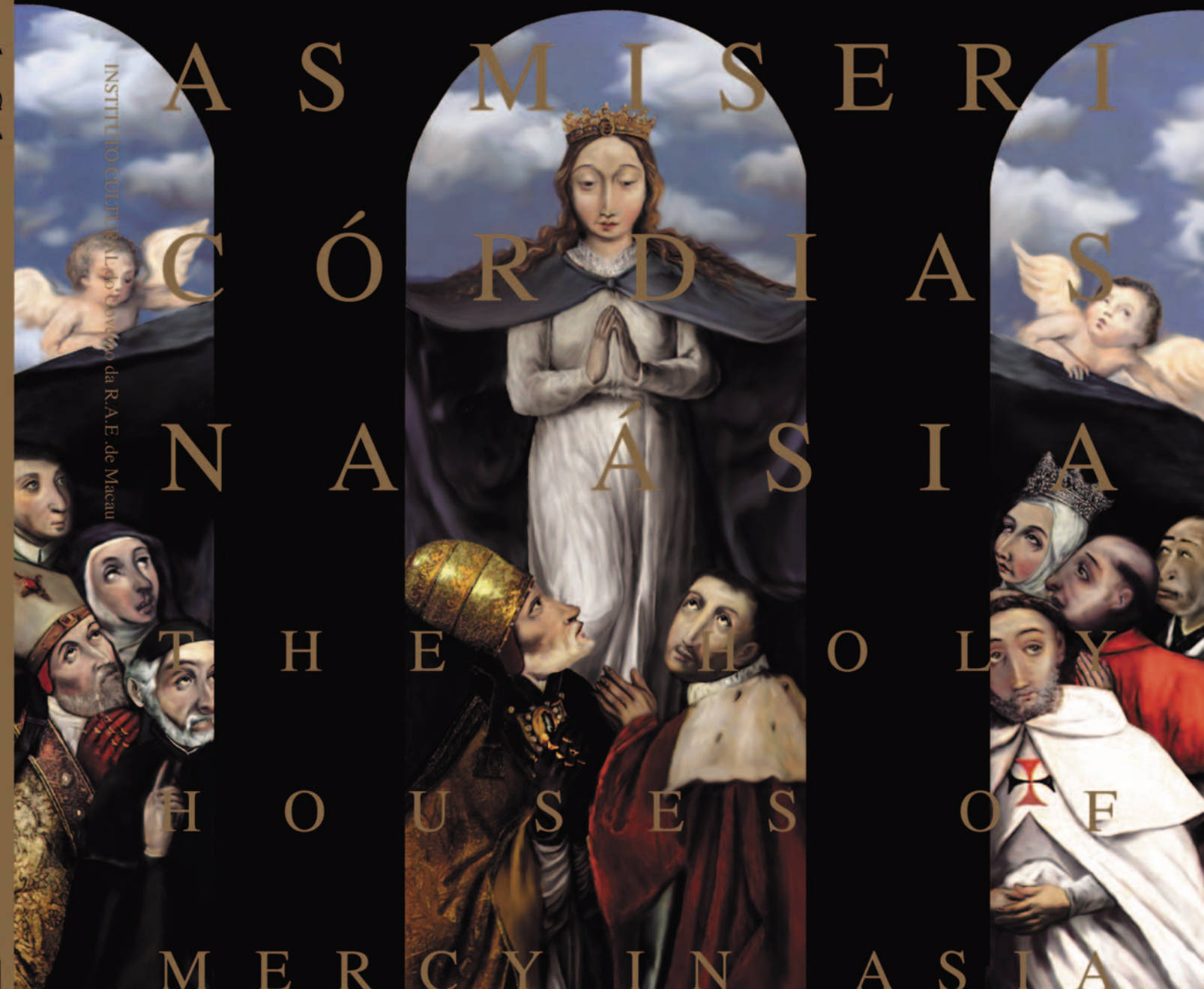
Revista de Cultura
Review of Culture

RC

Revista de Cultura
Review of Culture

International Edition **14**

Edição Internacional **14** Abril/April 2005



EDITOR**Publisher**

INSTITUTO CULTURAL
do Governo da Região Administrativa
Especial de Macau

CONSELHO DE DIRECÇÃO**Editorial Board**

Heidi Ho, Marie MacLeod,
Luís Ferreira, Wong Io Fong,
Paulo Coutinho e Charles Lam
rci@icm.gov.mo

COORDENADOR**Co-ordinator**

Luís Ferreira
LuisF@icm.gov.mo

Edição Internacional / International Edition**EDITOR EXECUTIVO****Executive Editor**

Paulo Coutinho
PauloC@icm.gov.mo

Edição Chinesa / Chinese Edition**EDITOR EXECUTIVO****Executive Editor**

Wong Io Fong

DIRECTOR GRÁFICO**Graphic Director**

Victor Hugo Marreiros
VictorHugoM@icm.gov.mo

CONCEPÇÃO GRÁFICA**Graphic Design**

Grace Lei

SEPARAÇÃO DE CORES**Color Separation**

Tipografia Macau Hung Heng Ltda.
hhengpcl@macau.ctm.net

IMPRESSÃO**Printing**

Tipografia Macau Hung Heng Ltda.
hhengpcl@macau.ctm.net

TIRAGEM**Print Run**

2000

REDACÇÃO E SECRETARIADO**Publisher's Office**

INSTITUTO CULTURAL
do Governo da R.A.E. de Macau
SEP - Sector de Edições Periódicas
Praça do Tap Seac, Edifício do Instituto Cultural, Macau
Tel: (853) 3996310
Fax: (853) 366896
Email: rci@icm.gov.mo
Internet: <http://www.icm.gov.mo>

RC é uma revista de Cultura e, domínio do Espírito, é Livre. Avassalada ao encontro universal das culturas, servente da identidade cultural de Macau, agente de mais íntima relação entre o Oriente e o Ocidente, particularmente entre a China e Portugal. RC propõe-se publicar todos os textos interessantes aos objectivos confessados, pelo puro critério da qualidade. Assim, as opiniões e as doutrinas, expressas ou professas nos textos assinados, ou implícitas nas imagens de autoria, são da responsabilidade dos seus autores, e nem na parte, nem no todo, podem confundir-se com a orientação da RC. A Direcção da revista reserva-se o direito de não publicar, nem devolver, textos não solicitados.

RC é uma revista trimestral, simultaneamente publicada nas versões Chinesa e Internacional (em Português e Inglês). Buscando o diálogo e o encontro francos de Culturas, RC tem na limpidez a vocação e na transparência o seu processo.

RC is a cultural magazine published quarterly in two versions—Chinese and International (Portuguese/English)—whose purpose is to reflect the unique identity of Macao. The magazine also seeks to promote freedom of expression and through the articles published we hope to stimulate ideas and discussion of topics related to Western/Eastern cultural interchange, especially between China and Portugal.

RC publishes articles covering an extensive range of topics expressing a diversity of views. However, RC is not responsible for ideas and opinions voiced in these articles and thus they cannot be taken as editorial opinion. In addition, we reserve the right to withhold any unsolicited text from publication and the right not to return any unsolicited text.



Assine a Revista de Cultura

Subscribe to
Review of Culture



Preços / Rates

Exemplar Avulso / Single Copy

Macau

MOP 80,00

Ásia / Asia

via aérea / air mail

US\$ 23,00

via marítima / surface mail

US\$ 14,00

Outros países / Other countries

via aérea / air mail

US\$ 29,00

via marítima / surface mail

US\$ 16,00

Assinatura / Subscription

(4 números / issues)

Macau

MOP 160,00

Ásia / Asia

via aérea / air mail

US\$ 72,00

via marítima / surface mail

US\$ 36,00

Outros países / Other countries

via aérea / air mail

US\$ 96,00

via marítima / surface mail

US\$ 44,00

A globalização do conhecimento começou em Macau no século XVI quando os *saberes* do Oriente e do Ocidente se cruzaram nesta terra singular do Sul da China.

No século XXI, o intercâmbio cultural entre os *dois mundos* continua a ser a vocação de Macau.

A *Revista de Cultura* é o veículo dessa vocação.

Knowledge entered into an age of globalisation in Macao in the 16th century when the *wisdoms* of East and West met in this unique part of South China.

In the 21st century, Macao remains dedicated to cultural interchange between *both worlds* in a vocation maintained by *Review of Culture*.



Para fazer a assinatura ou para a compra de números atrasados, s.f.f. preencha e envie o formulário destacável que encontrará nas últimas páginas desta edição.

To subscribe or to purchase back issues, please fill in and mail the form available at the end of this issue.

CONTACTOS

Contacts

Email: rci@icm.gov.mo

Tel: 853-3996310

Fax: 853-366896

COLABORARAM NESTE NÚMERO

Contributors to this Issue

RC, n.º 14, IIIª Série, 2.º Trimestre 2005

RC, no. 14, IIIrd Series, 2nd Quarter 2005

CONSULTOR

Consultant

Ivo Carneiro de Sousa

TEXTOS

Texts

Ivo Carneiro de Sousa
José Eugénio Borao
José Madeira
Juan O. Mesquida
Leonor Díaz de Seabra
Lúcio Rocha de Sousa
Rui Coimbra Gonçalves

TRADUÇÃO

Translation

PHILOS - Comunicação Global, Lda.
(Português-Inglês)

REVISÃO

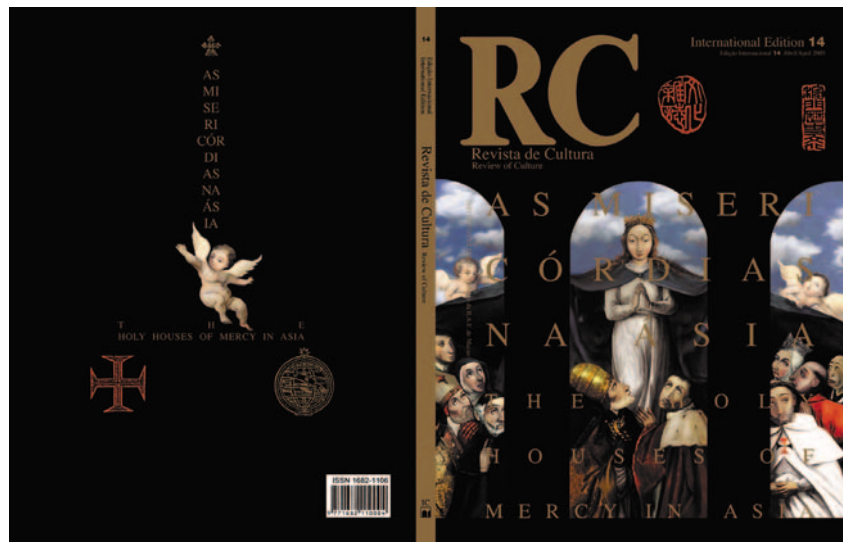
Proofreading

Luís Ferreira (Português),
Cathryn Hope Clayton e Marie MacLeod
(Inglês)

AGRADECIMENTOS

Acknowledgements

Santa Casa da Misericórdia de Macau



Design Victor Hugo Marreiros

A NOSSA CAPA

De Goa a Macau e ao Japão, passando pelo Sudeste Asiático, as Misericórdias nasceram e desenvolveram-se a partir do século XVI sobre o mapa das concessões e dos entrepostos comerciais portugueses no Oriente seguindo, inicialmente, o modelo do *Compromisso* de Lisboa (1498) que, posteriormente, como nos casos de Goa e Macau, foi adaptado e transformado em *compromissos* próprios tendo em atenção as especificidades locais.

Assente no “sistema da dádiva” – caridade por conversão –, esta engenhosa invenção da rainha D. Leonor (1458-1525) viria a afirmar-se ao longo dos séculos como uma instituição pendular no ordenamento e pacificação das sociedades portuguesas tropicais, produzindo no seu seio inmensurável documentação ainda carecida de maior e mais aprofundado estudo sistemático. Este número da *Revista de Cultura* visa, precisamente, contribuir para um melhor conhecimento de um fenómeno que, no caso de Macau, perdura até aos nossos dias. A *nossa capa* evolui em torno de uma imagem de Nossa Senhora da Misericórdia da pintura sacra dos séculos XVI e XVII.

OUR COVER

In the 16th century, the Holy Houses of Mercy (*Misericórdias*) spread through Southeast Asia, from Goa to Macao and Japan, springing up in Portugal’s eastern trading posts. Initially they followed the Statutes of Lisbon’s Holy House, established in 1498, but later on, in Goa and Macao, these were adapted to become separate instruments that took into account local characteristics. Based on the premise of charity for converts, over the centuries the institutions promoted by Queen Leonor (1458-1525) acquired a central role in structuring and pacifying Portuguese colonial society. Due to their religious, social and commercial activities, the Holy Houses amassed a huge amount of documentation that has yet to be studied in depth in any systematic manner. This issue of *Review of Culture* is an attempt to throw light on an institution which, in the case of Macao, has survived to the present. Our cover evokes an image of Our Lady of Mercy in the style of 16th and 17th century paintings.

SUMÁRIO

Index



ATRIUM

- 6 AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA. UM TEMA DE INVESTIGAÇÃO MULTIDISCIPLINAR /
THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA. A MULTIDISCIPLINARY RESEARCH THEME
多学科研究专题：亚洲之慈善机构
Ivo Carneiro de Sousa



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA * THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

- 13 A MISERICÓRDIA DE GOA E O SISTEMA DA DÁDIVA
果阿的慈善机构和赠予制度
José Madeira
- 26 A MISERICÓRDIA DE MACAU: CARIDADE, PODER E MERCADO NUPCIAL
澳门的慈善机构：赈济、权力与婚姻市场
Ivo Carneiro de Sousa
- 42 OS COMPROMISSOS DA MISERICÓRDIA DE GOA (1595) E DE MACAU (1627).
DOCTRINA, ESTRUTURAS E ACTIVIDADES SOCIAIS
果阿 (1595) 与澳门 (1627) 的慈善规章：准则、架构与社会活动
Leonor Díaz de Seabra
- 59 THE EARLY YEARS OF THE MISERICORDIA OF MANILA (1594-1625)
马尼拉的早期慈善机构 (1594-1625)
Juan O. Mesquida
- 82 A MISERICÓRDIA DE NAGASÁQUI
长崎的慈善机构
Lúcio Rocha de Sousa e Rui Coimbra Gonçalves
- 101 SOME NOTES ABOUT THE MISERICORDIA OF ISLA HERMOSA
台湾的慈善机构摘要
José Eugenio Borao
- 113 AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA. DE MALACA ÀS MOLUCAS (SÉCULOS XVI E XVII)
亚洲之慈善机构：从马六甲到摩鹿加 (16-17世纪)
Ivo Carneiro de Sousa
- 131 CINCO LIVROS PARA REFLECTIR SOBRE A HISTÓRIA DAS MISERICÓRDIAS
有关亚洲慈善机构的五本书籍介绍



135 RESUMOS

136 ABSTRACTS



*Compromisso
da Misericórdia de
Macau Ordenado, e*

As Misericórdias na Ásia

Um Tema de Investigação Multidisciplinar

IVO CARNEIRO DE SOUSA*

Fundada originalmente, ainda em 1498, numa simples capela da Sé de Lisboa, por iniciativa das ideias religiosas, da influência social e do poder político da rainha D. Leonor (1458-1525), a primeira confraria dedicada a Nossa Senhora da Misericórdia rapidamente se multiplicaria pelas principais cidades do reino de Portugal. Organizando uma irmandade de leigos de diferentes extracções convocados para a prática social e religiosa da doutrina cristã das obras de misericórdia, estas novas confraternidades irradiam com espantosa facilidade graças a um estratégico patrocínio régio que encontrava nestas novas instituições um instrumento activo de pacificação da conflitualidade urbana, de monopolização da circulação social da caridade tanto como um meio ética e ideologicamente vantajoso de celebrar uma ampla *devotio regio* exornando a generosidade do poder cada vez mais absoluto e pluricontinental dos monarcas portugueses que, desde D. Manuel I, tentavam perspectivar a sua soberania como uma sorte de “império” fundamental para a *historia salutis* universal do orbe cristão.

As Misericórdias começam também desde cedo a trilhar os caminhos da expansão e dos espaços dos escambos ultramarinos, percorrendo interessadamente muitos dos territórios e enclaves coloniais de movimentação portuguesa. Instalam-se com celeridade nessas cidades portuárias negociadas e conquistadas pela presença política e mercantil de Portugal na Índia, difundindo-se a partir da experiência original da

Misericórdia de Cochim, erguida talvez ainda em 1505, logo depois seguida pela criação de renovada confraternidade em Cananor. Mais decisivamente, após a sua conquista em 1510, a cosmopolita cidade de Goa funda igualmente a sua Misericórdia na primeira década da sua história colonial, especializando uma espécie de casa-mãe de larga projecção no desenvolvimento de várias Misericórdias no mundo asiático. O estudo da Santa Casa de Goa oferecido em interessantes termos problemáticos nas páginas que se seguem por José Madeira destaca a muito selectiva mobilização de uma caridade dirigida discriminadamente apenas às populações cristãs ou convertidas através de uma ampla colecção de apoios sociais e religiosos, estendendo-se dos órfãos às viúvas, dos prisioneiros aos cativos, passando ainda pelo desenvolvimento de importantes funções de solidariedade perante a morte, assegurando os ritos funerários católicos tanto aos seus membros como aos cristãos falecidos dos grupos sociais subalternos. A discussão destas funções a partir da célebre teoria da dádiva, originalmente formulada por Marcel Mauss, mostra-se um itinerário produtivo de pesquisa, esclarecendo que mesmo os “presentes” caritativos podem circular de forma discriminatória na paisagem social, favorecendo determinados grupos e poderes elitários, sistema especialmente eficaz na produção das dominações coloniais.

À semelhança das outras confrarias que se espalham pelos enclaves portugueses da Ásia, da Índia a Macau e ao Japão, a Misericórdia de Goa segue as

* Doutor em Cultura Portuguesa e Agregado em História. Professor no Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e coordenador do Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático (CEPESA).

Retrato de D. Leonor, escola portuguesa da 1.ª metade do século XVII (Santa Casa da Misericórdia de Coimbra).



orientações regulamentares do *Compromisso* da Misericórdia de Lisboa de 1516, generosamente difundido através dos prelos, depois acolhendo, em 1568, novo estatuto directamente remetido da Misericórdia de Lisboa, mais tarde ainda substituído por outro texto normativo enviado da capital do reino durante a governação de António Moniz Barreto, entre 1573 e 1576. Frequentemente, esta ordem dos *Compromissos* da Misericórdia de Lisboa ajustava-se mal às realidades sociais específicas de territórios limitados em que a presença política, religiosa e mercantil portuguesa se confrontava com agrupamentos, culturas e religiões de muito diferente expressão social, impondo modalidades diversas de circulação da caridade. Por isso, em 1595, a mesa e provedoria da Misericórdia de Goa decidem organizar um *Compromisso* próprio que, concretizando adaptações locais dos princípios orgânicos fundacionais, haveria de reger com alguma estabilidade durante mais de 38 anos a vida confraternal, muito influenciando os textos regulamentares de outras misericórdias dos enclaves asiáticos portugueses, incluindo a poderosa irmandade de Macau, fundada em 1569 sob a activa direcção do bispo Belchior Carneiro. A investigação de Leonor Diaz de Seabra dirige particular atenção comparativa para esse *Compromisso* de 1595 da Santa Casa de Goa cruzado pormenorizadamente com o regulamento primitivo da Misericórdia de Macau, finalmente redigido com atenção à sociedade local em 1627. Descontadas especificidades de redacção e pequenas especializações organizacionais, estes novos *Compromissos* procuravam principalmente modificar as normas de gestão financeira das Misericórdias espalhadas pelos enclaves portugueses na Ásia que, desde as décadas finais do século XVI, tinham vindo a acumular um grande património em bens e capitais oferecido em centenas de obrigações piedosas e execuções testamentárias de muitos comerciantes, aventureiros, soldados e outros portugueses ou luso-descendentes cristianizados, mortos nas andanças dos riquíssimos fumos dos tratos e combates pelas especiarias orientais. Muitas vezes, os ricos legados e testamentos destas gentes em frenética movimentação pelas economias do Índico e dos mares do Sul da China obrigavam as Misericórdias a complicadas execuções a favor de herdeiros já colocados em diferentes espaços do império colonial, já instalados na metrópole à espera, pelo menos, dos restos das fortunas entretidas com as aventuras ultramarinas dos seus parentes. Ao mesmo

tempo, a acumulação destes capitais empurraram as Misericórdias mais poderosas, em Goa ou em Macau, a poderem funcionar também como espécies de grandes montes de piedade e casas seguradoras, conseguindo emprestar somas avultadas tanto a instituições oficiais do chamado *Estado da Índia* como a empresas e particulares, tantas vezes contra os seus fretes e mercadorias. Trata-se de uma especialização que se consegue recuperar em várias direcções asiáticas que assistiram à criação, por vezes esporádica, de outras Misericórdias, somando ao seu poder social e económico uma activa monopolização da caridade cristã colocada ao serviço da missionação religiosa e, até mesmo, das estratégias da poderosa Companhia de Jesus, como se esclarece, por exemplo, no caso da Misericórdia de Nagasáqui no qualificado texto de Lúcio Rocha de Sousa e Rui Coimbra Gonçalves. Esta pluralidade de funções caritativas e poderes sociais haveria mesmo de ultrapassar os limites políticos da presença oficial portuguesa na Ásia, edificando-se Misericórdias noutros espaços de circulação europeia como se ilumina no denso e inteligente estudo de Juan O. Mesquida sobre a Misericórdia de Manila ou na excelente investigação de José Eugenio Borao sobre a brevíssima experiência de uma Misericórdia para essa ilha “Hermosa”.

Quando se procura perspectivar esta extraordinária experiência histórica da difusão das Misericórdias na Ásia, a teoria ainda mais frequentada remete-nos para um dos mais importantes estudos de Charles Boxer, publicado, ainda em 1965, com o sugestivo título *Portuguese Society in the Tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia, and Luanda, 1510-1800*. Obra absolutamente referencial da história social do mundo colonial português, a investigação pioneira do grande historiador britânico procurava enredar-se numa polémica bem maior com essas outras teorias marcantes para a interpretação das sociedades coloniais desse verdadeiro príncipe da sociologia brasileira que foi Gilberto Freyre, geralmente sumariadas em torno da categoria do “luso-tropicalismo”, acolhidas nos meios políticos e intelectuais portugueses a partir da década de 1950. Criticamente, a obra de Boxer inseria no coração da estruturação da ordem colonial portuguesa evidentes modalidades de discriminação racial e social que se podiam descobrir precisamente nas estreitas modalidades de acesso às Câmaras e às Misericórdias,

os dois pilares instrumentais em que se estribava tanto a desigualdade sócio-política colonial como a reprodução do poder dominante das suas elites locais. Infelizmente, estamos ainda muito longe de uma teorização sistemática capaz de integrar a formidável massa de documentação produzida por essas instituições nos tempos e espaços diversos de um império colonial português mantido com dificuldades muito longe de formas políticas totalmente homogêneas, aqui organizando um enclave comercial, ali concretizando uma feitoria, mais além suportando militarmente uma conquista e em muitos outros espaços reproduzindo-se graças a demoradas estratégias de negociação com outros poderes e soberanias. Em muitos destes diferentes territórios, com especial destaque para os mundos asiáticos, foi-se mesmo organizando uma presença portuguesa que, como se continua a discutir na historiografia de Macau, nem sempre se conseguiu aproximar das categorizações formais e institucionais de “colónia” consagradas no século XIX para as grandes massas espaciais de África e do Brasil.

O estudo sistemático, comparado e contrastivo das centenas de Misericórdias espalhadas pelo império colonial, algumas de vida curta outras ainda activas no presente, está ainda por realizar. Conhecem-se poucos *Compromissos*, investigaram-se raras actividades económicas, ignoram-se livros de entradas, registos hospitalares, circulação de legados e testamentos, actas de mesas e provedorias, empréstimos e seguros ou esses muitos livros fixando pacientemente as esmolas que, do dinheiro à alimentação, do vestuário à própria educação cristã, se dirigiam para pobres, órfãs, viúvas e outros grupos em situação de subalternidade social. Algumas das investigações que se têm vindo a realizar nas últimas décadas tendem mesmo a desafiar as teorias excessivamente sistémicas para colocar embaraçosos problemas de complexidade e diversidade: na ilha de S. Tomé, por exemplo, muitos irmãos da Misericórdia recrutavam-se entre os degredados e, em Macau, os confrades eram obrigados a provar em exclusividade a sua nobreza, mas muitos provinham de descendências luso-asiáticas e até mesmo dos meios elevados das comunidades chinesas instalados no território de muito

duvidosa fidelidade cristã. Acrescente-se ainda que, ao saírem dos limites dos territórios coloniais portugueses na Ásia para ganharem outros espaços orientais avidamente visitados pelo comércio colonial, como em Manila, no Japão ou em Taiwan, estas Misericórdias eram mais criadas e suportadas por esse império sombra de mercadores e aventureiros privados portugueses e europeus do que pelas estratégias dos estados e dos seus reis. A história das Misericórdias coloniais precisa, assim, de mais textos, documentos e ainda mais de investigações que, como neste número da *Revista de Cultura*, ofereçam publicamente os principais monumentos que regularam a vida e obra de uma experiência confraternal que, originalmente portuguesa, conseguiu também viver e adaptar-se a muitos espaços sociais e culturais dos velhos impérios coloniais ibéricos, conseguindo mesmo instalar-se, esporadicamente ou para ficar, nesses territórios do mais longínquo Oriente. **RC**



Estátua da rainha D. Leonor (Santa Casa da Misericórdia de Lisboa), in Ivo Carneiro de Sousa, *V Centenário das Misericórdias Portuguesas*, Lisboa, Clube do Coleccionador dos Correios, 1998.

The Holy Houses of Mercy in Asia

A Multidisciplinary Research Theme

IVO CARNEIRO DE SOUSA*



Originally founded back in 1498 in a simple chapel in the See of Lisbon and spurred by the religious ideas, social influence and political power of Queen D. Leonor (1458-1525), the first brotherhood dedicated to Our Lady of Mercy quickly spread throughout the major cities within the Portuguese realm. These new confraternities were organised as brotherhoods of laymen from different social backgrounds who were invited to engage in charitable activity in pursuance of the social and religious obligations of Christian doctrine. They proliferated with astonishing ease thanks to a strategy of Royal patronage which saw these new institutions as an active instrument for allaying urban conflict and monopolising the social distribution of charity, as well as an ethically and ideologically beneficial means to celebrate an abundant *devotio regio* blazoning the generosity of the increasingly absolute and pluri-continental power of the Portuguese monarchs, who, ever since the reign of King D. Manuel I, had been attempting to frame their sovereignty as a kind of fundamental “empire” for the universal *historia salutis* of the Christian world.

From the outset, the Holy Houses of Mercy also began to tread the paths of overseas expansion and trade, following their interests in many of the colonial territories and enclaves of Portuguese activity. They speedily became a fixture in those coastal cities brokered or conquered through Portugal’s political and mercantile presence in India, spreading out from the original venture of the Cochin Holy House of Mercy, which was founded perhaps as early as 1505, closely followed by the erection of the renovated confraternity in Cannanore. More decisively, following its conquest in 1510, the cosmopolitan city of Goa also founded its own Holy House of Mercy during the first decade of its colonial history, providing a kind of mother house that was highly prominent in the development of several Holy Houses of Mercy in Asia. The interesting study of the Goan Holy House of Mercy, presented in the following pages by José Madeira, highlights its extremely selective marshalling of charity, offering a broad assortment of social and religious support, but directed solely at the Christian or convert populations. This encompassed support for orphans and widows, prisoners and hostages, and included the development of significant aid services in the case of death, ensuring Catholic funeral rites for its members and also for deceased Christians from lower social classes. The discussion of these functions based on the celebrated theory of gift-giving as originally

* Ph.D. in Portuguese Culture and Aggregate Lecturer in History. Lecturer in the History Department, Oporto University Arts Faculty. Coordinator of the Portuguese Centre of Studies on Southeast Asia (CEPESA).

formulated by Marcel Mauss, proves to be a productive line of research, elucidating the fact that even charitable “gifts” may circulate in a discriminatory way within the social landscape, favouring set elite groups and powers, a particularly efficient system for fostering colonial domination.

As was the case for the other brotherhoods which flourished in the Portuguese enclaves of Asia, from India to Macao and Japan, the Statutes of the Goan Holy House of Mercy were closely patterned on the 1516 Statutes of the Lisbon Holy House of Mercy, generously disseminated by the printing presses, and later incorporating a new statute sent directly from the Lisbon Holy House of Mercy in 1568, and even later substituted by another text of standards issued from the capital of the kingdom during the governorship of António Moniz Barreto, between 1573 and 1576. It often ensued that the mandates of the Statutes from the Lisbon Holy House of Mercy were out of kilter with the specific social realities existing in the limited territories where the Portuguese political, religious and mercantile presence came up against groupings, cultures and religions with a widely diverging social expression requiring different measures for distributing charity. Therefore, in 1595, the board of guardians and president of the Goan Holy House of Mercy decided to categorize their own Statutes, which, putting into effect local adaptations of the basic founding principles, would come to govern the life of the brothers with a certain stability for over thirty eight years, greatly influencing the regulations for other Holy Houses of Mercy in the Portuguese enclaves in Asia, including the powerful brotherhood of Macao, which was founded in 1569 under the active management of Bishop Belchior Carneiro. The research by Leonor Diaz de Seabra pays particular attention to comparing these 1595 statutes of the Goan Holy House of Mercy, overlaid in detail with the primitive regulations of the Macao Holy House of Mercy, and finally drafted with attention to local society in 1627. Setting aside specific draftings and minor organisational specialisations, these new statutes mainly sought to modify the financial management rules of the Holy Houses of Mercy dispersed throughout the Portuguese enclaves in Asia, which since the late 16th century had been accumulating vast assets in property and capital donated in hundreds of pious pledges and legacies from numerous merchants, adventurers, soldiers and other

Portuguese or their Christianised descendents who lost their lives pursuing the unbelievably rich pickings that could be won trading and fighting for oriental spices. Often, the rich bequests and wills of these people frenetically bustling through the economies of India and the South China seas involved the Holy Houses of Mercy in complicated executions for the benefit of heirs living in different parts of the colonial empire or waiting back in Lisbon for at least the remains of the fortunes tied up in their relatives overseas adventures. At the same time, the accumulation of this money enabled the more powerful Holy Houses of Mercy, in Goa or in Macao, to function also as kinds of large wellsprings of charity and insurance houses, able to lend large sums of money, both to the official institutions of the so-called “State of India” and to companies and individuals, often against shipments or merchandise. This specialisation brought positive returns in various Asian administrations, which saw the creation, at times sporadic, of other Holy Houses of Mercy, adding to their social and economic power an active monopoly over Christian charity placed at the disposal of the religious missionary activity and even of the strategies of the powerful Company of Jesus, as clarified, for example, in the case of the Nagasaki Holy House of Mercy in the distinguished text by Lúcio Rocha de Sousa and Rui Coimbra Gonçalves. This profusion of charitable functions and social powers would even exceed the political boundaries of the official Portuguese presence in Asia, with Holy Houses of Mercy being built in other areas where Europeans were active, as illustrated in Juan O. Mesquida’s dense and intelligent study on the Manila Holy House of Mercy or the excellent research by José Eugenio Borao on the fleeting experience of a Holy House of Mercy for “Formosa” island.

When one attempts to put into perspective the extraordinary historical experience of the spread of the Holy Houses of Mercy in Asia, the most popular theory still harks back to one of the most important studies by Charles Boxer, a core reference work for Portuguese colonial social history that was published back in 1965, with the suggestive title of *Portuguese Society in the Tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia, and Luanda, 1510-1800*. This pioneering piece of research by the great British historian sought to engage in a much broader polemic with other important theories that were decisive for the interpretation of colonial societies by that prince among Brazilian sociologists, Gilberto Freyre. These theories are



Our Lady of Mercy, engraving from the Lisbon Holy House of Mercy Statutes, Valentim Fernandes, after 1539. In Ivo Carneiro de Sousa, *V Centenário das Misericórdias Portuguesas*, Lisbon, Clube do Coleccionador dos Correios, 1998.

generally summarized under the heading of “Luso-tropicalism”, and were embraced by the Portuguese political and intellectual circles from the 1950’s onwards. Critically, Boxer’s work pinpointed clear cases of racial and social discrimination at the very heart of Portuguese colonial organisation, which could be found precisely in the restricted access to the Town Councils and the Holy Houses of Mercy, the two pillars supporting both the colonial socio-political inequality and the reproduction of dominant power in its local elites. Unfortunately, we are still far from having systematic theories able to integrate the daunting mass of documentation produced by those institutions in the various times and places within the Portuguese colonial empire, an empire that was maintained with difficulty under political configurations that were far from homogeneous, organising a commercial enclave here, establishing a trading post there, further afield providing military support for a conquest and in many

other places multiplying thanks to drawn-out strategies of negotiation with other powers and sovereignties. In many of these different territories, especially in Asia, a Portuguese presence was formed which, as continues to be discussed in the historiography of Macao, could not always be reconciled with the formal and institutional categories of *colony* ratified in the 19th century for the vast land masses of Africa and Brazil.

A systematic study comparing and contrasting the hundreds of Holy Houses of Mercy spread throughout the colonial empire, some of short duration, others still active today, remains to be made. Few Statutes are known, few economic activities have been investigated, we have no knowledge of receipt books, hospital registers, distribution of legacies and endowments, minutes from the boards of guardians and presidents, loans and insurance or the multitude of books patiently setting out the alms for the poor, orphans, widows, and other disadvantaged groups, ranging from money to food, from clothing to a Christian education. Some of the research carried out over the last few decades has tended to challenge the overly systemic theories and raised embarrassing issues of complexity and diversity: on the island of S. Tomé, for example, many brothers of the Holy House of Mercy were recruited from among the outcasts of society and in Macao the brothers were obliged to prove their nobility, but many brothers were the descendants of Portuguese or even came from the higher echelons of the Chinese communities within the territory, with highly suspect Christian devotion. Furthermore, as they moved beyond the Portuguese colonial frontiers in Asia in order to reach more of the Oriental areas so avidly visited by colonial commerce, as in Manila, Japan or Taiwan, the Holy Houses of Mercy were created and supported more by this shadow empire of Portuguese and European merchants and private adventurers than by the strategies of states and their rulers. The story of the colonial Holy Houses of Mercy thus calls for more texts, and documents and above all for more research which, as in this special edition of the *Review of Culture*, publicly offer the main monuments regulating the life and work of a brotherhood which was originally Portuguese but which managed also to exist and adapt to many social and cultural areas within the old Iberian colonial empires, even managing to establish itself, whether sporadically or more permanently, in these Far Eastern territories. **RC**

A Misericórdia de Goa e o Sistema da Dádiva

JOSÉ MADEIRA*

O objectivo central deste estudo visa não somente proceder a uma reconstrução panorâmica da longa história da Misericórdia de Goa, mas sobretudo propor a sua reinterpretação a partir das propostas enunciadas

* Licenciado em Antropologia pelo ISCTE (Lisboa), dirige a sua investigação para o estudo da ideologia colonial missionária portuguesa na Ásia no período moderno e contemporâneo. Investigador integrado do Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático (CEPESA).

With a degree in Anthropology from ISCTE (Lisbon), Madeira is carrying out his own research on Portuguese missionary ideology in Africa during the modern and contemporary periods. He is also a researcher of the Portuguese Centre of Studies on Southeast Asia (CEPESA).

pela célebre teoria da dádiva de Marcel Mauss¹, destacando na estrutura fundamental das actividades caritativas da irmandade a noção de “reciprocidade”. A centralidade da teoria da dádiva para uma reavaliação do papel da Misericórdia no contexto mais vasto da estrutura político-administrativa do Império Colonial Português decorre tanto da sua privilegiada intimidade com as estratégias locais do Estado colonial quanto da sua relação social especializada com os grupos sociais locais, convidados a receber uma assistência cristã para, em regime de reciprocidade obrigatória, se inserirem



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

disciplinadamente na ordem colonial. Assim, a história geral da Misericórdia de Goa pode ser entendida como expressão também do paternalismo que as autoridades do chamado *Estado da Índia* procuravam fomentar nos enclaves coloniais asiáticos, tendo como objectivo último a formação de um sentimento de identidade e unidade sociais enformado pela ética católica. No caso específico do território de Goa que, desde as primeiras décadas do século XVII, permanece como um dos maiores espaços coloniais de soberania portuguesa na Ásia, a Misericórdia revestiu-se de uma dupla importância, associando a um progressivo monopólio da caridade a correlativa construção de uma rede de relações sociais, concretizando as modalidades de assimetria e discriminação do relacionamento que o colonizador procurava impor às populações autóctones. Tratava-se, em última análise, de “convidar” a submissão desses povos ao poder político, económico e militar dos portugueses também a partir de um rigoroso controlo das obras assistenciais que, estendendo-se desde o apoio à pobreza até aos equipamentos hospitalares, criavam uma espécie de outra estratégia “civilizadora”, assentando na selectiva distribuição e recompensa dos grupos e gentes locais que, mesmo em situação de profunda subalternidade social, aderiam ao catolicismo e à ordem colonial.

DAS ORIGENS E ORGANIZAÇÃO DAS MISERICÓRDIAS

Fundada no dia 15 de Agosto de 1498, sob o patrocínio régio da então regente da coroa portuguesa, a rainha D. Leonor (1458-1525), a confraria da Misericórdia de Lisboa constituiu-se desde a data da sua inauguração num dos pilares basilares da actividade assistencial e do apoio às camadas sociais mais carenciadas da grande urbe lisboeta. Doutrinariamente, a nova confraternidade destacava o conceito cristão de Misericórdia que, desde os finais da Idade Média, sublinhava quatro níveis de significação, remetendo para: (a) um sentimento de compaixão para com a miséria; (b) a obtenção de perdão; (c) o pedido de socorro; e (d) o conjunto de obras, actos ou acções que visavam aliviar os males físicos ou espirituais de outrem. Em termos mais concretos, a fundação da primeira Misericórdia, numa capela da Sé de Lisboa, concretiza a transformação da doutrina em obras que, “combinando o assistencial e o religioso, exprimiam

um evidente sentido social, mas também uma vertente interior que se relacionava com a sua origem, com a sua fonte individual”². Tratava-se de um conceito compósito que abarcava e descrevia uma multiplicidade de actos, práticas e realidades sócio-religiosas, intimamente relacionados com os conceitos de compaixão e fidelidade. Se o conceito de compaixão remete para um sentimento paternal, como o que assegura a ligação fraterna entre pais e filhos, já a noção de fidelidade refere-se a uma relação marcada pela lealdade, assim adequada a justificar em termos religiosos situações de dominação. A ideia de misericórdia torna-se noção fundamental de uma “cidade cristã”, propondo uma forma homogénea de estar em sociedade em que o crente é compelido a “sentir-se próximo do miserável que se encontrava simplesmente no caminho ou a perdoar a quem o havia ofendido [...] até porque a salvação e o amor de Deus só permanece em termos definitivos naqueles que exercem a Misericórdia”³. Deste modo, a noção torna-se axial para a moral social cristã e para a sua recompensa divina, descobrindo-se mesmo a forte teologia de São Tomás de Aquino a definir a misericórdia como todo o acto, comportamento ou acção por via da qual o crente se torna mais próximo de Deus, subsumindo a vida social na ética da misericórdia cristã⁴.

A primeira confraria da Misericórdia não seguia, assim, fundamentalmente propósitos sociais mas a concretização de uma doutrina de obras de caridade que tinham um fundamento religioso orientador da própria vida social e moral dos fiéis. Para além da sua função de prática destes actos de caridade, a criação da Misericórdia revestia-se, afinal, de uma dimensão normativa, quase “pedagógica”, procurando estimular o desempenho da doutrina normativa das obras que, tentando totalizar as diferentes formas de relação social, se dividiam em dois grupos de sete, respectivamente espirituais e corporais como ensinava o *Compromisso* primitivo da nova confraria⁵. As obras de misericórdia espirituais consistiam em (i) dar bom conselho, (ii) ensinar os ignorantes, (iii) consolar os tristes, (iv) na punição caridosa dos que erram, (v) no perdão do próximo, (vi) na aceitação das injúrias e (vii) na oração a Deus pelos vivos e pelos mortos. Por sua vez, as obras corporais organizavam relações mais concretas de caridade: (i) dar de comer a quem tem fome; (ii) dar de beber a quem tem sede; (iii) vestir os nus; (iv) visitar

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

e consolar os encarcerados, (v) dar abrigo aos peregrinos; (vi) remir os cativos; e (vii) enterrar os mortos. A nova irmandade dedicada à Misericórdia estava obrigada a ensinar e praticar estas obras, apresentando-as como síntese de todas as virtudes cristãs que deveriam organizar a sociabilidade geral.

A fundação da Misericórdia de Lisboa no findar do século XV representa bastante mais do que um mero processo de ruptura com os movimentos confraternais medievais, passando a inserir a circulação da pobreza e da subalternidade no interior da própria espiritualidade cristã que se expressava nas actividades religiosas, devocionais e penitenciais públicas da irmandade, difundindo socialmente o seu exemplo moral. Deste ponto de vista, não são categorias de “assistência” e, muito menos, de “filantropia”, actualmente entendidas como uma mera expressão de vontade em auxiliar o próximo de uma forma desinteressada que, sem qualquer contrapartida, organizam os objectivos da Misericórdia que se orienta para a concretização de uma caridade como parte integrante de um projecto de ampliação dos horizontes da fé católica. Se dúvidas houvesse quanto a esta centralidade da ética cristã no processo de mobilização da nova confraternidade, os seus primitivos estatutos mostram-se largamente comprometidos com “a qualificação religiosa dos membros da confraria”, convocando “também a importância constante da oração, frequentemente oferecida enquanto Misericórdia, como se estipula no enterramento dos pobres e desamparados”⁶.

A partir desta axialidade de uma caridade que eleva moral e socialmente os próprios membros da Misericórdia, a sua organização interna concretiza uma instituição laica, hierarquizada, reunindo 100 confrades liderados por um poderoso provedor apoiado numa mesa composta por 13 elementos “vinculados a uma doutrina que, passando pela humildade e pela obediência, se vazava numa concepção de serviço que [...] servia de imediato, para destacar a dimensão caritativa e voluntária das actividades dos mesários que encontravam nos seus cargos outra remuneração que não fosse precisamente o reconhecimento sócio-religioso da sua mobilização assistencial”⁷. Rapidamente, a Misericórdia de Lisboa multiplica-se pelas grandes cidades do reino, projectando a sua actividade no tecido social urbano do Portugal do Renascimento, começando a atrair tanto devoções como doações, vínculos testamentários e legados

piedosos, acumulando patrimónios impressionantes e afirmando um evidente prestígio social e político apoiado numa interessada e continuada protecção régia. Ser provedor ou mesário da Misericórdia torna-se uma situação de prestígio, cada vez mais interessando os grupos locais dominantes. Ao mesmo tempo, quase desde o aparecimento das primeiras Misericórdias, vai-se gerando um movimento com apoio régio que oferece à nova confraria vários monopólios caritativos, das esmolas aos peditórios, da visita dos presos ao resgate de cativos, preparando seguidamente a sua posição liderante na gestão de grande parte das grandes estruturas hospitalares urbanas epocais.

A MISERICÓRDIA NO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS

As Misericórdias instalam-se cedo nos diferentes espaços da expansão portuguesa, muitas vezes nascendo paralelamente ou mesmo antes da sua fundação em muitas cidades e vilas metropolitanas. Nas primeiras décadas do século XVI, encontram-se Misericórdias nos presídios portugueses em Marrocos, nas ilhas atlânticas e nas cidades portuárias indianas de ocupação ou circulação comercial portuguesa. Desde 1569, a Misericórdia chega a Macau, espalha-se pelo Ceilão e ultrapassa mesmo os limites formais do chamado *Estado da Índia* para, passando os horizontes do “império” lusitano, se espalhar por algumas cidades japonesas, chegar a Manila ou à ilha Formosa. A partir da década de 1570 começam também a nascer Misericórdias no Brasil, algumas das quais sobrevivendo até aos nossos dias. Numa palavra, as Misericórdias tornam-se instrumento social e institucional do projecto de expansão colonial portuguesa. Entre os factores que explicam esta difusão saliente-se o favor régio que acompanha as Misericórdias ultramarinas através da “concessão de uma série de privilégios, que as tornavam numa das formas associativas mais vantajosas, a julgar pela iniciativa da sua criação, que coube muitas vezes a particulares”⁸. O papel das Misericórdias revestiu-se de tanta ou mais importância para a implantação dos portugueses nos territórios tropicais se tivermos em conta que as mesmas “garantiam uma continuidade que governadores, bispos e magistrados passageiros não podiam assegurar”⁹ no interior de um sistema que, no caso do *Estado da Índia*, limitava as nomeações oficiais a apenas três anos, fixando também mal burocracias e

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA



Ilha de Goa, in Pedro Dias (ed.), António de Mariz Carneiro, *Descrição da Fortaleza de Sofala e das mais da Índia*, Lisboa, Fundação Oriente, 1990.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

pessoal militar durável. Cruzava-se ainda ao patrocínio régio e à instalação permanente o crescente monopólio da caridade que as Misericórdias ultramarinas dirigiam para os segmentos cristianizados, destacando-se sobremaneira o controlo do que poderíamos designar como o “mercado” da ritualização cristã da morte.

Com efeito, o controlo das exéquias fúnebres dos seus membros, de pobres, indigentes e encarcerados nos espaços coloniais portugueses foi particularmente importante para a projecção alcançada pelas Misericórdias, na medida em que os rituais funerários eram uma das mais constrangentes obrigações cristãs, porta escatológica de salvação, e acontecimentos sociais de carácter público, proporcionando uma enorme visibilidade aos seus intervenientes, em particular às instituições responsáveis pela sua realização. Mas, muito para além da questão da visibilidade social, o quase monopólio das Misericórdias revestia uma dimensão económica fundamental, “uma vez que era através dos testamentos que ocorriam as principais transferências de bens a favor da caridade e os indivíduos tendiam a confiar os seus bens às entidades que lhes efectuavam os enterros”¹⁰. As Misericórdias ultramarinas tornam-se precisamente o mais atraente depositário das últimas vontades de muitos oficiais, comerciantes e aventureiros portugueses, “testadores com as consciências culpadas ou delicadas [que] legavam frequentemente no seu leito de morte grandes somas à Misericórdia, esperando assim abreviar a sua estada no Purgatório”¹¹. Recebendo estes testamentos e legados pios, as Misericórdias espalhadas pelo império colonial português começam mesmo a desempenhar funções actualmente associadas a instituições bancárias, a corretoras e a verdadeiras empresas seguradoras. Cabia até a muitas Misericórdias coloniais o exercício das funções de entidade responsável pelo pagamento ou entrega de bens e outros valores anteriormente legados a familiares residentes na Europa por parentes falecidos nas colónias. Cumprindo rigorosamente estes vínculos testamentários e legados, criando uma rede de relações entre as Misericórdias colocadas em diferentes espaços de movimentação colonial portuguesa, as irmandades difundem também prestígio económico e rectidão financeira que “não só encorajavam os testadores a deixarem o dinheiro à Santa Casa [...] mas também induziam os vice-reis e governadores a servirem-se dos seus cofres em ocasiões de emergência”¹².

Não se tratava, contudo, de um auxílio indiscriminado ao sabor das populações mais carenciadas que habitavam e comerciavam em espaços coloniais portugueses. Se exceptuarmos o caso dos escravos cristianizados – frequentemente considerados como extensões domésticas da comunidade europeia e luso-descendente –, a actividade assistencial das Misericórdias coloniais circunscrevia-se à comunidade branca e mestiça cristã, mas excluindo mesmo em determinados contextos membros das comunidades locais recém-convertidos ao cristianismo. Se bem que em muitos contextos tal critério se justificava por questões directamente relacionadas com a manifesta incapacidade das Misericórdias em acudir a todos os pedidos de auxílio, noutros espaços tratou-se de uma estratégia de imposição do cristianismo às populações locais, pressupondo desde logo uma certa ideia de contrapartida ou de retribuição pelos serviços prestados. Com a chegada do século XVII e o impacto, entre outros factores, do catolicismo tridentino, os critérios de exclusão alargam-se a todos os grupos que pudessem ser representados como “cristãos-novos”. Contrariamente ao que seria de supor, não se tratava de excluir os cristãos-novos já admitidos nas irmandades, mas simplesmente de impedir o ingresso de novos membros com qualquer suspeita de ascendência judaizante. Em termos gerais, a política de exclusão de todos os indivíduos não brancos dos cargos de chefia das provedorias e mesas das Misericórdias deve ser entendida como um mecanismo de controlo na produção das elites coloniais, duplamente fiéis à soberania régia da metrópole e à ofensiva missionária do catolicismo saído de Trento.

As Misericórdias coloniais passam, assim, a constituir não apenas um estabelecimento poderoso de suporte da ordem das discriminadas sociedades coloniais, mas assumem também um papel importante de apoio à evangelização das comunidades autóctones. Estas novas estratégias coloniais obrigam no período seiscentista muitas Misericórdias a adequarem os antigos *Compromissos* recebidos da casa-mãe lisboeta às especificidades sociais e culturais das comunidades locais, estabelecendo regulamentação própria que, apesar de manter largamente a estrutura fundacional, apresenta algumas características de adaptação local, como ocorreria com os *Compromissos* da Misericórdia de Goa de 1595 e da Misericórdia de Macau de 1627¹³.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Mais rigorosamente, os responsáveis pela administração dos destinos das Misericórdias coloniais procuravam seguir tanto quanto lhes fosse possível o modelo de organização vigente em Lisboa, “muito embora a coroa forneça o modelo das Misericórdias, que, em estreita conexão com as forças administrativas locais, organizarão os serviços assistenciais à escala local em todo o império”¹⁴. Seja como for, recenseiam-se também vários casos em que as Misericórdias coloniais acumulavam as funções de outras instituições confraternais e religiosas presentes nestes territórios, colidindo por vezes com actividades camarárias, confrarias eclesiásticas e de ordens religiosas. Problemas que haveriam de ser especialmente sentidos no território de Goa, somando a uma larga promiscuidade entre provedorias e ofícios administrativos coloniais, incluindo o cargo maior de vice-rei, vários episódios de competição com outras instituições locais, tema particularmente ilustrativo dos receios sentidos pela Misericórdia em “ver desenvolverem-se confrarias de brancos que pudessem obliterar a sua importância”¹⁵, concretizando mesmo exemplos de afrontamento entre a poderosa irmandade e as redes de confrarias oferecidas pelas ordens religiosas instaladas nos espaços goeses. Temas que obrigam, naturalmente, a revisitar a história da criação e desenvolvimento da Misericórdia de Goa.

A MISERICÓRDIA DE GOA: ESTRUTURA, OBJECTIVOS E COMPETÊNCIAS

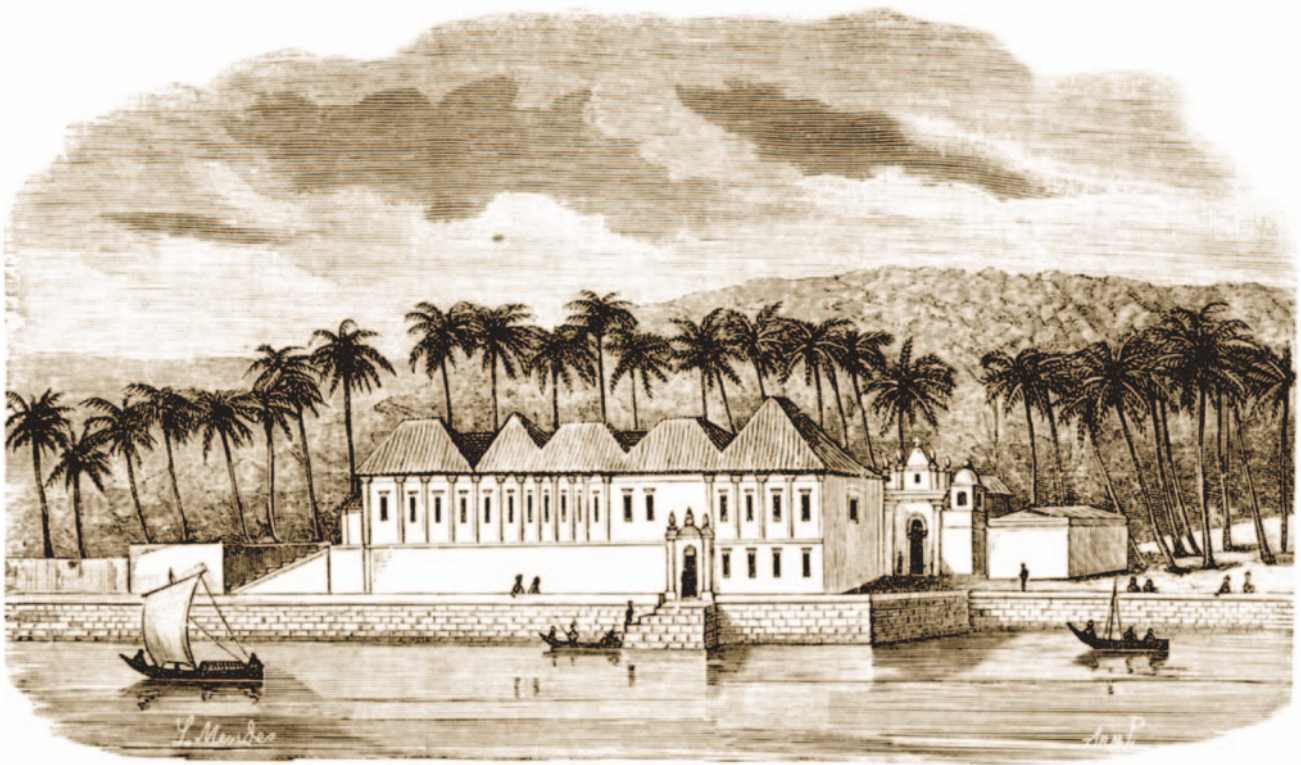
A inauguração da Misericórdia em Goa procede da conquista da cidade indiana por Afonso de Albuquerque, em 1510, começando a desenvolver actividade organizada no final da primeira década da sua história colonial¹⁶. Inicialmente estabelecida com o objectivo específico de assegurar assistência caritativa à comunidade portuguesa local, a Misericórdia de Goa desenvolveu posteriormente uma variedade de cuidados alargando-se também aos membros dos grupos recém-convertidos ao cristianismo. Neste particular, a nova irmandade constituiu-se, praticamente desde a data da sua fundação, numa das instituições promotoras das preocupações régias em matérias assistenciais, mas as suas funções caritativas não se resumiram à mera prestação de serviços de assistência, alargando a sua intervenção a outros campos, com especial destaque

para a recepção e execução dos testamentos e legados de muitos milhares de portugueses falecidos na Ásia no complicado exercício de várias funções administrativas, militares e comerciais.

À imagem das suas congéneres metropolitanas e ultramarinas, a Misericórdia de Goa regia-se inicialmente por um conjunto de disposições corporizado no *Compromisso* da casa-mãe de Lisboa, amplamente difundido pela imprensa em 1516. Basicamente, este *Compromisso* regulamentava pormenorizadamente quer as competências orgânicas inerentes ao funcionamento das novas confrarias, como as obrigações dos seus respectivos membros na concretização das obras de Misericórdia. A seguir, em 1568, a Misericórdia de Goa recebia de Lisboa novas disposições estatutárias que vieram a ser reforçadas em 1569 face à necessidade sentida em vários dos contextos submetidos ao domínio português de adequarem o seu conteúdo às especificidades de cada território. No caso de Goa, o enquadramento legal criado por estes textos recebidos de Lisboa caracterizou-se por uma certa indefinição, encontrando-se quatro *Compromissos* em funcionamento, concorrendo para uma certa confusão na regulação das suas competências. Para obviar a estas perturbações, foi redigido pela provedoria, mesários e irmãos um *Compromisso* próprio, concluído em 1595, seguindo a ordem geral do regulamento lisboeta, mas introduzindo um conjunto de novas disposições directamente relacionadas com a sua administração, o peso dos seus vínculos testamentários e legados piedosos, a que se aditava ainda a prestação de serviços sociais diversos mais ligados às pressões da sociedade local. Por fim, a Misericórdia de Goa organizou ainda renovado *Compromisso* em 1633 que permaneceria longamente válido até ao século XX¹⁷.

Observando na sua longa duração a estrutura da organização da irmandade, sublinha-se um número de membros que foi variando tanto em função da sua capacidade financeira como das conjunturas políticas, sociais e económicas do território, começando por reunir 100 irmãos, mas chegando no seu período de maior pujança aos 400¹⁸. Acompanhando a organização estabelecida pelo *Compromisso* de 1633, a Misericórdia de Goa continuava a seguir a ordem fundacional da irmandade, assentando na discriminação entre irmãos de menor condição e de maior condição, estes últimos recrutados entre as gentes da fidalguia ultramarina e da governação

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



Igreja e Misericórdia de Goa. In A. Lopes Mendes, *A Índia Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1886.

política e militar. Apenas eram admitidos como irmãos da Misericórdia de Goa portugueses de “raça” branca, com mais de 30 anos de idade, mas desde que não fossem casados com mulheres de origem extra-europeia. Organicamente, a actividade da Misericórdia era assegurada por uma mesa composta por 12 membros que, mais o provedor, deveriam ser simetricamente seis “nobres” e seis “mecânicos”, distribuindo-se por nove conselheiros, um escrivão e dois mordomos. A eleição do provedor era indirecta e os membros da mesa resultavam do sufrágio de uma comissão de dez elementos criteriosamente seleccionados do conjunto dos membros da irmandade. Como seria de esperar, o cargo de provedor era o mais prestigiado e apetecido. Demoradamente, desde finais do século XVI até finais do século XVIII, alguns provedores eram em simultâneo vice-reis ou governadores do *Estado da Índia*. A este poderoso provedor competia dirigir a irmandade com o estreito apoio dos mesários, distribuindo pelos irmãos as mordomias, escritanias e tesourarias. Se os mordomos asseguravam o culto

na igreja da irmandade, as esmolas e as visitas caritativas dirigidas a pobres e encarcerados, já escrivão e tesoureiro cumpriam as funções quotidianas de gestão mais importantes da irmandade, assegurando a ordem financeira e o controlo dos livros, documentos e actas da Misericórdia de Goa. Em rigor, os *Compromissos* de 1595 e 1633 atribuíam especial importância às matérias financeiras e aos seus gestores, sublinhando a dependência estreita da Misericórdia de Goa das obrigações testamentárias e legados que asseguravam a sua prosperidade e poder económicos.

FONTES DE RENDIMENTO

A Misericórdia de Goa obtinha fundos provenientes de várias origens, somando à testamentaria e legados, testamentos não reclamados, doações efectuadas por particulares, subsídios concedidos pelo Estado, juros provenientes de créditos concedidos e esmolas recolhidas durante a celebração de eucaristias, procissões e funerais¹⁹. A execução testamentária pressupunha o registo do testamento na irmandade e a

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

respectiva localização dos herdeiros residentes na metrópole ou em qualquer outra parte do império colonial português, mas obrigando os beneficiários a registar as suas pretensões junto da Misericórdia. O registo do testador continha os seus dados pessoais, os nomes dos herdeiros e as percentagens da herança de cada um, cabendo à Misericórdia o envio dos bens para a sua congénere mais próxima da área de residência dos herdeiros. Muito frequentemente, o paradeiro dos herdeiros revelava-se impossível de reconstruir, o que ajuda a explicar o largo volume de bens não reclamados acumulado pela Misericórdia de Goa, especializando uma importante fonte de rendimentos.

Se exceptuarmos o caso dos escravos cristianizados — frequentemente considerados como extensões domésticas da comunidade europeia e luso-descendente —, a actividade assistencial das Misericórdias coloniais circunscrevia-se à comunidade branca e mestiça cristã, mas excluindo mesmo em determinados contextos membros das comunidades locais recém-convertidos ao cristianismo

Outros bens da Misericórdia provinham directamente de legados deixados à própria Misericórdia em capitais, propriedades, rendas e interesses económicos vários. No momento da dotação à irmandade, o testador ou doador ainda em vida podia mesmo, se assim fosse o seu desejo, explicitar que tipo de destino queria dar aos bens doados. Geralmente,

estas dotações testamentárias eram efectuadas para criação de vínculos e legados pios, pagando celebrações de missas, exéquias, capelanias ou até constituindo fundos destinados ao financiamento das despesas de acolhimento de órfãos menores de idade, de viúvas, hospitais e outras instituições a cargo da Misericórdia. Independentemente da forma dos pedidos solicitados, vale a pena sublinhar que, na base destas legações, se encontra manifesto um mecanismo de dádiva e contradádiva, no sentido em que estas doações não cumpriam apenas a vontade desinteressada do doador, mas funcionavam sobretudo como uma espécie de retribuição pela intercessão piedosa e cultural assegurada pela Misericórdia goesa. Por outras palavras, no momento do registo do testamento ou do legado que beneficiava a Misericórdia, o doador acordava com os representantes da instituição um conjunto de preceitos que correspondiam à concretização de intercessões religiosas em seu próprio proveito ou dos seus familiares. Significativamente, a Misericórdia não impunha nenhum critério de carácter racial e social que limitasse a um grupo em particular as doações efectuadas, não discriminando a irmandade social, cultural e profissionalmente os doadores²⁰. Esta ampla “generosidade” na aceitação de testamentarias e outros legados gerava um processo de distribuição circular das dádivas caritativas, pelo qual a Misericórdia de Goa mobilizava os bens oferecidos para assistir a nível material ou espiritual os grupos carenciados da comunidade cristã local. Ao mesmo tempo, esta acumulação impressionante de bens era ainda canalizada para investimentos de aparato e prestígio, especializando a irmandade goesa um espólio de peças religiosas ornamentais em ouro e prata que, somado a outras obras de arte sacra ou “secular”, enformavam um poder simbólico importante.

