



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

**Caminhos que se cruzam. A assistência aos peregrinos e viajantes
no Norte de Portugal: as Misericórdias (séculos XVII e XVIII)**

Liliana Andreia Valente Neves

**Caminhos que se cruzam. A assistência aos
peregrinos e viajantes no Norte de
Portugal: as Misericórdias (séculos XVII e
XVIII)**

Liliana Andreia Valente Neves

UMinho | 2023

julho de 2023



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Liliana Andreia Valente Neves

**Caminhos que se cruzam. A assistência
aos peregrinos e viajantes no Norte de
Portugal: as Misericórdias (séculos XVII e
XVIII)**

Tese de Doutoramento
Doutoramento em História
Especialidade em Idade Moderna

Trabalho efetuado sob a orientação da
Professora Doutora Maria Marta Lobo de Araújo

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.



Atribuição-SemDerivações
CC BY-ND

<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

Agradecimentos

O trabalho aqui apresentado não seria possível sem o suporte que me foi dado por várias pessoas e instituições. Cabe-me, agora, retribuir um pouco desse apoio, transmitindo-lhes a minha gratidão. Em primeiro lugar, agradecer à minha orientadora, Professora Doutora Maria Marta Lobo de Araújo, por ter guiado e direcionado a minha pesquisa com todo o rigor, pelos muitos conselhos e incansável disponibilidade para responder às minhas dúvidas, assim como por sempre me ter transmitido força e confiança para persistir. É um exemplo incontestável de força de trabalho, rigor científico e excelência. Enquanto orientadora, destaco-lhe, também, a afabilidade e o cuidado, tal como a paciência nas leituras realizadas a este trabalho e análise minuciosa que fez do mesmo.

Agradeço, também, ao Senhor Provedor da Santa Casa da Misericórdia de Braga Dr. Bernardo Reis, sem cuja ajuda não teria sido possível aceder a vários dos arquivos consultados, dada a falta de respostas às solicitações enviadas. O acesso às fontes é imprescindível para o historiador desenvolver o seu trabalho. A quem nos abre as portas dos arquivos, resta a nossa imensa gratidão. E neste sentido, agradeço a todas as Mesas Administrativas das Misericórdias, cujos arquivos consultei, entre 2018 e 2021, pela gentileza de autorizarem a pesquisa. Assim, agradeço às Mesas Administrativas das Santas Casas da Misericórdia de Ponte de Lima, Amarante, Algosó, Alfândega da Fé, Barcelos, Esposende, Fão, Chaves, Guimarães, Miranda do Douro, Mirandela, Mogadouro, Vila do Conde, São João da Pesqueira, Vila Flor e Lamego, assim como à provedoria da irmandade de Nossa Senhora da Silvia, no Porto, por me terem recebido nas suas instalações com a maior amabilidade, permitindo-me o acesso aos seus arquivos. Agradeço, igualmente, aos funcionários dos arquivos da Casa da Prelada, Municipais de Monção, Melgaço, Vilar Flor e Vila Nova de Cerveira, Lamego e Miranda do Douro, assim como dos arquivos distritais de Viana do Castelo, Braga, Bragança e Vila Real. Seria impossível nomear todos aqueles que interagiram comigo, nas visitas realizadas no decurso desta investigação, mas todos, à sua maneira, fizeram a diferença neste processo. A generosidade, simpatia, disponibilidade e simples amabilidade com que fui recebida e tratada foram suficientes para me dar alento ao longo dos últimos cinco anos. Cabe-me, no entanto, um agradecimento sincero à Dra. Alice, diretora do arquivo da Santa Casa da Prelada, assim como aos seus funcionários, o Senhor Salvador e o Senhor Carlos, tal como à Dr. Ana, do Arquivo Municipal de Monção, porque fizeram muito mais por mim do que lhes era pedido. Agradecimento que se estende ao Dr. Aníbal Barreira, pela ajuda na localização do hospital de peregrinos da Rua de Trás. Também aos funcionários da Santa Casa

de Algozo e Alfândega da Fé que, apesar de não possuírem documentos para a época do nosso estudo, se disponibilizaram prontamente e nos levaram a visitar as igrejas das irmandades, ao Provedor da Santa Casa de S. João da Pesqueira, e à Dr. Sandra, da Santa Casa da Misericórdia de Chaves, pela amabilidade com que nos receberam.

No que respeita ao percurso na Universidade do Minho, integrei a primeira turma do Curso de Doutoramento em História do Instituto de Ciências Sociais, que se iniciou em 2018. Neste sentido, deixo um agradecimento aos meus professores e colegas. As sextas-feiras do ano académico 2018-2019 foram de muita aprendizagem, mas também de partilhas e conselhos que ajudaram a estruturar o nosso caminho enquanto investigadores. Estendo esta gratidão a todos os professores do Departamento de História da Universidade do Minho, que me ensinaram, guiaram e formaram, com a maior mestria, nos últimos 11 anos. Não esquecendo, ainda, o suporte dado pelo Lab2PT, principalmente, na pessoa da Dra. Carla Xavier, mas também da Dra. Sofia Oliveira do Conselho Pedagógico do ICS.

Aos meus colegas, destaco, as conversas, as trocas de ideias e também os momentos de descontração. Neste sentido, será justo sublinhar a força e as muitas horas de trabalho com a Flávia Oliveira, minha companheira nesta jornada, desde o seu início, e que tanto partilhamos nos últimos cinco anos, assim como com a Carina Gomes, que me fez companhia na consulta de vários arquivos e ajudou a diminuir a sensação de isolamento a que o trabalho de investigador nos vota. Não posso nomear todos aqueles com quem me cruzei, ao longo destes últimos quatro anos, em conversas, jantares e muitos momentos de convívio, mas a todos expresso a minha imensa gratidão, na certeza de que fizeram a diferença, pelas palavras, incentivo e companhia. Um agradecimento, também, à Doutora Lisbeth Oliveira pelos preciosos conselhos que nos transmitiu no início deste processo de investigação, à Cláudia Novais pela ajuda na execução dos mapas, e à Kelly Alves, pela paciência e auxílio ao longo dos últimos anos, na correção do meu francês.

Aproveito para deixar aqui o meu reconhecimento ao João Catalão e à Dra. Lúcia Afonso, que, amavelmente, partilharam comigo, alguns dos documentos que utilizei nesta investigação. E agradeço, igualmente, aos colegas e professores que me receberam na Facultad de Xeografía e História da Universidade de Santiago de Compostela, durante a estância de doutoramento europeu, e que foram imprescindíveis para que esta se tornasse uma experiência de grande enriquecimento pessoal e académico. Direcionamos um especial agradecimento ao Professor Roberto J. López López, tutor que dirigiu a nossa pesquisa, e estadia, enquanto estivemos em

Compostela, assim como à Professora Ofelia Rey Castelão, por toda a ajuda e auxílio na nossa integração e ambientação à Faculdade.

Por último, mas não menos importante, agradeço à minha família. Os últimos cinco anos foram desgastantes e de muitas ausências. Com o pensamento direcionado em exclusividade para a tese, foram poucos os dias em que estive disponível para os amigos e família. E quando o estava, a minha consciência, ou a minha avó Felicidade, lembravam-me do que permanecia inacabado. Assim, agradeço aos meus pais, ao meu irmão e ao meu companheiro Miguel, que foram as pessoas a quem mais falhei, em nome do trabalho, mas que também foram aqueles que me deram maior apoio, suporte e força quando dela necessitei. Agradeço, também, aos meus avós, pela ajuda que me prestaram em todo este processo e à minha madrinha e prima Michelle, pelas muitas horas que despenderam comigo, no trabalho da minha fluência em inglês.

Este trabalho é resultado de muito esforço pessoal, mas jamais seria possível sem os fortes alicerces da minha família, da minha orientadora, dos meus amigos, dos meus professores, dos meus colegas, e dos arquivos que consultei e dos seus funcionários. Costumo dizer que este é um trabalho se fez de pessoas, e gostava de poder elencar cada nome e cada gesto, mas não sendo possível remeto para todos os que se cruzaram comigo e de alguma forma me ajudaram, os meus mais profundos sentimentos de gratidão.

Este trabalho foi financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, Ministério da Ciência e Tecnologia e Ensino Superior e Fundo Social Europeu, com referência da bolsa SFRH/BD/135711/2018, e cofinanciado pelos programas NORTE2020 e Portugal2020. Sem o apoio financeiro e enquadramento desta bolsa não teria sido possível realizar todas as deslocações e despesas que esta investigação exigiu.

Declaração de integridade

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Resumo

Caminhos que se cruzam. A assistência aos peregrinos e viajantes no Norte de Portugal: as Misericórdias (séculos XVII e XVIII)

Este trabalho estuda a assistência das Misericórdias do Norte de Portugal à população em trânsito, nos séculos XVII e XVIII, sendo o nosso principal objetivo analisar a preponderância destas instituições no contexto das viagens e peregrinações, no período moderno. Procuramos perceber a amplitude das obras praticadas, quando as deslocações eram verdadeiros desafios, devido ao seu elevado custo, aos perigos e às diversas dificuldades.

É sobre esse mundo das viagens e peregrinações que nos debruçamos, num primeiro momento, procurando perceber o contexto em que se movia a população analisada, assim como as crenças e os acontecimentos que influenciaram a caridade praticada, desde a realidade das peregrinações na Época Moderna, à ascensão das romarias, às motivações para viajar, às dificuldades ao longo das jornadas, ao impacto da Reforma protestante e da Contrarreforma católica, nas mentalidades. A religião era uma realidade indissociável do quotidiano, neste período.

Num segundo momento, procuramos perceber de que forma as Misericórdias se destacaram no apoio que prestaram aos peregrinos e viajantes, analisando as estratégias utilizadas para controlar quem era ou não recetor da sua caridade, assim como as diferentes formas de auxílio que se desdobravam em cartas de guia, esmolas, cavalgaduras, fornecimento de local para pernoitar, cuidados de saúde, cuidados espirituais, entre outros.

Nem sempre foi pacífico acolher nos seus edifícios os peregrinos e viajantes, embora as Santas Casas se esforçassem por lhes prestar este género de auxílio, dada a situação de desamparo em que se encontrava a população flutuante. Estas instituições eram, em muitos casos, um porto seguro onde o caminhante encontrava o descanso e conforto necessários não só ao seu corpo, mas também à sua alma. Por último, procurámos caracterizar os assistidos pelas Misericórdias, avaliando, quando possível, a sua proveniência, destino, as profissões, o estatuto social, as motivações existentes por trás dos seus périplos, entre outras informações, fornecidas pelas fontes.

Foi nosso intento aumentar o conhecimento sobre a relação entre as Misericórdias e a população em trânsito, principalmente no que respeita às camadas mais desfavorecidas, assim como perceber quem se deslocava, porque o fazia e o que esperava destas confrarias.

Palavras-chave: Assistência; Época Moderna; Misericórdias; Peregrinos; Viajantes.

Résumé

Des chemins qui se croisent. L'assistance aux pèlerins et aux voyageurs dans le nord du Portugal: les Misericórdias (XVIIe et XVIIIe siècles)

L'objet de ce travail est l'assistance fournie par les Misericórdias du Nord du Portugal à la population en transit, aux XVIIe et XVIIIe siècles. Notre objectif principal étant d'analyser la prépondérance de ces institutions dans le contexte des voyages et des pèlerinages, à l'époque moderne. Nous cherchons à comprendre l'ampleur des œuvres pratiquées à une époque où le voyage représentait un véritable défi, compte tenu de son coût élevé, des dangers et des difficultés diverses qu'il présentait.

Nous nous intéresserons d'abord à ce monde du voyage et du pèlerinage, en cherchant à comprendre le contexte dans lequel se déplaçait la population analysée, ainsi que les croyances et les événements qui ont influencé la charité pratiquée, en partant pas la réalité des pèlerinages à l'époque moderne, à l'essor des pèlerinages, aux motivations des voyageurs, aux difficultés rencontrées au cours des voyages, à l'impact sur les mentalités de la Réforme Protestante et de la Contre-Réforme catholique. Nous chercherons ensuite à comprendre comment les Misericórdias se distinguaient dans le soutien qu'ils apportaient aux pèlerins et aux voyageurs, en analysant les stratégies utilisées pour contrôler qui était ou n'était pas bénéficiaire de leur charité, ainsi que les différentes formes d'aide qui se traduisaient par des lettres de guide, des aumônes, la mise à disposition d'un lieu pour passer la nuit, des soins de santé et un soutien spirituel, entre autres.

Il n'était pas toujours facile d'accueillir les pèlerins et les voyageurs dans leurs bâtiments, même si les Santas Casas s'efforçaient d'apporter ce type d'aide, compte tenu de l'impuissance de la population flottante. Ces institutions étaient, dans de nombreux cas, un port sûr où le voyageur trouvait le repos et le confort nécessaires non seulement pour son corps mais aussi pour son âme. Enfin, nous chercherons à caractériser les pèlerins et les voyageurs aidés par les Misericórdias, en évaluant, dans la mesure du possible, leur provenance, leur destination, leur profession, leur statut social, les motivations de leur errance, entre autres informations fournies par les sources.

Notre intention était d'accroître les connaissances sur la relation entre les Misericórdias et la population en circulation, principalement en ce qui concerne la population la plus défavorisée, et de comprendre qui se déplaçait, pourquoi il le faisait et ce qu'attendait-il de ces confréries.

Mots-clés: Assistance; Misericórdias; Pèlerins; Période moderne; Voyageurs.

