

OS POBRES, OS RICOS E A CARIDADE NA LITERATURA RELIGIOSA PORTUGUESA DOS SÉCULOS XVII, XVIII E XIX¹

The poor, the rich and the charity in Portuguese religious literature of the 17th, 18th and 19th centuries

Maria Antónia Lopes²

Resumo: As concepções religiosas portuguesas modernas sobre pobreza e caridade têm suscitado pouca atenção, embora existam em Portugal bons especialistas de literatura de espiritualidade. Mostrar-se-á como a literatura religiosa lusa definiu o pobre e o rico, atacou os vícios inerentes a cada um e as suas possibilidades de salvação, regulamentou o seu relacionamento e explicou a realidade social desigual.

Palavras-chave: Literatura religiosa portuguesa. Pobreza. Riqueza. Caridade. Salvação.

Abstract: Early Modern Portuguese religious conceptions of poverty and charity have attracted little attention, although there are good spirituality literature experts in Portugal. What will be shown is how the Portuguese religious literature defined the poor and the rich, attacked each other's inherent vices and their chances of salvation, regulated their relationship and explained the unequal social reality.

Key Words: Portuguese religious literature. Poverty. Wealth. Charity. Salvation.

* INTRODUÇÃO

As concepções dos eclesiásticos portugueses da Época Moderna relativamente aos pobres e aos ricos, seus comportamentos próprios e relacionamento mútuo, não têm tido grande atenção por parte dos historiadores lusos, embora existam em Portugal bons especialistas de literatura de espiritualidade³. Tanto quanto sei, tais pesquisas foram realizadas apenas por duas investigadoras, ambas já em 1999: Ângela Barreto Xavier, que trabalhou os séculos XVI e XVII⁴, e eu própria, que incidi nos séculos XVII a XIX⁵.

Tentarei expor brevemente como a literatura religiosa portuguesa definiu o pobre e o rico, como os qualificou relativamente às possibilidades de salvação, como explicou a realidade social composta por abastados e miseráveis, como atacou os vícios inerentes a cada uma destas categorias e como regulamentou o seu relacionamento, nomeadamente na prática da caridade, imposta a todos, fossem ricos, remediados ou mesmo pobres. Caridade, cujas manifestações não se resumiam, é claro, ao ato de dar dinheiro ao pedinte. Serão expandidas opiniões de autores de qualidade literária e concetual muito díspar, já que para a análise em questão será

1 Fecha de recepción: 2015-06-04; Fecha de revisión: 2015-07-15; Fecha de aceptación: 2015-07-15; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctora en Historia Moderna y Contemporánea (Universidad de Coimbra). Professora da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 3004-530, Coimbra (Portugal) e-mail: mafilopes@netvisao.pt

3 Vejam-se os estudos de Maria de Lurdes BELCHIOR, José Adriano de CARVALHO, Sebastião da Silva DIAS, Ofélia Paiva MONTEIRO, Aníbal Pinto de CASTRO, Maria de Lurdes FERNANDES, Isabel MORUJÃO e Zulmira SANTOS. Sobre sermão, remete-se para João Francisco MARQUES e Isabel Drumond BRAGA.

4 XAVIER, A. B., «Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII)», *Lusitania Sacra*, 1999, nº 11 (2.ª série), pp. 59-85.

5 LOPES, M. A., *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra, 1750-1850*, Coimbra-Viseu: CHSC-Palimage, 2000, pp. 35-84).

útil não só destacar o pensamento dos grandes escritores religiosos portugueses, sobretudo pela importância da sua divulgação, como também não poderão desprezar-se escritores menores que, pela sua mediania, talvez exprimam mais fielmente as concepções veiculadas e assimiladas pela maioria dos padres e dos confessores.

Na sua essência, a religião cristã é uma mensagem de conforto, de consolação, dirigida preferentemente aos pobres. O cerne da doutrina, contido nas bem-aventuranças (Mt. 5), não é mais do que isso: bemaventurados os pobres, os famintos, os injustiçados, os que choram. Deus, que é pai, ama-os e acolhê-los-á. A apologia da pobreza como forma de vida mais perfeita e segura para a salvação, o alerta para os perigos das riquezas que quase inevitavelmente conduzem à perdição, estão no âmago da doutrina cristã.

A ética cristã assenta, pois, no elogio da pobreza e do desapego dos bens temporais. O ideal permaneceu sempre esse: desprendimento de riquezas perecíveis e vãs como meio de alcançar a posse do tesouro único e autêntico. A Igreja Católica, nunca negando este ideal que sempre propôs, não podia, como religião de massas, exigir de todos que distribuíssem os seus bens e vivessem como as aves do céu e os lírios do campo. Sem deixar de enaltecer a pobreza – que espiritualizou, passando da simples exaltação do pobre ao elogio da pobreza de espírito – e olhando sempre com reservas a posse de riquezas e de poder, produziu, contudo, ao longo dos tempos, argumentos legitimadores da riqueza, num esforço de compreensão da condição humana que dificilmente se liberta da força atrativa dos bens terrenos. E assim, muitos dos seus arautos defendiam não o estado de pobreza como condição ideal para a santidade, mas a mediania, a *mediocridade*⁶, estado no qual a fraqueza humana seria menos vulnerável à sua natureza voraz.

Se a riqueza se desculpabilizava em boa parte, se por outro lado a pobreza extrema era apontada também como fonte de vícios e perdição e se os dois estados coexistiam neste mundo – imperfeito por ação do homem ou porque a vontade de Deus assim o desejava para elevação de todos –, então havia que impor normas de comportamento, tanto para os ricos como para os pobres, porque tanto uns como outros eram passíveis de pecar e de se salvar. Regulamentação das relações entre ricos e pobres, legitimando, sem dúvida, a ordem social vigente, numa sociedade que se queria harmoniosa, porque todos, pelo seu correto comportamento, eram agentes de perfeição e salvação mútuos. No plano moral em que nos movemos não se encontram, nem seriam de esperar, propostas de reforma social. O que interessava era a transformação espiritual, a denúncia dos vícios e da situação que os gerava, a sua consciencialização para que as almas se *trans-formassem* e se elevassem num mundo de César que, no fundo, era indiferente. Trata-se aqui da *economia moral* em que, nas palavras de Ângela Barreto Xavier, «os sujeitos pautavam os significados da existência social a partir de um tempo de transcendência», contraposta aos princípios da «economia política», cujos «equilíbrios político-sociais resolviam-se no âmbito da sua própria cronologia terrena»⁷.

Nos textos eclesiásticos portugueses da época em apreço, há alguns fortemente exigentes e céticos em relação aos ricos e outros complacentes; uns profundamente críticos para com os pobres, geradores da sua própria pobreza e mergulhados no vício, outros que os exaltaram, tratando-os apenas como categoria abstrata; alguns compadeceram-se sinceramente com

.....
6 É a *aurea mediocritas* do pensamento clássico antigo (cfr. PEREIRA, M. H. R., «Aurea mediocritas», em BERNARDES, J. A. et al. (dirs.), *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa: Verbo, 1995, Tomo I, cols. 452-453).

7 XAVIER, A. B., «Amores e desamores pelos pobres...» *op. cit.*, p. 60.

as situações concretas, vendo os pobres como vítimas da ganância dos ricos, sem deixarem, contudo, de considerar que o sofrimento devia ser desejado como um dom e mercê de Deus⁸. De facto, se prescreviam ajudas aos pobres, elas serviriam, sobretudo, para o enriquecimento espiritual de quem dava e de quem recebia. E saber dar e saber receber, saber viver cada qual no estado em que Deus o colocara, constituía a verdadeira sabedoria que tinha de ser ensinada.

1. SIGNIFICADO DE POBRE E DE RICO

Se remontarmos ao século XVI, concretamente ao pensamento de frei Heitor Pinto (1528?-1584), encontramos no célebre autor quinhentista o aforismo segundo o qual não é pobre o que tem pouco mas o que deseja muito e não é rico o que tem muito mas o que se contenta com pouco⁹. Trata-se de uma citação de Séneca. As concepções estoicas foram uma constante na ética da Igreja, o que se justifica facilmente pela similitude das duas morais. No século XVIII frei João Tavares (1674-1736) retomou a ideia, que expressamente atribuiu a Séneca: «O rico não é o que possui, senão quem não deseja possuir. O pobre não é quem não tem, senão quem deseja ter. De maneira que o ter não faz ricos, nem o não ter pobres; porque a verdadeira pobreza está na ânsia de possuir e a verdadeira abundância no desinteresse de lograr»¹⁰.

Manter-se-á sempre esta perspetiva como pano de fundo, servindo para esclarecer e combater os pecados da avareza, cobiça e inveja e enaltecer a paciência, a humildade e a resignação. Muito mais pragmáticos foram outros teólogos que, ao procurarem incutir o preceito (obrigação sob pena de pecado) da esmola, se viram obrigados a definir concretamente quem era rico e quem era pobre. Assim, frei Luís da Apresentação ou de Mértola (1581-1653), escreveu:

«Os Teólogos distinguem três graus de necessidade. A primeira se chama necessidade comum, a qual se acha nos pobres ordinários. A segunda se chama grave, que é quando um homem de tal modo tem necessidade, que sem grave detrimento de honra ou de saúde ou da fazenda, não pode passar sem ajuda e auxílio alheio. A terceira necessidade, a que chamam extrema, é quando se dá evidente perigo de morte ou de mutilação de algum membro ou perigo de cair em perpétua doidice; a qual necessidade extrema concorre também na fama e na honra, cuja conservação depende às vezes do favor alheio. E assim concorre também aqui o preceito da esmola, e com mais razão, porque mais estimam os homens de bem a honra e a fama do que a própria vida»¹¹.