Documentam-se igualmente muitos testamentos e legados que deixam à Misericórdia de Goa várias propriedades. Em finais do século XVII, a irmandade detinha propriedades não só na sua região, mas também em várias outros territórios indianos, como Damão, Diu, Chaul ou Baçaim, e até na própria metrópole. A Misericórdia beneficiou mesmo de bens e propriedades oriundos de várias Misericórdias que se foram extinguindo nos enclaves perdidos pelos portugueses em vários pontos da Ásia, face ao crescimento da concorrência holandesa e às pressões de Estados locais e regionais.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

A Misericórdia de Goa beneficiava ainda da protecção da administração colonial e da sua posição, desde a década de 1530, de cabeça do chamado *Estado da Índia*, esse corpo político-jurídico que organizava a rede de pontos de soberania portuguesa desde a África Oriental até Macau e Timor. A Misericórdia recebeu durante os séculos XVI e XVII inúmeras verbas estatais para o financiamento da gestão e visita do Hospital Real, da Casa dos Leprosos, do Hospital dos Lázaros e do Hospital da Senhora da Piedade. Por sua própria iniciativa, a Misericórdia promovia com o consentimento das autoridades locais colectas mensais de dinheiro, normalmente após a celebração das eucaristias dominicais nas diferentes igrejas goesas. A colecta de esmolas efectuava-se ainda durante os funerais de membros da confraria, das suas esposas ou mesmo nas grandes exéquias de vice-reis e governadores falecidos durante o exercício das suas funções em Goa. A Misericórdia promoveu, assim, uma verdadeira teia de relações e cumplicidades com o Estado colonial, substituindo-o na promoção da assistência social, colaborando na concretização de uma caridade paternalista, estabelecendo laços de dominação que, tanto pela afectividade como pela inferioridade social, eram fundamentais nas estratégias coloniais portuguesas no território goês. Por isso, sempre que a administração colonial do *Estado da Índia* precisava de recorrer nos momentos de crise ao tesouro da irmandade, a Misericórdia prestava-se a emprestar somas importantes empregues para a defesa, em expedições militares, na estabilização de orçamentos ou mesmo em transacções comerciais.

A CARIDADE DA MISERICÓRDIA DE GOA

O poder e prestígio da Misericórdia de Goa assentavam também no amplo monopólio assistencial que foi erguendo desde o século XVI. Entre as actividades caritativas oferecidas pela irmandade conta-se o controlo, edificação e gestão dos mais importantes hospitais do território. Para além do Hospital Real que acolhia exclusivamente portugueses, Goa oferecia ainda mais três hospitais, São Roque, o Hospital da Piedade e o Hospital da Misericórdia, também conhecido por “Hospital da Gente da Terra”, “Hospital de Todos-os-Santos” e “Hospital dos Pobres”, titulações que se especializam ao longo da sua história, relatando fusões e desenvolvimentos, mas também a mistura do seu

orago com as suas orientações sociais. Originalmente, o hospício da Misericórdia tinha como objectivo a hospitalização de mestiços e nativos cristianizados afectados por doenças incuráveis²¹. Apesar desta localização dos doentes, o hospital acolhia igualmente os portugueses que padeciam de males incuráveis.

*A política de exclusão de todos
os indivíduos não brancos
dos cargos de chefia
das provedorias e mesas
das Misericórdias deve ser
entendida como um mecanismo
de controlo na produção
das elites coloniais, duplamente
fiéis à soberania régia
da metrópole e à ofensiva
missionária do catolicismo
saído de Trento.*

Em qualquer dos casos, os estatutos próprios do hospital, de 1630, estipulavam discriminadamente que os serviços hospitalares se destinavam exclusivamente às populações locais convertidas ao cristianismo. A equipa permanente do hospital da Misericórdia era constituída por um médico, um cirurgião, um sangrador, acumulando as funções de barbeiro, uma enfermeira e vários escravos cumprindo as funções serviçais mais difíceis. A manutenção do hospital, das suas equipas e instrumentos, somada à esmola aos seus doentes, constituía se não a maior, pelo menos uma das maiores fontes de despesas da Misericórdia de Goa. Por isso, a crise económica seiscentista que assolou os enclaves coloniais portugueses na Ásia afectou também a Misericórdia de Goa e a sua assistência, obrigando à fusão do hospital da Misericórdia com o hospital da Nossa Senhora da Piedade, criando o novo hospital de Todos-os-Santos e da Piedade.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA



THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



Embora se tratasse de uma instituição erigida sob o patrocínio do Estado português, várias foram as ocasiões em que o Hospital Real foi tutelado pela Misericórdia de Goa ao longo do século XVI. Amplamente considerado se não o primeiro, pelo menos um dos primeiros estabelecimentos hospitalares estabelecidos no território, o Hospital Real fora construído com o propósito explícito de ajudar os portugueses a recuperar das doenças de viagens, guerras e conquistas na Ásia, assim como a combater as pandemias que assolavam a cidade²². O surgimento de problemas relacionados com a má gestão hospitalar e com situações de corrupção motivou o Estado a persuadir a Misericórdia a tomar conta dos destinos do hospital, passando a irmandade a nomear um mordomo eleito pela mesa todos os meses para dirigir a administração hospitalar. No entanto, apesar do prestígio da Misericórdia, tempos houve em que a direcção do hospital esteve a cargo da Companhia de Jesus. A partir de 1570, distinguem-se mesmo períodos em que tanto a Misericórdia como os jesuítas se negam a assumir a gestão do grande hospital, argumentando com falta de meios e escasso apoio estatal. Por fim, a partir de 1597, a Companhia viria a garantir a sua direcção, numa altura em que foram concedidas todas as garantias sobre o cumprimento dos prazos de pagamento dos subsídios atribuídos pelo Estado.

Desde a conquista portuguesa da cidade eram inúmeros os relatos informando que Goa era uma cidade cheia de pobres vivendo na “imundície como selvagens”²³. A Misericórdia dirigiu, ainda no final do reinado manuelino, atenção para estes sectores locais em extrema pobreza através da distribuição semanal de esmolas, em dinheiro, roupas e alimento, mas apenas entre os indigentes convertidos ao cristianismo²⁴. Ao mesmo tempo, são também frequentes as informações e memórias que destacam a insalubridade do clima do território e a grande mortalidade que causava entre portugueses. Não admira, por isso, que a cidade sede do *Estado da Índia* se transformasse nos séculos XVI e XVII em local de degredo, expiação e condenação. A Misericórdia de Goa haveria de dirigir especial caridade

Obras de Misericórdia. Óleo sobre madeira de inícios do século XVII, atribuído a colaborador de Pieter Bruegel, o Novo (Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa). In *Oceanos* 35, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

para estes sectores, distribuindo esmolas e oferecendo apoio espiritual, nomeadamente garantindo a sua confissão nas datas mais importantes do calendário litúrgico católico²⁵. Nos casos em que era decretada a pena capital, os membros da Misericórdia acompanhavam os condenados durante a sua execução, transportando depois os seus restos mortais para promover as suas exéquias cristãs. A Misericórdia de Goa procurava também ajudar no resgate de cativos que lhe pedissem apoio, mas tratava-se de uma assistência menor e irregular no conjunto das suas actividades caritativas.

Especialmente importante para a sociedade colonial goesa era o apoio que a Misericórdia entregava às órfãs²⁶. Desde 1541, e durante os dois séculos seguintes, a irmandade ficou encarregada de acolher as famosas “órfãs del-rei” que, enviadas da metrópole, em idade de casar, constituíam um importante recurso matrimonial da nobreza e administração colonial local. A Misericórdia promovia a instalação destas órfãs junto de famílias respeitáveis de portugueses e tentava promover o seu casamento, muitas vezes concretizado com capitães, oficiais e militares colocados nas fortalezas do norte da Índia, como Damão, Diu ou Chaul. Frequentemente, estas órfãs oriundas do reino eram de estamentação nobiliárquica, o que permitia elevar socialmente os seus futuros esposos, conquanto grande parte dos portugueses que circulavam por Goa preferissem matrimónio e comunicação sexual com mulheres locais, sobretudo das castas inferiores. A Misericórdia apoiava ainda com esmolas e dotes outras órfãs cristãs, com destaque para as filhas dos membros da irmandade, assistindo também viúvas pobres. A partir de princípios do século XVII, a criação do Recolhimento de Nossa Senhora da Serra passou a receber estes grupos de mulheres, mas exigindo que fossem brancas, cristãs-velhas e de bom nascimento. Abrigando cerca de 30 mulheres, preferencialmente entre os 14 e 30 anos, encontramos um grupo feminino privilegiado com amplo predomínio no mercado nupcial local, ao ponto de se conhecerem muitas pressões de vice-reis e governadores procurando obrigar a Misericórdia a aceitar as suas “afilhadas”, geralmente jovens raparigas, suas filhas ilegítimas. Ao longo do século XVII, a permissividade sexual dos portugueses em Goa é sempre destacada nas notas e memórias de viajantes estrangeiros, provocando larga ilegitimidade feminina que obrigou à abertura, em 1611, de outro

recolhimento, convenientemente nomeado de Maria Madalena ou Casa das Penitentes, Arrependidas e Convertidas²⁷.

Por fim, a Misericórdia de Goa procurava educar devotamente os seus membros e contribuir para difundir princípios fundamentais de comportamento cristão, elevando a penitência. Como todas as outras Misericórdias, a irmandade goesa encontrava na organização das suas grandes procissões, especialmente durante a Quinta-Feira Santa, uma oportunidade para exibir publicamente a sua qualidade devocional, visitar as igrejas da cidade, da Sé aos templos de jesuítas e franciscanos, promovendo a penitência geral. As procissões patrocinadas pela Misericórdia eram geralmente ricas e concorridas, chegando a irmandade frequentemente ao ponto de emprestar as suas sumptuárias alfaías e imagens a outras igrejas, párocos e religiosos para que pudessem participar com dignidade nas grandes festas e serviços religiosos de Goa²⁸.

UM SISTEMA DE DÁDIVAS: CARIDADE POR CONVERSÃO

Importa tentar discutir se este conjunto de actividades caritativas oferecido pela Misericórdia de Goa se esgotava num mero sistema assistencial ou, se mais complexamente, organizava estruturas fundamentais no ordenamento das relações sociais da dominação colonial baseados num estratégico sistema de dádivas e contradádivas. Recorde-se que Marcel Mauss sumariava a sua teoria da dádiva perguntando quase simplesmente: “O que faz com que em tantas sociedades, em tantas épocas e em contextos tão diferentes, os indivíduos e/ou os grupos se sintam obrigados não só a dar ou, quando lhes dão, a receber, mas também obrigados, quando recebem, a retribuir o que lhes foi dado, e a restituir ora a mesma coisa, ora algo mais ou melhor”²⁹. Provavelmente, o aspecto que melhor atesta a importância da teoria maussiana sobre a dádiva reside em destacar no seio de inúmeros sistemas de trocas em sociedades culturalmente distintas três obrigações que, centradas no “dar, receber e retribuir”, se encontram na génese de um movimento, obrigando os intervenientes e os “presentes” trocados a um ciclo ininterrupto em que o fim do processo coincide frequentemente com o seu ponto de partida. Um sistema de relações em que o “presente” circula transportando consigo o “poder” da dádiva dos seus

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

anteriores proprietários, justificando o seu regresso ao ponto inicial. Assim, social e simbolicamente, o conceito de dádiva remete-nos, antes de mais, para todo o acto ou “acção voluntária, individual ou colectiva, que pode ou não ter sido solicitada por aquele ou aqueles que a recebem”³⁰, mas obrigando a uma reciprocidade fundamental para a dinâmica e os equilíbrios das relações de dominação entre pessoas, grupos e territórios sociais.

Entre os críticos mais actuais da teoria maussiana, Maurice Godelier vai ainda um pouco mais longe ao estabelecer que o mecanismo da dádiva contém em si mesmo uma dupla relação a vazar nas noções de solidariedade e de superioridade: solidariedade porque aquele que dá, partilha com outrem algo que é seu; de superioridade, porque aquele que recebe fica em falta para com o doador³¹. Deste modo, a centralidade que a teoria da dádiva desempenha para uma interpretação de história social do papel das Misericórdias no Império Colonial Português assenta em perspectivar também a sua teia de “presentes” caritativos enquanto obrigação

de reciprocidade. Com efeito, as Misericórdias coloniais obrigavam os seus beneficiários a receber as suas esmolas desde que retribuíssem com conversão, fidelidade e apego à ética católica. É, assim, mais importante este sistema de reciprocidade que, longe de qualquer isolada “filantropia” essencial, constrange uma vasta rede de conexões a receber no interior de uma circulação de bens, acentuando a desigualdade entre o doador e o recebedor, seguindo os princípios maussianos de que “as trocas e os contratos fazem-se sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos”³². A história social da Misericórdia de Goa é um exemplo eloquente deste enorme poder da dádiva: o que se oferece em caridade a pobres, órfãs, encarcerados ou às “afilhadas” dos vice-reis paradoxalmente não pretende apenas “ajudar”, mas vincular também reciprocamente estas pessoas, individual e colectivamente, a entregar a sua própria inferioridade ao presente inicial da caridade cristã: o que se dava em caridade deveria, afinal, receber-se em estreita conversão. **RC**

NOTAS

- 1 Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva* (int. de Claude Lévi-Strauss). Lisboa: Ed. 70, 2001.
- 2 Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 204.
- 3 Sousa, *A Rainha D. Leonor...*, p. 206.
- 4 Ivo Carneiro de Sousa, *Da Descoberta da Misericórdia à Invenção das Misericórdias (1498-1525)*, Porto, Granito Editores & Livreiros, 1999.
- 5 Ivo Carneiro de Sousa, “O Compromisso Primitivo das Misericórdias Portuguesas (1498-1500)”, in *Revista da Faculdade de Letras* (série História), XIII (1996), pp. 259-306.
- 6 Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor...*, p. 371.
- 7 Sousa, *A Rainha D. Leonor...*, p. 379.
- 8 Isabel dos Guimarães Sá, “As Misericórdias”, in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa, A Formação do Império (1415-1570)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, vol. I; Cf. Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o Rico se Faz Pobre: Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- 9 Charles R. Boxer, *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. Lisboa: Ed. 70, 1992, p. 267.
- 10 Sá, *Quando o Rico se Faz Pobre...*, p. 362.
- 11 Boxer, *O Império Marítimo Português...*, p. 282.
- 12 Boxer, *O Império Marítimo Português...*, p. 284.
- 13 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*. Macau: Universidade de Macau, 2003.
- 14 Sá, *Quando o Rico se Faz Pobre...*, pp. 354-5.
- 15 Sá, *Quando o Rico se Faz Pobre...*, p. 358.
- 16 Fátima Silva Gracías, *Beyond the Self: Santa Casa da Misericórdia de Goa*. Goa: Surya Publications, 2000; J. F. Ferreira Martins, *História da Misericórdia de Goa*. Nova Goa: 1910; J. F. Ferreira Martins, *Os Provedores da Misericórdia de Goa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1914; J. F. Ferreira Martins, *Dom Fr. Alexio Meneses e a Misericórdia de Goa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909; A. da Silva Rego (ed.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português no Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947-1958, 12 vols. e *Documentação Ultramarina Portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1970.
- 17 Fátima Silva Gracías, *Beyond the Self...*, p. 17; *Compromisso da Casa da Santa Misericórdia da Cidade de Goa – Ano de 1633*. Nova Goa: 1931.
- 18 Fátima Silva Gracías, *Beyond the Self...*, p. 18.
- 19 Seguimos e resumimos Gracías, *Beyond the Self...*, pp. 29-55.
- 20 Fátima Silva Gracías, *Beyond the Self...*, p. 38.
- 21 *Ibidem*, p. 67.
- 22 *Ibidem*, p. 72.
- 23 *Ibidem*, p. 57.
- 24 *Ibidem*, p. 57.
- 25 *Ibidem*, p. 60.
- 26 *Ibidem*, pp. 80-97.
- 27 *Ibidem*, p. 94.
- 28 *Ibidem*, p. 65.
- 29 Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, p. 52.
- 30 Maurice Godelier, *O Enigma da Dádiva*. Lisboa, Ed. 70, 1996, p. 21.
- 31 Godelier, *O Enigma da Dádiva*, p. 21.
- 32 Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, p. 53.



D. Belchior Carneiro (Santa Casa da Misericórdia de Macau).



A Misericórdia de Macau

Caridade, Poder e Mercado Nupcial

IVO CARNEIRO DE SOUSA

Enquanto noutros horizontes sócio-geográficos e temporais, das sociedades tradicionais aos diferentes mundos pré-industriais que se estendiam da Europa à Ásia ainda nos inícios do século XIX, para (sobre)viver era fundamentalmente preciso pertencer a um grupo, a uma família extensa, a uma comunidade local ou cultural, acumulando estratégias territoriais, de etnicidade ou de estamentação, nestas nossas sociedades de economia de mercado que dominam a multiplicação do processo de globalização tendem a desaparecer quase completamente essas formas tradicionais de parentesco, solidariedade e vizinhança que permitiam acumular

modalidades de defesa e protecção sociais. A rápida extensão económica e comunicacional do processo de globalização tem vindo a aprofundar um paradoxo intrínseco à (des)ordem das sociedades de mercado actuais, radicando no facto de ser cada vez mais a economia a fonte principal de exclusão dos indivíduos, mas que já não os exclui apenas da economia, exclui ou ameaça excluí-los também da sociedade geral. De forma cada vez mais dramática e generalizada, para estes milhões de excluídos da economia, as hipóteses de nela entrarem e, assim, reacerderem à própria sociedade, são cada vez menores.¹ Esta situação de marginalização através da recriação de novas relações entre centros e periferias estende-se igualmente às economias e sociedades locais, obrigadas a integrarem-se num sistema que, pelo menos processual e representacional, se propaga a todo o mundo exercendo constrangimentos gerais, concorrenciais e universais.

¹“Esta cruz acompanhou os restos de Sua Exa. Rma. o Sr. D. Belchior Carneiro desde o seu falecimento em 19 de Agosto de 1583 até ao anno de 1836 em que foi achada com as suas sinzas quando forão trasladadas para hum cofre: colocou-se n’este lugar por Ordem da Meza na XI Sessão de 6 de Setembro de 1840” (Santa Casa da Misericórdia de Macau).

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Entre as instituições caritativas que, existindo desde finais do século XV, voltaram em força a pautar agendas, protagonismos e, mesmo, os debates sobre as “novas” solidariedades, contam-se precisamente as Misericórdias que continuam a dominar parte importante da paisagem assistencial portuguesa, mas que se podem também visitar em alguns espaços do antigo império colonial português, do Brasil a Macau. Fundada em 1498 numa capela da Sé de Lisboa, sob a direcção empenhada da rainha D. Leonor (1458-1525) e dos seus círculos religiosos e sociais, a primeira grande confraria dedicada a Nossa Senhora da Misericórdia representava um esforço importante apostado em reformar a caridade, afastando-a dos ideários medievais, potenciando a mobilização do laicado urbano para, em contexto de *devotio moderna*, multiplicar solidariedades e piedades capazes de pacificar espaços progressivamente mais cosmopolitas e mercantis de que a cidade lisboeta era no período quinhentista paradigma maior². Organizando uma caridade misericordiosa que se

dirigia para as velhas e novas margens sociais do mundo renascentista português, dos presos aos pobres envergonhados, passando pela orfandade ou pela viuvez, a nova confraria haveria rapidamente de se multiplicar pelo reino e suas “conquistas” graças a um apoio verdadeiramente oficial que se verteria, simetricamente, na convocação das *misericórdias* para difundir uma devoção régia que se mostraria fundamental na celebração de uma soberania portuguesa nos diferentes espaços e enclaves que, entre representação e negociação, foram formando o que se viria a chamar demoradamente “império português”. Por isso, grande parte das Misericórdias coloniais funda-se ao mesmo tempo que se erguem os primeiros Senados camarários ou outras formas oficiais de administração colonial, acompanhando os esforços sociais e religiosos das missões, concorrendo tanto para fundar patríados e alimentar superioridades sociais e culturais como para dominar educações, hospitais, escolas ou seguros discriminadamente dirigidos para as populações cristãs.

Até finais do século XVI, quase todas as Misericórdias, do Minho a Macau, procuravam seguir o modelo entendido como “exemplar” da casa-mãe de Lisboa, copiando, mais do que adaptando, os seus *Compromissos* e funcionalidades, mas rapidamente se encontram obrigadas a especializar a ordem da caridade que dirigiam aos espaços sociais em que exerciam as suas actividades, mais sentidamente ainda nos meios coloniais. É o que acontece também nos diferentes territórios e enclaves portugueses na Ásia que, reunindo diferentes formatos de soberania e movimentação político-mercantil portuguesa, geralmente mais negociada e comercial do que conquistada e territorial, ergueram confrarias de Misericórdia que, muitas vezes de duração e funções limitadas, tentaram difundir programas de caridade dirigidos fundamentalmente às minorias cristianizadas e mais fragmentariamente às populações gerais locais. Pelos finais de Quinhentos, a rede de confrarias de Misericórdia nos enclaves coloniais e cidades de movimentação comercial portuguesa era quase coextensiva com a agitação mercantil europeia, identificando-se dezenas de Misericórdias nos portos indianos e no Ceilão, em Macau, no Japão e até mesmo algumas experiências breves e circunstanciais de firmar estas irmandades no Sudeste Asiático, arrolando-se notícias sobre a sua existência tanto em Malaca como nas ilhas da Indonésia

George Chinnery, Pormenor do portal da igreja da Santa Casa da Misericórdia, c. 1839. Lápis sobre papel (Hong Kong Museum of Art).



THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

Oriental de Solor e Ambon³. As Misericórdias destes espaços portuários e insulares dos tratos do Índico e dos mares do Sul da China sobrepunham mesmo os limites formais das fortalezas, feitorias e enclaves portugueses, instalando-se em Manila, durante alguns anos na Formosa e mesmo em cidades japonesas como Funai e Nagasáqui⁴.

Na viragem para o século XVII, com o aumento da concorrência comercial e religiosa europeia em muitos espaços asiáticos, sobretudo com o aparecimento da poderosa Companhia holandesa das Índias Orientais (VOC) e a consolidação da presença espanhola nas Filipinas, a contracção da circulação oficial portuguesa e a perda de vários enclaves, do Ceilão a Malaca, passando pela expulsão de missionários e comerciantes no Japão, limita também a presença das Misericórdias, rapidamente desaparecendo em muitos locais. Assim, seguindo as informações documentais actualmente disponíveis, em 1613, uma relação oficial das “cidades, fortalezas e vilas” com Misericórdia no *Estado da Índia* discriminava, na região “Norte”, as “cidades” de Goa, Chaul, Baçaim e Damão, mais as “povoações” de Taná, Gaçaim e Tarapor; na região designada simplesmente por “Sul”, tinham confraria da Misericórdia as cidades de Cochim, S. Tomé de Meliapor, Malaca e Macau, a que se somavam as “fortalezas” de Coulão, Manganor, Barcelor, Manar e Colombo⁵. Nas décadas seguintes, mesmo esta limitada rede de irmandades haveria de diminuir, sobrevivendo na longa duração oriental do império colonial português as actividades das Misericórdias de Damão, Diu e Goa, esta dissolvida em 1962, e a Santa Casa de Macau que ainda hoje se mostra uma instituição activa no panorama da assistência social desta renovada região administrativa especial do Sul da China.

A MISERICÓRDIA DE MACAU. FUNDAÇÃO E DESENVOLVIMENTO

A Misericórdia de Macau, como muitas outras de pequenos e grandes espaços metropolitanos e coloniais, estriba a sua história numa legenda fundacional exemplar vinculada à acção pioneira dessa espécie de pai fundador de uma Macau cristã que se organiza em torno da figura do bispo jesuíta Belchior Carneiro. Nascido em Coimbra, acedendo ao noviciado em 1543, Belchior Carneiro torna-se o primeiro reitor

da Universidade de Évora, ainda em 1551. Pregador competente, bispo de Nicea em 1555, é nomeado patriarca da Etiópia, um território de missão jesuíta que não consegue alcançar, fixando-se em Goa. Na região do Malabar distingue-se pela veemência da sua pregação anti-nestoriana junto dessas muito minoritárias comunidades de cristãos “orientais” que se acreditava fundadas por S. Tomé. Nomeado em 1567 primeiro bispo do Japão e da China, Belchior Carneiro renuncia a essa dignidade original em 1569⁶. Precisamente nesta data, tradições hagiográficas geralmente tardias asseguram que o activo jesuíta decidiu fundar a confraria de Nossa Senhora da Misericórdia de Macau. Seguindo as suas próprias palavras, apesar de arrançadas posteriormente, o religioso recordava que

“Quando cheguei a este Porto, dito do nome de Deus, havia cá poucas habitações de portugueses [...] Mal cheguei, abri um hospital, onde se admitem tanto cristãos como pagãos [...] Criei também uma confraria da Misericórdia para prover a todos os pobres envergonhados e aos que precisem”⁷.

A acreditarmos neste testemunho histórico fundador, a Misericórdia de Macau apresenta-se originalmente como uma confraria claramente distinta de um hospital dirigido a “cristãos como pagãos”, especializando-se na assistência de “pobres envergonhados” e dos “que precisem”. Parece, assim, que a Misericórdia macaense se dirigia exclusivamente à pequena comunidade cristã, distinguindo especialmente essa “pobreza envergonhada”, reunindo aqueles que se encontravam em processo de despromoção e marginalização sociais, tentando esconder a “vergonha” de uma condição social superior perdida. Trata-se de um fenómeno social particularmente impressivo junto dos meios sociais mercantis e da escassa nobreza ultramarina que, comprometida tanto com a vida política e militar como também com as oscilações de tratos e navegações, se viam frequentemente em situações de funda precariedade. Este sector da “pobreza envergonhada” alargava-se ainda nos enclaves portugueses asiáticos a muitos órfãos e viúvas, abandonados por esses comerciantes que morriam, mudavam de local de comércio ou, com frequência, se arruinavam face ao aparecimento de novas concorrências ou ao desastre de investimentos deficientes. A dimensão do auxílio que a Misericórdia de Macau dirigiu no último quartel

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

do século XVI para estes sectores consegue ainda recuperar-se em muitos testamentos, dotes e outra documentação primária⁸, concorrendo para esclarecer as especificidades que, progressivamente, a sociedade colonial portuguesa do enclave de Macau foi impondo a uma experiência confraternal que se vinculou estreitamente às continuadas estratégias de sobrevivência dos portugueses e euro-asiáticos instalados no enclave mercantil.

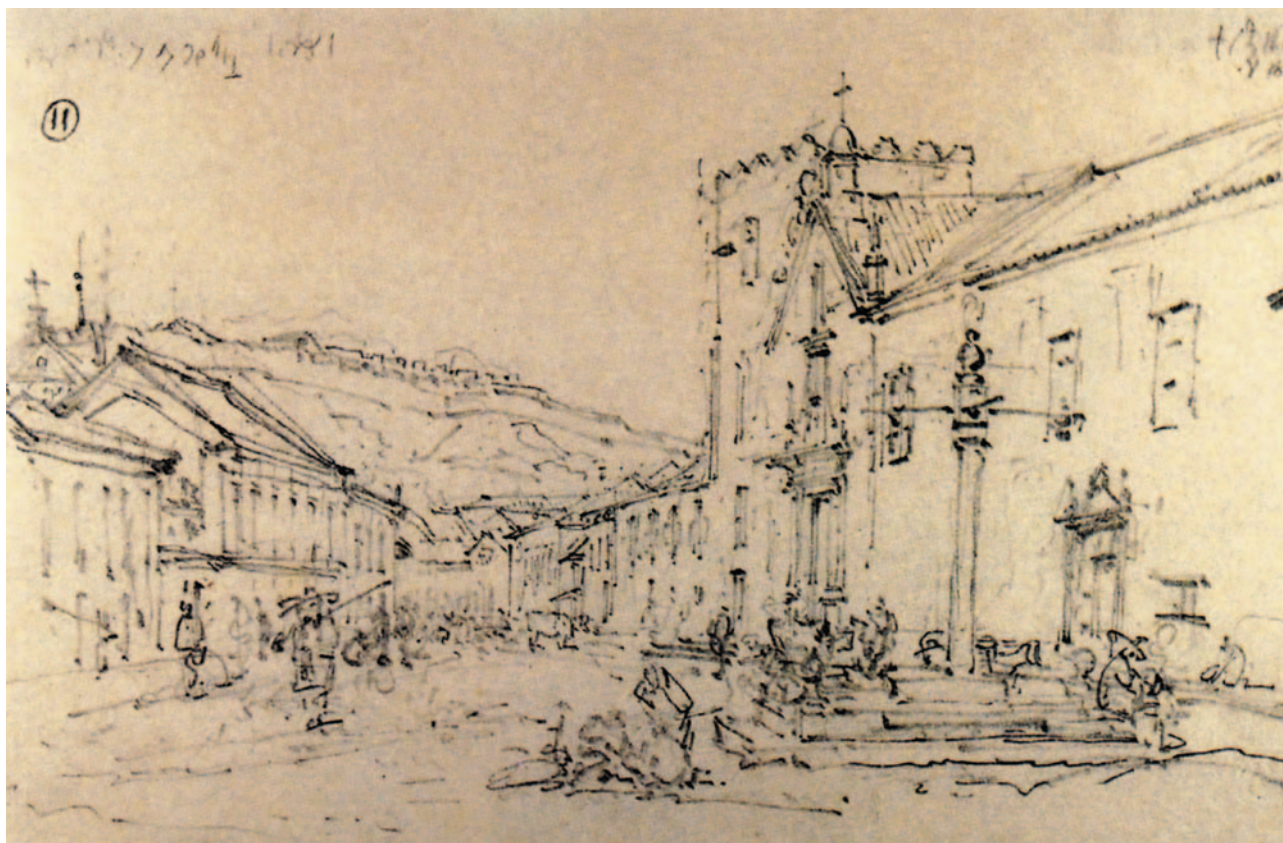
*Parece, assim, que a Misericórdia
macaense se dirigia
exclusivamente
à pequena comunidade cristã,
distinguindo especialmente
essa “pobreza envergonhada”,
reunindo aqueles
que se encontravam em processo
de despromoção e marginalização
sociais, tentando esconder
a “vergonha” de uma condição
social superior perdida.*

A partir de finais de Quinhentos e, ainda mais sentidamente, ao longo do século XVII, a Misericórdia de Macau foi desenvolvendo uma oferta de caridade à população cristã que conseguiu atrair centenas de legados pios, doações e muitos vínculos testamentários que, procurando a protecção e intercessão da irmandade, se multiplicavam em dotes matrimoniais, apoio a órfãs e viúvas com especial importância na formação e controlo dos mercados nupciais locais. Descobrem-se ainda muitos legados piedosos a favor de pobres e indigentes, suportando encarcerados ou assegurando actividades, edifícios e equipamentos hospitalares⁹. A Santa Casa de Macau foi-se, assim, transformando numa instituição que verdadeiramente totalizava o monopólio da caridade cristã, firmando

um património notável, cruzando uma sentida acumulação de capitais a um património urbano, somando casas, rendas e terrenos que, por vezes, ultrapassavam os limites negociados da presença portuguesa no enclave para se alargarem por outras direcções da movimentação colonial. A Misericórdia de Macau era agora tão poderosa como procurada. O jesuíta Fernão de Queiroz, por exemplo, ao escrever já nos finais do século XVII em Goa, conta a história fantástica de um “mouro de Granada” (sic) que morreu em Macau e deixou os seus bens a herdeiros muçulmanos residentes em Istambul. Ao ter conhecimento das suas últimas vontades, as Misericórdias de Macau e Goa informaram os herdeiros de que poderiam receber a quantia doada na feitoria portuguesa de Kung no golfo pérsico¹⁰. Por isso, a Misericórdia de Macau era neste período procurada por governadores e capitães, fidalgos e mercadores que se serviam dos seus cofres nas situações de emergência, pediam seguros ou tentavam firmar os seus negócios, dos tráficos de Manila ao sândalo de Timor. Identificasse, assim, um complexo mundo de interesses sociais e económicos tanto como espaços de devoção e assistência que se estruturam em torno da Misericórdia de Macau que, a par do Leal Senado, representava uma das mais importantes instituições cristãs de vocação colonial criada pela presença portuguesa no estreito território macaense.

A história da Misericórdia de Macau encontrava-se, porém, excessivamente dependente das complexas conjunturas comerciais e políticas que foram irregularmente potenciando Macau como plataforma comercial para o escambo regional e internacional das ricas produções do grande Império do Meio. Dissolvido o riquíssimo trato da prata japonesa na década de 1640, limitado seguidamente o acesso ao comércio de Macaçar, a movimentação comercial pública e privada de Macau foi tentando diversificar as suas orientações mercantis no Sudeste Asiático, conseguindo na primeira metade do século XVIII encontrar vantagens na circulação do chá chinês para Batávia, na frequência dos portos do Sião ou na mais demorada visita à ilha de Timor, carregando sândalo cada vez mais raro, escravos e as ceras que concorriam para alimentar as indústrias do *batik* javanesas. No entanto, nas décadas finais do século XVIII e ao longo de quase todo o século XIX, as principais actividades sociais da Misericórdia seriam profundamente alteradas pelas transformações

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



George Chinnery, Santa Casa da Misericórdia, 1833. Lápis sobre papel (Sociedade de Geografia, Lisboa).

políticas, económicas e sociais regionais, marcadas sem retorno pela definitiva movimentação e circulação de novos poderes coloniais europeus. A profunda limitação do poder comercial de Macau reflecte-se tanto nos patrimónios como na capacidade de atracção das grandes fortunas pela Misericórdia, associando-se a uma larga depreciação dos seus bens e capitais que, incapazes de responder a inflacções e concorrências, limitam as suas possibilidades de cumprir legados pios, dotações e obrigações testamentárias, pagar capelães e assalariados, honrar devoções e cultos. Por meados do século XIX, ser provedor, mesário ou mordomo da vetusta irmandade macaense significava cada vez mais gerir dívidas e créditos mal parados que frequentemente ressaltavam de actividades dos seus próprios irmãos, utilizando desesperadamente os cofres da Misericórdia para tentar salvar despesas pessoais, familiares e insucessos comerciais. Um período em que toda a documentação disponível encontra os bens e rendimentos da Santa Casa comprometidos com o “risco de mar”, entregando mesmo os seus próprios

legados à fortuna mercantil que, com obrigações contingentes, dependia da sorte dos fundos, dos negócios, das embarcações ou das venturas dos mercados¹¹. Com o “risco” económico vinha também o desprestígio social, as acusações recorrentes de corrupção e a limitação das actividades caritativas da Misericórdia. Em rigor, cura-se de transformações que sobrepujam largamente qualquer ética confraternal para prefigurarem esse longo movimento político e social que, começando a organizar-se ainda com o Pombalismo, foi mobilizando o Estado a intervir, controlar e instituir renovadas formas de assistência com o impacto na centralização do ordenamento político e na circulação social.

Desde os primeiros anos do século XIX, a crise profunda de representação social e estabilidade económica da Misericórdia de Macau estava politicamente identificada, começando a mobilizar a atenção dos poderes mais importantes que se movimentavam na “cidade cristã”. Descobre-se o muito poderoso ouvidor Miguel de Arriaga a dirigir medidas



SANTA CASA DA MISERICORDIA

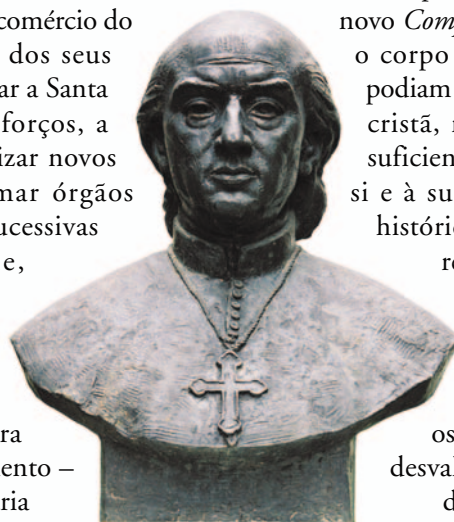
仁慈堂

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

de emergência para salvar a irmandade, promovendo a criação de uma lotaria que, autorizada por carta Régia de 5 de Junho de 1810, inicialmente foi concedida ao Leal Senado “para a manutenção e socorro dos estabelecimentos, à semelhança da que se estabeleceu a favor da Casa de Misericórdia em Lisboa”¹². Imediatamente a seguir, tentando inserir a Misericórdia nos lucros dos vários tratos e contrabandos que mobilizavam os comerciantes e os poderes locais, o influente ouvidor recorre ao próprio comércio do ópio, permitindo que uma parte dos seus elevados rendimentos pudesse auxiliar a Santa Casa de Macau. Apesar destes esforços, a Misericórdia não conseguia mobilizar novos irmãos e, muito menos, confirmar órgãos dirigentes, vivendo ao ritmo de sucessivas comissões administrativas que, conquanto recrutadas entre os notáveis locais, não conseguiam vencer uma crise profunda, alargando-se da posição social às dificuldades financeiras. Pese embora estas diferentes tentativas de saneamento – da concessão de rendimentos da lotaria aos tratos do ópio – a Misericórdia encontrava-se, à roda de 1845, praticamente dissolvida, exangue por falta de irmãos que a administrassem. A seguir, em 1846, o governador João Maria Ferreira do Amaral nomeou nova comissão administrativa sob a presidência do bispo eleito de Pequim para gerir a irmandade, sucedendo-se, durante 46 anos, muitas outras comissões desenvolvendo esforços variados¹³. Não conseguindo, afinal, enfrentar o fim irremediável do mundo tradicional da caridade, tomam-se diferentes medidas avulsas que tentam evitar até a dissolução da Misericórdia, obrigada mesmo, em 1858, a vender em leilão público grande parte do seu património, com a excepção de algumas alfaías religiosas utilizadas no culto da sua igreja. Só mais tarde, em 1891, são definitivamente dissolvidas as comissões administrativas, passando novamente a gestão da irmandade a ser

assegurada pelo corpo de irmãos, situação que não impediu, em 1905, a entrega da nomeação do provedor ao governo local¹⁴, assim se concretizando uma decisiva intervenção estatal nos destinos oitocentistas da Misericórdia de Macau que garantiria a sua sobrevivência no interior das estratégias sociais e assistenciais da governação política local.

Esta demorada instabilidade orgânica, funcional e social apenas terminaria com a organização de novo *Compromisso*, aprovado em 1893, fixando o corpo confraternal em 80 irmãos que se podiam recrutar entre toda a população maior cristã, residente em Macau e com “meios suficientes para se manter condignamente a si e à sua família”¹⁵. Recriando a colecção histórica de actividades caritativas, o texto regulamentar de finais do século XIX optava já por uma evidente especialização assistencial institucional assente no desenvolvimento de um “hospital para enfermos de ambos os sexos”, pelo apoio a “asilos de infância desvalida” e de “inválidos”, a continuação do acolhimento hospitalar oferecido a “lázaros” e “alienados”, a que se aditavam funções modernas concretizadas na criação de “escolas profissionais” e “casas de trabalho” orientadas para a formação profissional de jovens carenciados e indigentes. Esta institucionalização da assistência promovida pela



D. BELCHIOR CARNEIRO

賈尼勞主教

1516 - 1583

Misericórdia macaense acabava ainda por reformar a antiga doutrina das “obras de misericórdia”, preferindo fixar uma obra assistencial distribuída por cinco objectivos: o “socorros aos necessitados”; a “visita nos enterros dos presos”; a “dotação de órfãs” e o subsídio ao ensino primário sempre que se mostrasse carenciado. Um conjunto relevante de reformas estatutárias, intentando responder mais adequadamente às novas demandas sociais da política, economia e sociedade macaense de finais de Oitocentos, convocando agora também o trabalho e o ensino como estratégias fundamentais na distribuição de apoios e na promoção sócio-profissional da pobreza. Firmando a sua reorganização e estabilizando uma reforma assistencial actualizada, o *Compromisso* de 1893 constituiu um elemento normativo central na história recente da Santa

Santa Casa da Misericórdia de Macau.

Busto de D. Belchior Carneiro da autoria de Carlos Marreiros.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Casa macaense, responsabilizando-se por reestruturar uma experiência confraternal que, depois das continuadas crises no advento da contemporaneidade, conseguiu voltar a ocupar um espaço ainda hoje importante na assistência e protecção sociais.

ORGANIZAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO
DA CARIDADE: O COMPROMISSO DE 1627

Nem sempre a Misericórdia de Macau conseguiu sobreviver apoiada na organização de *Compromissos* próprios que procuravam responder às especificidades da construção de uma sociedade local. Nas suas primeiras décadas de actividade, a irmandade macaense foi desenvolvendo as suas estruturas e formas de caridade seguindo os *Compromissos* da Misericórdia de Lisboa, recebendo documentadamente o texto difundido profusamente pelos prelos em 1619, acolhendo a seguir, desde 1626, o *Compromisso* da Misericórdia de Goa, organizado em 1595, um trabalho regulamentar mais adequado ao mundo social e cultural dos enclaves asiáticos portugueses¹⁶. No entanto, as fundas particularidades da presença política, comercial e religiosa portuguesa em Macau, demoradamente dependente das estratégias de sobrevivência negociadas com o poder imperial chinês e seu mandarinato regional, obrigaram a irmandade a procurar elaborar um *Compromisso* próprio, finalmente concluído em 1627. Visita-se um texto compromissal denso e cuidado, organizado em 37 capítulos, aditados por quatro “Regimentos” particulares sobre o “Mordomo da Capela”, o “Mordomo do Hospital”, o “Enfermeiro do Hospital” e o “Enfermeiro dos Lázaros”, nestes últimos casos denunciando já a definitiva hospitalização dos grupos sociais subalternos apoiados pela caridade oferecida ou intermediada pela Misericórdia macaense.

Estudando sumariamente este *Compromisso* aprovado em 1627, depois de um primeiro capítulo doutrinário absolutamente tradicional, ensinando as 14 obras de misericórdia – sete espirituais e sete corporais –, sucedem-se as normas discriminando as modalidades de acesso a uma ampla confraria de 300 membros (capítulos II-IV), recrutada exclusivamente entre cristãos com “pureza de sangue” e sem qualquer “mancha de origem mourisca ou judaica”. Procurava-se mobilizar cristãos adultos casados e solteiros com mais de 30 anos que, devidamente alfabetizados, eram seleccionados entre os grupos elitários locais,

cumprindo voluntariamente, sem qualquer salário ou benefício económico, as actividades caritativas materiais e espirituais estipuladas no novo *Compromisso* da irmandade. A partir do quinto capítulo (“Do modo em que se há-de começar a eleição dos Oficiais, que hão-de servir nesta Irmandade”) entra-se na muito estreita regulamentação das normas electivas dos irmãos que formavam a poderosa mesa da Misericórdia (capítulo VI), esclarecendo os seus serviços e reuniões (capítulos VII-VIII) para, cuidadosamente, a seguir, se estipular a ordem do provedor (capítulo IX): obrigatoriamente um “irmão fidalgo ou nobre de autoridade, prudência, virtude, reputação, idade de maneira que os outros irmãos o possam reconhecer por cabeça”, eleito para ser a verdadeira polarização da irmandade, mobilizando uma personalidade de larga influência política, económica e social na vida da “cidade cristã” macaense. Os capítulos seguintes organizam as funções dos diferentes oficiais e mordomias da Misericórdia, tratando do cargo importante de escrivão (capítulo X), das funções do tesoureiro (capítulo XI), das actividades dos mordomos dos presos (capítulo XII), da assistência dos visitantes (capítulo XIII), das competências jurídicas dos definidores (capítulo XV), do mordomo da bolsa (capítulo XVII), do mordomo da capela (capítulo XVIII), do mordomo do hospital (capítulo XIX), das obrigações religiosas e cultuais dos capelães (capítulo XX) e, por fim, do pessoal menor assalariado. Esta colecção de 11 capítulos cuidadosamente comprometida com a organização confraternal sublinha obrigações minuciosas que, alargando-se dos deveres eleitorais à ética económica, tentam destacar a exemplaridade moral da irmandade e dos seus elevados membros, dissipando qualquer suspeita de manipulação dos legados pios, das esmolas e das doações que, atraindo as fortunas mercantis locais, se concretizavam ainda no pormenorizado capítulo XXII acerca “do modo como se hão-de aceitar e executar os testamentos”.

Apenas depois de encerrada esta densa rede normativa sobre funções, oficiais e obrigações se abriam cinco capítulos sobre a criteriosa distribuição de caridade, dirigida aos “meninos desamparados” (capítulo XXIII), oferecendo intercessão oracional “pelas almas do Purgatório” (capítulo XXIV), dotando as órfãs cristãs (capítulo XXV), prescrevendo as condições de visitação a pobres e doentes (capítulo

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

XXVI), a que se somavam, por fim, as condições de apoio e resgate de cativos (capítulo XXVII), uma situação de precaridade muito comum entre comerciantes e aventureiros de Macau que se movimentavam no agitado mundo dos tratos asiáticos, sendo frequentemente atacados, raptados e aprisionados pelas mais diferentes concorrências. Escorando esta selectiva ordem caritativa, descobrem-se vários capítulos organizando as actividades devocionais e a espiritualidade da irmandade, regulamentando a “ordem” da saída processional de Quinta-Feira de Endoenças (capítulo XXVIII), a mais importante procissão pública da Misericórdia, o acompanhamento dos funerais (capítulo XXIX) e dos condenados (capítulo XXX), o enterro das “ossadas dos que padecem por justiça” (capítulo XXXI) e os esforços para promover a paz social (capítulo XXXII).

A finalizar o texto regulamentar, os últimos capítulos retomam o pendor burocrático dominante

do *Compromisso*, regulamentando-se o inquérito social, moral e religioso sobre todos os candidatos a receber esmolas da Misericórdia (capítulo XXXIII), discriminando os “livros que há-de haver na Casa” (capítulo XXXIV) e a “ordem que há-de guardar no votar por favas brancas e pretas” (capítulo XXXV), aditando-se ainda as regras de cumprimento das normas estatutárias (capítulo XXXVI) e os regimentos particulares de alguns ofícios (capítulo XXXVII). Em termos gerais, se excluirmos a colecção de dez capítulos tratando as orientações caritativas e as funções devocionais concretas da irmandade, o *Compromisso* fixa 26 capítulos estreitamente comprometidos com a pormenorizada regulamentação da organização confraternal, ordenando provedorias e mesas, escrivánias e tesourarias, mordomias, capelánias e outros ofícios menores. Impõe-se uma cerrada vigilância em matérias de ética económica, tornando criterioso o uso de capitais e esmolas, tentando limitar quaisquer

Sala de reuniões da Santa Casa da Misericórdia de Macau.



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA



THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

aventuras de endividamento e casos de corrupção. Associando esta ordem económica ao peso burocrático-administrativo, descobre-se desde as primeiras décadas do século XVII uma irmandade institucionalizada, socialmente poderosa, absolutamente fundamental nas relações e devir social da comunidade dos cristãos de Macau. Nobres, mercadores, banqueiros, corretores, aventureiros e soldados instalados em Macau ou utilizando o enclave nos seus trânsitos e escambos orientais entregaram generosamente somas avultadas a uma Misericórdia que acreditavam utilizar criteriosamente esses bens para dotar órfãs, educar e cristianizar escravas, cuidar de viúvas, visitar os presos ou libertar cativos, por vezes, mais simplesmente, para que a Santa Casa pudesse rezar pelas suas almas, assegurando, pelo menos, o seu funeral cristão.

ORFANDADE E MERCADO NUPCIAL

Quando se investiga com mais atenção o *Compromisso* original da Misericórdia de Macau de 1627 em associação com a documentação primária que, actualmente preservada, ilumina as actividades práticas da irmandade, rapidamente se destaca uma criteriosa e selectiva distribuição de caridade e esmolas¹⁷. Em rigor, o mais longo capítulo compromissal (XXV), dedicado à dotação das órfãs, multiplica-se também em centenas de documentos que, desde finais do século XVI, dirigem especial atenção para as mulheres em situação de inferioridade social que, das escravas às viúvas pobres, especializam na longa duração a principal preocupação social e religiosa da Santa Casa Macaense. Esta selectiva distribuição de uma caridade dirigida ao “feminino” constitui uma orientação social dominante de longa duração da Misericórdia de Macau que, entre finais do século XVI e princípios do século XIX, se encontra ainda largamente por investigar, mas que talvez se mostre incontornável para se começar a reconstruir uma área pouca estudada na reprodução social e familiar das populações cristianizadas nos enclaves coloniais portugueses da Ásia e especialmente relevante

para a compreensão da morfologia da formação de uma minoria cristã euro-asiática com demorada predominância social e simbólica nos destinos históricos das estratégias de sobrevivência de Macau.

*A Santa Casa de Macau foi-se,
assim, transformando numa
instituição que verdadeiramente
totalizava o monopólio
da caridade cristã, firmando
um património notável,
cruzando uma sentida
acumulação de capitais a um
património urbano, somando
casas, rendas e terrenos que,
por vezes, ultrapassavam
os limites negociados da presença
portuguesa no enclave para
se alargarem por outras direcções
da movimentação colonial.*

Em termos panorâmicos, a história geral das condições e estruturas sociais da reprodução familiar dos portugueses e das comunidades de influência cultural portuguesa no mundo asiático e, mais particularmente, em Macau encontra-se largamente por investigar. Algumas ideias gerais sublinham o predomínio de uma presença colonial de escassa expressão demográfica, esmagadoramente masculina, perseguindo itinerários de tratos comerciais e acantonando-se ao abrigo de alguns enclaves protegidos através de negociações permanentes e, com menos sucesso durável, através da força militar territorial e do apoio da navegação armada. O sistema político-jurídico normalmente conhecido como *Estado da Índia* construído desde os tempos de Afonso de Albuquerque,

Nossa Senhora da Misericórdia. Baixo-relevo da antiga Igreja da Misericórdia de Macau, actualmente no edifício do Instituto para os Assuntos Cívicos e Municipais (antigo Leal Senado, Macau).

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

reunindo uma colecção de cidades, fortalezas e feitorias de Moçambique a Macau, não mobilizava na segunda metade do século XVI mais de 15 000 habitantes de origem portuguesa para uma população autóctone talvez rondando umas 200 000 pessoas¹⁸. Malaca e várias outras fortalezas portuguesas na Índia, no Ceilão e no Sudeste Asiático mantiveram-se pouco mais de um século, apesar das formas diversas de tolerância e até de atracção de vários grupos étnicos ligados a diferentes formas de circulação especializada tanto de produções e tratos como de capitais mercantis. A escassez da presença militar somava-se à mobilização deficiente da força de trabalho que não se completava nem com resgates escravistas nem com alianças dirigidas aos grupos locais que se recrutavam para os serviços navais mercantis, para a defesa ou para os trabalhos domésticos, muito raramente concorrendo para estruturar actividades produtivas agrícolas ou artesanais que a presença portuguesa, mais mercantil do que territorial, não mobilizava, muito menos organizava socialmente. A presença portuguesa nos enclaves do Sudeste Asiático foi fugindo para ficar em Timor; mais para Norte perdeu-se a lucrativa carreira comercial do Japão, restando em meados do século XVII essas presenças cada vez mais agarradas a alguns pontos limitados da costa ocidental indiana, centrados na cidade de Goa, a que se somava a sobrevivência política e comercial de Macau.

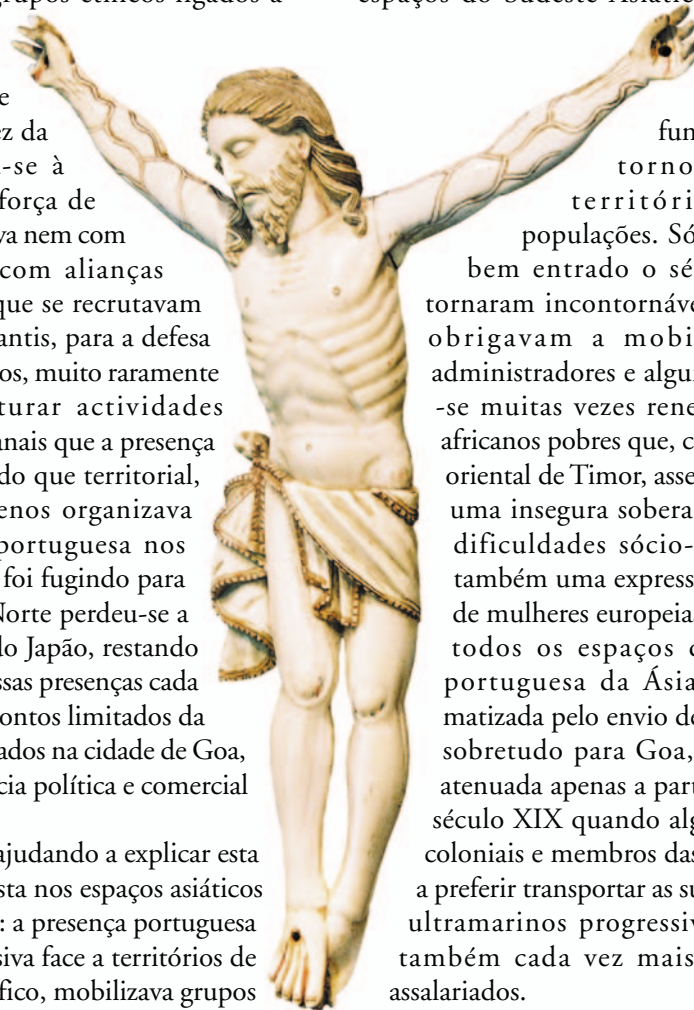
Uma das várias razões ajudando a explicar esta contracção colonial seiscentista nos espaços asiáticos é também sócio-demográfica: a presença portuguesa era numericamente inexpressiva face a territórios de grande crescimento demográfico, mobilizava grupos sociais masculinos hierarquizados longe das modalidades de estamentação das sociedades asiáticas, sendo recrutados não na base de um acesso livre a mobilidades horizontais coloniais, mas preferindo a ordem funcional oficial das sociedades europeias de Antigo Regime. A circulação de agentes oficiais era

estranhamente limitada a períodos de três anos, apenas se estendendo através de fórmulas contratuais político-militares que, combinadas com aventuras mercantis e mercenárias privadas, geravam um complicado sistema de acumulação individual de certidões e serviços esperando uma futura compensação do longínquo rei instalado em Lisboa. Este défice populacional na ordem colonial mostra-se ainda mais prejudicial nos espaços do Sudeste Asiático e do Sul da China,

precisamente aqueles em que reinos e poderes se organizavam fundamentalmente não em torno da dominação de territórios, mas antes de populações. Só muito tardiamente, já

bem entrado o século XIX, quando se tornaram incontornáveis as colonizações que obrigavam a mobilizar funcionários, administradores e alguns colonos, descobriam-se muitas vezes renegados, criminosos ou africanos pobres que, como na longínqua parte oriental de Timor, asseguraram a celebração de uma insegura soberania portuguesa¹⁹. Estas dificuldades sócio-demográficas tinham também uma expressão de género: a escassez de mulheres europeias foi sempre enorme em todos os espaços da presença colonial portuguesa da Ásia, muito tenuemente matizada pelo envio de algumas “órfãs del-rei” sobretudo para Goa, mais tarde levemente atenuada apenas a partir das décadas finais do século XIX quando alguns altos funcionários coloniais e membros das forças armadas passam a preferir transportar as suas famílias para serviços ultramarinos progressivamente mais longos, também cada vez mais profissionalizados e assalariados.

Neste contexto geral, Macau constitui para os estudos de história social um extraordinário *case study* interrogando também os “novos” problemas dos mercados sociais que estruturaram a negociação de famílias, organizaram parentescos e clientelas, assegurando a reprodução social de dominações e posições sociais. Actualmente, percebe-se que a formação de um parentesco de influência social e cultural portuguesa constitui um processo composto de longa duração, assentando em diversas estruturas



Cristo crucificado, em marfim (Santa Casa da Misericórdia de Macau).

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

formativas sendo uma das mais importantes a formação de um mercado nupcial. Com efeito, perante a escassez de mulheres europeias e a interdição de aceder às mulheres chinesas de mais elevada condição social, comerciantes, soldados, aventureiros e agentes políticos portugueses em Macau começaram, ainda no século XVI, a perseguir comunicações sexuais e matrimoniais com grupos femininos subalternos, estendendo-se do rapto à compra, da negociação ao resgate. Em muitos casos, encontramos mulheres coreanas, filipinas e doutras proveniências do Sudeste Asiático que, compradas ou raptadas em acções marítimas, começam a aceder ao casamento com portugueses, a entrar também nos seus serviços domésticos ou a participar num mercado sexual que, em larga medida, se encontra por investigar. Mais tarde, desde finais do século XVI, começa igualmente a encontrar-se um movimento continuado de negociação e compra de jovens chinesas que, negociadas com os poderes dos mandarinos locais, se recrutavam tanto entre as camadas mais pobres da população como entre as situações de orfandade. Esta especialização de matrimónios, concubinatos e serviços domésticos assegurados a partir da exploração da subalternidade social dos segmentos inferiores da sociedade chinesa epocal suscitou tantos escândalos como críticas entre a Igreja e as ordens religiosas missionárias, obrigando a organizar o controlo deste mercado nupcial e sexual feminino absolutamente fundamental na reprodução “mestiça” de um parentesco de “origem” portuguesa.

A partir de 1598 é a Misericórdia de Macau que passará demoradamente a cumprir organizadamente a tarefa de controlar social e “moralmente” o mercado nupcial feminino, impondo-lhe dotes, regras e, sobretudo, a formação católica das jovens e mulheres asiáticas candidatas ao casamento ou ao serviço entre as “famílias da terra”. Assim, desde finais de Quinhentos, a Santa Casa de Macau começou a deter o monopólio do casamento e dotação dos órfãos, exercendo um controlo firme sobre a condição católica destes agrupamentos. A seguir, em 1616, a Misericórdia alarga também o seu controlo à dotação e (re)casamento das viúvas cujos maridos haviam testado à confraria. Ao longo do século XVII, a Misericórdia dirige atenção progressiva para o controlo do tráfico das crianças chinesas compradas e negociadas com os poderes locais, as

tristemente célebres *muitsai*, impondo a sua dotação e formação moral²⁰. Deixemo-nos rapidamente prender à generosidade da documentação actualmente disponível, seguindo um desses muitos processos concretos de controlo do mercado nupcial feminino exercido pela Misericórdia de Macau graças a esse serviço importante das dotações de órfãs solteiras.

*Por meados do século XIX,
ser provedor, mesário
ou mordomo da vetusta
irmandade macaense significava
cada vez mais gerir dívidas
e créditos mal parados
que frequentemente ressaltavam
de actividades dos seus próprios
irmãos, utilizando
deseperadamente os cofres
da Misericórdia para tentar
salvar despesas pessoais,
familiares e insucessos comerciais.*

Em 1745, para acompanharmos um exemplo bem documentado, a Santa Casa anuncia em edital público, divulgado na igreja confraternal, a abertura durante dez dias de um concurso para a concessão de dotes a que se permitia a candidatura de todas as órfãs entre os 14 e 30 anos²¹. O édito público tem a vantagem de definir com clareza a representação social e ética epocal de orfandade, esclarecendo que esta “procede somente nas que não tem Pais, e não foram casadas, nem as que ainda que sejam órfãs tenham esposos privados”. O dote a oferecer a cada uma será dado, segundo os termos editados, de acordo com “suas qualidades, merecimentos de seus Pais, e procedimentos, pobreza, e desamparo de suas pessoas”, a que se somava ainda, de forma destacada, a

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

“reputação” social e moral das órfãs. Encerrado o processo público, a Misericórdia admitiu dez candidatas. Sigamos brevemente os seus pedidos, fundamentos e informações sociais. Cristina de Figueiredo Sarmento, filha do defunto Henrique de Figueiredo Sarmento e de Mécia Pereira, candidata-se a dote com a estranha idade de “mais ou menos 15 anos”, sendo natural de Macau e moradora em casas da Praia Grande. Justifica a sua candidatura por se encontrar em “pobreza e desamparo”, situação quase incompreensível quando o seu falecido pai tinha sido um cavaleiro professo da ordem de Cristo que “serviu nesta República de vereador da Câmara”. Em abandonada pobreza encontrava-se também Maria da Borla Pimentel, órfã de Sebastião da Borla Pimentel, contando 19 anos e 8 meses, natural de Macau, moradora na freguesia de Santo António em companhia de sua mãe, Ana da Borla Pimentel. Pobre era a situação de Caetana de Torres, filha do falecido Domingos de Torres de Carvalho e de Clarice de Mendonça, jovem nascida em Macau de 25 anos, habitando na freguesia de S. Lourenço. Apesar da “legítima” de cerca de 58 taéis, candidata-se a dote Joana Correia, de 27 anos, filha do doutor Gaspar Barradas e de Micaela de Abreu, natural da cidade, moradora na freguesia da Sé. Na carta de petição descobre-se nova justificação recordando os serviços paternos “nesta Republica de juiz dos órfãos”. Sem qualquer legado, mergulhada em pobreza, apresenta-se Joana Favado, de 17 anos, filha do defunto João Favado e de Esperança de Almeida. Morava a jovem em companhia de sua mãe na freguesia da Sé, nas casas do seu primo, o padre cura António Lopes. Vivía igualmente Clara de La Fontaine sem qualquer “legítima” em companhia de mãe viúva, sendo filha de Francisco de La Fontaine e de Maria de Almeida, havendo 25 anos, sendo natural de Macau e moradora na freguesia da Sé. Com 27 anos “pouco mais ou menos”, candidata-se Caetana de Sousa, filha do defunto Martins de Sousa e de Maria Vieira, nascida em Macau e habitando na freguesia de Santo António com a sua mãe. Contando uns mais rigorosos 27 anos e sete meses, nada na cidade, Francisca Gomes era filha do falecido Francisco Gomes e de Gracia Gomes. Estava instalada na freguesia de S. Lourenço e tinha um legado paterno avaliado à roda de 27 taéis, a que se somavam da madrinha mais 14. Sem nada, alegando pobreza e desamparo sem remédio, descobre-se o pedido de Joana Ferreira, filha de José Ferreira e de Clara Martins, com

19 anos, natural da cidade, a viver na freguesia de S. Lourenço com a sua mãe. A última candidata, Luísa da Rosa, encontrava-se sozinha com 15 anos “pouco mais ou menos”, e era filha de Manuel da Rosa Bezerra e de Josepha de Grillo. Como todas as outras era natural de Macau, vivendo na freguesia de S. Lourenço em irremediável pobreza.