Índice geral

Direitos de autor e condições de utilização do trabalho por terceiros	ii
Agradecimentos	iii
Declaração de integridade	vi
Resumo	vii
Résumé	viii
Índice geral	ix
Lista de figuras	xii
Lista de gráficos	xiv
Lista de mapas	xvi
Lista de tabelas	xvii
Lista de abreviaturas	xix
Introdução	21
1 - Fontes e Metodologia	29
1.1 - Recorte temporal e espacial do problema	29
1.2 - Seleção de fontes e dificuldades metodológicas	34
1.3 - Caracterização dos arquivos consultados	46
2 - A assistência aos peregrinos e viajantes através da historiografia nacional e internacional: um estado da questão	51
Parte I - Viagens e peregrinações no período moderno. Enquadramento histórico	64
Capítulo I - As viagens e os viajantes. A circulação de pessoas na Época Moderna	65
1 - Viajantes e viagens: uma dispersão de tipologias	66
2 - Estradas e caminhos	75
2.1 - Entre carros e carroças: os meios de transporte	83
3 - Feiras e mercados: os polos de atração comercial e a mobilidade	90
4 - Onde pernoitar? Os hospitais, as estalagens e as hospedarias	101
4.1 - A assistência prestada a peregrinos e viajantes ao longo dos caminhos	111
4.1.1 - A assistência à população em trânsito, em Portugal	120
Capítulo II - As peregrinações, a fé e os fiéis: um estado da questão	126
1 - Origem e significado do termo «peregrino»	127
2 - A gênese das viagens religiosas	129

2.1 - Os cristãos e o fenómeno das peregrinações	132
2.2 - Santuários medievais portugueses	141
3 - As relíquias e os santuários marianos: importantes polos de atração devocional	142
4 - O Purgatório e a salvação da alma: indulgências, altares privilegiados, jubileus e anos santos	150
Capítulo III - As dificuldades do caminho: entre a terra e o divino	164
1 - Peregrinar: a preparação de uma etapa	165
2 - Os caminhos de peregrinação	170
3 - Principais dificuldades das peregrinações	180
4 - Razões que motivavam a peregrinar	194
5 - Entre críticas: a permanência das peregrinações	204
6 - A ascensão das romarias	227
6.1 - As principais romarias portuguesas em meados do século XVIII	242
7 - As peregrinações no feminino	260
Capítulo IV - Entre conchas e bordões: o culto a Santiago no período moderno	268
1 - A difusão do culto jacobeu	269
1.1 - O apóstolo Santiago e as suas lendas	273
1.2 - As peregrinações a Santiago: da Idade Média à Época Moderna	278
2 - Símbolos e emblemas das peregrinações	291
Parte II - As Misericórdias enquanto agentes de auxílio aos peregrinos e viajantes	303
Capítulo I - Estruturas de apoio aos peregrinos e viajantes, no período moderno: as Santas Casas	304
1 - Dentro de portas: os hospitais e as «casas dos passageiros» no Entre-Douro-e-Minho ...	306
1.1 - O acolhimento aos passageiros nas Santas Casas da região de Trás-os-Montes	349
1.2 - As estalagens: uma outra opção para os viajantes	363
Capítulo II - Auxiliar os peregrinos e viajantes em momentos de debilidade	369
1 - Garantir cuidados espirituais prestados à população em trânsito	370
2 - A doença: um mal que atormenta	373
3 - Características dos peregrinos e viajantes enfermos	392
4 - Legar em favor dos passageiros	399
5 - A morte: uma amiga traiçoeira	404
6 - Peregrinos e viajantes nas malhas da justiça	412

Capítulo III - Povoadores de caminhos	415
1 - Uma abordagem aos peregrinos e viajantes. Quem, quantos, quando e com quem?	416
1.1 - Caracterização da população em trânsito: sexo, estado civil e idade	454
1.2 - As sociabilidades ao longo do caminho	462
1.3 - As palavras: uma forma de distinção	475
1.4 - Cruzando caminhos. Origens, destinos e naturalidade	486
2 - Maleitas e enfermidades: inimigos conhecidos	509
3 - Rotos e esfarrapados? A roupa dos peregrinos e viajantes, no período moderno	518
Capítulo IV - As Misericórdias enquanto beneficiadoras da mobilidade: as cartas de guia e cavalgaduras	546
1 - As cartas de guia: um atestado para a mobilidade	547
2 - As cavalgaduras: um meio de transporte ao serviço dos pobres	577
Capítulo V - Peregrinação e família. O matrimónio como ato de redenção?	595
1 - Pecado, amor e família: peregrinações e matrimónio	596
Conclusão	637
Fontes documentais	643
Fontes impressas	680
Bibliografia	682
Lista de sites	781
Glossário final	783

Lista de figuras

Figura 1 - Cadeira para transportar doentes (século XIX)	85
Figura 2- Santuários de Nossa Senhora da Lapa, Vieira do Minho e Sernancelhe	231
Figura 3 - Antigos quartéis de peregrinos, ermida de S. Bento do Cando, Arcos de Valdevez ..	235
Figura 4 - Santuário de Nossa Senhora da Peneda, Arcos de Valdevez.....	237
Figura 5 – Ermida de Nossa Senhora da Graça, Monção	238
Figura 6 - Santuário de Nossa Senhora de Porto D'Ave	238
Figura 7 - Santuário de Nossa Senhora do Sítio, Nazaré	244
Figura 8 - Santuário de Nossa Senhora do Cabo Espichel.....	245
Figura 9 - Santuário do Bom Jesus, Barcelos e santuário do Bom Jesus do Monte, Braga	249
Figura 10 - Quartel de peregrinos do Santuário de Nossa Senhora de Porto D'Ave	250
Figura 11 - Santuário de Nossa Senhora do Pilar, Póvoa do Lanhoso.....	251
Figura 12 - Cruzeiro medieval do Paço dos Duques de Bragança, Barcelos.....	276
Figura 13 - Peregrinos jacobitas na chegada a um albergue	300
Figura 14 - Folha de rosto do Compromisso do Hospital de Barcelos, 1726.....	305
Figura 15 - Pátio interior da Misericórdia de Guimarães.....	312
Figura 16 - Igreja da Misericórdia de Esposende, fachadas principal e lateral.....	330
Figura 17 - Complexo da igreja e hospitais D. Lopo de Almeida e de Rocamadour, 1740	334
Figura 18 - Espaços que integravam o edifício do antigo hospital de D. Lopo de Almeida e de Rocamadour.....	335
Figura 19 - Fachada principal da irmandade de Nossa Senhora da Silva, na Rua dos Caldeireiros	340
Figura 20 - Proposta reconstrutiva do complexo onde se inseria a albergaria do Covelo	345
Figura 21 - Proposta reconstrutiva da albergaria do Covelo.....	346
Figura 22 - Escala de evidência histórica/arqueológica utilizada na reconstituição da albergaria do Covelo	347
Figura 23 – Claustro do hospital Velho, Viana do Castelo	349
Figura 24 - Igreja da Misericórdia de Mogadouro	350
Figura 25 - Fachada da antiga hospedaria do Zambeira, Miranda do Douro	352
Figura 26 - Proposta de localização do hospital da Misericórdia de Chaves, no período moderno	358

Figura 27 - Vista atual da Santa Casa da Misericórdia de Chaves.....	360
Figura 28 - Consistório, igreja e antigo hospital da Misericórdia de São João da Pesqueira	362
Figura 29 - Assinatura de D. Jerónimo Reyffam Berg (1616).....	555
Figura 30 - Assinaturas de frei Estevão Bordes (1625) e de João de Sousa Rodrigues (1725)	556
Figura 31 - Imagem da Virgem da Misericórdia, esculpida em madeira, em estilo neoclássico	560
Figura 32 - Exemplar de uma carta de guia do século XVIII.....	561
Figura 33 - Pormenor de uma carta de guia emitida pela Misericórdia de Arcos de Valdevez, impressa no século XVIII.....	564
Figura 34 - Exemplar de uma carta de guia do século XVIII, vista pelo interior das páginas.....	564
Figura 35 - Virgem da Misericórdia encontrada num exemplar de carta de guia (século XVIII).	567
Figura 36 - Exemplar de uma guia de cavalgadura passada no Porto, em 1753.....	578
Figura 37 - Exemplar de outra guia de cavalgadura passada no Porto, em 1753.....	579

Lista de gráficos

Gráfico 1 - Contraste entre o número de enfermos e de peregrinos acolhidos nos hospitais analisados, séculos XVII e XVIII	374
Gráfico 2 - Fluxo da entrada de enfermos no hospital D. Lopo de Almeida, nos séculos XVII e XVIII	376
Gráfico 3 - Fluxo da entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital D. Lopo de Almeida, nos séculos XVII e XVIII	377
Gráfico 4 - Fluxo da entrada de enfermos no hospital de S. Marcos, no século XVII e inícios do XVIII	380
Gráfico 5 - Fluxo de entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital de S. Marcos, no século XVII e inícios do XVIII	380
Gráfico 6 - Fluxo da entrada de enfermos no hospital da Misericórdia de Guimarães, no século XVIII	382
Gráfico 7 - Fluxo da entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital da Misericórdia de Guimarães, no século XVIII	383
Gráfico 8 - Fluxo de entrada de enfermos no hospital da Misericórdia de Barcelos, no século XVIII	386
Gráfico 9 - Fluxo da entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital da Misericórdia de Barcelos, no século XVIII.....	387
Gráfico 10 - Fluxo de entrada de enfermos no hospital da Misericórdia de Ponte de Lima, séculos XVII e XVIII.....	389
Gráfico 11 - Fluxo da entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital da Misericórdia de Ponte de Lima, séculos XVII e XVIII	390
Gráfico 12 - Divisão por sexo dos peregrinos e viajantes acolhidos nos hospitais das Misericórdias, nos séculos XVII e XVIII.....	392
Gráfico 13 - Estado civil dos peregrinos e viajantes acolhidos nos hospitais das Misericórdias, nos séculos XVII e XVIII	393
Gráfico 14 - Divisão das esmolas distribuídas aos peregrinos e viajantes entre 1585-1820, por Misericórdia.....	417
Gráfico 15 - Número de indivíduos esmolados pelas Misericórdias em estudo, entre 1585-1820	420

Gráfico 16 - Número de peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820).....	425
Gráfico 17 - Número de peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1700).....	427
Gráfico 18 - Número de peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1700-1800).....	435
Gráfico 19 - Número de peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1800-1820).....	438
Gráfico 20 - Montante despendido com peregrinos e viajantes nas Misericórdias em estudo, entre 1585-1820.....	440
Gráfico 21 - Número de peregrinos e viajantes esmolados pelas Misericórdias em estudo, entre 1585-1820, por períodos de anos.....	441
Gráfico 22 - Distribuição mensal dos peregrinos e viajantes esmolados nas Misericórdias em estudo, entre 1585-1820.....	451
Gráfico 23 - Distribuição dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo, pelas diferentes estações do ano (1585-1820).....	453
Gráfico 24 - Estado civil dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820).....	458
Gráfico 25 - Número de cartas de guia registadas entre os peregrinos e viajantes esmolados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)	570
Gráfico 26 - Número de cartas de guia registadas entre os peregrinos e viajantes enfermos e defuntos, auxiliados pelas Misericórdias em estudo (séculos XVII e XVIII)	571
Gráfico 27 - Valor percentual das cartas de guia registadas em cada uma das diferentes Misericórdias em estudo (1585-1820)	573
Gráfico 28 - Variação do número de provimentos com transporte realizados pelas Misericórdias em estudo aos peregrinos e viajantes (1585-1820)	591

Lista de mapas

Mapa 1 - Etapas de fundação das Misericórdias do Norte de Portugal.....	32
Mapa 2 - Mapa da muralha fernandina da cidade do Porto, século XV	584
Mapa 3 - Périplo de Maria Elisabete (1726-1738).....	604
Mapa 4 - Locais de passagem de Manuel Pereira e Francisca Soares (1737-1738).....	615
Mapa 5 - Locais de passagem de João Pereira Leitão e Isabel de Oliveira (1737-1739).....	621

Lista de tabelas

Tabela 1 - Número de referências a peregrinos e viajantes, e anos consultados, nos livros de despesas dos tesoureiros e mordomos, nas Misericórdias em análise.	39
Tabela 2 - Período de dias que os peregrinos e viajantes permaneceram nos hospitais das Misericórdias (séculos XVII e XVIII)	394
Tabela 3 - Esmolas distribuídas pelas diferentes Misericórdias em estudo aos peregrinos e viajantes (1585-1820).....	418
Tabela 4 - Valor percentual dos gastos com peregrinos e viajantes em comparação com os gastos mensais e anuais na Misericórdia do Porto, 1605-1726.	445
Tabela 5 - Faixa etária dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820).....	460
Tabela 6 - Termos utilizados para identificar a população em trânsito na documentação das Misericórdias (1585-1820)	475
Tabela 7 - Naturalidade dos peregrinos e viajantes estrangeiros auxiliados pelas Misericórdias analisadas entre 1585-1820.....	487
Tabela 8 - Naturalidade dos peregrinos e viajantes portugueses auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)	490
Tabela 9 - Origem dos peregrinos e viajantes portugueses auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1829).....	492
Tabela 10 - Origem dos peregrinos e viajantes estrangeiros auxiliados pelas Misericórdias analisadas (1585-1820).....	494
Tabela 11 - Destino dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820).....	500
Tabela 12 - Sentido de circulação dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820), com base na sua origem.....	505
Tabela 13 - Sentido de circulação dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820), com base no seu destino	507
Tabela 14 - Principais sentidos de circulação dos peregrinos e viajantes, tendo por base a sua origem e destino (1585-1820).....	508
Tabela 15 - Causas de internamento hospitalar dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820).....	511

Tabela 16 - Número de peças de vestuário envergadas pelos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo (séculos XVII e XVIII)	519
Tabela 17 - Tipologia das peças de vestuário, calçado e adornos utilizados pelos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo, (séculos XVII e XVIII)	521
Tabela 18 - Tipologia dos tecidos das roupas dos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo (séculos XVII e XVIII)	525
Tabela 19 - Relação entre a peça de vestuário utilizada pelos passageiros recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo, e o tecido (séculos XVII e XVIII)	527
Tabela 20 - Cores das roupas envergadas pelos peregrinos e viajantes acolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo, séculos XVII e XVIII.....	531
Tabela 21 - Peças de roupa guardadas nas malas e alforges dos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo (séculos XVII-XVIII).....	534
Tabela 22 - Outros pertences e objetos transportados pelos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo (séculos XVII e XVIII)	543
Tabela 23 - Valor do provimento das cartas de guia, «na forma de carta» ou «na forma de esmola», na Misericórdia do Porto (1610-1796)	553
Tabela 24 - Local de emissão das cartas de guia registadas nas diferentes Misericórdias em estudo (1585-1820).....	574
Tabela 25 - «Mordomos das Guias», Misericórdia do Porto, 1655-1783.....	580
Tabela 26 - Outros tipos de provimentos feitos pelas Misericórdias em estudo, aos peregrinos e viajantes (1585-1820	587
Tabela 27 - Destinos dos peregrinos e viajantes providos com cavalgaduras pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)	592