.....
8 A ideia subjacente é a seguinte: Deus envia o sofrimento àqueles que sabe que têm capacidade para o ultrapassar, transformando-o em instrumento de salvação. Por isso é uma mercê e um sinal. Utilizava-se, por vezes, a metáfora do médico que só prescreve remédios penosos aos doentes que têm esperança de cura, porque aos incuráveis trata apenas de lhes adoçar o resto da existência.

9 PINTO, H., *Imagem da Vida Christã*, Lisboa: Miguel Manescal, 1681, p. 286 [1.ª ed.: 1563 e 1572].

10 TAVARES, J., *Sermoens panegyricos de alguns santos*, Lisboa: Of. da Musica, 1729, Tomo I, p. 447. Foi atualizada a grafia de todas as citações.

11 APRESENTAÇÃO (ou MÉRTOLA), L., *Livro das excellencias da Misericórdia e frutos da esmola*, Lisboa: Giraldo da Vinha, 1625, f. 18v. O pensamento deste autor foi também analisado por BARRETO XAVIER, A., «Amores e desamores pelos pobres...», *op. cit.*

Remetendo para esta definição teológica das necessidades humanas, Francisco Larraga (c.1671- c.1724), autor espanhol muito divulgado em Portugal nos séculos XVIII e XIX, autêntico *vade mecum* dos padres portugueses¹², esclarece que por necessidade comum se entende «a que padecem os pobres, que andam de porta em porta, e os pobres que pedem ocultamente a uns e a outros»¹³. Em obra publicada em 1748, com reedições em 1752 e 1765, e seguindo Larraga, Frei António da Anunciação (1691-?) explicou também o que significavam os três graus de necessidade *do pobre*:

«A extrema é a que põe o homem em tal perigo, que pode por ela enlouquecer, enfermar, perder a vida, ou algum membro [...] A grave [...] põe o homem em estado de padecer muito, mas sem perigo de enfermar ou morrer: e neste estado se acham os verdadeiros mendigos e os que por não ter o que baste para sustentar a sua família, se veem obrigados a exercitar ofício indecoroso à sua pessoa e estado. A comum é a que põe o homem em estado de necessitar das coisas; mas pode viver sem grave necessidade, ainda que não comodamente: e esta é a ordinária pobreza dos mendigos, que pedem de porta em porta»¹⁴.

Esta definição da teologia católica é esclarecedora porque englobava nos últimos graus de necessidade gente que não era economicamente pobre. Na necessidade grave enquadravam-se os «pobres envergonhados», isto é, aqueles que «se veem obrigados a exercitar ofício indecoroso» e os «verdadeiros mendigos», certamente os cegos, paráliticos, crianças de tenra idade, velhos. O pobre trabalhador não qualificado que não conseguia rendimentos suficientes para o sustento da família era incluído na pobreza menos grave, a comum, com menos direito à esmola do que o homem ou a mulher saudáveis que podiam trabalhar, mas o não faziam por ser indecoroso. Era a derrapagem social que se tornava chocante. A estima social de que cada um gozava assentava na memória do que tinha sido e não na sua real situação económica¹⁵.

Procurando esclarecer melhor quem devia ser considerado pobre (com direito à esmola) e rico (com obrigação de dar) e como devia ser repartida a esmola, a Igreja definiu três géneros de bens: necessários *ad vitam*, necessários *ad status* e supérfluos. O pobre era aquele que não possuía rendimentos necessários à subsistência e/ou à preservação do estatuto em que sempre vivera. Todo aquele a quem sobravam rendimentos depois de providas as duas necessidades era considerado rico. Todos os bens supérfluos pertenciam por direito aos pobres. Tal classificação, repetidamente ensinada, demonstra claramente a fluidez da margem da pobreza. E mais: aquele que decaía do seu estatuto social era um *pobre* com jus à esmola; pelo contrário, o que pretendia

12 Cf. ALMEIDA, F., *História da Igreja em Portugal*, Coimbra: Ed. de Autor, 1922, Tomo IV, Parte III, p. 148. Ver também a crítica à excessiva aceitação de Larraga entre os párocos portugueses na obra anónima *Observações sobre o ministerio parochial feitas por hum Parocho a instancias de outro no anno de 1796*, Lisboa: Imprensa Regia, 1815.

13 LARRAGA, F., *Promptuario da Theologia Moral*, Lisboa: Gabriel Soares, 1739, Tomo I, p. 235.

14 ANUNCIACÃO, A., *Collegio abbreviado de ordinandos, prégadores e confessores*, Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1765, p. 14 [1.ª ed.: 1748].

15 Vid. RICCI, G., *Povertá, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1996. Esta obra é fundamental para a compreensão do conceito de «pobreza envergonhada». Ver também ID., «Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale», *Annales E.S.C.*, 1983, n° 1, pp. 158-177. Do mesmo modo, Stuart Woolf caracteriza a situação da pobreza envergonhada salientando o contraste entre a realidade económica e a perceção social (WOOLF, S., «Estamento, clase y pobreza urbana», *Historia Social*, n° 8, 1990, pp. 89-100), e o sociólogo António Teixeira Fernandes (1991) que «neste tipo de pobreza, existe “riqueza” subjetiva e privação objetiva», que «os grupos de referência são diferentes dos grupos de pertença» (FERNANDES, A. T., «Formas e mecanismos de exclusão social», *Revista da Faculdade de Letras. Sociologia*, 1991, Vol. I (I série), pp. 9-66 (em particular, p. 46).

ascender na escala social, na medida em que gastava muito mais do que seria necessário à conservação do seu estatuto – porque não fora criado nesses parâmetros – estava a despender os bens dos pobres porque eram para si supérfluos, podendo, contudo, ser economicamente muito mais pobre do que aquele envergonhado a quem se deviam as esmolas para prover à suas necessidades de honra, consideradas necessidades de 2.º grau, muito mais urgentes do que as da pobreza mendicante vulgar.

Assim sendo, a ascensão social era, de facto, pecaminosa à face da teologia moral da época. Nesta sociedade de honra e vergonha, os teólogos legitimavam a imutabilidade social: os que tinham direito a honra e apreço gozavam de preferência na economia do dom, e os humildes que pretendiam viver acima da sua condição eram soberbos e ladrões porque roubavam o que lhes não pertencia. «São mais ou menos ricos todos aqueles que além do necessário lhes sobra o supérfluo», dizia frei António de S. Francisco de Paula Cartaxo em 1783, acrescentando: «porque nas suas casas têm eles duas qualidades de bens: uns, que lhes são necessários para sustentar a decência do seu estado, e estes são seus; outros, que são supérfluos, e estes são dos pobres»¹⁶.

Vemos, pois, que é incorreto afirmar que segundo a doutrina católica o pobre não tinha direito à esmola. Tinha direito absoluto aos bens supérfluos dos outros, porque, na realidade, pertenciam-lhes. Mas como distinguir bens necessários de bens supérfluos? Eis a pergunta atualíssima que tantas respostas suscita hoje quando se pretendem definir níveis de pobreza. Já frei António Cartaxo afirmava que «o necessário se pinta com tão diversas e aparentes cores, que se não pode dar uma ideia certa nem uma definição ajustada [...] por não se ajustar com todos a mesma medida»¹⁷. É claro que a solução encontrada pelo frade era moralista: se cada um se guiar pelo amor de Deus e do próximo e pela razão (e sublinhe-se este apelo à razão), e não pela vaidade, soberba e avareza, perceberá perfeitamente quais são as suas necessidades «à proporção do estado de cada um»¹⁸. Ou seja, dispêndios exatamente iguais seriam em certas famílias gastos legítimos e até moralmente obrigatórios e noutras taxativamente condenados.

Mas frei António Cartaxo nestes finais de Setecentos não se ficava pela ambígua definição teológica; e quando apontou os casos em que os ricos deviam o socorro referiu-se à pobreza material no verdadeiro sentido da palavra: aos mendigos, artífices desempregados, órfãos, viúvas, doentes, presos, desenraizados¹⁹.

2. QUALIFICAÇÃO MORAL E ESPIRITUAL DO POBRE E DO RICO

As fontes dos escritores eclesiásticos eram o Antigo e Novo Testamento e os textos dos Doutores da Igreja. Ora, acontece que se nos Evangelhos a apologia da pobreza é inquestionável, o Antigo Testamento revela uma grande ambivalência, se não mesmo contradições, naquilo que expõe sobre pobreza e riqueza. Esta é geralmente apresentada como uma bênção, um sinal da aprovação de Deus, a pobreza como consequência da preguiça, a invalidez e o sofrimento como castigo do pecado. Mas, por outro lado, a miséria e o sofrimento são também encarados como

.....
16 CARTAXO, A. S. F. P., *Discursos moraes e evangelicos sobre vicios e virtudes*, Lisboa: Francisco Luiz Ameno, 1783, p. 228.