Todos estes pedidos de dotação e esmola tinham ainda de comprovar que os pais das candidatas haviam sido irmãos da Misericórdia, devendo as informações ser certificadas formalmente pelos párocos da área da respectiva residência das candidatas e pelo juiz dos órfãos. O que não era suficiente, ficando os mesários ainda obrigados a demandar melhor informação acerca das órfãs, esclarecendo rigorosamente “procedimentos e virtudes em que viviam”. Concluídas estas inquirições, as candidaturas eram votadas por favas brancas e pretas, atribuindo-se os dotes às jovens mais votadas. Neste ano de 1745, a votação denuncia sentidos precisos: Catarina de Figueiredo, 13 favas brancas; Maria da Rocha Pimentel, 7; Caetana de Torres, 8; Joana Correia, 6; Joana Favacho 7; Clara de la Fontaine, 4; Caetana de Sousa, 12; Francisca Gomes, 6; Joana Ferreira, 9; Luísa da Rosa, 9. Tendo ficado decidido dotar apenas três órfãs, foram imediatamente beneficiadas Catarina de Figueiredo e Caetana de Sousa, restando desempatar as duas jovens com nove favas brancas. Um menino foi chamado a tirar um papel de uma bolsa com os seus nomes, saindo Luísa da Rosa. Um dote de 100 taéis foi dado às três eleitas com a obrigação de se casarem nos próximos quatro anos. Dois anos mais tarde, esclarecendo a escassez de população masculina disponível, distribuem-se dotes para um prazo matrimonial de seis anos. Noutras alturas, como em 1755, a mesa da Misericórdia decide oferecer os dotes de casamento apenas depois das jovens serem “recebidas com seus maridos *in gratia ecclesiae*”.

O controlo do mercado nupcial da “cidade cristã” fazia-se também através da circulação da caridade que a Misericórdia dirigia para a pobreza feminina, em especial oriunda da mortalidade masculina entre as famílias luso-asiáticas, mas alargando-se também às crianças chinesas compradas e resgatadas para serviços sexuais e domésticos. Na primeira metade do século XVIII, a Santa Casa definiu uma bem hierarquizada ordem das esmolos que, depois de vistas e examinadas as petições de pobreza,

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

oferecia esta diferencial caridade: mulheres e filhas de irmãos que foram provedores – 1 pataca; mulheres e filhas de irmãos que foram escrivães – 1 pardau; mulheres e filhas de irmãos que foram tesoureiros – 5 mazes; mulheres e filhas de irmãos – 4 mazes; mulheres e filhas de portugueses vivos e defuntos presentes e ausentes, mas que não eram irmãos da Misericórdia – 3 mazes; aos naturais da terra, gente conhecida e filhas nascidas de pais libertos – 2 mazes; a gente alforriada e liberta “que estiverem em sujeição de patrono ou patrona” – 1 maz. A documentação actualmente disponível esclarece a dispersão continuada destas dotações de caridade e a sua importância fundamental na sobrevivência dos grupos femininos mais empobrecidos, nomeadamente entre as pobres escravas que, traficadas em vários pontos do Sudeste Asiático, se encontravam excessivamente expostas à generosidade das conjunturas económicas e ao seu impacto nas dinâmicas sociais de Macau. Controlando a caridade oferecida a muitas viúvas, órfãs e parte importante da pobreza e escravatura feminina, a Misericórdia de

Macau conseguiu até aos princípios do século XIX estruturar um mercado nupcial feminino que, enquanto espaço social cristianizado, se mostrou fundamental na organização desse parentesco luso-asiático e “intercultural” que gerou, entre outros grupos sociais, essas gerações de “filhos da terra” que tanto concorreram para a especialização cultural e social do território macaense, influenciando instituições, práticas culturais e mobilizações sociais.

Associado ao poder económico da Misericórdia de Macau, concretizando empréstimos e investimentos tantas vezes fundamentais na sorte dos tratos e escambos comerciais do território, o amplo poder e prestígio sociais da Santa Casa assentaram também longamente nesta estratégica obra de organizar e educar um mercado nupcial feminino para a “cidade cristã” sem o qual parece muito mais difícil reconstruir a especificidade da produção de parentescos e sociabilidades euro-asiáticas que marcaram a própria especialização histórica da sociedade macaense. **RC**

NOTAS

- 1 Maurice Godelier, *O Enigma da Dádiva*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 10.
- 2 Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002; Ivo Carneiro de Sousa, *Da Descoberta da Misericórdia à Invenção das Misericórdias (1498-1525)*. Porto: Granito Editores & Livrários, 1999.
- 3 Acerca da Misericórdia de Solor, veja-se A. Faria de Moraes, *Subsídios para a História de Timor*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1934, p. 83.
- 4 Irmã Ignatia (Rumiko Kataoka), “Fundação e Organização da Misericórdia de Nagasaki” in *Oceanos* 36 (1998), pp. 111-120.
- 5 Biblioteca da Ajuda (BA), Cod. 51-VI-54, n.º 29, fl. 122.
- 6 António Carmo, *A Igreja Católica na China e em Macau, no contexto do Sudeste Asiático - Que Futuro?*. Macau: Fundação Macau/Instituto Cultural de Macau/Instituto Português do Oriente, 1997; Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau*, Vol. 5. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, Macau, 1992-1998; Manuel Teixeira, *Macau e a sua Diocese*, vol. 16, 1940 a 1979.
- 7 José Caetano Soares, *Macau e a Assistência (Panorama Médico-Social)*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950, p. 12.
- 8 Arquivo Histórico de Macau, Santa Casa da Misericórdia de Macau, caixa 41, n.º 302.
- 9 Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o Rico se Faz Pobre: Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 82.
- 10 Charles R. Boxer, *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. Lisboa: Ed. 70, 1992, p. 284.
- 11 Isabel dos Guimarães Sá, “Ganhos da terra e ganhos do mar: caridade e comércio na Misericórdia de Macau (séculos XVII e XVIII)”, in *Ler História* 44 (2003), pp. 45-57; José Caetano Soares, *Macau e a Assistência...*, p. 311.
- 12 José Caetano Soares, *Macau e a Assistência...*, p. 314.
- 13 Rodrigues da Silva, *Assistência em Macau*. Macau, [s. e.], 1954, p. 54.
- 14 Rodrigues da Silva, *Assistência em Macau*, p. 54.
- 15 Arquivo Histórico de Macau, Compromisso da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia de Macau aprovado pela portaria provincial n.º 90 de 18 de Maio de 1893; Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia de Macau*. Macau: Universidade de Macau, 2004.
- 16 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*. Macau: Universidade de Macau, 2003, p. 18.
- 17 Arquivo Histórico de Macau, Misericórdia de Macau, Livros de Sessões das Actas da Mesa, 1743-1780 [AH/SCM/98]; Arquivo Histórico de Macau, Misericórdia de Macau, Testamentos, 1667-1737 [AH/SCM/303].
- 18 George Davison Winius, *A Lenda Negra da Índia Portuguesa*. Lisboa: Ed. Antígona, 1994, p. 21.
- 19 Teófilo Duarte, *Ocupação e Colonização Branca de Timor*. Porto: Ed. Educação Nacional, 1944.
- 20 Charles R. Boxer, *Fidalgos no Extremo Oriente*. Macau: Fundação Oriente / Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1990, capítulo XIII – “Muitsai” em Macau, pp. 227-245.
- 21 Seguimos e resumimos a partir daqui a colecção de documentos que se guarda em Arquivo Histórico de Macau, Misericórdia de Macau, Livros de Sessões das Actas da Mesa, 1743-1780 [AH/SCM/98].

*Compromisso
da Misericórdia de
Macao Ordenado, e
aceitado Em Janeiro
de **MDCXXVII.***

*Para mayor gloria de Deus, e da
Virgem Maria Nossa Senhora*



Escreito Em Macao Anno de 1662



Os Compromissos da Misericórdia de Goa (1595) e de Macau (1627) Doutrina, Estruturas e Actividades Sociais

LEONOR DIAZ DE SEABRA*

Fundada logo após a conquista portuguesa, em 1510, da cidade indiana, a Misericórdia de Goa tornou-se numa instituição poderosa na vida social do enclave colonial português, projectando a sua influência por muitos dos espaços de circulação comercial da Ásia¹. Para além de originar a criação de várias irmandades de Misericórdia em diversos portos da Índia marcados também pela presença política e económica portuguesa, deve-se igualmente à influência do exemplo maior da Misericórdia de Goa a fundação da Santa Casa da Misericórdia de Macau, mobilizando também, cerca de 1569, o apoio decidido do bispo jesuíta Belchior Carneiro². Se muitas das Misericórdias que se foram espalhando pelos espaços de agitação comercial asiática perseguidos pelos tratos de muitos portugueses e da sua prole luso-asiática tiveram uma história breve e actividades limitadas, em contraste, as Misericórdias de Goa e Macau permaneceram como instituições actantes na formação e desenvolvimento de sociedades progressivamente mais especializadas, no território goês evoluindo para um sistema cada vez mais colonial, enquanto no enclave macaense a Misericórdia alimentava essa complexa estratégia de sobrevivência de uma presença portuguesa que se haveria de tornar largamente minoritária no seio de uma população esmagadoramente chinesa.

* Assistente do Departamento de Português da Universidade de Macau. Bolseira do Instituto Cultural de Macau. Investigadora do Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático (CEPESA). Mestre em Estudos Luso-Asiáticos pela Universidade de Macau prepara doutoramento em História na Universidade do Porto sobre *A Misericórdia de Macau nos Séculos XVI a XX: Assistência Social, Economia e Poder Político*.

Assistant Lecturer of the Department of Portuguese of the University of Macao; scholarship holder of the Cultural Affairs Bureau of the Macao SAR Government. Researcher of the Portuguese Centre of Studies on Southeast Asia (CEPESA). Master in Asian-Portuguese Studies from the University of Macao and now completing her doctorate in History at the University of Oporto (Portugal) on "The Holy House of Mercy in Macao from the 16th to the 20th centuries: Social Welfare Work, Economy and Political Power".

Frontispício da cópia manuscrita do traslado de 1662 do *Compromisso* da Santa Casa da Misericórdia de Macau de 1627.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

O sucesso social das duas grandes Misericórdias portuguesas na Ásia resulta de um demorado processo de concentração da caridade, de apoio à minoria católica, de organização de estruturas assistenciais e hospitalares, somando-se ainda à produção de elites locais que encontravam na circulação da pobreza, da orfandade ou da viuvez direcções fundamentais no ordenamento da discriminação e estratificação sociais. Ao mesmo tempo, tanto a Misericórdia de Goa como a de Macau foram concentrando um enorme património e uma imensa riqueza, atraindo doações, testamentos e legados pios que, muito rapidamente, foram transformando em formas de empréstimos, seguros e investimentos que se mostraram frequentemente essenciais no apoio a actividades públicas e privadas, aqui suportando itinerários marítimos comerciais, ali emprestando mesmo às administrações coloniais verbas significativas que mantiveram a sua estabilidade. Muitos destes domínios de acção das Misericórdias de Goa e de Macau encontram-se ainda por investigar nas suas diferentes facetas, mas importa neste estudo chamar principalmente a atenção para a longa estabilidade estatutária que, vertida em *Compromissos* adaptados às sociedades locais, permitiu reproduzir uma importante ordem normativa sem a qual a frenética actividade destas irmandades seria bem mais difícil de se desenvolver nas suas vertentes sociais, religiosas e económicas.

A IMPORTÂNCIA DOS COMPROMISSOS

Comece-se por se destacar a importância da noção de “compromisso” que, desde a fundação da Misericórdia de Lisboa, em 1498, haveria estavelmente de reger a vida confraternal destas irmandades dedicadas à protecção da Virgem da Misericórdia. Trata-se de uma palavra que se encontrava já em muitas e variadas experiências confraternais do mundo medieval português que é adoptada pelas Misericórdias para firmar a unidade voluntária dos seus membros leigos e o seu compromisso com as normas estatutárias da instituição. Com efeito, desde a sua génese, as Misericórdias surgem como reunião de irmãos civis que, procurando cumprir actividades pautadas pela caridade cristã, se mobilizava sobretudo nos meios urbanos para monopolizar organizadamente a circulação das obras de misericórdia que se dirigiam para os sectores mais marginalizados dos mundos

sociais pré-industriais³. Entre finais do século XV e princípios do século XIX, tanto no mundo metropolitano português como nas suas diferentes colónias ultramarinas não se descobre qualquer actividade de apoio social garantida pelo Estado central, situação que obrigava a confiar numa generosa caridade voluntária que, suportada por capitais de instituições e de grupos privados, mantinha um mínimo de protecção social à pobreza, à marginalidade e à inferioridade social. As Misericórdias vão tornar-se na principal instituição que concentra estas actividades, rapidamente alçando-se, juntamente com as câmaras municipais, numa das instituições centrais da ordem social colonial portuguesa nos diferentes continentes em que se foi mantendo presença e circulação políticas de Portugal. Por isso, as Misericórdias prontamente recebem tanto um firme e continuado apoio régio, permitindo a sua reprodução longe do controlo do ordinário eclesiástico, quanto um apoio decidido das elites locais que encontram nas Misericórdias prestígio, proeminência e ascensão sociais.

Quando se começa a investigar comparativamente os *Compromissos* originais das Misericórdias de Goa e de Macau, organizados em 1595 e 1627, rapidamente se encontram textos demorados e cuidados, pormenorizados na definição de deveres e actividades caritativas, mas depara-se fundamentalmente com textos normativos organizacionais em que a parte deixada para a doutrina é tão breve como geral. De facto, o *Compromisso* da Misericórdia de Goa legou-nos, em 1595, 38 capítulos, mais um do que o regulamento organizado em 1627 pela Misericórdia de Macau, mas dominam os temas orgânicos e funcionais. Assim, lendo o prólogo do *Compromisso* da Misericórdia de Goa começa-se por se encontrar uma referência histórica importante, destacando a fundação da Misericórdia de Lisboa pela rainha D. Leonor (1458-1525), esposa de D. João II, determinando seguidamente os seus objectivos gerais: cumprir as obras de Misericórdia, espirituais e corporais, para “acudir às necessidades dos pobres e miseráveis”, objectivos panorâmicos que se recenseiam também rigorosamente no compromisso da Santa Casa de Macau de 1627. A doutrina centra-se neste programa amplo de concretizar as obras de Misericórdia explicando-se a sua dimensão dual, já social, já espiritual. As obras de misericórdia espirituais, primeiras nos textos compromissórios, eram ensinadas com esta hierarquização: “A primeira dar bom conselho;

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

a segunda ensinar os ignorantes; a terceira consolar os tristes; a quarta castigar os que erram; a quinta perdoar as injúrias; a sexta sofrer com paciência as fraquezas dos nossos próximos; a sétima rogar a Deus pelos vivos e defuntos”. Imediatamente a seguir a estas obras vinculadas à oração e à espiritualidade cristãs, enumeravam-se as obras de misericórdia corporais, mais debruçadas sobre os jogos e problemas do social: “a primeira dar de comer aos que têm fome; a segunda dar de beber a quem tem sede; a terceira vestir os nus; a quarta visitar os enfermos e encarcerados; a quinta dar pousada aos peregrinos; a sexta remir os cativos; a sétima enterrar os mortos”⁴. Apesar deste belo programa doutrinário das obras de piedade, os *Compromissos* das Misericórdias de Goa e Macau, entre 1595 e 1627, não regulamentam a concretização espiritual e social de toda esta colecção de princípios, mostrando-se mesmo mais mobilizados pelo rigoroso regulamento da vida interna e acções caritativas externas asseguradas pelos irmãos das instituições.

A IRMANDADE

Quando se visitam os demorados capítulos organizativos, mais de dois terços do total dos regulamentos, os dois *Compromissos* tratam de sublinhar prescritivamente a dimensão fraternal e plenária da actividade das irmandades. No primeiro capítulo do *Compromisso* primitivo da Misericórdia de Goa determina-se que, quando sucederem situações e problemas sociais que a direcção da irmandade – o provedor e os irmãos da mesa, os mesários – não puder resolver de acordo com as normas estatutárias, a irmandade deveria ser chamada em conjunto para decidir colectivamente. Esta mesma dimensão colectiva era obrigatória na eleição do provedor e dos mesários, mas também sempre que fosse necessário eleger outros cargos, obrigando à reunião de, pelo menos, 12 irmãos, tanto nobres como oficiais, para comparecer em conselhos em nome da irmandade. Ainda neste capítulo do *Compromisso* da Misericórdia de Goa de 1595 explica-se o perfil social e religioso geral dos membros da irmandade, cristãos “que fossem de boa fama e com consciência e honesta vida, tementes a Deus e guardadores de seus mandamentos, mansos e humildes a todo o serviço de Deus e da dita Confraria”. Inicialmente, os irmãos da Misericórdia de Goa eram em número de 300 e, depois, de 400, sendo 200 nobres

e 200 oficiais que “deveriam ser solteiros se não fossem de idade de trinta anos”, não sendo recebidos se não fossem “cristãos velhos, salvo se fossem oficiais, desde que houvesse falta deles na Irmandade, mas deviam saber ler e escrever”⁵. Trata-se, naturalmente, de normas com grande projecção na discriminação social colonial, afastando da Misericórdia e das suas hierarquias as populações e grupos locais não cristianizados. Estas normas colectivas estruturam igualmente a ordem da Misericórdia de Macau, mas depara-se no *Compromisso* de 1627, no seu segundo capítulo, com uma discriminação mais precisa referindo que os irmãos da Santa Casa deviam ser 300, sendo 150 nobres e 150 mecânicos, mas como em Macau não havia portugueses que exercitassem tais ofícios, seriam os irmãos todos nobres⁶.

A partir do capítulo II do *Compromisso* original da Misericórdia de Goa descobrem-se as diferentes obrigações dos irmãos. A abrir, determina-se a sua mobilização colectiva com o seu vestuário e insígnias confraternais “ao ouvirem o sino da Casa ou a campainha” para “cumprirem as obras de Misericórdia”, assim como quando fossem chamados pelo provedor e irmãos da mesa, “salvo se estivessem ocupados”. No entanto, em termos prescritivos colectivos, o capítulo III do *Compromisso* primitivo da Misericórdia de Goa determinava a obrigação colectiva de comparência de todos os irmãos quatro vezes por ano: (a) no dia de Nossa Senhora da Visitação para elegerem provedor e oficiais; (b) no dia de Todos-os-Santos para acompanharem a procissão que se fazia naquele dia à tarde, quando se iam “buscar as ossadas dos que morriam pela Justiça para as trazerem e enterrarem”; (c) no dia de S. Martinho para assistência à “missa, pregação e saimento que se fazia por todos os Irmãos defuntos”; (d) finalmente, os irmãos eram obrigados a participar no dia de Quinta-Feira de Endoenças, à tarde, na procissão dos Penitentes que se “fazia pela cidade a visitar os Santos Sepulcros onde estivessem o Senhor”⁷. A estes deveres que se encontram nos diferentes *Compromissos* das Misericórdias quinhentistas, o capítulo III do *Compromisso* da Misericórdia de Macau de 1627 aditava ainda uma outra mobilização colectiva obrigando todos os irmãos a assistir ao sufrágio na igreja da Misericórdia pelo rei D. Manuel, pela rainha D. Leonor e por todos os irmãos defuntos, especialização devocional que coligava a comemoração dos confrades falecidos à comemoração

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

de uma *devotio regia* recordando o apoio régio fundamental na criação e difusão das Misericórdias. Seja como for, estas obrigações de mobilização colectiva associavam a ritualização mortuária a uma importante colecção de actividades religiosas processionais em que se destacava a celebração pascal na Quinta-Feira Santa quando se organizava uma procissão penitencial que se tornaria uma das grandes celebrações colectivas dos espaços de movimentação do catolicismo também em territórios coloniais.

Estabelece no seu capítulo IV o *Compromisso* primitivo da Misericórdia de Goa as condições de expulsão da irmandade. Escreve-se, em termos gerais, que os “irmãos desobedientes às ordens da Irmandade, ou que for contra ela e contra seus privilégios, ou ainda se vivesse escandalosamente, o provedor com os irmãos da Mesa o admoestaria até três vezes, e não se emendando o riscaria e poria outro em seu lugar que a Deus servisse na dita Irmandade e tivesse as condições acima ditas”⁸. Esclarecendo a grande importância e prestígio sociais da situação de membro da Misericórdia, o *Compromisso* da Santa Casa de Macau vai, em 1627, muito mais longe na determinação cuidadosa das situações de expulsão, concretizando 13 causas: (a) obrigava à expulsão serem os irmãos de “áspera condição” ou ofenderem os servidores da Casa; (b) era também causa de expulsão “viverem escandalosamente; (c) condição de expulsão era igualmente “ofenderem outro com palavras” estando em actividades da irmandade; (d) deveria ser expulso todo o irmão que desobedecesse ao provedor e mesa; (e) a Misericórdia obrigava-se a expulsar também os irmãos que fossem castigados em juízo por “algum crime infame”; (f) era ainda causa de expulsão “não guardarem segredo em coisas de importância da Irmandade”; (g) seriam também expulsos os irmãos que fizessem “negócios” em tempos de eleição confraternal; (h) mostrava-se também motivo de expulsão a compra dos bens deixados à Misericórdia e vendidos em pregão; (i) poderiam ser expulsos os confrades que não dessem “conta dos gastos feitos no seu ofício”; (j) era ainda causa de imediata expulsão o arranjo de casamentos, “para si ou para outrem”, com pessoas sob a protecção da Santa Casa, nomeadamente as “donzelas” do Recolhimento, as órfãs que serviram na Misericórdia ou as que fossem de sua visita; (k) obrigava também a expulsão a compra em leilões das coisas pertencentes à Misericórdia; (l) deveriam igualmente ser expulsos os

irmãos que tirassem prata da arca do depósito sem estar cumprido o testamento do defunto doador à irmandade; (m) por fim, era causa de expulsão a aceitação do tesoureiro em empréstimo de “papéis por prata” ou a sua utilização em gastos próprios⁹. Trata-se de uma colecção muito significativa de condições de expulsão, estruturando uma ordem moral restrita, uma mentalidade económica caritativa profunda e, sobretudo, consagrando o provedor da Misericórdia como o principal centro e garante da vida e obras confraternais.

O PROVEDOR

Daqui decorre que os dois *Compromissos* das Misericórdia de Goa e Macau sejam especialmente cuidadosos na explicação das condições de recrutamento e trabalho confraternal do provedor. O compromisso original de Goa no seu capítulo XIII determina que o provedor deveria ser já irmão da Misericórdia, “homem fidalgo ou nobre honrado, de autoridade, virtuoso, de boa fama e muito humilde”, impondo respeito, para além de dever ter experiência das “coisas da Irmandade”. Haveria de ter particular cuidado com o culto divino da Santa Casa, deveria estar presente aos domingos e dias santos pela manhã à missa e tinha de trabalhar na Casa do Despacho, aos domingos à tarde, às quartas-feiras e sextas pela manhã. Ao provedor competia repartir pelos irmãos da mesa, “como lhe parecesse”, os cargos em que haviam de servir, destacando-se um irmão nobre para arrecadador e tesoureiro das esmolos e dois irmãos para as cadeias, os quais deviam ser um nobre e um oficial. Nas esmolos e despesas de dinheiro, despachos de petições, dotes, tomar irmãos, capelães, servidores e outras funções semelhantes, o provedor não podia tomar decisões sem conselho dos irmãos da mesa ou da maior parte deles, mas podia despedir os servidores e os capelães “quando lhe bem parecesse” ou quando, em sua presença, “cometessem algum erro notável”¹⁰.

Este enorme poder das provedorias das Misericórdias recupera-se em quase todos os *Compromissos* conhecidos, mas no texto regulamentar da Santa Casa de Macau, organizado em 1627, é também possível sublinhar algumas interessantes adaptações locais. Assim, o capítulo IX reitera a condição de um provedor “irmão fidalgo ou nobre”, mas acrescentando que “não poderia ter menos de 40

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

anos”, devendo ainda ser “desocupado” para que melhor pudesse empenhar-se no cargo. Logo que tomasse posse, o provedor da Misericórdia de Macau deveria imediatamente nomear “dois Irmãos para Visitadores dos Pobres e Presos”, outros dois para “Visitadores dos Lázaros e do Hospital, assim como do Bairro do Patane”, mais dois confrades para visitarem o Bairro de S. Lourenço e de Nossa Senhora do Parto e, finalmente, ainda dois irmãos para assegurarem a visita dos órfãos. Ao provedor da Santa Casa de Macau competia presidir em todas as juntas e na mesa, assim como devia ir à Casa do Despacho, um dia por semana, para tratar com o escrivão da Casa e tesoureiro sobre as “fazendas” da Misericórdia. Devia ir, ainda, todas as quintas-feiras com os irmãos da mesa visitar o Hospital dos Pobres. Só o provedor podia mandar assentar, votar e calar, devendo todos obedecer-lhe “por serviço de Deus”, cabendo-lhe ainda ordenar o acompanhamento dos defuntos e, de forma geral, dirigir os irmãos e oficiais da Misericórdia. Por fim, em caso de conflitos jurídicos, o provedor como os irmãos deveriam chamar o síndico à mesa, primeiro, para saber a sua opinião e, depois, se fosse necessário, aconselharem-se com outra pessoa, mas que fosse sempre irmão da Casa¹¹. A partir desta constelação de condições sociais e morais de recrutamento em associação com funções directivas centralizadas, rapidamente se compreende que o provedor representa um cargo elevado, elitário, apenas ao alcance de membros dos patriciados locais suficientemente ricos, prestigiados e influentes para mobilizarem tempo, poder e capitais para cumprirem um lugar exigente, trabalhoso, em que a adesão voluntária se repercutia em aparato social.

O ESCRIVÃO

As Misericórdias são instituições de caridade que pertencem também a uma ampla “civilização” da escrita multiplicando-se em incontáveis textos, normas, cartas, anúncios e registos. Por isso, o cargo de escrivão era dos mais exigentes e importantes. Os compromissos primitivos das Misericórdias de Goa e Macau dirigem-lhe atenção regulamentar significativa. No capítulo XVI do texto regulamentar da Misericórdia goesa estabelece-se que o “Escrivão devia ser pessoa com autoridade, virtuoso, de boa fama e casado, muito humilde e paciente, devendo ir todos os dias que lhe fosse possível à Casa do Despacho para despachar as partes e dar

expediente aos negócios que continuadamente a Casa tem e em todos os lugares em que o Provedor devia presidir”. Estando este ausente, ficaria o escrivão a dirigir a irmandade “devendo-lhe os Irmãos a mesma obediência que ao Provedor”. Cabia ao escrivão gerir os livros da Casa por sua própria mão, sendo obrigado em cada mês a fazer entrega da Capela a quem servisse por Mordomo e tomando “conta da despesa que nela se fazia em cada mês”¹².

No *Compromisso* da Misericórdia de Macau de 1627, todo o longo capítulo X é dedicado ao escrivão que, à semelhança do provedor, devia ser uma pessoa nobre, desocupada, de 40 anos de idade, virtuosa e prudente, a fim de poder dar “expedição aos negócios com certeza e fidelidade”. Cumpria ao escrivão da Misericórdia macaense “ir todos os dias, de manhã e à tarde, à Casa do Despacho para dar ordem aos negócios, não podendo fazer qualquer despesa senão estando em mesa com o provedor e restantes Irmãos (ou com ordem deles)”. O escrivão era também obrigado a “tomar conta das contas anuais e mensais das despesas feitas pelo Mordomo da Bolsa, dos Presos, do Hospital e Enfermeiro (do Hospital), bem como assistir a todas as entregas que se fizessem”. Via-se naturalmente o escrivão obrigado a “responder às cartas que se escreviam à mesa, levando-as à mesma para serem lidas e, depois de aprovadas, assinadas pelo Provedor”. Mais ainda, o escrivão, juntamente com um escrevente, seu auxiliar, e o tesoureiro, deviam fazer os inventários dos defuntos que pertencessem à Casa a ser lançados em livro próprio, com os treslados dos testamentos. Também os leilões seriam feitos pelo escrivão com o tesoureiro, sendo o escrivão obrigado a organizar novo livro especializado. A estes livros importantes na economia e finanças da Misericórdia de Macau, o escrivão haveria de somar Livros Correntes dos Dotes, Cativos, Letras, Depósitos, Acórdãos e Segredos. Apenas as certidões, mandados, procurações, cartas e outros papéis da vida corrente da Misericórdia de Macau podiam ser escritas pelo auxiliar escrevente, mas desde que fossem subscritas pelo escrivão, assim organizando um cargo poderoso e absolutamente decisivo na gestão geral e quotidiana das Misericórdias.

O TESOUREIRO

Na hierarquia dos cargos e funcionamento das Misericórdias de Goa e Macau era também

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

especialmente importante o cargo de tesoureiro. As duas Santas Casas, entre 1585 e 1627, tinham já acumulado um prestígio social imenso, sendo instituições decisivas na vida das sociedades locais, atraindo generosas esmolas, doações, legados e testamentos que enriqueciam os seus capitais, rendimentos e propriedades que depois distribuíam em cada vez mais actividades caritativas. Acrescentado apenas em adenda ao texto do compromisso da irmandade de Goa, a caracterização da tesouraria pode seguir-se no capítulo XI do *Compromisso* da Misericórdia de Macau, texto novamente determinando que o tesoureiro devia ser “uma pessoa nobre, honrada e abastada, que devia ir à Santa Casa todos os dias, de manhã e à tarde, para fazer os negócios que fossem de obrigação do seu cargo, tendo as chaves de um Cofre em que devia estar toda a prata para gastos da Santa Casa”. Cumpria também ao tesoureiro arrecadar as esmolas da Casa, assim como todas as que lhe fossem deixadas em legados, testamentos e outro tipo de esmolas. O tesoureiro não podia despender prata alguma de qualquer herança, legado ou testamento, sem estarem totalmente cumpridas as obrigações piedosas do defunto. O tesoureiro deveria também entregar aos mordomos da Loça, da Capela, do Hospital e outros oficiais da irmandade toda a prata que eles deveriam despender, sempre que a disposição fosse assinada pelo escrivão da mesa e pelas pessoas que a receberem. Eram ainda funções do tesoureiro a cobrança de foros e mais rendas da administração da Santa Casa, lançando num livro o que fosse arrecadado cada ano¹³.

CAPELÃES

Apesar das Misericórdias serem estatutariamente uma reunião de irmãos leigos, as suas diferentes actividades religiosas e culturais obrigavam a recrutar capelães encarregados das suas igrejas e capelas próprias, concretizando igualmente a assistência necessária no acompanhamento ritual e processional promovido pelas irmandades. No capítulo XXIII do *Compromisso* de Goa, organizado em 1585, estipulam-se normas tão precisas como rigorosas acerca da prestigiada situação das capelanias da Misericórdia. Assim, os capelães que servissem na Casa deviam ser, enquanto fosse possível, “Portugueses e homens de idade de trinta anos para cima, de boa vida e honestos costumes, que tivessem boas falas e soubessem canto do órgão”, sendo

obrigados a “servir em tudo conforme ao Regimento do Mordomo da Capela e iriam em todos os enterramentos e deviam acompanhar os que padecessem por Justiça”, para além de assegurarem, cada um na semana, o acompanhamento dos “defuntos que a Tumba da Casa enterrasse”. Em termos de obediência, os capelães deviam ser recebidos pelo provedor e irmãos da mesa que os poderiam despedir, “quando lhes parecesse que houvesse causa lícita para isso”. Sublinhando a qualidade do clero a recrutar para a Misericórdia, os capelães não seriam recebidos sem serem examinados em canto e “mais coisas necessárias ao Culto Divino, pelos mestres da Capela, e das Cerimónias da Sé, aos quais deviam pedir ao Provedor, e Irmãos da Mesa que os examinassem, e deviam mandar à Mesa os seus pareceres, por escrito cerrados, para se nela verem com todo o segredo”. Para além das actividades culturais normais, os capelães eram ainda obrigados “a ir à Casa da Misericórdia quando se correr a campanha para sair a Irmandade fora, assim as Procissões ordinárias, como a enterrar algum Irmão, ou a acompanhar o Crucifixo quando sair a algum padecente”¹⁴.

O *Compromisso* da Misericórdia de Macau de 1627 consagra todo o capítulo XX ao tema dos capelães, seguindo de perto as normas anteriores, mas precisando um número de três capelanias distribuídas pela Casa, pelo Hospital e por S. Lázaro, adaptando cargos e funções aos equipamentos caritativos locais da instituição piedosa macaense. Determinava-se ainda o recrutamento de capelães na base de quatro qualificações: (a) serem cristãos velhos, de “todas as partes Portugueses, ou filhos de Portugueses”; (b) deveriam “ser pessoas de virtude, saber, e reputação por onde nunca podiam ser admitidos, recebidos, nem conservados clérigos de menos crédito e reputação do que convém à autoridade e paz da Casa”; (c) haveriam também de ser “de idade perfeita, pelo que nenhum clérigo seria recebido antes de ter 30 anos de idade e que não fosse confessor aprovado”; (d) por fim, os capelães da Misericórdia de Macau tinham de ser “bons cantores e destros no canto de órgão”¹⁵.

VISITADORES

Uma parte muito importante da actividade das Misericórdias de Goa e Macau concentrava-se na visita a grupos sociais em situação de grande inferioridade.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

Estas visitas não apenas concretizavam formas de apoio caritativo a pobres, enfermos e outros indigentes, mas tentavam também desenvolver formas de solidariedade religiosa e espiritual. Os *Compromissos* das Misericórdias consagram, por isso, uma especial atenção aos cargos de visitantes. O capítulo XX do *Compromisso* primitivo da Misericórdia de Goa de 1595 estipulava que estes oficiais deviam visitar, cada dois em seu bairro, os pobres envergonhados e os doentes cada mês, enquanto os entrevados recebiam visita semanal. As pessoas visitadas não deviam ter nada de seu e deviam ser recolhidas que não andassem a pedir pelas casas nem pela cidade. Dar-lhes-iam esmola em dinheiro, vestido e cama, segundo as suas necessidades, seguindo as ordens do provedor e mesários. No entanto, antes de lhe darem esmola, os visitantes haveriam de informar-se da sua qualidade, pobreza, virtude e recolhimento através dos curas das paróquias, confessores e vizinhança onde vivessem, apenas esmolando depois de verificadas essas notícias. A Misericórdia de Goa tinha de manter um livro em que se assentavam todas as pessoas visitadas e assistidas, cada semana ou cada mês, assinado pelo provedor da Casa, sendo interdito dar esmolas a quaisquer pessoas visitadas que não estivessem escritas no referido Livro¹⁶.

Por sua vez, o capítulo XIII do *Compromisso* da Misericórdia de Macau de 1627 explicitava normativamente que o cargo de visitante pertencia, tirando o provedor, escrivão e tesoureiro, aos mais irmãos da mesa, tendo obrigação de cuidar dos órfãos, viúvas e mais pobres a quem a Casa dava as suas esmolas, sendo os visitantes obrigados a recensar em rol próprio todos os assistidos. A Misericórdia de Macau concretizava um calendário de visitas mais denso, estabelecendo a actividade dos visitantes de dois em dois dias, em cada bairro, aos envergonhados, devendo os entrevados receber visita cada semana e os doentes cada mês. As pessoas a visitar deviam ser tão pobres “que não tivessem nada de seu”, sendo igualmente pessoas recolhidas “de maneira que não andassem pedindo pelas portas, sendo providas com esmolas de prata, vestidos e cama conforme as suas necessidades, e ao que o Provedor, e Irmãos da Mesa ordenassem”. Também os visitantes da Misericórdia macaense tinham de se informar sobre a situação social e moral dos assistidos para que, se achassem que eram claramente pobres, pudessem receber esmola. A Santa Casa de Macau não permitia ainda que os visitantes

andassem a cavalo ou dessem esmola a pobres não inscritos no rol da irmandade. Alargando estas normas de adaptação à sociedade local, a Misericórdia de Macau aconselhava ainda os visitantes dos bairros a terem especial cuidado de saberem se se achavam pelas ruas lançados alguns pobres doentes desamparados e, sendo escravos, teriam de informar a pessoa que a cidade tinha ordenada para os “fazer curar a seus senhores”, enquanto se fossem foros ou cativos de pessoas pobres e necessitadas que verdadeiramente os “não pudessem proteger curar nem libertar”, os visitantes poderiam encaminhá-los para o Hospital da Santa Casa. Aqui, o mordomo do Hospital tinha obrigação de assistir, com a ajuda do médico e do cirurgião, todas as visitas e curas dos enfermos, “porque além de ser este o ponto principal do seu Regimento, faria nisto grande serviço a Deus Nosso Senhor”¹⁷.

OS MORDOMOS

No sentido de assegurar a execução e gestão das diferentes actividades e equipamentos das Misericórdias de Goa e de Macau, as irmandades contavam igualmente com um corpo importante e especializado de mordomos. Neste domínio, o *Compromisso* da Misericórdia de Goa de 1595 estipulava no capítulo XIX a existência de dois mordomos dos presos encarregados de “prover todos os presos das cadeias, sãos e doentes, ao domingo e quarta-feira, de maneira que toda a semana tivessem de comer”, ao mesmo tempo que os encarcerados doentes deveriam ser visitados pelo médico ou cirurgião da Casa, “conforme as suas enfermidades e se lhes administravam as mezinhas”. No entanto, os mordomos dos presos não poderiam admitir no rol assistencial da Casa encarcerados com dívidas, fianças ou degredos não cumpridos¹⁸. O *Compromisso* da Misericórdia de Macau de 1627 segue no capítulo XII estas mesmas prescrições, mas explicitando a obrigação de se convocarem duas testemunhas capazes de rigorosamente abonar o desamparo dos pobres a visitar e apoiar. Contudo, sempre que o encarcerado não aceitasse a visita dos mordomos da Misericórdia ou contestasse a sua sentença deixaria de receber esmola da irmandade. Os mordomos haveriam igualmente de garantir que os presos se confessassem, comungassem pela Quaresma e pelos quatro jubileus do Bispado que se realizavam nos dias de Nossa Senhora da Assunção, em Agosto,

COMPROMISSO

DA

IRMANDADE DA SANTA CASA DA MISERICORDIA
DE MACAU

APPROVADO PELA PORTARIA PROVINCIAL N.º 90 DE 18 DE
MAIO DE 1893.

MACAU
TYPOGRAPHIA MERCANTIL

1893.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

no dia de Todos-os-Santos, no primeiro de Novembro, em dia do Natal e no dia do Espírito Santo. Cumpridas estas normas, a Misericórdia de Macau permitia que os mordomos dos presos provessem o seu alimento diário “salvo se a pessoa fosse de qualidade que conviesse mais dar-lhe o necessário em prata, o que se veria em Mesa com a informação dos Mordomos, quando o tal preso fizesse petição”. Esta assistência dos mordomos contemplava ainda apoio nas apelações dos presos, garantindo que lhes fosse feita “justiça, e despachasse com brevidade, não devendo aceitar apelação alguma, que lhes não fosse entregue pela Mesa com rubrica da Casa”. Este apoio compreendia, finalmente, os degredados que recebiam esmola da irmandade na altura do seu embarque para cumprimento da pena¹⁹.

As Misericórdias de Macau e Goa mantinham também mordomos da capela e da bolsa. Assim, o capítulo XVIII do *Compromisso* da irmandade goesa obrigava à eleição mensal de dois irmãos, um nobre e um oficial, para servirem, respectivamente, como mordomo da Capela e da Bolsa. A este cargo cumpria visitar diariamente a Casa do Despacho, principalmente nos dias da mesa e no sábado pela manhã, “não fazendo nenhuma despesa de dinheiro sem ordem do Provedor e Irmãos da Mesa”²⁰. O capítulo XXXVII do *Compromisso* da Santa Casa de Macau explicita melhor esta mordomia, encarregada da gestão das esmolas recebidas e dadas, sendo especialmente obrigado a dar esmola aos lázaros²¹.

Encontramos também no Capítulo XVIII do *Compromisso* macaense uma criteriosa caracterização do mordomo da Capela. Tratava-se de um cargo encarregado da gestão dos equipamentos e alfaiais culturais em associação com a execução de legados pios. O mordomo da Capela “devia ir muito cedo à Casa, de que havia de ter as chaves e, em chegando, correria os Altares para ver se o Sacristão os tinha convenientemente concertados, e mandar emendar o que lhe parecesse de consideração, e a limpar a Igreja, e não consentiria que moço algum, não sendo de Ministro, subisse os degraus dos Altares, e posto que pudesse dar as chaves a um moço fiel para somente as trazer, todavia não seria para abrir caixa alguma, nem armário, nem casa de fato, e cera, e muito menos devia

consentir que moço algum recebesse, ou despendesse prata, se não ele por sua mão a devia contar, ou pesar”. A esta vigilância em torno da qualidade do espaço sagrado somava-se ainda a vigilância dos próprios capelães, assegurando que agiam com “modéstia” e “gravidade”. O mordomo haveria de gerir o cumprimento “cada dia as obrigações da Casa que estão escritas na tábua, e faria exactamente dizer todas as Missas, que algumas pessoas mandaram dizer por certa intenção na Igreja, e altares da Misericórdia, satisfazendo ao modo com que as pedissem, e dando-lhe a esmola costumada”. Devia ainda ordenar “os enterramentos dos defuntos ordinários, que se deviam de sepultar na Cidade, mandando a Tumba quando fosse possível às horas que os testamenteiros dos tais defuntos apontassem, e devia receber o que por este respeito se desse dos que tivessem posse para o fazer, que seria, pelo menos, de cinco cruzados, e aos que fossem pobres, e não tivessem de seu, o mandaria fazer pelo amor de Deus”. Morrendo algum irmão da Casa, algum menino da Capela ou pessoa visitada, o mordomo “não lhe daria sepultura na Igreja se a pedisse, sem a comunicar na Mesa quando houvesse, ou com o Escrivão, que devia estar sempre presente e, mandando-se abrir a cova, seria precisamente do comprimento e largura que fosse necessário, e não deixaria pôr letreiro sobre a tal cova, nem daria sepultura de maneira que ficasse perpétua, para alguma pessoa, porque a ninguém se devia conceder”. Falecendo “alguma pessoa tão pobre, que não tivesse mortalha, com que decentemente se pudesse enterrar, lha mandaria dar à custa da Casa”. O mordomo teria também cuidado de fazer confessar e comungar os meninos da capela e mais pessoas do serviço da Casa nos quatro jubileus do ano. O mordomo não ficava obrigado a armar a igreja “nem fazer outros gastos desta qualidade à sua custa no mês que servisse o cargo, e assim ficaria em seu arbítrio nas festas da Casa o que quisesse fazer, contanto que fosse à custa da Casa”. Cumpria também a este mordomo a decoração dos altares da igreja da Misericórdia de Macau, provendo-os de “ramos”, “cheiros” e “ceras”. No entanto, a ajuda na manutenção e decoração da igreja da irmandade estava interdita a escravos e “homens da terra”, havendo “Portugueses que o quisessem fazer pelo amor de Deus”. Estava também vedada a esta mordomia emprestar “prata, ornamentos, ou coisa alguma da Capela sem licença do Provedor”²².

Frontispício do *Compromisso da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia* de Macau de 1893.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Acrescentava-se ainda nas duas grandes Misericórdias asiáticas um mordomo do Hospital. O *Compromisso* da Misericórdia de Goa de 1595 explicava no seu capítulo XXIV a obrigação de eleição mensal de dois irmãos, um nobre e outro oficial, para servirem no hospital da Casa, um de mordomo e outro de escrivão²³. O *Compromisso* da Misericórdia de Macau, redigido em 1627, explicitava no seu capítulo XIX as principais obrigações deste mordomo que deveria cumprir o regimento hospitalar, visitando e apoiando os doentes “com a caridade e paciência, como convinha aos Enfermos, como gente mesquinha e miserável que eram”²⁴.

ESMOLERES

Descendo na hierarquia confraternal descobre-se também nos *Compromissos* das Misericórdias de Goa e Macau a actividade variada mas importante de esmoleres. Assim, no capítulo XXV do *Compromisso* da irmandade goesa obrigava-se o provedor e mesários a eleger, em cada freguesia da cidade, os irmãos que lhes “parecessem necessários para pedirem esmola com as varas, aos Domingos depois da Missa, para os presos pobres que a Misericórdia tivesse a seu cargo, e às quartas-feiras para os pobres, fazendo-o pessoalmente e não por outrem”. As esmolas recolhidas deviam ser remetidas ao mordomo da Capela para se “carregarem cada mês sobre o Recebedor das esmolas e o que se recebera para os presos, ser-lhes-ia levado e repartido pelos Visitadores que deles cuidassem”. A acumulação de esmolas através destas acções implicava, como se explica no capítulo XVII, a nomeação de um arrecadador das esmolas, capaz também de gerir os legados deixados em testamentos. Ao arrecadador cumpria registar e gerir “tudo o que na Casa houvesse, tanto dinheiro como quaisquer outras coisas que viessem à Casa e se houvessem de vender, e devia dar-se receita de todos os papéis pertencentes à arrecadação do dinheiro para que, no fim do ano que servisse, pudesse dar conta deles por despesa ou entrega”. Este processo era depois escrutinado pelo mordomo da Bolsa que, no fim do ano, “devia dar conta do dinheiro da Casa, assim como das Letras, e tudo o mais que tivesse recebido, e tal conta seria vista e assinada pelo Provedor e por todos os Irmãos da Mesa”²⁵. Estas normas são igualmente seguidas pela Misericórdia de Macau, mas o capítulo XXI do seu *Compromisso* de 1627 esclarece

ainda rigorosamente que “os pedidores das esmolas, que se elegiam na Mesa para servir cada mês, não podiam pedir senão por suas próprias pessoas; e se para isso empregassem algum criado, ou outra qualquer pessoa diferente, sem ordem da Mesa, seriam admoestados duas vezes, e não se emendando, seriam riscados para mais não serem admitidos por Irmãos”²⁶.

PESSOAL MENOR E ASSALARIADOS

A estes cargos regimentais mais importantes, as duas Misericórdias asiáticas foram acrescentando outros ofícios e outro pessoal profissional. Assim, no capítulo XXXV do *Compromisso* da Misericórdia de Goa, organizado em 1595, estabelece-se a existência de um cerieiro e de um boticário, encarregados respectivamente da gestão da cera, com a sua larga importância já cultural já energética, e da administração da farmácia da irmandade²⁷. O *Compromisso* da Misericórdia de Macau de 1627 prevê também no seu capítulo XXI a contratação de pessoal assalariado que “para serviço da Santa Casa da Misericórdia, e cumprimento de suas obrigações, era necessário haver pessoas, que a servissem pagas com salário, não podendo nenhuma delas ser Irmão da Misericórdia, enquanto fosse pago com salário, salvo se fosse Síndico da Casa”²⁸.

Ambos os *Compromissos* autorizam a movimentação de moços da capela que, no *Compromisso* da Santa Casa macaense, são mesmo referenciados como “alguns moços da Capela em bastante número, que servissem para ajudar às Missas, e cuidar das mais coisas manuais da Sacristia, Coro, e Igreja, devendo ser limpos de raça, pobres”²⁹. Recenseia-se ainda informação sobre médicos, cirurgiões e, de forma bastante pormenorizada, as funções dos enfermeiros que, no *Compromisso* primitivo da Misericórdia de Macau, recebiam mesmo um regimento próprio dirigido aos “enfermeiros dos Lázaros”³⁰.

O SISTEMA ELEITORAL

A hierarquização confraternal assentava não apenas numa criteriosa selecção moral e social dos cargos mais elevados e activos, mas clarificava também um sistema eleitoral tão cuidadoso como rígido. Em termos gerais, descobre-se um sistema de sufrágio colectivo, secreto, baseado no método das “favas

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

brancas e pretas”. Desde a aceitação e exclusão dos irmãos até à eleição do provedor e dos mesários, o sistema eleitoral segue aquele método que se redige criteriosamente nos *Compromissos* primitivos da Misericórdia de Goa e Macau com grandes semelhanças e proximidades. Seguindo esta metodologia com a ajuda do capítulo XXV do regulamento da Misericórdia de Macau de 1627 explicita-se a admissão dos irmãos com estas normas: “havendo de se votar por favas, se porão ao pé do Crucifixo as que parecerem necessárias, e uma bolsa em que cada Irmão lançará a sua, ou branca, ou preta como lhe ditar a consciência: começando pelo Provedor, e acabando no Escrivão, o qual trazendo a bolsa lançará na Mesa as favas que nela estiverem, e sendo tantas quantas foram as pessoas que votaram, se determinará a proposta (segundo sua qualidade) por mais favas brancas, ou pretas, não se fazendo caso das que se acharem de mais, ou de menos”. Sempre que a votação não coincidissem com o corpo eleitoral “achando-se na eleição de alguns deles fava, ou favas de mais ou de menos das pessoas que votaram, se tornará a votar segunda vez por se escusarem escrúpulos de poder ser feito por erro ou acaso, e sucedendo achar-se a mesma fava ou favas de mais, ou de menos, ficará a tal pessoa excluída, e o mesmo será não excedendo as favas brancas a duas partes dos votos da Mesa e Junta”³¹.

O mesmo sistema eleitoral seguia-se na eleição ainda mais importante do provedor e dos mesários. Explica longamente o *Compromisso* seiscentista da Misericórdia de Macau que, a 2 de Julho, no dia da festa da Visitação, orago da irmandade, “se ajuntarão os ditos Irmãos na casa da Misericórdia”, lendo colectivamente “os capítulos deste Compromisso que tratam da Eleição para a todos ser notório a maneira em que hão-de votar e como forem lidos o Provedor dará Juramento ao Escrivão e ao Pregador (cujo ofício e não de outrem será tomar os votos com o Escrivão salvo em caso que for impedido no qual a Mesa proverá) que bem e verdadeiramente tome os ditos votos”. Seguia-se um juramento, sendo os irmãos convidados a votar, “começando pelo Provedor e Irmãos da Mesa, dando-lhe primeiro juramento dos Santos Evangelhos que cada um deles nomeie dez Irmãos, cinco Nobres e cinco Oficiais, os quais virem que melhor é o mais sã consciência saberão escolher Provedor e Oficiais que no ano seguinte hão-de servir a Nosso Senhor nesta Irmandade”³².

OS DEFINIDORES

Esta ordem eleitoral era ainda mobilizada para eleger, em dia de S. Lourenço, o corpo de definidores que se segue pormenorizadamente no capítulo XV do *Compromisso* primitivo da Misericórdia de Macau: “logo que os Eleitos aceitassem a sua nomeação, jurariam de servir o cargo com a fidelidade, segredo, e inteireza devida, continuando nele não somente com os oficiais da Mesa, que naquele ano servissem, até ao dia da Santa Isabel, mas com os novos, que no tal dia se elessem, até o dia de S. Lourenço, cumprindo um ano inteiro em sua ocupação”. Este corpo de definidores assegurava a conformação jurídica das actividades da Misericórdia ao seu *Compromisso* e, nos casos de omissão, as suas definições tinham a mesma força de *Compromisso*, texto que podiam interpretar e alterar com excepções importantes: (a) não estavam autorizados a acrescentar o número dos irmãos; (b) não podiam alterar as normas compromissais em matéria de recolha de informações, dispensa das qualidades e idades no cumprimento dos cargos confraternais; (c) estavam proibidos de emprestar prata da Casa ou rendimentos do seu depósito ainda que fosse por empréstimo; (d) não poderiam solicitar ao Papa que comutasse algum legado em outra coisa, ainda que parecesse em benefício do defunto que o deixou; (e) não autorizariam a irmandade a enterrar alguma pessoa que não fosse irmão, salvo se fosse príncipe. Em contraste, os definidores podiam decidir sobre empréstimos ao reino e “outras partes ultramarinas” desde que lhes parecesse “melhor para o serviço de Deus e bem das partes”³³.

A POBREZA

A densa rede de capítulos compromissórios dedicados aos cargos da irmandade, determinando criteriosamente os seus deveres, condições e formas de eleição, não tem paralelo na ordem normativa dirigida para as actividades assistenciais. Os *Compromissos* das Misericórdias de Goa e Macau, entre 1595 e 1627, entendem as actividades de caridade precisamente como deveres dos irmãos e da hierarquia confraternal não revelando um entendimento autónomo das diversas situações de inferioridade e marginalidade sociais. Estas são, em rigor, o objecto, o *campus*, da movimentação da caridade dos membros da irmandade, pelo que a colecção de esmolas e apoios

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

das Misericórdias arrola-se também ao longo dos capítulos organizacionais. Seja como for, as duas grandes Misericórdias asiáticas procuravam cumprir várias actividades de caridade orientadas para minorar – não para resolver – a pobreza das gentes cristãs e cristianizadas que viviam miseravelmente nos seus espaços. Assim, o *Compromisso* primitivo da Misericórdia de Goa no seu capítulo XXXIV obrigava a atender aos “meninos cujas mães adoecessem e não os pudessem criar, nem dar a criar, por causa da sua pobreza, ou no caso delas falecerem, ficassem desamparados, ou tivessem necessidade de alguma ajuda para a sua criação, seriam providos pela Casa na maneira que parecesse ao Provedor e Irmãos”³⁴. A Misericórdia apoiava igualmente os enjeitados que, entregues à Casa, seriam assistidos com o dinheiro que, para isso, a cidade dava³⁵. O *Compromisso* da Misericórdia de Goa, no capítulo XXXII, dirigia também atenção para a redenção de cativos e organizava todas as quartas-feiras do ano, pela manhã, no seu despacho, uma esmola geral pelos pobres que não constavam dos registos dos visitantes³⁶. Estas formas de caridade encontravam-se, porém, claramente hierarquizadas, devendo a distribuição das esmolas cumprir a seguinte ordem: primeiro, os cativos em “poder de Mouros” e, destes, os meninos e mulheres cristãos pelo perigo que havia de apostatarem, depois, aos portugueses da Cidade e, finalmente, os que tivessem sido cativos na guerra em situação de pobreza³⁷. Estas orientações caritativas para com a pobreza recenseiam-se igualmente no *Compromisso* da Misericórdia de Macau de 1627, encontrando-se disposições sobre crianças desamparadas, enjeitadas, doentes pobres, indigentes e mesmo pobres envergonhados que recordavam o passado de uma condição social elevada perdida, situação, como se sabe, muito frequente nos agitados espaços mercantis de circulação portuguesa na Ásia.

A ORFANDADE

Muito mais atenção regulamentar merece nos *Compromissos* primitivos das Misericórdias de Goa e Macau a orfandade. Trata-se de uma especialização social e caritativa particularmente importante nos enclaves coloniais de presença portuguesa na Ásia. Eram muito abundantes as situações de orfandade que decorriam da morte frequente de mercadores, soldados e aventureiros portugueses nestas longínquas partes do mundo oriental, causadas por doenças, naufrágios,

confrontos militares e uma ampla panóplia de pressões da mortalidade. Ao mesmo tempo, era também comum que alguns portugueses abandonassem a sua descendência local, rumando para a metrópole ou para outros domínios ultramarinos. Gerava-se, assim, uma larga orfandade, muitas vezes de origem luso-asiática que, sobretudo feminina, era igualmente aproveitada pelas Misericórdias na criação de verdadeiros mercados nupciais em que ofereciam aos numerosos candidatos ao matrimónio jovens e mulheres locais educadas ou assistidas pelas irmandades. Seguindo o capítulo XXX do *Compromisso* da Misericórdia de Goa estipula-se normativamente “que as Órfãs que requeressem esmolas para os seus casamentos deviam fazer petições, em que declarassem a sua idade, pobreza e o nome de seus pais e de que qualidade eram, e onde moravam e em que ruas, e há quanto tempo tinham morrido e onde, assim como os serviços que tivessem feito ao Rei, ou à República, assim como o seu desamparo”. Estes pedidos de assistência confraternal eram, depois, remetidos ao provedor e mesários, às sextas-feiras, “pela própria ou por sua mãe, irmão ou cunhado, ou parente até ao terceiro grau de parentesco”. Após a leitura atenta dos pedidos pela mesa, o provedor distribuía pelos visitantes as petições individuais para recolherem informações entre o clero paroquial acerca “dos lugares onde viviam, para comprovar a sua virtude e mais qualidades, assim como certidões dos Juizes dos Órfãos do que lhe coube de sua legítima e podendo-se achar na terra testemunhas dignas de fé que as conhecessem as deviam tirar”. Os visitantes eram ainda convidados a escrutinar a “honestidade, pobreza, idade e mais condições das ditas Órfãs e assim da morte do Pai onde e como morreu, e quanto tempo e em qualquer lugar serviu e de que qualidade, e estas diligências farão nas ruas onde viveram e onde vivem pelas pessoas mais dignas de crédito que acharem”. Concluídas estas apertadas inquirições, o provedor e mesários davam, finalmente, “despacho dessas petições, considerando que as ditas Órfãs, para se lhe fazer a esmola, não deviam ter pai e haviam de ser pobres, desamparadas e de boa fama, e que não fossem viúvas e haviam de ser de idade de onze anos até trinta e seis”. A esmola que a Misericórdia de Goa dirigia para as órfãs encontrava-se também devidamente hierarquizada: “considerar-se-ia primeiro as filhas dos que tivessem morrido na guerra, derramando o seu sangue pela Fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, e se morressem de doença, deviam

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

preceder as filhas daqueles que mais serviços tivessem feito a El-Rei, ao Estado e à República, e sendo em qualidade iguais precederiam as de maior idade, mais pobreza e melhor fama, e das que forem iguais nestas condições as de melhor sangue deviam preceder as outras, e após estas as dos que morressem na guerra, primeiro, as filhas das Visitadas e as da Cidade, e depois as de fora, se houvesse esmola para todas”³⁸.

O dote da Misericórdia de Goa às órfãs que circulavam nos seus espaços era singular e irrepetível, limitado a um máximo de quarenta mil réis, obrigando igualmente a uma programada concretização do seu matrimónio cristão. O capítulo XXXI do *Compromisso* de Goa estabelecia este programa matrimonial, esclarecendo que “se estivesse alguma das Órfãs que vivessem na Cidade para casar, o devia fazer saber ao Provedor e Irmãos da Mesa, para que lhe assinassem o dia em que se viesse ser recebida à porta da Igreja da Misericórdia, tendo de pedir licença ao Prelado. E a nenhuma Órfã se daria licença para ser recebida fora da Igreja da Misericórdia, sob pena de perder o seu dote. E as que vivessem fora da Cidade deviam levar certidão de seu Vigário em como tinham sido recebidas à porta da Igreja. E tanto as que fossem recebidas na Casa da Misericórdia ou as de fora que trouxessem certidão de como tinham casado, seria o dote entregue a seus maridos”³⁹.

Estudando o *Compromisso* da Misericórdia de Macau de 1627, recenseiam-se as mesmas normas, conquanto, no seu capítulo XXV, se determine ainda as condições de execução testamentária a favor das órfãs, pormenorizando que “deviam-se guardar exactamente todas as condições e circunstâncias que os testadores apontassem em seus testamentos”. Paralelamente, o *Compromisso* primitivo da Santa Casa macaense mostrava-se ainda mais rigoroso no escrutínio da verdadeira situação de indigência das órfãs candidatas a dote, obrigando os visitantes a “irem pessoalmente à Casa da órfã de que se tratar, para ver o modo em que está e saber delas as coisas que lhes parecerem necessárias para maior clareza do que em sua informação perguntam. Mas deviam ter muito cuidado para que não aconteça ficar alguma órfã sem dote e com afronta, à conta das informações se fazerem com menos tento do que era necessário para se fazer melhor, e com menos trabalho a repartição dos dotes”. Depois de recolhidas todas as informações, o provedor e os mesários da Misericórdia de Macau votavam a lista das

candidatas, dotando apenas as “três órfãs das de mais merecimentos para que a Mesa escolha por votos a que lhe parecer, e assim se fará em todos os mais dotes de quantia certa; e para os da quantia incerta nomeará duas órfãs somente”. A selecção de idades era, na Misericórdia de Macau, mais restrita, apoiando somente órfãs entre os 14 e os 30 anos “salvo se o testador expressamente mandar o contrário, e muito menos o farão em pessoa que tenha Pai, ou que não seja bem acreditada na virtude, ou que tenha Esposo jurado, ou em viúva, ou em pessoa que possa casar por outra via, ou que sirva a quem lhe possa dar algum remédio, ou em pessoa que já tenha outro dote da Misericórdia, ainda que seja menor”. A hierarquização das candidatas mobilizava, por fim, adaptações locais interessantes, começando por apoiar primeiramente “todas as que estiverem no recolhimento (se houver), por serem as verdadeiras filhas da Casa da Misericórdia, e no segundo de precedência ficarão as órfãs mais virtuosas, desamparadas, e bem parecidas, pelo perigo a que estão expostas; no terceiro, entrarão as órfãs filhas de Irmãos; no quarto, as filhas das pessoas visitadas; no quinto, as naturais desta Cidade; e, no último, as de fora dela, e com partes iguais de virtudes, desamparo e parecer, precederão as de maior qualidade, e que tiveram Pais de mais serviços e merecimentos”⁴⁰.