Lista de abreviaturas

ABCSCompostela - Archivo-Biblioteca da Catedral de Santiago de Compostela
ADBraga - Arquivo Distrital de Braga
ADBragança – Arquivo Distrital de Bragança
ADVCastelo - Arquivo Distrital de Viana do Castelo
ADVReal - Arquivo Distrital de Vila Real
AHD-ASCompostela - Archivo Histórico Diocesano – Arzobispado de Santiago de Compostela
AHSCMPorto - Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto
AHUSCompostela - Arquivo Histórico Universitário de Santiago de Compostela
AMMelgaço - Arquivo Municipal de Melgaço
AMMonção - Arquivo Municipal de Monção
AMVNCerveira - Arquivo Municipal de Vila Nova de Cerveira
ASCMamarante - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Amarante
ALSCMBarcelos - Arquivo Leonor. Santa Casa da Misericórdia de Barcelos
ASCMChaves - Arquivo da Santa Casa de Chaves
ASCMEspesinde - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Espesinde
ASCMGuimarães - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Guimarães
ASCMLamego - Arquivo da Santa Casa de Lamego
ASCMMDouro - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Miranda do Douro
ASCM Mogadouro - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Mogadouro
ASCMP - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia do Porto
ASCMPLima - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima
ASCMSJPesqueira - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de São João da Pesqueira
ASCMVConde - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde
ASCMVFlor - Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Flor
aut/s. – autor/autores
BCPrelada-SCMP - Biblioteca Casa da Prelada – Santa Casa da Misericórdia do Porto
BPMPorto - Biblioteca Pública Municipal do Porto
BSCMM - Banco da Santa Casa da Misericórdia de Melgaço
coord/s. – coordenador/coordenadores
ed/s. – editor/editores

FHR - Fundo do Hospital Real

fl. - fólho

fls. - fólhos

FSCMB - Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga

FSCMC - Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Caminha

FSCMM - Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Monção

FSCMVC - Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo

FSCMVF - Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Flor

FSCMVNC - Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Nova de Cerveira

FSCMVR - Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Real

MMDBCabral - Museu Municipal Dra. Berta Cabral

n. - número

org/s. – organizador/organizadores

p. - página

pp. - páginas

r. - revista

s. n. - sem número

v. - verso

vol/s. – volume/volumes

Introdução

Qual o papel assistencial desempenhado pelas Misericórdias no contexto da assistência aos peregrinos e viajantes, no período moderno, na região norte de Portugal? Foi esta a questão que norteou a investigação cujos resultados agora apresentamos. Seguindo este mote, buscamos entender a profundidade e a pertinência do auxílio que foi prestado pelas Santas Casas portuguesas, no âmbito da mobilidade da população moderna, assim como as diferentes formas de apoio que estas instituições ofereciam aos passageiros em trânsito e o seu impacto. Deste modo, analisámos os indivíduos em circulação, nas suas variadas vertentes, estivessem enfermos ou encarcerados, fossem recetores de esmolas, peregrinos, viajantes ou mesmo defuntos.

Durante a nossa busca por dados que nos permitissem conhecer melhor a assistência prestada pelas confrarias da Misericórdia à população flutuante, outras questões se afiguraram. Quem viajava? Porque o fazia? Como o fazia? Pensar que apenas as elites se movimentavam e tiveram a oportunidade de conhecer outras terras, outros reinos, outras cortes, não nos permite chegar à dimensão da realidade. Existia uma enorme massa de população anónima e desconhecida em movimento, fosse por motivos de trabalho, de saúde, religiosos ou mesmo de errância. Estes indivíduos contribuíam para um mundo de difusores e recetores culturais. As vivências, durante as suas jornadas, dotavam-nos de experiências e conhecimentos que transportavam para os seus quotidianos e para as suas comunidades. A difusão de histórias e lendas comprova essa mesma realidade.

Tendo consciência do largo desenvolvimento do tema da assistência no contexto das peregrinações e viagens, em outras geografias europeias, o nosso estudo teve como pretensão suprir uma lacuna nacional sobre o tema. Buscámos, ainda, estabelecer paralelismos com a assistência prestada aos peregrinos e viajantes, em outros territórios e locais de peregrinação. Procurámos, principalmente, identificar as semelhanças e diferenças entre a realidade assistencial portuguesa e a fornecida no caminho francês de peregrinação a Compostela, assim como ao longo das estradas que se dirigiam a santuários como Roma, Loreto ou Bari. Para este efeito, muito contribuiu a estância de doutoramento europeu que realizámos na Universidade de Santiago de Compostela, entre setembro e dezembro de 2021, onde compulsámos fontes documentais, mas também uma extensa lista bibliográfica sobre as viagens e peregrinações europeias do período moderno.

Procurámos, através da investigação que levamos a cabo, aumentar o conhecimento sobre o apoio prestado pelas Misericórdias, mas também sobre a população em trânsito e as peregrinações, no período moderno. O parco desenvolvimento da questão pela historiografia nacional tem origem na inexistência de fontes diretas sobre o tema, obrigando o investigador a um esforço adicional para a recolha de dados. Mas, se assim é, que fontes utilizar para conhecer a assistência praticada junto da população que se encontrava em trânsito? O facto de analisarmos movimentos de itinerância leva a que as referências que pudessem existir sobre esses indivíduos se perdessem e se espraíem pelos acervos documentais existentes. Como situar a população de passagem? Que arquivos e que fundos consultar para localizar indivíduos que se deslocavam diariamente?

Não há dúvidas de que as fontes principais para o estudo dos indivíduos em trânsito passam pelas pertencentes às entidades que lhe prestaram auxílio. Neste caso, falamos de estalagens, hospedarias, albergarias. Todavia, a documentação destes estabelecimentos, para o período moderno, perdeu-se ou nunca existiu. Duvidamos se alguma vez chegaram a existir livros onde os clientes fossem anotados. O que nos resta, então? A resposta recai sobre as Santas Casas, cuja génese passa pelo cumprimento das 14 obras de misericórdia, encontrando-se entre as corporais «dar pousada aos peregrinos». Mas, também aqui, mesmo no caso das confrarias que possuíam casas dos passageiros ou peregrinos, não existe qualquer registo dos alojados ou sequer do número de indivíduos que ocupavam estes albergues. Cabe-nos, então, procurar as referências de forma indireta em livros de receita e despesa, acórdãos, livros de presos, enfermos e defuntos, ou mesmo na correspondência e nos volumes respeitantes aos legados, assim como nos compromissos. Mas, se as nossas pesquisas se centram neste género de documentação, então existem outras instituições que podem ser consultadas. Falámos dos arquivos das mitras, dos concelhos e de outras confrarias, assim como das Ordens Terceiras.¹ É um facto que todas estas entidades auxiliavam os peregrinos e viajantes. Exemplo disso é o episódio em que o arcebispo de

¹ Sobre o papel assistencial dos bispos no período moderno leia-se José Pedro Paiva, «O episcopado e a “assistência” em Portugal na Época Moderna séculos (XVI-XVII)», em *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVII)*, coord. Laurinda Abreu (Lisboa: Edições Colibri – CIDEHUS-EU, 2004), 167-196; para as Ordens Terceiras veja-se Juliana de Mello Moraes, «Peregrinos e viajantes no Norte de Portugal - As esmolas distribuídas pela Ordem Terceira Franciscana de Braga aos irmãos «passageiros» (1720-1816)», *Cultura, Espaço & Memória*, CEM, n. 1 (2013): 263-272.

Braga, frei Bartolomeu dos Mártires, convidou um grupo de peregrinos italianos que se dirigiam para Santiago, a recolherem-se na casa onde se encontrava.²

Todavia, será que o auxílio prestado por estas instituições assumia a mesma preponderância do fornecido pelas Misericórdias? Estamos em crer, e a investigação realizada ajuda-nos a perceber, que não. As Misericórdias, pela vastidão das ações caritativas que desenvolviam, por estarem sempre disponíveis, devido a um elevado número de oficiais e à posse de hospitais, assim como por terem uma vasta rede de congéneres implementada por todo o território nacional, eram, sem dúvida, um dos locais mais procurados pelos peregrinos e viajantes para obterem o auxílio tão ambicionado, embora o pudessem fazer, igualmente, junto das outras entidades, que não são objeto do nosso estudo. Acresce, ainda, que muitas destas confrarias possuem e mantêm séries completas de documentação para o período moderno, talvez pela continuidade da sua ação até à atualidade, situação que não aconteceu com alguns mosteiros, assim como com a documentação concelhia. Deste modo, tendo como fonte principal, mas não exclusiva, os arquivos das Misericórdias, procurámos conhecer a assistência prestada aos que se encontravam em viagem, pelo Norte de Portugal, num momento em que sabemos que as deslocações eram caras, demoradas e perigosas.³

Procurámos desenvolver o nosso estudo em 24 Misericórdias, localizadas em regiões distintas, como são o Minho, o Douro e Trás-os-Montes, embora destas apenas 22 tenham documentação respeitante ao período moderno, e entre estas, somente 19 tenham contribuído para o nosso estudo, uma vez que nos arquivos das Misericórdias de Mirandela, Fão e Bragança não nos foi possível encontrar referências a peregrinos e viajantes. A dispersão de fontes, que anteriormente apontámos como uma das maiores dificuldades para o estudo do tema, afigurou-se ainda mais problemática no contexto da pandemia Covid-19, cujos efeitos se sentiram em Portugal a partir de março de 2020, um ano e meio após o início da nossa pesquisa.

Já anteriormente nos debatêramos com grandes entraves no acesso à informação, por parte de algumas confrarias, uma vez que falamos de arquivos privados, cuja conservação e abertura ao público é muito díspar. A grande maioria dos fundos documentais consultados encontra-se nas instalações das Misericórdias e, por consequência, encerrados ao público. A nossa presença, que não foi autorizada em algumas das Santas Casas que inicialmente nos propusemos

² Consulte-se Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, «A devoção e a peregrinação jacobinas em Portugal», *Ad Limina*, vol. 2, n. 2 (2011): 102.

³ Sobre os custos das viagens leia-se Antoni Maczak, *Travel in Early Modern Europe* (Cambridge: Polity Press, 2003), 77-89.

consultar, e que só devido a uma elevada insistência foi conseguida em outras, apresentou-se, em muitos casos, como um verdadeiro transtorno no quotidiano dos serviços administrativos. Algumas das instituições não possuíam sala de arquivo ou instalações próprias para consulta. Nesses casos, conhecemos várias dificuldades, que foram desde a inexistência de uma mesa ou cadeira para proceder à pesquisa, à ausência de tomadas elétricas que permitissem manter o computador ligado, à falta de iluminação, ou à constante alteração do local onde podíamos trabalhar.

No contexto da pandemia, a situação tornou-se ainda mais sensível. Além das universidades, bibliotecas e arquivos públicos terem sido encerrados e de ter sido proibida a circulação entre concelhos, uma outra questão se afigurou. Foi o facto de as Misericórdias se terem encerrado ao exterior e terem mantido apertadas regras de acesso, que vigoraram até 2022, em virtude de algumas possuírem lares de idosos, em cujas instalações se encontrava armazenada documentação que necessitávamos de consultar. Apesar do revés, o compromisso de dar continuidade à investigação que nos propusemos realizar, levou-nos a reestruturar e reorganizar não só os meses, mas os anos de trabalho, de modo a cumprir os objetivos iniciais, garantindo que a análise não fosse prejudicada pela difícil conjuntura vivida, pese embora o esforço acrescido a que isso obrigou. Contudo, as frequentes restrições impediram-nos de realizar algumas das missões de investigação que tínhamos planeadas, nomeadamente no que concerne à consulta de bibliotecas e arquivos internacionais.

Ultrapassadas as dificuldades físicas e externas ao tema, outras se apresentaram. Como notou a historiadora Alexandra Esteves, o estudo das marginalidades debate-se com vários problemas, sendo o mais evidente o facto dos discursos aos quais acedemos nos documentos, e que remetem para os estratos populacionais mais baixos, terem sido produzidos por via institucional e não pelos próprios visados. Desta forma, as referências que conseguimos têm origem no outro lado da sociedade, e partem daqueles que controlam, ajudam e evidenciam o seu poder através das práticas caritativas.⁴

Também nós sentimos esta realidade na pesquisa que desenvolvemos sobre a assistência aos peregrinos. Os dados que conseguimos colher respeitam ao que interessava às Misericórdias registar. E nem sempre as confrarias revelavam ter a mesma preocupação e interesse nessa documentação. Assim, dificilmente sabemos quais eram as motivações destes indivíduos, uma

⁴ Alexandra Esteves, «Por entre as grades da miséria: a assistência aos presos das cadeias do Alto Minho no século XIX», em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas de Misericórdia* coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018), 17-18.

vez que não interessou ficar expressa essa informação. Antes conseguimos identificar quem eram, de onde vinham, para onde iam, quem os acompanhava e que esmola e ajuda obtiveram por parte das confrarias. E foi com estes resquícios de informação que trabalhamos.

No que respeita ao corpo deste trabalho, começamos por apresentar as fontes e a metodologia utilizadas, explicando o recorte temporal e espacial da investigação, assim como o estado dos acervos documentais consultados. Segue-se depois o estado da arte sobre o estudo da assistência prestada ao longo das viagens e peregrinações, na Europa e em Portugal. No que concerne ao miolo da investigação, esta divide-se em duas partes, que por sua vez dão origem a diferentes capítulos. Na primeira parte procedemos a uma contextualização daqueles que são os conhecimentos existentes sobre a assistência às viagens, às peregrinações, assim como aquela que era direcionada para o culto compostelano. Deste modo, o primeiro capítulo atenta nos diferentes tipos de viagens e de viajantes, nas condições das estradas e caminhos, nos meios de transporte, nas feiras e mercados enquanto importantes polos movimentadores de massas, assim como nas condições encontradas ao longo das jornadas para pernoitar, nomeadamente as estalagens, os albergues, os mosteiros e os hospitais. O segundo capítulo procura fornecer uma visão sobre o fenómeno das peregrinações e o surgimento das viagens devocionais católicas, os principais santuários europeus de peregrinação do período moderno, o culto às relíquias, o incremento da devoção mariana, a ideia de Purgatório e a necessidade que havia de lucrar indulgências e jubileus, numa tentativa de salvar a alma dos castigos eternos. O terceiro capítulo prende-se com os aspetos mais concretos das peregrinações, desde o dia a dia dos peregrinos, a sua preparação, as motivações, as dificuldades que enfrentavam ao longo das suas jornadas, as críticas que se tornavam prementes, o impacto das medidas tridentinas, assim como as restrições que foram sendo impostas em resultado de um receio crescente, por parte da sociedade, face ao aumento da pobreza, ao crescimento do número de ociosos e à proliferação de vagabundos. No quarto e último capítulo da primeira parte centramos a nossa atenção no culto jacobeu, desde a sua difusão, ao impacto do milagre do enforcado, às diferenças nas peregrinações compostelanas entre a Idade Média e a Época Moderna, assim como às características dos peregrinos, desde os emblemas adquiridos à sua indumentária.