17 *Ibidem*, p. 229.

18 *Ibidem*, p. 232.

19 *Ibidem*, pp. 242-244.

provas a que Deus submete o crente (e o livro de *Job* é o grande exemplo, embora ainda com grandes ambiguidades), a riqueza nada vale²⁰, não se identifica com a virtude²¹. Além disso, presta-se grande atenção aos infortúnios dos pobres, cujos clamores serão ouvidos por Deus. Assim sendo, não são de estranhar certas oscilações do pensamento teológico no que respeita à bondade da pobreza e da riqueza.

O leigo António Sousa de Macedo (1606-1682) considerava que os pobres vulgares eram presas fáceis do pecado e que o estado de maior perfeição era o da pobreza voluntária, mas, porque a essa perfeição só podiam ascender espíritos mais elevados, aceitava a riqueza mediana já que os excessos conduziam ao vício²². Contudo, os padres portugueses, embora reconhecendo que se podia fazer bom ou mau uso tanto da riqueza como da pobreza, inclinavam-se maioritariamente para a preferência da pobreza, por ser estado menos atreito ao pecado. Assim o afirmara frei Heitor Pinto: «a riqueza rompe a consciência», «é raiz de todos os males», porque embora seja possível ser-se rico e virtuoso é «coisa rara ter riquezas, sem ter unido com elas o coração por amor e que este amor é causa de muitos males, digo que elas são perigosas; e que o melhor é deixá-las e descarregar-se de seu peso»²³.

Os efeitos perversos das riquezas foram constantemente realçados pelos eclesiásticos portugueses dos séculos XVII-XVIII. Eis as palavras do padre Manuel Bernardes (1644-1710) na *Nova Floresta*: «das riquezas podemos usar bem ou mal e com elas ilustrar ou escurecer o nosso nome, ganhar o Céu ou o Inferno. Porém, como isto segundo é mais ordinário que o primeiro, melhor aconselhado e mais seguro procede quem as despreza do que quem as procura»²⁴. O mesmo autor concluiu no *Estimulo pratico* «que se aparecem algumas virtudes nos ricos do mundo, ordinariamente tem muito de falidas e impuras»²⁵, e para chegar a tal conclusão recorreu ao Antigo e Novo Testamentos, a Santo Agostinho, S. Crisóstomo, S. Cirilo e S. Bernardo. Em *Os últimos fins do homem* dedicara algumas páginas a «Santos, que em razão de algumas circunstâncias extrínsecas podia parecer estarem longe da virtude». E entre essas circunstâncias encontravam-se os homens ricos, os advogados, os almoxarifes, os tesoureiros. A riqueza é qualquer coisa de muito perigoso e o padre adverte que «na qualidade de pegajoso faz muita vantagem o dinheiro ao pezo»²⁶.

«É verdade, que os bens temporais não têm em si malícia alguma intrínseca, pois são efeitos da divina beneficência; porém a nossa natureza viciosa e corrupta os infeciona, à qual unidos mudam o génio e o influxo» declarou o padre Manuel Consciência (1669-1739)²⁷ e ainda Bluteau (1638-1734) no *Vocabulario*: «Em todas as idades foram as riquezas antagonistas da

.....
20 «Não te dê cuidado quando o homem se enriquecer e quando se acrescentar a glória da sua casa. Porque, em morrendo, nada levará ele consigo, nem a sua glória descerá com ele» (Sl. 48, 17-18). Utilizo a tradução portuguesa de António Pereira de Figueiredo, cuja publicação se iniciou em 1772. Esta versão apresenta, relativamente às atuais, ligeiras diferenças na numeração dos versículos.

21 «Boa é a riqueza para o que não tem pecado na sua consciência e a pobreza é péssima na boca do ímpio» (Ecl. 13, 30).

22 MACEDO, A. S., *Eva e Ave ou Maria triunfante. Theatro da erudição e Filosofia Christã*, Lisboa: Antonio Pedroso Galram, 1734, p. 416 [1.ª ed.: 1676].

23 PINTO, H., *Imagem da Vida Christã... op. cit.*, p. 618.

24 BERNARDES, M., *Nova Floresta*, Porto: Lello & Irmão, 1949, Vol. II, p. 253 [1.ª ed.: 1706-1728].

25 BERNARDES, M., *Estimulo pratico para seguir o bem e fugir o mal*, Lisboa: Sylviana, 1762, p. 310.

26 BERNARDES, M., *Os ultimos fins do homem, salvação e condenação eterna*, Lisboa: Joseph Antonio da Sylva, 1728, pp. 131-137 (cit. da pág. 134).

27 CONSCIÊNCIA, M., *A velhice instruída e destruída*, Lisboa: Sylviana, 1742, Tomo II, p. 33.

virtude»²⁸. O padre Rafael Bluteau – que não pode ser circunscrito a pensador religioso, já que são frequentemente razões humanas e políticas que lhe importam – fazia eco da opinião mais vulgar entre os homens da Igreja. Frei Manuel de Maria Santíssima (1732-1802) é mais um exemplo que podemos aduzir, este de finais de Setecentos:

«São as riquezas de ordinário instrumentos de vícios; porque com elas se acha mais facilmente modo para pecar: pelo contrário a pobreza é instrumento das virtudes; porque por seu meio mais facilmente se alcançam e conservam. Os Santos com razão chamam à pobreza mestra, guarda e mãe das virtudes, pois ela as cria, ela as conserva, ela as sustenta. [...] A experiência mostra que onde há mais riqueza comumente há mais vícios»²⁹.

Não nos esqueçamos que nos movemos no âmbito da moral – eram os pecados e os vícios próprios de pobres e de ricos que se denunciavam e combatiam. A perigosidade das classes pobres, proclamada desde o século XVI, nunca foi voz dominante na Igreja, embora se assinalassem os perigos morais decorrentes da pobreza extrema. Pelo contrário, acentuava-se a malignidade das riquezas e, sobretudo, do enriquecimento³⁰, chegando ao ponto de se dizer que todo o rico roubou, que o enriquecimento só podia ser fruto de ações ilícitas. «Com a capa da fortuna andam rebufados os ladrões e os roubos. Diz o rico que Deus lhe deu fortuna: mente; pois ele roubou até se fazer poderoso», asseverou, sem quaisquer concessões, o padre Vitorino José da Costa em 1736³¹.

Mas apesar de tal desconfiança face às riquezas ou às suas origens, era evidente a preocupação em não alterar o *status quo*. Repare-se que os bens necessários à vida e ao estatuto não estavam, em situação normal, obrigados à esmola³². O que se condenava, era, pois, principalmente, o enriquecimento. Escrevia em 1754 o padre Bento Morganti (1709-?):

«Aqueles a quem as riquezas corrompem e pervertem mais, são estes Cressos de baixa extração e de uma riqueza muito fresca, que parece trazem escrito na testa a importância de seus cabedais, aumentando-se à medida que se enche o seu tesouro, a fereza do seu semblante, a sua arrogância, a sua soberba, e a sua elevação»³³.

Simultaneamente, a pobreza aceite ou procurada era enaltecida, proclamando-se que o pobre era a imagem ou a própria pessoa de Cristo. No século XVII afirmava frei Pedro da Cruz Juzarte (?-1698) que devemos aos pobres «todo o respeito e cortesia, como pessoas que representam a de Cristo»³⁴, e o Dr. padre Francisco Freire de Faria (?-1680) «que pode ser seja esse pobre

.....
28 BLUTEAU, R., *Vocabulario portuguez e latino*, Lisboa: Pascoal da Sylva, 1720, Tomo VII, p. 330.

29 MARIA SANTÍSSIMA, M., *Virtuozo instruido na pratica fácil e suave das virtudes christãs*, Lisboa: Antonio Gomes, 1787, pp. 226-227.

30 Já no Antigo Testamento se pode ler: «O homem fiel será muito louvado; mas o que dá pressa a se enriquecer não será inocente» (Pr. 28, 20).

31 COSTA, V. J., *Remedios stoico-christãos*, Lisboa: Pedro Ferreira, 1736, p. 8.

32 Philippe Sassier apercebeu-se também dessa ambiguidade nos pensadores franceses: «Le voici fort embarrassé, semble-t-il, entre le souci de justifier la richesse e l'évidence de ses origines le plus souvent iniques» (SASSIER, P., *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris: Fayard, 1990, p. 143).