OS PRESOS

Para além da pobreza e da orfandade, as Misericórdias de Goa e Macau contemplavam também um apoio caritativo importante aos encarcerados. Recorde-se que os presos, praticamente até bem entrado o século XIX, não recebiam praticamente apoios estatais, sendo a sua alimentação, vestuário, higiene e acompanhamento geral garantido pelos círculos familiares ou por instituições de caridade. As prisões nos enclaves coloniais portugueses na Ásia eram, geralmente, de muito baixa qualidade, sem equipamentos sociais, desconhecendo condições sanitárias mínimas para serem entendidas como espaços de forte castigo e funda expiação. As doenças e a mortalidade eram extremamente elevadas, conseguindo a maioria dos presos algum alimento e visita graças precisamente à acção piedosa das Misericórdias. A esmola aos encarcerados era, como se destacou, uma obrigação confraternal da responsabilidade dos mordomos dos presos, mas as Misericórdias

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

preocupavam-se sobretudo em garantir acompanhamento religioso aos condenados e em assegurar o seu enterro cristão. No *Compromisso* da Misericórdia de Goa, todo o capítulo XXVII é dedicado aos condenados que deveriam ser acompanhados por “dois Irmãos dos Presos e os dois Irmãos que servissem com as varas naquela semana nos enterramentos, e todos os Capelães da Casa, indo a Bandeira adiante levada por um Irmão, mais dois Irmãos com dois tocheiros acesos, e um dos Irmãos da semana com a vara diante da Bandeira, e os Capelães da Casa em procissão, de uma parte e de outra, e o outro Irmão da semana com outra vara regendo a procissão e o Crucifixo levado por um Capelão da Casa”. Este verdadeiro acompanhamento processional dos condenados encontrava-se profundamente ritualizado, determinando o *Compromisso* da Santa Casa de Goa a mobilização de mais “quatro Irmãos com tocheiros acesos acompanhando o Crucifixo e detrás do Crucifixo os dois Irmãos da Mesa que servissem de Visitadores dos presos com varas, e uma caldeira com água benta e hissopo, indo até à porta da cadeia, onde deviam esperar até tirar à Justiça o Padecente, que devia ir vestido em uma veste branca de pano de linho que o Mordomo da Capela lhe devia enviar logo que soubesse que o dito preso devia de padecer”. O acompanhamento religioso promovido pela Misericórdia goesa estendia-se ainda ao funeral dos condenados à morte: “e o que padecesse por Justiça no Pelourinho ou em outros lugares particulares ou for esartejado, o Mordomo da Capela teria o cuidado de o mandar enterrar e se alguns morressem queimados por Justiça, morrendo na Fé Católica, o Mordomo da Capela mandaria um servidor da Casa para juntar a ossada que ficar por queimar do tal Padecente e a traria num lençol para ser enterrada em lugar sagrado”⁴¹. Este processo normativo visita-se igualmente no *Compromisso* original da Misericórdia de Macau, organizado em 1627, dedicando pormenorizadamente os seus capítulos XXX e XXXI ao apoio e cerimónias funerárias dos condenados.

A ORAÇÃO

Produtoras de elites importantes para a ordem social da presença colonial portuguesa na Ásia, activas instituições de caridade cristã, gerindo hospitais e equipamentos assistenciais relevantes, as Misericórdias de Goa e de Macau eram também espaços significativos

de educação católica. Somavam-se às obrigações processionais, rituais, culturais e funerárias algumas intenções espirituais que procuravam potenciar a mobilização da oração nas actividades confraternais. Em muitas reuniões e assembleias gerais ou da mesa das irmandades destacavam-se práticas oracionais comuns, assim como a frequência de missas e sufrágios. No entanto, no interior destas obrigações espirituais realça-se a difusão de uma oração tão especializada como vital nas suas funções de intercessão religiosa. Com efeito, as Misericórdias de Goa e Macau são responsáveis maiores por difundirem uma oração “moderna”, intercessora, dirigida às “almas do purgatório”. O *Compromisso* da Misericórdia de Goa de 1595 dedica todo o seu capítulo XXIX a este domínio oracional, obrigando à mobilização de “quatro pessoas repartidas pela Cidade que, às segundas-feiras, quartas e sábados, andassem à boca da noite encomendando e tangendo com uma campainha dizendo em alta voz a oração seguinte: ‘aos fiéis servos de Jesus Cristo lembramos das Almas que jazem no fogo do Purgatório e das que estão em pecado mortal, e ajudai-os com um Pater Noster e uma Avé Maria, por que o Senhor Deus se lembre de Vós e vos perdoe vossos pecados, Amén’”⁴².

O *Compromisso* da Misericórdia de Macau, organizado em 1627, dedica também todo o capítulo XXIV a este tema espiritual, estipulando mesmo uma expansão geral desta intercessão oracional que comparece em texto ligeiramente diferente do oferecido pela Casa de Goa. Assim, os estatutos neste andamento capitular obrigavam à circulação de duas “campainhas, tangendo à noite pelas ruas”, determinando aos irmãos que as levassem para gritarem em alta voz a oração seguinte: “Fiéis Cristãos servos de Jesus Cristo lembrai-vos das almas que estão no fogo do Purgatório, e das que estão em pecado mortal, e ajudai-as com um Padre Nosso, e com uma Avé Maria para que o Senhor se lembre de vós, e vos perdoe vossos pecados. *Amen*”. Determinavam ainda os estatutos da Santa Casa de Macau que os visitantes dos bairros da cidade deveriam “cuidar de saber, quando os visitassem, se se dizia a dita oração, e se se corriam as campainhas.”⁴³

ECONOMIA E FINANÇAS

As actividades assistenciais, os poderes, a capacidade de mobilização e a difusão da doutrina das

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

obras de misericórdia implicavam que, mais materialmente, as Misericórdia de Goa e Macau conseguissem convocar esmolas, doações e legados suficientemente generosos para firmarem as suas funções. Muito rapidamente, as duas grande Misericórdias asiáticas conseguiram acumular fortunas impressionantes. Os *Compromissos* ajudam a entender este “sucesso” que, em grande medida, resultava da atracção de testamentos e legados que as Misericórdias transformavam em intercessão religiosa, mas também em rigorosa aplicação das suas intenções sociais e piedosas. Em termos gerais, as Misericórdias procuravam transformar propriedades e presentes materiais em capitais, tanto em dinheiro como em prata, especializando um depósito importante que, frequentemente, garantia seguros e empréstimos que nos introduzem nas dimensões securitárias e até “bancárias” das irmandades. Este movimento de edificação de capitais próprios descobre-se no capítulo XXVI do *Compromisso* primitivo da Misericórdia de Goa, estipulando “que as propriedades imóveis que fossem deixadas à Confraria, o Provedor e Irmãos da Mesa tomariam posse delas, mandando-as logo meter em pregão para se venderem a quem por elas mais desse, não sendo a nenhum dos Irmãos que servissem na Mesa naquele ano, sendo isto perante o Escrivão e Arrecadador de esmolas”. Em contraste, “nos móveis de pouca valia a Mesa podia fazer o que lhe parecesse”. Os capitais acumulados através deste processo de vendas cruzado aos legados em capitais permitiam à Misericórdia de Goa ser um emprestador importante, mas a irmandade, no capítulo XXXVI do seu *Compromisso*, não autorizava a “dar nenhuns créditos da Casa, por nenhum caso, para Portugal, nem para nenhuma outra parte. A arrecadação do dinheiro das Letras, que viessem à Casa, devia correr pelo Arrecadador das esmolas, lançando-se num Livro à parte com indicação das quantias e das pessoas a quem pertencesse”⁴⁴.

Este ordenamento económico e financeiro também se regista no

Compromisso da Misericórdia de Macau, composto em 1627. No seu importante capítulo XXII, os estatutos da Santa Casa macaense explicam mesmo o cuidado no percebimento das testamentarias, sugerindo o aproveitamento apenas dos legados que eram favoráveis ao crescimento económico das obras da irmandade. Determina-se até que “a primeira coisa que a Mesa há-de fazer, será deliberar se convém ao bem da Casa, e do Defunto, que lhe entrega a disposição de suas coisas, aceitar ou não; e para que a resolução se tome com mais clareza e certeza, chamará a Mesa os Letrados que lhe parecer, ou o Escrivão em nome dela, e com sua ordem se irá com eles aconselhar; e, dando-lhes conta de todo o negócio, lhes entregará testamento e mais papéis que houver, para que vejam tudo com mais vagar, conforme as coisas pedirem, e as circunstâncias permitirem”. As determinações da Misericórdia de Macau iam ainda mais longe, esclarecendo que “se a fazenda que o Testador deixar não for certa e líquida, de maneira que logo por ela se possa cumprir o Testamento, a Mesa não poderá aceitar a ser testamenteira”. Este rigoroso cuidado na aceitação dos testamento e legados deixados à Misericórdia ligava-se ainda à avaliação criteriosa das dívidas e bens dos doadores, “porque pode suceder que alguma pessoa, das que se encomendam à Casa, deixe sua prata espalhada, de modo a que não tenha para se pagarem suas dívidas, mas que poderá arranjar-se vendendo-se alguns bens em quantia bastante para se dar cumprimento aos tais testamentos, assim a Santa Casa podia aceitar”. Sempre que a Misericórdia de Macau aceitasse receber os testamentos e legados que lhe eram deixados, “o Provedor e Mesa deviam ordenar as coisas de maneira que, dentro de um mês, o Escrivão e Tesoureiro fizessem o Inventário de todos os bens móveis e de raiz, que pertencerem ao defunto, cujo testamento e inventário se lançarão no livro corrente dos Inventários,



Busto de D. Belchior Carneiro.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

continuando ao pé dele com as mais coisas pertencentes à sua execução”. Em seguida, logo que a Misericórdia de Macau conseguisse tomar posse formal dos bens do doador, “mandará logo a Mesa vender todos os bens móveis e de raiz que lhe forem deixados, e para este efeito se porão publicamente em Leilão e se arrematarão a quem por eles mais der, em presença do Escrivão da Mesa e Tesoureiro, que em pessoa assistirão, e nestas vendas não poderão fazer lançamento, nem por si nem por outro Irmão da Mesa, sob pena da compra e da arrematação ficar nula”⁴⁵.

Este movimento cada vez mais intenso que, assentando no prestígio social das Misericórdias, permitia acumular capitais de muitos legados, testamentos e doações foi permitindo construir patrimónios impressionantes somando rendas, dinheiros,

casas, propriedades e muitos outros bens que consolidaram definitivamente a presença incontornável das Misericórdias de Macau e de Goa na paisagem social destes territórios de presença e circulação política e comercial portuguesa na Ásia. Charles Boxer tinha toda a razão quando escrevia no seu célebre livro sobre o império colonial de Portugal que “entre as instituições que foram características do império marítimo português e que ajudaram a manter unidas as suas diferentes colónias contavam-se o Senado da Câmara e as irmandades e confrarias laicas, a mais importante das quais era a Santa Casa da Misericórdia. A Câmara e a Misericórdia podem ser descritas, apenas com um ligeiro exagero, como os pilares gémeos da sociedade colonial desde o Maranhão até Macau”⁴⁶. **RC**

NOTAS

- 1 Fátima da Silva Gracias, *Beyond the Self: Santa Casa da Misericórdia de Goa*. Goa: Surya Publications, 2000.
- 2 Sobre a fundação e características originais da Misericórdia de Macau, veja-se Ivo Carneiro de Sousa, “Introdução ao estudo da Misericórdia de Macau: caridade, poder colonial e devoção régia”, in Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*. Macau: Universidade de Macau, 2003, pp. 5-13.
- 3 Ivo Carneiro de Sousa, *Da Descoberta da Misericórdia à Fundação das Misericórdias (1458-1525)*. Porto: Granito Editores e Livradores, 1999.
- 4 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 3v.
- 5 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 4.
- 6 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, p. 23.
- 7 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 5.
- 8 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 5v.
- 9 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 29-32.
- 10 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 10v.
- 11 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 45-48.
- 12 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 12v.
- 13 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 52-58.
- 14 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 18.
- 15 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 77-79.
- 16 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 14v.
- 17 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 62-64.
- 18 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 14.
- 19 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 59-61.
- 20 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 13.
- 21 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 118-128.
- 22 *Ibidem*, pp. 73-76.
- 23 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 19.
- 24 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 76-77.
- 25 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 13v.
- 26 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, p. 21.
- 27 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 26v.
- 28 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 80-81.
- 29 *Ibidem*, pp. 80-81.
- 30 *Ibidem*, p. 128.
- 31 *Ibidem*, pp. 35-36.
- 32 *Ibidem*, pp. 33-39.
- 33 *Ibidem*, pp. 67-70.
- 34 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 25v.
- 35 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 26.
- 36 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 24v.
- 37 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 23.
- 38 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 23v.
- 39 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 24.
- 40 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 89-92.
- 41 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 21.
- 42 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 22v.
- 43 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, p. 88.
- 44 Compromisso da Misericórdia de Goa, 1595, fl. 20.
- 45 Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 82-86.
- 46 Charles Boxer, *O Império Marítimo Português*. Lisboa: Ed. 70 1992, p. 267.

The Early Years of the Misericordia of Manila (1594-1625)

JUAN O. MESQUIDA*



PRE-HISTORY: FR. JUAN FERNÁNDEZ DE LEÓN

Twenty years after Miguel Lopez de Legazpi founded Manila, a devout Spanish priest arrived in the capital of the Philippine archipelago. Fr. Juan Fernández de León had spent some time in New Spain (Mexico), where he had given up all his earthly possessions and developed a taste for the hermit's life of prayer and self-abnegation. Soon after he arrived, he established himself near the ermita (shrine) of our Lady of Guía, located near the sea southeast of Manila,

outside the walls of the city.¹ Many Spaniards, both rich and poor, visited him seeking spiritual or material succour. From the rich he asked for alms so he could help the needy. Those he helped were all Spanish: sick couples, handicapped soldiers, and the *pobres vergonzantes*, or those people of means who had become impoverished but were ashamed to beg, like widows and orphan girls. As the number of the needy increased, Fr. Fernández decided to go to Manila on Saturdays to ask for more alms. Some Spaniards in town helped him collect alms for the poor; notable among these benefactors was Captain Juan Ezquerro, a well-respected citizen. Ezquerro was a good Christian of noble character, who devoted some of his time to help administer the hospital for natives that was run by the Franciscans. Fr. Fernández did not want to handle any money, so it was Captain Juan Ezquerro who collected the alms and distributed them to those who presented an affidavit signed by the priest, showing the amount to be given.

* Professor in the College of Arts and Sciences – University of Asia and the Pacific (Philippines), preparing a Ph.D. on the history of Manila's Misericordia.

Professor do Colégio de Artes e Ciências da University of Asia and the Pacific (Filipinas), neste momento a preparar a tese de doutoramento sobre a história da Misericórdia de Manila.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Fr. Fernández's charitable concerns were not limited to giving alms. He also helped out at the Hospital de los Naturales, which took care of sick natives. The Franciscan lay brother Fr. Juan Clemente had founded it in 1577 or 1578 near the convent of San Francisco, inside the walls of the city, parallel to shore of the Pasig River.² On his own initiative, upon seeing the insufficiency of the hospital, Fr. Fernández decided to build a new ward where he could send the indigent sick. He convinced Fr. Juan Clemente to provide medicine and to visit his ward once in a while to perform surgery. For his part, Fr. Fernández took care of the administration, facilities and financial support of the hospital, as well as looking after the patients.

Fr. Fernández's work grew to such an extent that the idea of founding a "Hermandad de la Misericordia"—which translates literally as "Brotherhood of Mercy"—was raised as a solution to the problem of how to care for the poor Spaniards of Manila who fell ill. Many Portuguese territories had a *Casa da Misericórdia*, or House of Mercy, which was a brotherhood that looked after the needy of the place where it was established. Proponents of such brotherhoods believed that the characteristics of the *Misericórdia* institution would make it a good fit for Spanish Manila at the end of the sixteenth century.

THE CASAS DA MISERICÓRDIA
IN PORTUGAL

Toward the end of the Middle Ages, private initiatives started to replace ecclesiastical institutions as providers of social welfare in the kingdom of Portugal. Hospitals and other organizations providing charitable services mushroomed in small villages throughout the country.³ As the fifteenth century progressed, these institutions entered a period of decline caused by mismanagement and abuses; this situation prompted the local nobility to play a more prominent role supervising them. Before the century ended, the royal family also got involved by unifying social welfare institutions, like hospitals, to improve their efficiency.⁴ Greater royal intervention in the social welfare system of Portugal took a decisive turn on August 15, 1498, when Queen Mother Leonor, the widow of King John I and sister of King Manuel I, founded the first *Casa da Misericórdia* in Lisbon. That institution was born as a

confraternity and brotherhood, which took as its mission the practice of spiritual and corporal acts of mercy for Christians in need. It was placed under the patronage of our Lady, Mother of God, the Virgin Mary of Mercy. This institution was the culmination of one of Leonor's earlier charitable projects, the Hospital of Caldas, which had essentially the same objectives as the *Casa da Misericórdia*, but did not yet have clearly defined regulations. Being a member of the royal family gave Leonor great logistic flexibility as well as abundant resources.⁵

The statutes (*Compromisso*) of the *Misericórdia* of Lisbon were drafted in 1498 and ratified by King Manuel I soon after. On March 14, 1499 King Manuel I sent a letter to the important citizens of Porto to encourage them to establish a similar institution. The petition was repeated in many other places, so that by the time queen Leonor died, in 1525, there were sixty-one *Casas da Misericórdia* in Portuguese territory. After the queen died, the number of *Misericórdias* grew quickly; by 1599, there were 114.⁶

The rapid expansion of the system of *Misericórdias* in Portuguese territory can be attributed to the privileges granted by the monarchs to the local oligarchies that ran them. Joining the *Misericórdia* exempted one from having to accept a post in the town hall and perform other civic duties. Moreover, *Misericórdias* were given incentives to practice charitable works and manage their own funds. Even if the *Misericórdias* were not strictly speaking under royal supervision, a *de facto* partnership was formed between the king and the local elite that ran the *Misericórdias*. In this way, the king found the means to help his needy subjects, and the members of *Misericórdias* obtained some social and economic advantages. At the Council of Trent, the king ensured further privileges for the *Misericórdias* by obtaining their autonomy from ecclesiastical authorities, which were not allowed to audit the funds of the brotherhood. The Philippine period of the Portuguese monarchy (that is, the reigns of Kings Philip I and II, from 1580 to 1640) brought further benefits to *Misericórdias* and those who managed them. The Spanish monarchs, who ruled Spain and Portugal simultaneously but separately, were

Our Lady of Mercy, 17th c., oil on wood
(Church of the Misericórdia, Montemor-o-Velho).

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

willing to grant benefits to these institutions in exchange for support from local elites. It was during this period that a large number of *Misericórdias* made local adaptations of the statutes of Lisbon. It was also during this period that *Misericórdias* were granted a monopoly over the burial of all deceased residents in their locality. In a gradual manner, then, the *Misericórdia* took over the charity work formerly run by confraternities, and came to practically monopolize the field of national welfare. The confraternities continued mostly as devotional and self-help associations.⁷

The role of the *Casas da Misericórdia* became even more prominent in Portuguese colonial enclaves. The *câmara* or municipal council and the *Misericórdia* were the two most prestigious institutions among the Portuguese communities in these towns. The social characteristics of these institutions gave them an elitist character, as they were closed to the non-white population; this tendency was even more pronounced in the case of *Misericórdias* in Asian cities, where, due to the small size of the Portuguese population, only men of very high social status were accepted into the brotherhood. The *Misericórdias* in Asia had their heyday in the sixteenth and seventeenth centuries, due especially to their role in delivering money from last wills to heirs in distant continents. In this process, they became solvent and deeply involved in the financial problems of the colonies.⁸

The confraternal system of *Misericórdias* in Portugal was not replicated in Spain.⁹ There were some attempts in the sixteenth century, with the backing of the king, to establish a network of *Misericórdias* throughout the Spanish territories, but the Spanish *Misericórdias* were of a different nature. They were essentially asylums for the poor and needy, wherein those admitted would be taught a trade and also be allowed to beg in order to complement whatever income they made from their work.¹⁰ In contrast, however, the inspiration for and organization of the Casa de Misericordia of Manila resembled much more closely the Portuguese *Casas da Misericórdia*.¹¹

A SOCIAL PROFILE OF MANILA

The social characteristics of Manila in the 1590s made the city a fertile ground for the foundation of a Casa de Misericordia in the Portuguese colonial style. Even though Manila was the colonial capital of the

Spanish government in the Philippines and the largest Spanish settlement in the archipelago, the number of Spaniards in Manila was very small compared both to the native population and the Chinese immigrants, and would remain so for the next three centuries. The available data give us only a very rough estimate of population trends, and even then the numbers should be handled with caution. However, these data indicate that from the late 1580s until 1612, the Spanish population grew steadily at a moderate pace, reaching a high of 2,800 persons. Then the number started to decrease, shrinking to around 700 persons in 1634, and to a mere 300 by 1638.¹² These numbers referred to the *vecinos* (or citizens) and their families, meaning people who had a house inside the city walls. The statistics do not include Spaniards who lived outside the walls, friars, indigent Spaniards, or creole private soldiers living in the camps. The arrival of a new galleon, especially when a new governor-general brought with him a large retinue, could cause sudden increases in the Spanish population. There were few Spaniards who came to work in crafts or agriculture. One of the few efforts to increase their number took place under Governor-General Gonzalo Ronquillo, who brought with him families and craftsmen of different trades in an attempt to bolster the Spanish settlement of Manila; but the experiment was not successful.¹³ Chinese labour and craftsmanship could match the work of any Spanish craftsman at much lower cost.

Thus the majority of *vecinos* were people who had come to serve in the army or in the different branches of colonial government, and had achieved a certain level of social and economic status. In the first decades of the Spanish regime, a local oligarchy started to form among the *vecinos*. This group was essentially made up of three social groups. The first was formed by men who had accompanied Legazpi and had made a name for themselves through military action. Many of them were awarded with an *encomienda* (feudal-colonial land domination under the political, legal and social system during the Spanish period) and became part of a kind of local aristocracy. Newcomers often tried to marry their descendants into this group. The second category was comprised of military men who arrived throughout the seventeenth century and moved up the social ladder by means of prestige, marriage, or privileges granted by the governor-general. The third and final group of people to join the oligarchy was

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

comprised of traders, who became more important in the second half of the century. Many individuals from all three categories increased their social and economic standing by joining Manila's civil *cabildo*, or city government, and as a consequence had greater privileges in the galleon trade, which was the main source of income for the oligarchy. The majority of this upper class came from Spain; creoles were always a minority.¹⁴

A description of the houses of the *vecinos* of Manila in 1617¹⁵ gives us an idea of the Spanish population that lived within the city walls four and a half decades after the enclave was founded. There were 208 houses made of stone and 214 made of wood; another fifteen houses were under construction. Most of these houses had tile roofs. Among the 422 finished houses, the census recorded that twenty-five of them were unoccupied; thirty were occupied by 35 clerics; 65 houses belonged to widows; 49 were inhabited by single males; ten belonged to public officials in the province; and another ten belonged to military officers waiting for assignments elsewhere in the islands.¹⁶ That leaves only 233 more households, each of which would have had on average two to four Spaniards, because rates of mortality were high and rates of fertility were low among the Spanish population.¹⁷ The range in social status among these residents is evident from the differentiation between houses made of stone and those made of wood.

Not all the Spaniards in town were well-to-do. Low-ranking soldiers accounted for a large proportion of the less privileged. Early on, the colonial government had established a rather makeshift hospital for them, the Hospital Real; spiritual care at the hospital was provided by the Franciscans.¹⁸ Even so, some of soldiers ended up in extreme poverty or became invalids. The other main group of indigent Spaniards were the *pobres vergonzantes*, some of whom still lived in houses within the city walls, while others—especially widows and their children—had moved outside the city limits. *Mestizas*, defined as the female offspring of a Spaniard and a native, formed a very unfortunate group that was repudiated by the social elite. It was this broad array of the less fortunate Spaniards in Manila that Fr. Fernández de León cared for. Their straitened circumstances were the result of the difficult living environment of Manila. The unusually high number of widows in the city was a direct result of the extremely

high male mortality rate, which in turn was due to repeated military campaigns against the Dutch, the Muslim peoples in the south, and the 1603 Chinese revolt. Two fires in the 1570s, another in 1583, and one more in 1603 wreaked repeated havoc on the city and inflicted enormous damage on the property of the Spaniards.¹⁹ In addition, frequent mishaps in the galleon trade increased the chances of poverty, even among the not-so-poor. All these poor Manila residents of Spanish descent comprised a social group that the better-off Spaniards could not easily dismiss—all the more so because some came from their own ranks.

The sense of obligation on the part of wealthy Spaniards toward poorer ones was intensified by the prevailing racial discrimination toward two much larger groups: the native and Chinese populations of Manila. In 1591 there were 3,000 natives in the city who were required to pay tribute; counting their families, the number could have been three to five times higher.²⁰ Jesuit sources put the number at 6,000 in 1596,²¹ and in 1627 it had grown to 20,000.²² They worked in the large households of the Spaniards and at public works. There was a similar or perhaps even larger Chinese population, called “Sangleys,” living in and around Manila. The Spanish authorities tried to control them by forcing them to live in the Parian,²³ and, during certain periods, by limiting their number to 6,000; but many more Chinese moved to the outskirts of Manila and to other provinces. It is difficult to assess their numbers, partly because this was a very mobile group, and partly because many of them married native women, became Christians, and settled down on the land. But we can estimate that, at different historical moments, there were ten, twenty, or even thirty times as many Chinese as there were Spaniards in and around Manila. They ran most of the commerce and industries that supplied the needs and services of the city.²⁴

Another social group related to the Spanish population of Manila was comprised of the black slaves that many Spaniards had in their households. These “blacks” were brought from Bengal, Malabar or Timor, although there were also some Africans.²⁵ There were fewer slaves than natives, but their numbers were still considerable. For instance, in 1621 there were 1,970 slaves in Manila.²⁶ They existed in a much worse social condition than the natives or the Chinese. Members of these last two groups could find themselves suddenly impoverished,²⁷ but at least there were large

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

communities to which they belonged and on which they could count for help in troubled times. The slaves, by contrast, were entirely dependent on the fate of their masters and had no roots in Manila; they could easily fall into a state of vagrancy.²⁸ The Christian spirit exhibited by the Spanish community toward those who served them meant that the Spaniards could not remain indifferent to the fate of this group.

A NEW FOUNDATION IN MANILA

As is the case with other Misericordias, the exact details of the foundation of the Misericordia of Manila are not well known, and there is room for different versions of this story.²⁹ The more detailed accounts come from Franciscan and Jesuit sources written some decades after the actual events occurred.³⁰ The Franciscans claim that they were the ones who proposed the idea of starting a Hermandad de la Misericordia in Manila. The Jesuits only profess their involvement in the foundation process. Throughout the preceding decades, Spanish religious men from both orders had travelled to Macao, the gateway to China, and they must have been familiar with the thriving *Casa da Misericórdia* in that city. In fact, one of the Franciscans involved in founding the Misericordia in Manila, Fr. Agustín de Tordesillas, was one the founders of the Franciscan convent in Macao in 1579.³¹ According to Franciscan sources, it was they who suggested establishing a Misericordia in Manila to continue the work of Fr. Fernández de León. Of special relevance to this process was the presence in Manila of the Franciscan Fr. Marcos de Lisboa, a Portuguese of noble ancestry who had arrived in 1585 after spending some years in Malacca.³² After the proposal of founding a Misericordia in Manila had been raised, Juan Ezquerro broached the idea with Governor-General Luis Pérez Dasmariñas, who gave his full approval. The first meeting of the brotherhood took place in the church of the Jesuits, and was attended by Fr. Fernández de León, Captain Juan Ezquerro, Fr. Cristóbal Salvatierra (representing the Archbishop), Jesuits Fr. Sedeño and Fr. Raymundo del Prado, and four Franciscans: Fr. Agustín de Tordesillas, Fr. Alonso Muñoz, Fr. Marcos de Lisboa, and Fr. Juan Bautista.

Even if the suggestion of establishing a Misericordia in Manila had originated with the religious orders, the secular Spanish elites of Manila

who would end up administering the institution could not have been ignorant of the *Misericórdia* of Macao and the possibilities that it offered to practice charitable activities. For Manila, Macao had always been one of the sources of Chinese products for re-export to New Spain, even if at times there had been disputes over, and prohibitions on, this trade.³³ Those who attended the founding meeting of the brotherhood on April 16, 1594, were some of the most prominent members of Spanish Manila society; and the members of the first *Mesa* or board of guardians of the Misericordia were all of high social standing.³⁴ Indeed, the *Provedor* was the Governor-General Luis Pérez Dasmariñas himself. Some of the guardians belonged to old families who had come with Legazpi or who had distinguished themselves in battle and were the core of the local oligarchy, like Antonio de Castañeda, Cristobal de Azqueta, Juan Arceo and Juan Ezquerro himself,³⁵ assistant to Fr. Juan Fernández de León. The *Escribano* of the *Mesa* was Esteban de Marquina, who had been *Escribano* of the city since 1590. Four of them had an *encomienda* of their own, implying that they had military achievements; another was entitled to the *encomienda* of his wife.³⁶

A few months after this meeting, just as the Philippine summer was ending and before the galleon departed with the official mail, Dasmariñas informed the king, in a report along with other news, that a Misericordia had been founded.³⁷ He explained that the brotherhood was comprised of the cream of the Spanish population and that its main charity works were to feed the many *pobres vergonzantes* in town, to provide dowries for orphan daughters of *conquistadores* and people who served the king, and to look after orphan boys. Dasmariñas asked for a grant from the king to fund this new brotherhood. One other news item in the report would be relevant for the future of the Misericordia: Dasmariñas informed the king of the need for a hospital for the servants and slaves of the Spaniards, because the other two hospitals in town, the Hospital Real de Españoles and the Hospital de los Naturales, were overloaded with patients and could not accommodate all of them.

The founding of the Misericordia gave Fr. Fernández de León more time to finish the hospital he had started building near the Hospital de los Naturales. Once it was finished, he requested the Franciscans to run it, to which the friars agreed.³⁸ However, soon after,

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

the brotherhood founded a hospital of its own, called the Hospital de la Misericordia.³⁹ It is not clear whether or not this hospital was part of the institution run by Fr. Fernández de León. Most sources agree that this new hospital was created primarily to serve sick slaves and servants, as well as poor Spanish and mestizo women. The first group was that which Dasmariñas mentioned in his letter to the king; the second, which accounted for the largest proportion of the *pobres vergonzantes*, was looked after by Fr. Fernández de León.

AVOIDING SPANISH ROYAL PATRONAGE

Unlike in Portugal, where the monarchy took pains to legislate and foster the establishment of many *Casas da Misericórdia*, the Spanish monarchs' attitude toward the Misericordia of Manila was ambivalent. Strictly speaking, the Misericordia should have fallen under the jurisdiction of the *patronato real* or royal patronage. The *patronato* refers to the agreement by which Spanish monarchs had obtained a number of privileges from the Pope to oversee all matters related to the Church in the Indies. As early as 1578, Philip II decreed laws establishing his patronage over the church in the Philippines.⁴⁰ His patronage included not only the right to appoint bishops and high-ranking clerics and to control the expansion of the religious orders; it also gave him complete power over charitable or devotional institutions such as hospitals, confraternities and brotherhoods.⁴¹ Ordinarily, the monarch would provide financial subsidies in order to actualize his patronage over a person or institution.

The Portuguese ancestry of the Misericordia of Manila complicated matters in relation to the Spanish royal patronage. So did Manila's proximity to the Portuguese area of influence in Asia, which stretched from the Moluccas to India, included Macao and passed through Malacca. The fact that the Spanish king ruled Portugal as well did not help much, as the king's legitimacy had been accepted in Portugal with the explicit condition that he would maintain separate governments.⁴² The introduction of traditional institutions from one realm into the other was more a cause for concern than it was welcome news.

In spite of the clear grounds that the king had to claim the Misericordia as an institution of royal patronage, he did not do so until 1733. Early

correspondence between the royal officials in Manila and the monarch reveals the implicit intention on the part of the founding members of the Misericordia to remain outside of this system of royal patronage; it also reveals an implicit unwillingness on the part of the monarch to make the Misericordia join the patronage. Dasmariñas never mentioned the role played by Fr. Fernández de León or the religious orders in the process of founding of the Misericordia. It looks as if there may have been a desire to hide this religious connection, in case the king decided to consider the brotherhood an ecclesiastical organization and therefore rightfully subject to royal patronage. Similarly, Dasmariñas did not ask permission from the king to found the hospital of the Misericordia, even though every new hospital needed explicit approval from the king because they all belonged to the patronage. Future deeds and words would confirm this apparently mutual desire to keep the Misericordia outside the influence of the royal patronage.

A ROAD MAP FOR THE FUTURE:
THE 1606 STATUTES

After founding the Misericordia in Manila, the brethren procured a copy of the statutes of a Misericordia. In Portuguese territory most *Misericórdias* simply used the same *Compromisso*, or statutes, used by the *Misericórdia* of Lisbon, though some of them opted to adapt these statutes to their own needs.⁴³ Similarly, the *Mesa* in Manila decided on May 11, 1594 to ask the *Misericórdia* of Lisbon to send a copy of their statutes to serve as a model in formulating their own. This copy arrived in 1596. The *Mesa* revised them and adapted them to the circumstances of Manila. A general gathering of brethren of the Misericordia held on January 14, 1597 approved the revised statutes.⁴⁴ It seems logical that the Portuguese in town, like Fr. Marcos de Lisboa, were the ones who came up with the initial guidelines and helped to translate Lisbon's statutes when they arrived, explaining how things were done in Portuguese *Misericórdias*. In 1598 a copy of the statutes of a *Misericórdia* from India arrived, which was used to help perfect the previous one.⁴⁵ The document that arrived from Lisbon may have been a hand-copied version of the 1577 statutes.⁴⁶ The document that arrived from India was most likely the adaptation made in Goa in

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

1595, since the *Misericórdia* of Goa acted as a mother institution for subsequent ones in the region.⁴⁷

In 1606 a select group of brothers of the Misericordia of Manila drafted its final set of statutes, and a general gathering of the brotherhood approved them on November 2. By then, King Philip III had extended to the Indies the rule stipulating that ecclesiastical and royal approval were needed for the founding of any confraternities or brotherhoods, as well as for their statutes.⁴⁸ As a result, the brotherhood sought ecclesiastical and royal authorization, and then intended to print the statutes. After obtaining ecclesiastical approval, Governor-General Rodrigo de Vivero granted permission for publication in 1608. The published document was entitled *Ordenanzas, y Constituciones de la Sancta Misericordia de la Insigne Ciudad de Manila reformadas conforme al estado, y disposiciones de la tierra por los Hermanos de la dicha Hermandad, conforme por las Ordenanzas de la Ciudad de Lisboa se dispone, y aunados a ella*⁴⁹ al año de 1606.⁵⁰

The 1606 statutes of the Misericordia of Manila are clearly inspired by the 1577 statutes from Lisbon⁵¹ and the 1595 statutes from Goa.⁵² Most of the text is a literal Spanish translation of the Portuguese sources. Just like the 1577 *Compromisso* from Lisbon, the Manila statutes had 38 chapters. The most important difference is that the drafters in Manila incorporated eight annexes from Goa's statutes into the main text of the other chapters. Other changes related to the specificities of place and circumstances will be discussed later.

The approval of these statutes had important consequences for the future of the Misericordia. These written laws governing the brotherhood were both a declaration of principles as well as a listing of concrete obligations on the part of the members,⁵³ even if they were not always followed to the letter.⁵⁴ For the members of Manila high society who comprised the Misericordia's governing body, accepting the statutes meant two things. First, they were convinced that the statutes would benefit them as a social group. Second, they were willing to adopt a formula that had proven successful in other places in order to achieve their general goals. From a larger perspective, the Misericordia of Manila became a type of organization that existed only in Portuguese territories, and would therefore be unique among the other brotherhoods in the Spanish territories.⁵⁵

Just as with other Misericordias elsewhere, the one in Manila had its idiosyncrasies and a unique history that made it different from similar institutions. Those differences began at the level of the 1606 adaptation of the statutes, and continued with the process of their implementation. One important difference already noted above is that the Misericordia of Manila did not become an institution of royal patronage.⁵⁶ During the first decades of its existence, the Misericordia of Manila developed its own mode of operation, adjusting the mostly standardized model of the Portuguese *Misericórdias*.

THE BROTHERS: A MEETING OF THE ELITE

Just like Misericordias in other colonial settings, the Misericordia of Manila was elitist by nature. Only males⁵⁷ of high social standing among the members of the colonizing nation had access to it.⁵⁸ The statutes included a number of conditions for membership that ensured this social exclusivity. Applicants had to be *Cristianos viejos*,⁵⁹ which effectively excluded converts from other religions. If in Europe this regulation was intended to exclude those with Jewish or Muslim blood, in Manila it excluded the native and Chinese populations, both non-Christian and those of recent conversion. The statutes also stipulated that in order to join the Misericordia, one could not have *oficios obligatorios*, or a regular job. In reality this meant that it was possible for members to hold a regular job, for example in the army, government or even business, but they needed to have enough stature to be able to excuse themselves from this work in order to participate in the activities of the brotherhood whenever required.⁶⁰ This ordinarily was not a problem for the oligarchy of Manila.

The 1606 statutes, however, did not include the usual distinction made in Portuguese *Misericórdias* between brothers of higher and lower classes.⁶¹ This was also the case in the *Misericórdia* of Macao.⁶² Both cities were far-flung colonial outposts with small numbers of citizens of European ancestry, who were mostly engaged in colonial government, the military or maritime commerce. There were too few Spaniards in Manila working in a trade—one defining characteristic of a lower social class—to make such a distinction.

Reports about the Misericordia, from its beginnings throughout later periods in its history,

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

emphasized the high social status of its members. Governor-General Luis Pérez Dasmariñas wrote that its members were the “most illustrious and prominent people of this city.”⁶³ Governor-General Francisco Tello de Guzmán stated in 1599 that it “includes the richest people of this country.”⁶⁴ The lack of complete membership lists makes it difficult to illustrate these statements. The names of the brothers have to be compiled from the signatures of the *Mesa* members on documents sent to civil or ecclesiastical authorities, as well as on legal contracts related to the execution of last wills. A few governors-general joined, as well as a few Archbishops and a larger number of *Oidores* and *Fiscals* of the Audiencia, but there is no evidence that such high-ranking members were many.⁶⁵

A good number of the relatively few persons known to have joined the *Mesa* during the century belonged to the local oligarchy. They had come to the Philippines to stay, moving up the social ladder by means of military and government assignments, trying to obtain an *encomienda*, and engaging in the galleon trade. Some of them joined the civil *cabildo*, or city government,⁶⁶ indicating a certain level of wealth and of social prestige within the Spanish community.⁶⁷ The composition of the first *Mesa* in 1594 revealed the presence in the brotherhood of the local military elite and their descendants. The trend continued in the succeeding *Mesas*, with people like Pedro de Ortega, one of the first colonizers, or Martin de Esquivel, son of the pioneer settler Juan de Esquivel. Simultaneously there appeared in the *Mesa* the names of individuals from other families of more recent arrival who managed to join the local oligarchy either on their own merit or by marrying into one of the pioneering families. Gabriel Gómez del Castillo arrived in Manila in 1606, and made a career first in the military and then in the colonial government. *Licenciado* Juan Fernández de Ledo arrived in 1609 and worked as a lawyer for the *cabildo* and the Audiencia. Manuel Estacio Venegas also arrived in the first decade of the seventeenth century, earned some prestige in the military, married a daughter of one of the early settlers, and joined the local oligarchy, eventually wielding great influence with Governor-General Diego Fajardo. The coming decades would witness the same pattern.⁶⁸ Thus joining the Misericordia, and especially the *Mesa*, became another path to social prestige and mobility⁶⁹ for both old and new members of the local oligarchy.⁷⁰

One way in which Portuguese *Misericórdias* consolidated and preserved their elitist character was by setting an upper limit on the number of brothers.⁷¹ The statutes of Lisbon fixed the number at 600 brethren; those of Goa, at 400.⁷² Manila was a much smaller place, so the 1606 statutes limited the number to 150.⁷³ At that time, the Spanish population of Manila must have been between one thousand five hundred and two thousand people.⁷⁴ Further data reports that the membership quota was increased to two hundred in 1621, in a population of 2,500,⁷⁵ and to 250 in 1639,⁷⁶ even though the population of Manila had shrunk to 900 people in 1634.⁷⁷ These numbers seem a little large considering the reduced size of the population. This increase in the quota indicates the desire to include, rather than exclude, more people. This is also implied by the clause in the 1606 statutes that lowers the minimum age requirement for unmarried candidates to 25 years, compared to the 40 years stipulated by Lisbon's statutes and 30 in the case of Goa. To date we do not know what process the Misericordia followed in accepting new brothers, whether it was done in a general gathering or by a special *junta*.⁷⁸ The characteristics of these statutes and the early data on the brethren suggest that the Misericordia had become an important component of the social life of the elite in Manila.

The Misericordia of Manila required its brethren to fulfil the same obligations as did the Misericordia of Lisbon. These duties had to do with fulfilling their assignments, attending several yearly gatherings, and participating in the burial processions of deceased brothers. The Misericordia of Manila also stressed the importance of wearing the *balandran*, a cassock-like robe, during processions.⁷⁹ In reality, much of the work fell on the shoulders of the *Mesa*. The *Mesa* of the Misericordia of Manila was almost identical to that of all other Misericordias. It was headed by a *Provedor*, who had twelve guardians under him. Decisions were made by majority vote. The *Mesa* could make decisions in all matters except those that affected the future of the brotherhood. In those cases a general gathering of brothers chose a special *junta* of twelve prestigious former *Mesa* members to join the *Mesa* in making a decision. Two brother lawyers and two theologians from the religious orders gave their opinions on these matters before they were put to a vote. A few other brothers were given special assignments in the *Mesa*.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA



Illuminated frontispiece of the Accounts Ledger of Funchal's Holy House of Mercy (1652-1653). In Ivo Carneiro de Sousa, *V Centenário das Misericórdias Portuguesas*, Lisbon, Clube do Colecionador dos Correios, 1998.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

The *Escribano* had the job of recording all matters of importance. The *Tesorero y Limosnero*⁸⁰ was in charge of disbursements. The *Mayordomo y Cobrador de Limosnas* collected all alms or donations given to the brotherhood, sold donated goods, and represented the interests of the Misericordia in court. Each month, the *Mesa* chose a few *Mayordomos* or stewards from among its members and other brothers to look after the chapel and the charities of the brotherhood.

Elections to the *Mesa* were indirect, like in other Misericordias.⁸¹ A general gathering of brothers would choose an electoral panel of twenty brothers, which in turn would choose the *Mesa* on the following day. The traditional day for the election in Portuguese *Misericórdias* was the feast day of the Visitation of the Virgin Mary; the 1606 statutes of Manila specified instead the Feast of the Presentation of the Virgin Mary in the temple, celebrated on November 21.

PRACTICING CHARITY, MISERICORDIA STYLE

As their name indicates, Casas de Misericordia were established in order to practice the fourteen deeds of mercy in the Catholic tradition. In reality, the statutes from Lisbon had standardized the activities of all *Misericórdias*, with some differences according to place. Early reports about the Misericordia of Manila describe the adoption of that tradition prior to the approval of the 1606 statutes. Due to the loss of the Misericordia archives, data about the activities of the Misericordia of Manila in the first decades of its history are often not very specific and hardly quantifiable.⁸² The information comes mostly from official correspondence, especially two reports by the *Audiencia* of Manila in 1602 and 1607, and one by Manila's Archbishop Miguel Garcia Serrano in 1621. Their descriptions of the activities of the Misericordia of Manila provide enough material to substantiate that the brotherhood followed the general direction of most Misericordias, especially those in colonial outposts.

GIVING ALMS TO THE POOR

The activities of any Misericordia focused on providing help to people in need; giving alms to the poor and sick was one of the main tasks of most Misericordias, and so it was in Manila during the early

days. *Casas da Misericórdia* selected their beneficiaries from among the many needy, giving priority to those who had some connection to the social milieu of the brethren.⁸³ In the case of Manila, the brethren of the Misericordia logically placed at the top of their list the Spanish members of the community who came from their ranks, like *pobres vergonzantes* and orphan children, followed by other poorer Spaniards, and finally their own servants belonging to other racial groups. The Misericordia also indirectly reached other social groups by administering bequests which specifically instructed that help should be extended to particular individuals or institutions in need. Even so, in Manila most bequests still favoured the Spanish population.

The 1602 and 1607 reports that describe the charitable work of the Misericordia of Manila provide both an overall picture of this work as well as many details about the identities of the beneficiaries.⁸⁴ The Misericordia style was to give alms regularly to a chosen set of people. The *Mesa* gathered every Wednesday morning for a meeting that at times extended into the afternoon, as the statutes commanded, to discuss the distribution of alms for the poor. In this task, the *Mesa* counted on the help of the *mayordomos visitadores de pobres y enfermos* or *de barrios* (stewards in charge of visiting the poor and the sick, or stewards in charge of neighbourhoods). These were brothers chosen every month to visit, in pairs, assigned areas of Manila. They would check on the poor in need of alms and would distribute, every Saturday, the amounts decided by the *Mesa* for specific persons. The statutes divided Manila and its surroundings into four areas, each to be assigned to one pair of brothers.⁸⁵ Surprisingly, the 1607 report mentioned only one pair of *visitadores* for the whole city, which would indicate there were not many indigents at that time. The amount of alms given to the poor was just enough for them to subsist on and, if they were *pobres vergonzantes*, to preserve an appearance of dignity as well. In times of sickness the *visitadores* provided extra alms. Following the new ideas on social welfare espoused by Spanish humanist Juan Luis Vives, the 1606 statutes had placed two conditions on giving alms to the poor, conditions not supported in the statutes of other Misericordias: alms were only given to people who lived upright lives but were not able-bodied.⁸⁶ These requirements implied that poverty and mendicancy were social maladies and that the

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Misericordia should not provide for individuals in these situations.⁸⁷ To ensure that these conditions were met, the *visitadores* checked on the recipients of alms twice yearly.

Among all of Manila's poor, the Misericordia gave top priority to the *pobres vergonzantes*. Many of them were widows,⁸⁸ whose numbers remained high throughout the century.⁸⁹ The *visitadores* gave them a weekly allowance ranging from half a peso to four pesos according to their social status and material needs. In some cases, alms were discontinued if a woman did not change her behaviour after having been admonished for a failing in virtue.⁹⁰ Another subset of *pobres vergonzantes* were poor married people who had come from New Spain and had neither housing nor money for clothes. The brothers took care of collecting clothes to donate to them, especially so that women could attend Mass and be seen in public in the attire appropriate to their social class.⁹¹ In 1607 the Misericordia was giving out between 60 to 70 pesos a week in alms, a respectable amount for those days.

Orphan girls of Spanish descent and *mestizas* came next among the beneficiaries of the Misericordia. Concern for orphan girls was a long-standing tradition in the social welfare of the European Christian world of the late Middle Ages and modern times. The statutes of most Misericordias had several chapters regarding dowries for orphan girls who wished to marry or enter a convent. The intention was to prevent them from falling into vice and ending up in regrettable social situations.⁹² The 1606 statutes did not include the option of dowries for joining a convent because there were no convents in Manila yet. In terms of the deciding who would receive money for dowries, the statutes gave priority to girls whose fathers had died serving the king, and to Spanish girls over *mestizas*. Girls from the higher social ranks received larger amounts, up to a maximum of 300 pesos. Following the Misericordia tradition, girls who had been granted dowries had to marry in the church of the brotherhood. And, just as in Goa, the marriage had to take place no later than two months after the approval of the dowry. In 1602, Manila had a large number of poor Spanish and *mestiza* orphan girls, mostly the daughters of conquistadors and soldiers. Many of them ended up as prostitutes. The Misericordia gave dowries to some of them and even awarded scholarships so that some

of the girls and a few poor women could stay at the boarding school of Santa Potenciana.⁹³ The help of the Misericordia was not entirely disinterested, because taking care of these girls was a long-term investment to ensure the availability of brides of European descent in a colonial environment with a greatly reduced Spanish population. Caring for orphaned Spanish boys was another way in which the brothers looked after their own kind. The boys were placed in private homes where they could be well looked after, ensuring that they did not experience any need. Those who had an aptitude for studies were given scholarships to the Colegio de San José of the Jesuits, a school for sons of the local Spanish elite, which charged a yearly fee of one hundred pesos.⁹⁴

There were also a number of cases of Spaniards of lower social status receiving alms from the Misericordia for specific needs. Some army men, such as lower-ranking officers and soldiers who had been assigned to the country for misconduct but had proven themselves worthy of returning to New Spain, received the money they needed for their return ticket. The Misericordia also provided some financial help to enable incurably ill soldiers from the Hospital Real to travel to Los Baños hot springs, where the Franciscans had built a small hospital.⁹⁵ Other beneficiaries of alms were poor soldiers from the Campo Real (the city barracks), the Camp of Ternate (in the Moluccas) and other camps. The Misericordia helped the Portuguese from the Moluccas and Ambon, largely soldiers and civilians who had transferred to the provinces of the Pintados (Visayan Islands) of the Philippines when they were expelled by the Dutch in the early seventeenth century. More alms went to rescue Spanish and Portuguese soldiers captured by the Dutch.⁹⁶

An exception to the preferential treatment of the Spanish population took place in 1599 when there was a plague among the native population and the members of the brotherhood took it upon themselves to supply the sick with food and medicine. The brethren of the Misericordia attended the wakes and burials of the dead. These charitable works won the sympathy of the native population;⁹⁷ however, they were never replicated. The decision to attend to natives in need may have been motivated by self-interest to prevent the disease from spreading, but it also spoke highly of the Christian spirit of the brothers, which overcame racial distinctions.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

Another charitable work typical of Misericordias was looking after prisoners. The *Mesa* appointed two brothers for this job monthly. They were called the *mayordomos visitadores de cárceles*. One of them belonged to the *Mesa* and was in charge of looking after any emergency that might arise among the convicts and handling the legal cases of those who could be freed. The other *visitador* was in charge of providing the poor in jail with daily rations of food, which he would have cooked at his home, and water, which was even more important than food. However, he did not distribute the food in person; he would have someone bring it to the prison on his behalf. The recipients of this food included poor inmates of all nationalities: Spaniards, natives, Sangleys, and others. The task of caring for the people in both royal jails (*de Corte*) and municipal jails (*de Ciudad*) officially belonged to the *Audiencia*,⁹⁸ but the work of the brothers of the Misericordia was a welcome one.

The *Mesa* also undertook what can be considered spiritual works of mercy, implementing a chapter from the statutes⁹⁹ that had been copied from the statutes of Lisbon. The *Mesa* would ask someone to give counsel to married couples experiencing relationship difficulties, or to patch up disagreements or enmities between various people. They also “corrected” people with vices that the *Mesa* came to know about secretly.

In 1621 the beneficiaries of the Misericordia were essentially the same as in the earlier years, as confirmed in the report by Archbishop Miguel García Serrano, who listed the following: male and female *pobres vergonzantes*, prisoners, the girls in Santa Potenciana, patients in the Misericordia hospital, male students of San Jose and Santo Tomas, girls in need of dowries, priests and religious people.¹⁰⁰ At that time, a more unusual category of recipients of alms from the Misericordia was the religious missionaries who sent relief supplies to Japan for Japanese Christians who had been jailed due to official persecution and who would otherwise go hungry in prison.¹⁰¹

THE HOSPITAL OF THE MISERICORDIA

Running a hospital was a common task of many *Casas da Misericórdia*.¹⁰² Copying the statutes of Lisbon and Goa, the Misericordia of Manila also included the provision for a hospital in its statutes, but more than anything the Hospital de la Misericordia

of Manila was a continuation of the work of Fr. Fernández de León. If the brotherhood had taken up that work it was because there was a real need for it among the Spanish population of Manila. By 1596 the Misericordia had finished building its own hospital.¹⁰³ It is probable that this hospital was just an expansion and improvement of the ward that Fr. Fernández had built near the Hospital de los Naturales. The Hospital de la Misericordia was located very near the Hospital de los Naturales as well.

The *visitadores de pobres y enfermos* would bring to the hospital those persons who could not be looked after elsewhere. These were poor slaves (of whom there were many) and poor Spanish and mestizo women, who were not accepted in any other hospital.¹⁰⁴ The Spanish community felt morally obliged to look after them. The *visitadores* took care of the inpatients at the hospital, hiring the services of any medical doctor or capable individual they could find.

The services rendered in the Hospital of the Misericordia must have been fairly acceptable, for in 1597 Governor-General Luis Pérez Dasmariñas requested that the king transfer the administration of the Hospital Real de Españoles to the Misericordia.¹⁰⁵ Governor-General Francisco Tello de Guzmán went ahead with this transfer on January 3, 1598,¹⁰⁶ without waiting for the king’s authorization. The Hospital Real belonged to the royal patronage and had plenty of funds, but patients were neglected and there were many more deaths than there should have been.¹⁰⁷ The cause of this neglect seems to have been corruption among the officials in charge. The Misericordia initially refused Tello’s request, but conceded after he agreed to entrust the financial responsibility to a government administrator, while the brothers would simply take care of the sick. By 1601, the *Mesa* had returned the administration of the Hospital Real to the government, as it could not cope with it.¹⁰⁸ During its tenure, however, the Misericordia did a good job, financially speaking. The previous administrator had left the hospital with a debt of 300 pesos, while the *Mesa* ended its administration with a surplus of 3,000 pesos.¹⁰⁹ One of the reasons why the Misericordia relinquished the Hospital Real was the increase in charity work for the brothers during those years. A number of mishaps left many poor and sick people on the streets. It started with the 1599 earthquake, followed by a series of losses of galleons, and peaked in 1603 with a city fire and

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

the Chinese insurrection. The Misericordia not only assisted those in need, but also took care of the burial of those who died in these calamities.¹¹⁰

Early notices reported that the Hospital de la Misericordia was well equipped with furniture, food and medicine. There were enough servants, and two Franciscans administered the sacraments and provided spiritual attention to the sick. The brotherhood's attention to hospital conditions continued; in 1621 the hospital was still looking after 80 to 100 slaves (both male and female, in separate quarters) and between twelve and twenty poor Spanish women.¹¹¹ In addition to patients confined in the hospital, the brotherhood treated many others on an outpatient basis, following a provision in the 1606 statutes. The hospital provided goods for those patients during their illness and, in some cases, for the duration of the recovery period. To prevent the sick from using the money for other purposes, the Misericordia of Manila adapted usual practice to local conditions: the *visitador* would go to the boats of Chinese traders (which in those days functioned as the city's shopping centre) to buy whatever the medical doctor had prescribed, and then hand those items directly to the sick person. Looking after the health of slaves was not something original to the Misericordia of Manila; Goa's already practiced that.¹¹² Following Goa's statutes, the hospital in Manila would only accept sick slaves whose owners were too poor to take care of them.

BURYING THE DEAD

Funeral processions comprised of the brethren of the Misericordia wearing *balandranes*—cassock-like robes with a velvet blue cross on the chest—and their *capelos* or black hats became a common sight in Manila.¹¹³ The Misericordia of Manila inherited from the Portuguese *Misericórdias* an excellent reputation for burial processions.¹¹⁴ *Misericórdias* in the Portuguese empire had acquired this reputation especially after they were granted a monopoly over this activity in every city or town where they existed.¹¹⁵ The statutes gave detailed instructions on how to perform these rituals,¹¹⁶ revealing that they were important not only due to religious beliefs about death and the afterlife, but also because of the social component involved. Great importance was given to pomp and protocol. The procession accompanying the bier followed a very

specific protocol, with the *Provedor* occupying a position of precedence, and followed a specific route through the streets of Manila.

The most important kind of burial procession was one for brothers or their wives. All brothers were supposed to participate, and it was a very important moment in the social life of the brotherhood. One such procession took place in 1614 or 1615, when the Misericordia offered to handle the burial of Justo Ucondono, a Japanese Christian of noble ancestry who had come to Manila with his entire family after he was expelled from Japan due to his faith. He was a member of the Misericordia of Miyaco and Nagasaki, and was therefore honoured as any brother would be, with a procession of all the brethren. But on this occasion, there was a conflict between the Misericordia and the city *cabildo*, both of which wanted to bring the body from Ucondono's house to the church of the Jesuits. A compromise was reached whereby the Governor-General and his *oidores* brought the body to door of the church, where members of both the Misericordia and the *cabildo* received the body and carried it inside.¹¹⁷

The Misericordia also handled of the burial of other persons, for a fee. In 1606 a canon of the Cathedral of Manila wrote his last will and testament, in which he allocated fifteen pesos for the Misericordia to take care of his burial.¹¹⁸ Given that the canon was a brother of several confraternities in Manila, but did not belong to the Misericordia, the fact that he chose the latter to handle his burial is a sign of the prestige acquired early on by the Misericordia in this area. The tradition continued. In 1616 *Maestrescuela* Diego de León requested the *mayordomo* of the *Mesa* to handle his burial, wake, funeral Mass, and nine more Masses for his soul.¹¹⁹

In 1602 the *Audiencia* of Manila recorded that the Misericordia took care of the burial of the poor, the drowned, abandoned corpses, and publicly executed prisoners whose bodies were left on display for public viewing to impart a moral lesson. The burial of dead prisoners took place once a year, on All Saints Day.¹²⁰ The corpses were brought to the Hospital Real, and then to the church of the Misericordia for a prayer and a sermon. The service ended with their burial in the garden of the convent of San Francisco. The native population of Manila was very edified by this work of mercy for people who had been executed, although

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

they would have found it difficult to reconcile the brutality of the execution with the care taken in burial. The tradition continued at least through 1621, although by then Manila's civil authorities had substituted the less gruesome punishment of hanging for the usual quartering of criminals.¹²¹ One of the Misericordia's first known charitable works regarding burials took place when some members of the *Mesa* recovered the corpses of the brothers and other soldiers who had died in the battles against the Dutch in Mariveles, Fortun Island, Playa Honda and other nearby areas,¹²² and buried their remains in the Cathedral.¹²³ The Misericordia also handled the burial of Governor-General Alonso Fajardo's wife, Catalina Zambrano, and her lover, Juan de Mesa, after the governor killed them in May 1621.¹²⁴

A related charitable service provided by the Misericordia was the procession accompanying those sentenced to death. Indeed, the charity of the Misericordia extended even to the enemy: in 1601 the brotherhood buried "with great solemnity" the twelve Dutch sailors who had been captured in the naval battle near Fortun Island in December of 1600. These prisoners of war had earlier been assigned to various religious orders to work on their conversion prior to their execution. They all did convert,¹²⁵ except for their captain; there is no mention whether he received the same burial rites as his men.

THE CHURCH OF THE MISERICORDIA

The Misericordia of Manila complied with its statutes' requirement regarding the establishment of a church. An important part of the ceremony for the annual election of the *Mesa* took place in this church, as well as some yearly masses and requiem masses for deceased brothers. Early chroniclers agree that the *Mesa* met first in the church of the Jesuits. Other sources mention that later meetings of the *Mesa* were held alternately in the church of San Francisco, the Cathedral, and in the church of San Andres, located in the school of Santa Potenciana. Through donations, the Misericordia was able to raise enough funds to build its own church in 1610.¹²⁶ The church was given the title of the Presentation of Our Lady,¹²⁷ who was the patron saint of the brotherhood. The 1617 census of Manila locates the church of the Misericordia on the Calle Real de Palacio, and the headquarters of the *Mesa*

of the Misericordia on the ground floor of a house on the Calle del Cabildo, which ran from the Almacenes Reales to the Recollect Church of San Nicolas.¹²⁸ The *Mesa* transferred its offices to a building in the Calle Real, next to the church, in 1621.¹²⁹

The 1606 statutes included provisions for hiring a chaplain, who was required to fulfil the requests of the *Mesa* and to accompany the burials and processions sponsored by the brotherhood. Soon after its foundation, some donors left endowments for masses to be said in the church of the Misericordia, which was a way of ensuring the services of a priest. The statutes also foresaw the possibility of founding *capellanías*. These were perpetual endowments that generated yearly revenue that would be given to a priest who in return was obliged to celebrate certain number of Masses every year in a specified church. The earliest surviving information about a *capellanía* entrusted to the Misericordia for its own church dates from 1629, when Juana de Esquivel, the wife of Francisco Carreño, a member of the *Mesa*, established one,¹³⁰ but there must have been earlier instances. In such cases the priest was oftentimes required to perform other activities assigned to him by the *Mesa*. This was a way to ensure that a priest would be available to meet the particular needs of the brotherhood, especially when there was scarcity of priests in the diocese and it was not possible to have a regular chaplain.