A segunda parte deste trabalho respeita à análise dos dados recolhidos. O primeiro capítulo procura fornecer uma visão sobre os diferentes cenários que os peregrinos e viajantes encontravam junto das Misericórdias que se espalhavam pelos distintos espaços geográficos trabalhados. Procurámos fazer uma análise regional dos locais onde os passageiros podiam

pernoitar, das condições que lhes eram fornecidas e das preocupações que estas confrarias tinham relativamente à obra de caridade «dar pousada aos peregrinos».

O segundo capítulo convoca o papel assistencial desenvolvido pelas Santas Casas em estudo, relativo aos peregrinos e viajantes, nomeadamente, a garantia dos cuidados espirituais, uma vez que verificámos que todas as obras de misericórdia, tanto corporais como espirituais eram praticadas com os passageiros, de forma mais ou menos indireta. De seguida, centramos o nosso olhar nas obras corporais, principalmente na assistência prestada aos passageiros enfermos, aos defuntos e aos presos, assim como na atenção que alguns benfeitores deram à população flutuante.

No terceiro capítulo, foi nossa intenção caracterizar os assistidos, ou seja, os fluxos de peregrinos. Buscámos perceber a diferença na circulação entre épocas distintas, nomeadamente entre os séculos XVII e XVIII, verificar a existência de tendências sazonais, e caracterizar a população em trânsito, analisando-a a partir dos termos e adjetivações com que foi descrita. Procuámos, também, perceber se os indivíduos viajavam sozinhos ou com companhia, o género predominante, o estado civil, as idades, a naturalidade, a origem, o destino, os principais sentidos de circulação, as enfermidades, o vestuário, assim como os bens que transportavam.

O quarto capítulo centra-se nas Misericórdias enquanto beneficiadoras da mobilidade, isto é, na doação de cartas de guia e cavalgadas, analisando as condições em que estas eram fornecidas, os gastos que implicavam e o número de indivíduos que foram providos. Por último, o quinto capítulo distingue-se dos anteriores, centrando-se em alguns estudos de caso e em fontes de carácter qualitativo, através das quais procurámos uma maior envolvimento e contextualização do mundo dos viajantes e peregrinos. A partir de 34 processos matrimoniais localizados no *Archivo Histórico Diocesano do Arzobispado de Santiago de Compostela*, aquando da realização da nossa estância de doutoramento europeu, e de uma inquirição de genere custodiada no Arquivo Distrital de Braga, buscámos aproximar-nos do dia a dia dos peregrinos e viajantes da Época Moderna, relacionando a constituição de famílias com estes fenómenos. Optámos por introduzir esta documentação no estudo desenvolvido, por a consideramos um importante complemento às fontes por nós eleitas, para a realidade analisada.

A investigação que desenvolvemos debruçou-se, como já referimos, sobre a assistência das Misericórdias aos que se encontravam em peregrinação e aos passageiros, no período moderno. Embora com realidades distintas, o decurso da pesquisa revelou o elevado grau de dificuldade de as distinguir para a época em questão. Se, por um lado, nos debatemos com a

insuficiência de dados nas fontes que nos permitissem estabelecer uma diferenciação clara entre os termos, por outro, o uso frequente das expressões como sinónimos, no Antigo Regime, dificulta ainda mais a sua diferenciação. Junta-se a estes dois um terceiro termo, «romeiro», e mais uma vez as adversidades são muitas. Podemos considerar que peregrino era o indivíduo que realizava uma peregrinação a um templo longínquo em qualquer momento do ano, romeiro aquele que se dirigia a um santuário das regiões envolventes da sua residência, numa data específica, por norma quando decorria a romaria, e viajante a pessoa que transitava entre territórios, por motivações diversas, podendo este último englobar os dois primeiros. Todavia, segundo o dicionário composto, no século XVIII, por Rafael Bluteau, «romeiro/a» significava o homem ou a mulher que ia em romaria, ou seja, realizava uma «peregrinação devota á terra Santa, ou casa de algum Santo».⁵ Por outro lado, «peregrino» era definido como «estrangeiro, não nacional; não pátrio» e peregrinar como «correr viajando». Por seu lado, peregrinação significava «o acto de viajar por instrução, ou devoção».⁶ Também o termo «viandante» nos é apresentado pelas fontes, remontando, no Antigo Regime, a quem «vai passando pela rua, ou estrada», ou seja, um caminhante.⁷ Por outro lado, um «viajador» consistia naquele que viajava, sendo que «viajar» correspondia a «fazer viagens» no sentido atual do termo.⁸ A palavra «passageiro» referia-se, no Antigo Regime, segundo Rafael Bluteau, ao «que vai passando pela rua, ou estrada».⁹ Ou seja, é difícil estabelecer uma diferenciação clara entre os termos, para a época que estudamos, pelo que a sua utilização deve ser feita com cautela.

Note-se, no entanto, que este não é um problema exclusivo das fontes portuguesas. No Bierzo do Antigo Regime, embora peregrino e viajante pudessem ser utilizados como sinónimos, o primeiro podia referir-se, igualmente, àquele que se dirigia a Santiago, passando por diversos santuários e igrejas durante o seu percurso, registando-se uma situação análoga no território português, para a referida época. A mesma mescla entre os termos peregrino, passageiro ou transeunte foi notada nas fontes hospitalares das Astúrias do século XVIII.¹⁰ Os peregrinos podiam

⁵ Consulte-se Rafael Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio Morais Silva*, Tomo II (Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1790), 355.

⁶ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 186-187.

⁷ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 165.

⁸ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 523.

⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 165.

¹⁰ Confira-se Alberto Morán Corte, «Pobreza y asistencia en Asturias durante el siglo XVIII el modelo de la ciudad de Oviedo» (tese de doutoramento, León, Universidad de León, 2021), 237-238.

não ser pobres, mas a sua condição levava-os a um estado de pobreza, uma vez que nem sempre tinham comida, especialmente quando faziam travessias demoradas por florestas desérticas. Além disso, ser peregrino facilitava a esmola. Por outro lado, guerras, pestes, ou mesmo a instabilidade climática, podiam levar ao surgimento de bandos de pobres que perdiam os poucos recursos com que se sustentavam anteriormente.¹¹ Por isso, debatemo-nos frequentemente com expressões como «pobre peregrino», «pobre passageiro», «pobre peregrino enfermo» ou «pobre caminhante».

No Antigo Regime, a distinção entre os termos não era ainda clara, sendo frequentemente referidos os romeiros como aqueles que iam a Santiago de Compostela ou a Roma, peregrinos os crentes que se dirigiam a um santuário, mas também os pobres que pediam pelas portas ou mendigavam entre terras. No que lhes respeita, os viajantes raramente foram mencionados. Por esse motivo, optamos por utilizar os conceitos, ao longo deste trabalho, como sinónimos, embora com as devidas salvaguardas e diferenças que oportunamente estabeleceremos.

Note-se que, desta investigação, excluimos as grandes viagens transatlânticas realizadas pelos exploradores, comerciantes e colonos portugueses e estrangeiros que partiam para os quatro cantos do mundo. Essa realidade já tem sido alvo do interesse historiográfico. Assim, o cerne da nossa investigação está relacionado com a circulação de pessoas comuns, centrando-se nos que circulavam a pé ou a cavalo, entre diferentes territórios, e que, pela sua pobreza e condição, necessitavam do apoio de algumas instituições para efetuarem essas deslocações.

Ainda na salvaguarda dos termos, esclarecemos algumas opções que tomámos para a realização deste trabalho. Optámos por utilizar as denominações atuais das cidades, como Viana do Castelo, à época chamada Viana da Foz do Lima, ou Santiago de Compostela, para a cidade de Compostela, muitas vezes referida nas fontes apenas como Compostela ou como Santiago da Galiza. De igual forma, a nível das geografias, utilizámos, nas representações apresentadas, as fronteiras do presente, assim como as atuais divisões distritais portuguesas, por considerarmos facilitarem a compreensão do leitor. O mesmo praticámos para as geografias estrangeiras, por considerarmos serem as mais adequadas, tendo em conta as mudanças geopolíticas ocorridas nos mais de 235 anos em análise. Por esse motivo, os termos Espanha e «espanhóis» serão aplicados aos territórios da Península Ibérica que estavam integrados nas coroas de Castela e Aragão, e os mesmos critérios utilizaremos para a Península Itálica ou para a Alemanha, pese embora, em

¹¹ Gloria Caveró Domínguez, *Peregrinos e indigentes en el Bierzo Medieval (s. XI-XVI). Hospitales en el Camino de Santiago* (Ponferrada: Archivo Histórico – Parroquial Basílica de Nuestra Señora de la Encima e Asociación de Amigos Camino de Santiago de el Bierzo, 1987), 105-117.

alguns casos, termos considerado pertinente apontar a divisão regional. Também o termo «estrangeiro» é utilizado no sentido atual, ou seja, aquele que tem origem fora das fronteiras de uma determinada nação, e não no sentido do vocábulo, que à época, podia ser aplicado a indivíduos oriundos de outro território, ou seja, a desconhecidos ou forasteiros, ainda que pertencentes ao mesmo reino.

Este trabalho segue o sistema de referência bibliográfico das Humanidades. Para facilitar a compreensão de vários dos conceitos utilizados, optámos por fazer um glossário final. Alertámos, ainda, para o facto desta investigação procurar aprofundar o conhecimento existente sobre a assistência prestada aos peregrinos e viajantes de passagem por Portugal. Todavia, aclarar se eram movidos por devoção, interesse, se eram mendicantes que peregrinavam ou peregrinos que mendigavam, é uma realidade complexa à qual seria impossível, à distância em que nos encontramos e tendo em conta as fontes utilizadas, dar uma resposta, não sendo também esse o nosso propósito.

1 - Fontes e Metodologia

1.1 - Recorte temporal e espacial do problema

Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do doutoramento em História Moderna, centrando a sua abordagem nos séculos XVII e XVIII, período em que as Misericórdias já se encontravam densamente estabelecidas em território nacional, garantindo-nos, desta forma, a existência de documentação nos seus arquivos para o estudo que nos propusemos a realizar.

As fontes que dão corpo à nossa investigação pertencem maioritariamente aos arquivos de várias Santas Casas, localizadas no Norte de Portugal. Se, por um lado, a inexistência de registos de pessoas em trânsito em estalagens, hospitais e albergarias, pode ser um entrave para o estudo da população em trânsito, por outro, o facto das Misericórdias serem os grandes centros assistenciais portugueses, no período moderno, parece ajudar a suprir essa lacuna.¹² Poderíamos, certamente, ter dado atenção a outra documentação, por exemplo, do Santo Ofício, ou a fontes

¹² Sobre a ação caritativa que estava na génese destas confrarias leia-se Helena Osswald, «As obras de Misericórdia. Que obras, por quem e através de quem», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 233-256.

judiciais que, por vezes, fornecem alguns dados sobre a questão, tendo sido estas últimas amplamente utilizadas por Ofelia Rey Castelão para o estudo das migrações galegas.¹³ Todavia, consideramos que face aos acervos das Misericórdias, a consulta desta documentação resultaria num esforço acrescido e demorado, somando-se, ainda, o facto de que embora úteis no estudo das migrações, poderiam não ser tão prósperas na análise dos indivíduos em trânsito, assim como na assistência que lhes era prestada.

No que respeita às instituições, além das Misericórdias, também as Ordens Terceiras distribuíam esmolas pelos viajantes, mas apenas por aqueles que fossem seus irmãos. Outras fontes haveria que poderiam fornecer-nos informações sobre a população em trânsito, como as camarárias ou dos bispados, uma vez que também as duas entidades forneciam dádivas aos peregrinos e viajantes. Mas, neste panorama, as Misericórdias continuam a destacar-se como uma fonte privilegiada. Estas irmandades apresentavam edifícios monumentais e centrais, nos espaços onde se localizavam, chamando à atenção dos recém-chegados, desenvolvendo, ainda, uma larga obra caritativa que implicava auxiliar os necessitados em todas as valências. Por esse motivo, eram, muitas delas, detentoras de hospitais, configurando-se estes nos principais das localidades.

Na impossibilidade deste trabalho ser alargado a todas as Santas Casas nacionais, optámos por restringir o estudo ao Norte de Portugal. Por esta região passavam, neste período, vagas de migrantes galegos e portugueses, comerciantes, peregrinos e marinheiros, ou não estivéssemos a falar de um território que se estende do litoral, onde existem vários portos marítimos, até à fronteira raiana com a Galiza, quer pelo Norte, como pelo Nordeste.

Inicialmente definíramos consultar os arquivos pertencentes a 21 Misericórdias distribuídas de forma equitativa pelo território já referido. No entanto, o facto de algumas delas ainda possuírem os arquivos à sua guarda veio dificultar a nossa investigação. Se nos distritos de Viana do Castelo, Braga, Porto e Vila Real o acesso aos acervos documentais foi facilitado, pois alguns possuem já estruturas para consulta do público e outros foram entregues aos arquivos municipais e distritais, por outro lado, na região de Bragança a dificuldade foi maior. O facto de estas confrarias, em virtude dos diversos conflitos, de algum descuido administrativo e de acidentes, como incêndios, terem perdido grande parte da sua documentação, aliado a uma procura menos frequente por parte dos investigadores, leva a que as instituições mantenham à sua guarda os seus acervos e coloquem algumas restrições no acesso do investigador à

¹³ Ofelia Rey Castelao, *El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2021).

informação. Além disso, muitos deles não possuem as estruturas necessárias para o efeito, como já referimos. Optámos por incluir, também, a Santa Casa de Lamego, já a Sul do rio Douro, dada a centralidade e importância da sua localização geográfica, num preponderante ponto de passagem entre o centro e o norte interior de Portugal.