33 *O Anonymo*, 1754, n. 6, pp. 50-51

34 JUZARTE, P. C., *Instrução geral pera o caminho da perfeição*, Lisboa: Domingos Lopez Rosa, 1650, p. 273.

o mesmo Cristo que vos vem pedir e que vos vem provar»³⁵. Mas o texto mais ousado que possuímos sobre o tema é o *Sermão das Obras de Misericórdia* do padre António Vieira (1608-1697), pregado em Lisboa em 1647³⁶. Com os seus conhecimentos doutrinários e a sua poderosa agilidade mental, António Vieira demonstra que os pobres, todos os pobres sem exceção, são Deus sacramentado, ao mesmo nível da hóstia eucarística. Jesus Cristo declarou – argumenta o jesuíta – que o pão e o vinho eram o seu corpo e sangue e basta-nos isso para o crer. Cristo disse exatamente o mesmo dos pobres quando proclamou que o bem que se lhes faz é a Ele que se faz, porque é Ele que tem fome, frio, sede, dores. E por isso, tal como a hóstia não representa Deus, mas é Deus, também os miseráveis não são meras representações ou recetáculos, porque os pobres são verdadeiramente Deus. Ambas as transmutações são mistérios da fé porque em ambas vemos uma coisa e cremos outra. Depois, o sermoneiro alega que «agradam mais a Cristo os obséquios que se lhe fazem no pobre, que no mesmo sacramento do altar; porque no sacramento está impassível; no pobre não só está passível mas padece»³⁷.

Na centúria seguinte mantém-se este tema, mas ninguém foi tão longe como o padre Vieira. Frei Manuel da Silveira (1697-1750) sustentava que nos pobres reconhecia a pessoa de Cristo e que era este quem pedia pela boca do pobre³⁸, e em 1750, num sermão proferido na festa da Visitação da Misericórdia de Coimbra, ensinava-se, como sempre, que o pobre era templo de Deus³⁹. No último terço do século XIX, numa perspetiva que só aparentemente é arcaizante, o padre João Eduardo Lopes de Moraes (1830-1894) continuava a proclamar que «os verdadeiros fiéis não veem nele [mendigo] um homem, mas a pessoa do mesmo Deus»⁴⁰.

Porém, o que acima de tudo os clérigos exaltavam nestes séculos XVII a XIX não era a pobreza tão só, mas a pobreza de espírito, acompanhada ou não de pobreza material. Pobreza de espírito significava desapego dos bens materiais, ser-se pobre por força do espírito, por vontade que recusava atribuir importância à riqueza terrena. Se bem que a autêntica pobreza de espírito, semelhante à de Cristo, fosse também pobreza material, na realidade esta exigência não era necessária, desde que o possidente vivesse em desapego interior, sem ter amor aos seus bens, capaz de encarar com impassibilidade o desmoronamento da sua fortuna. Um pobre era pobre de espírito aceitando a sua miséria e não desejando enriquecer. O rico era pobre de espírito encarando a sua riqueza com indiferença⁴¹. O pobre de espírito, aquele que se eleva porque se libertou das materialidades, é um ser humano com uma vida interior muito rica. O pobre de espírito é afinal um rico de espírito.

.....
35 FARIA, F. F., *Primavera espiritual & considerações necessárias para bem viver*, Lisboa: Ioam da Costa, 1673.

36 VIEIRA, A., «Sermão das Obras de Misericórdia», em ID., *Sermões do Padre Antonio Vieira*, Lisboa: Seabra & Antunes, 1856, Tomo X, pp. 153-178.

37 VIEIRA, A., «Sermão das Obras de Misericórdia»... *op. cit.*, p. 172.

38 SILVEIRA, M., *Sermões posthumos*, Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1760, Tomo II, pp. 142-143.

39 Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra [BGUC], *Manuscritos*, Cod. 1130, ff. 309-316.

40 MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaes para todas as domingos do anno*, Braga: Typ. Luzitana, 1870, p. 205.

41 Vid. FONSECA, J., *Escola da doutrina christã*, Évora: Officina da Universidade, 1688, p. 394; BERNARDES, M., *Luz e Calor*, Porto: Lello & Irmão, 1953, Tomo I, p. 345 [1.ª ed.; 1696]; ENCARNÇÃO, J., *Explicação da Oraçãõ do Senhor*, Coimbra: Academia Liturgica, 1763, p. 9; MARIA SANTÍSSIMA, M., *Virtuozo instruído... op. cit.*, pp. 227-228, 233; MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaes... op. cit.*, p. 220.

3. OCIOSIDADE E TRABALHO

A condenação da ociosidade e o elogio do trabalho, temas tão caros ao liberalismo oitocentista, são de facto tópicos antigos nos textos eclesiásticos que eram já enunciados no Antigo Testamento. Ao longo do século XVI o pecado da preguiça é considerado cada vez mais grave⁴². Contudo, há que ressaltar que o vocábulo preguiça era ainda polissémico nos séculos XVII e XVIII. Expliquemo-nos: o pecado mortal medieval era a *acidia*, que significava não ter vontade de rezar, sentir fastio pelos atos devocionais. E foi com esse significado que os teólogos classificaram a acídia como pecado mortal, pois podia conduzir à perdição eterna. Gradualmente, o conceito evoluiu desta aceção puramente religiosa, agregando uma conotação secularizada de desperdício de tempo⁴³.

Em finais do século XVIII, frei António Cartaxo salientava a perda irreparável do esbanjamento do tempo, acentuando a dimensão salvífica do trabalho⁴⁴, e por isso o encarava como mortificação, defendendo a ideia de que todos tinham de trabalhar «à proporção do seu estado»⁴⁵. A forma como o trabalho era encarado nos textos do Velho Testamento é dupla e contraditória. O *Génesis* conta que foi imposto a todas as gerações humanas como castigo pelo pecado original, mas no mesmo livro é sugerido que o trabalho é colaboração do homem na obra de Deus, iniciada antes da *queda*. Esta dupla interpretação marcou todo o discurso da Igreja⁴⁶, mas na época a que me reporto salientava-se muito mais a primeira representação do trabalho. De qualquer forma, este valorizava-se sob o ponto de vista da economia da salvação.

Afirmava em 1787 D. José de Mendonça, patriarca de Lisboa, que «a ociosidade por aviso do Espírito Santo é a Mestra de todos os vícios»⁴⁷, mas frei Alexandre Palhares (1749-1811), afamado pregador em Coimbra, invocou para a absoluta condenação da ociosidade e para o elogio do trabalho quatro ordens de razões: costumes das nações mais morigeradas e polidas (que esclareceu adiante serem as Províncias Unidas, a Inglaterra e a França); ditames da razão; Antigo e Novo Testamentos (Espírito Santo a que se referia o patriarca); opinião dos maiores santos da Igreja. Quanto aos ricos, dizia, que não se atrevessem a invocar a sua fortuna para não trabalhar. Para aliviar a miséria, para dominar as paixões, porque o ócio é um vício, porque quem não trabalha é um ímpio ao desobedecer a Deus, porque peca contra a obediência, a virtude e a caridade, por tudo isto, todos estavam obrigados ao trabalho⁴⁸.

42 Vid. CAVILLAC, M., *Gueux et marchands dans le «Guzmán de Alfarache» (1599-1604)*, Bordéus: Université de Bordeaux, 1993, p. 210.

43 Leia-se DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en l'Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris: Fayard, 1984, pp. 255-265.

44 CARTAXO, A. S. F. P., *Discursos moraes e evangélicos... op. cit.*, pp. 328-366.

45 *Ibidem*, p. 356.

46 Vid. ANTUNES, J., «A propósito do trabalho e dos “salários em atraso” na Idade Média. Uma leitura da Teologia Moral», *Revista Portuguesa de História*, 1991, nº 26, pp. 31-42. Não pagar o salário a quem trabalha estava catalogado como um dos «pecados que bradam aos Céus», sendo os outros o homicídio voluntário, o pecado sensual contra a natureza e a opressão dos pobres, principalmente de órfãos e viúvas. A gravidade do não pagamento do salário é destacada já no Antigo Testamento: Lv. 19, 13; Ecl. 34, 24-27.

47 MENDONÇA, J., *Pastoral de 2 de Fevereiro de 1787*, Lisboa: Antonio Rodrigues Galhardo, 1787, p. 31.

48 PALHARES, A., *Sermões*, Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1855, Tomo I, pp. 239-256.

Ao longo da segunda metade de Setecentos, em vários bispados, foram extintos dias santos de guarda⁴⁹, ou mais precisamente, o preceito de não trabalhar nesses dias, mantendo-se a obrigação de assistir à missa. Invocavam-se sempre dois argumentos para a decisão: por um lado, grande parte da população não conseguia os rendimentos mínimos necessários; por outro lado, os dias santos eram profanados pelo ócio e pela libertinagem. Assim, as populações eram acusadas pelos seus bispos dos vícios de ociosidade, rusticidade e desordens, mas, simultaneamente, os prelados apercebiam-se claramente de que nem com trabalho contínuo alcançavam ganhos suficientes e de que a maioria dos seus súbditos era presa da miséria.