THE EXECUTION OF LAST WILLS:
A GROWING SOURCE OF INCOME

One of the most important services offered by *Casas da Misericórdia* was the execution of last wills. People realised their expertise, their ability to coordinate with other Misericordias, and the institutional continuity that an individual executor could not guarantee. The Misericordia would sell the material assets left by the testator and use the money in the way he or she had determined. Often there would be a bequest allocating the money for Masses to be said on behalf of the deceased's soul or for charity; other times, the money was sent to an heir in a faraway place. Misericordias worked like modern-day law firms in this regard. The execution of last wills became an extension of the funerary services they offered, and its classification as a work of charity had to do with the belief in Purgatory: leaving money after one's death

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

for charity or for Masses to be said in one's name was a way of shortening the time one would have to spend in Purgatory. Misericordias could expect to receive many such assignments because their brethren were of high social status and had the means for such bequests.

Pious legacies came relatively slowly during the first years of the Misericordia of Manila. In 1602, the *Mesa* handled the execution of only a few last wills, which they could take care of during their regular Wednesday meetings, together with the distribution of alms. The 1606 statutes stipulated that another day, Friday, should be set aside exclusively for dealing with the execution of last wills. The chapter on last wills in the statutes of Manila was the longest in the whole document, which is a sign of the great importance given to this task.¹³¹ This chapter contains many practical details on how to go about the job, and how to penalize those who did not follow the statutes. In addition, the text includes several warnings about how the reputation of the brotherhood would be harmed if there were breaches of contract, not just because they offended God and the testator, but also because people would stop entrusting their last wills to the Misericordia.¹³² The fear of losing this assignment was such that the chapter of the statutes outlining the position of the *mayordomo y cobrador de limosnas*, who dealt with financial matters of last wills, emphasizes that "the fulfillment of this chapter is more important than any other for the credibility, authority and growth of the brotherhood."¹³³

Some testators left their inheritance to colonial Misericordias, like that of Manila, to be sent overseas. In 1607, for example, poor people entrusted the *Mesa* with the task of sending inheritances to their heirs in Spain, New Spain or India.¹³⁴ The

Misericórdia of Goa had drawn clear guidelines on how to go about this task, and Manila's statutes simply copied them.¹³⁵ The money was first kept secure, as the whereabouts of the heirs was determined through other Misericordias or brotherhoods near the destination, like those in Lisbon or Seville. Due to the state of communications then, it would often take a long time before the money was sent; oftentimes it simply ended up in the coffers of the Misericordia. A typical example of this was the case of the Portuguese Captain Vasco Ferreira, who died in Manila in 1624. He made the Misericordia the executor of his last will, requesting that his savings of 191,770 maravedies (705 pesos) be sent to the *Misericórdia* of Lisbon for charitable uses to be decided by that brotherhood.¹³⁶

Some testators left all or part of their inheritance directly to the Misericordia of Manila for its own charitable activities.

In 1615, *Maestrescuela* Diego de León, who had entrusted his burial and last will to the Misericordia, left one third of his assets to be used for alms and for the charities run by the brotherhood.¹³⁷ There were certainly more of these outright donations to the Misericordia, although we have little information about them so far.¹³⁸ Of more permanent value to the Misericordia was the implementation of another option foreseen in the statutes: to use some charity money to found a trust fund by means of a *censo*. These trust funds were classified generically as *obras pías* or pious works, and when funded with a *censo*, they were called *obras [pías] de censos*. The *censo* was a credit instrument used in Spain and New Spain¹³⁹ to avoid the danger of usury, a practice condemned by the Church. In very simple terms, a *censo consignativo*, which was the kind of *censo* most often used by the



THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

Misericordia, was a loan contract between two parties, by which the borrower was obliged to give an annual fixed rent or interest to the creditor, while the creditor, aside from receiving this rent, had rights to property of the borrower. In a broad sense, a *censo consignativo* was similar to a mortgage loan.¹⁴⁰ The rate of rent or interest on the *censo consignativo* was fixed by royal order. Until 1608, the interest rate was 7.14%; from then on it was set at 5%.¹⁴¹ *Obras pías de censo*, then, would specify to what charities the rent from the *censo* should be applied. Usually, it was used for Masses, for alms, or for church groups. When the Misericordia of Manila accepted a last will with an *obra pía de censo*, the Mesa would sell whatever goods were left for that purpose and loan the money to someone who then had the obligation to pay the annual rent, which the Mesa gave to the beneficiary indicated by the founder of the *obra*.

The first known bequest to the Misericordia using a *censo* took place just a few years after the foundation of the brotherhood. In 1598, Canon Benito Gutierrez left 500 pesos to be lent out as a *censo*, stipulating that the yearly interest of 7.14% be used to give alms to the Indians of Tabuco in Laguna de Bay Province. This type of legacy continued coming to the Mesa throughout the seventeenth century, in varying number and amounts. By 1607 there were four *obras [pías] de censo* administered by the Mesa, amounting to 11,700 pesos of capital, which at 7% interest generated around 819 pesos yearly. In 1613, there were six *obras pías*, with a combined capital of 19,500 pesos and a total annual rent of 1,350 pesos; by 1621, the number of *obras* had grown to 19, with a capital of 69,400 pesos, yielding 3,600 pesos yearly of rent. A damaging earthquake in 1645 slowed the trend of founding *obras pías*.¹⁴² A good number of the charities earmarked by the founders of *obras de censo* had to do with the main activities of the Mesa, like dowries, alms for the poor or prisoners, or Masses; but other purposes to which these funds were put included alms for the different religious communities in town or their activities. In the end, these *obras de censo* became a way of ensuring the availability of funds for the preferred charities of the Misericordia; they were also a source of donations to other institutions.

The *obras de censo*, however, did not account for the largest proportion of funds distributed annually by the Misericordia. In 1613, the Mesa distributed

7,000 pesos, and only 1,350 pesos (or 19.28%) of this total came from the rent of *censos*. By 1621 the amount distributed had grown to a yearly average of 12,000 pesos,¹⁴³ only 30% of which came from *obras de censo*. The early reports of the Audiencia attributed the most of the income of the Misericordia to alms and donations given to the brotherhood. The amount of alms collected by two brothers going around town each Sunday could not have amounted to much; there must have been individuals who were especially generous to the brotherhood.

SEEKING LISBON'S MISERICORDIA PRIVILEGES

Having to rely on the spontaneous generosity of the citizens of Manila did not provide the Mesa with enough assurance that it would be able to raise the necessary funds for all the charities that it carried out. Thus, aside from the *obras de censo*, the Mesa tried to petition the king for some fixed rent that would provide it with a more regular income. The first notice of this comes from the 1602 Audiencia report. The Mesa proposed at this point that a surcharge of four *reales* be levied on every license allowing a Sangley to live in Manila; that the Misericordia receive 6,000 ducats of rent from any unspecified government income; and that the same amount be collected from the 10% *almojarifazgo* trade tax charged in Acapulco on all the merchandise from the Manila galleon. A few years later, the king asked the Audiencia of Manila to give him detailed information on the foundation and brotherhood of the Misericordia, and to evaluate whether or not there was the need to grant it any royal rent or income.¹⁴⁴ The Audiencia replied in 1607, providing the king with some general information about the brotherhood and requesting an unspecified royal grant because there was little wealth in town and the brotherhood had great difficulty in collecting the money needed for distribution. Surprisingly, the Audiencia did not send the requested copy of the statutes, and the Mesa did not ask for any financial assistance, which may imply that they were doing well financially. Another possible reason why the Misericordia did not request any royal income at this point could be the Mesa's unwillingness to come under royal patronage. Fundraising had become burdensome again by 1613, however, when

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Juan Ezquerro surfaced anew as the *Provedor* and took up the old royal inquiry as to need for a financial grant: he requested once again the same grants suggested in 1602. The *Audiencia* recommended allocating the *Mesa* an *encomienda* worth two thousand pesos.¹⁴⁵ No grant was provided.

By 1618, the *Mesa* added new requests in its correspondence with the king. Aside from asking for 6,000 pesos in financial assistance, the *Mesa* asked to be granted the same privileges, rights, and exemptions as those enjoyed by the *Misericórdia* of Lisbon.¹⁴⁶ The most important exemption enjoyed by Portuguese *Misericórdias*, obtained in the Council of Trent, was the exclusion of *Misericórdias* from episcopal visitation.¹⁴⁷ The *Audiencia* supported these petitions. This request that Lisbon's privileges be extended to Manila was certainly related to the attempt, made either by the Archbishop himself or by a member of the ecclesiastical *cabildo*, to inspect the accounts of the *Misericórdia*, which occurred either during the term of Archbishop Diego Vázquez de Mercado (1610-1616) or in the subsequent period of a vacant see in the diocese (1616-1619). The Council of Trent had given bishops the authority to monitor the implementation of last wills, but the *Mesa* did not allow this inspection; it proposed instead to invite an ecclesiastical representative of the Archbishop to be present at the elections of the *Mesa*, where a financial statement was passed from the outgoing *Mesa* to the newly elected one. As might be expected, this suggestion was rejected as setting an undesirable precedent.¹⁴⁸ Both the ecclesiastical authorities' desire to scrutinize the *Misericórdia's* use of funds, and the *Mesa's* refusal to allow this inspection, indicate that the amounts of money handled by the *Mesa* in relation to last wills were substantial, and that there were signs of irregularity in the way these funds were handled.

The proof of both facts came in 1619, when Governor-General Alonso Fajardo de Tenza requested a loan from the *Misericórdia* as he prepared seven boats to face several Dutch ships that were blockading Manila Bay.¹⁴⁹ There were funds available from the will of Captain Gaspar Álvarez,¹⁵⁰ who had made the *Misericórdia* his executor and wanted his money to be sent to New Spain. The requested loan was in the amount of 39,599 pesos. At the time, Alonso Fajardo was the *Provedor*, and used his influence in a general gathering of brothers on March 8 to ensure that his

request was granted.¹⁵¹ The statutes of the Manila *Misericórdia*, like those of Goa, expressly prohibited lending money from last wills to the viceroy or the governor-general. Doing so was clearly a violation of the statutes, but a general assembly of the brethren approved it. Defeating the Dutch was of concern to everybody in the islands, and here the *Misericórdia* would play an important role in ensuring the continuity of the Spanish regime in the Philippines. After this incident, there can be little wonder that the ecclesiastical authorities did not trust the *Misericórdia's* administration of funds from last wills. These funds—especially while they were being held in Manila awaiting the trip to their destination—were essentially the *Misericórdia's* largest source of liquid assets.

By 1621, the lack of news from the king moved the *Mesa* to repeat its request of 1618, asking for the same privileges and exemptions as Lisbon's *Misericórdia* and for permission to send a copy of the 1606 statutes for royal approval, as other *Misericórdias* in Portuguese territory did.¹⁵² This time the petition was sent together with long descriptions of all the works of mercy the brotherhood was engaged in. Essentially, the drafters of the petition changed little from the previous request, but there was a repeated emphasis on how the *Misericórdia* was helping the poor who were close to the king's heart, such as destitute conquistadors, soldiers of the early years, and former rulers and their relatives, especially the wives and daughters of soldiers and early settlers. Before presenting the request again, the *Mesa* also discussed the role it played in sending money from last wills to heirs living abroad, adding that "since the foundation [of the brotherhood] there has been no wrongdoing or complaint, on the contrary there has been promptness and good example, which is a well known fact." The inclusion of such a statement shows that there must have been some detractors of their work. The *Audiencia* and Governor-General Alonso Fajardo de Tenza sent their own letters backing the *Mesa* and requesting a financial grant (of an unspecified amount) to help them attend to their charitable deeds. The *Audiencia* even asked that the *Misericórdia* be placed under royal patronage, although the *Mesa* did not include this suggestion in its report. Both entities also emphasized that granting these requests would encourage the brothers to continue their charitable work. There seems to have

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

been a concerted effort to hide how the brotherhood handled the funds from last wills, and to assert the Misericordia's independence from outside interference.¹⁵³

When the papers arrived in Madrid, the royal Fiscal was in favour of granting the privileges, but he mentioned the standing prohibition against granting *encomiendas* to that type of institution.¹⁵⁴ In an instruction dated June 1623, the King refused to commit to any important concession and, in a vague and unconvincing manner, told the governor-general to follow his own good judgement in granting the brotherhood their request.¹⁵⁵ There was clearly some apprehension about granting privileges that could diminish the king's all-powerful royal patronage. This 1623 royal order came on the heels of another one, given just a few months earlier in response to another petition from the *Mesa* requesting exemption from episcopal visitation. The king instructed the archbishop to follow the established practice and to refrain from attempting to visit the brotherhood to inspect its accounts.¹⁵⁶ This last edict was a victory for the Misericordia, and it reflected the king's interest in the funds of the brotherhood. Following the royal directives, Governor-General Fernando de Silva approved the statutes of the Misericordia on September 4, 1625, and allowed their publication. The approval was an important step, because from then on, the statutes enjoyed royal legitimacy, and the Misericordia could find certain immunity when civil or ecclesiastical authorities in Manila tried to force them to do something that would violate the statutes.

READY TO FACE THE FUTURE

The first decades of the Misericordia of Manila proved that Manila was an appropriate venue for the founding of a brotherhood of this type. The foundation of the Misericordia stemmed from some incidental circumstances like the work of Fr. Fernández de León and his followers, but it also owed a great deal to the proximity of Manila to the Portuguese colonial territories in Asia, and to the fact that Spain and Portugal shared the same monarch during those years.¹⁵⁷ The social conditions of Manila also warranted the establishment of the brotherhood. Manila had a prominent local oligarchy that favoured the founding of the Misericordia. Simultaneously,

there was real poverty among some members of the Spanish community and the slaves that served them, which made the work of the brotherhood necessary. The local oligarchy felt the call of their Christian duty to help the less fortunate, while the colonial mentality and circumstances impelled them not to allow those of their own nation to go unaided; in a more self-interested manner, caring for orphaned Spanish girls was a way to ensure future brides for their sons.

Adopting and adapting the statutes of the *Misericórdias* of Lisbon and Goa would have an essential bearing on the future of the Misericordia of Manila. The Misericordia of Manila was one of the few Misericordias in Spanish territory that had the same organizational framework as Portuguese *Misericórdias*. The internal organization of the brotherhood and its preferred charities fitted well with the collective interests of the local oligarchy of Manila. Initially, the brothers followed the standard practices of Misericordias in colonial settings by visiting the poor, the sick and prisoners. Also during those years, the brotherhood handled the execution of an increasingly large number of last wills, and the related work of managing *censos* and distributing earnings from them. As the years went by, the activities of the brotherhood tended more towards administrative tasks rather than hands-on charity work.¹⁵⁸ Thus the bureaucratization of charity began. A few years later, the brotherhood established the Colegio de Santa Isabel, a residence for orphaned Spanish girls, which increased the administrative work of the Mesa and became the brotherhood's charity of choice. The last step in this process took place some years after the middle of the century, when the brotherhood decided to pass the administration of its hospital to the Order of San Juan de Dios. More and more, the Misericordia would become essentially a dispenser of charitable funds coming from the *obras pías de censos* and the execution of last wills.

The accumulation of money in the coffers of the brotherhood resulting from its role in the execution of last wills attracted the interest of many groups. The brothers themselves would take advantage of that capital to borrow money for their own benefit. The local authorities also set their eyes on the liquid assets of the brotherhood: Fajardo's loan from the funds of the Misericordia would be the first of many like it in the future. Lastly, the ecclesiastical

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

authorities also expressed their concern over the use of the money, since most of it came from bequests for religious or charitable purposes. Not everything would go smoothly in the finances of the Misericordia. A series of earthquakes in Manila toward the middle of the century would raise questions about the wisdom of creating *obras de censo*. However, a new type of *obras pías* emerged that enabled the Misericordia to eventually become the largest lending agency in the galleon trade. Thus, the future held further incentives for the local oligarchy to be involved with the affairs of the Misericordia.

An important chapter of the early history of the Misericordia of Manila was the way the local oligarchy

managed to preserve its own interests in dealing with the civil and ecclesiastical authorities. In the first place, by managing not to come under royal patronage, the Misericordia ensured its relative independence from the king and his representative in Manila, the governor-general. Then, by receiving a sort of royal approval, the brothers of the *Mesa* could avail themselves of a formal privilege that allowed them to avoid becoming easy prey for the ecclesiastical authorities in town. In this manner, the brotherhood paved the way to act with a great deal of freedom, especially in the one task that eventually became the most important: the handling of financial assets entrusted to them for charity work. **RC**

NOTES

- 1 Fray Francisco de Santa Inés, O. F. M., wrote the most extensive narrative of the history of Fr. Fernández de León in Manila, *Crónica de la Provincia de San Gregorio Magno de Religiosos Descalzos de N. S.P. San Francisco en la Islas Filipinas, China, Japón, etc.* 1676 (Manila: Tifo Litografía de Chofre y Comp. 1892), 2:200-216. Francisco Colín, S.J., wrote a shorter version in his *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesus, fundación, y progresos de su Provincia en las Islas Filipinas*. (Madrid: Joseph Fernández Buendía, 1663), 349-350. Fr. Fernández de León tried to join the Franciscans in Manila but his health did not allow it.
- 2 Santa Inés, 1:379-387.
- 3 Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o Rico se Faz Pobre: Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português 1500-1800* (Lisboa: CNCDP, 1997), 34-52.
- 4 Isabel dos Guimarães Sá, *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel I a Pombal* (Lisboa: Temas de História de Portugal, 2001), 27-29.
- 5 Manuel Cámara del Río, *Beneficencia y asistencia social: La Santa y Real Hermandad, Hospital y Casa de la Misericordia de Ceuta* (Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1996), 41-47.
- 6 Maureen Flynn, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700* (London: Macmillan, 1989), 65.
- 7 Sá, *De D. Manuel I*, 39-42; *Quando o Rico*, 59-74, 82-83; and Isabel dos Guimarães Sá, "As Misericórdias nas sociedades portuguesas do Período Moderno"; *Cadernos do Noroeste 15 (1-2)* (2001): 340.
- 8 C. R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825* (London: Penguin Books, 1965), 275, 288-289, 294.
- 9 William J. Callahan, "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos," in Pilar Martínez López-Cano, Gisela Von Wobeser, and Juan Guillermo Muñoz, eds., *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América colonial*. (México: UNAM, 1998), 40.
- 10 Neither were the Portuguese *Casas da Misericórdia* similar to their name-sake in Italy, where they tended to specialization in their charities, due to their large number in a given town; See Sá, *De D. Manuel I*, 29-31.
- 11 The ones of Ceuta and Olivenza were founded when the cities belonged to Portugal; see Cámara, 47-51.
- 12 The Spanish population of Manila was at its lowest between the 1650s and the 1670s, with estimates as low as 200 people within Intramuros. So far the most detailed studies on the Spanish population of Manila until the end of the seventeenth century are the ones of Inmaculada Alva Rodríguez. *Vida municipal en Manila (siglos XVI-XVII)* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1997), 26-36; and Luis Merino, O. S. A. *El cabildo secular: Aspectos fundacionales y administrativos* (Manila: The Intramuros Administration, 1983), 24-36. I have summarized their findings in "Origin of the 'Misericordia' of Manila," *Ad Veritatem 2* (March 2003): 423-462.
- 13 See Antonio García-Abásolo, "El poblamiento de Filipinas (1571-1599)," *Cuadernos de Historia 1*, Instituto Cervantes de Manila, (1998).
- 14 Alva, 52, 332-336.
- 15 Caserio y población de Manila, October 25, 1617, Archivo General de Indias, Seville, (AGI), Escribanía de Cámara, 409A. In Luis Merino, O.S.A. *Arquitectura y urbanismo en el siglo XIX* (Manila: The Intramuros Administration, 1987), 77-93.
- 16 Merino, *Arquitectura y urbanismo*, 6, 77-100.
- 17 Merino, *El cabildo secular*, 61.
- 18 Governor-general Francisco de Sande built the first facilities before 1576 as communicated by him to the king on June 7, 1576; in Emma Helen Blair & James Alexander Robertson, eds., *The Philippine Islands 1493-1898* (Cleveland, Ohio: The Arthur H. Clark Company, 1903-1909; reprint, Mandaluyong: Cacho Hermanos) 4:78-79 & 117.
- 19 Alva, 27-29, 129-140
- 20 Account of the *encomiendas* in the Philippine Islands, attached to a letter of Governor-general Gómez Pérez Dasmariñas to the king, June 20, 1591, Manila; in Blair & Robertson, 8:98.
- 21 Yearly report of the Jesuits to their superior in Rome, Fr. Diego Sanchez, S.J., June 27, 1597, Manila; Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome, (ARSI), Philipp. 5, Litterae annuae I. 1595-1612, f. 9r-9v.
- 22 Yearly report of the Jesuits to their superior in Rome, Fr. Juan de Bueras, S.J., July 20, 1628, Manila, ARSI, Philipp., 6 I-II, Litterae annuae 1627, f. 439v.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

- 23 An area of nine blocks of *tiendas* in the old Botanic Garden with access to Intramuros by the East Gate which served as a sort of Chinese ghetto starting in 1581 (Tomas D. Andres, *Dictionary of Filipino Culture & Values*. Quezon City: Giraffe Books, 2001), 136.
- 24 Milagros Guerrero, "The Chinese in the Philippines, 1570-1770", in Alfonso Felix, Jr., ed., *The Chinese in the Philippines, 1570-1770* (Manila: Historical Conservation Society, 1966), 1:33-35.
- 25 William Henry Scott, *Slavery in the Spanish Philippines* (Manila: De La Salle University Press, 1991), 27-35.
- 26 Letter of Archbishop Fray Miguel Garcia Serrano to the king, July 25, 1621, Manila. AGI, Filipinas, 74, F. 596v. (There is a good translation of this document in Blair & Robertson, 20:226-248)
- 27 For the natives the new lifestyle brought about by the urbanization of Manila had changed some cultural patterns. Poverty, except for times of natural disasters, in the pre-Spanish period took the form of laboring for others as a debt payment, and there was no problem in obtaining farming land then. It was only after the urbanization process that some sectors of the native population resorted to begging as a way of living. See William Henry Scott, *Barangay* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1994), 127-146.
- 28 In 1638 there were 400 or 500 blacks in the city without any fixed occupation. Alva, 35-36.
- 29 Sá, *Quando o Rico*, 90-91.
- 30 Santa Inés, 2: 200-216; Colín, 349-350.
- 31 Victor Gomes Teixeira, "Missions from the Philippines to Portuguese territories in Southeast Asia during the 16th and 17th centuries," *Revista de Cultura* 7 (July 2003): 69-79.
- 32 Fr. Eusebio Gómez Platero, *Catálogo Biográfico de los Religiosos Franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipina* (Manila: Imprenta del Real Colegio de Santo Tomas, 1880), 53.
- 33 Rui D'Ávila Lourido, "Portugueses e espanhóis em Macau e Manila com os olhos na China," *Revista de Cultura* 7 (July 2003): 26-31.
- 34 Juan Baptista Uriarte, *Manifiesto y Resumen Histórico de la Fundación de la Venerable Hermandad de la Santa Misericordia de la Ciudad de Manila, Hospital, Casa y Collegio de Niñas, y Iglesia de Santa Ysabel...* (Manila: Collegio y Universidad de Santo Thomas, 1728) ff. 1v-2r.
- 35 Merino, *El cabildo secular*, 77-78; Alva, 343-344.
- 36 Francisco Tello de Guzmán to the king, n.d., Manila, in Merino, *El cabildo secular*, 70-104.
- 37 Letter of Governor-general Luis Pérez Dasmariñas to the king, June 15, 1595, Manila. AGI, Filipinas, 18B, R.4, N.27.
- 38 Santa Inés, 2: 200-216.
- 39 Uriarte, ff. 4r-5v, 7r-7v.
- 40 Pope Gregory XIII to King Philip II, February 6, 1578, Rome; in Blair & Robertson, 4:123.
- 41 The exact words used were "hospitals and pious places," which was vague enough to include anything religious; Pope Gregory XIII to King Philip II, February 6, 1578, Rome; in Blair & Robertson, 4:121.
- 42 Ivo Carneiro de Sousa, "Philip II King of Spain and Portugal and the relations between the Philippines and Timor," *Revista de Cultura* 7 (July 2003): 62-66.
- 43 Sá, *De D. Manuel I*, 42-43.
- 44 Uriarte, f. 2r.
- 45 Santa Inés mentions three Portuguese in town that helped in that task. However, it is not clear if one of them, Cristóbal Guiral was Portuguese, and another one, the Jesuit Fr. António de Pereira only arrived to Manila in 1602. The third one was Fr. Marcos de Lisboa. Santa Inés, 2:200-216.
- 46 The main *Compromisso* or statutes of the *Misericórdia* of Lisbon during its early years were those of 1516, 1577 (printed in 1600) and 1618 (printed in 1619); see Sá, *Quando o Rico*, 89.
- 47 This influence had been pointed out before; see Sá, *Quando o Rico*, 205, 271. According to the findings of Prof. Sá, only the *Misericórdias* of Porto and Goa had their revised statutes approved by a royal privilege before 1606. A report of the *Mesa* of the Misericórdia of Manila to the King in 1639 acknowledged that the Misericórdia of Manila followed the models of the *Misericórdias* of Lisbon and Goa; AGI, Filipinas, 74, f. 942v.
- 48 Royal order, May 15, 1600, in *Recopilación de Leyes de Indias*, Ley 25, Tit. 4^o, Lib. 1^o.
- 49 The ending of *aunados a ella* (united to [Lisbon's *Misericórdia*]) may entail some attempt to seek legitimacy as an institution, because *Misericórdias* in Portuguese territories did not form a network of confraternities, as each one was independent from the others; see Sá, "Nas sociedades portuguesas," 340.
- 50 The oldest copy of the statutes is a handwritten one in Memorial del Procurador General Fernando de los Rios Coronel, AGI, Filipinas, 39, N.6. The statutes were printed first in 1675; see Lourdes Díaz-Trechuelo, "Religiosidad popular en Filipinas: Hermandades y cofradías (Siglos XVI-XVIII)," *Hispania Sacra* 5 (2001): 351. There were two more reprints in 1701 and 1724, see Regalado T. Jose, *Impreso. Philippine Imprints, 1593-1811* (Manila: Fundación Santiago and Ayala Foundation Inc., 1993) nos., 209, 271, 363. All references to the *Ordenanzas* will hereafter refer to the 1724 reprint unless otherwise indicated.
- 51 The author wants to thank Prof. Isabel dos Guimarães Sá of the Universidade do Minho for providing him with the copy of the 1577 version of the *Compromisso* of the *Misericórdia* of Lisbon printed in the year 1600, as well as with some of her valuable publications on the *Misericórdias*. The 1577 statutes of Lisbon will be cited hereafter as *Compromisso 1577*.
- 52 The author wants to express his gratitude to Prof. Leonor Diaz de Seabra of the University of Macao for providing him with the 1595 version of the statutes of the *Misericórdia* of Goa. The document will be cited hereafter as *Compromisso 1595*.
- 53 Flynn, 8.
- 54 Sá, *De D. Manuel I*, 43.
- 55 The ones of Ceuta and Olivenza were also of Portuguese inspiration but they were founded when the cities belonged to Portugal. Most of the Spanish *Misericórdias* only took the name from their counterpart in Portugal but in reality they were more like hospices or places for social regeneration of the poor. See Cámara, 47-51; and Sá, *De D. Manuel I*, 31.
- 56 Statutes of Portuguese *Misericórdias* used the terms "confraternity and brotherhood," but the Manila statutes of 1606 only used the word "brotherhood" and never the term "confraternity." Both terms were interchangeable in the ecclesiastical and common language of the time, but "brotherhood" sounded less ecclesiastical, especially considering that at that time there were a number of confraternities in Manila to foster the devotion to the Blessed Sacrament and the Holy Rosary, which were attached to parishes or churches. By avoiding that word the Misericórdia may have been emphasizing its lay nature.
- 57 *Misericórdias* were brotherhoods exclusive for men, at least after the 1580s, Sá, "Nas sociedades portuguesas," 342.
- 58 Isabel dos Guimarães Sá, "Estatuto social e discriminação: formas de selecção de agentes e receptores de caridade nas Misericórdias Portuguesas ao longo do Antigo Regime", in *Saúde, as teias da discriminação social*; (Braga: Actas do Colóquio Internacional Saúde e Discriminação Social, 2002), 314. *Misericórdias* in Portugal experienced at the end of the sixteenth century and especially during the seventeenth century a process of consolidating of local oligarchies at the helm of the brotherhood, see Sá, *De D. Manuel I*, 61-71; however, Manila's Misericórdia was born already with that character.
- 59 This condition started to appear in the 1577 statutes of Lisbon, and it was more strictly enforced during the Portuguese Philippine period. This was one of the means of the old local elites to deter the new wealthy converts from joining the Misericórdia. See Sá, *De D. Manuel I*, 43.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

- 60 Sá, *Quando o Rico*, 95-96.
- 61 A. J. R. Russell-Wood, *Fidalgos and Philanthropists. The Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968), 20.
- 62 C. R. Boxer, *The Portuguese Seaborn Empire, 1415-1825*. (London: Penguin Books, 1969), 289, 296.
- 63 Letter to the king, June 15, 1594, Manila. AGI, Filipinas, 18B, R. 4, N.27.
- 64 Letter to the king, July 12, 1599, Manila. AGI, Filipinas, 6, R. 9, N.167.
- 65 A list made by Uriarte of personalities that joined the brotherhood since the beginning to 1728 is not very extensive; see Uriarte, ff. 2r-3r.
- 66 These are the findings so far in this area for the early part of the history of the Misericordia of Manila.

Year	1594	1608	1613	1618	1621	1629	1635	1639
Total of known Mesa Brothers	13	12	5	8	10	11	11	12
Total of Mesa Brothers in the Cabildo	9	6	1	3	2	6	3	4

Sources: Uriarte; *Ordenanzas*, Archives of the Arzobispado de Manila, (AAM); Capellanías (1653-1913); AGI, Filipinas, 34, 37, 39, 341, Escribanía de Camara 404-A.

- 67 Alva, 365. In Portuguese *Misericórdias* local oligarchies alternated their posts in the *câmara* or civil *cabildo* and the *Mesa* of the *Misericórdia*, see Boxer, 288. In Manila, it was possible to be in both simultaneously.
- 68 The best description of the local oligarchy of Manila in the seventeenth century can be found in Alva, 332-362, 391-403.
- 69 Sá, "Estatuto social e discriminação," 314.
- 70 Considering the constant influx of Spanish immigrants at the early stages of colonization, the Misericordia in Manila would also play a role of eliminating differences and strengthening cultural ties in Manila among the well-to-do Spaniards of diverse origin. In many ways it resembles confraternities of frontier towns in the Spanish Reconquest, see Flynn, 15, 22-23.
- 71 This especially happened during the Philippine period, see Sá, *De D. Manuel I*, 69-71.
- 72 *Misericórdias* in Portuguese territory had a membership quota of 600 brethren for large cities, between 200 and 300 for medium size cities, and between 80 and 200 in towns; see Sá, *Quando o Rico*, 99.
- 73 The *Audiencia* mentioned the same number in 1607. Letter from the *Audiencia* to Felipe III, July 11, 1607, Manila; AGI, Filipinas, 20, R. 1, N.8.
- 74 Alva, 30.
- 75 Letter of Archbishop Fray Miguel García Serrano to the king, July 25, 1621, Manila; AGI, Filipinas, 74, ff. 596v, 603r.
- 76 Archbishop Hernando Guerrero to the king, July 28, 1639, Manila; AGI, Filipinas, 74, f.938r.
- 77 Alva, 31.
- 78 Sá, *De D. Manuel I*, 73.
- 79 *Ordenanzas*, Capítulo I.
- 80 His job corresponded to the *Mayordomo de Bolsa* in the *Misericórdias* of Lisbon and Goa. The *Tesorero y Recaudador de limosnas* of the Misericordia of Goa corresponded to the *Mayordomo y cobrador de limosnas* of Manila's Mesa; *Ordenanzas*, ff. 19-20.
- 81 The only novelty in Manila's election process was that the Electors chose the *Proveedor* and only eleven members of the *Mesa*, not twelve as was the normal case. The thirteenth officer was the *Escribano* of the outgoing *Mesa*, who automatically filled the position of *Tesorero y Limosnero* of the new *Mesa*.
- 82 This is a frequent happening in the history of many *Casas da Misericórdia*; see Russell-Wood, 86.
- 83 Sá, "Estatuto social e discriminação," 315-334.
- 84 Unless otherwise indicated, the information in this section was extracted from those two reports. *Audiencia* report to a petition from the Mesa, 1602, Manila; in *Mesa* to the king, March 3, 1618. AGI, Filipinas, 37, N. 54; and *Audiencia* to the king, July 11, 1607, Manila. AGI, Filipinas, 20, R.1, N.8.
- 85 The first area was from the Fort [of Santiago] in the tip between the river and the sea up to the Cathedral, and from la Puerta del Perdón in the seashore to Santo Domingo by the river. The second team's area took on the next set of streets ending in the street connecting San Agustín in the seashore and the hospital of the Misericordia by the river. This team also visited the sick in the hospital. The next team visited the rest of Intramuros. The last team was assigned to go to the neighborhoods outside Intramuros, in its main area of concentration from the area of Laguio up to our Lady of Guía and to those scattered in other areas outside the walled city. *Ordenanzas*, ff. 16 & 38.
- 86 *Ordenanzas*, Capítulo XX, nos. 3, 5.
- 87 Flynn, 87-99.
- 88 The number of women in the city – wives and daughters of migrants – had grown with the expedition of Gonzalo Ronquillo de Peñalosa in 1578, and it grew some more to a smaller extent in the 1590s. See García-Abásolo, "El poblamiento de Filipinas," 12.
- 89 In 1634 out of 283 vecinos, there were 45 widows. Censo Municipal de Manila, 1634, AGI, Filipinas, 27, in Merino, *El cabildo secular*, 104-115.
- 90 Uriarte, f. 8v.
- 91 It specifically mentions that women needed the *manto* (shawl) to be able to attend Mass.
- 92 *Ordenanzas*, ff. 43-47.
- 93 The Colegio de Santa Potenciana was a residence for orphan girls set up by the royal government, and it belonged to the royal patronage. The school had been founded in 1601 with 13 children. A nephew of Governor Tello de Guzman and a son of Oidor Antonio de Morga were among the first students; in the yearly report of the Jesuits to their superior in Rome, Fr. Pedro de Segura, June 3, 1602, Manila, ARSI, Philipp., 5, Litterae annuae 1602, f. 96v.
- 95 This thermal water hospital was located near Manila on the shores of the Laguna de Bay, see Archbishop Fray Miguel García Serrano to the king, July 25, 1621, Manila. AGI, Filipinas, 74, f. 602r.
- 96 Uriarte, ff. 8v, 10r.
- 97 Pedro de Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los Padres de la Compañía de Jesús* (1604; Manila: Imprenta de D. Esteban Balbás, 1890), 130.
- 98 Royal decree re-founding the *Audiencia* of Manila, October 30, 1604; AAM, Cedulaario.
- 99 *Ordenanzas*, ff. 41-42.
- 100 Archbishop Miguel García Serrano to the king, July 25, 1621, Manila; AGI, Filipinas, 74, ff.596v-604r.
- 101 *Mesa* to the king, August 30, 1621, Manila; in Memorial del Procurador Fernando de los Rios Coronel. AGI, Filipinas, 39, N. 6.
- 102 Sá, *Quando o Rico*, 107-108.
- 103 Uriarte, ff. 4r-4v.
- 104 In those times people of means preferred being treated at home. See Sá, *Quando o Rico*, 107.
- 105 Luis Pérez Dasmariñas to the king, July 20, 1597, Manila; in Blair & Robertson, 10:28-40.
- 106 Uriarte, f. 5r.
- 107 King to the *Audiencia* (answer to a report of Procurador General Agustín Arceo), May 1, 1596, AAM, Cedulaario.
- 108 Report of the *Mesa* to the king (answering the query of the royal order of May 12, 1788, Aranjuez), Manila, January 18, 1790; AGI, Filipinas, 909, f.13r. (The author wishes to thank Dr. Lourdes Díaz-Trechuelo for providing him with a copy of this document).

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

- 109 Administrator of the Hospital Real of Manila to Fernando Carrillo, President of the Council of Indies, 1618, Manila; AGI, Filipinas, 7, R.5, N.55.
- 110 Uriarte, ff. 5v-7v.
- 111 Archbishop Miguel García Serrano to the king, July 25, 1621, Manila. AGI, Filipinas, 74, F596v-604r.
- 112 *Compromiso* 1595, annexed *Capítulo II*.
- 113 Horacio de la Costa, S. J., *The Jesuits in the Philippines. (1581-1768)* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1967), 349.
- 114 Flynn, 64.
- 115 Sá, *De D. Manuel I*, 41.
- 116 *Ordenanzas*, ff. 34-37. Most of the procedures follow *Capítulo XXII* of Lisbon's 1577 statutes, and there are just a few adaptations from the *Compromiso* 1595 of Goa.
- 117 Yearly report of the Jesuits to their superiors in Rome. Fr. Valerio Ledesma, S. J., July 16, 1615, Manila, ARSI, Philipp., 6 I-II, Litterae annuae 1612-1613, ff. 65v-66r.
- 118 Last will of Canon Juan Galindo de Messa, April 17, 1606, Manila; AAM, Capellanías (1653-1913), f. 7v.
- 119 Capellanía of Maestrescuela Diego de León, September 1, 1615, Manila; AAM, Capellanías (1653-1913), ff. 85-90.
- 120 *Ordenanzas*, ff. 39, 41-42. The contents are essentially those in the 1577 statutes of Lisbon, in *Capítulo XXVII*.
- 121 Archbishop Miguel García Serrano to the king, July 25, 1621, Manila; AGI, Filipinas, 74, ff. 596v-604r.
- 122 There were two naval encounters with the Dutch at the beginning of the century in 1600 somewhere close to Fortun Island and in 1610 in Mariveles.
- 123 Uriarte, ff. 9v-10r.
- 124 De la Costa, 349.
- 125 Yearly report of the Jesuits to their superior in Rome, Fr. Juan de Ribera, S. J., June 1, 1601, Manila; ARSI, Philipp., 5, Litterae annuae I. 1595-1612, ff. 79r-79v; and see Chirino, 208.
- 126 Report of the *Mesa* to the king (answering the query of the royal order of May 12, 1788, Aranjuez), January 18, 1790, Manila; AGI, Filipinas, 909. A nineteenth century almanac of the Philippines supplied the information that the building of the Misericordia was used for the first time on August 18, 1610, although it does not mention the source of the datum, *Almanaque Filipino i Guía de Forasteros para el año 1834*. (Manila: Imprenta de F. José María Dayot por Tomás Oliva, 1834), 137-140.
- 127 Archbishop Hernando Guerrero to the king, July 28, 1639, Manila; AGI, Filipinas, 74, f. 938r.
- 128 Relación de las casas de Manila con las personas que viven en Ellas, October 25, 1617, Manila; AGI, Escribanía 409-A, in Alva, 377, 381.
- 129 Report of the *Mesa* to the king (answering the query of the royal order of May 12, 1788, Aranjuez), January 18, 1790, Manila; AGI, Filipinas, 909.
- 130 Capellanía of Juana de Esquivel, October 3, 1629, Manila; AAM, Capellanías (1653-1913) ff. 177-179.
- 131 *Ordenanzas*, *Capítulo XIX*, (ff. 26-30). It was already long in Lisbon, *Compromiso* 1577, *Capítulo XV*; and Goa added a good number of points on the matter, *Compromiso* 1595, *Capítulo 15* and annexed *Capítulos 5 & 7*.
- 132 *Ordenanzas*, f. 27. These ideas came from Goa, *Compromiso* 1595, annexed *Capítulo 5*.
- 133 *Ordenanzas*, f. 22.
- 134 Those sending their inheritance to India were most probably Portuguese living in the Philippines with relatives in India.
- 135 *Compromiso* 1595, annexed *Capítulo 7*. See Sá, *Quando o Rico*, 204.
- 136 AGI, Contratación, 953, N.2, R.16.
- 137 Capellanía of Canon Diego de León; AAM, Capellanías (1653-1913) ff. 85-90.
- 138 In 1629 Juana de Esquivel left one fifth of her properties to the Misericordia, to be distributed among the poor; Capellanía of Juana de Esquivel, AAM, Capellanías (1653-1913), ff. 177-179.
- 139 The 1627 statutes of the *Misericórdia* of Macao also foresaw the option of founding *censos*, called *foro* in Portuguese; *Capítulo XXII*; *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, Leonor Diaz de Seabra, ed., (Macao: Universidade de Macau, 2003).
- 140 For a detailed study of the *censo consignativo* in its different applications see María del Pilar Martínez López-Cano, *Crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)* (México: UNAM, 1995).
- 141 *Ibid.*, 37.
- 142 Demostración de las fundaciones que administra la Real Casa de la Santa Misericordia de Manila, cuyos capitales se hallan colocados a censo en fincas a usura, del capital con que se fundo cada obra del estado a que ha quedado reducido por la injuria de los tiempos y los destinos a que se aplican sus réditos; 16 de enero de 1790, AGI, Filipinas, 856, (The author wishes to thank Dr. Lourdes Díaz-Trechuelo for providing him with a copy of this document); *Audiencia* to the king, August 31, 1613, Manila; in the Memorial del Procurador Fernando de los Ríos Coronel, AGI, Filipinas, 39, N. 6; Archbishop Miguel García Serrano to the king, July 25, 1621, Manila. AGI, Filipinas, 74, ff. 596v-604r.
- 143 *Ibid.*
- 144 Royal Order, April 17, 1606, in *Audiencia* to the king, July 11, 1607, Manila. AGI, Filipinas, 20, R.1, N.8.
- 145 *Audiencia* to the king, August 31, 1613, Manila; in the Memorial del Procurador Fernando de los Ríos Coronel, AGI, Filipinas, 39, N.6.
- 146 *Audiencia* to the king, June 21, 1618; and *Mesa* to the king, 1618 (n.d), Manila; AGI, Filipinas, 37, N.54.
- 147 Flynn, 175 and note 12.
- 148 King to the *Mesa*, March 22, 1623, Madrid. AGI, Filipinas, 39, N.10.
- 149 De la Costa, 339.
- 150 Gaspar Álvarez was the Castellano de Cavite, or Commander of the Cavite Fort; Bienes de difuntos: Gaspar Álvarez, AGI, Contratación, 368, N.7, R.1.
- 151 Uriarte, ff. 11v-12r, 32r.
- 152 Sá, *De D. Manuel I*, 41-43.
- 153 *Mesa* to the king, n.d., Manila; *Audiencia* to the king, September 3, 1621, Manila; Governor-general Alonso Fajardo de Tenza to the king, September 5, 1621; in Memorial of Procurador General de Filipinas Fernando de los Ríos Coronel; AGI, Filipinas 39, N.6.
- 154 Fiscal to the king, May 11, 1622, Madrid; in Memorial of Procurador General de Filipinas Fernando de los Ríos Coronel; AGI, Filipinas 39, N.6.
- 155 Royal order, June 20, 1623. Governor General, Fernando de Silva approved the statutes for printing on September 4, 1625, introduction to *Ordenanzas*.
- 156 King to the *Mesa*, March 22, 1623, Madrid; AGI, Filipinas, 39, N.10.
- 157 Even if there was no formal exchange of institutions between the two kingdoms, there were many types of informal relations between peoples of what is known as the dual monarchy, especially between Manila and Macao, see Leonor Diaz de Seabra, "Power, society and trade. The historic relationship between Macao and the Philippines from the 16th to 18th centuries," *Revista de Cultura* 7 (July 2003) : 47-58.
- 158 The last news of visitation work is from 1627. Some Jesuits, accompanied by some Christian black slaves of a religious congregation, met two brothers of the Misericordia in a hospital looking after the sick. Yearly report of the Jesuits to their superior in Rome, Fr. Juan de Buera, S. J., July 20, 1628, Manila, ARSI, Philipp., 6 I-II, Litterae annuae 1627, ff. 446r-446v.



S. P. FRANCISCUS XAVIERI SOCIETATIS

Handwritten Chinese calligraphy in cursive script, likely a dedication or inscription, located below the Latin text. The characters are arranged in a horizontal line, with some characters appearing to be part of a larger, more complex arrangement. A red seal is visible on the far left.



A Misericórdia de Nagasáqui

LÚCIO ROCHA DE SOUSA*
E RUI COIMBRA GONÇALVES**

Vimos também ordenar
Ha misericórdia sancta,
Cousa tanto de louvar
Que nõ sey quem nã sespanta
De mais cedo não se achar:
Socorre os encarcerados,
E conforta os justicados,
A pobres da de comer.
Muytos ajuda a suster,
Os mortos são soterrados

Garcia de Resende, *Miscelânea*



* Mestre em História Política e Social, investigador do Centro Português de Estudos Asiáticos (CEPESA), prepara doutoramento em Estudos Asiáticos na Universidade do Porto sobre os conversos japoneses ao catolicismo nos séculos XVI e XVII.

Master in Political and Social History, researcher of the Portuguese Centre of Studies on Southeast Asia (CEPESA), he is now completing his doctorate in Asian Studies at the University of Oporto (Portugal) on Japanese converts to Catholicism in the 16th and 17th centuries.

** Licenciado em Estudos Clássicos pela Universidade Clássica de Lisboa, possui diploma de especialização em Estudos Asiáticos pela Universidade do Porto, trabalhando num projecto de doutoramento sobre as relações entre Portugal e o Japão no período moderno.

With a degree in Classical Studies conferred by the Classical University of Lisbon, he also bears a diploma in Asian Studies from the University of Oporto (Portugal); he is currently working on a doctoral thesis on relations between Portugal and Japan during the modern period.

S. Francisco Xavier.
Artista japonês desconhecido,
posterior a 1623
(Museu Municipal de Kobe).

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Sabemos que Nagasáqui atinge um papel de relevo na história das relações luso-japonesas no século XVI, quando o seu porto é escolhido como plataforma mercantil da grande Nau do Trato de Macau¹. Rapidamente a cidade portuária japonesa começa a atrair uma interessada frequência mercantil acompanhada também de uma crescente actividade de evangelização cristã, largamente dominada pelos religiosos da Companhia de Jesus². Ao lado dos escambos mercantis começam a surgir espaços, edifícios e equipamentos cristãos que, na década de oitenta do século XVI, passam também a incluir uma Misericórdia. Em termos mais rigorosos, data de 1566 a primeira referência a edifícios eclesiásticos na cidade. Uma solitária igreja e respectivo cura, cuja função consistia na evangelização e conversão do “outro”, coloram a primeira referência à cristandade de Nagasáqui:

“Porem como Gaspar era naturalmente bom homem e por tal amado dos christãos e gentios, teve logo avizo do dia em que o tono tinha assentado de o matar, pelo que secretamente se foi de noite da terra, embarcando-se com hum filho seo, por nome Diogo, e forão-se para Nangazaqui, por ser terra de christãos, aonde, à sombra do Padre e da igreja, poderia viver como dezejava.”³

Num capítulo posterior desta celebrada *Historia de Japam*, escrita por Luís Fróis, recenseia-se um padre de nome Gaspar Vilela, cuja trajetória o trouxera de Miaco a Nagasáqui e, nesta povoação, com consentimento do *tono* teria edificado uma igreja dedicada a Todos-os-Santos, no mesmo lugar onde estaria antes um pagode de traça japonesa:

“Rezidia tambem neste tempo o P.e Gaspar Vilela, depois que veio do Miaco, em Nangazaqui, que ainda era lugar inculto. Neste logar se agazalhou o Padre em um pagode, que era templo de ídolos, o qual o tono deo para se fazer delle igreja, mas por ainda não haver alli christão algum que nella pudesse deixar depois de feita, o dilatou o Padre por alguns dias [...] Depois desta gente baptizada desfez o Padre o pagode e alevantou alli huma igreja de Todos os Santos.”⁴

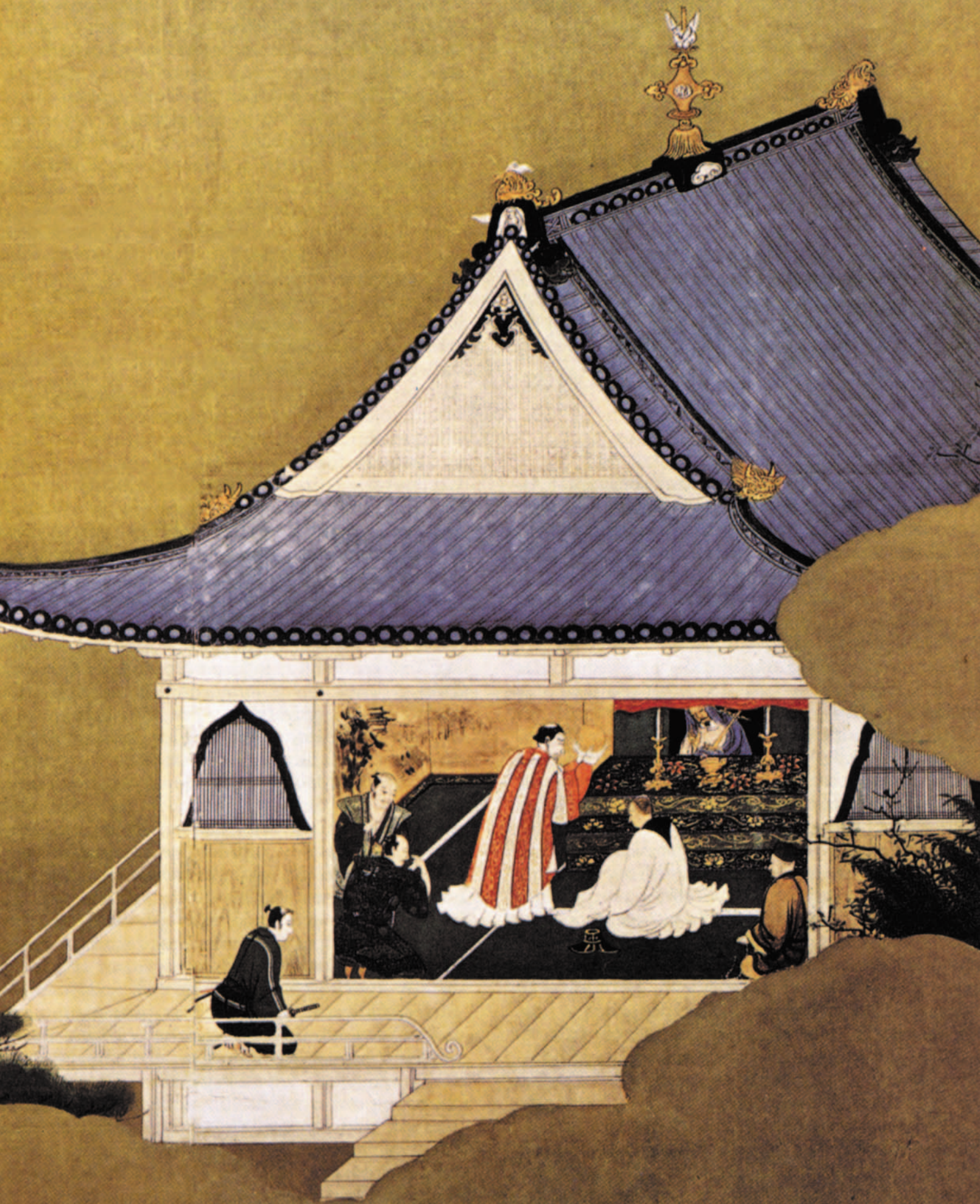
Apesar desta última referência da *Historia de Japam* ter sido identificada como reportando-se a data posterior (mais precisamente a 1569), analisando detalhadamente o seu conteúdo apercebemo-nos de que é anterior a 1566, o que nos leva a concluir que, volvidas apenas duas décadas da chegada dos primeiros

três portugueses à ilha de Tanegashima, já os missionários desbravavam aquela região procurando apoios entre os locais para o tema da conversão dos “gentios”.

Corria o ano de 1572 quando o capitão-mor, D. João de Almeida, à cabeça do seu *curofune* (Nau do Trato negra), trazia com ele dois padres portugueses da Índia, lançando âncora em Nagasáqui, o que demonstra as condições excepcionais deste lugar, como ancoradouro de embarcações de grande calado⁵. Segundo Luís Fróis, no ano a seguir, em 1573, o Padre Belchior de Figueiredo, a mando do jesuíta Cosme de Torres, juntamente com um piloto e alguns companheiros, selecciona definitivamente o porto de Nagasáqui, rejeitando o de Fucunda que sujeitava a Nau do Trato a diversos perigos⁶. Esta nova povoação, próxima da antiga Nagasáqui, adquire a mesma nomenclatura toponímica e passa a acolher, além dos cristãos portugueses, populações desterradas de diversas partes do Japão, umas porque os seus senhores os expulsavam por serem cristãos; outras por não quererem abjurar da fé católica, ou ainda refugiados de guerras e outros deslocados⁷. Acompanhando as notícias das missivas jesuítas e suas compilações, sabemos que estas populações (oriundas de Ximabara, Xiqui, Goto, Firando, Yamaguchi, Facata⁸ e de outros locais) lançam as primeiras bases humanas desta povoação recém-fundada, vindo a desempenhar um papel preponderante na execução das missões evangelizadoras, não só nos primórdios do Cristianismo no Japão, mas também nos anos subsequentes. São elas que compõem as hostes deficitárias de padres, que servem de ponte linguística e permitem a profunda compreensão da forma de pensar e agir da sociedade quinhentista e seiscentista japonesa. É através da sua capacidade defensiva que exércitos invasores são derrotados, é graças à sua capacidade empreendedora que o complexo da Misericórdia e hospitais é edificado, sendo ainda devido à sua predisposição para a “assimilação”, que alguns costumes europeus penetram no Japão.

É neste contexto de novas relações históricas que a cidade de Nagasáqui recebe a sua Santa Casa da Misericórdia, fundada, porém, relativamente tarde, em 1583, quase vinte anos depois da inauguração da

Igreja cristã (pormenor de biombo namban).



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Misericórdia de Hirado⁹. A sua fundação – convirá realçar – deve-se a uma das figuras mais proeminentes do chamado, ainda que com algum exagero, *Século Cristão do Japão*: o Padre Alessandro Valignano¹⁰. Esta grande personalidade da Companhia de Jesus, visitador do Japão, chega a Nagasáqui no ano de 1579, na nau de Leonel de Brito¹¹, apercebendo-se quase de imediato da conjuntura instável e extremamente perigosa em que se movimentavam as actividades dos religiosos jesuítas:

“Começou o P.^e Visitador a entender logo de propozito no modo de viver dos nossos nestas partes e conheceo, como a experiência lhe mostrou, que estavam postos em huma continua peregrinação, cercados de perigos e dores da morte, porque, cada dia huma das rezidencias tem a seo cargo muitas igrejas e logares, era necessário andarem em continua peregrinação de hum lugar para outro vizitando as igrejas e os christãos, o que não hé pouco de trabalho [...] E como Japão hé tão revoltoso e cheio de guerras, nunca as couzas permanecem nelle em hum estado, antes em brevissimo tempo se revolvem e, pelos nossos estarem metidos em meio de muitos inimigos e perseguições que lhe fazem os bonzos e os gentios, não deixão de se ver muitas vezes em vários e diversos perigos.”¹²

De 1579 a 1583, Alessandro Valignano efectua a sua primeira viagem de inspecção ao Japão, na qual procura verificar os progressos conseguidos pela Cristandade, assim como definir estratégias de conversão e alargamento da influência da Igreja Católica. É neste contexto que Valignano compreende a necessidade de adaptação dos padres jesuítas a alguns costumes e hábitos sócio-culturais japoneses:

“Entendeo mais o P.^e Visitador ver como era necessário em os nossos huma total transmutação da natureza quanto ao comer e costumes e modo de viver, por ser tudo oppozito e mui differente de como se procede em Europa [...] E como Deos N. Senhor deo mui claro júzo ao P.^e Visitador e grande lume no entendimento para penetrar em breve toda esta revolução e variedade de couzas.”¹³

O primeiro obstáculo que o visitador procura contornar é o do código linguístico. É nesse sentido que, por todo o Japão, são envidados os primeiros esforços para uma aprendizagem profunda e sistematizada das estruturas de comunicação na sociedade japonesa por parte dos padres jesuítas:

“Emquanto o P.^e Visitador estava dando ordem às couzas do Ximo pela grande necessidade que havia

de os nossos de Europa fazerem bom progresso nas couzas da lingua de Japão, da qual depende como de immediato instrumento grande parte do fruto que se há-de fazer nas almas, ordenou que todos os sugeitos aptos que havia naquellas cazas de Bungo, se juntassem no Usuqui e alli tivessem cada dia suas lições de lingua e repartições.”¹⁴

Antes da sua partida, Valignano organiza a Companhia de Jesus no sentido da união e coesão entre todos os missionários, para que o projecto evangelizador não se perdesse em contradições e cisões internas¹⁵. É na sequência desta “visão” que são transmitidas instruções¹⁶ expressas para:

- A aprendizagem da língua japonesa¹⁷;
- A tradução dos textos religiosos japoneses mais importantes, o seu estudo e refutação¹⁸;
- A tradução dos textos cristãos e de grandes pensadores europeus¹⁹;
- A aquisição de conhecimentos profundos dos costumes e mentalidade dos japoneses²⁰.

Assim, pela primeira vez, de forma sistematizada, é efectuado um esforço concertado por parte dos missionários jesuítas, tendo como objectivo principal a adaptação e compreensão da hierarquia religiosa japonesa, utilizando estratificações sociais conhecidas²¹, de forma a poderem com maior facilidade converter os “gentios” japoneses à fé cristã²². Estas novas directrizes incluem também a manipulação e aproveitamento de determinados costumes sociais e culturais das populações japonesas com o objectivo de colmatar e reforçar as hostes deficitárias de sacerdotes, religiosos e seus servidores. Um exemplo flagrante desta mobilização encontra-se no entendimento do costume generalizado do aborto e do infanticídio, o qual é estrategicamente identificado pelos eclesiásticos europeus:

“Em Europa, posto que o haja, não é frequente o aborcio das crianças; em Japão é tão comum, que há mulher que aborta vinte vezes.”²³

Identificada exageradamente esta prática social recorrente na sociedade japonesa quinhentista e seiscentista, Valignano propõe o seu aproveitamento pelo recrutamento religioso católico da seguinte forma:

Representação setecentista do martírio de Nagasáqui de 1597, in Juan Francisco de San Antonio, *Crónicas de la Apostólica Provincia de San Gregorio*, Manila 1744.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

*“Cuanto a lo tercero de recibir los niños que suelen matar las madres, parece que seria cosa muy buena, porque allende de salvar muchas almas y evitar muchos pecados tendria con el tiempo la Iglesia mucha gente de servicio, porque habria de ser en esta obligacion: que alo menos hasta los treinta años quedarian obligados a servir a la Iglesia.”*²⁴

Esta ideia estratégica materializa-se também na *Historia de Japam* de Luís Fróis, crónica em que o autor refere a utilização de crianças que, abandonadas à sua sorte, eram recolhidas pelos membros da Companhia para, depois de instruídas na pregação evangélica, se fixarem como instrumentos fundamentais de propagação da fé em território japonês²⁵.

É neste renovado contexto estratégico da movimentação religiosa católica que se devem inserir os investimentos feitos em Nagasáqui na criação de várias estruturas eclesiais e religiosas que encontrariam também na elevação de uma Misericórdia, um organismo confraternal empenhado, pela caridade e pela assistência, em atenuar as fricções sociais do Japão de então, concorrendo ainda através de um profundo conhecimento da mentalidade social nipónica para firmar socialmente o movimento de conversão ao catolicismo. Em termos cronológicos, a primeira referência clara à edificação de uma irmandade da Misericórdia com a sua igreja em Nagasáqui data de 1583, ano em que ficamos a saber da sua edificação graças ao investimento dos cristãos da cidade:

*“Fizerão os christãos de Nangasaqui à sua custa huma igreja da Misericórdia mui limpa e bem consertada.”*²⁶

Em termos fundacionais mais concretos, descobre-se igualmente informação sobre a acção importante de um cristão japonês da região de Sacay, de nome Justino, o qual desempenhará um papel fulcral na fundação da Igreja da Misericórdia, comprovando-se, assim, a importância dos investimentos dos conversos naturais japoneses encontrando na criação da irmandade um apoio significativo para o progresso da missão:

*“Este Justino e Justa (um casal original de Sacay) forão os que particularmente tomarão o assumpto de fazer a caza da Misericórdia, a qual ainda que foi ajudada de esmolos de outros christãos, elles forão os que nesta obra meterão maior cabedal assim de esmolos como de trabalho, e os persuadião aos outros entrassem no mesmo fervor e irmandade. Justino, [...] acabou de fazer a igreja da Misericórdia de Nangazaqui.”*²⁷

Além desta figura masculina de destaque, adita-se também informação sobre a sua esposa, de nome Justa, que haveria de coordenar a fundação de um hospital da Misericórdia dirigido para a assistência de mulheres idosas e pobres, uma especialização pouco comum, mas que sublinhava a adesão de sectores femininos às estratégias e particularidades do Cristianismo no Japão:

*“Esta mulher [esposa de Justino] [...] que fizessem todas huma maneira de hospital em que agasalhassem e sustentassem com suas esmolos as molheres velhas, enfermas e desamparadas que não tinham filhos nem filhas nem parentes que as soccorressem; e que o officio destas velhas fosse, já que não podião trabalhar, occuparem-se a rezar pelo estado da Igreja catholica e pela conversão de Japão e mais infidelidade do Universo.”*²⁸

Ao mesmo tempo, como ocorria noutras Misericórdias criadas nos enclaves de circulação portuguesa na Ásia, a irmandade de Nagasáqui organiza também um Hospital para leprosos, investimento assistencial aparentemente estranho para a sociedade civil japonesa, como demonstra o seguinte trecho:

*“... ordenarão fora da povoação caza para lázaros, da qual tem dous irmãos da Misericórdia cuidado. E sendo couza muito repugnante à natureza dos japões entenderem em semelhantes ministérios, pelo asco e fastio que tem universalmente aos tocados desta enfermidade, anda a caza tão limpa e os doentes tão bem providos das esmolos, que os irmãos cada semana lhe andão buscando, que os mesmos enfermos se espantão disto.”*²⁹

A Misericórdia de Nagasáqui e os seus equipamentos hospitalares, à semelhança de outras Misericórdias inauguradas noutros espaços japoneses, conseguiram gerar formas importantes de adesão social que devem ser estudadas não apenas a partir das funções piedosas, confraternais e assistencias das irmandades, mas convocando também a demorada familiaridade local com este tipo de organismos. Com efeito, desde o século XIII, no seio do próprio budismo japonês, tinham surgido inúmeras associações religiosas semelhantes, constituídas no sentido confraternal de prestarem assistência em géneros ou dinheiro aos

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



P. ALEXANDER VALIGNANVS SOC. IESV. GENERALIS INDIAE
CUMVIVATOR, ALTER A XAVERIO ORIENTIS APOSTOLVS
CHRI. MACAL. XX. IANVAR. MDCVI. ETAT. LXIX. RELIG. XI

ALESSANDRO VALIGNANO

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

grupos socialmente mais desfavorecidos. A existência desta espécie de “organizações humanitárias” (em que podemos, inclusive, surpreender as 14 Obras assimiladas às condutas das confrarias *jihri*³⁰ indígenas) oferecia um fundo cultural permeável à criação de condições para o aparecimento da sua contrapartida de inspiração cristã. Assim viria a acontecer também na movimentada cidade comercial de Nagasáqui, arrolando-se desde 1583 que a irmandade cristã local recebia esmolas e doações importantes que eram repartidas por pobres, viúvas, órfãos, enfermos e necessitados.