Procurámos que as instituições escolhidas se dividissem equilibradamente entre o litoral e interior norte, tendo em atenção a sua localização em pontos de forte trânsito de comerciantes e peregrinos, a sua importância histórica, a qualidade e estado de preservação dos seus acervos e os seus anos de criação, pois algumas datam de finais do século XV e as restantes do XVI. Definíramos analisar os arquivos das seguintes confrarias: no litoral ou proximidades, as Santas Casas de Caminha, Fão, Vila do Conde, Barcelos, Porto, Melgaço e Monção; no centro as Misericórdias de Guimarães, Braga, Ponte de Lima, Amarante, Chaves, Vila Real e Lamego; e no interior as Misericórdias de Bragança, Vinhais, Miranda do Douro, Mogadouro, Alfândega da Fé, Vila Flor e Vimioso. A escolha pode parecer alargada, todavia, reconhecemos que os espólios documentais são muito distintos, o que nos fez estender um pouco mais a análise, de forma a compensarmos aqueles em que os acervos se encontram mais delapidados.

Além disso, enfrentamos entraves profundos no acesso à documentação, principalmente no que respeita ao território transmontano, onde as confrarias continuam muito fechadas ao investigador, tendo sido necessária elevada insistência da nossa parte, obrigando-nos a efetuar diversos pedidos de autorização, os quais nem sempre foram concluídos com o sucesso almejado.

do facto de muitos deles estarem truncados optámos por incluir, posteriormente, na região transmontana, as Santas Casas da Misericórdia de Algozo, Mirandela e São João da Pesqueira, assim como as de Vila Nova de Cerveira e Esposende, já no Minho, chegando a um total de 24 arquivos consultados. Contudo, mais uma vez, nem em todos foi possível realizar a nossa investigação, pois aquando da consulta *in loco*, verificámos que as Misericórdias de Algozo e Alfândega da Fé não conservavam documentação respeitante ao período moderno.

No mapa 1, apresentado acima, assinalámos a verde as confrarias por nós analisadas, evidenciando, através deste recurso visual, a abrangência geográfica da nossa investigação, assim como a preponderância das opções realizadas, face ao número de Misericórdias em funcionamento na região analisada, no período em questão.

A nível internacional, durante a nossa estância em Santiago de Compostela, consultámos os arquivos locais, nomeadamente o *Archivo Histórico Diocesano do Arzobispado de Santiago de Compostela*, onde compulsámos os *Fondos Parroquiais* e o *Archivo-Biblioteca da Catedral de Santiago de Compostela*, tendo encontrado alguma informação relativa aos anos santos compostelanos. No *Archivo Historico Universitario de Santiago de Compostela* guarda-se o Fundo do Hospital Real. Além da entrada de enfermos, centrámos a nossa atenção em 16 maços de documentação avulsa de diversas épocas e sem inventariação, que se encontra por tratar e higienizar. Os maços constituíam «ilhas» de documentos, na sua maioria da Época Moderna. O nosso interesse estava em encontrar cartas de guia de peregrinos portugueses, que pudessem ter ficado no hospital, intento que não se concretizou.

Paralelamente à investigação desenvolvida, através de fontes documentais, buscámos acompanhar com leitura de bibliografia, consultando monografias e artigos, nas bibliotecas das localidades por onde passámos, as quais nos permitiram contextualizar e aprofundar os conhecimentos sobre o tema. Assim, destacaram-se na nossa investigação as bibliotecas da Universidade do Minho, a Pública de Braga, a Lúcio Craveiro da Silva, tal como a Biblioteca Nacional de Portugal e a Pública Municipal do Porto. Note-se que tanto a Biblioteca Nacional como as municipais de Braga e Porto são depósito legal, possuindo acervos de elevada riqueza. Paralelamente, consultámos, também, algumas bibliotecas locais, como a Municipal de Arcos de Valdevez Tomás de Figueiredo, Municipal de Bragança Adriano Moreira, Municipal de Chaves, Municipal de Miranda do Douro António Maria Mourinho, Municipal de Vila Real e Pública Municipal de Lamego.

No que respeita à bibliografia internacional, uma parte muito considerável foi consultada aquando da estância que realizámos na Universidade de Santiago de Compostela, no âmbito do doutoramento europeu. Os três meses que passámos nesta cidade permitiram-nos contactar com obras de diversos autores internacionais, principalmente espanhóis, franceses, italianos, alemães e ingleses, cujas produções se encontram, em elevado número, na *Biblioteca de Xeografía e Historia* e na *Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela*, havendo outras ainda na *Biblioteca Concepción Arenal*, na mesma localidade. Durante a realização deste doutoramento foi ainda possível efetuar uma deslocação à Biblioteca Nacional de França, e consultar bibliografia em várias bibliotecas on-line. As leituras realizadas, de bibliografia escrita ou traduzida para português, inglês, francês, espanhol e italiano, permitiram-nos estabelecer um paralelismo entre a realidade portuguesa e a internacional, tanto no que respeita à profundidade com que os temas tratados se encontram desenvolvidos, como sobre as diferentes formas de assistência praticadas, no período moderno, nos distintos territórios.

No que concerne ao recorte temporal, optámos por centrar a nossa atenção na Época Moderna, período de fundação e proliferação das Misericórdias pelo território nacional. Todavia, a falta de documentação para o século XVI direcionou a nossa investigação para seiscentos e setecentos, quando grande parte das Santas Casas portuguesas já se haviam estabelecido um pouco por todo o território, conservando, algumas delas, importantes acervos documentais para dito período.

1.2 - Seleção de fontes e dificuldades metodológicas

É comum o processo de investigação revestir-se de dificuldades diversas, que vão desde as externas ao tema até às mais específicas do mesmo. No nosso caso, a nível do foro externo, já anteriormente referimos condicionalismos provocados pelo Covid-19, a dispersão de arquivos, a dificuldade de autorização para acesso aos mesmos, uma vez que a grande maioria está sob tutela privada, assim como a falta de condições que apresentam para o investigador desenvolver a sua pesquisa. Podemos, ainda, destacar a falta de organização e de inventariação dos mesmos. Neste último caso, encontrámos realidades muito distintas nos diferentes locais por onde passamos. Nos arquivos onde não existia um inventário ou elemento descritivo, éramos obrigados a perscrutar toda a documentação existente, na senda de dados para a nossa pesquisa. Naturalmente, esse

trabalho de identificação dos assuntos dos livros, alocação ao respetivo período de produção e posterior seleção, é um entrave à rápida progressão do investigador. Mas mesmo quando existem descrições, a experiência tem mostrado que não é descartável uma revisão de toda a documentação, pois nem sempre esses inventários estão corretos ou são completos. Além disso, a falta de higiene e cuidado com os acervos revelam-se, também, um problema. Livros mal-acondicionados, com pó, com bolor, com fungos ou com páginas corroídas pela tinta são alguns dos exemplos com que nos deparamos e que dificultaram o nosso trabalho. Urge conservar este património arquivístico, para que não se perca.

A estas dificuldades externas, juntam-se outras próprias do tema. Em primeiro lugar, a seleção dos arquivos que considerávamos poderem fornecer importante informação para o nosso estudo e cujos critérios que utilizamos já anteriormente explicamos. No entanto, iniciado o trabalho de pesquisa, também as fontes apresentaram os seus problemas. Os passageiros e peregrinos não eram alvo de especial atenção por estas confrarias. Desse modo, não possuímos uma base documental específica para a exploração do tema. Houve, por isso, a necessidade de realizar um trabalho de minúcia e escrutínio, perseguindo as pistas existentes em documentação vária. Esta passou pelos livros de acórdãos e atas das reuniões das Mesas Administrativas, livros de acórdãos dos Definitórios, livros de receita e despesa, livros de enfermos, livros de presos, livros de óbitos, livros de tombos, livros de inventários, livros de legados, compromissos, correspondência e documentação avulsa. É fruto do cruzamento das diferentes fontes atrás elencadas que chegamos às conclusões aqui apresentadas.

Um dos principais problemas com o qual nos debatemos ao longo da nossa investigação resultou, precisamente, da diversidade de fontes e arquivos consultados, tendo-nos cruzado com *modus operandi* muito distintos por parte dos agentes que produziram a informação, tanto entre diferentes instituições, como no seio das próprias. Essa realidade colocou em questão a construção da base de dados que iríamos utilizar. Além disso, a variedade de fontes consultadas mostrou-se, também, problemática. Alguns escritórios foram tão sintéticos na descrição dos acórdãos que nos permitem apenas saber se a Mesa reuniu, mas não fornecem qualquer informação sobre o tema tratado. O mesmo acontece com as despesas. Em muitos casos, aglomeram-se os gastos dos passageiros, das cavalgaduras e dos peregrinos com as despesas miúdas, «esmolaria extraordinária» ou outros dispêndios, dificultando-nos o apuramento de quanto coube, especificamente, à população em trânsito. Também a organização das despesas varia. Se algumas Misericórdias individualizam gastos que tiveram, sendo-nos possível saber o montante

desembolsado com cada um dos passageiros esmolados, em outros são apenas apresentadas as despesas totais, divididas pelas diferentes tipologias, por exemplo, em cavalgadas, cartas de guia, esmolas da porta, capelães, entre outros. Nos casos em que a despesa foi descrita individualmente ou em parcelas, também existem diferenças. Se alguns escrivães referiam apenas que foi gasto um determinado montante com um passageiro ou peregrino, outros mencionavam o seu nome. E outros ainda anotavam de onde vinham, para onde iam, assim como quem os acompanhava.

As diferenças não acontecem apenas entre Misericórdias, mas sim dentro das mesmas. O escrivão de um ano podia efetuar a descrição de forma muito sintética, aglomerando as despesas dos passageiros com outras da Casa e, por sua vez, o do ano seguinte, poderia proceder a uma descrição minuciosa de cada um desses gastos. O resultado desta diversidade de registos torna-se um problema para a investigação realizada pelo historiador, dificultando a sua análise, não permitindo muitas vezes, dar continuidade à metodologia previamente determinada, obrigando a repensá-la e a redefinir o caminho a seguir.

Não nos tendo sido possível partir para a investigação com um conhecimento genérico da organização de todas as fontes que iríamos consultar, uma vez que os arquivos estavam geograficamente muito distantes uns dos outros, qual seria a melhor forma para agrupar os dados recolhidos, aproveitando ao máximo a informação que cada confraria, e cada um dos escrivães, nos iam fornecendo? A solução que nos pareceu mais prudente foi criar bases de dados distintas para cada uma das irmandades tratadas e, dentro destas, para cada um dos temas analisados, despesas, doentes, defuntos, presos, atas, legados e compromissos. Este método permitiu-nos conseguir adaptar a nossa pesquisa aos diferentes estilos de escrita com que nos cruzamos, nas várias épocas e confrarias. Apenas após a conclusão da recolha em todos os arquivos analisados, foi possível agrupar as distintas bases de dados, mediante os diferentes temas, criando uma linha comum, mas que permitisse conjugar as múltiplas informações recolhidas, para uma análise de conjunto, superando, assim, os entraves iniciais.

Refira-se que os livros de despesas constituem um elemento essencial na vida destas instituições. Era aí que se apontavam todos os gastos realizados, facilitando a sua gestão financeira e permitindo, na atualidade, analisar as despesas que estas consideravam prioritárias, e a forma como foi sendo modificada a canalização do dinheiro, consoante as épocas e necessidades. Todavia, por serem amplamente utilizados pelos tesoureiros e mordomos, alguns destes livros acabavam por se deteriorar ou mesmo perder. As dificuldades em garantir condições de

conservação adequadas, ao longo dos séculos subsequentes, também ditaram o desaparecimento de outros, tal como a falta de interesse nos assuntos que conservavam e que levaram alguns a ser queimados.

Por outro lado, é importante dar nota do facto de nesta documentação os registos serem muito díspares, tanto entre confrarias, como no seio das mesmas, ao longo das décadas e consoante o tesoureiro que estava ao serviço. Se algumas anotavam com cuidado e detalhe as suas despesas, outras não o faziam. É ainda evidente que a partir do século XVIII, especialmente após a segunda metade deste, os registos tenderam a esquematizar-se. A documentação de finais dos séculos XVI e XVII, no que respeita às despesas, possuía maior pormenor. A tendência para esquematizar os gastos acentua-se no século XIX e está relacionada com novas formas de organização dos livros. Em algumas Misericórdias, estes passaram a estar divididos por sectores compostos por esmolas do rol, gastos com missas, esmolas com cavalgadas, distribuição de pão, pagamentos dos capelães, tendendo apenas a anotar os totais mensais de cada uma das categorias. Por outro lado, os registos mais detalhados são encontrados quando não existe tal partição na anotação das despesas. Essa realidade estará relacionada, também, com uma questão de economia de papel, produto caro, num período em que aumentavam os registos escritos.

Mas outros fatores podem ser apontados, como o facto de os interesses dos tesoueiros serem muito distintos, levando a que a informação que encontramos defira de Misericórdia para Misericórdia. Na Santa Casa do Porto, até meados do século XVIII, os livros não possuíam secções. Por vezes, dividiam as esmolas dos outros gastos, mas continuavam a registar cada uma destas individualmente e com informação sobre o seu recetor. A partir da segunda metade do século XVIII isso deixa de acontecer, surgindo livros divididos em categorias, nas quais se apresentava o total de despesa feita, mensalmente, em cada uma delas: esmolas a pobres, esmolas do rol, passageiros, cavalgadas, entre outras. Por outro lado, na confraria de Ponte de Lima, embora os livros não tenham secções, a despesa era registada duas vezes por semana, à quarta-feira e ao domingo, em categorias, apresentando o total despendido com as mesmas, durante esses dias, mas sem especificar com quem. Já em Vila do Conde os gastos eram registados semanalmente descrevendo, também, apenas os totais despendidos em cada categoria.

Outros tesoueiros utilizaram a mesma técnica, registando o total gasto com esmolas a passageiros, cartas de guia, cavalgadas ou pobres, mas não especificando sequer a sua tipologia. Tais situações aconteceram em Barcelos, Braga, Caminha, intervalando com tesoueiros que faziam anotações mais minuciosas, sendo possível colher informações sobre os providos. Por

outro lado, registos como os das Santas Casas de Esposende, Guimarães, Monção e Vila Nova de Cerveira são consecutivamente esquemáticos.