Em 1756, D. Miguel da Anunciação (1703-1779) extinguiu na sua diocese de Coimbra dezasseis dias de guarda, invocando os rendimentos escassos de parte da população e o abuso maldoso na utilização desses dias⁵⁰. Em 1785 os arcebispos de Évora, D. Joaquim Xavier Botelho de Lima (1717-1800), e de Lisboa, D. Fernando de Sousa e Silva (1712-1786), agiram da mesma forma por razões semelhantes⁵¹. As medidas foram, porém, insuficientes, pois em 1796 uma memória anónima apresentada à Academia Real das Ciências alvitrava: «Sua Majestade deve também acudir mandando que em uns tantos dias santos seja o povo todo obrigado a ouvir missa, e depois disso irem tratar do seu trabalho, evitando assim além daquele prejuízo [da agricultura e indústria popular], os pecados que se cometem na falta de cumprimento do preceito e vexames que os párocos fazem com as condenações que não podem pagar, nem o devem fazer»⁵². Frei Francisco de S. Luís (1766-1845), também conhecido como cardeal Saraiva, propôs a mesma medida em 1835⁵³. Nove anos depois, a pedido da rainha D. Maria II e «em benefício principalmente dos povos que vivem dos trabalhos corporais, e que mais sofrem os incómodos da pobreza», o papa Gregório XVI concedeu a redução.

Se passarmos para os moralistas leigos dos séculos XVII e XVIII deparamos com ideias muito semelhantes às dos eclesiásticos, o que confirma até que ponto as conceções católicas de pobre, rico e caridade foram assimiladas. Encontramos nos escritos portugueses de tendência moralizante a condenação da ociosidade, a desconfiança em relação à riqueza assim como à extrema pobreza, o repúdio da soberba nos pobres, a exaltação da paciência, o profundo desprezo pelos avarentos... Mas a animosidade relativamente aos pobres era em alguns destes autores muito mais acentuada. Dois bons exemplo do século XVII são Martim Afonso de

.....
49 Ver este assunto em CRESPO, J., *A história do corpo*, Lisboa: Difel, 1990, pp. 359-364.

50 Arquivo da Universidade de Coimbra, *Livro das Pastoraes da Igreja de S. Tiago*, Pastoral de 20.2.1756.

51 LIMA, J. X. B., *Pastoral de 1 de Abril de 1770*, Lisboa: Francisco Luiz Ameno, 1785; SILVA, F. S., *Pastoral de 14 de Março de 1785*, Lisboa: Antonio Rodrigues Galhardo, 1785.

52 «Demonstração das principais causas com que se têm arruinado a agricultura, indústria e povoação do reino de Portugal, e os meios com que me parece se pode restabelecer», CARDOSO, J. L. (ed.), *Memórias económicas inéditas (1780-1808)*, Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1987, p. 115.

53 SÃO LUÍS, F., *Lembranças a favor dos pobres*, Lisboa: Eugenio Augusto, 1835.

Miranda (séc. XVII)⁵⁴ e Diogo Camacho de Aboim (1661-1709)⁵⁵. Para o século XVIII destaco Francisco de Castro⁵⁶ e os autores de *Governo do mundo em seco...*⁵⁷, *Remédio para a pobreza, contra a fortuna e contra a preguiça*⁵⁸ e *O piolho viajante...*⁵⁹.

4. O PLANO DIVINO E A ORDEM TERRENA EXIGEM A COEXISTÊNCIA DE POBRES E RICOS

Na visão escatológica da época os pobres eram absolutamente necessários, justificando-se, assim, as desigualdades socioeconómicas. Citando S. Cesário de Arles, afirmava frei Pedro da Cruz Juzarte em 1650:

«Quis Deus que houvesse no mundo pobres para que os ricos com suas esmolos pudessem resgatar seus pecados, sendo assim que bem podia o Senhor, que é todo poderoso, fazer a todos ricos, mas quis com sua providencia dar lugar, e motivo de poderem alcançar sua misericórdia»⁶⁰.

Tal como ensinava o padre José de Faria Manuel (?-1689):

«Não há coisa tão contrária entre si como o pobre e o rico. E contudo o pobre é necessário ao rico para que use com ele de misericórdia, e o rico é necessário ao pobre para que o socorra. Se ambos foram ricos quem os havia de sofrer? Se ambos foram pobres quem os havia de remediar? Tudo assim ordenou neste mundo a suma Providência, mas com aquela consonância, que o rico socorra ao pobre e o pobre seja remediado pelo rico. Em faltando esta proporção tudo se perde»⁶¹.

Na mesma época o padre João da Fonseca (1632-1701) insistia nas exigências de paciência, humildade e gratidão para a remissão do pobre:

«Devem, os que tem necessidade, ter muita paciência e ser muito sofridos, oferecendo a Deus os trabalhos e as faltas do necessário, pois a todos pudera Deus fazer que fossem muito ricos e não necessitassem de nada; porém quis houvesse pobres para que os ricos tivessem com quem exercitar a caridade, para ganharem o Céu; e os pobres o ganhassem também com paciência,

.....

54 MIRANDA, M. A., *Tempo de agora*, Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622, Tomo I.

55 ABOIM, D. C., *Escola moral, politica, christã e jurídica*, Lisboa: Domingos Gonçalves, 1747 [1.ª ed.: 1733].

56 CASTRO, F., *Fantasma despresiveis, ou figuras abominaveis, ou ronda de Lisboa [...]*, Lisboa: Monrabana, 1751.

57 *Governo do mundo em seco*, Lisboa: Domingos Rodrigues, 1751 [1.ª ed.: 1748]. O autor foi, muito provavelmente, Manuel José de Paiva.

58 *Remédio para a pobreza, contra a fortuna e contra a preguiça*, Lisboa: Pedro Ferreira, 1766.

59 *O piolho viajante*, Lisboa: Imprensa Nevesiana, 1821, 4 Vols [1.ª ed.: 1802-1804]. Sobre as considerações destes autores leigos moralistas acerca dos pobres e dos ricos, vid. LOPES, M. A., *Pobreza, assistência e controlo social... op. cit.*, Tomo I, pp. 85-92.

60 JUZARTE, P. C., *Instrução geral pera o caminho da perfeição... op. cit.*, p. 272.

61 MANUEL, J. F., *Sermam no officio dos defunctos da Irmandade dos Clerigos Ricos da Charidade na igreja da Magdalena*, Coimbra: Joam Antunes, 1692, p. 20.

pelo que devem não se mostrar mal sofridos: nem se queixem, quando lhe não dão esmola, e contentando-se com a que lhe derem; encomendando a Deus os que lhe fazem bem, quando puderem. Uma das coisas que Deus muito aborrece, diz o Eclesiástico, é o pobre soberbo»⁶².

Assim: os pobres que sofressem para que os ricos se salvassem. Uma parte da população (a maioria?) estava condenada à carência e ao sofrimento para que a outra parte, confortavelmente instalada na sua abundância, pudesse salvar-se. Qualquer tentativa de alteração social era condenável porque destruía a ordem desejada por Deus e a única que possibilitava a salvação de todos. Em finais de Setecentos podemos deparar com a mesma justificação teológica das desigualdades económicas, que se apoiava já no direito natural ou na razão, e que desembocava na enunciação de uma bifuncionalidade sócio-espiritual:

«Todos nós conhecemos [...] que não poderia conservar-se esta regularidade do mundo, se todos os homens tivessem as abundâncias do Rico ou as necessidades do Lázaro; [...] pois se acabava este comércio da caridade cristã que liga estreitamente o pobre ao rico e o rico ao pobre [...]; pois como diz Santo Agostinho: faz Deus uns homens ricos para o bem dos pobres; e faz uns homens pobres para benefício dos ricos; e por esta providência devem os ricos socorrer aos pobres, que pela mesma providência se acham precisados a implorar o socorro dos ricos; pois como diz o mesmo Santo Padre: aos pobres pertence orar, aos ricos distribuir e a Deus remunerar»⁶³.

Avancemos meio século e encontraremos ainda e sempre a mesma doutrina. Discursando na comemoração do 2.º aniversário do hospital da Figueira da Foz, em 1846, ensinava um eclesiástico:

«A desigualdade de fortunas de que os pobres tanto se queixam, é uma prova terminante da sabedoria do Eterno [...] para que os ricos e os poderosos do século fossem os protetores da indigência [...] nós veremos que bem longe de julgarmos que os pobres tenham sido criados para os ricos; pelo contrário tudo quanto estes são, tudo quanto estes podem ser é para socorrer os infelizes e os desgraçados; porque a Providência até certo ponto se tem desonerado sobre eles do cuidado dos fracos e dos enfermos; porque eles não são outra coisa mais que os ministros e os executores dos decretos da bondade da misericórdia de seu Deus»⁶⁴.

Sublime justificação da riqueza: os endinheirados convertidos em ministros de Deus. O pobre fora sacralizado por ser o agente passivo da salvação do rico. Existia para que o opulento se remisse. Mas também o rico se revestia de carácter sagrado porque era o agente ativo de Deus, um seu substituto. Era o rico, pelo correto desempenho da função atribuída por Deus, pelo protagonismo que lhe estava reservado, que possibilitava a harmonia social.

.....
62 FONSECA, J., *Escola da doutrina christam... op. cit.*, pp. 338-339. Refere-se aos versículos 3 e 4 do cap. 25: «Três sortes há de pessoas que a minha alma aborrece e cuja vida me é incomportável: um pobre soberbo, um rico mentiroso e um velho fátuo e insensato».