“E ordenarão seu provedor e irmãos da Misericórdia, e as esmolas que ajuntão, naquela caza, repartem com os pobres, viúvas e órfãos, enfermos e necessitados.”³¹

Estas funções sociais estribavam-se numa organização confraternal que, seguindo a ordem do *Compromisso* da Misericórdia de Macau³², concretizava as principais estruturas organizacionais e obras de misericórdia promovidas pelas Misericórdias também nos espaços asiáticos de circulação política, comercial e religiosa portuguesa. Assim, as notícias disponíveis esclarecem a existência na Misericórdia de Nagasáqui dos habituais pendões próprios, da obrigação dos irmãos usarem traje da irmandade ou da importância central das suas actividades de ritualização funerária católica, permitindo promover e acompanhar o enterro de confrades, pobres e indigentes:

“Fizerão ornamentos para a mesma igreja; tem seus compromisso [*sic*], sua bandeira, tumba e vestimentas para os irmãos acompanharem os defuntos e as procissões.”³³

No entanto, em continuação, a 24 de Julho de 1587, surge o primeiro edicto anti-cristão decretado por Toyotomi Hideyoshi. Já em Macau, o jesuíta Valignano toma conhecimento do plano do vice-provincial, Gaspar Coelho, visando resistir a esta perseguição através de confrontos armados³⁴. Reconhecendo o perigo de militarizar a presença religiosa católica no Japão, o visitador repreende o padre e, rejeitando claramente esse projecto, decide apresentar-se a Hideyoshi na qualidade de emissário do então vice-rei do *Estado da Índia*, D. Duarte de Menezes, de forma a poder concertar o acto de Gaspar Coelho e melhorar a precária situação da Companhia de Jesus no Japão. A missiva, de carácter meramente protocolar, organizada antes da promulgação do edicto

anti-cristão, é aproveitada por Valignano para pressionar Hideyoshi em relação à sua política doravante de animosidade anti-cristã. Este dignitário jesuíta chega a Nagasáqui a 21 de Julho de 1590, numa altura em que a Misericórdia desta cidade se encontrava em franco desenvolvimento. As missivas jesuíticas deste período indicam-nos mesmo que o edifício da igreja e irmandade da Misericórdia se encontrava num lugar amplo³⁵, mesmo no centro de Nagasáqui, e que nele já se instruíam 200 meninos, aprendizes da doutrina cristã:

“Seguião-se a estes duzentos meninos da doutrina [...] E posto que foi acompanhado da mesma maneira que ao dia dantes com a Mizericordia, meninos do seminário, Padres e Irmãos, e tudo o mais...”³⁶

Importa destacar que, no decorrer da centúria de Quinhentos, o clero europeu em trabalho religioso e pastoral no Japão raramente conseguiria ultrapassar a fasquia da meia centena de eclesiásticos, pelo que o processo de crescimento de espaços, instituições e conversões foi gerado também a partir de uma dinâmica única e própria da sociedade nipónica local em que as Misericórdias parece terem jogado papel de recrutamento e formação significativo. A existência no arquipélago japonês de um clero diocesano nativo vai ao encontro desta ideia basilar: a de que as comunidades cristãs japonesas desenvolveram características únicas através do cruzamento das abordagens inovadoras de Valignano no sentido da compreensão e “inculturação” com os comportamentos culturais locais, estratégia fundamental em território que não era subordinado a uma força militar europeia³⁷. Por conseguinte, podemos desde logo localizar três elementos fundamentais na configuração das missão católica no Japão: (a) a composição do clero; (b) a assimilação de costumes locais; e (c) a adaptação aos mesmos de instituições cristãs, com especial destaque para essa instituição de origem urbana portuguesa que era a Santa Casa da Misericórdia. As principais bases para o processo de missão estavam definitivamente lançadas. No entanto, na sequência do edicto, antemão mencionado, emitido pelo “Senhor Universal do Japão”, expulsando todos os missionários do Arquipélago, a aparente segurança da presença religiosa cristã e das suas instituições sofreram um rude golpe que não deixava esquecer quão frágil era esta estabilidade.

Retomando o debate documental deste processo, quando a carta do vice-rei chega à corte do

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

Generalíssimo, através da embaixada encabeçada por Valignano, Hideyoshi dirigia um contexto político ofensivo. Os seus exacerbados planos expansionistas consistiam em invadir a Coreia e conquistar a China, exigir ao Governo das Filipinas, bem como ao reino de Tacasago, rendição e pagamento de tributo. Contrariamente ao que os missionários esperariam, a recepção à embaixada de Valignano feita por Quambacudono³⁸ decorre num ambiente extremamente amistoso, contrastando com vigência da proibição da missionação cristã no Japão. Apesar do relato excessivamente arranjado que, cordial e agradável, nos é oferecido pelas estratégias cronísticas de Luís Fróis, as fontes japonesas revelam-nos também elementos fundamentais para a compreensão deste encontro. Actualmente conservado na Biblioteca Central de Tenri, em Nara, encontra-se o rascunho do texto da carta de Hideyoshi ao vice-rei. Trata-se de um projecto epistolar dividido em três parágrafos: no primeiro, são efectuadas alusões à unificação do Japão e aos projectos de conquista da China; no segundo parágrafo descobre-se uma apologia ao Confucionismo, Budismo e Xintoísmo; e, no terceiro parágrafo, sublinha-se uma clara ameaça ao Cristianismo, assim como à permissão da vinda da nau do Trato:

“Vós concentrais-vos na missionação cristã. Vós não conheceis a via da virtude pelo que não respeitais Camis nem Fotoques e não distinguis entre o senhor e o vassalo, desejando apenas destruir as justas leis e substituí-las por uma lei falsa. Compreendi a diferença entre o mal e o bem e não divulgueis as leis perversas nem as opiniões tolas a partir de agora. Aqueles padres cristãos, tendo chegado a nossas terras, têm o desejo de seduzir homens e mulheres tanto no mundo religioso como no mundo secular. Vendo isto, eu decidi castigá-los imediatamente; se regressarem outra vez a nossas terras e quiserem seduzir de modo feiticeiro o nosso povo, eu aniquilá-los-ei sem nenhuma remissão. Não vos arrependais do péssimo resultado. Se quiserdes estabelecer boas relações connosco, eu permitirei a livre vinda dos vossos mercadores, dado não haver perigo de ladrões no nosso mar. Tenho pensado nisto.

Já recebi os vossos presentes como o indicado na lista separada e indico-vos os meus na lista anexa. Quanto ao mais, remeto para o embaixador, e por isso não me alongo. Cordialmente.

Aos 25 dias da sétima lua dos 19 anos da era Tenxo. Quambacu.”³⁹

Nesta mesma altura ocorre um incidente comercial importante, pelo qual dois regedores de Hideyoshi procuraram em seu nome adquirir o monopólio, a baixo preço, da compra do ouro trazido pela Nau do Trato de Macau. A liberdade do trato, garantida pela carta-patente *xuinjo*, é comprometida, crescendo-se a recusa por parte das autoridades japonesas a que as negociações efectuadas entre portugueses e japoneses continuassem mediadas, como acontecia, pelos jesuítas. É nesta sensível conjuntura que Valignano toma uma arriscada decisão ao ameaçar o poder central nipónico com o encerramento definitivo deste comércio luso-japonês, caso a liberdade de trato, bem como a presença jesuíta, não fossem preservadas. Alarmado, Hideyoshi, muito dependente destes lucros para o financiamento da sua empresa militar, apercebe-se da importância da Companhia de Jesus para o bom funcionamento de relações comerciais que se tinham mostrado especialmente lucrativas. É neste contexto que altera o conteúdo da missiva ao vice-rei, cuja cópia, não ofensiva e bastante mais moderada, podemos encontrar no volume quinto da *Historia de Japam* de Luís Fróis⁴⁰.

No qualificado trabalho de Takase Kôichirô deparamo-nos com o excerto de uma carta de Valignano ao Padre Geral da Companhia de Jesus, informando que o *Generalíssimo* do Japão permitia que dez padres ficassem em Nagasáqui servindo como mediadores do comércio⁴¹. Um desenvolvimento que voltava a tolerar a circulação de padres da Companhia de Jesus, fazendo com que o edicto anti-cristão deixasse, na prática, de vigorar, apesar de não haver sido formalmente revogado. Na impossibilidade de se poderem cumprir dois pontos essenciais no Edicto, que consistiriam na expulsão dos jesuítas e na conservação do trato, a Igreja Católica local, assim como as suas instituições mais activas, incluindo a Misericórdia, conseguiriam preservar as suas actividades.

Apesar destes equilíbrios precários e complexos da década final do século XVI, a Misericórdia de Nagasáqui conseguia reunir, no início dos anos 90 de Quinhentos, 100 irmãos e garantir uma posição de grande proeminência nas principais saídas e comemorações religiosas processionais realizadas na cidade japonesa:

“No terceiro lugar hia a bandeira da santa Mizericordia de Nangazaqui e o provedor com cem irmãos com suas vestimentas pretas da irmandade, que grandemente ornavão e acompanhavão aquelle lugar.”⁴²

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Testemunhando a implantação da Misericórdia de Nagasáqui entre as elites católicas locais, alguns anos volvidos, o número de irmãos aumenta para 120, impondo na paisagem e sociabilidade urbanas a figura poderosa do provedor, dos mesários e dos oficiais confraternais com seus trajes negros e respectivas varas. Ao mesmo tempo, aumentava a prosperidade económica da Misericórdia, atraindo testamentaria e legados pios, recebendo também a sua igreja e hospitais avultadas contribuições dos cidadãos de Nagasáqui:

“Entre as couzas dignas de contar que os christãos fazem naquella povoação, e de muito serviço de Deos N. Senhor, hé a irmandade da santa Mizericordia, que de alguns annos atraz se tem alli instituída, a exemplo dos portuguezes que em todas as partes procurão ter esta irmandade com grande gloria de Deos, proveito das almas e honra de sua nação. E com serem os japões universalmente pobres, hé tanta a devoção dos christãos daquelle lugar, que tomarão o Compromisso e Estatutos da Irmandade da Mizericordia de Macao, e conforme àquelle Estatuto assim regem e governão sua irmandade, fazendo seo provedor pelo dia da Vizitação com os mais officiaes, que vão cada semana com a vara na mão e vestimenta preta conforme ao que se faz entre os portuguezes. E são tantas as esmolos que lhe dão, que com ellas não somente fizerão sua igreja e caza da Mizericordia conforme a seo costume, mas também sustentão hospitaes, hum de velhos e outro de velhas pobres desamparadas e outro dos lázaros; e alem disso dão outras frequentes esmolos aos pobres envergonhados que as não podem pedir por fora. E são em numero como 120 irmãos, os quaes quando algum delles morre, o vão todos acompanhar com uma bandeira alevantada e sua tumba muito bem ornada, e elles com suas vestes pretas, que parece em Japão couza nobre e solemne.”⁴³

Em 1595, morre a mãe de Hideyoshi e as suas solenes exéquias propagam publicamente o teor da sua ideia de religião colocada ao serviço do Estado. Por esta altura, as principais crenças religiosas toleradas no arquipélago nipónico eram obrigadas a prover 100 sacerdotes para os serviços fúnebres mensais. Gaspar Coelho, numa atitude quiçá irreflectida, recusa-se obedecer a esta ordem, o que contribuirá para a animosidade crescente do poder central face à Companhia de Jesus⁴⁴. Começa a trilhar-se o caminho suficientemente conhecido que, em 1597, com o agravar das relações luso-nipónicas, conduzirá 26

mártires católicos à crucificação em Nagasáqui, regredindo o ambiente de aparente tolerância que os padres jesuítas haviam usufruído até então em terras do Sol Nascente. Este acto dramático representa também uma mudança de atitude na esfera política: a intolerância de Hideyoshi face à independência religiosa cristã. Com efeito, nos centros de decisão começava a ganhar força a ideia de que os convertidos estavam subordinados a um clero estrangeiro com muito poder social e político, constituindo uma inequívoca ameaça ao poder unificador japonês, já que os cristãos japoneses obedeciam a interesses que poderiam ser contrários a este movimento centralizador. Não nos esqueçamos que o âmbito de actuação dos missionários católicos não se limitava somente ao sistema religioso, espalhando-se até por actividades comerciais e interferências sócio-políticas significativas. Em rigor, ressaltando algum simplismo, a actividade jesuíta servia clara e objectivamente os interesses dos comerciantes portugueses de Macau que, procurando entranhar-se no poder político, asseguravam ainda as principais formas de financiamento que, da circulação marítima à instalação local, sustentavam a movimentação religiosa.

Apesar destes desenvolvimentos políticos, entre 1598 a 1614 ocorre o período áureo das conversões ao catolicismo. As estatísticas cronísticas e documentais disponíveis, apesar de algum pendor apologético e de agitarem números que são fundamentalmente qualidades, apontam para 300 000 cristãos nativos conversos⁴⁵. A Misericórdia de Nagasáqui beneficia deste movimento, continuando a prosperar, em parte através das esmolos e investimentos no muito rentável comércio da rota Macau-Nagasáqui:

“Há mais, casa de misericórdia e hospital com suas igrejas, que cada uma é freguesia, e estão à conta dos padres; as quais casas, pelas obras de misericórdia espirituais e corporais, que em cada uma delas se fazem, são como uma caçoula odorífera que a todo o Japão consolam e admiram com o suave cheiro, que de si lançam e espalham por todo ele; e, como a cidade é toda de cristãos, e nas coisas da religião e culto divino se governa pelo Bispo de Japão, que ali reside, e pelos padres, celebram-se as festas e solenidades da Igreja nela com tanta perfeição, aparato e devoção interior e exterior, e resplandece por isto tanto nela o lustre da Religião Cristã, com tanta glória de Deus e reputação de nossa Santa Fé, que é uma das mais eficazes

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

pregações dela, que há em Japão; e, como a esta cidade, em razão do trato da nau dos portugueses, e doutros navios, que a ela vêm, concorre tanta gente de diversas partes de Japão, ficam tão maravilhados, quando nela com seus olhos vêem a vida dos padres e procedimento dos cristãos, o aparato e solenidade do culto divino, a nova doutrina de nossa Santa Fé, que nela se prega, que muitos deles se convertem logo, e outros, quando menos, se tornam pregoando, por onde quer que vão e em suas terras, as boas novas do Sagrado Evangelho, que nesta ouviram.”⁴⁶

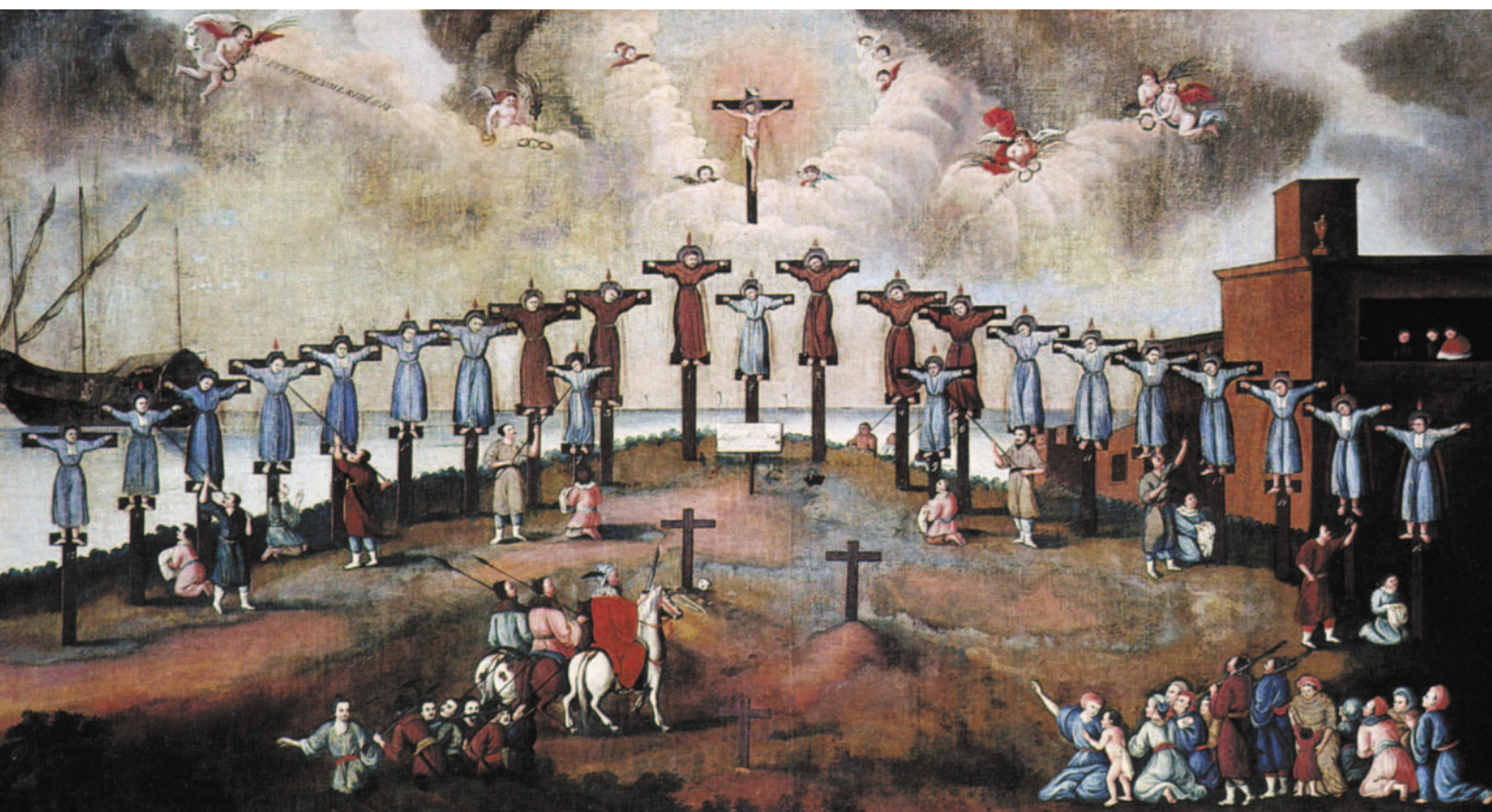
No entanto, em 1614, com a expulsão definitiva dos cristãos do Japão⁴⁷, os conversos, já avisados e preparados pelos dois edictos anteriores, entram na clandestinidade. Alguns deles conservarão as suas crenças, não isentas de contaminações budistas, xintoístas e confucionistas, durante mais de 250 anos⁴⁸. Paralelamente, os edifícios religiosos são arrasados e a Misericórdia de Nagasáqui, apesar de significativamente poupada, é fechada. Apenas dois

padres e um irmão nela permanecem. A Santa Casa transformava-se agora em armazém para depósito das “ruínas” e alfaia do recheio das igrejas católicas circundantes:

“Muito lamentavelmente, estas nove igrejas, os seus campanários e torres foram deitadas abaixo, incendiadas e reduzidas a cinzas, excepto a Casa da Misericórdia. Contudo, mesmo a Misericórdia foi mandada encerrar pelo magistrado e o seu interior ficou repleto de tapeçarias, portas deslizantes e outros artigos provenientes das outras igrejas.”⁴⁹

Apesar das interdições e do seu encerramento público, a Misericórdia de Nagasáqui continuava a funcionar. Além dos seus membros – financiados pelas colectas efectuadas nos bairros da cidade – que porfiavam em assistir aos pobres e desfavorecidos, os padres confessavam enfermos e assistiam aos condenados à morte, acompanhando-os ao lugar da execução. Uma carta enviada pelo bispo, D. Luís Cerqueira ao rei, datada de 1612 (na antecâmara do

Mártires do Japão. Óleo sobre tela de artista desconhecido, 1640 (Seminário de S. José, Macau).



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

edicto da perseguição histórica, como tal), dava conta ainda da perspectiva de edificação, a breve trecho, de uma nova e mais acomodada igreja da confraria da Misericórdia local⁵⁰.

Apesar da situação particular da Misericórdia de Nagasáqui, a expulsão dos missionários multiplicou a fuga e clandestinidade de muitos resistentes católicos, infringindo as leis vigentes de interdição. Atentemos na seguinte confissão de um cristão japonês de Nagasáqui:

“Por andarem a monte os reverendos padres, não temos conjuntura nem oportunidade para ouvir a sagrada missa aos domingos e feriados. Por duas ou três vezes, devido ao meu descuido, não a ouvi, apesar de me ser possível fazê-lo. Numa outra vez, soube onde se encontrava o padre e dirigi-me para lá, mas distraí-me a meio do caminho com coisa de pouca monta, pelo que, chegando ao destino, já a missa tinha começado, tendo faltado a um quarto dela.”⁵¹

Em rigor, ressaltando algum simplismo, a actividade jesuíta servia clara e objectivamente os interesses dos comerciantes portugueses de Macau que, procurando entranhar-se no poder político, asseguravam ainda as principais formas de financiamento que, da circulação marítima à instalação local, sustentavam a movimentação religiosa.

Estas modalidades de circulação dos católicos e de organização das suas actividades litúrgicas parecem indicar que, numa primeira fase, as perseguições político-religiosas ainda não tinham atingido o seu auge, permitindo várias estratégias de produção religiosa e mesmo penitencial:

“A isto acudiu o padre em tempo, que o senhor da terra estava ausente, e descobriu os enganos e fingimentos do embaidor [*sic*], com o que alguns que foram enganados, ainda que poucos, caindo no erro que tinham feito, arrependidos fizeram penitência.”⁵²

Face à ineficácia da expulsão, as autoridades centrais, através do *bakufu* (o aparelho governamental de Tokugawa), passam seguidamente a desenvolver métodos mais eficientes para capturar estes dissidentes. Em 1615, o *bakufu* emite 44 directivas aos principais templos no sentido de os colocar na estreita subordinação do Estado. O *fumiê*⁵³, o *terauke seido*⁵⁴, o *terauke-jo*⁵⁵, os *zaitaku kyunin*⁵⁶, os *gonin-gumi*⁵⁷ e o *sogo-kanchi*⁵⁸, completam este sistema de repressão. Detenhamo-nos em mais um relato inédito de um cristão de Nagasáqui testemunhando o aprofundamento da repressão e controlo estatais:

“Teve lugar três vezes o que tenho confessado. Quanto à primeira vez, por me mandar o *Bughio* que fizesse o juramento pelos nomes de Cami e Fotoque de não agasalhar os reverendos padres e de nunca mais me encontrar com eles, obedeci ao seu mandamento só de forma a ludibriá-lo, pensando para mim que o juramento tanto por Cami como por Fotoque não constituiria para mim uma ‘bagagem pesada’ – tarefa difícil –, e que o juramento pelos seus nomes, por não ser uma matéria verdadeira, não teria grande importância, tendo-o levado a efeito. Quanto à segunda vez, fiz por certo o dito juramento pelo nome do *fon no Deus*, isto é, o Deus autêntico e verdadeiro, pois julguei que o acto de agasalhar os padres e de lhes pedir para que se servissem de mim era apenas aconselhável e não fundamental, e que não violaria a lei eclesiástica, essa sim, a cumprir obrigatoriamente, e que o dito juramento que apenas fiz de forma a salvar a própria vida, não me pesaria na consciência nem me remoeria de modo profundo. Quanto à terceira vez, fui forçado a assinar a dita carta probatória de acordo com o ‘mandado’ do *Votona* que estava em lugar do *Bughio*, carta essa que era só de aparência e não substancial, pois escrevi aí só coisas de pouco resguardo e cautela, fazendo promessas vãs. Apesar de tudo isso, como já confessei, é verdade ter levado a efeito o dito juramento todas as três vezes e ter afirmado convictamente, dizendo a outros que não cometeríamos pecado assim tão grave se o fizéssemos. Até agora, tenho procedido desta forma, mas não deixarei de fazer como o reverendo padre quiser e mandar.”⁵⁹

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

Tendo conseguido controlar as acções e movimentações religiosas mais importantes dos cristãos japoneses, as autoridades do *bakufu* nunca conseguiriam, porém, fiscalizar completamente as crenças com a sua inscrição em sociabilidades grupais e solidariedades familiares. Daí a sobrevivência dos *kakure kirishitan*, ou seja, dos “cristãos secretos”⁶⁰. É devido aos seus complicados esforços que nomes tão famosos como Cristóvão Ferreira ou Sebastião Vieira conseguem, por algum tempo, sobreviver no Japão sem serem encontrados pelas autoridades. São estes padres que, ocultos nas sombras da clandestinidade, organizam uma resistência cristã que não deixa de assegurar conversões importantes. Voltando a acompanhar alguns testemunhos que qualificam esta difícil cristianização, de 1614 a 1626 podem ter sido baptizados 17 000 adultos⁶¹, o que comprovava a vitalidade social e cultural da religião perseguida. Apoiando estas actividades católicas, de 1615 a 1621, o número de sacerdotes estrangeiros no Japão aumentava para 26. A Misericórdia de Nagasáqui continuava também a resistir e a manter actividades caritativas, mas a sua situação torna-se progressivamente mais complicada, como se consegue perceber através de uma petição quase dramática da irmandade procurando alcançar a protecção do rei de Portugal, protector das Misericórdias⁶²:

“Senhor.

É próprio dos Reis fazerem mercê não sómente dos seus vassallos, mas também a todos aqueles que tem necessidade do seu Real favor.

E porque os Reis de Portugal tem de baixo da sua protecção todas as Casas da St.^a Misericórdia, que estão em Seus Reinos e Senhorios, nós também, posto que sujeitos a Lei gentio em tudo, por termos aqui, na cidade de Nangasáqui, porto de Jappaõ, uma Casa e Irmandade da Santa Casa da Misericórdia que professa, imitar as que estão nos Reinos de Portugal, em todas as obras de Misericórdia e guarda do compromisso, que a Misericórdia da Cidade de Macau nos mandou, muitos annos ha, pedimos humildemente e com as cabeças postas no chão, a V. M. queira tomar sob a sua Real Protecção esta nossa Casa e Irmandade da Misericórdia, em a qual também entram portugueses naturaes de Nangasáqui.

E receberam mercê. Feita em a cid.^e de Nangasáqui, em Mesa aos 14 de março de 1613.”

Em 1616, com data de 22 de Fevereiro, uma carta régia procura atender ao pedido urgente da Misericórdia



S. Francisco Xavier curando um doente no Japão. André Reinoso, século XVII (Igreja de S. Roque / Santa Casa da Misericórdia de Lisboa). In *Oceanos* 35, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

de Nagasáqui, tentando fazer chegar à irmandade a declaração da protecção e patrocínio régios:

“Em nome dos Irm. da Misericórdia de Nangasáqui se me apresentou a petição que vai com esta carta sobre a pretensão que tem de que eu tome debaixo da minha protecção aquella Irmandade, e porque é justo que se lhes faça este favor, vos encomendo que ordeneis se passe, pelo Desembargo do Paço, a Provisão que pedem, por vias, e me venha a assignar, pera que a levem as naos que agora hão de partir. – Cristóvão Soares.”⁶³

A Misericórdia sobrevive graças, em grande parte, aos donativos de um sistema clandestino que a financiava. Certas *Cartas anuais*, remetidas do Japão por jesuítas anónimos ao seu Geral (e dadas ao prelo

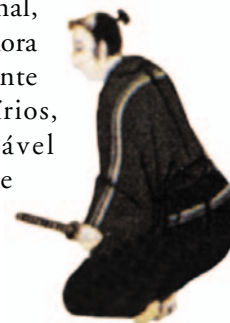
AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

em tradução italiana), vão mesmo ao ponto de reiterar o facto consumado da Igreja da Irmandade⁶⁴ funcionar como bastião da resistência cristã contra a perseguição generalizada movida pelo *daifū* à própria população conversa⁶⁵. Urgindo estes em encontrar guarida, na irmandade jogam o desespero da sua integridade física e acham paliativo para a indigência material de que padecem. Até o provedor se vê na contingência de pedir protecção à cidade vizinha de Safoie⁶⁶. Essa conjuntura de penúria provoca a debandada geral em Nagasáqui, a outrora empreendedora cidade do empório comercial português no Japão, que se estende a todos os estamentos sociais, incluindo o dos mercadores⁶⁷. Alguns sacerdotes, no meio da tribulação persecutória, preferiam dar a vida por Cristo⁶⁸ a sofrer na vã expectativa da sobrevivência no resguardo incerto das habitações, sujeitos a pactos mais que fraudulentos de outros cristãos. Sabemos que esta situação durou até 1633, ano em que, segundo o Padre G. B. Bonelli, a Igreja da Misericórdia e sete hospitais são definitivamente fechados. O provedor, de nome Miguel, que dirigia a irmandade é também martirizado a 28 de Julho de 1633. A partir deste momento, não se reconhece a eleição de mais nenhum provedor, o que nos leva a concluir que, pelo menos em termos formais e funcionais, a organização confraternal se desagregou⁶⁹.

Apesar da radical interdição religiosa, sobravam os comerciantes portugueses que efectuavam o trato desde 1550, continuando a dar cobertura a missionários e a investimentos religiosos⁷⁰. As autoridades centrais, descontentes, utilizam em seguida a revolta de Ximabara⁷¹ (1637-1638), na qual 37 000 revoltosos são massacrados, como confirmação e justificação para a expulsão definitiva também dos portugueses laicos que circulavam em espaços japoneses. Ximabara encerra um século de relações sociais, económicas, políticas e religiosas que, encetadas pela acção decidida de S. Francisco Xavier, rapidamente se esbatem. As relações de reciprocidade entabuladas entre os mercadores portugueses de Macau e os missionários jesuítas, sustentando tratos comerciais extremamente lucrativos, terminam subsumidos em causa da expulsão definitiva dos Portugueses do Japão. É com surpresa que os lusos recebem esta notícia e, para a tentar contrariar, enviam mais duas embaixadas sem resultados relevantes. A sua presença no Japão estava definitivamente condenada. Em rigor, o refluxo e encerramento da movimentação portuguesa no Japão

remete para uma constelação mais complexa de cruzamentos históricos. Esta rede de causalidades inclui mesmo disfunções e polémicas no próprio interior da missionação católica, dividindo-se em querelas entre as diferentes ordens religiosas católicas que, mais ou menos abertamente, foram esgrimindo tanto diferentes estratégias de evangelização quanto representando diversos agrupamentos políticos e económicos com interesses depositados no trato do Japão. A partir do debutar do século XVII estes afrontamentos no interior do orbe cristão ampliam-se ainda mais com o desenvolvimento da circulação da Companhia holandesa das Índias Orientais, a famosa VOC, trazendo para os espaços e enclaves comerciais de agitação portuguesa a rivalidade católica-protestante. Seja qual for o peso destes afrontamentos, parece indiscutível que, em termos de processo, na longa duração, a dinâmica decisiva que definitivamente modifica a ordem das relações políticas, económicas e religiosas luso-japonesas, intermediadas através de Macau, assenta na unificação e centralização política do Japão, perseguindo a construção de um Estado concentracionário que, para pretender ser co-extensivo com o todo territorial e social, estava obrigado a vassalar também o religioso. Neste contexto incontornável, a emancipação da esfera religiosa católica em relação ao poder político japonês – contrariando o movimento inverso de subordinação do quadrante religioso ao influxo político central – condenam o cristianismo. Em contrapartida, o budismo torna-se ferramenta fundamental na edificação de um Estado centralizador que procura agora condensar em si os poderes políticos, militares e religiosos.

Quanto à Misericórdia de Nagasáqui, outrora símbolo da caridade social cristã, depois instituição da sobrevivência e resistência de um catolicismo praticamente clandestino, da sua história de instituição socialmente poderosa e religiosamente activa hoje apenas resta a escadaria de pedra que orientava as passadas dos crentes no encaço da porta principal da sua igreja confraternal, ruína de uma empresa evangelizadora católica seiscentista definitivamente dissolvida entre utopias, martírios, clandestinidades e a inevitável prefiguração do longo processo de edificação do Estado Moderno do Japão. **RC**



THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

NOTAS

- 1 O porto de Nagasáqui, protegido por uma restinga, oferecia condições excepcionais para albergar uma armada inteira. De acordo com a própria etimologia japonesa de Nagasáqui, qual nome falante, pode aí surpreender-se o significado de “cabo longo”.
- 2 De recordar aqui que a concessão de exploração do porto de Nagasáqui constituiu uma realidade para a Companhia de Jesus na sequência da sua transferência “em perpetuidade”, em 1580, por obra do Senhor de Omura (senhor feudal – *daimio* – simpatizante da implantação local da autoridade eclesiástica em matéria de actividades económicas). Essa “perpetuidade” ver-se-ia estendida apenas até 1587, data do Decreto, emitido por ordem do xógum, Toyotomi Hideyoshi, de expulsão dos Jesuítas para Hakata, a moderna Fukuoka). Sobre a premência do exercício de transacções comerciais por parte dos missionários jesuítas, fonte de financiamento que lhes estava oficialmente vedada, cf. J. Franco, “O fim do Sonho Missionário nas ilhas do Sol Nascente. A Apologia do Japão e a Controvérsia entre Jesuítas e Mendicantes”, *Revista de Cultura*, n.º 6 (2003), p. 5). Em sentido idêntico pronuncia-se A. Russell-Wood, *A World on the Move: The Portuguese in Africa, Asia and America, 1415-1808 (Um mundo em Movimento. Os Portugueses na África, Ásia e América, 1415-1808*, Lisboa, Difel, pp. 39-40: “Os direitos concedidos aos jesuítas em Nagasáqui, que se tornou no destino mais ocidental dos portugueses na Ásia, estavam condicionados por um acordo em que ficava claro que não haveria qualquer presença militar”. Um testemunho fiel de solicitação de remessas sob a forma de angariação de fundos que estava prevista como legítima pelas instituições metropolitanas detentoras de jurisdição nessa matéria para qualquer padroado jesuíta (para o caso actual, o Papado e a Coroa espanhola), oferece-nos uma *Carta anual* do Japão datada de 1583 (cf. *Segunda parte das cartas de Japão que escreverão os padres, & irmãos da companhia de Jesus* (ed. fac-similada da edição de Évora, 1598), Maia, Castoliva Editora, 1997, fl. 89 r., cols. 1-2): “... são tantos os gastos extraordinários que se fazem, que não há cousa que baste, especialmente em terra onde não temos renda, por isso mandamos ao padre Nuno Rodrigues pera que trate com sua Magestade, e cõ sua Sanctidade do seu remedio. Bẽ espero que sua Sanctidade, e sua Magestade o hão de prover, mas como cada dia crecem os gastos não há cousa pera japão que possa bastar, & por isso as esmolas que vossa senhoria lhe fizer, especialmente neste tempo que está em tãta pobreza ser mui bem empregadas”.
- 3 Luís Fróis, *Historia de Japam*, vol. II, ed. anotada por J. Wicki, S. J., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, p. 150.
- 4 Luís Fróis, *op. cit.*, vol. II, p. 324.
- 5 Cf. supra, n. 1 e *ibid.*, p. 366: “Neste anno de 1572 veio Dom João de Almeida por capitão-mor da viagem de Nangasaqui, e vierão dous padres com elle, professos de votos, homens antigos na Religião; um delles era o P.e Sebastião Gonsalves e o outro o Padre Gaspar Coelho, ambos de nação portuguezes”.
- 6 *Ibidem*, pp. 376-377: “Passados 4 ou 5 annos depois da conversão de Dom Bartholomeo, mandou o P.e Cosme de Torres ao P.e Belchior de Figueiredo que fosse rezidir a hum porto chamado Fucunda para dous effeitos, o primeiro para pregar e confessar os portuguezes que alli vinhão em a nao da China e o segundo para cultivar os christãos que alli havia, por terem feito no porto huma arrezoadã povoação que andava seguindo a não pelos portos aonde vinha. E por este de Fucunda ser indecente e estar a nao nelle arriscada a diversos perigos, dezejou o Padre para que a nao podesse perseverar nas terras de Dom Bartholomeo e a christandade ser com ella favorecida e ajudada, buscar-lhe porto seguro. E tomando hum piloto com alguns companheiros, de propozito andou o Padre correndo aquella costa e sondando as entradas para descobrir o que melhor parecesse. E achando para isto ser apto e conveniente o porto de Nangazaqui...”
- 7 *Ibidem*, pp. 376-377: “... fazendo primeiro os consertos necessarios com Dom Bartholomeo, começou o Padre e os christãos, que andavão com suas familias às costas morando à sombra da não, a ordenar-lhe alli povoação de assento e morada certa. Entravão na companhia dos mais christãos muitos desterrados de diversas partes, huns que seos senhores lançarão fora ou elles se tinham hido por não quererem retroceder, e outros que por cauza das guerras andavão alongados de suas pátrias.”
- 8 *Ibidem*, p. 377: “... huns destes erão de Ximabara, outros de Xiqui, Goto, Firando, Yamaguchi, Facata e de diversos reinos. *Ibidem*, p. 374: “Porem como os vassallos do tono gentios erão muito mais em número, não podia Dom Luiz continuar com a guerra, pelo que se rezolveo desterrar-se e deixar a pátria [ilhas de Goto], ajuntando para isso suas embarcações; e ajuntarão-se com elle como 300 christãos entre homens, mulheres e meninos, e se vierão direitos a Nangazaqui, aonde forão recebidos dos christãos e gazalhados da Igreja e ajudados o melhor que foi possivel, e alli estiverão perto de dous annos. [...] Com este conserto se tornou Dom Luiz com ametade da gente; os outros se deixarão fica em Nangazaqui por viverem entre christãos, aonde rezidião sempre Padres e podião ouvir missa cada dia e confessar-se com frequencia.” *Ibidem*, pp. 393-394: “Estava entre aquelle christãos hum que por outra perseguição em que se achou no Xiqui se veio desterrado para Nangazaqui com mulher e filhos [...] hum velho pequenino de corpo mas de mui grande e valerozo animo, e dous filhos seos e hum genro, os quaes erão de Xiqui e se tinham sahido e desterrado de sua terra e pátria somente somente por não quererem deixar de ser christãos.”
- 9 *Ibidem*, p. 84 (em 1565, na *Historia de Japam* de Luís Fróis, já temos uma referência clara à edificação de Misericórdia de Hirado): “Aquelle dia à tarde [21 de Junho-festa do Corpus Christi] se elegerão os mordomos da Mizericordia, cujo officio hé vizitar os pobres e enfermos, e havendo alguma esmola de pessoas, que para este effeito a dão, a repartem pelos mais necessitados, e aos que estão em algum peccado publico trabalho tirá-los delle, ou o fazem a saber ao Padre para que o faça. Fazem confessar os enfermos, acompanhão os que estam em artigo da morte, e dão avizo à Igreja para enterrar os deffuntos, e elles os vão amortalhar. E para esta eleição se ajuntarão muitos christãos na igreja e, ouvindo pregação dos merecimentos que nos taes cargos se alcansão, fizeram todos com o Padre juntamente oração ao Espírito Santo pedindo-lhe graça para eleger os que fossem mais aptos para este officio. E dando seos votos, escolherão os mais aptos, e cada hum trabalhava por não ser inferior a seos companheiros, que erão quatro por todos.”
- 10 Um outro caso de esmero depositado na causa da assistência ao próximo no Japão, é o do Padre Luís de Almeida, falecido precisamente no ano da fundação da confraria da Misericórdia de Nagasáqui. Médico e missionário, também ele jesuíta, foi responsável pela fundação do hospital do Bungo, que servia para recolher as crianças expostas, tal como era comum suceder no Japão contemporâneo aos presentes relatos (e tal como pode depreender-se do elogio fúnebre que lhe é endereçado nas *Cartas anuais* dos Jesuítas, cf. *Cartas...*, fls. 89 v., col. 2-90 r., cols. 1 e 2): “Elle foi o que inuentou o hospital em Bungo, aonde se recolhiam os mininos engeitados filhos dos gentios, & curava por suas mãos todos os doentes de chagas, & de todas as infirmitades, & os remediava corporal & espiritualmente...”. Há, em todo o caso, a ressaltar aqui a distinção entre hospitais de misericórdias (como os Lázaros, destinados a leprosos), do conceito especificamente jesuíta de “Casa da provação”, vocacionado para prestar assistência médica na fase terminal da doença e morte dos sacerdotes da Companhia de Jesus, tal como se pode igualmente atestar nas *Cartas de Japam* (cf., e. g.,

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

- fl. 224 v., col 1: trata-se aqui da Casa da Provação de Usuqui, instituição citada à sociedade). Por seu turno, uma referência tardia (da fase de declínio e das perseguições movidas contra os cristãos), reportada a doentes hospitalizados em instituições de misericórdias existentes em terras nipónicas, e mais em concreto, no Hospital da Misericórdia de Nagasáqui, podemos desde logo identificá-lo em “Lettera annua del Giappone scritta da Padri della Compagnia di Gesù al M. R. P. Generali dell’istessa Compagnia gli anni 1615 e 1616”, in *Lettere annue del Giappone, China, Goa et Ethiopia scritte al M. R. P. Generale della Compagnia di Gesù da Padri dell’istessa Compagnia ne gli anni 1615, 1616, 1617, 1618, 1619*, vulgarizati dal P. Lorenzo delle Pozze della medesima Compagnia, in Napoli, per Lazaro Scoriggio, 1621, p. 38 (“De Christiani di Nangasachi”): “*E accorso talhora entrar nella Capella tanto gran numero di quei di fuora, che gli hospiti non hanno hauuto luogo di udir in casa sua Messa.*”
- 11 *Ibidem*, vol. III, 1982, pp. 128-129: “Neste anno de 1579 veio da China a Japão a nao de Leonel de Britto e em sua companhia o Padre Alexandre Valignano, de nação napolitano, por vizitador destas partes, pessoa mui qualificada em letras e virtudes e hum dos mais raros sujeitos que até agora dos da Companhia passarão à Azia. Trazia por seo companheiro ao P.^e Lourenço Mexia, homem douto e virtuoso e antigo na Companhia, e o irmão Oliverio, italiano, por seo coadjutor. No mesmo anno forão cá recebidos os Irmãos Geronimo Vaz e João Bernardes, portugueses.”
- 12 Luís Fróis, *op. cit.*, vol. III, 1982, pp. 128-129.
- 13 *Ibidem*, p. 130.
- 14 *Ibidem*, pp. 131-132.
- 15 *Ibidem*, p. 284: “Chegando o P.^e Vizitador a Nangazachi chamou todos os Padres que estavam pelas rezidencias, tratando de novo as couzas que já tinha consultadas com os Padres de Bungo e do Miaco. E nesta derradeira consulta deo remate e poz termo ao que deixava ordenado em Japão, e se concluirão muitas couzas de grande serviço de Nosso Senhor. Também determinou alguns cazos que em Japão tinham postos aos Padres, em grande perplexidade por serem difficultozos e novos e, conforme a resolução que sobre elles deo (athé virem determinados e rezolutos de Roma por Sua Santidade), ordenou que corressems todos para que não houvesse no governo desta christandade em couzas tão importantes diversidade nos pareceres.”
- 16 *Ibidem*, pp. 177-178: “Deixou mais o P.^e Vizitador ordenado o modo que havíamos de ter acerca dos costumes e cerimoniais, e maneira de proceder da terra, couza muito desejada dos mesmos japões, para se guardar em nossas cazas e nos podermos melhor conformar com elles; e que não hé de pouca importância para sermos bemquistos e tidos em boa opinião entre elles, porque, como os costumes e cerimoniais desta terra são tão diferentes e contrários dos que se uzão em Europa, e athé agora não tínhamos hum certa ordem que houvéssemos de guardar acerca delles, alem de isto cauzar entre nós hum certa confusão, não sabendo como nos havíamos de haver nos costumes e modo de tratar com elles, se seguíão outros inconvenientes mayores ficando muitas vezes os japões offendidos, e cauzando-se hum certa divizão de ânimos e perda de muito fructo pela contrariedade que havia dos nossos e dos seus costumes. Pelo qual se ordenou que em todo se procedesse em nossas cazas conforme ao modo próprio e acostumado de Japão, fazendo-se para este effeito huns avizos nos quaes podessem todos aprender os costumes e forma de proceder. E com isto e com os regimentos que deixou para se guardarem nas cazas e rezidencias para sermos todos uniformes, se entende que com a observação delles pode crescer muito entre os nossos a união dos ânimos e o fructo e reputação de nossa santa ley entre os jappoens.”
- 17 *Ibidem*, p. 130: “... alem de se perfeioar a Arte que se tinha feita, se ordenou e se fez hum copiozo Vocabulario e alguns diálogos faciles e familiares na lingua de Japão com os quaes se forão os Irmãos grandemente ajudando...”
- 18 *Ibidem*, p. 173: “Também fez o P.^e Vizitador com alguns japões entendidos nas seitas hum diffuso catecismo, bem ordenado, assim para por elle se poder pregar aos novos conversos, como para os Irmãos ficarem melhor instruídos e mais alumniados nas couzas de nossa fé quando catequizassem os gentios.” Cf. P. Kornicki, *The book in Japan*, Netherlands, Koninklijke Brill NV, 1998, p. 126: “*These included part of the Heike monogatari in an adapted and romanized version.*”
- 19 P. Kornicki, *op. cit.*, p. 126: “*For the students, for example, there were texts in Latin, such as some of Cicero’s speeches and some Virgil as well as some devotional Works.*”
- 20 Luís Fróis, *op. cit.*, vol. III, 1982, pp. 324-325: “... o irmão Vicente japão, o mais insigne na língua e corrente nos costumes de Japão de todos os outros, para ensinar os mossos do seminário no modo de pregar, e lhes ensinar as falácias das seitas de Japão para com maior facilidade poderem nas pregações confutar seus erros, couza de que tinham muita necessidade e que muito os ajudou e lhes deo grande lume e audácia para depois se hirem fazendo bons pregadores como sahirão.”
- 21 Takase Kôichirô, “Acerca da ‘Acomodação’ na Missionação Cristã no Japão”, trad. Hiroshi Hino, *Journal of the Faculty of Distribution and Logistics Systems*, Universidade Ryûtsû Keizai, Ibaraki, vol. 34, n.º 1 (1999), pp. 114-115: “Falando da ‘aculturação’ missionológica no Japão, lembramo-nos imediatamente da obra do padre Alessandro Valignano intitulada *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*. O que é mais importante para Valignano nesta obra é a importância de os jesuítas manterem o prestígio secular e a autoridade religiosa. Isso não teria sido possível sem reconhecer a consciência hierárquica arraigada na sociedade japonesa de então. Parecia, por isso, conveniente ao padre Valignano ‘porem-se’ vários graus sacerdotais, ‘na mesma altura em que os bomzos da seita dos *genxus* que entre todas he tida em Japão por principal e que tem mais communicação com toda a sorte de gente de Japão’. Assim, os jesuítas no Japão passaram a estar divididos em algumas hierarquias, a saber; o ‘Superior de Japão’, que ‘terá a altura do principal Não-jenjino ycho’; os ‘Superiores Universais’, que ‘terão a altura dos simco Choros de Gosan’, os ‘Padres todos [comuns?]’, que ‘estarão na altura que tem communmente os Choros’; os ‘Irmãos antigos’, que ‘estarão na altura dos Xusas, que são bomzos formados que esperão de ser Choros’; os ‘Irmãos novicios’, que ‘estão no amdar dos Zosus, que são os que esperão de ser bomzos formados’; e finalmente os ‘Dogicos’, assistentes catequistas não pertencentes à Companhia de Jesus, que ‘terão o lugar que tem nas ditas varelas os Jixas’.
- 22 Luís Fróis, *op. cit.*, vol. II, 1981, p. 366. Pode verificar-se no seguinte trecho essa contaminação conceptual: “O P.^e Gaspar Coelho, por sua prudencia e virtude, foi logo encarregado pelo P.^e Francisco Cabral a ser superior das partes de Ximo, e depois foi em ordem o 3.º superior universal de Japão e primeiro vice-provincial que houve nestas partes.”
- 23 Luís Fróis, *Europa, Japão, um diálogo civilizacional no séc. XVI. Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, apresentação de J. M. Garcia, fixação de texto e notas por R. d’Intino, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (col. “Oceanos”), 1993, p. 73.
- 24 A. Valignano, *Sumario de las cosas de Japon*, cap. XXX, p. 343 (*apud* Irmã Ignatia (Rumiko Kataoka), “Fundação e Organização da Confraria da Misericórdia de Nagasáqui”, *Oceanos* n.º 35 (1998), “Misericórdias – Cinco Séculos”, p. 114.
- 25 Luís Fróis, *Historia de Japam*, vol. IV, 1983, p. 6: “E porque em Nangazaqui são todos christãos, os filhos se vão multiplicando com estranha differença dos outros lugares dos gentios, porque os não matão; e muitos destes vem a ser dogicos dos Padres que andão na conversão, outros entrão nos seminários e os que Deus N. Senhor

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

tem recolhidos são depois admitidos na Companhia. E como são criados fora da disciplina venenosa dos bonzos, pela boa disposição que tem e partes naturaes, se vão fazendo aptos instrumentos para ajudarem aos padres nos ministérios da pregação evangelica.”

- 26 *Ibidem*, p. 6.
- 27 *Ibidem*, p. 112.
- 28 *Ibidem*, pp. 122-123.
- 29 *Ibidem*, p. 6.
- 30 Literalmente, “misericórdia”, “piedade” (cf. Irmã Ignatia (Rumiko Kataoka), *op. cit.*, p. 118).
- 31 Luís Fróis, *Historia de Japam*, vol. IV, 1983, p. 6.
- 32 A Misericórdia de Macau seguia desde a sua fundação o *Compromisso* da Misericórdia de Lisboa e, a partir de 1595, o *Compromisso* da Misericórdia de Goa. Organiza apenas *Compromisso* próprio com adaptações à sociedade local em 1627. Por isso, as Misericórdias do Japão, incluindo Nagasáqui, devem ter recebido da irmandade de Macau, primeiramente, o *Compromisso* lisboeta e, depois, o texto regulamentar da Santa Casa de Goa. Ver Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, Macau: Universidade de Macau, 2003.
- 33 *Ibidem*, loc cit.
- 34 Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 11-I, ff. 80 r; 80 v. (apud Takase Kōichirō, “A Carta do Vice-Rei da Índia D. Duarte de Menezes a Toyotomi Hieyoshi: Perspectiva Japonesa”, trad. Hiroshi Hino. Não publicado): “... era pedir a Su Magestad una guarnición de hasta trezientos o quatroçientos soldados españoles que hiziesen una fortaleza en Jappón, pareciendo al Padre Vice Provincial y algunos otros que con esto se aseguraria la christiandad de Jappón. Y para que esto se hiziesse más deprissa, embiavan a pedir este socorro al Governador de las Phelipinas, el qual Remedio no solo me parece que es inconveniente tratarse e procurarse por nos otros, y que tiene muchas dificultades y también impossibilidades de salir como el Padre Vice Provincial imagina, mas totalmente se me offrece por mui peligroso y dañoso para lo que pretendemos para la conversión de Jappo y esto lo tengo por tan cierto.
- 35 Luís Fróis, *Historia de Japam*, vol. V, 1984, p. 220: “A caza da Mizericordia está posta em huma mui larga, comprida e fermoza rua, que para este effeito estava limpa e bem consertada...”
- 36 *Ibidem*, pp. 220-223.
- 37 Nem tão-pouco o era ao nível da jurisdição político-administrativa, partilhando característica similar com a Misericórdia de Manila (cf. Isabel dos Guimarães Sá, “As misericórdias no Império Português [1500-1800]”, in *500 anos das Misericórdias Portuguesas. Solidariedade de Geração em Geração*, Lisboa, Comissão para as Comemorações dos 500 Anos da Misericórdias – Mosteiro de Santa Mónica, 2000, p. 103). Todavia, de entre todas as Misericórdias sediadas no Japão, as únicas a regerem-se pelos estatutos consignados no *Compromisso* da instituição mãe de Lisboa, via Misericórdia de Macau, foram as de Nagasáqui e Funai (cf. *ibidem*, p. 106); para mais informações sobre o assunto, Leonor Diaz de Seabra (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, passim.
- 38 Corresponde ao título honorífico de Toyotomi Hideyoshi.
- 39 Takase Kōichirō, *op. cit.*, p. 18.
- 40 Luís Fróis, *op. cit.*, p. 377: [3º Parágrafo] “E os Padres vierão estes annos atraz a estes reynos a ensinar outra ley para salvar os homens, mas, porquanto nós outros estamos assentados nestas leys dos camis, não temos para que desejar de novo outras leys: porque mudando a gente várias opiniões e leys, hé couza prejudicial para o reyno, e por esta cauza tenho mandado que os Padres se vão de Japão, e prohibido que se não promulgasse esta ley, e que nenhuma pessoa venha daqui adiante a pregar leys novas a esta terra. Com tudo isto desejo que tenhamos communicação, a qual de lá querendo, está este reino franco e limpo de ladrões por mar e por terra; e aos que vierem com suas mercadorias, dou licença que possam vir e vender

tudo livremente sem ninguem os impedir, e V. Senhoria assim o haja por bem e faça disto entendimento. Recebi as couzas que me mandou de presente dessas partes do Sul, todas assim como na sua me dizia, com as quaes folguei; e mando outras destes reynos com hum rol em outro papel apartado, com as peças e nomes de quem as fez. E no mais me remeto ao embaixador que o diga, e por isso não sou mais largo. Escrita aos 20 anos da hera Tenxō, aos 25 dias da setima lua. E no fim está a chapa de seo sello.”

- 41 Jap. Sin. 11-II, fl. 283 (apud Takase Kōichirō, *op. cit.*, p. 27): [Quambacudono] “fue de tal manera movido por Dios por medio de un señor gentil (governador del Miacó y su privado mui grande que tomó a favorecer nuestras cosas) que no solo mudó una Carta que tenia ya escrita y sellada pera el Virrey, en que dezia que desterrara los Padres del Japón, por que predicavan en el una ley mala y del Diablo, y destruyan los Camis y Fotoquees y que sin duda si algunos viniessen aquí los mataría. Escribiendole otra Carta mui bien enseñada y cortés, más aun ordenó que quedassen en la Iglesia y casa de Nangaçaqi, diez de los Padres mis compañeros para que fuessen como medianeros del comercio que desseava de tener con el Vi Rey, con tal que no tratassen más de hazer conversión ny predicassen a los Japones nuestra ley.”
- 42 L. Fróis, *op. cit.*, p. 320.
- 43 *Ibidem*, p. 112.
- 44 P. Nosco, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, CHAM, vol. 7 (2003), p. 10.
- 45 P. Nosco *op. cit.*, p. 11.
- 46 Cf. Padre F. Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia de Jesus nas suas missões do japão, china, cataio, tidore, ternate, ambóino, malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Labor, Dio, Etiopia a alta ou Preste-João, Monomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo-Verde e Brasil, nos anos de 1600 a 1609 e do Processo da Conversão e Cristandade daquelas partes: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram*, ed. dirigida e prefaciada por A. Viegas, Lisboa, Imprensa Nacional, 1942, Tomo III, 1607-1609, pp. 146-147.
- 47 São expulsos 148 eclesiásticos do Japão na concretização do Decreto de expulsão de 1612.
- 48 Em relação ao Cristianismo japonês na clandestinidade, cf. D. Filus, “Secrecy and kakure kirishitan”, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, CHAM, vol. 7 (2003), pp. 93-113.
- 49 G. de Matos, “Nagasaki 25-X-1614”, Jap. Sin. fls. 147-166 v. (apud. Irmã Ignatia (Rumiko Kataoka), *op. cit.*, p. 119).
- 50 *Carta do bispo D. Luís Cerqueira a El-rei, datada de Nagasáqui em 5 de Março de 1612*, figurando no seu verso a seguinte indicação de missiva: “a Elrey Nosso Sor 1ª Via polla India – Do Bispo de Jappão” (apud V. Ribeiro, *Bispos portugueses e Jesuitas no Japão. Cartas de Luiz Cerqueira*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1936, p. 49): “Da mesma maneira este presente ano se farão com o mesmo fauor diuino outras tres igrejas por terē iá o nec.º p.º isso, não inferiores a que acima disse, antes duas dellas maiores E milhores huã de S. João Baptista outra de S. Ant.º e outra de N. Srã que aqui chamam de S. M.ª de Nagasáqui, por as que de presente há serē pequenas p.ª a m.ª gente que concorre a estas igrejas, especialmen.º a de S. M.ª a qual desde tempo antigo este povo E os xpaos que doutros reynos de Jappão uem a Nagasáqui, tem particular deuoção. E a mesma tem os estrangeiros que aqui uem commercar, principalmente os Portugueses, que são os que deram principio a esta igreja a qual antigamen.º nã era mais que uma pequena hermidia, E postoq.º agora seia huã arzeoadia igreja todauia não sofre a deuoção da gente, especialmen.º dos confrades de certa confraria de S. M.ª qu há na dita igreja, q.º seia tão pequena, E assi determinaõ de lhe fazer huã muy capaz p.ª o que tem dado cõ liberalidade, muy boas esmolras, E cõ as que de ordin.º a gente da aquella s.ª casa se sustenta honradamen.º aqulle parochio, E os que ajudaõ no seruico daquella Igreja.”

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

- 51 Tradução gentilmente cedida por Hino Hirochi (apud Fr. Diego Collado, *Niffon no cotobani yô confession, Vo mosu yodai to mata Confesor yori goxensacu me-saruru tame no canîonarû giô giô no coto danguixa no monpa no Fr. Diego Collado to yu xucqe Roma ni voite core vo xitate mono nari*, Romæ, Typis & impensis Sacr. Congreg. de Propag. Fide, 1632, p. 163).
- 52 Cf. Guerreiro, *op. cit.*, p. 155.
- 53 Medalha europeia com a imagem de Jesus Cristo, embutida em madeira. Servia para identificar cristãos que se recusassem a pisar este objecto, acto que, simbolicamente representava a renúncia à fé católica.
- 54 Sistema de registos das populações nos templos budistas locais.
- 55 Certificado budista de conversão.
- 56 Espiões residentes.
- 57 Centros de vigilância organizados pelas comunidades.
- 58 Observação mútua.
- 59 Tradução gentilmente cedida por Hino Hirochi (apud Fr. D. Collado, *op. cit.*, pp. 191-193).
- 60 *Ibidem*, p. 210: “Como encubro o ter-me feito cristã a estes entre os quais vivo, não posso com a liberdade que o meu coração deseja, entregar-me toda às coisas da salvação; e assim, já alta noite, faço oração, e o mesmo faço também de madrugada, benzendo-me e rezando, antes que os da casa me vejam.”
- 61 Cf. P. Nosco, *op. cit.*, p. 13.
- 62 Por estas missivas ficamos igualmente cientes, a partir de fonte primária, de como todas as casas da Misericórdia dependiam directamente do poder secular do rei (que tinha interesse na sua implementação nos territórios ultramarinos), contra a contrapartida do seu financiamento directo (cf. L. Abreu, “O papel das Misericórdias dos ‘lugares de além-mar’ na formação do império português”, in *História, Ciências, Saúde—Manguinhos*, vol. VIII, n.º 3 (Set.-Dez. 2001), p. 598).
- 63 Cf. *Livro da Corr. Do desembargo do paço*, fls. 57-58 = *Coll. Leg.*, 1616, p. 1914 (apud V. Ribeiro, *op. cit.*, pp. 66-7).
- 64 Cf. “Lettera annua del Giappone scritta da Padri della Compagnia di Giesú al M. R. P. Generali dell’istessa Compagnia gli anni 1615 e 1616”, in *Lettere annue del Giappone...*, p. 39 (“De Christiani di Nangasaqui”): “*Sta ancora in piedi la chiesa della Misericordia in mezzo alla Città, & alcune Chiesuole ne borghi già nostre, che pure sono bollate, e con guardia; ma quella della Misericordia há hauuto più forte...*”
- 65 *Ibidem*, pp. 36-7: “*...& è mirabile la pietà che Dio N. S. há instillato ne gli animi di questi cittadini in hauer cõppassione de rifuggiti quà per la fede: onde è che non pure allargando la mano alle limosne priuate, ma si fá borsa comune per aiuto de Christiani come di tanti suiscerati fratelli. Porta il vanto in queste opere la Compagnie della Misericordia, però che in queste sì grande stretezza di tempi, di danari di ricolti, e nella scarsenza di guadagni, ...*”
- 66 *Ibidem*, p. 39: “*... però che è stata conceduta lka casa attaccataui a 4 principali Magistrati della Città da Safyoge a petitione di uno di essi suo amicissimo detto il Proveditore: la Chiesa non di meno stà serrata senza offitatura.*”
- 67 *Ibidem*, pp. 36; 40: “*Questa città è sempre stata la franchigia de Christiani trauagliati, banditi, cõfiscati nelle persecutioni da Taicò in quà, & essi sono la maggior parte degli habitatori, essendo l'altra di mercanti, che comme a una fiera la principale di tutte queste Isole quà si riducono [...]*Sentono il danno che lor viene i gentili dalla nostra cacciata, e bramano la nostra restitutione per bene ancora di questa piazza mercantile, la quale in nostro bando in quà manca di 20 mila anime, che traficauano qui per lo piú Christiani di tutto il Giapone, a quali essendo conuenuto per l'esilio scasare, è la Città rimasta smunda di robba, di danari, e di gente; di che si è venuto in cognitione evidente per lo catastro fatto di Daifunel cercare Acascicamòn dopo la rotta d'Ozaca, per ogni casa di questa Città.”
- 68 Cf. “Lettera annua del Giappone al medesimo Padre generale”, nel 1618, in *ibid.*, pp. 306-7): “*... dimenticato del patto repetè il Padre gliel negò il secondo fatto forte dal patto, contrappose quel primo al patto il gran desiderio di morire per Christo ilche, diceua egli, se bene io non merito per li miei peccati; si spero nulladimeno che Dio guardando a i meriti, e oratione del Padre mi concederà questa gratia.*”
- 69 Cf. Irmã Ignatia (Rumiko Kataoka), *op. cit.*, p. 119.
- 70 Em 1637, aquando da descarga e transporte de mercadorias, as autoridades nipónicas capturam o frade agostinho japonês, Frei Tomás de Santo Agostinho, chamado de Jihioye e alcunhado de Kim-tsuba (guarda da espada de ouro). Na tortura de 24-27 de Setembro confessa ter enviado para Macau uma determinada quantia de prata, tendo dado o nome dos quatro portugueses que a tinham recebido. O único que se encontrava por esse tempo no Japão era Duarte Correia, que comandava uma das galeotas. Perante as exigências das autoridades japonesas ele teve de ser entregue para julgamento (cf. J. M. García, “O fim da presença portuguesa no Japão do século XVII”, *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 anos de Amizade Portugal-Japão (1543-1943), (Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 1993), ed. dirigida por R. Carneiro e A. Teodoro de Matos, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Católica Portuguesa – Instituto de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1994, p. 541).
- 71 Cf. D. Correia, *Relaçam do Alevantamento de Ximabàra, & de seu notauel cerco varias mortes de nosso Portuguezes pola Fè [...]* Escripita por Duarte Correa familiar do S. Officio, natural de Alenquer, estando preso por confissão da Fe, pela qual deu a vida em fogo lento, Em Lisboa, Com licença. por Manoel da Sylva, anno de 1643.