Em Amarante, o tesoureiro registava os gastos sequencialmente, todavia no que respeita aos passageiros e cavalgaduras refere apenas o valor atribuído, não fornecendo qualquer informação sobre a pessoa que recebeu. Por vezes, anota o destino no caso de ser provida com cavalgadura. O mesmo acontecia em Chaves e Melgaço. Em Vila Real, os tesoueiros procediam da mesma forma, todavia só alguns escreviam o nome ou outra informação pessoal do provido.

Os livros de atas das Mesas fornecem importantes informações sobre as preocupações das irmandades com o acolhimento, forma de tratamento e comportamentos dos passageiros. Com frequência, evidenciam, também, as dificuldades e problemas existentes entre as Santas Casas e os viajantes. Por seu lado, os livros dos mordomos e tesoueiros fornecem dados sobre as esmolas e gastos com viajantes e, em alguns casos, permitiram-nos identificar a sua nacionalidade, estatuto social, profissão, motivação da viagem, sexo, companhia ou idade, entre outros elementos. Não encontramos livros de cartas de guia para o período moderno, embora tenhamos colhido diversas referências às mesmas entre os registos de despesas das Santas Casas. Consultámos, ainda, os livros de doentes, que nos facultaram preciosas informações em relação à aparência física, vestuário, pertences transportados e doenças que afetavam os peregrinos e viajantes.

No que concerne à metodologia eleita, decidimos que os livros de atas, devassas e correspondência seriam compulsados na íntegra, entre 1580-1820. Em relação aos livros de doentes estabelecemos o levantamento de cinco anos em intervalos de 25, sequência que mantivemos no arquivo da Santa Casa do Porto, dado o volume documental destes registos, mas que nos vimos obrigadas a redefinir para as confrarias da Misericórdia de Barcelos e Braga, cuja documentação existe apenas para um dos séculos em análise, e para a de Guimarães e Ponte de Lima, onde escasseiam os livros respeitantes a estes períodos, sendo a informação existente truncada. Desta forma, os livros de doentes destes arquivos foram consultados na íntegra, e o mesmo realizamos com os livros de defuntos, quando estes se conservavam. A par deste trabalho, verificámos, ainda, outra documentação como compromissos, livros de legados e documentos avulso, na expectativa de encontrar informações sobre a população em trânsito.

Tabela 1 - Número de referências a peregrinos e viajantes, e anos consultados, nos livros de despesas dos tesoueiros e mordomos, nas Misericórdias em análise.

Misericórdia	Total de anos consultados	Total de anos com referência a gastos feitos com peregrinos e viajantes	Nº total de referências a peregrinos e viajantes, por Misericórdia nos livros de despesas
Porto	22	22	6953
Ponte de Lima	17	17	1606
Amarante e Albergaria do Covelo	18	12	714
Braga	117	23	667
Guimarães	21	18	300
Vila Real	19	19	481
Vila do Conde	21	16	388
Monção	18	16	142
Barcelos	9	8	80
Caminha	19	11	68
Melgaço	32	32	49
Esposende	19	14	16
São João da Pesqueira	14	9	14
Chaves	8	6	32
Miranda do Douro	16	11	31
Vila Nova de Cerveira	22	21	24
Vila Flor	7	6	7
Mogadouro	2	2	2
Total	401	263	11574

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Como salientámos, a documentação das Misericórdias em estudo é muito variável. Das 24 confrarias que analisámos apenas 18 possuem registos de receita e despesa respeitantes ao período em análise. Tínhamos estabelecido como metodologia, levantar um ano a cada 10, entre 1600 e 1800, de forma a obter uma amostra de 20 anos para cada uma das Misericórdias, representativa das alterações que ocorreriam ao longo dos 200 anos em análise. Definimos iniciar os levantamentos em 1605-1606 e sucessivamente em intervalos de 10 anos.

Se na Santa Casa do Porto existem séries completas e foi possível cumprir o estipulado, nas restantes deparamo-nos com algumas dificuldades. Em Guimarães, também existem séries praticamente completas havendo, no entanto, um interregno entre 1659 e 1676, o nos levou a perder quatro anos da nossa amostra. Decidimos, por esse motivo, alargar às extremidades seculares o campo de recolha, incluindo assim os anos de 1595-1596 e o de 1805-1806. Assim sendo, recolhemos um total de 21 anos, nesta confraria. Note-se, no entanto, que nos anos de 1695-1696, 1705-1706 e 1715-1716 não foram registadas nenhuma despesa com os peregrinos e viajantes, pelo que não se encontram incluídos na nossa base de dados, embora tenham sido compulsados por nós.¹⁵

A Santa Casa de Braga possui também séries quase completas. Todavia, nos anos de 1675-1676 e 1695-1696 o tesoureiro limitou-se a fazer o registo da «esmolaria extraordinária» de cada semana, quer isto dizer, os gastos realizados com esmolas a doentes, pobres e passageiros que não pertenciam ao rol da casa. Não foi realizada qualquer referência às cartas de guia ou à população em trânsito, impossibilitando-nos de perceber que valores foram gastos com os mesmos. Por esse motivo, excluimos esses anos da nossa base de dados. O período de 1785-1786 enferma do mesmo mal, encontrando-se apenas uma referência a gastos com cartas de guia, o que totaliza 20 anos levantados. A estes, acrescentamos ainda os registos da despesa dos mordomos, realizados entre 1651 e 1748, tendo sido possível identificar cinco registos de despesas com peregrinos e viajantes realizados pelo mordomo, nos 97 anos analisados.¹⁶¹⁷

¹⁵ ASCMGuimarães, *Livro de Receita e Despesa de 1686-1699*, n. 245; *Livro de Receita e Despesa de 1699 a 1712*, n. 246; *Receita e Despesa de 1712 a 1727*, n. 247.

¹⁶ ADBraga, FSCMB *Despeza dos Thezoueiros anno 1688 ate 1678*, n. 666; *Despeza dos Thezoueiros des o anno de 1678 athe 1687*, n. 667; *Despeza do Thizoueiro do anno de 1688 athe o anno de 1702*, n. 668.

¹⁷ ADBraga, FSCMB *Despeza dos Mordomos 1672-1682*, n. 679; *Livro da despeza do Mordomo 1682-1693*, n. 680; *Despeza dos Mordomos 1693-1717*, n. 681; *Mordomos Despeza 1717-1748*, n. 682; *Recibo e Despeza dos Mordomos 1651-1660*, n. 686. *Recibo e Despeza do Mordomo 1660-1672*, n. 687.

A Santa Casa de Vila do Conde preserva séries completas, o que constituiu um relevante fator. Procedemos ao levantamento dos 20 anos que tínhamos previsto e ainda do ano de 1805-1806. No entanto, da nossa análise constam apenas 16, pois entre 1675-1676, 1695-1696, 1705-1706, 1765-1766 e 1775-1776 não são feitas referências a gastos com peregrinos e viajantes, mencionando-se apenas as despesas semanais, sem discriminação. Por outro lado, em 1665-1666, 1685-1686, 1745-1746 e 1795-1796 encontramos apenas uma referência a gastos com peregrinos e cartas de guia, seguindo no restante ano o mesmo esquema dos anteriores, apresentando unicamente as despesas totais de cada semana, sem ser especificado se houve algum valor que fosse atribuído aos peregrinos e viajantes.

No caso da Misericórdia de Ponte de Lima os registos de receita e despesa iniciam-se a partir da década de 30 do século XVII. Os anteriores perderam-se ao longo dos séculos. Existem algumas falhas, que nos levaram a recuar ou a avançar anos, nos intervalos estabelecidos, mas conseguimos fazer um levantamento sequencial, a partir de 1633-1634, de um ano por cada década, terminando em 1793-1794, o que resultou num total de 17 anos recolhidos.

No caso da Misericórdia de Miranda do Douro, apesar de muita da sua receita e despesa não se encontrar em livros, mas sim em documentos avulsos, conseguimos seguir de forma bastante leal a nossa metodologia, embora para o ano de 1645-1646 não se tenham registado gastos, não só com cartas de guia e cavalgadas, mas também com outras despesas comuns da confraria, motivo pelo qual os irmãos deixaram uma declaração registada que referia:

«Declaro que nesta despesa não entrou a esmola da coesma dos sermoes nem ho sermão da festa por coanto o Senhor Provedor Reverendo provisor os pagou, nem as cartas de gia de todo o anno de que tudo fez esmolla o senhor provedor».¹⁸

De igual modo, os anos de 1665-1666, 1692-1693, 1735-1736 e 1765-1766 também não registaram qualquer menção a despesas com peregrinos e viajantes, pelo que não constam do nosso estudo. Para as décadas de 1650, 1700, 1710, 1770 e 1780 não se conservaram os registos. Alargamos a nossa análise até ao ano de 1807-1808, o que resultou num total de 16 anos estudados, dos quais apenas 12 têm referências a gastos com peregrinos e viajantes, embora

¹⁸ ASCMMDouro, *Documentos avulsos - despesa de 1645-1646*, fl. 139. Muita da documentação do arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Miranda do Douro encontra-se transcrita na obra de António Rodrigues Mourinho, *A Santa Casa da Misericórdia de Miranda do Douro. História e Solidariedade* (Miranda do Douro: Santa Casa de Miranda do Douro, 2012).

num deles não seja possível quantificar essas despesas por terem sido providas pelo provedor. Assim sendo, contabilizamos apenas 11 anos na nossa análise.

Na Misericórdia de Monção, os registos de despesas até à década de 40 do século XVII não se conservaram, existindo apenas os respeitantes ao ano de 1645-1646, não contemplando menções aos peregrinos e viajantes. A partir da década de 60 conservam-se registos sequenciais, embora com algumas lacunas pontuais. Procurámos proceder ao levantamento de um ano por década, a partir de 1669-1670 até 1800-1801, o que nos forneceu um total de 18 anos recolhidos. Em 1645-1646 e 1760-1761 são apenas descritas despesas gerais, pelo que também não integra a nossa análise.¹⁹

A Misericórdia de Barcelos só possui registos de despesas no século XVIII, assim sendo, conseguimos fazer o levantamento de um ano por década entre 1728-1729 e 1810-1811, faltando-nos apenas a de 1760, para a qual não existe documentação. Foi necessário ajustar a recolha aos anos em que existiam despesas, na década que pretendíamos, devido às lacunas nos registos. Decidimos alargar o estudo à década de 1810, procedimento que levámos a cabo em outras Misericórdias, de modo a perceber se existiam indicadores do impacto das Invasões Francesas na mobilidade dos indivíduos. Conseguimos, no caso da Misericórdia de Barcelos, uma recolha de nove anos, sendo apenas referidas «esmolarias gerais» em 1784-1785. O mesmo acontece no ano anterior de 1784-1785, a partir do mês de fevereiro.²⁰

Em Esposende conseguimos realizar o levantamento de 19 anos entre 1610-1611 e 1774-1775. Note-se, todavia, que os anos de 1655-1656, 1665-1666, 1705-1706 e 1774-1775 não possuem referências a despesas com peregrinos e viajantes.²¹ Também o ano de 1715-1716 não se encontra representado, uma vez que é mencionado que «não vai carregada despeza alguma do provimento dos pobres por o provedor que servio por sua devoção os prover de sua casa».²²

¹⁹ AMMonção, FSCMM, *Livro de Receita e Despeza 1611-1625*, n. 1.A.3.3.2; *Livro receita e despeza de 1710-1748*, n. 1-A.2.3.5, fl. 238.

²⁰ ALSCMBarcelos, *Livro das contas dos Mezes que principiou a 13 de Fevereiro de 1750 e findou a 2 de Julho de 1796*, n. 186, fl. s. n.

²¹ ASCMEsposende, *Livro de recibos e outros apontamentos em 1633 ate 1637*, caixa 58, n. 121, fl. s.n.; *Livro da fabrica e despesas d'ella desde 04 de Agosto de 1670 até 08 de Julho de 1706*, caixa 11, n. 123, fls. 91v.-92; *Livro onde se achão descriptos os legados para as missas e de outras despezas desde 2 de Julho de 1706 athe 09 de Agosto de 1775*, caixa 11, n. 124, fl. s. n.

²² ASCMEsposende, *Livro onde se achão descriptos os legados para as missas e de outras despezas desde 2 de Julho de 1706 athe 09 de Agosto de 1775*, caixa 11, n. 124, fl. 21.

Também não conseguimos nenhum levantamento na década de 1630, por haver apenas registos da receita.²³

Na Santa Casa de Melgaço poucas décadas conservam registos de receita e despesa. Conseguimos levantar os gastos de 1629-1630, para os anos 20, e a de 1632-1633 para a década de 30, uma vez que os restantes anos não faziam referências a gastos com passageiros. A partir de 1633 até à década de 70 existe uma lacuna, faltando os livros de despesas. Desta forma, levantámos apenas os gastos a partir de 1673-1674. A fraca representatividade das décadas levou-nos a recolher vários anos consecutivos, o que resultou num total de 32 recolhidos e representados na nossa base de dados.²⁴

O mesmo aconteceu relativamente à Misericórdia de Vila Real. Esta confraria perdeu grande parte da sua documentação anterior a finais do século XVIII. Por isso, os livros de despesas que se conservam respeitam às décadas posteriores a 1770. Neste sentido, e como os anos posteriores são bastante profícuos em informações sobre gastos com cartas de guia e cavalgaduras, decidimos alargar o levantamento até à década de 1820, tendo conseguido recolher um total de 19 anos.²⁵ Situação idêntica encontramos na Misericórdia de Chaves, onde só se conservam os registos posteriores à década de 1750, apesar de o ano de 1755-1756 não especificar qualquer dispêndio com peregrinos e viajantes. As despesas da década de 1760 e 1770 também já não se conservam, pelo que a nossa análise se fixou nas datas posteriores a 1781-1782. Nesta confraria, conseguimos recolher oito anos, dos quais apenas seis constam da base de dados, por serem os únicos que possuem menções aos peregrinos e viajantes.

Em Caminha, encontramos séries de receita e despesa incompletas, mas que permitiram recolher dados de um ano por década, embora não tenha sido possível seguir a sequência que inicialmente estipulámos. Aproveitamos os dados existentes para finais do século XVI, começando os nossos levantamentos em 1586-1587. Não foi possível encontrar os livros de despesas respeitantes às décadas de 1660, 1720, 1730 e 1740. Por outro lado, os anos de 1614-1615,

²³ ASCMEsposende, *Livro de recibos e outros apontamentos em 1633 ate 1637*, caixa 58, n. 121, fl. s. n.