63 CARTAXO, A. S. F. P., *Discursos moraes e evangélicos... op. cit.*, pp. 220-222.

64 BGUC, *Manuscritos*, cod. 1693, f. 225v.

O relacionamento entre as duas categorias, pobres e ricos, e o seu equilíbrio dependia da prática da caridade, porque só ela permitia a comunhão social e espiritual. O bispo de Aveiro, D. António Cordeiro (1750-1813), afirmava em 1802:

«A caridade é a que sustenta a harmonia, e a mútua dependência uns dos outros, e a que nos une com um vínculo sagrado e religioso aos nossos superiores, aos nossos parentes e aos nossos amigos. Ela é a que conserva os direitos das sociedades, a paz das famílias, a sujeição dos povos, a felicidade dos impérios, a firmeza dos tronos, a tranquilidade pública, o sossego das nações e a defesa dos estados»⁶⁵.

Difícilmente se podia ser mais explícito, mas em 1870 o padre João Eduardo Lopes de Moraes escrevia ainda com mais clareza (e muita ingenuidade):

«Enquanto o amor do ouro inspira por uma parte o desprezo dos pobres, e por outra o ódio aos ricos, a esmola fará que fraternizem e se inspirem de mútua benevolência estas duas classes, necessárias para a harmonia e existência da sociedade. Enquanto o amor do ouro gera a devassidão e os crimes, desde o mais atroz até ao mais torpe, a caridade na esmola gerará as virtudes, desde a mais heroica até à mais humilde morigeração. É a esmola, pois, que mitiga mil ambições e refreia um tropel de paixões violentas, que bramem como esfaimadas feras em volta das propriedades e palácios dos ricos»⁶⁶.

4.1. CARIDADE VERSUS MISERICÓRDIA, BENEFICÊNCIA E FILANTROPIA

Entendia-se por caridade o amor a Deus, e, como tal, manifestava-se por atos. Assim, a caridade não eram as obras, mas revelava-se por elas, pelos atos de amor a Deus dirigidos a Ele mesmo e pelo que se fazia aos seus filhos homens. E era porque se amava Deus que se fazia o bem àqueles que Ele amava. A caridade estabelecia assim a comunhão do divino com o humano e, como consequência, dos homens entre si. Distinguia-se da misericórdia porque esta era a compaixão pelo próximo, que não nascia do amor a Deus, mas da identificação com o sofrimento alheio. A misericórdia, um dos atributos de Deus que decorria da sua bondade, era também um sentimento de que os homens se revelavam capazes porque, apesar da *queda* provocada pelo pecado original, tinham sido feitos à imagem de Deus. Como o amor a Deus era considerado muito mais eminente do que o amor ao próximo, a caridade era mais valorizada do que a misericórdia. Vulgarmente se confundem e confundiam os dois conceitos que na teologia moral da Igreja eram distintos. Já dessa confusão se dava conta frei Luís da Apresentação em 1625⁶⁷.

A palavra beneficência era utilizada pelos escritores religiosos com o significado de ato de bondade, de fazer bem, geralmente atribuído a Deus ou, também, como manifestação de caridade. Pelos finais do século XVIII surgiu em Portugal com o significado iluminista do

65 CORDEIRO, A., *Ao Clero, e Povo do nosso Bispado*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1802, p. 12.

66 MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaes... op. cit.*, p. 205.

67 APRESENTAÇÃO, L., *Livro das excellencias da Misericórdia... op. cit.*, f. 7r-v.

termo, lançado em França pelo abade de Saint-Pierre em 1725⁶⁸. É importante notar que se na França de Setecentos o vocábulo *bienfaisance* era um neologismo, não o era, de forma alguma, na língua portuguesa. A palavra teve sucesso e foi característica do discurso liberal oitocentista, assumindo uma aceção laica. Por vezes beneficência e caridade eram confundidas, mas na realidade tratava-se de coisas totalmente distintas. Para além do facto de ser a caridade um sentimento e a beneficência um ato, esta última, no sentido vulgarizado do termo (não no dos teólogos), era humanista, gerada pela filantropia.

Em 1792, António Soares Barbosa (1734-1801) publicou um *Tratado elementar de Filosofia Moral*. Este autor, presbítero, lente da Faculdade de Filosofia, escolhido por Pombal para a novel Faculdade, sócio efetivo da Academia Real das Ciências, era um iluminista católico que procurava conciliar religião e razão, crença e luzes. Segundo ele, o dever do socorro provinha da «lei moral da ordem ou vontade do Criador», lei que distribuiu as propriedades e direitos⁶⁹. Dever de socorro era o mesmo que dever de beneficência e dever de humanidade, mas inferior a caridade do próximo. Soares Barbosa esforçou-se por manter o conceito de beneficência na órbita religiosa, por lhe atribuir uma orientação divina, reaproximando-a da caridade. Se a moral católica se adaptou e adotou a beneficência, rejeitou a filantropia – componente mais tardio na prática discursiva oitocentista⁷⁰ – que considerava virtude inferior e muitas vezes até desprezível e condenável.

Em 1827, argumentava o padre Dr. Henrique José de Castro (1769-1829) que Cristo ensinou que os dois principais mandamentos são amar a Deus e amar o próximo, sendo ambos inseparáveis. E só amando a Deus e ao próximo era possível a salvação. Por isso, a filantropia de nada valia, exatamente como de nada valia a fé sem obras. E os que atuavam como se Deus não existisse, os que praticavam a:

«Humanidade ou Filantropia (que é o amor que se refere unicamente ao homem e não a Deus) ou não é virtude, ou, se é virtude, é só pagã, e não cristã [...] só a Caridade é lei perfeita, lei santa, lei divina [...]. Aquela chamada Filantropia ou Humanidade, que não tem por fim a Deus mas só ao homem, é tão imperfeita que, ou facilmente se converte em viciosa sensualidade, ou nos faz negar a glória que se deve a Deus, ou nos enche de vaidade, ou fazemos obras boas por fins ilícitos que muitas vezes perdem para sempre a quem as faz e a quem as recebe»⁷¹.

.....
68 DUPRAT, C., “*Pour l’amour de l’humanité*”. *Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, Paris: C.T.H.S., 1993, pp. XV-XVI. Philippe Sassier aponta 1762 como a data mais antiga da utilização da palavra (SASSIER, P., *Du bon usage des pauvres...* op. cit., p. 193). Já aqui foi citado um texto do padre Manuel Consciência, falecido em 1739, que a utiliza. Diogo Camacho de Aboim, que viveu entre 1661 e 1709, também tratou da beneficência na sua *Escola moral*, cit.

69 BARBOSA, A. S., *Tratado elementar de Filosofia Moral*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1792, p. 97.

70 Surgiu em França em 1772 utilizada por Fénelon (cfr. DUPRAT, C., “*Pour l’amour de l’humanité*”... op. cit., p. XV). Moraes não regista esta palavra na edição de 1813 do seu *Dicionário da Língua Portuguesa* mas, pelo menos em 1793, já havia sido publicada uma obra que a utiliza abundantemente. Não é por acaso, contudo, que o livro, embora escrito diretamente em português, é obra de um estrangeiro radicado em Portugal, Leopoldo Berchtold (BERCHTOLD, L., *Ensaio sobre a extensão dos limites da beneficência* [...], Lisboa: Regia Officina Typografica, 1793).

71 CASTRO, H., J., *Socorro evangélico aos párochos, e aos páis de familias*, Lisboa: Impressão Regia, 1827, pp. 221-222.

A condenação do otimismo humanista, a recusa da admissão da capacidade humana para o bem era total. Doze anos mais tarde o padre José Inácio Roquette (1801-1870) mostrava-se mais benevolente, mas não deixou de assinalar que a filantropia era frequentemente motivada apenas por vaidades pessoais:

«A caridade evangélica faz o bem por causa de Deus, cuja imagem considera na pessoa dum miserável; a filantropia, porém, faz o bem por causa do homem e não dá outra razão, senão porque é seu semelhante; de maneira que a caridade evangélica envolve sempre a filantropia, mas nunca esta pode elevar-se ao grau daquela. [...] Naquela, se bem analisarmos, acharemos muitas vezes que os respetos humanos e o amor próprio têm nela grande parte, ao mesmo passo que nesta só encontraremos por fundamento o amor de Deus»⁷².

Para o padre João Eduardo Lopes de Moraes, todo o cristão devia praticar as sete obras corporais de misericórdia, mas não por «vanglória e filantropia do século». A sua aversão à filantropia, que neste ano de 1870 já há muito se tornara moda, é patente no seguinte trecho:

«a filantropia do século, longe de aplacar as paixões do pobre, pelo contrário lhas irrita e exacerba. [...] só a caridade evangélica é capaz de sufocar no coração do pobre a cobiça dos bens alheios, ensinando-lhe por benefícios e palavras compassivas, que os que têm e são ricos são verdadeiramente seus irmãos»⁷³.

Devemos perguntar-nos por que razão os eclesiásticos rejeitam tão violentamente a filantropia. Porque prescindia de Deus, é óbvio, mas talvez também porque fora um conceito divulgado e defendido (e com que entusiasmo!) pelos filósofos iluministas, pelos movimentos maçónicos e pelos homens da Revolução francesa⁷⁴.