Some Notes About the Misericordia of Isla Hermosa

JOSÉ EUGENIO BORAO*

The Misericordia of Isla Hermosa (Taiwan) can be compared neither with the institutions of the same name that existed all over the Portuguese colonial empire,¹ nor with the Misericordia of Manila that lasted for some centuries, providing care to widows, orphans and poor people. First of all, the Misericordia of Isla Hermosa lasted for a mere ten years (1632-1642), and it developed in the shadow of a *presidio*, in an embryonic city that never had a stable civilian population. Nevertheless, the name reveals its intention to become a charitable institution in the general pattern of the Portuguese *Misericórdias*. The main source of data about the Misericordia of Isla Hermosa is a single document, which, when complemented with a few secondary references, may help expand our understanding of the brief history of this institution.

Our Lady of Mercy, 17th c., oil on wood
(Museum of S. Roque / Santa Casa da Misericórdia de Lisboa).

* Professor at the National Taiwan University and a leading researcher on the early modern history of Taiwan.

Professor na Universidade Nacional de Taiwan, investiga a fase inicial da História Moderna da ilha.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

What we know about the Misericordia of Isla Hermosa is that it was established as the result of a local lay initiative, and that it was closely related to the Dominicans who also used it as a means of financing their apostolic endeavors. Given that the promoters of the Misericordia of Isla Hermosa were the Dominican Fr. Jacinto Esquivel and the Governor Juan de Alcarazo, let us start by introducing these two Basque countrymen, who both hailed from Vitoria, Spain.

JACINTO ESQUIVEL AND THE MISERICORDIA (SPRING, 1632)

Jacinto Esquivel arrived at the Dominican mission in Manila with the purpose of going to Japan at a time when it was very dangerous to be a missionary in that kingdom. While in Manila, he studied Japanese and, in 1630, published a dictionary of the Japanese language based on the original Jesuit version published in Nagasaki in 1603.² Because the trip to Japan had become impossible, he moved to Isla Hermosa to wait for such an opportunity. He arrived in Quelang in the summer of 1631, at the age of 38. From there, he went to the nearby native town of Tapparri, where he remained until October of that year. Then he moved to Tamsui, where the Spaniards had a small fortress, and stayed there until February 1632. He had close dealings with the natives of the area, particularly those of Senar, whom he describes in great detail. At the end of that summer, he returned to Quelang, where he met Bishop Diego de Aduarte, who happened to be visiting the island, and talked to him about local missionary endeavors. We think that this was the moment at which the idea of establishing a Misericordia took shape. In fact, it must have been at the urging of Governor Alcarazo and Bishop Aduarte, respectively (both returned to Manila soon afterwards) that Esquivel wrote two reports, one on civil government and practical issues³ and another on ecclesiastical matters.⁴ Aduarte summarized these two reports in his *Memoria de las cosas de Isla Hermosa*, which he wrote in November 1632,⁵ and in parts of his *Historia de la Provincia del Santo Rosario*,⁶ published in 1640.

Esquivel was a prolific writer. After writing those reports, he also finished compiling three manuscripts: a grammar, a dictionary and a catechism, all of which dealt with the language of the natives of Tamchui. Esquivel was still in Taiwan in April 1633, when he

completed his plans for apostolic expansion by formally proposing to the *Santa Mesa* of the Misericordia the establishment, in Quelang, of a children's school to serve the neighbouring countries of Lequios, Korea, Japan and China—a proposal that the *Mesa* of the Misericordia fully supported.⁷ Thanks to this proposal we know, firstly, that the *Santa Mesa* had only recently been established, at least formally. Secondly, we can discern indirectly some information about the contents of its statutes and the purpose for which it had been established. These ideas had been set out a year before in Esquivel's plan of action, and had been praised by Bishop Aduarte. Later on, probably in the spring of 1633, Esquivel finally made his long-awaited trip to Japan, either to stay there permanently, or to try to promote his "Quelang School" among the Japanese or the inhabitants of Lequios. But the trip proved to be a fateful one, for he was deceived and then assassinated. This short biography may demonstrate that Esquivel was a man with a global understanding of his mission, and knowledge of the means needed to accomplish it.

GOVERNOR ALCARAZO OF QUELANG AND THE FOUNDING OF THE MISERICORDIA (SUMMER 1632)

Juan de Alcarazo was one of the best generals in the Philippine colony; he was sent to Isla Hermosa as a substitute for Governor Antonio Carreño, a tough captain, who, after three years on the job, had created a certain degree of animosity towards himself among his men. Life on the island was not easy in those early years; many people died at the mercy of weather conditions, or because of a lack of access to clean water and basic sanitation. The need for a good hospital was obvious, although the garrison had always had access to basic medical treatment. In 1632, just weeks before Alcarazo's departure back to Manila, Bishop Aduarte wrote a report from which we can extrapolate that the existing medical facilities were barely sufficient to treat the soldiers. He mentions that a doctor had been present from the beginning of the conquest, but that he had just left the island, and his substitute, a Dominican friar, was about to leave. He also provided a survey of the items needed by the hospital at the time, since everything had to come from Manila. These were Aduarte's words:

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

“There was one surgeon, but being a married man, and having stayed there for a long time, he left this year for Spain. He must be replaced soon because [the men] cannot manage in their positions without one. The only person there who is knowledgeable in this field is a friar who may be forced to come to Manila because he is suffering from poor health himself. His superior has already granted him permission for this. For want of volunteers, the Franciscans may be requested to send two brothers there, veterans of their infirmaries and who are experienced in curing [illnesses]. They may be assigned to man the hospitals there, rendering great service to God. Moreover, if the said order desires to send ministers to attend to the natives of that island, just like the Dominicans who are already working there, pray that they may do so. A doctor to prescribe and a pharmacist to dispense prescriptions are indispensable in any place where people live. It is useless to have one without the other. There is also a need for preserves and gifts for the sick, and more than just chicken with some income for their sustenance. Since there is no hospital there, up till now, everything has had to come from here, but in scarcer quantities than what is needed. Thus it is necessary to send them everything, in kind, or in the designated amount of money until God wills that the land yield [for their needs], since it is capable of doing so. The land clamors—without pretext—for ‘fracadas’ from Castile and woolen mattresses for the sick, as it can get very cold in winter.”⁸

Before leaving his post, Alcarazo thought about how to solve this problem, and discussed the idea with Esquivel; both agreed that a Misericordia should be founded, with the establishment of an attached hospital as its primary goal. At the same time, however, Esquivel had witnessed the beginnings of a *parian* in the embryonic Formosan city of San Salvador, and also a *pariancillo* in Tamsui. He observed and probably officiated over several marriages of soldiers with native women. He even proposed in his reports that some young ladies from Santa Potenciana College in Manila might be sent—with their dowries—to Isla Hermosa for prospective marriages. Because of his optimism and his understanding of the broader goals of the mission, Esquivel did not think only of a single hospital to serve

the incipient and unstable population of the island; he proposed four. In his reports, Esquivel detailed his rationale for establishing four separate hospitals:

- a) A hospital in Quelang for Spaniards and their wives, under the care of the crown and financed by trading on some products such as *bejuco*⁹ o *corambre*.¹⁰
- b) A hospital in Quelang for servants and slaves, also under the care of the crown and financed by means of *estanco*.¹¹
- c) A hospital in Quelang for Chinese, Japanese (if any), and natives, financed by the Misericordia of Isla Hermosa.¹²
- d) A hospital in Tamsui for Sangleys, Japanese and natives, financed by the sister hospital of the Dominicans in Manila.¹³

Esquivel also proposed that the school should be co-financed by the similar institution that the Dominicans had established in Manila and by the Misericordia of Isla Hermosa¹⁴, but that this should be done at a later stage, after the hospital was up and running. In other words, while Alcarazo was preoccupied with the condition of his soldiers and with his imminent departure, Esquivel was concerned about the stability of the missions.

The foundation of the Misericordia was the fruit of regular conversations between Alcarazo and Esquivel. Esquivel looked after the legal and financial side, while Alcarazo worked as a convener of possible members culled from among most representative officers. They agreed that the best formula for achieving both goals (hospital and school) would be to model this Misericordia along the lines of the one in Manila,¹⁵ but adapted to local needs. The following steps would be necessary: (1) to determine the details of membership, location, and custody and handling of finances; (2) to establish and endow a hospital, which was the nerve-center of a typical Misericordia; and (3) to raise money. Aduarte summarized these three steps in the *History of the Dominicans*, saying that:

“They talked and decided that a Misericordia should be established on that same Island. To this, Don Juan later donated 4,000 pesos, and Fr. Jacinto, 2,000 pesos worth of alms that some people in Manila gave him to distribute among the pious works that were to be established in that new institution. The 6,000 pesos gave rise to the Misericordia.”¹⁶

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

APPROVAL OF THE STATUTES (AUTUMN 1632)

As we do not have the statutes, we can only attempt to glean from existing documents the contents of some of its chapters.¹⁷ What follows is our provisional and limited interpretation, with some comments in the footnotes suggested by John Mezquida, which will help us understand the particulars of the case in Isla Hermosa:

CHAPTER 1

§ 1. *General Commitments*

The members of the brotherhood are bound by “a grave and solemn oath of justice and charity;” and the “brotherhood’s primary goal” is to cooperate in “the responsibility of spreading the faith by providing these people [natives] ministers and the necessary means for the Lord and His holy Church to continually grow among them.”¹⁸

CHAPTER 2

§ 1. *Membership of the Santa Mesa*

“Deputies should be appointed from among the more honorable men of the Island, and they have the authority to name their successors once their term of one year ends.” Nevertheless, the present Officer and Captain General, Juan de Alcarazo, was “appointed as perpetual Elder.”¹⁹

If we look at the composition of the *Santa Mesa* in April 1633—one year after its founding, when Alcarazo was already back in Manila—we see that the new Governor of Quelang was the new Elder. This is the complete list of *Mesa* members:

1. Bartolomé Díaz Barrera, elder brother and *proveedor* (i.e., president) of the *Santa Mesa* and the Brotherhood of Mercy of the city of San Salvador in Isla Hermosa. He was the “governor of the city and commander of the forces.”
2. Father *provisor* Francisco Bravo, Dominican; Superior and Vicar of the convent of Todos los Santos.
3. Captain and Sergeant Major Luis de Guzmán.
4. Captain Juan Baquedano.
5. Captain Matías de Olaso.
6. Captain Miguel Sáez de Alcaraz, officer of the regiment of Santo Domingo in Tamsui.

7. Second Lieutenant Francisco de Vivero, royal accountant and inspector.
8. Second Lieutenant Juan Pérez de Rueda, paymaster of the Royal Treasury.

CHAPTER 3

§ 1. *Responsibilities of the deputies of the Santa Mesa, and its location*

It must have read something like this: The seat of the Brotherhood shall be at the convent of Todos los Santos, and whoever is the Prelate of the convent shall oversee everything. There, three keys shall be deposited in a box. One shall be given to the Officer and Elder, another to the Prelate of the convent, and the third to one of the deputies.²⁰

We can see how this was observed in the case of the Vicar Francisco Bravo, whose title of *provisor* made him equal to the *proveedor*, Governor Díaz Barrera. However, we are not sure to what extent these positions were renewed every year, if only because of the scarcity of officers available to serve on the *Mesa*. In the case of Juan Pérez de Rueda, we know he was one of the three key-keepers in 1633 and also in 1642.

CHAPTER 4

§1. *Validity of the Statutes*

They had to be “sworn upon, and later they had to be sent for confirmation by the Archbishop of Manila because the spiritual jurisdiction of the Island falls under him. Once the confirmation was granted, the Brotherhood acquired a full and final status.” The same held true for every change made to the statutes.²¹

CHAPTER 7

§ 1. *Increases in the Value of Estate Properties*

In the event that the Misericordia’s properties were to increase in value, “the money should be treated in the way the rest of the goods of the Foundation are treated,” that is, “it will be added to the capital and real estate properties of the *Santa Mesa*.” The consequences of this statement (probably not specified so clearly in this chapter) were that “even if the capital will be lost or exhausted with the passage

Banner of Estremoz Misericordia, 18th c., oil on wood. In Ivo Carneiro de Sousa, *V Centenario das Misericórdias Portuguesas*, Lisbon, Clube do Coleccionador dos Correios, 1998.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

of time, or if the portion that belongs to said college is reduced, the obligations assumed by the Pious Foundation will remain. On the other hand, the Dominican Order will not have the right to ask more than what has been agreed upon to fulfill its goals, regardless of the returns that could come from” the amount that had been requested by the *Santa Mesa*. “Our only obligation is to provide the usufruct” on the requested money “and, if these be diminished or used up, the usufruct of any other portion of the capital or the real estate [belonging to the Pious Foundation]. Everything will be done in the manner and amount indicated above and left to the prudence and good judgment of the fathers.”

CHAPTER 8

§ 1

“The *Santa Mesa* should not spend anything until the estate has been duly developed. And once the property has been acquired, a hospital, before anything else, must be established...” The implications of this statement for the establishment of a seminary for foreign children were that “we shall assume the task of construction and maintenance, by virtue of the special title or obligation we have to develop this property at its inception, and out of our special gratitude for this blessed order’s constant support of the conquest of this island from the very start. The granting of this school to the said Order does not mean that we are trying to take away or make them surrender their right to build more seminaries, schools or hospitals within and outside this island. Such projects shall always be given priority, as indicated in Chapter Eight of the code of the *Santa Mesa* and the brotherhood.”²²

We have clues suggesting that one of the members of the *Mesa*, Captain Juan Baquedano, sent these statutes to Manila in the same *socorro* that brought back Aduarte and Alcarazo.²³ In that case, the statutes might have reached the bishop’s office before November 1632. We know this because when the *Mesa* gathered in April 1633 (Juan Baquedano was back on Isla Hermosa) the Archbishop included the new resolutions “in the first chapter of our ordinances after [that point], accepting an additional 2,000 pesos that Fr. Jacinto gave us to build the hospital.”

Regarding the goal of building a hospital, we can only say that a hospital was up and running before

the Dutch battle of 1642. For example, the official certificates of Simon de Toro, His Majesty’s fiscal officer, stated that every year from 1634 to 1642, a “box of medicine” came in every shipment of aid that reached Quelang. These certificates also provide us with additional information: for example, in March 1642, the vessel San Nicolás Tolentino brought Francisco Casta Vengala, surgeon and slave of His Majesty, who reported to Captain Andrés de Aguiar, caretaker of the Royal Hospital of the city of Manila. He brought surgical instruments including a pair of scissors, three razors and one lancet. We cannot be sure whether this hospital was the one the Misericordia had intended to build, or was just the continuation and development of the one that had already existed inside the fortress. In any case, once Baquedano, the man in charge of administrative procedures, received the Bishop’s approval of the statutes, he returned to the island with the *socorro* of the spring of 1633.²⁴ No wonder that upon his arrival, on April 10, 1633, the *Santa Mesa* of the Fraternity of Misericordia held an important meeting.

THE SANTA MESA MEETS TO DISCUSS THE CREATION OF A SCHOOL (APRIL 10, 1633)

Up until now, the objective of the former governor Juan de Alcarazo had been to get a hospital built or well on its way to completion. Now was the moment for Esquivel to advance his project, a kind of school for Chinese and Japanese students, similar to the Jesuit school of São Paulo in Macao, or to that in Manila founded by Father Juan Fernández León in 1594 to attend to the needs of the orphans and the poor of the city, for whom he later tried to set up a seminary.²⁵

The missionary point of view—as we have said before—was supported by the Bishop of Nueva Segovia, Diego de Aduarte, who in 1632 went to Isla Hermosa on a pastoral visit that lasted a few months, from the Spring *socorro* to the Autumn *socorro*. Once back in Manila, the bishop wrote a report on Isla Hermosa quoting the ideas of Esquivel. These are his words:

“Assuming that the conquest of Isla Hermosa is justified...this new conquest will yield a twofold benefit, the first and principal one of which is

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



the preaching of the Gospel and the conversion of these barbarians....[but] this does not limit itself to the natives of this land but can extend to the great Kingdom of China, a neighbor so close that one can reach her shores in 24 hours by sea in fair weather... Besides, excellent contacts have already been established with the Chinese who visit the Isla Hermosa every day; some have already converted to Christianity, and so have the majority of those who die there—and they are not few. The Gospel ministers based in Isla Hermosa may not yet be in China, but they are at her gates. They are likewise close to the doors of Japan, which, even if it may be farther off, is easy to reach; and many Japanese travel along these routes. In this way, even if the voice of the Gospel may not yet reach China and Japan as quickly, the life and example of its ministers will surely make an impression on the souls of these infidels.”²⁶

At the meeting on April 10, 1633, Esquivel formally petitioned the Brotherhood of Misericordia, asking the brothers for a contribution towards the foundation of a school for natives. Following a formula similar to that of the hospital, Esquivel proposed that the Misericordia raise 2,000 pesos, which, combined with the assets and property of the

Santa Mesa, would cover the expenses of establishing and maintaining the school. We can abridge Esquivel's petition as follows:

“It will be to the greatest glory of the Lord ... that the Chinese and Japanese children, as well as the Koreans and those from the Islands of Lequios (as both islands form part of the said empires), have a school of their own to educate them in the holy way and to instruct them about the mysteries of our holy faith through reading, writing, singing, and the teaching of moral theology. In this way, the more gifted among them may be later ordained as priests and the less keen serve as catechists or preachers in their kingdoms, most specially in times of persecution, since they are able to hide and mingle with their own, which our priests cannot do.

Considering the benefits of starting this blessed task ... we see that the doors to conversion are almost open; the natives freely offer us their children, for the school will be so near their homes and it will be easy for their parents to visit them whenever they come to do business on this island. Moreover, the natives will sincerely seek out the ministers who live among them and those who will return in the future.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

Moreover, this project has many other advantages. The ministers from Europe can learn the language directly from the natives, making it easier for them to come and live in these lands. They will enjoy the favor of the parents and relatives of the students and thus open doors to the preaching of the Gospel. Likewise, they will partake of incomparable wealth, security, friendship, and trade with the two powerful kingdoms because their children are under our custody.

[I will] do whatever might be needed to find and collect 2,000 pesos that will be added to the capital and real estate properties of this Santa Mesa. The money should be treated in the way the rest of the goods of the Foundation are treated, observing what is indicated in Chapter 7 of our by-laws regarding the possible increase of capital. Even if the capital will be lost or exhausted with the passage of time, or if the portion that belongs to the said college is reduced, the obligations assumed by the Pious Foundation will remain. On the other hand, the Dominican Order will not have the right to ask more than what has been agreed upon to fulfill its goals, regardless of the returns that could come from that amount of 2,000 pesos in the long run. Our only obligation is to provide the usufruct on these 2,000 pesos, and, if these be diminished or used up, the usufruct on any other portion of the capital or the real estate [belonging to the Pious Foundation]. Everything will be done in the manner and amount indicated above and left to the prudence and good judgment of the fathers.”

In the end, the *Santa Mesa* of the Misericórdia approved Esquivel's proposal, with some caveats. This was the conclusion of the members of the Santa Mesa:

“With this, we will render great service to God our Lord, to his Most Blessed Mother, our Lady of the Rosary, our patroness and advocate, and to his Royal Highness King Philip IV. We know that the purpose of maintaining these lands is none other than the disinterested dissemination of the faith, the greatest task that can ever be carried out in this world. Innumerable souls will be saved through this means because of the labor and loving vigilance of everyone involved in it. Above all, by a grave and solemn oath of justice

and charity, we have the responsibility of spreading the faith by providing these people ministers and the necessary means for the Lord and His holy Church to continually grow among them. This is the brotherhood's primary goal.

The Dominican fathers will take care of determining the school's location, name, patron saint, the building materials to be used, if it is to be made of stone or dines (*sic*), the capacity of the chapel and house, the chamber rooms and offices, the repairs, the necessary expansion and maintenance, as well as the uniforms, stipends, medical attention and supplies, number of admissions, and recruitment of religious men for the teaching staff. As for instructing the children in their own tongues, it is also up to them to decide on its aptness through time. Likewise, they shall determine the number of additional persons, servants or ministers, that the school can and will be able to accommodate as residents, who will assist in the growth and development of the school. To construct this building in a short time, the entire amount of 2,000 pesos, or its first installment, or even its second (whichever they prefer) must be granted soon. It shall be used in the manner indicated until it is spent, as they have wished it, on the said construction and, later, on its maintenance. As mentioned, the members of the said Order are not to be troubled or concerned or asked to give an accounting of what they have spent. They must not be deprived of whatever they say they need for this project, leaving all to their conscience and prudence, which ought to be completely trustworthy.

And since the above-mentioned Father Jacinto del Rosario, according to the rule and the Order to which he belongs, cannot go around seeking or giving that amount of 2,000 pesos, and neither does he have the power to accept the administration and management of that house on behalf of his order without the express permission of his superiors and prelates who shall not grant it until they receive a juridical testimony in the city of Manila that certifies our conditional acceptance,

Banner of Coimbra Misericórdia, 18th c., oil on wood. In Ivo Carneiro de Sousa, *V Centenário das Misericórdias Portuguesas*, Lisbon, Clube do Coleccionador dos Correios, 1998.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

We conclude that for the above mentioned fathers [Dominicans] to study the matter themselves in order to see if they are able to carry out such an undertaking, we hereby give legal testimony certifying that we accept [the proposal] in the name of the above mentioned brotherhood and *Santa Mesa*.”

Nevertheless, the document continued, setting out the exact procedure that should be followed, which we can reconstruct briefly: firstly, the petition must be sent for review to the Prior of the Convent of Santo Domingo in Manila, Fray Domingo González; then it must go to the Archbishop of Manila to be sanctioned, thus becoming a formal statute; and, finally, it must be publicly notarized, so as to allow the Dominicans to begin their school project.

THE APPROVAL OF THE SCHOOL PROJECT BY THE BISHOP OF MANILA (2 JUNE 1633)

The Misericordia proposal was promptly sent to Manila. There, the Bishop of Cebú, Pedro de Arce—at that time acting Bishop of Manila—approved it on 2 June 1633. For everything to be completed so quickly, communication must have been extraordinarily swift. The explanation for this may be found in the fact that a large contingent of Spanish merchants returned to Manila in April or May of that year, due to a lack of business. By June, the project was approved:

“I have studied the said proposal in consultation with a group of learned and serious scholars. The Lord Bishop Pedro de Arce, presently Governor of this Archdiocese, deems this school to be for the greater glory of God our Lord and the good of Christianity, as well as for the greater glory of our father St Dominic, a great beginning and a very effective means to conserve these nations. Thus he confirms the plan, in the name of Father and of the Son and of the Holy Spirit. Manila, June 2nd 1633. Pedro de Arce, Bishop of the Most Holy Name of Jesus. In the presence of the scholar Raimundo de Quiñones, Chamber Secretary.”

Contrary to the speed with which the proposal found its way to Manila, the news that it had been approved arrived in Isla Hermosa quite late. It probably

left Manila aboard the *socorro* of August 1633 (which also brought the new governor, Alonso García), and it may well have arrived in April 1634, because that ship was diverted towards Macao and impounded for a few months. This implies that Esquivel made his trip to Japan, probably in the spring of 1633, without knowing that his proposal had been approved, although he may have assumed that it would be. But by the time official news of the approval reached Isla Hermosa, Esquivel, the main proponent of the school, had already been dead for a year. At this point, the Misericordia abandoned its plans for expansion and started focusing more on the management of its funds, becoming the financial arm of the more promising China mission project, and a lender of last resort to the governor of Quelang.

THE MISERICORDIA AS FINANCIAL INTERMEDIARY FOR MISSIONARY ACTIVITY

Although it was a lay endeavor with pious ends, it is clear that much of the initiative for the Misericordia had always rested with the Dominicans. This much can be understood when we examine the changes in the position of the *proveedor*, who was the governor himself, and whose tenure usually lasted an average of two years. After such an examination, it seems safe to conclude that this Dominican-funded charitable institution became a genuine Dominican institution—a theory we can confirm based on clues provided by several later documents.

The first clue comes from a document dated February 17, 1637, when the soldier Duarte Rendon, acting as public notary, issued a copy of the original permission for the school, stating that “the original is kept in the house of the Misericordia.” This indicates that the institution was still operating, and still had an office, which was probably housed at the Convent of Todos los Santos, the only available building besides the fortress and the governor’s house.

The Misericordia also underwent some changes. On the one hand, the Dominicans had to fund their ever-greater number of trips to China. On the other, the governor was in increasing need of borrowing money, and the Misericordia—as was also the case in other places—was the only institution capable of

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

lending it. Thus the figure of the governor as “elder brother,” or *proveedor*, was slowly blurred by the fact that the Misericordia was the one loaning money to him. The clearest reference to this situation dates from the arrival of last governor, Gonzalo Portillo. In his first report to Governor-General Sebastian Hurtado de Corcuera, Portillo writes that as soon as he arrived in Taiwan, “the priests of the order of St Dominic asked me to pay them the 2,000 pesos that Your Majesty owes the cash box of the *Santa Mesa*, since they have lent it.”²⁷ Likewise, he states in another report, “Of the 4,000 pesos that came, I paid 2,000 to the *Santa Mesa*. It will be necessary to ask again,

even though I know that I will have a big argument with the priests about it.”²⁸

Thus the financial situation of the Misericordia before the Spaniards were defeated by the Dutch and left Taiwan seems to have been one of solvency. This is the case according to the testimony of the scribe and key-keeper in 1642, Juan Pérez de Rueda, who in 1644 declared that the Dutch seized all of the Misericordia’s assets, namely “8,000 pesos in reals, 10 plates of ordinary silver, two large plates and merchandise worth 1,000 pesos.”²⁹ Certainly this data is consistent with the inventory of the Spanish Fortress that the Dutch made after their conquest.³⁰ **RC**



NOTES

- 1 For a general introduction to this topic see Ivo Carneiro de Sousa, “Da Fundação e da Originalidade das Misericórdias Portuguesas (1498-1500)”, *Oceanos* no. 35, 1998, pp. 24-39.
- 2 *Vocabulario de lapon, declarado primero en portuguez por los padres de la Compañía de Jesus...* Colegio de Santo Tomás de Manila, 1630. See W. E. Retana, *Orígenes de la Imprenta Filipina* (Madrid: Victoriano Suárez, 1910), pp. 114-115.
- 3 José Eugenio Borao Mateo, *Spaniards in Taiwan*, SMC, Taipei, 2001, pp. 162-178. From here on in, abbreviated as *SIT*.
- 4 *SIT*, pp. 179-189.
- 5 *SIT*, pp. 190-198.
- 6 *SIT*, pp. 204-210 & 219-226.
- 7 *SIT*, pp. 199-203.
- 8 *Ibid*.
- 9 Any climbing woody vine of the tropics with the habit of a liane; in the Philippines especially any of various species of *calamus*, the cane or rattan palm.
- 10 Hides. *SIT*, p. 175.
- 11 Trade.
- 12 *SIT*, p. 185.
- 13 *SIT*, p. 185.
- 14 *SIT*, pp. 185-186.
- 15 See J. O. Mesquida, “Origin of the Misericordia of Manila”, *Ad Veritatem*, March, 2003, pp. 423-462; Nicholas P. Cushner, *Spain in the Philippines*, Ateneo de Manila University, 1971, pp. 139-152.
- 16 *SIT*, p. 209.
- 17 We only have traced eight chapters, but we know that the statutes of the Misericordias of Lisbon, Goa and Manila each have 33 chapters.
- 18 This kind of missionary endeavor was not typical of most Misericordias.
- 19 This case, in which *Mesa* members appointed their own successors, is quite original, because most Misericordias would elect the *Mesa* in an indirect manner: the whole brotherhood would choose ten electors, and these electors would vote in the members of the *Mesa*. This three-key system follows the general practice of most Misericordias. The main difference is the importance given to the convent, which nonetheless makes sense given the embryonic status of the city.
- 11 This was the case for all confraternities and brotherhoods.
- 22 The extant documents emphasize the creation of the school, but we don’t have clear references as to the creation or management of a hospital, something expressly stipulated in one of the chapters of the statutes of the Misericordia of Manila, which was copied from the statutes of the *Misericórdia* of Lisbon.
- 23 *SIT*, p. 195.
- 24 *SIT*, p. 211.
- 25 Antonio M. Molina, *Historia de Filipinas*, vol. 1, Madrid, 1984, p. 93.
- 26 *SIT*, p. 192.
- 27 Letter of Portillo to Corcuera, AGI, *Filipinas, Escribanía de Cámara, 409-B* (*SIT*, p. 316).
- 28 AGI, *Filipinas, Indiferente General 1874* (*SIT*, p. 335).
- 29 AGI, *Filipinas, Escribanía de Cámara, 409-B* (*SIT*, p. 518).
- 30 VOC 1146, ff. 742-743 (*SIT*, 394-397).



Compromisso iluminado da Confraria da Misericórdia de Lisboa, século XVI, atribuído a António de Holanda (Igreja de S. Roque / Santa Casa da Misericórdia de Lisboa). In *Oceanos* 35, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.



As Misericórdias na Ásia

De Malaca às Molucas (Séculos XVI e XVII)

IVO CARNEIRO DE SOUSA

Passam este ano cinco demorados séculos sob a decisão política do *Venturoso* monarca português, Manuel de seu nome, de nomear uma autoridade permanente que, solenemente titulada como vice-rei, representasse a soberania nos primeiros enclaves que recebiam no Índico as vagas iniciais de uma futura frenética movimentação portuguesa nos espaços organizados pelos ricos tratos e itinerários económicos orientais. D. Francisco de Almeida receberia esta nomeação original para dominar em nome do rei cada vez mais instalado em Lisboa as agitações da sua armada e um pequeno núcleo inicial de fortalezas que se começavam a erguer em Moçambique, Socotorá, Angediva e Cochim. Não sobreviveria esse primeiro vice-rei à viagem de retorno ao reino – um tema geralmente esquecido por uma historiografia dominada pelos “sucessos” das “descobertas”, negligenciando a importância da estruturação dos regressos –, não conseguindo, assim, testemunhar a ampliação da rede de fortalezas, feitorias e cidades portuárias que, entre conquista, negociação e as artes habituais do “dividir para reinar”, remete exornadamente para a dura figura quase fundadora do governador Afonso de Albuquerque e das suas decisivas conquistas: Goa é subjugada em 1510, a abertura dos mares malaio-indonésios prepara-se com a violenta conquista de Malaca,

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

em 1511, apertando-se a malha portuguesa da dominação de parte significativa da circulação marítima dos mares Índicos com a fixação em Ormuz, já em 1515. Nesta rede entretecida por nós estratégicos suficientemente capaz de apanhar não apenas o “peixe miúdo”, mas principalmente os sumptuários escambos asiáticos de especiarias e ricas mercancias, a cidade de Malaca jogava papel nodal, controlando os tráficos dos estreitos que permitiam alcançar as variadas ilhas dos cravinhos, das maçãs, da noz-moscada, do sândalo e de outras muitas fragrâncias tão procuradas na China e na Índia como raras e caríssimas quando arribavam às cortes europeias do Renascimento. Por isso, imediatamente nos meses seguintes à conquista da cidade malaia, descobre-se o próprio Afonso de Albuquerque a dinamizar a organização de uma expedição marítima que, graças às notícias recolhidas entre os mercadores de várias “nações” activas em Malaca, permitisse identificar os itinerários das “ilhas das especiarias”: a aventura em 1511-1512 da pequena armada de António de Abreu e Francisco Serrão, do jovem piloto e cartógrafo Francisco Rodrigues e, provavelmente, de Fernão de Magalhães e vários outros é suficientemente conhecida para comprovar o interesse mais do que estratégico dos tratos das ilhas do que é hoje o norte da província indonésia de Maluku.

Se aventuras e explorações pioneiras na representação portuguesa, capitães, combates, resistências, cercos e “traições”, alguns heróis e aventureiros muitos marcaram para ficar nos nossos lugares da memória estas arriscadas movimentações portuguesas nos mares da Insulíndia, mais escassa é a atenção dirigida para os temas que verdadeiramente interessam à história profissional, da demografia à especialização de instituições, do ordenamento social ao encontro de culturas, passando pela rigorosa reconstrução dos jogos das trocas, muito insuficientemente iluminados pelo rigor de preços, moedas, investimentos e lucros. Ainda mais limitada é a investigação histórica dirigida para a vida social quotidiana destes enclaves que, por Malaca e Ternate, depois em Tidore e Ambon, ao mesmo tempo em Solor, a seguir em Larantuka e Lifao até chegar a Díli, na ilha do sândalo de Timor, recriaram modalidades de associar homens europeus e mulheres asiáticas, reproduzindo famílias e agrupamentos sociais, dominações e poderes que não podem ser pensados exteriormente às

instituições que os suportaram. Nestes apertados enclaves de complicada reivindicação de uma soberania portuguesa, quase sempre mais negociada, vantajosamente tolerada e arduamente negociada, do que imposta sobre territórios de colonização, instituições se especializaram para tentar assegurar um mínimo de “identidade portuguesa”, normalmente subsumida numa identificação cristã, logo depois católica, obrigando as populações locais pelo poder da palavra, mas ainda mais pelo poder da discriminação social, a abrigar-se debaixo da estreita associação da “cruz e da espada”.

Entre as pouquíssimas instituições que organizaram esta sociabilidade cristã nas fortalezas portuguesas do Sudeste Asiático destacam-se as irmandades de Misericórdia. Em Malaca, na fortaleza construída desde 1522 em Ternate, no enclave de Ambon ou em Tidore, provalmente também na pequena ilha de Solor, identifica-se a história de Misericórdias que desafiam mesmo essa teoria maior de Charles Boxer sublinhando que as ‘Santas Casas’ e os senados camarários constituíram na longa duração do império colonial português, do Brasil a Macau, os seus mais persistentes pilares, justificando discriminações tanto como impondo as primeiras elites coloniais¹. Nos enclaves portuguesas do Sudeste Asiático faltam as instituições municipais, rendidas aos muitos poderes dos seus capitães e respectivos clientes, mas persistem as Misericórdias mesmo em tempos de escassez, entre a míngua de cristãos e o punhado limitado de portugueses que associavam actividades de defesa militar à exploração comercial. Na pequena colecção de fortalezas, movimentações e instalações portuguesa no Sudeste Asiático, as irmandades da Misericórdia conseguem mesmo proporcionar a mais continuada modalidade social de permanência da cultura oficial cristã, sobrepujando o tempo breve dos capitães e das aventuras políticas, militares e comerciais, precisamente o tipo de temporalidade que invadiu a ordem narrativa da cronística e das memórias epocais que tentaram representar uma estranha soberania “lusitana” destes espaços. Infelizmente, o estudo denso destas outras Misericórdias alargando-se de Malaca às Molucas encontra-se ainda por fazer rigorosa e documentadamente², mas várias pistas e alguns recorrentes indícios podem concorrer para se perceber as suas funções e interesses durante o século XVI e as primeiras décadas de Seiscentos.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

A MISERICÓRDIA DE MALACA

Desconhe-se criteriosamente quando é que se inaugurou uma Misericórdia na cidade de Malaca. É possível que, seguindo os modelos das Misericórdias poderosas de Goa³ e Cochim, a irmandade do grande porto malaio tenha conseguido abrir as suas actividades caritativas na primeira década da sua “história portuguesa”, recenseando-se algumas tradições que apontam para a acção fundacional de Garcia de Sá, mas encontrando-se os espaços da irmandade, provavelmente a sua igreja, ainda em construção por volta de 1532⁴. Seja como for, a Misericórdia de Malaca mostrava-se já plenamente organizada, dispondo de espaços confraternais e igreja próprios, quando o celebrado jesuíta S. Francisco Xavier visita, entre Setembro e Dezembro de 1545, a cidade e fortaleza portuguesas. O activo religioso encontra uma população portuguesa mais do que diminuta, conagrando talvez entre 60 a 70 casados, somados a uns 200 soldados da fortaleza, contrastando com o peso dominante dos habitantes locais que, somente nos subúrbios de Upeh, aglomerava mais de 20 mil pessoas. Seguindo a estratégica informação da epistolografia de Xavier e dos seus poucos companheiros de Companhia, a cidade representa-se marcada pela relaxação social, encontrando-se a “cultura” e “moral” cristãs sumidas entre as outras culturas maioritárias, dominando as usuras, os comércio ilícitos e as muitas corrupções. Era frequente os poucos portugueses abrigarem várias mulheres, associando a esposas asiáticas, várias concubinas e escravas domésticas que conservavam tanto o seu vestuário local como os costumes religiosos islâmicos e tradicionais. Faltava, segundo estes primeiros jesuítas, em catequese e pregação o que sobrava em mistura social e cultural⁵, contradição permitindo delimitar um campo de intervenção religiosa orientado para a celebração da superioridade social e moral da fidelidade cristã. Tentando confrontar as resistências e hostilidades abertas a esta militância religiosa agitada pelo zelo ético de S. Francisco Xavier, o jesuíta volta a oferecer à cidade a estratégia de exemplaridade que tinha organizado anteriormente em Goa: visitar os enfermos e os presos, pedir esmola para os pobres, reconciliar soldados e aplacar animosidades, distribuindo as obras de caridade enquanto *praxis* de vida normativa da sociabilidade de uma “cidade cristã”. Uma estratégia que encontraria na Misericórdia de

Malaca, no seu provedor e irmãos tanto como na sua ordem e espaços confraternais, o mais importante aliado.

Não nos encontramos suficientemente documentados sobre as relações entre Xavier e a Misericórdia de Malaca durante a sua primeira visita à cidade, mas conhecemos a tipologia de comunicações legada aos companheiros de religião que ficaram no enclave português. Os dois únicos jesuítas que, neste período, se encontravam em Malaca, os padres Perez e Oliveira, informaram por carta S. Francisco Xavier da sua chegada, a 28 de Maio de 1548, sublinhando o seu acolhimento amigável pelo provedor e membros da Misericórdia, em cuja igreja ensinavam diariamente o catecismo aos filhos dos portugueses, a vários escravos e a alguns indígenas cristianizados⁶. A Misericórdia da cidade era, de acordo com estes relatos, especialmente pobre, não se encontrava dotada de capelães, como estipulavam os *Compromissos* destas irmandades, pelo que o padre Francisco Perez funcionava como o principal sacerdote da instituição, celebrando missa na sua igreja todas as quartas-feiras, dirigindo também uma celebração semanal no seu hospital, ouvindo os enfermos e oferecendo-lhes comunhão, concretizando precisamente a actividade exemplar cumprida por S. Francisco Xavier durante a sua primeira permanência em Malaca. Poucos anos depois, quando o celebrado jesuíta se voltou a instalar no grande porto malaio com os seus companheiros, a 31 de Maio de 1549, viu-se solenemente recebido pelo capitão da fortaleza, Pedro da Silva, e por parte importante da população da cidade, destacando-se a presença dos irmãos da Misericórdia e espalhando-se a lindíssima legenda distribuída pelas crianças que frequentavam a catequese na irmandade, clamando pelo “padre santo”⁷.

Esclarecendo a importância da Misericórdia nos circuitos e actividades religiosas públicos de Malaca, em carta escrita da cidade, entre 20 e 22 de Junho de 1549, S. Francisco Xavier recorda que o seu companheiro jesuíta Afonso de Castro se havia ordenado sacerdote ainda em Goa, mas realizara a sua primeira missa já no porto malaio, tendo sido levado em procissão concorrida da igreja da Misericórdia à catedral⁸. A procissão mobilizou muitas esmolas, mas o futuro santo jesuíta preferiu “entregar tudo o que ofereciam à Misericórdia para que o repartissem pelos pobres”⁹. Ainda neste mesmo texto, Xavier testemunha a catequese do padre Perez ensinando todos os dias a

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA



Bandeira da Confraria de Santa Maria do Pópulo, Caldas da Rainha. Pintura sobre madeira, século XVI. In Ivo Carneiro de Sousa, *V Centenário das Misericórdias Portuguesas*, Lisboa, Clube do Coleccionador dos Correios, 1998.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

doutrina cristã às crianças na Misericórdia, aconselhando-o mesmo a servir na irmandade como costumam fazer estatutariamente os seus capelães¹⁰. Uma carta do próprio Francisco Perez, datada de 1550, certifica a sua actividade diária na Misericórdia de Malaca e a importância da igreja da irmandade nos circuitos processionais da cidade¹¹. Uma especialização novamente recordada pelo jesuíta, em documento concluído a 24 de Novembro de 1551, noticiando que, perante mais um cerco do enclave português, as autoridades políticas e os religiosos cristãos da cidade haviam decidido organizar uma grande procissão com missa na igreja da irmandade¹². A Misericórdia de Malaca e a sua igreja tornaram-se espaço referencial de solenidades religiosas, de educação cristã e de exemplaridade social. A tal ponto que conseguiam até funcionar como instrumento de evangelização e conversão. Noutra cuidada carta escrita do porto malaio, a 4 de Dezembro de 1548, o padre Francisco Perez conta pormenorizada e triunfantemente o episódio mais do que simbólico da conversão de um judeu: “estando eu na igreja da Misericórdia entrou e tomou água benta; chamaram-no certas pessoas e como me viu, veio-se a mim com os braços abertos, dizendo que queria ser cristão, que já, glória a Deus, conhecia a verdade e o ferro em que andava”¹³.

A estreita associação entre as orientações religiosas dos jesuítas e as obrigações caritativas da Misericórdia de Malaca prosseguiram de acordo com o modelo de colaboração fundado por S. Francisco Xavier. Em 1554, descobrimos outro sacerdote jesuíta, o padre Belchior Nunes, a identificar os seus trabalhos na irmandade local, agora já claramente comprometidos com a própria edificação moral dos seus membros: “às quartas-feiras pregava na Misericórdia declarando as obras em que os irmãos se devem ocupar com o próximo, conformando-se com o nome da Santa Casa e com as obrigações dos que nela servem”¹⁴. Esta estreita conexão entre a Companhia de Jesus e a Misericórdia de Malaca, seguindo um modelo quase geral de associação entre as duas instituições nos enclaves do chamado *Estado da Índia*, parece ter suscitado algumas rivalidades e concorrências com outras ordens religiosas católicas activas nestes espaços. Um demorado documento epistolar remetido pelo padre Paulo Gomes aos jesuítas de Goa, escrito em Malaca a 11 de Novembro de 1557, informa detalhadamente que “fizeram os irmãos da Misericórdia cabido, acerca de

quem havia de pregar na Misericórdia e assentaram todos, tirando uma voz, que pregasse o nosso padre, de maneira que lhe vieram falar para que fosse pregar à Misericórdia. E como quer que ele está sempre aparelhado para as semelhantes coisas, lhe disse que sim, pregaria. E pregando ele na Misericórdia, de algum tanto os padres de S. Domingos se agravaram, mas tudo se pacificou bem, de maneira que pregou o padre na Misericórdia todas as quartas-feiras da Quaresma, acudindo-lhe a mor parte da gente que nesta terra avia”¹⁵.

O poder social da Misericórdia de Malaca não residia, porém, apenas nesta colaboração de íntima frequência com os jesuítas que circulavam na cidade, mas assentava igualmente num continuado patrocínio régio. Entre outros testemunhos documentais, acompanhem-se as preocupações sobre a situação da Misericórdia de Malaca enviadas por Filipe II ao vice-rei do *Estado da Índia*, Duarte de Meneses, sublinhando em carta régia de 11 de Março de 1585 que “o provedor e irmãos da Misericórdia desta cidade se me queixaram por sua carta de algumas coisas que por eles vos serão apontadas. Encomendo-vos que os ouçais e lhes deis todo o favor e ajuda para que possam bem cumprir com as obras de sua obrigação que são tão dignas de ser favorecidas e ajudadas como deveis”¹⁶. Esta protecção régia estendia-se mesmo ao funcionamento solidário estabelecido entre a rede de Misericórdias dos enclaves portugueses da Ásia, podendo recuperar-se uma carta régia que, datada de 12 de Junho de 1591, privilegia a Misericórdia de Malaca no interior do sistema de concessões de viagens e empréstimos em que as irmandades concretizavam um papel beneficiário relevante: “por a cidade de Cochim me pedir lhe mandasse fazer pagamento de uns dezasseis mil e tantos pardaús, que dizem que despenderam com os mantimentos com que socorreram a fortaleza de Malaca, antes de lhe mandar responder, mandei ao governador me enviasse a informação que disto tinha. E posto que por ela entendi que os moradores daquela cidade não deram este dinheiro de suas casas, e que esta despesa foi feita do rendimento de um por cento e se fez naquele ano a armada para o Cabo de Comorim, à custa de minha fazenda, hei por bem de fazer mercê a esta cidade de duas viagens de Choromandel para Malaca, na vagante dos providos, antes de Outubro do ano passado de quinhentos e noventa, para se venderem por ordem do provedor e irmão da Misericórdia daquela cidade, e se casarem com o

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

dinheiro dela algumas orfãs; e a pessoa ou pessoas a que venderem mandareis passar certidão vossa do conteúdo neste capítulo para com ela se fazerem as provisões necessárias”¹⁷.

O apoio régio à Misericórdia de Malaca seguia ainda uma outra especialização que, desde meados do século XVI, se havia generalizado a todas as irmandades activas em espaços asiáticos de instalação e circulação portuguesas, concedendo-lhes as administrações dos principais hospitais régios locais, situação validando a prioridade ética que, do social à mentalidade económica, referenciava as Misericórdias como “santas casas” rigorosas, às quais era possível confiar tanto bens e legados privados, como até organizações oficiais “públicas”. Num manuscrito quinhentista tardio, arrolando com pormenor as muitas despesas da coroa com a fortaleza da cidade malaia, discrimina-se também que “despende-se com o hospital da dita Malaca na cura de doentes, físico, cirurgião, servidores e mesinhas e em outras coisas necessárias, um conto e quatrocentos mil reis por ano para o que lhe está ordenado pelo regimento, se não bastar, pela carestia da terra e as coisas valerem muito mais, o qual dinheiro se entrega ao provedor e irmãos da Santa Misericórdia, como administradores do dito hospital, e sendo necessário mais dinheiro se lhes dará conforme a necessidade”¹⁸.

Nas primeiras décadas do século XVII, a Misericórdia de Malaca continuava a manter a estrutura fundamental das suas actividades, mas tendo abandonado a gestão do hospital da cidade, recebendo ainda em 1614 os privilégios régios que, concedidos às Misericórdias de Goa e Cochim, actualizavam o patrocínio real das irmandades¹⁹. No entanto, a partir da década de 1620, o enclave português nos estreitos de Malaca enreda-se num incontornável processo de declínio político e económico, progressivamente mais cercado e isolado face à expansão da concorrência holandesa no mundo malaio-indonésio, não sobrevivendo em 1641 à aliança entre o poder militar da Companhia das Índias Orientais, a famosa VOC, e os exércitos do sultão de Johore. Com a conquista holandesa da cidade, também as estruturas, pessoal e equipamentos religiosos católicos se dissolvem, desaparecendo tanto a Santa Casa da Misericórdia como a sede episcopal de uma diocese que, criada em 1558, inicia uma difícil recreação nas regiões mais orientais da Indonésia, entre a parte oriental das Flores e o norte de Timor.

A MISERICÓRDIA DE TERNATE

Seguindo essa ordem normativa da historiografia profissional que continua a ser a cronologia, a segunda Misericórdia instalada em enclaves portugueses do Sudeste Asiático visita-se longe, no norte das Molucas, na pequena ilha de Ternate. É a partir de Maio de 1522, com a chegada do capitão António de Brito que começa o processo de construção da futura fortaleza de São João Baptista de Ternate. Tratava-se, na altura, de consolidar um mínimo de presença política e militar suficientemente capaz de, duplamente, apoiar os lucrativos escambos do cravinho, a principal especiaria local, ao mesmo tempo que se tentavam limitar as concorrências já dos potentados da região já mesmo dos interesses espanhóis recentemente transportados para estas ilhas com a grande exploração oceânica dirigida por Fernão de Magalhães. A posição portuguesa na ilha de Ternate foi, porém, quase sempre fraca, limitada pelo peso da distância, pela falta de recursos, pelas disfunções ditadas pela escassez de pessoal e, sobretudo, por uma demorada hostilidade local. A instalação de uma fortaleza portuguesa foi-se mantendo enquanto teve utilidade nos jogos das conflitualidades regionais, nomeadamente as que opunham os reinos de Ternate e Tidore, conseguindo estabilizar-se precariamente em função destas estratégias de alianças com a chegada, em Outubro de 1536, do capitão António Galvão, promotor tanto de políticas de reconciliação com os poderes territoriais desta zona quanto de esforços sérios de apoio à evangelização cristã. O balanço das obras também organizacionais e materiais promovidas por António Galvão na fortaleza portuguesa de Ternate podem seguir-se através da elogiosa prosa do cronista Fernão Lopes de Castanheda, destacando que o operoso capitão “entregou a fortaleza bem reparada, e com a igreja começada a fazer de pedra e cal, e com uma casa de Nossa Senhora da Misericórdia acabada com sua confraria de provedor, oficiais da mesa e irmãos que enterravam os mortos”²⁰. Várias outras memórias e testemunhos documentais comprovam ter-se devido à acção política e social orientada por António Galvão a erecção da Misericórdia de Ternate que, nos anos finais da década de 1530, possuía já uma capela própria da invocação da Madre de Deus²¹.

Em contraste, outras tradições memoriais, mais ancoradas às economias narrativas próprias da literatura

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



Molucas, in António Bocarro, *Livro das Plantas de todas as Fortalezas, Cidades e Povoações do Estado da Índia Oriental*, 1635 (BPADE).

hagiográfica jesuítica, preferem apresentar a visita de S. Francisco Xavier à fortaleza portuguesa de Ternate, em 1549, como a verdadeira causa da fundação da Santa Casa local. Em rigor, a Misericórdia encontrava-se em pleno funcionamento na altura da estada do santo jesuíta, representada exemplarmente como um renovado projecto sócio-religioso de redenção de uma população dominada, à semelhança dos outros enclaves frequentados originalmente pelo padre navarro, pelos piores pecados. A acção apostólica de S. Francisco Xavier descreve-se normativamente sempre com esta estrutura redentora, transformando com a sua passagem os “depravados” enclaves portugueses em restauradas “cidades cristãs”. Assim aconteceria em Ternate, esclarecendo as fontes jesuítas que, com a pregação e exemplo de Xavier “foram tão grandes as restituições que se fizeram que das incertas ficou a casa da santa Misericórdia uma das mais ricas de toda a Índia”²². As

cartas do grande jesuíta permitem claramente perceber que a Misericórdia de Ternate se encontrava em funcionamento, difundindo mesmo algumas das devoções religiosas públicas que mobilizavam as irmandades tanto no reino como por todos os espaços ultramarinos, como ocorria com a oração pelas almas do purgatório, uma imposição dos *Compromissos* das Misericórdias desde a década de 1520²³. Em carta de 20 de Janeiro de 1548, remetida de Cochim para os jesuítas de Roma, S. Francisco Xavier recorda a difusão pela Misericórdia de Ternate da devoção às almas do purgatório, mas apresentado-se como o impulsionador desta celebração: “o tempo que estive em Maluco, ordenei que todas as noites pelas praças se encomendassem as almas do purgatório, e depois todos aqueles que vivem em pecado mortal; e isto causava muita devoção e perseverança aos bons e temor e espanto aos maus. E assim elegeram um homem os da

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

cidade, vestido em hábitos da Misericórdia, que todas as noites com uma lanterna na mão e uma campana na outra, andasse pelas praças, e de quando em quando parasse encomendando com grandes vozes as almas dos fiéis cristãos que estão no purgatório, e depois pela mesma ordem as almas de todos aqueles que perseveraram em pecados mortais sem querer sair deles...”²⁴. Uma carta de Juan de Beira para o reitor do Colégio de S. Paulo de Goa, concluída em Abril de 1549, permite esclarecer mais estrategicamente a comunicação de S. Francisco Xavier com uma Misericórdia já instalada, encontrando na prática das obras de caridade o principal factor de conexão entre a pregação jesuíta e os seus objectivos de conversão. Assim, recordando a actividade caritativa e a recolha de esmolas promovidas por Xavier em Ternate, o texto de Juan de Beira conclui que “queria ele que a Companhia se encarregasse disto para mais serviço de Deus nosso Senhor e, quando não, que a Misericórdia a receba para se gastar a quantos bastar a sua fazenda, assim aos daqui da terra, como aos das outras ilhas que novamente vierem à nossa santa fé”²⁵.

A comunicação estreita entre a primeira geração de jesuítas em trabalho religioso na Ásia e a rede de irmandades de Misericórdia concretiza-se plenamente em Ternate, voltando a perspectivar um sistema de frequência em que os espaços litúrgicos, equipamentos e, principalmente, a mútua projecção da doutrina das obras de Misericórdia permitiam aos membros da Companhia de Jesus encontrar nas irmandades os apoios e os auditórios em que ecoava a sua pregação. Em carta dirigida pelo padre Francisco Perez aos jesuítas de Coimbra, escrita em Malaca, a 4 de Fevereiro de

1548, recordava-se o acolhimento mais do que favorável da Misericórdia de Ternate aos religiosos jesuítas: “embarcaram para Maluco Juan de Vera, Nuno Ribeiro com seus companheiros, donde chegam a salvamento, e foram recebidos pelos irmãos da Misericórdia com grande alegria porque os estavam esperando, porque o Padre Mestre Francisco havia prometido mandá-los”²⁶. Trata-se de um documento interessante, testemunhando não apenas essa ligação

de acolhimento constante das Misericórdias ao apostolado dos jesuítas, mas permitindo perceber que as irmandades eram praticamente a única instituição de inspiração cristã permanente nestes enclaves portugueses da Insulíndia, pelo que se apresentavam mesmo “os irmãos da Misericórdia” como praticamente a única “categoria” organizada de cristãos que “com grande alegria” albergava a circulação da pregação dos escassos membros da Companhia que frequentavam estes espaços longínquos do Sudeste Asiático.

A Misericórdia e os seus limitados espaços em Ternate estavam também sujeitos às contingências dramáticas de construções geralmente pobres, muitas vezes provisórias e de

madeira. Numa carta dirigida pelo padre Luís Fróis aos jesuítas de Goa, datada do primeiro dia de Dezembro de 1555, noticiava-se com pesar que, ardendo a fortaleza portuguesa, “não se pode salvar mais da casa da Misericórdia, segundo dizem os que de lá vieram, que um crucifixo e a bandeira”²⁷. Uma informação que tem, pelo menos, a vantagem de referenciar uma das poucas alusões actualmente documentadas ao pendão da irmandade, obrigação estatutária simbólica fundamental que se projectava nas



D. Francisco de Almeida.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

actividades públicas e nas saídas processionais promovidas pelas Misericórdias. Comprovando a rápida reconstrução da igreja da Misericórdia, uma carta remetida de Ternate aos jesuítas de Portugal pelo padre Francisco Vieira, concluída a 9 de Março de 1559, noticia a importante conversão do rei de Bachão e o baptismo de uma sua filha, tendo-se usado na missa “um mui rico pontifical de brocado que este ano chegara da Índia para a Misericórdia desta povoação e fortaleza”²⁸. Alguns anos mais tarde, um relatório do padre Francisco Jorge enviado novamente para os jesuítas de Portugal, a partir de Cochim, a 3 de Fevereiro de 1562, informava sobre a actividade religiosa dos três jesuítas instalados em Ternate – o padre Nicolau Nunes e os irmãos Baltasar de Araújo e Fernão de Osório –, esclarecendo a incontornável importância dos espaços litúrgicos da irmandade: “vai-lhes o padre ministrar os sacramentos à Misericórdia assim da eucaristia como da confissão, por não termos igreja”²⁹.

Neste enclave português de São João Baptista de Ternate consegue também identificar-se entre as actividades da Misericórdia local a gestão de um hospital. Seguindo um manuscrito da segunda metade do século XVI em que se fixavam as despesas régias com a presença em Ternate, indica-se que “ao hospital de Sua Magestade da dita fortaleza se dá cento e cinquenta mil réis para a cura dos doentes e comida deles, pagamento dos oficiais e servidores da dita casa e outras despesas que se entregam ao provedor e irmãos da Santa Misericórdia, como administradores do dito hospital, e sucedendo caso que haja necessidade de mais dinheiro, por haver mais doentes, ou outro algum respeito, se lhes dará tudo o que mais for necessário, e a botica para mesinhas do dito hospital é-lhe mandada da Índia”³⁰.

A partir da década de 1560, a situação portuguesa na fortaleza de Ternate tornou-se progressivamente mais difícil, mas ainda assim se consegue fixar a continuação da permanência da Misericórdia local, como se testemunha em memória manuscrita da movimentação de socorro dirigida por Gonçalo Pereira Marramaque na região das Molucas, texto posterior a 1568 recordando que “ao outro dia tomaram os Portugueses terra na cidade de Maluco, indo todos fazer oração a Nossa Senhora da Barra e à Misericórdia e S. Paulo e Sé da mesma cidade, que toda acharam em um vivo pranto de contentamento com sua vinda,

vendo-se livres da morte que já tinham por muito certa”³¹. Não adiantariam estas tentativas de procurar continuar a manter uma fortaleza em Ternate, já que, a 15 de Julho de 1575, os poucos portugueses do enclave foram obrigados a renderem-se, rapidamente desaparecendo os vestígios que recordavam a Misericórdia da cidade das Molucas.

A MISERICÓRDIA DE AMBON

Apesar de se situar no centro da mais rica região das especiarias da Indonésia oriental, quase centrando os tráficos das Molucas, depois de uma primeira instalação portuguesa temporária, promovida em 1544 pelo capitão Jordão de Freitas, é preciso esperar por 1569 para se recuperarem esforços dirigidos para a erecção de uma fortaleza de madeira na costa norte da ilha de Ambon, normalmente designada na documentação e memórias históricas portuguesas por Amboíno(a)³². Uma actividade dirigida por aquele referido fidalgo do Norte de Portugal, Gonçalo Pereira Marramaque, capitaneando uma frota militarmente importante com que as autoridades centrais do *Estado da Índia* procuravam contrariar essa crítica contracção da movimentação portuguesa nas Molucas levando, após a morte do Sultão Hairun, à dissolução dessa aliança central em Ternate, dissolvendo em 1575 a presença portuguesa. Após as construções iniciais, a fortaleza em Ambon foi mudada para uma zona a oeste da baía, a partir de 1572, promovendo ainda o seu capitão Sancho de Vasconcelos a construção de fortalezas temporárias em madeira em Gelala e Baturamah. Somente em 1576 começava a edificação de uma fortaleza de pedra no território em que hoje se situa a cidade de Ambon, ocupado em Julho desse ano por Vasconcelos, muito demorado capitão local em nome do rei português por quase 20 anos, desde 1572 até 1591. Consagrada a Nossa Senhora da Anunciada, a fortaleza ainda não estava acabada em 1588, tendo provavelmente sido concluída sob a direcção do capitão António Pereira Pinto entre 1592 e 1593.