²⁴ Na Misericórdia de Melgaço, os anos levantados foram: 1620-21, 1629-30; 1632-1633; 1673-1674; 1675-1676; 1677-1678; 1680-1681; 1684-1685; 1686-1687; 1688-1689; 1689-1690; 1691-1692; 1692-1693; 1693-1694; 1699-1700; 1700-1701; 1702-1703; 1706-1707; 1707-1708; 1708-1709; 1709-1710; 1718-1719; 1719-1720; 1725-1726; 1733-1734; 1735-1736; 1740-1741; 1745-1746; 1792-1793; 1797-1798; 1799-1800; 1801-1802.

²⁵ Na Misericórdia de Vila Real fizemos o levantamento dos seguintes anos: 1779-1780; 1783-1784; 1790-1791; 1794-1795; 1800-1801; 1801-1802; 1802-1803; 1803-1804; 1804-1805; 1805-1806; 1807-1808; 1808-1809; 1809-1810; 1810-1811; 1814-1815; 1816-1817; 1817-1818; 1818-1819; 1819-1820.

1641-1642, 1705-1706, 1715-1716, 1765-1766, 1775-1776 e 1785-1786 registam apenas despesas gerais, não especificando quanto foi despendido com peregrinos e viajantes e o mesmo acontece com os anos imediatamente anteriores e posteriores a estes. Alguns referem apenas o total de despesa feita no provimento de pobres, ao longo dos diferentes meses. Assim sendo, possuímos apenas 11 anos representados na nossa base de dados, apesar de termos analisado 19.

Os registos conservados na irmandade da Misericórdia de Vila Nova de Cerveira respeitam apenas ao período posterior a 1680. Neste caso, optámos por levantar dois anos por década, por exemplo, 1690-1691 e 1695-1696 até 1800-1801. Conseguimos consultar 22 anos, embora o de 1705-1706 não registasse despesas com peregrinos e viajantes, pelo que da nossa base de dados constam apenas 21.

Também em São João da Pesqueira só se conservam os livros de receita e despesa a partir dos anos 70 do século XVII. O período de 1715-1716, 1755-1756, 1765-1766 e 1775-1776 não especificam despesas com peregrinos e viajantes, facto que justifica a não inclusão, na nossa base de dados. Por outro lado, o ano de 1735-1736 não referiu nenhuma despesa com os viajantes, deixando a seguinte nota «não se fala na despeza que se fes com os pobres e passageiros porque os proveu o reverendo Provedor a sua custa».²⁶ Deste modo, foi-nos possível fazer o levantamento de 14 anos, entre 1677-1678 e 1805-1806, mas apenas nove possuem referências a passageiros.

Em Vila Flor, a documentação é muito parca, conservando-se apenas três livros. Apesar de um dos existentes estar catalogado como «Receita e Despesa 1660-1670», possui também a os gastos das décadas de 40 e 50. Assim, fizemos o levantamento de sete anos, entre 1632-1633 e 1670-1771, e depois o ano de 1804-1805, que não consta da base de dados, por não ter referências a gastos com passageiros.

Na Misericórdia de Amarante, a situação é distinta. A confraria conserva os livros de despesas posteriores a 1680. Todavia, a partir de 1720 os passageiros eram esmolados, simultaneamente, na albergaria do Covelo que possuía um livro de contabilidade próprio. Desta forma, realizámos o levantamento das despesas da confraria entre 1680-1681 e 1804-1805. A partir do ano administrativo de 1734-1735 os livros de despesas da Santa Casa remetem para os gastos realizados na citada albergaria com peregrinos e viajantes. Se em 1734-1735 e em 1755-1756 foram registadas poucas despesas pela confraria com passageiros, em 1745-1746 e a partir

²⁶ ASCMSJPesqueira, *Livro Da Despeza desta Santa caza da Misericordia desta Villa de S. João da Pesqueira em 1699*, fl. 35v.

de 1755-1756 até inícios do século XIX, deixam mesmo de aparecer referências a essa realidade, sendo indicado apenas o total de despesas realizadas pela albergaria, nesse campo. Assim, no que respeita aos gastos da Santa Casa, procedemos ao levantamento de 14 anos, embora destes apenas oito refiram despesas com passageiros. Efetuámos, posteriormente, o levantamento dos gastos dos livros da albergaria do Covelo que correspondem aos anos de 1725-1726, 1735-1736, 1745-1746, e ainda aos meses de junho e julho do ano de 1776, por terem sido os únicos que se conservaram, o que resulta num total de 18 anos analisados, dos quais apenas 12 referem gastos com viajantes sendo, por isso, representados na nossa base de dados.

Na Santa Casa de Bragança não se conservam livros de despesas completos. Existem, sim, algumas folhas dos livros de receita e despesa dos anos de 1616-1617, 1655-1656, 1658-1659, 1660-1661, 1666-1667, 1668-1669, 1671-1672, 1676-1677, 1676-1679, 1670-1680, 1681-1682. Contudo, a representatividade documental é parca. Alguns dos anos conservam apenas um ou duas folhas, outros alguns meses, o que inviabilizou a nossa análise.

No caso da Misericórdia de Mogadouro, não se preservaram os registos de despesas relativos ao período moderno. Todavia, no *Livro de Despesas e Eleições* encontram-se os dispêndios efetuados desde 1777 até 1785, embora não façam referências a gastos com peregrinos e viajantes. Encontrámos, sim, duas menções a essa realidade nos autos da Mesa de 1806-1807 e 1808-1809.²⁷ Por outro lado, nos arquivos das Misericórdias de Alfândega da Fé, Fão, Algosó, Lamego e Mirandela não foi possível encontrar livros de receita e despesa, para o período moderno.

Queremos chamar à atenção para o facto de vários anos não terem sido contabilizados na nossa base de dados, por neles não serem especificadas despesas com passageiros. Outros há em que essas menções se encontram num mês específico, não existindo um registo detalhado nos restantes.

A Santa Casa do Porto é possuidora de mais de metade dos dados por nós analisados. Tal realidade deve-se à importância desta confraria no período moderno e ao grande zelo por parte dos irmãos na conservação da documentação produzida pela irmandade. Note-se que os confrades que desempenhavam funções enquanto tesoureiros, mordomos e escrivães eram de elevado estatuto social, pelo que lhes dava prestígio o detalhe e o cuidado que tinham na escrita dos assuntos da Misericórdia. O mesmo não acontecia em outras confrarias, onde os irmãos serventes

²⁷ ASCMMogadouro, *Autos da Meza 1804 para a frente*, fl. s.n.

eram de baixo estatuto, chegando mesmo a existir casos de escravos analfabetos, como aconteceu, em 1714, na Misericórdia de Esposende, obrigando à sua substituição.²⁸

Em suma, analisámos os livros de receita e despesa em 18 das 24 confrarias em estudo, uma vez que seis delas não conservam, ou tinham apenas algumas folhas desta documentação, para a Época Moderna. Consultámos um total de 401 anos de registos de despesas, respeitantes às 18 Misericórdias, dos quais apenas 263 conservam referências à doação de esmolas a peregrinos e viajantes, tendo sido possível identificar 11.574 menções às mesmas, das quais 60% respeitam a gastos da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 14% aos da Misericórdia de Ponte de Lima, 6% à confraria amarantina, 4% à bracarense e igual percentagem à vila-realense, 3% à de Guimarães e, outro tanto à de Vila do Conde. Os restantes 6% respeitam às outras 11 confrarias que se encontram elencadas na tabela 1.

1.3 - Caracterização dos arquivos consultados

Atentemos na composição dos arquivos onde foi efetuada a investigação, principalmente naqueles que são pertença das Santas Casas. A Misericórdia de Bragança possui o seu acervo no Arquivo Distrital. Este não se encontra inventariado, estando organizado por fichas, tal como foi entregue pela confraria. Verificámos que, para a Época Moderna, existe alguma documentação avulsa, que respeita a folhas ou partes de livros de receita e despesa, assim como pedidos de admissão de irmãos e alguma correspondência. No entanto, grande parte da informação existente diz respeito ao hospital da confraria e data do século XX.

Outra das Misericórdias em análise foi a de Miranda do Douro que nos abriu as portas desde o primeiro contacto. O arquivo encontra-se localizado nos serviços administrativos da confraria, armazenado num armário da sala de reuniões. Apesar do seu acervo ser de pequenas dimensões, praticamente toda a documentação conservada respeita aos séculos XVII e XVIII. Possui vários volumes de receita e despesa da Época Moderna, assim como livros de entrada de irmãos e eleições. Tem também alguma documentação avulsa que diz respeito aos pedidos de entrada de irmãos e às inquirições efetuadas sobre a pureza de sangue dos mesmos. Não localizamos livros de acórdãos para o período que estudamos, embora haja um que diz respeito ao século XVI. O arquivo possui, também, livros de receita e despesa do hospital para os últimos

²⁸ ASCMEsposende, *Livro dos acordaons 1680*, caixa 11, n. 156, fl. 47v.

anos do século XVIII e livros de legados. Encontrámos, nesta irmandade alguns registos de população em trânsito que morreu e foi enterrada pela Santa Casa, embora as referências sejam parcas. O que mais surpreendeu neste arquivo, foi a descoberta de uma carta de guia, do período moderno, que se encontra numa folha avulsa. Trata-se de um modelo impresso, que não foi utilizado, e que se encontra em excelente estado de conservação. Consiste num formulário, possuindo um texto já preparado e respetivos espaços em branco, que deveriam ser preenchidos pelos irmãos. Acresce o facto de ser encimada por uma imagem da Virgem da Misericórdia, tal como já sabíamos acontecer nas cartas de guia utilizadas pela Misericórdia bracarense, por informações dos seus acórdãos.

A Santa Casa de Mogadouro possui alguns volumes para os séculos XVII e XVIII. O arquivo existente resume-se a três caixas, onde além da documentação da Época Moderna, se encontra alguma da Época Contemporânea. Existem ainda dois livros de receita e despesa do período moderno, embora sem sequência, três de registos de irmãos e um inventário da primeira metade do século XIX, assim como uma bula papal.

Na Santa Casa de Vila Flor conserva-se apenas um livro de eleições para a segunda metade do século XX. Os restantes documentos existentes encontram-se no Museu Municipal Dra. Berta Cabral, organizados numa capa arquivadora, existindo cinco volumes, respeitantes a despesas da confraria. Também a Santa Casa da Misericórdia de Mirandela possui um arquivo nos seus serviços administrativos, embora pouco significativo para o período moderno, conservando apenas alguns livros mistos para o século XVIII, respeitantes a acórdãos, assim como registos de receita e despesa.

Passando para a outra margem do rio Douro, mas mantendo-nos ainda na região transmontana e do Alto Douro, encontrámos o arquivo da Misericórdia de São João da Pesqueira. Esta confraria foi reativada em 2018 e o seu acervo documental encontra-se depositado num armário, no Museu Eduardo Tavares. Neste local, conservam-se vários livros de receita e despesa, compromissos do período moderno, livros de irmãos e eleições, missas, expostos, rendas, foros e juros. Os volumes de despesas são parcos e bastante sucintos.

No mesmo lado do rio, a Santa Casa de Lamego perdeu grande parte da sua documentação aquando de um incendio devastador ocorrido em 1911, tendo sido a sua igreja e casa do despacho destruídas, dando lugar ao local onde hoje está implantada a biblioteca municipal. A atual igreja foi-lhe doada e era pertença do convento das Chagas.²⁹ Por esse motivo,

²⁹ ASCMLamego, *Livro D'Actas de sessões de Mesa N. 13 – 10/02/1908-24/03/1913*, n. 6 (segundo), fl. 111.

a Santa Casa não possui livro de atas, despesas ou enfermos, para a Época Moderna. Conserva, sim, alguns tombos de propriedades e testamentos respeitantes aos séculos XVII e XVIII, documentos que provavelmente não estariam no local aquando do incêndio. Além deste, um outro fogo, ocorrido em finais do século XIX, consumira o hospital da Santa Casa, que se situava no edifício atualmente ocupado pelo cineteatro, tendo-se perdido a documentação que nele existiu. No arquivo conservam-se os livros de atas posteriores a 1898 e os de despesas, a partir de meados do século XX. O acervo encontra-se armazenado no sótão do solar onde se situam os serviços administrativos da irmandade.

A Santa Casa de Vila Real é outra das instituições visadas pela nossa pesquisa. O seu acervo encontra-se no Arquivo Distrital de Vila Real e a documentação está disponível online. Os livros mais antigos respeitam a finais do século XVIII, existindo receitas e despesas, acórdãos, registo de enterros e de doentes. Decidimos, por isso, alargar a nossa pesquisa até à década de 20 do século XIX, procurando perceber se existe uma continuidade da informação.

O arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Chaves encontra-se em sala própria, na Casa do Consistório da mesma irmandade. Possui um roteiro descritivo do seu acervo, que para os séculos XVII e XVIII permanece bastante truncado. Conserva exemplares dos compromissos da Misericórdia de Lisboa, um livro de acórdãos que se estende desde meados de seiscentos a meados de setecentos e outro para oitocentos, alguns livros de receitas e despesas e de enterramentos, respeitantes à segunda metade do século XVIII. Possui, ainda, um tomo de 1654.

O arquivo da Santa Casa de Amarante está depositado em prateleiras próprias, no Museu da Santa Casa, todavia permanecia encerrado ao público, aquando da nossa consulta. Possui um inventário que não está atualizado nem organizado, contudo os livros possuem cotas. Conserva volumes de receita e despesa e livros de acórdãos da Casa, assim como de receita e despesa da Albergaria do Covelo. Além desta, possui outra documentação que não diz respeito ao nosso estudo, assim como caixas de documentos avulsos. No que concerne aos gastos efetuados, existem séries completas, entre 1700 e 1770.

Passando para a Região do Entre-Douro-e-Minho, a Santa Casa da Misericórdia do Porto representa o maior acervo por nós consultado. Localiza-se na Casa da Prelada e está devidamente inventariado e conservado, encontrando-se organizado por sub-arquivos e dentro destes por séries e subséries. Possui séries completas de informação, desde despesas, entradas de doentes, atas a correspondência.