4.2. O DEVER DA ESMOLA

Tanto a caridade, como a misericórdia, como a obediência a Deus, como ainda a penitência preceituavam a esmola. A esmola era para a Igreja um preceito absoluto, isto é, obrigatória. Era um direito dos pobres e um dever dos ricos. Não se tratava de um gesto de generosidade, de um ato de benefício, como dirão os governantes liberais oitocentistas a propósito da assistência pública, a que chamam caridade ou beneficência⁷⁵. A esmola era o elo de ligação entre toda a

.....
72 ROQUETTE, J. I., *Thesouro da mocidade portugueza ou Moral em acção*, Paris: Aillaud Moulon e C^a, 1857 [1^a ed.: 1839].

73 MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaes... op. cit.*, p. 205.

74 Vid. DUPRAT, C., “*Pour l’amour de l’humanité*”...*op. cit.*, *passim*. Sobre a rejeição da filantropia pelos católicos e protestantes franceses, vid. PLONGERON, B., «Des socialistes chrétiens avant l’âge du christianisme social (1760-1850)», en PLONGERON, B. e GUILLAUME, P. (dirs.), *De la charité à l’action sociale. Religion et société*, Paris: Éditions du CTHS, 1995.

75 Vid. LOPES, M. A., «Os pobres e a assistência pública», en TORGAL, L. R. e ROQUE, J. L. (coords.), *O Liberalismo*, en MATTOSO, J. (dir), *História de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, Volume V, 1993, p. 503.

comunidade dos fiéis. A ela estavam obrigados todos os cristãos, incluindo os pobres⁷⁶, mas devia dar-se com prudência porque para os espíritos menos fortes, como salientara S. Tomás, «se deram muito podem depois padecer tentação faltando-lhes o que deram»⁷⁷.

Os teólogos e os seus divulgadores eram unânimes ao considerar o carácter obrigatório da esmola. Divergiam, porém, em aspetos práticos. A esmola devia ser dada em função das possibilidades de quem dava e, pelo menos as mais vultuosas ou mais significativas para os rendimentos do esmoler, em função também das necessidades de quem recebia⁷⁸. Como princípio geral, muitos estabeleciam ser obrigação *sub mortali* dar esmola dos bens supérfluos e dos necessários *ad status* para acudir ao pobre em necessidade extrema (perigo de vida, de mutilação, perpétua loucura ou desonra), que era também obrigação *sub mortali* dar esmola dos bens supérfluos ao pobre em necessidade grave e que aqueles que possuíssem bens supérfluos estavam obrigados a dar esmola algumas vezes aos pobres de necessidade comum porque «o que tendo de que, nunca desse esmola, nem tivesse tenção de a dar, pecaria mortalmente». «Não há porém obrigação, nem ainda sub veniali, de dar esmola a todos os pobres dos comuns que a pedem, mas só há obrigação de lha dar algumas vezes, segundo a caridade, e a prudência ditarem»⁷⁹. Mas é possível encontrar opiniões diversas nesta matéria.

4.3. A ESMOLA NA ECONOMIA DA SALVAÇÃO OU O INTERESSE PRÓPRIO

Um contrato pré-estabelecido entre Deus e os homens garantia recompensas ao esmoler. «A esmola é uma granjearia certíssima para bens temporais e eternos», afiançava frei Heitor Pinto⁸⁰. É esta a ideia força, o *topus* inalterável ao longo da época estudada, que, quanto à recompensa de bens terrenos, se alicerçava no Antigo Testamento⁸¹.

Alguns títulos dos capítulos da obra de frei Luís de Mértola são também elucidativos: «Dos bens em geral que Deus concede aos misericordiosos, e especialmente de fazenda», «mostra-se como os avarentos são castigados nos bens temporais», «Que a esmola rende aos misericordiosos saúde e vida, do qual bem não gozam os avarentos», «Que os misericordiosos alcançam nesta vida honra e fama e os avarentos são nisso castigados».

«O que dá esmola ao pobre a si mesmo a oferece», dizia frei Pedro da Cruz Juzarte em 1650. «E não somente recebe quando dá, mas ainda cobra dobrado retorno de tudo o que despendeu»⁸². Francisco Freire de Faria escreveu no último terço do século XVII: «Quem dá a esmola ao pobre, recebe de usura nesta vida cento por um, e na outra, vida eterna: vem a ser a esmola uma

.....
76 Vid. APRESENTAÇÃO, L., *Livro das excellencias da Misericórdia... op. cit.*, f. 32; BERNARDES, M., *Nova Floresta... op. cit.*, Tomo II, pp. 172-178; CARTAXO, A. S. F. P., *Discursos moraes e evangélicos... op. cit.*, pp. 244-249; MORAIS, J. E. L., *Paroneses parochiaes... op. cit.*, p. 204.

77 *Apud* APRESENTAÇÃO, L., *Livro das excellencias da Misericórdia... op. cit.*, f. 29.

78 Vid. APRESENTAÇÃO, L., *Livro das excellencias da Misericórdia... op. cit.*, f. 28v.; TAVARES, J., *Sermoens panegyricos... op. cit.*, p. 451 (sobre «preceito» e «conselho» vid. pp. 300-301).

79 ANUNCIACÃO, A., *Collegio abbreviado de ordinandos, prégadores e confessores... op. cit.*, p. 14. A mesma doutrina em FERREIRA, A., *Practica de Ordinandos e Confessores*, Coimbra: Luis Secco Ferreira, 1757, pp. 388-390.

80 PINTO, H., *Imagem da Vida Christã... op. cit.*, p. 319.

81 Eis algumas passagens que ilustram a ideia: «Uns repartem o que é seu, e ficam mais ricos; outros arrebataem o que não é seu, e sempre estão em pobreza» (Pr. 11, 24-25); «Aquele que dá ao pobre não terá necessidade; aquele que o despreza quando lhe pede cairá em penúria» (Pr. 28, 27).

82 JUZARTE, P. C., *Instrucção geral pera o caminho da perfeiçam... op. cit.*, p. 272.

letra de câmbio passada deste mundo para o outro pelas mãos dos pobres, à vista vos há de Deus pagar cento por um nesta vida, e na outra vida eterna»⁸³. O carácter negocial da esmola surgia aqui de forma claríssima. Adotou-se no discurso da dádiva uma linguagem de negócio, como já salientou Michel Cavillac para o século XVI⁸⁴. Mas a metáfora da usura aplicada à esmola não foi invenção dos autores quinhentistas. Já aparecia no Antigo Testamento: *Fœneratur⁸⁵ Domino qui miseretur pauperis: & vicissitudinem suam reddet ei* (Pr. 19, 17). António Pereira de Figueiredo (1725-1797) acentuou a metáfora ao traduzir: «O que se compadece do pobre dá o seu dinheiro a juro ao Senhor e este lhe tornará com onzena o que ele tiver emprestado».

A repetidíssima máxima de Santo Agostinho segundo a qual a esmola apaga os pecados como a água apaga o fogo⁸⁶, foi retomada por muitos autores espirituais modernos. Manuel Bernardes foi um deles, mas este autor de escol não tinha uma perspetiva religiosa tão mecanicista que aceitasse ingenuamente o aforismo. De facto, citando S. Lourenço, bispo de Nora (Itália), esclarecia:

«Advirto-te porém neste lugar duas coisas. Primeira, que a esmola, ou outra qualquer obra de misericórdia, para sortir o seu efeito, há de ser feita por amor de Deus e não por vanglória ou por outro respeito humano. Segunda, que quando se diz que a esmola apaga o pecado, limpa a alma e é como outro batismo, entende-se que alcança de Deus auxílios, com que o pecador arrependido busque os sacramentos, onde estes efeitos se logram»⁸⁷.

Mas a maioria não se detinha em tais subtilezas. «A caridade que usares com os pobres [...] vos multiplicará nesta vida os bens temporais, e vos dará na outra os eternos, que são as utilidades que prometeu o Oráculo Divino a todo o caritativo», afirmava frei Agostinho Pereira em obra de 1747⁸⁸. E pela mesma época, ensinava frei Manuel da Silveira que «a esmola é usura e é lucro: não imaginem que perdem o que dão: dão sim para receber duplicado o que repartem; e não é a esmola só dádiva, é interesse»⁸⁹. Ou, ainda, outros exemplos: numa pastoral datada de 22-3-1770 escreveu o bispo da Guarda, D. Bernardo de Melo Osório (?-1774):

.....
83 FARIA, F. F., *Primavera espiritual... op. cit.*, pp. 143-146.

84 CAVILLAC, M., *Gueux et marchands... op. cit.*, pp. 208-209.

85 O verbo *fenero* significa emprestar a juros. As atuais traduções da Bíblia dizem apenas que se empresta a Deus, sem se mencionarem juros.

86 Já no Livro de Tobias se ensinava: «a esmola livra de todo o pecado e da morte» (Tob. 4, 11). Encontra-se uma ideia aproximada na 1.ª Carta de S. Pedro: «E antes de todas as coisas, tende entre vós mesmos mutuamente uma constante caridade; porque a caridade cobre a multidão dos pecados» (1Pe. 4, 8). Embora esta passagem possua uma dimensão espiritual muito mais profunda, porque é a capacidade de amar e não o ato da esmola (que pode ter melhores ou piores intenções) que apaga os pecados.