Tratava-se de uma fortaleza que procurava responder às necessidades estratégicas portuguesas na região. Exibia quatro torres em cada um dos seus cantos, oferecia residência ao capitão, alguns armazéns, um poço, espaços para os oficiais e soldados. Serviu durante 30 anos para estruturar acções defensivas e ofensivas contra ternatenses, hituenses, javaneses e outras

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

concorrências que limitavam cada vez mais o acesso português aos escambos das especiarias das Molucas. À sombra desta fortaleza organizou-se uma pequena povoação não murada, dividida talvez em diferentes espaços que procuravam acolher e distribuir a população cristianizada local. Apenas aos jesuítas, começando a circular a partir de 1578 em Ambon e nas ilhas adjacentes de Haruku, Saparua e Nusalaut, estava autorizada uma residência murada protegendo as suas casas e jardins contra os ataques frequentes de gentes, aldeias e territórios hostis. Sabe-se que, por volta de 1605, esta pequena “cidade cristã” reunia quatro igrejas: para além da capela da fortaleza, talvez da invocação de S. Paulo, servida por um padre secular nomeado pelo bispo de Malaca, descobria-se a igreja da Misericórdia e capelas nos subúrbios de Hatiwi e Halong, dedicadas a Santiago e S. Tomás. Estes espaços eram servidos por jesuítas, mobilizando exclusivamente população indígena que, contando talvez entre 1600 a 2000 conversos, não frequentava os templos da fortaleza reservados aos cristãos europeus³³.

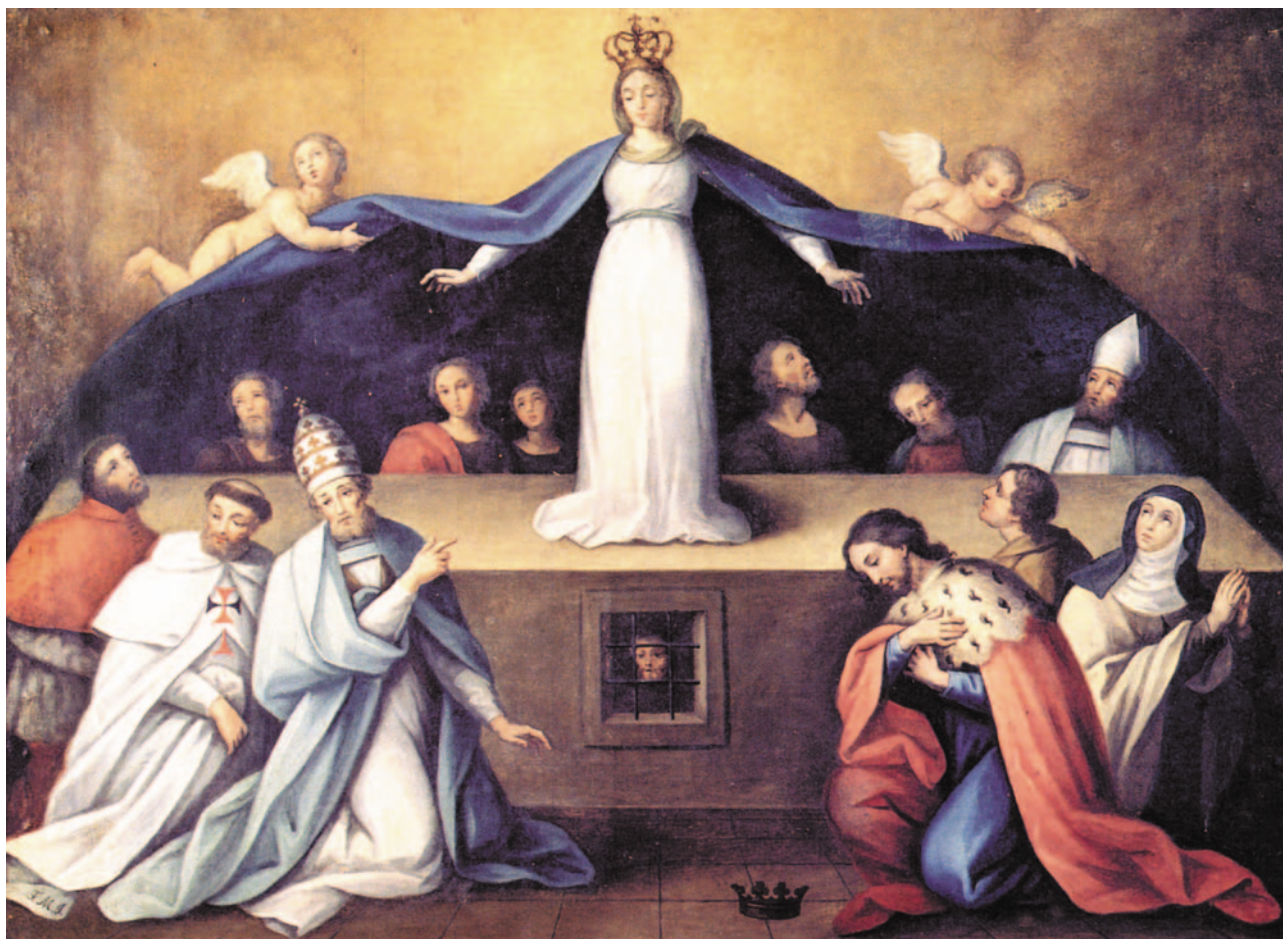
Entre 1576 e 1578, Ambon foi mesmo a única fortaleza portuguesa nas Molucas e, por isso, o derradeiro espaço de instalação de jesuítas activos nesta parte do Sudeste Asiático. À semelhança da presença lusa em Ternate, novamente se identifica a par das autoridades oficiais, centradas no poder de um capitão e sua clientela, a continuada permanência de uma Misericórdia, inaugurada na fortaleza de Ambon entre 1578 e 1579 sob a orientação directa de Sanches de Vasconcelos, fixando igualmente uma capela que se tornaria elemento fundamental da vida religiosa local da restrita comunidade portuguesa e luso-descendente³⁴. Uma carta do jesuíta Lourenço Pinheiro remetida de Goa ao Geral Mercuriano, datando de 14 de Novembro de 1579, recorda a fundação da irmandade da Misericórdia de Ambon, promovida pelo capitão e moradores para responder às necessidades das gentes cristãs: “e por serem muitas e grandes fizeram os Padres com o capitão e mais moradores que se ordenasse confraria da santa Misericórdia pera o qual logo em princípio se juntaram mil pardaus de esmolos e se edificou um hospital para os enfermos e pela bondade de Deus nunca falta dinheiro para acudir às necessidades que se oferecem”³⁵. A memória manuscrita das fortalezas do *Estado da Índia* que temos vindo a seguir, das décadas finais do século XVI, testemunha a ligação entre a Misericórdia e o hospital criado em Ambon, informando que “ao

hospital de Sua Magestade se dá cem mil reis para cura dos doentes, pagamento do físico e cirurgião, servidores e para outras coisas necessárias que se entregam aos provedor e irmãos da Santa Misericórdia como administradores dela”³⁶. A fortaleza portuguesa apresenta, contudo, uma história recorrente de cercos e ataques violentos, sendo entre 1591 e 1593 sitiada por tropas de Ternate; em 1598, é cercada e atacada por javaneses; em 1600, assistiria ao primeiro reconhecimento dos holandeses, aos pés dos quais cairia rendida em 1605, desaparecendo também a sua Misericórdia, cuja memória de dissolveu definitivamente, pese embora a existência ainda hoje em Ambon de uma activa minoria católica.

A MISERICÓRDIA DE TIDORE

Recorde-se que, praticamente desde 1536, os espanhóis começaram a frequentar Tidore, explorando a rivalidade dos reis locais contra a instalação portuguesa e as suas alianças com os poderes da ilha vizinha de Ternate. Uma situação limitada durante a capitania de António Galvão, mas reacendendo-se os antagonismos ibéricos com a progressiva estruturação da rota que conduziria as armadas espanholas desde Acapulco até à sua fixação no arquipélago que se viria a designar por Filipinas, primeiro em Cebu e, desde 1571, em Manila. Procurando encontrar pontos de apoio à circulação portuguesa nas Molucas após o desmantelamento da fortaleza de Ternate, em 1575, deve-se a iniciativas dirigidas três anos depois pelo capitão Sancho de Vasconcelos o início do levantamento de uma pequena fortaleza em Tidore, curiosamente dedicada aos “Reis Magos”. A instalação portuguesa mobilizaria também a erecção de uma irmandade da Misericórdia, promovida pelo capitão Diogo de Azambuja, como se rememora em carta anual enviada de Malaca, a 3 Dezembro de 1580, pelo jesuíta Gomes Vaz ao Geral da Companhia em Roma, destacando que “polla muita pobreza e falta assim dos portugueses como dos cristãos da terra, ordenou-se por via dos nossos (que neste interim com sua pobreza os iam sustentando) a casa da Misericórdia, fazendo com o capitão-mor que fosse provedor dela, para a qual deu logo mil cruzados para estas casas. Também para o princípio delas se houverão outras esmolos, o que foi grande serviço de Deus. Porque já agora têm os pobres quem olhe por eles, e a nós se nos aliviou uma grande

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



Bandeira da Misericórdia de Lisboa, óleo sobre tela do século XVIII (Museu de S. Roque / Santa Casa da Misericórdia de Lisboa). In *Oceanos* 35, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

carga. Porque os ajudamos agora com os ministérios da Companhia somente, servindo-os e consolando-os em suas enfermidades. Desta obra se edificam muitos Malucos, porque, como é gente mui alheia de caridade, quando a vêm entre os cristãos, se confundem e não podem deixar de confessar ser esta obra de Deus e de homens humanos”³⁷.

Identifica-se, assim, mais uma vez, o modelo que associava directamente as autoridades da capitania, a limitada comunidade cristã local e os religiosos jesuítas, reencontrando nos espaços e funções misericordiosas da irmandade as oportunidades para a difusão da pregação e exemplaridade religiosas fundamentais para a sua evangelização, catequese e sacerdócio. Nos anos seguintes, os raros jesuítas que circulavam pela fortaleza de Tidore parece terem conseguido erguer edifícios religiosos próprios, mas que se viriam a dissolver,

obrigando a projectar novas instalações. É o que se recorda no relatório escrito em Abril de 1588 pelo visitador jesuíta a Tidore, padre António Marta, sublinhando que, estando a igreja da companhia arruinada, se decidiu fazer novo edifício tendo dado “este chão de empréstimos aos Irmãos da Misericórdia”³⁸. Apesar desta comunicação privilegiada com a Misericórdia local, o visitador da Companhia de Jesus não deixa de confessar na sua informação que “aqui não há nem missa por defuntos, nem confraria, nem procissão nem outra cerimónia que se costuma fazer na igreja”³⁹, declaração remetendo para uma mais do que limitada acção da Misericórdia de Tidore, ao tempo incapaz de concretizar alguns dos objectivos mais comuns a este tipo de irmandades que encontrava na ritualização funerária, estendendo-se dos seus membros aos grupos sociais cristãos subalternos, uma das suas

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

mais permanentes obrigações estatutárias. A seguir, repete-se essa história conhecida da inevitável dissolução da presença oficial portuguesa nas Molucas: na primeira década do século XVII, também a fortaleza dos Reis Magos não conseguiria resistir à superior presença marítima e militar das embarcações e soldados que serviam a Companhia holandesa das Índias Orientais, rendendo-se a guarnição portuguesa em 1605 à forte armada comandada por Cornelius Sebastiaanszoon.

*Nestes apertados enclaves
de complicada reivindicação
de uma soberania portuguesa,
quase sempre mais negociada,
vantajosamente tolerada
e arduamente negociada,
do que imposta sobre territórios
de colonização, instituições
se especializaram para tentar
assegurar um mínimo
de “identidade portuguesa”...*

UMA MISERICÓRDIA EM SOLOR?

A presença política, comercial e religiosa portuguesa no Sudeste Asiático acabaria por especializar demoradas estratégias de sobrevivência nas ilhas mais orientais das Sundas Menores, instalando-se sucessivamente em Solor e em alguns espaços do leste das Flores para, ao longo do século XVII, inaugurar um longo processo de alianças e circulação em Timor. A movimentação portuguesa nestas ilhas quase remotas começa a concretizar-se entre 1515 e 1520, encontrando nas enseadas da ilha de Solor espaços protegidos para o objetivo fundamental do trato do rico sândalo branco timorense. Os primeiros comerciantes portugueses vindos de Malaca não construíram quaisquer instalações permanentes,

limitando-se a erguer os abrigos provisórios suficientes para apoiar os carregamentos de sândalo escambados com vários régulos e territórios ao longo da costa norte de Timor. Acrescentando-se a algumas conversões feitas ainda perante mercadores portugueses e, provavelmente, suscitadas pela circulação isolada de alguns religiosos, identifica-se à roda de 1561-1562 actividade de evangelização continuada nesta colecção de pequenas ilhas e territórios de frequência comercial anual, descobrindo-se vários dominicanos que, dirigidos por Frei António da Cruz, acabam por se fixar em Solor com o apoio do recém criado bispado de Malaca, entregue também a um religioso da Ordem dos Pregadores. A cronística dominicana, várias relações e algumas cartas sublinham, não sem o exagero próprio de uma literatura próxima da hagiografia, largos sucessos na conversão das populações locais em Solor, na parte oriental das Flores e nalgumas outras pequenas ilhas adjacentes, situação que exigia novas formas de instalação, defesa e organização política.

A partir de cerca de 1566 são mesmo os religiosos Pregadores que começam a orientar a construção de uma fortaleza em pedra na ilha de Solor, tratando de apoiar e proteger o seu activo trabalho religioso, projectando formas de reordenamento social e paroquial das gentes convertidas. A 14 de Setembro de 1571, o governador do *Estado da Índia*, António Moniz Barreto, optaria por privilegiar os dominicanos com o apontamento do capitão da nova fortaleza de Solor, decisão política mais tarde alterada por Filipe II que, desde 1583, passa a reservar ao poder régio a nomeação da capitania⁴⁰. No interior da fortaleza solorense descobriam-se aposentos para os dominicanos, uma torre para abrigar o capitão, edificou-se também uma igreja da invocação de Nossa Senhora da Piedade, reservada aos portugueses, mais tarde surgiu a criação de um pequeno seminário que, por volta de 1600, conseguia reunir umas cinco dezenas de alunos. À esquerda da fortaleza construiu-se ainda uma igreja dedicada a São João Baptista e, mais tarde, talvez na década de 1580, uma igreja da Misericórdia. A partir deste centro político e religioso, as conversões parece terem irradiado para as ilhas vizinhas de Adunara e da região oriental das Flores, chegando até a circulação portuguesa a erigir na pequeníssima ilha de Ende Menor uma outra fortaleza portuguesa que, concluída por volta de 1595, acolhia uma igreja dedicada a S. Domingos. As cronísticas e memórias dominicanas representam

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

um demorado acumular das conversões religiosas nestes espaços, discriminando para 1599 um conjunto de 18 igrejas que, em Solor, nas Flores e Adunara começavam a cumprir evidente enquadramento paroquial. Entre esta colecção de edifícios cristãos, muitas vezes simples capelas, identificava-se de novo uma igreja da Misericórdia, desta vez colocada na aldeia de Laboiana. Se estas referências a um templo católico da dedicação de Nossa Senhora da Misericórdia remetem para a criação de uma irmandade ou concretizavam uma invocação largamente privilegiada pela espiritualidade dominicana, cura-se de um tema que não se consegue esclarecer com indiscutível rigor documental.

Uma das fontes mais importantes para a história da instalação religiosa dominicana sucessivamente nas ilhas de Solor, Flores, Adunara e, mais tarde, Timor encontra-se na *Relação das Cristandades e ilhas de Solor*, memória organizada por Fr. Miguel Rangel, um religioso com larga experiência e frequência dessa região insular. Impressa em Malaca, em 1633, a obra destaca um capítulo dedicado à fundação da fortaleza de Solor, esclarecendo que “baixo da fortaleza, no campo dela, para o mar, de uma parte a igreja da santa Misericórdia que os Portugueses (os quais em breves tempos eram já ali muitos casados) haviam feito”⁴¹. Trata-se da única informação actualmente conhecida que parece indiciar a criação de uma Misericórdia em Solor, preferindo o texto filiar a erecção da “igreja da santa Misericórdia” nesses “portugueses” que, “em breves tempos”, “eram já ali muitos casados”, não discriminando rigorosamente uma fundação eclesial dominicana da mesma invocação mariana. Seja como for, a memória de Fr. Miguel Rangel também não esclarece claramente a organização das actividades confraternais de uma irmandade de Misericórdia, conquanto a economia textual pareça categorizar um movimento de reunião da comunidade portuguesa semelhante ao que se foi reconstruindo para as outras fortalezas dos enclaves portugueses erguidos entre Malaca e as Molucas. Mais tarde, desde 1613, também a fortaleza de Solor receberia a confrontação holandesa que, em 1629, atacaria violentamente as instalações portuguesas na pequena ilha, recordando a memória de Fr. Miguel Rangel a destruição dos edifícios católicos, destacando que “da outra casa da senhora da Misericórdia deixaram somente a capela mor com a sacristia para de tudo isto fazerem estrebarias, como fizeram, de suas alimárias, daquelas mesmas casas e lugares santos em que tantas



D. Manuel I. Tábua com pintura a óleo (Misericórdia de Vila do Conde).

vezes o Senhor foi louvado, e venerado, e adorado”⁴². Esta relação tem algum interesse ao preferir distinguir “casas” e “lugares santos”, pormenorizando a quase completa destruição de uma “casa da senhora da Misericórdia”, distinção que, não sem esforço, pode colaborar na sugestão da existência de uma irmandade de Misericórdia na fortaleza de Solor. A ter havido uma Misericórdia em Solor, remete para uma experiência confraternal activa entre cerca de 1580 e os primeiros anos do século XVII, cuja memória documental e vestígios materiais se dissiparam quase completamente. Ao contrário, mais do que a memória, a activa presença religiosa ainda hoje de uma impressionante rede de confrarias de Nossa Senhora do Rosário, reunindo tanto templos como tesouros, organizando fidelidades, devoções e populares saídas processionais, sobretudo

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

no ciclo da Semana Santa, continua a marcar a paisagem católica de muitas cidades e povoações da parte oriental da ilha das Flores, entre Larantuka, Sika e Maomere, recordando vestustas ritualizações de sentido pendor e inspiração dominicanos⁴³. Não deixe de se recordar que os portugueses voltaram a ocupar a fortaleza de Solor com brevidade por volta de 1630, definitivamente abandonada em 1636 para, uma década volvida, retornar ao controlo holandês. Os missionários dominicanos tinham já iniciado essa aventura que os havia levado, desde 1613, a sediar as suas actividades em Larantuka, prelúdio de uma longa fixação em Timor centrada desde, pelo menos, 1662, em Lifao. Uma caminhada religiosa que deixou marcas devocionais, mais do que vestígios ou memórias perdidas, contribuindo para firmar identidades locais que, nos espaços orientais das Flores e de Timor, encontram num catolicismo popular e confraternal um dos seus principais factores de diversidade e solidariedade culturais.

AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA E A COMPANHIA DE JESUS

Quando se investiga a história das Misericórdias das fortalezas portuguesas do Sudeste Asiático, em Malaca, Ternate, Ambon e Tidore, uma estrutura formativa e funcional que imediatamente se impõe sublinha uma estreita conexão entre as irmandades e as actividades religiosas locais da Companhia de Jesus, precisamente a relação que falta no caso de Solor. Apesar da circulação esporádica de alguns jesuítas nas ilhas das Sundas Menores, nomeadamente em Timor, o trabalho missionário resiste sob a direcção continuada dos dominicanos, tendo espalhado para ficar as suas próprias devoções e confrarias principalmente dedicadas à celebração de Nossa Senhora do Rosário, um tema cultural e confraternal maior da “religião” dos Pregadores. A comunicação de estratégica frequência que, do religioso ao social, passando pela exemplaridade moral, se foi entretecendo entre Misericórdias e jesuítas nos enclaves portugueses da Ásia constituiu mesmo uma das primeiras orientações da pregação de S. Francisco Xavier. Durante a sua primeira estada em Goa, entre Maio e Setembro de 1542, o celebrado jesuíta torna-se rapidamente um interessado frequentador da grande Misericórdia local, apoiando e acompanhando as suas actividades caritativas: ouvia no hospital administrado

pela irmandade as confissões dos seus pobres doentes, concelebrava na igreja da irmandade e visitava com os modernos confraternais os encarcerados, na altura cerca de trinta a quarenta presos detidos em miseráveis condições de salubridade, praticamente sem apoio alimentar, vestuário e, muito menos, protecção jurídica⁴⁴. Encontramos até S. Francisco Xavier a testemunhar, em 1542, a entrega pelo vice-rei da gestão do hospital real da cidade à Misericórdia de Goa, decisão depois também seguida em Cochim para se projectar em todas as outras fortalezas do “Estado da Índia”⁴⁵, ampliando o “monopólio” da circulação da caridade cristã que se confiava às provedorias, mesas e irmãos das Misericórdias.

Numa das primeiras cartas escritas por S. Francisco Xavier de Goa, dirigida à cuidada observação de S. Inácio de Loyola, depara-se vantajosamente com uma admirada informação da obra da Misericórdia, para a qual o jesuíta solicita mesmo os favores papais: “Havéis de saber que nesta terra, nos demais lugares cristãos, existe uma companhia de homens muito honrados que tem cargo de amparar a toda a gente necessitada, assim aos naturais cristãos, como aos que novamente se convertem. Esta companhia de homens portugueses chama-se a Misericórdia; é coisa de admiração ver o serviço que estes bons homens fazem a Deus Nosso Senhor em favorecer a todos os necessitados. Para que esta devoção desta boa gente seja acrescentada, pede o senhor governador a Sua Santidade que conceda a todos os confrades desta santa Misericórdia, confessando-se e comungando cada ano, que ganhem indulgência plenária e depois da morte absolvidos da culpa e pena; e isto por amor que as obras de misericórdia com maior fervor se exercitem, vendo que Sua Santidade assim os favorece: e porquanto a maioria destes são casados, que as suas mulheres participem da mesma graça”⁴⁶. Esta favorável “descoberta” xaveriana da acção exemplar da Misericórdia de Goa autoriza o santo jesuíta a alargar o seu papel de intermediação que chega também a dirigir-se para a obtenção de renovados favores régios. Ao escrever de Cochim, a 20 de Janeiro de 1548, uma carta importante a D. João III, Xavier intercede interessadamente pela poderosa Misericórdia local,

Pormenor do retábulo do altar-mor da Igreja da Misericórdia de Bragança, finais do século XVII. In Ivo Carneiro de Sousa, *V Centénario das Misericórdias Portuguesas*, Lisboa, Clube do Coleccionador dos Correios, 1998.

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

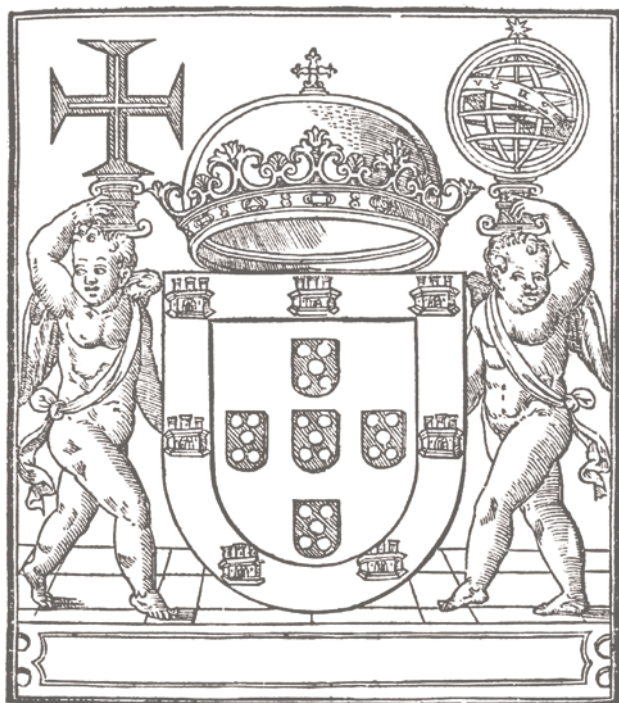
a primeira a inaugurar-se na Índia, solicitando adequada concretização do investimento significativo de 500 cruzados que a irmandade havia remetido ao reino para o pagamento de três retábulos: um para ornar o altar-mor da invocação da Misericórdia, a somar à execução de dois outros, celebrando S. Amaro e S. Jorge, para decorarem os altares menores da igreja da irmandade. Neste sugestivo texto epistolar, o jesuíta pede igualmente ao monarca português que consiga acautelar tanto os nove mil réis de esmola prometidos à Misericórdia de Cochim para apoio a orfãs quanto os mil pardaús anuais para sustento de pobres, apoiando ainda a pretensão da irmandade de receber as heranças dos portugueses que, em Bengala, Pegu, Coromandel ou “outro qualquer lugar” lhe fossem confiadas⁴⁷.

Anos mais tarde, em instruções religiosas e litúrgicas importantes enviadas nos princípios de Abril

de 1549 ao padre Gaspar Barceo, S. Francisco Xavier trata de destacar as principais obrigações que aquele jesuíta deveria cumprir na fortaleza de Ormuz, aconselhando: “aos presos visitareis e pregareis, exortando-os que se confessem geralmente de toda a sua vida passada, porque entre estas pessoas há muitas, a maior parte, que nunca se confessaram. A estes, encomendá-los-eis à Misericórdia que tenha especial cuidado de os favorecer com sua justiça e dar o necessário aos pobres que padecem”⁴⁸. Em continuação, sugerindo uma estratégia de serviço à irmandade de Misericórdia local, colaborando estreitamente no cumprimento das suas funções piedosas e, em especial, num rigoroso apoio à verdadeira pobreza, S. Francisco Xavier estabelece quase prescritivamente que “servireis, em quanto puderes, à Misericórdia, e sereis muito amigo dos seus irmãos, ajudando-os em tudo. Os que



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA



confessareis nessa cidade e vires que são obrigados a restituições, e não se podem dar aos donos, ou por serem mortos, ou por não se saberem deles, o que não se puder restituir aos seus verdadeiros donos, mandareis entregar tudo à Misericórdia, ainda que se ofereçam pobres a quem a esmola será bem empregue, pelos muitos enganos que há nos pobres, por serem pessoas metidas em vícios e pecados. Estes são muito conhecidos da Misericórdia. A esmola que a estes haveis de dar, dai-a à Misericórdia e ela a dispensará aos pobres mais necessitados e conhecidos”⁴⁹. Repare-se que Xavier sublinha o conhecimento privilegiado que a Misericórdia possuía das condições sociais, vigiando, como impunham os seus *Compromissos*, a própria declaração de pobreza, preferindo concentrar a circulação de esmolas na irmandade, confiando na sua exemplar discriminação na distribuição de caridade. Por isso, o santo jesuíta aconselha o seu companheiro de religião a pregar na Misericórdia local “aos escravos e escravas e cristãos libertados, e aos filhos dos portugueses”⁵⁰, colocando ainda sob a protecção da irmandade o controlo confessional, a formação catequética e a expiação penitencial: “levareis de casa a doutrina cristã e a declaração sobre os artigos da fé, e a ordem e regime que um homem há-de ter todos os dias para encomendar-se a Deus e salvar a sua alma.

Esta ordem e regime dareis aos que confessareis em penitência de seus pecados, por certo tempo, e depois acabará em costume; porque é muito bom regime e acham-se bem com ele os penitentes. E assim o praticareis com muitas pessoas, ainda que não se confessem convosco, e colocá-los-eis numa tábua na igreja de Nossa Senhora da Misericórdia para que daí o tomem os que quiserem aproveitar”⁵¹.

Esta aproximação às Misericórdias, colaborando nas suas obras, frequentando os seus espaços confraternais e garantindo as suas celebrações litúrgicas, estendia-se também a alguns dos objectivos mais inovadores que, desde a fundação da Misericórdia de Lisboa, em 1498, orientavam o seu *Compromisso* para um programa de reconciliação das conflitualidades da “cidade cristã”. Com efeito, nos estatutos primitivos das primeiras Misericórdias portuguesas, destacava-se um capítulo original que, simplesmente intitulado “amizades”, impunha aos irmãos a obrigação de aplacar conflitos e inimizades, identificar contradições e concorrência sociais, firmando a harmonia entre crentes desavindos⁵². Uma orientação confraternal que ajudava o programa de reconciliação moral e harmonização social pela fé que os jesuítas mobilizaram para a sua difícil pregação nos enclaves portuguesas da Ásia, excessivamente marcados por conflitos, corrupções, clientelismos e abundante frequência dos comportamentos culturais que, do vestuário à comunicação sexual, deixavam mal identificar “comunidades cristãs”. Em carta escrita em Malaca pelo jesuíta Gomes Vaz, datada de 3 de Dezembro de 1580, noticia-se uma extraordinária prática pública desse compromisso da “amizade”, concretizado na igreja da Misericórdia de Tidore, envolvendo mesmo a admiração de um muçulmano pela caridade cristã ao ver-se restituído dos seus cabedais em cravinho através da intermediação de um sacerdote jesuíta: “fizeram-se [em Tidore] este ano muitas amizades de importância que, como é terra de soldados, sempre há ódios e inimizades que dão não pouco trabalho aos Padres em os apaziguar, e dá-se por bem empregado pois é serviço de Nosso Senhor e quietação deles. Fizeram-se algumas restituições, entre as quais duas foram grossas e a mouros de que ficaram assaz edificadas. E porque a um *cacis* lhe tinham tomado uma certa quantia de cravo, de que ele não sabia parte, e fazendo-lhe a restituição ficou pasmado. Disse ao Padre que sem dúvida a lei dos cristãos era verdadeira, pois em furto

THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA

tão secreto se fazia restituição dele. E ficou mais maravilhado em ver que o mesmo Padre lhe deu o cravo, dizendo que nenhum *cacis* fez em Maluco nem faria outro tanto, mas antes o tomaria para si. E declarando-lhe que coisa era a nossa Quaresma (porque então se lhe fez esta restituição), disse que esta era a verdadeira Quaresma e não a sua, porque nela, posto que jejuem ao comer, todavia não aos pecados, nem à emenda da vida, pois se dão mais nela a delícias que em todo outro tempo. Por estas e outras coisas não podem deixar estes infiéis de confessar a verdade da pureza da lei de Cristo”⁵³.

Esta estreita cooperação entre as Misericórdias dos enclaves portugueses do *Estado da Índia* e a pregação da Companhia de Jesus mostra-se naturalmente simétrica, mas não deixa de oferecer ganhos substanciais à especialização das estratégias de exemplaridade que, no virar do século XVI, transformariam a evangelização jesuíta em definitiva “missão”. Sublinhe-se que a doutrina e *praxis* das obras de Misericórdia constitui um tema praticamente ausente dos *Exercícios Espirituais* de S. Inácio de Loyola, o texto referencial da formação espiritual e da militância religiosa da Companhia. A doutrina das obras piedosas ocupa ainda um lugar limitado na *Fórmula* organizada em 1540, sendo preciso esperar dez anos para que a versão alargada deste texto de orientação do ministério convidasse os jesuítas a ensinar as *opera caritatis*, mas destacando apenas uma das sete obras de misericórdia espirituais: “perdoar ofensas e injúrias”. Quando os primeiros jesuítas chegaram a Moçambique, em 1548, albergaram-se num hospital em que a maioria dos cerca de 120 doentes padecia de enfermidades contagiosas, em Goa e Cochim fariam o mesmo, identificando-se na década de 1570 vários membros da Companhia em espaços ultramarinos que eram médicos, obrigando o papa Gregório XIII a promulgar uma isenção para, em caso de ausência de outros apoios, ultrapassar o cânone que proibia praticar medicina a clérigos e religiosos⁵⁴. Os jesuítas encontraram nestes hospitais, entre a pobreza, a orfandade e as prisões

a presença das Misericórdias. Antes mesmo da sua acção, já as irmandades cumpriam com elevação moral muitas das funções caritativas que viriam a escorar a exemplaridade religiosa e ética dos primeiros jesuítas e da sua figura maior, S. Francisco Xavier. Ao mesmo tempo, muitos dos jesuítas que circularam nalgumas das Misericórdias do Sudeste Asiático, em Ternate, Ambon ou Tidore, eram frequentemente os únicos sacerdotes nestes locais pelo que administravam as obrigações e os ritos que se inscreviam também nos *Compromissos* das Misericórdias: vistando presos e pobres, garantindo confissões, comunhões e penitências, suportando o funcionamento das igrejas e capelas da irmandade, acompanhando moribundos e assegurando os seus ritos funerários. A estas tarefas fundamentais para a vida também religiosa das Misericórdias, os jesuítas dirigiam ainda especial atenção para alguns dos segmentos que, reunidos frequentemente a “casados”, famílias e “comunidades portuguesas”, se encontravam frequentemente nas suas margens culturais: mulheres pobres locais, escravas, prostitutas e sua filhas, orfãs e viúvas. Colaboravam, assim, numa das principais orientações da caridade que as Misericórdias, sobretudo as poderosas instituições instaladas em Goa ou Macau, dirigiam para o mundo feminino, seleccionando, educando e protegendo os segmentos sociais mais fundamentais na reprodução de uma estranha presença portuguesa que, entre cruzamentos sexuais, escravaturas e indigências de género, encontrava nos sectores mais desprotegidos das mulheres asiáticas as estruturas familiares e domésticas que se vazavam em “cidades cristãs”. Os membros da Companhia de Jesus na Ásia foram, ao longo da segunda metade do século XVI e nas primeiras décadas de Seiscentos, colaboradores imprescindíveis para que as Misericórdias pudessem sobreviver nas fortalezas mais orientais do “Estado da Índia”, mas os jesuítas receberam também das irmandades lições de caridade, exemplaridade social e espaços cristãos sem os quais a sua pregação se arriscava a não ser escutada. **RC**

NOTAS

- 1 Charles R. Boxer, *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. Lisboa: Ed. 70, 1992, p. 267.
- 2 Uma proposta panorâmica de síntese sob as categorias actuais de “Higiene e Saúde” oferece algumas indicações muito gerais sobre as Misericórdias asiáticas em A. H. de Oliveira Marques (dir.),

História da Presença dos Portugueses no Extremo Oriente. Lisboa: Fundação Oriente, 1998, I vol., t. I (Em torno de Macau), pp. 532-535.

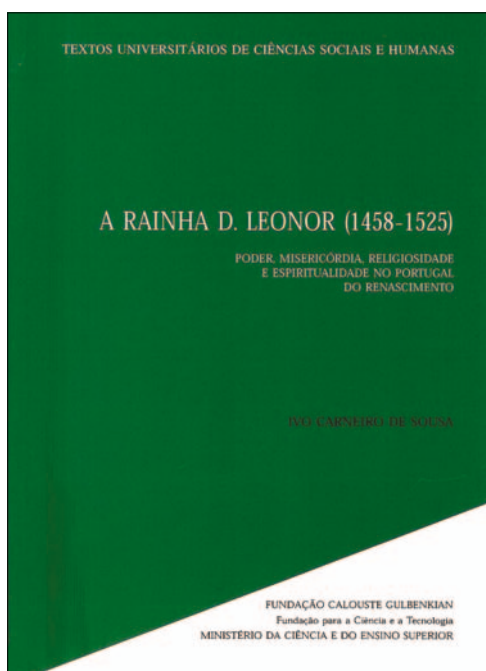
- 3 Fátima da Silva Gracias, *Beyond the Self. Santa Casa da Misericórdia de Goa*. Goa: Surya Publications, 2000.

- 4 Marques, *ob. cit.*, p. 533.
- 5 Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. II – India-Indonesia (1541-1547)*. Pamplona: Gobierno de Navarra/Compañía de Jesús/Arzobispado de Pamplona, 1992, p. 793-794.
- 6 Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. IV – Japon-China (1549-1552)*, p. 5-6.
- 7 Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. IV – Japon-China (1549-1552)*, p. 4.
- 8 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*. Madrid: BAC, 1996, p. 325.
- 9 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 326; Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. IV – Japon-China (1549-1552)*, p. 8.
- 10 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 330-331.
- 11 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Insulíndia*, vol. 2 (1550-1562). Lisboa: AGU, 1954, p. 8.
- 12 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 2, p. 61.
- 13 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Insulíndia*, vol. 1 (1506-1549). Lisboa: AGU, 1954, p. 587.
- 14 Pe. Sebastião Gonçalves, *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus* (ed. de José Wicki). Coimbra: Atlântida, 1960, II, p. 123.
- 15 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Insulíndia*, vol. 2, p. 286.
- 16 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Insulíndia*, vol. 5 (1580-1595). Lisboa: AGU, 1958, p. 35.
- 17 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Insulíndia*, vol. 5, p. 182.
- 18 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Insulíndia*, vol. 5, p. 259.
- 19 Isabel dos Guimarães Sá, “As Misericórdias no Império Português (1500-1800)”, in *500 Anos das Misericórdias Portuguesas. Solidariedade de Geração em Geração*. Lisboa: Comissão para as Comemorações dos 500 Anos das Misericórdias”, 2000, p.108.
- 20 Fernão Lopes de Castanheda, *Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, (ed. de P. M. Laranjo Coelho). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933, p. 561.
- 21 Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. II – India-Indonesia (1541-1547)*, p. 962.
- 22 P. Sebastião Gonçalves, *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus* (ed. de José Wicki). Coimbra: Atlântida, 1957, I, p. 220.
- 23 Ivo Carneiro de Sousa, *Da Descoberta da Misericórdia à Invenção das Misericórdias (1498-1525)*, Porto, Granito Editores & Livreiros, 1999.
- 24 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 220; Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 1, p. 540; Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, p. 39.
- 25 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, p. 63.
- 26 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, p. 48.
- 27 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 2, p. 169; Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, p. 176.
- 28 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 2, p. 326; Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, p. 271.
- 29 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, p. 341.
- 30 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 5, 1958, p. 264.
- 31 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 4 (1568-1579). Lisboa: AGU, 1954, p. 463.
- 32 Seguimos Hubert Jacobs, “The Portuguese Town of Ambon, 1576-1605”, in *Actas do II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, eds. Luís de Albuquerque & Inácio Guerreiro. Lisboa: IICT, 1985, pp. 603-614.
- 33 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, p. 100 e 365.
- 34 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, p. 39.
- 35 *Documenta Malucensia* (ed. Hubert Jacobs), Roma: IHSJ, 1980, pp. 47-57. Hubert Jacobs, “The Portuguese town of Ambon, 1567-1605”, in *Actas do II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, pp. 601-614.
- 36 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 5, p. 268.
- 37 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, Roma: Jesuit Historical Institute, 1980, p. 93.
- 38 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, Roma: Jesuit Historical Institute, 1980, p. 271.
- 39 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, Roma: Jesuit Historical Institute, 1980, p. 274.
- 40 *Nomeação régia por Filipe II de António Andria para Capitão das Ilhas de Solor e Timor* (1583, Março, 18 – Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, *Chancelaria de D. Filipe I*, Livro 28, fl. 81-81v.)
- 41 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 5, p. 331. Seguem literalmente esta descrição Humberto Leitão, *Os Portugueses em Solor e Timor de 1515 a 1702*. Lisboa: Liga dos Combatentes, 1948, p. 80 e A. Faria de Moraes, *Subsídios para a História de Timor*. Bastorá: Tip. Rangel, 1934, p. 83.
- 42 Artur Basílio de Sá, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, vol. 5, p. 333. Seguem literalmente esta memória Humberto Leitão, *Os Portugueses em Solor e Timor de 1515 a 1702*, p. 123 e A. Faria de Moraes, *Subsídios para a História de Timor*, p. 87.
- 43 Cf. António Pinto da França, *Portuguese influence in Indonesia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- 44 Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. II – India-Indonesia (1541-1547)*, p. 266.
- 45 Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. II – India-Indonesia (1541-1547)*, p. 492.
- 46 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 100; Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. II – India-Indonesia (1541-1547)*, p. 266.
- 47 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 238; Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. III – India (1547-1549)*. Pamplona: Gobierno de Navarra/Compañía de Jesús/Arzobispado de Pamplona, 1992, p. 173.
- 48 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 304; Georg Schurhammer, *Francisco Javier su vida y su tiempo. T. III – India (1547-1549)*, p. 524.
- 49 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 305.
- 50 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 309.
- 51 San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, p. 309.
- 52 Ivo Carneiro de Sousa, “O Compromisso Primitivo das Misericórdias Portuguesas (1498-1500)”, in *Revista da Faculdade de Letras (série História)*, XIII (1996), pp. 259-306.
- 53 Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia. II (1577-1606)*, Roma: Jesuit Historical Institute, 1980p. 93.
- 54 John W. O'Malley, *Los Primeros Jesuitas*. Bilbao-Santander: Eds. Mensajero & Sal Terrae, 1995, p. 215.

Cinco Livros para Reflectir sobre a História das Misericórdias

A RAINHA D. LEONOR (1458-1525)

PODER, MISERICÓRDIA, RELIGIOSIDADE
E ESPIRITUALIDADE NO PORTUGAL
DO RENASCIMENTO



IVO CARNEIRO DE SOUSA
– *A Rainha D. Leonor (1458-1525).
Poder, Misericórdia, Religiosidade
e Espiritualidade no Portugal
do Renascimento*

Lisboa
Fundação Calouste Gulbenkian/
Fundação para a Ciência e a Tecnologia,
2002, 993 pp.

Este demorado estudo centra-se no poder, acções e projecção política, social e religiosa de uma figura régia marcante na história do Portugal do Renascimento: a rainha D. Leonor, esposa do monarca D. João II, irmã e firme apoiante da subida ao trono do poderoso D. Manuel I. A D. Leonor se fica a dever o itinerário, os apoios e as mobilizações que criaram, em 1498, a primeira Misericórdia, depois partindo de Lisboa verdadeiramente à conquista do reino e dos seus diferentes espaços coloniais com o interessado acompanhamento e mecenato da rainha. Densamente, este livro investiga a relação entre a “descoberta” da doutrina cristã da Misericórdia e a invenção sócio-política das Misericórdias oferecidas ao mundo urbano português enquanto fautores de harmonização social, monopolização da caridade e organização das suas elites e patriciados locais. Trata-se de desvendar um caminho religioso e social que concorreu para a reforma da caridade, encontrando nas Misericórdias um plurifacetado apoio na difusão de uma devoção régia e de um entendimento “homogêneo” de soberania fundamental na construção dos programas do absolutismo régio que, no Portugal do século XVI, haveriam de comunicar estreitamente com uma perspectiva «imperial» da expansão marítima, muitas vezes mais utópica e ideológica do que firmada em conquistas e influências territoriais (I.C.S.).



ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ

– *Quando o Rico se Faz Pobre. Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português, 1500-1800*

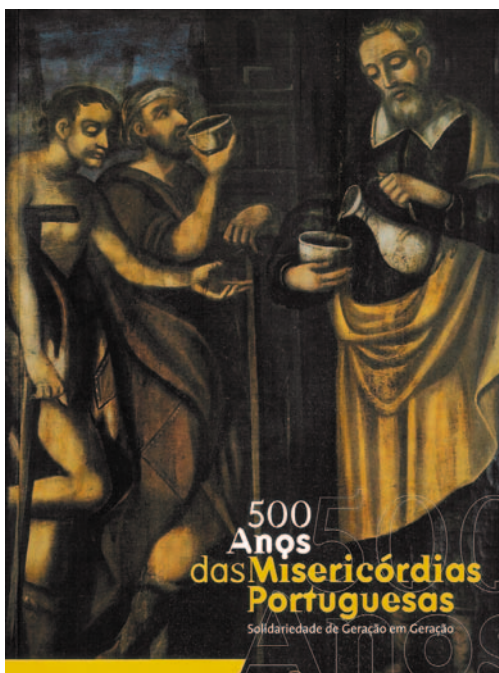
Lisboa

Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, 319 pp.

Esta é a obra ainda hoje absolutamente referencial para quem começa a estudar e a investigar a difusão das Misericórdias nos diferentes espaços de circulação colonial portuguesa na África, no Brasil e na Ásia. Permite este trabalho, tão competente como qualificado, perceber a dimensão geral das Misericórdias coloniais concretizando, nos finais do século XVI, uma rede que se descobria nos arquipélagos atlânticos e no Norte de África, instalada também nos enclaves portugueses na Índia, criando irmandades de breve vida no Japão, expandindo-se no Brasil, acompanhando este estudo, entre outros, os exemplos maiores das Misericórdias da Baía, Goa e Macau. Este livro esclarece ainda rigorosamente que as Misericórdias se alargam pelos espaços coloniais de movimentação portuguesa praticamente ao mesmo tempo que se espalhavam pelo reino, infirmendo qualquer ideia limitada de “exportação” ou “imitação” para sublinhar um processo com evidentes particularidades: embora protegidas pelo poder central, as Misericórdias coloniais parece ligarem-se mais intimamente a processos de iniciativa de grupos locais, apelando para uma investigação em que a integração do espaço na estratégia de pesquisa se mostra metodologia incontornável (I.C.S.).



THE HOLY HOUSES OF MERCY IN ASIA



IVO CARNEIRO DE SOUSA,
ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ,
RAFAEL MOREIRA, LUÍS MIRANDA PEREIRA
E MARIA DE LURDES BORGES
– *500 Anos das Misericórdias Portuguesas*

Lisboa
Comissão para as Comemorações dos 500 Anos
das Misericórdias, 2000, 280 pp.

Some-se aos textos esclarecedores e competentes oferecidos neste catálogo da grande exposição comemorativa do V centenário da fundação da Misericórdia de Lisboa uma importante colecção de documentos, alfaias, iconografias, mobiliários e muitos outros equipamentos que ajuda a perceber as diferentes direcções da caridade acumuladas pelas irmandades de Misericórdia espalhadas pelo mundo. O catálogo propõe mesmo, a páginas 130-131, um mapa quase “universal” da difusão das Misericórdias pelo mundo colonial pluricontinental português a frequentar com precauções mas com vantagens indicativas: as Misericórdias enraizaram-se no Brasil, espalharam-se pelas costas do Malabar e do Choromandel nesses muitos enclaves comerciais de circulação portuguesa, chegaram a Macau e ao Japão, alcançando mal o Sudeste Asiático, espaço em que as

notícias sobre as irmandades de Solor e de Ambon parece remeterem para experiências tão breves como circunstanciais. Seja como for, os diferentes espaços asiáticos de movimentação política e privada portuguesa receberam e sustentaram dezenas de Misericórdias que, na maior parte dos casos, não conseguiram sobreviver à concorrência seiscentista holandesa, da poderosa VOC, sobrevivendo com continuidade as experiências confraternais maiores das Santas Casas de Goa e Macau precisamente os espaços em que estas instituições se souberam acomodar à própria formação das sociedades locais (I.C.S.).

FÁTIMA DA SILVA GRACIAS

– *Beyond the Self. Santa Casa da Misericórdia de Goa*

Panjim
Surya Publications, 2000, 122 pp.

O documentado estudo que Fátima da Silva Gracias consagra neste livro à história da Misericórdia de Goa, centrada sobretudo nos séculos XVI e XVII, permite visitar as principais actividades e estratégias sócio-caritativas concretizadas por uma irmandade tão poderosa como actuante na morfologia da sociedade colonial goesa. Esta cuidada investigação permite reconstruir a organização da Misericórdia, o seu grande poder económico e as suas discriminadas “dádivas” dirigidas para as populações cristãs de pobres,



AS MISERICÓRDIAS NA ÁSIA

encarcerados e prisioneiros. Especialmente importante é o estudo sobre a situação e protecção das mulheres na Misericórdia de Goa, esclarecendo-se uma actividade sobretudo orientada para o apoio às órfãs cristãs de origem europeia e para sectores femininos abandonados pela alta mortalidade da circulação militar e comercial portuguesa na Ásia, concretizando-se na especialização de formas de recolhimento particularmente actuaes na educação religiosa católica e circulação social destas mulheres (I.C.S.).

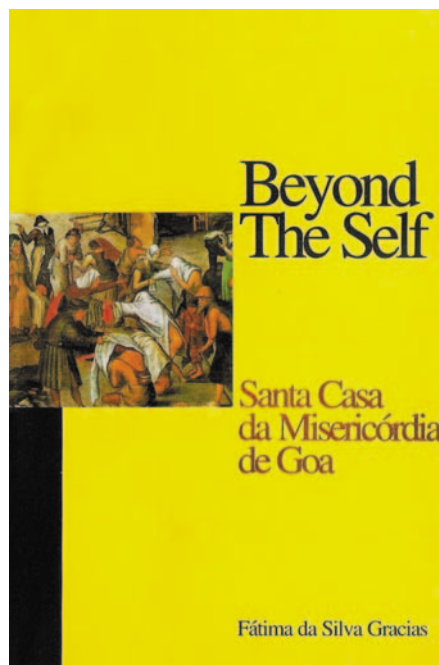
NATALIE ZEMON DAVIES

– *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*

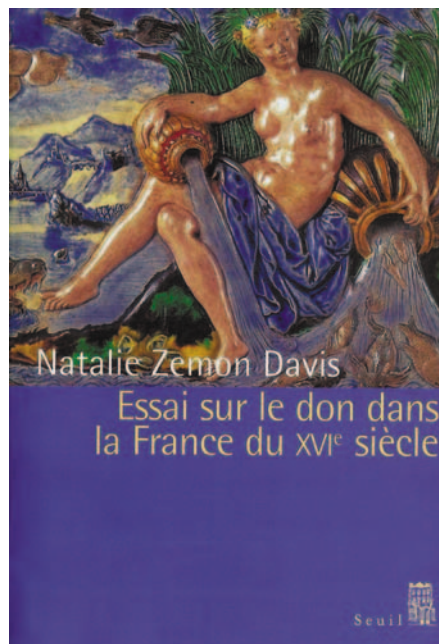
Paris

Ed. du Seuil, 2003, 268 pp.

Ficamos a dever à grande historiadora norte-americana uma obra fundamental para o estudo das diferentes formas, instituições e poderes de caridade que se foram movimentando no mundo pré-industrial europeu. Partindo da teoria genial de Marcel Mauss sobre a dádiva, visitando também o seu acolhimento crítico mais recente, o livro de Natalie Davis tem a dimensão complexa das grandes revisões históricas, destacando a demorada permanência no mundo europeu a caminho do capitalismo de uma economia da dádiva: na acção das ordens mendicantes, na caridade régia, nas grandes festas sumptuárias ou nos pobres matrimónios camponeses a dádiva invade todos os níveis da sociedade, firmando a pacificação social, gerando solidariedades caritativas, mas impondo igualmente alianças clientelares e formas poderosas de corrupção. Para sociedades que ignoravam o poder constrangente da economia de mercado ou das atracções da globalização, pensando economicamente com dificuldade, a avaliação das pessoas, dos grupos e das suas relações sociais fazia-se largamente em torno da circulação da dádiva, desse jogo de presentes e caridades que obrigavam a retribuições e submissões sociais difíceis de evitar. Trata-se nesta obra de um desafio para as historiografias interessadas em renovar o inquérito, as problemáticas e as perspectivas acerca também das instituições de caridade que, como as



Misericórdias, circularam a partir do mundo europeu pré-industrial em direcção a outras sociedades históricas, como as asiáticas, ancoradas a vetustas formas outras de circulação da dádiva e das relações sociais com importância plurimilenar na produção de sujeições, especialização de hierarquias e afirmação social dos sistemas de poderes políticos (I.C.S.).



RESUMOS

A Misericórdia de Goa e o Sistema da Dádiva

Este estudo procura reconstruir sumariamente a história social da Misericórdia de Goa, sobretudo nos séculos XVI e XVII, tentando interpretar as suas actividades caritativas a partir da teoria da dádiva originalmente formulada por Marcel Mauss: a irmandade “dava” em caridade o que pretendia receber em conversão ao Catolicismo.

[Autor: José Madeira, pp. 13-25]

A Misericórdia de Macau: Caridade, Poder e Mercado Nupcial

O autor examina a problemática que envolve a história da Misericórdia de Macau e procura mobilizar uma investigação mais especializada em torno da formação de um mercado nupcial feminino que, desde finais do século XVI aos inícios do século XIX, constituiu demoradamente uma das principais estratégias sociais da caridade oferecida pela poderosa irmandade macaense.

[Autor: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 26-41]

Os Compromissos da Misericórdia de Goa (1595) e de Macau (1627): Doutrina, Estruturas e Actividades Sociais

A 15 de Agosto de 1498, D. Leonor inaugurou a Confraria de Nossa Senhora da Misericórdia. D. Manuel aprovou-a e solicitou do Papa a necessária confirmação. Inicialmente, a Confraria era conhecida pela invocação de Nossa Senhora da Madre de Deus, Virgem Maria da Misericórdia, mas ficou conhecida apenas por Misericórdia, ou Santa Casa da Misericórdia. A nova Confraria ou Irmandade rapidamente se estendeu por todo o continente português assim como pelo Ultramar.

Neste, a primeira a ser fundada foi a Misericórdia de Cochim, em 1505, seguida pela de Cananor. Depois da conquista da cidade de Goa, em 1510, surgiu a Misericórdia de Goa. Inicialmente, seguia esta o *Compromisso* da Misericórdia de Lisboa. Mas, tal como depois em Macau, os *Compromissos*

da Misericórdia de Lisboa ajustavam-se mal às realidades locais. Por isso, em 1595, a Misericórdia de Goa decidiu redigir um *Compromisso* próprio, que iria influenciar os regulamentos de outras Misericórdias asiáticas portuguesas, incluindo a de Macau.

O *Compromisso* de 1627 é, pois, o primeiro regulamento original da Misericórdia de Macau que, desde a sua fundação, havia organizado o seu labor e estruturas seguindo directamente os textos compromissórios da casa-mãe de Lisboa e, complementarmente, da Misericórdia de Goa.

[Autor: Leonor Diaz de Seabra, pp. 42-58]

Os Primeiros Anos da Misericórdia de Manila (1594-1625)

Não se conhece com exactidão todo o processo que conduziu à criação da Misericórdia de Manila, o que permite diferentes versões. Embora lhe sejam posteriores em algumas décadas, são de origem franciscana e jesuíta as fontes que nos fornecem indicações mais precisas. Os franciscanos reivindicam para si a ideia da fundação em Manila de uma *Hermanidad de la Misericordia*. Os jesuítas, por seu lado, apenas afirmam o seu envolvimento no processo constitutivo. Facto é que nas décadas anteriores religiosos espanhóis daquelas duas Ordens tinham estado em Macau no seu caminho para a China e certamente se aperceberam da pujante Misericórdia da cidade.

[Autor: Juan O. Mesquida, pp. 59-81]

A Misericórdia de Nagasáqui

A cidade de Nagasáqui recebe a sua Santa Casa da Misericórdia em 1583, quase 20 anos depois da inauguração da Misericórdia de Hirado. A sua fundação deve-se a uma das mais proeminentes figuras do chamado *Século Cristão do Japão*, o Pe. Alessandro Valignano. Segundo os autores, igualmente relevante foi a acção de um cristão japonês da região de Sacay, de nome Justino, o qual desempenhará um papel fulcral na fundação da Igreja

da Misericórdia. Por volta de 1590, a Misericórdia de Nagasáqui reunia já 100 irmãos e garantia uma posição de grande proeminência nas principais comemorações religiosas realizadas naquela cidade japonesa. Foi um dos últimos bastiões da missão católica no Japão a ceder às perseguições religiosas ocorridas nas primeiras décadas da centúria seguinte, até ao seu encerramento definitivo em 1633.

[Autores: Lúcio Rocha de Sousa e Rui Coimbra Gonçalves, pp. 82-100]

Alguns Apontamentos sobre a Misericórdia da Ilha Hermosa

Não se pode comparar a Misericórdia da ilha Hermosa (Taiwan) com as instituições com o mesmo nome existentes por todo o império colonial português. Também não pode ser comparada com a Misericórdia de Manila que, ao longo de vários séculos, proporcionou assistência a viúvas, órfãos e aos mais carenciados. Antes do mais porque sobreviveu apenas 10 anos e à sombra de um presídio, numa cidade embrionária que nunca teve uma população civil estável. O seu nome revela o propósito de vir a ser uma instituição de caridade do mesmo tipo das Misericórdias portuguesas. Dela apenas se sabe ter sido criada por iniciativa de leigos locais e que esteve intimamente ligada aos Dominicanos que nela viam um meio de financiar os seus objectivos apostólicos.

[Autor: José Eugénio Borao, pp. 101-112]

As Misericórdias no Sudeste Asiático, de Malaca às Molucas (Séculos XVI e XVII)

Este estudo procura investigar a história das Misericórdias no Sudeste Asiático, activas nas fortalezas portuguesas de Malaca, Ternate, Ambon, Tidore e Solor. Especial atenção é dirigida para perspectivar as relações estreitas entre as actividades caritativas destas irmandades e a pregação da primeira geração de membros da Companhia de Jesus, largamente centrada na figura referencial de S. Francisco Xavier.

[Autor: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 113-130]

RESUMOS

ABSTRACTS

The *Misericórdia* of Goa and the Gifting System

This article provides an overall social history of Goa's *Misericórdia*, focusing on the 16th and 17th centuries. The core of this study lies in the application of the gift theory formulated by Marcel Mauss to suggest that what the *Misericórdia* "gave" in charity it then demanded in conversion to Catholicism.

[Author: José Madeira, pp. 13-25]

The *Misericórdia* of Macao: Charity, Power and the Marriage Market

The author examines the issues surrounding the history of the *Misericórdia* in Macao, concentrating on more specialised research concerning the emergence of a Catholic marriage market using orphan girls which, from the late 16th to the early 19th century, formed the one of the prime social strategies of the powerful Macanese brotherhood.

[Author: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 26-41]

The Statutes of the *Misericórdias* of Goa (1595) and Macao (1627): Doctrine, Structures and Social Action

On the 15th of August 1498, Dona Leonor established the Brotherhood of Our Lady of Mercy. The king, Dom Manuel, approved this move and requested the relevant confirmation from the Pope.

In its early days, the Brotherhood was known by its patron Our Lady of Mater Dei, the Virgin Mary of Mercy, but was referred to simply as the *Misericórdia*, or Holy House of Mercy. The new brotherhood quickly extended its influence across the Portuguese mainland and into its overseas possessions. Overseas, Cochim was the first Portuguese *Misericórdia* to receive funding. Started in 1505, it was followed by Cananor, and then, after the conquest of Goa in 1510, by the *Misericórdia* in that city. Initially, the latter followed the statutes of the Lisbon brotherhood but, as was the case in Macao later on,

it was found that the Lisbon document was not particularly suited to local needs. In 1595, therefore, Goa's *Misericórdia* decided to draft its own statutes, which would influence the regulations of the other brotherhoods in Asia, including Macao.

The 1672 statutes are therefore the first original draft of the Macao *Misericórdia* which had followed the regulations of the Mother-House in Lisbon, and consequently that of the Goan *Misericórdia*, since it was founded. [Author: Leonor Diaz de Seabra, pp. 42-58]

The Early Years of the *Misericórdia* of Manila (1594-1625)

The exact details of the birth of the *Misericórdia* of Manila are not well known and there exist different versions. The more specific accounts come from Franciscan and Jesuit sources some decades after the actual events. The Franciscans claim that they were the ones who proposed the idea of starting a *Hermanidad de la Misericórdia* in Manila. The Jesuits only profess their involvement in the founding process. Spanish religious men from both orders had travelled to Macao as a gateway to China in the previous decades and must have been familiar with the thriving *Casa da Misericórdia* of that city. [Author: Juan O. Mesquida, pp. 59-81]

The *Misericórdia* of Nagasaki

The city of Nagasaki opened a *Santa Casa de Misericórdia* in 1583, almost twenty years after its counterpart was established in Hirado. It was founded by Father Alexander Valignano, one of the most outstanding figures of Japan's "Christian century". According to the authors, the actions of "Justino" a Japanese Christian from the Sacay region were also crucial to the founding of a *Misericórdia* Church. By 1590, the Nagasaki *Misericórdia* had one hundred brethren and occupied a prominent position in the main religious celebrations in the city. It was

one of the bastions of Catholic missionary activity in Japan until the religious persecution unleashed in the early decades of the following century, closing finally in 1633. [Authors: Lúcio Rocha de Sousa and Rui Coimbra Gonçalves, pp. 82-100]

Some Notes About the *Misericórdia* of Isla Hermosa

The *Misericórdia* of Isla Hermosa (Taiwan) cannot be compared with the institutions of the same name that existed all over the Portuguese colonial empire, nor with the *Misericórdia* of Manila that lasted for some centuries, offering care to widows, orphans and poor people. First of all, the *Misericórdia* of Isla Hermosa lasted only ten years (1632-1642) and developed in the shadow of a *presidio*, in an embryonic city that never had a stable population of civilians. Nevertheless, its name reveals its intention to become one of these charitable institutions shaped according to the pattern of the Portuguese *Misericórdias*. What we know about the *Misericórdia* of Isla Hermosa was that it was established on the initiative of local laymen, and that it was strongly related with the Dominicans who also established it as a way of financing their apostolic endeavours.

[Author: José Eugenio Borao, pp. 101-112]

The *Misericórdias* in Southeast Asia, from Malacca to the Moluccas (16th and 17th centuries)

This paper looks at the history of the Brotherhoods of Mercy in Southeast Asia, in the Portuguese fortresses of Malacca, Ternate, Ambon, Tidore and Solor. Special attention is paid to the close links between the charitable activities of the *Misericórdias* and the missionary work carried out by the first generation of Jesuits, broadly grouped around the central figure of St. Francis Xavier. [Author: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 113-130]