87 BERNARDES, M., *Estimulo pratico... op. cit.*, pp. 439-440.

88 PEREIRA, A., *Sermam de Nossa Senhora da Caridade*, Lisboa: Pedro Ferreira, 1747, p. 23.

89 SILVEIRA, M., *Sermões posthumos... op. cit.*, p. 127.

«A esmola é a primeira filha da mais nobre das virtudes cristãs, a caridade: ela extingue os pecados, assim como a água apaga o fogo: ela nos une em vínculo de gratidão e amor a nossos irmãos neste mundo, e há de ser recompensada no Céu, onde é aceite, como se fosse dada ao mesmo Deus, que por um incompreensível efeito da sua sabedoria buscou este modo de a receber na pessoa de seus filhos, e nossos irmãos, como própria, e se nos constituiu devedor»⁹⁰.

No mesmo ano, D. Francisco de Lemos (1735-1822), na qualidade de vigário capitular da diocese de Coimbra, propagava a mesma ideia:

«A esmola por si tem tanto poder diante de Deus, que ela mesma se faz oradora e valia para com o Senhor a favor daquele que a dá. Escondei a esmola no seio dos pobres e ela mesma orará por vós ao Senhor. Todos os vossos pecados serão extintos, assim como a água extingue o fogo. Notável força o poder da esmola! Procurai, meus Irmãos, com um preço tão módico adquirir estes bens preciosos»⁹¹.

No século XIX continuava a repetir-se a velha máxima. «Como a água extingue o fogo, a esmola extingue a culpa», escrevia José Agostinho de Macedo (1761-1831) em 1827⁹². O citado pregador anónimo da Figueira da Foz declarava em 1846 haver «rigorosa obrigação» de prestar socorro aos necessitados por ser ordem da Providência, lei de Cristo e do nosso próprio interesse. «Exige-se de nós que compremos com eles [bens terrenos] o Reino de Deus repartindo-os prudentemente segundo as nossas circunstâncias; ao homem pobre enfermo e desvalido; porque assim como a água extingue o fogo, assim também a beneficência apaga, extingue, perdoa os nossos pecados»⁹³. Em 1852 doutrinava D. José Joaquim de Azevedo e Moura, bispo de Viseu: «a esmola livra da morte, apaga os pecados e faz achar a misericórdia e a vida eterna»⁹⁴. E, um último exemplo, em 1870 o padre João de Morais retomava a imagem da letra de câmbio que agora, adaptada aos tempos, se transformara em passaporte:

«Ocultai vossas esmolos no seio do pobre, e elas vos servirão de oração diante de Deus, bem como seguro para a vossa vida e passaporte para a eternidade».

«Os verdadeiros fiéis não veem nele [o mendigo] um homem, mas a pessoa do mesmo Deus, fazendo um contrato com o rico, todo a favor deste. Por isso, a esmola não desonra o que a dá, nem o que a recebe, porque ninguém dirá que um contrato de câmbio desonra as partes que o assinam»⁹⁵.

.....
90 OSÓRIO, B. M., *Pastoral de 22 de Março de 1770*, s. l.: s. d., p. 10.

91 LEMOS, F., *Pastoral de 1 de Abril de 1770*, s. l.: s. d., p. 10.

92 MACEDO, J. A., *Elogio histórico do illustrissimo Ricardo Raymundo Nogueira, conselheiro de Estado*, Lisboa: Impressão Regia, 1827, p. 50.

93 BGUC, *Manuscritos*, cod. 1693, f. 228v.

94 MOURA, J. J. A., *Instrução pastoral que o Bispo de Viseu dirige aos seus diocesanos sobre o preceito da oração, do jejum e da esmola*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1852, p. 12.

95 MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaes... op. cit.*, pp. 205-206.

Assim: a esmola legitimava-se porque existia um pacto social e divino que a impunha, mas dava-se, sobretudo, por interesse próprio. Dava-se porque se lhe atribuía um valor sacramental como portadora de graças. Dava-se não por amor ou solidariedade para com o infeliz, mas por amor a Deus e apenas dando-a por Ele a esmola era redentora. Dava-se porque se esperava receber em troca muito mais. O carácter interesseiro da esmola foi levado tão longe que não só se garantiam vantagens espirituais, mas também benesses temporais ao cristão esmoler.

5. CONCLUSÃO

É possível ao longo dos séculos XVII a XIX encontrar em Portugal um pensamento constante no que se refere à doutrina social da Igreja, ou melhor, para não se cair em anacronismo, à teleologia moral católica. Contudo, a literatura religiosa portuguesa sobre a caridade, os ricos, os pobres e o dever da esmola que sobre todos impendia não foi original, pois nela encontramos ideias comuns a toda a Europa católica.

Numa tentativa de definição de pobre e de rico, a Igreja Católica estabeleceu graus de privação e distinguiu bens necessários à vida e bens necessários ao estado de cada um. O pobre era aquele que não possuía pelo menos os últimos e tinha direito absoluto à esmola de todos os que auferiam rendimentos que ultrapassavam as duas necessidades referidas, porque os bens supérfluos na realidade não pertenciam a quem os tinha, mas sim a Deus, de quem os ricos eram dispenseiros. Visando regulamentar o preceito da esmola, a Igreja impôs gradações na sua obrigatoriedade, dependente do tipo de pessoa que dava e do grau de pobreza e estatuto social de quem recebia. Embora a pobreza pudesse conduzir ao pecado, de um modo geral a literatura religiosa portuguesa considerava a riqueza mais perigosa. Mas, sublinhava-se, era possível ser-se simultaneamente rico e santo se se abraçasse a pobreza de espírito, como também se podia ser pecador, sendo pobre sem pobreza espiritual. E acontecia frequentemente, lembrava-se também, que o pobre só o era porque sucumbia ao pecado da preguiça, que de apatia espiritual se conotara cada vez mais com indolência laboral.

A Providência divina permitia e queria a diferenciação económica não por lhe ser impossível eliminá-la mas porque só assim todos tinham possibilidades de salvação. O rico, a quem era muito fácil cair no pecado, não era verdadeiramente proprietário dos seus bens mas sim o depositário e dispenseiro deles e alcançaria a perfeição na medida em que entendesse essa verdade fazendo esmola de todos os seus bens supérfluos que, de facto, pertenciam aos pobres⁹⁶. Assim fazendo, poderia salvar-se porque cumpria a vontade de Deus, porque apagava os pecados pela esmola, porque beneficiava da intercessão dos pobres junto de Deus, já que as orações dos humildes chegavam mais facilmente aos Céus. Os pobres salvar-se-iam não pelo simples facto de serem pobres, mas na medida em que aceitassem com paciência os seus sofrimentos – ai do pobre que cobiçasse a riqueza! – e trabalhassem para o seu sustento e o dos seus dependentes. Embora os pobres nada pudessem reclamar e tudo devessem aceitar resignadamente, os bens supérfluos dos ricos – aqueles que lhes não eram necessários nem à sobrevivência nem à manutenção do estatuto social – eram realmente património dos pobres e por essa razão aqueles que os tinham

.....
96 Frei Manuel Guilherme (1658-1730) alerta os seus leitores para o facto de cometerem o pecado mortal da soberba quando julgam que os bens que possuem não são de Deus (GUILHERME, M., *Escada mystica de Jacob*, Coimbra: Joseph Antunes da Silva, 1731, p. 43 [1.ª ed.: 1721]).

e os não distribuíam, roubavam e teriam de responder por isso. Não se tratava de caridade, mas de justiça. A assistência aos pobres era, pois, um dever absoluto para os ricos, um direito inalienável dos pobres destituídos de capacidade de subsistência; mas ao receberem a esmola, que por direito lhes pertencia, os pobres tinham de a pagar com a sua gratidão e orações. Mais: não podiam reclamar a não aplicação desse seu direito à esmola, porque no seu silêncio residia a perfeição moral. Ao exigirem aquilo, que de facto era deles, perderiam a glória de bem-aventurados.

Esta atitude ideal, era certamente sublime, mas demasiado exigente para a fraca condição humana. Exigia-se heroicidade, sob pena do Inferno, à população ignorante e carente. Em contrapartida, os Céus abriam-se aos poderosos desde que repartissem o que lhes não era necessário nem à subsistência nem ao *status*, ou até, para os mais contemporizadores, bastaria à salvação dos ricos que vivessem em desapego interior, atendendo de vez em quando os pobres comuns e, feito isso, gozando pacificamente os seus bens.

Que o estatuto socioeconómico fosse mantido à custa de vícios da organização social não se discutia, apesar de ser geral e grande a desconfiança quanto à licitude dos meios usados para enriquecer e de muitos padres afirmarem expressamente que só havia pobres porque havia ricos. A ideia base sempre implícita de desforra no Além era por vezes expressa com uma crueza espantosa, antegozada num espírito verdadeiramente antagónico à mensagem evangélica de amor ao próximo e de perdão das injúrias recebidas. Frei Cristóvão de Almeida (1620-1679), doutor em Teologia, afirmava que «no Céu até o infortúnio dos danados serve de aumentar os gostos»⁹⁷.

.....
97 ALMEIDA, C., *Sermoens*, Lisboa: Miguel Deslandes, 1680, p. 309.