O arquivo da Santa Casa do Porto destaca-se pelo cuidado que a confraria sempre deu à sua documentação e ao registo das suas atividades. A minúcia da informação que os seus documentos nos fornecem transforma este arquivo num dos mais importantes, para o estudo dos mais variados assuntos da sociedade portuense da época, desde o vestuário da população, à reconstituição das ruas, dos seus habitantes, do comércio nas diversas épocas, entre muitos outros aspetos. Conseguimos perscrutar a vida quotidiana da Santa Casa, através das suas descritivas atas, assim como os legados que recebeu, entre tantos outros assuntos. Em busca de dados para a nossa investigação, indagamos todo o acervo documental da Santa Casa que diz respeito aos séculos XVI, XVII e XVIII.

A Misericórdia de Vila do Conde possui um arquivo bem organizado e tratado no seu espaço museológico, o Centro Interpretativo das Memórias da Misericórdia de Vila do Conde. Contudo, a documentação que diz respeito aos séculos XVII e XVIII é parca, resumindo-se, praticamente, às receitas e despesas, para as quais existem séries completas. Os acórdãos que possui respeitam ao século XVI.

O arquivo da Santa Casa de Esposende encontra-se no sótão de um edifício anexo à igreja da Misericórdia. Não possui cotas, mas está acondicionado em caixas. Tem dois livros de acórdãos para o século XVII, alguns de despesas que não constituem uma série e diversa documentação avulsa relativa a prazos, testamentos, legados, foros, livros de pensões, entre outros. Por seu lado, a documentação da Misericórdia de Fão encontra-se no sótão de um dos edifícios da confraria, sendo muito diminuto, apesar de possuir alguma informação para os séculos XVII e XVIII. Conservam-se livros de entradas de irmãos para a última metade do setecentos, um de missas para o mesmo período e alguma documentação respeitante a crédito, capitais, cobranças e pensões, assim como um livro de acórdãos para o período entre 1727-1845.

No que respeita à Misericórdia de Caminha, a documentação encontra-se no Arquivo Distrital de Viana do Castelo. Possui vários livros de acórdãos, assim como séries completas de receitas e despesas para o período moderno. Tem também compromissos da mesma época, assim como várias pastas com documentação avulsa. Para os séculos XVII e XVIII a informação é muito diminuta. Conserva documentação sobre viajantes e cartas de guia, mas respeitante apenas, ao século XIX.

O arquivo da Misericórdia de Monção foi entregue ao Arquivo Municipal da referida vila. Encontra-se bastante parcelado, tendo-se perdido muita documentação, todavia conserva três livros de acórdãos, alguns de receita e despesas e de enterramentos. A Guerra da Restauração

(1640-1668) e a destruição da igreja da Santa Casa, anexa à matriz, justificam a falta de documentação e o desaparecimento da mesma. Também no Arquivo Municipal de Melgaço se encontra o acervo documental da Santa Casa da Misericórdia melgacense. Possui quatro livros de acórdãos, dois dos quais incluem também as contas da Misericórdia. Além disso, contém alguns volumes de receita e despesa, embora não conserve séries completas, e um tomo de 1791, com a descrição dos edifícios e bens da confraria. Situação idêntica acontece com o acervo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Nova de Cerveira, onde se conservam três livros de receita e despesa respeitantes a alguns anos do período moderno e dois livros onde foi reunida documentação avulsa.

A Santa Casa de Ponte de Lima mantém um importante acervo documental, guardado em sala própria, nos mesmos edifícios dos seus serviços administrativos, possuindo um inventário descritivo de toda a documentação existente, que é significativa e de diferente natureza. Conserva livros de cabidos gerais e particulares para todo o período em análise, assim como séries completas de receita e despesa a partir da década de 30 de 1600, alguns livros de doentes para as últimas décadas de setecentos, livros de defuntos, presos, salários, pensões, inventários, testamentos, correspondência, compromissos, entre outra relevante informação.

A Santa Casa de Barcelos tem um arquivo considerável, inventariado, todavia sem que seja notada sequência temática ou temporal na sua organização, o que torna a procura muito confusa, tanto nos armários quanto no inventário. Verificámos que possui livros de entrada de doentes, dois de acórdãos, vários de receita e de despesa, compromissos, legados, correspondência e livros de presos. Conserva, ainda, um livro de cartas de guia, que respeita a finais do século XIX. As despesas existentes referem-se apenas ao século XVIII.

Outro arquivo de elevada importância documental, por nós analisado, pertence à Misericórdia de Braga. Parte considerável da documentação da Santa Casa, respeitante ao período em análise, está depositada no Arquivo Distrital de Braga. No entanto, existe muita outra que permanece na Santa Casa, por exemplo, os registos de enterramentos e de cartas de guia do século XIX. O seu fundo encontra-se devidamente catalogado e organizado e possui séries praticamente completas de receita e despesa e de atas. Conserva, ainda, para o período moderno, alguns livros de visitas e devassas e alguns de entrada de doentes que, todavia, não são sequenciais.

O arquivo da Santa Casa de Guimarães, tal como o anterior, é possuidor de um vasto acervo histórico. Contém séries completas de receita e despesa, para os séculos XVII e XVIII e

vários livros de entradas de doentes no hospital, para setecentos. Encontram-se conservados, também, vários livros de atas da Mesa, assim como de legados, entre muita outra documentação que subsiste, tanto em livros como em documentos avulsos. Todavia, os irmãos não se prenderam demasiado com os detalhes nas suas descrições, o que acarreta dificuldades pela fraca informação existente.

No que concerne aos arquivos internacionais, o *Archivo Histórico Diocesano do Arzobispado de Santiago de Compostela* encontra-se devidamente organizado, possuindo elementos descritivos que auxiliam o investigador na sua busca. Nele, procurámos consultar os *Fondos Parroquiais*. Era nosso objetivo perceber se era significativa a presença de forasteiros nos registos de batismos, casamentos e defuntos, da cidade. No entanto, a própria documentação nos orientou para uma análise de um fenómeno distinto, o casamento de estrangeiros, que se afirmavam peregrinos em busca de contrição. Também o *Archivo-Biblioteca da Catedral de Santiago de Compostela*, se encontra devidamente estruturado. Procurámos saber como era feita a divulgação dos anos santos, e, por consequência, qual o seu impacto. Já no *Archivo Historico Universitario de Santiago de Compostela*, onde se encontra armazenado o Fundo do Hospital Real, procurámos consultar os livros de entradas de enfermos e, principalmente, perscrutar uma grande massa de documentos que se conserva em caixotes, sem que tenha sido realizada catalogação, nem higienização. Buscávamos por documentos que pudessem ter pertencido a peregrinos, no entanto, não tivemos sucesso no nosso intento.

2 - A assistência aos peregrinos e viajantes através da historiografia nacional e internacional: um estado da questão

O tema da assistência, em Portugal, tem sido amplamente desenvolvido por vários historiadores que nos últimos anos dedicaram atenção ao estudo das Misericórdias, destacando-se, para a Época Moderna, nomes como Laurinda Abreu, Isabel dos Guimarães Sá, Maria Antónia Lopes, Maria Marta Lobo de Araújo, Maria de Fátima Reis, Rute Pardal ou António Magalhães. Quando nos concentramos, especificamente, no apoio prestado à população em trânsito, o conhecimento existente torna-se menor, apesar dos contributos presentes em obras e trabalhos destes e de outros autores, como analisaremos adiante.

Ao estabelecermos uma comparação com o panorama internacional, verifica-se que em Portugal existe um enorme volume de publicações para a Época Moderna, embora faltem estudos de síntese. Procuraremos elencar, nas próximas linhas, os principais estudos realizados sobre o tema que estamos a desenvolver, embora salvaguardemos que, pelo facto de se encontrarem amplamente citados e analisados na primeira parte deste trabalho, não discorreremos sobre eles em profundidade.³⁰

Sobre a assistência, em Portugal, no período medieval, destacam-se vários trabalhos integrantes da obra de 1973, *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média – Actas das 1as Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Esta coletânea de textos, que resultou de um encontro internacional, conta com contributos de Carlos Alberto Ferreira de Almeida sobre a assistência ao longo dos caminhos, no Norte do país. O autor analisa as principais vias de circulação no Norte de Portugal, assim como os cuidados que existiam para com o passageiro, nomeadamente, na construção de pontes, na colocação de barcas para facilitar a travessia de rios, na criação de hospitais para receber os peregrinos, assim como na existência de capelas com galilés, onde estes se podiam abrigar. A obra conta, ainda, com contributos de António Cruz, sobre a assistência na cidade do Porto, no período medieval, de M. J. Pimenta Ferro, sobre a assistência hospitalar, em Lisboa, e de Iria Gonçalves, sobre assistência medieval em meios rurais. Também José Marques publicou alguns estudos sobre a assistência no período medieval, nomeadamente, um artigo publicado na *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, em 1989, no qual analisou as diferentes entidades que prestavam assistência às camadas mais necessitadas, no Norte de Portugal. Um outro trabalho, do mesmo autor, publicado no mesmo ano, debruça-se sobre os cuidados para com os peregrinos que passavam pela região Norte, e um terceiro, publicado em 1992, na *Lusitânia Sacra*, analisa a profundidade do culto a Santiago, no Norte de Portugal. Já em 2006, José Marques publicou outro estudo, na *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, sobre os santos que eram venerados ao longo dos caminhos de peregrinação portugueses. Também em 1996, Manuela Mendonça publicou um trabalho sobre as albergarias e hospitais portugueses de quatrocentos e a assistência prestada por eles.

Humberto Baquero Moreno dedicou a sua atenção ao estudo dos principais eixos viários portugueses seguidos pelos peregrinos de Santiago de Compostela, no período medieval, assim

³⁰ Note-se que fornecemos no texto os nomes dos autores, obras e datas, mas todas as referências completas podem ser encontradas na bibliografia final deste trabalho.

como das estalagens e hospitais existentes ao longo dessas estradas e que davam apoio aos transeuntes, num trabalho publicado em 1986, na *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. No entanto, outros seus estudos se destacaram no que respeita às peregrinações jacobeanas, nomeadamente o contributo «O itinerário de viagem de Clenardo a Santiago de Compostela», para a obra coletiva *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, publicada em 2005, ou «Santa Isabel, rainha de Portugal, peregrina a Santiago de Compostela», na obra coordenada pelo próprio e publicada em 2002, *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001, Universidade Portucalense-Porto*, onde vários autores internacionais publicaram artigos sobre os relatos de viagens deixados por peregrinos oriundos de várias partes da Europa que passaram por Portugal, e as notas e impressões que estes deixaram sobre o reino nos seus diários.

Mas outros contributos são dignos de menção. É o caso do estudo de Manuel António Fernandes, datado de 1993, e publicado na revista *Estudos Regionais*, «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago», onde, no mesmo ano, Manuel Inácio Fernandes da Rocha publicou «O Alto Minho e as Peregrinações a Santiago de Compostela», e na mesma data «Barcelos nos caminhos de Santiago», em *Barcelos Revista*. Nos três trabalhos elencados, os autores fizeram uma análise da presença dos peregrinos e viajantes nos diferentes territórios do Norte de Portugal, em finais da idade média, inícios do período moderno, assim como a forma como foram assistidos pelas confrarias locais.

Sobre a assistência no período moderno podemos destacar obras como *A intemporalidade da Misericórdia. As Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, publicada em 2016 ou *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas Portuguesas*, que saiu ao público em 2018, ambas coordenadas por Maria Marta Lobo de Araújo, e onde se reúnem contributos de vários autores sobre o diversificado papel assistencial das Misericórdias portuguesas, no período moderno. De referir, ainda, a obra *O Poder e os Pobres. Dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, publicada em 2014, por Laurinda Abreu, autora também do trabalho «Repressão e controlo da mendicidade no Portugal Moderno», publicado em 2007. Nestas duas produções, a historiadora analisa as vicissitudes da assistência praticada com a população mais necessitada.

Destaque, também, para os trabalhos que integram a obra *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coordenada por Jorge Ramos de Carvalho e publicada no ano de 2022, onde Paulo Pereira analisou os diferentes espaços assistenciais daquele que era

o maior hospital da capital, Maria Antónia Lopes deu atenção às práticas assistenciais, no período moderno, e Lina Maria Oliveira dedicou atenção aos hospitais quinhentistas portugueses, entre outros contributos de um vasto leque de autores. No mesmo seguimento não podemos deixar de falar da obra *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, publicada em 2000, e coordenada por Luís Mata, onde Jorge Custódio elenca as diferentes instituições prestadoras de assistência, na vila de Santarém, nomeadamente, algumas vocacionadas para o acolhimento aos peregrinos e viajantes. Refiram-se, ainda, os contributos de vários autores, sobre a assistência hospitalar, no período medieval e moderno, presentes obra coordenada por Maria Marta Lobo de Araújo, e publicada em 2022, *Os hospitais portugueses da Idade Média aos dias de hoje*.

De referir, também, os trabalhos de Maria Marta Lobo de Araújo «Nas franjas da sociedade: os esmolados das Misericórdias do Alto Minho (séculos XVII e XVIII)», publicado em 2005, na revista *Diálogos*, ou «A pobreza e os meandros da assistência: a Misericórdia de Vila Viçosa (séculos XVI-XVIII)», publicado na revista *Callipole*, em 2012, assim como «A Reforma da Assistência nos Reinos Peninsulares», de 2002, publicado em *Cadernos do Noroeste*, onde em 1998 se publicou, também, «A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)», da autoria de Isabel dos Guimarães Sá, destacando-se da pena da mesma historiadora o trabalho «Os Hospitais entre a assistência medieval e a intensificação dos cuidados médicos no período moderno», publicado em 1996, nas atas do *Congresso comemorativo do V centenário da fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora*, assim como a obra *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*, que saiu ao publico em 1997.

Mas no contexto da assistência em Portugal, no período moderno, outras obras se afiguram, algumas das quais deram atenção aos peregrinos e viajantes. Além disso, como notado por Maria Marta Lobo de Araújo, todas as monografias escritas sobre as Misericórdias, fazem breves referências ao apoio aos peregrinos e viajantes, todavia sem explorarem em profundidade o tema.³¹ Maria Antónia Lopes dedica alguma atenção à população em trânsito, no período moderno, no estudo realizado sobre a Misericórdia de Coimbra, na obra que veio a público em 2000, *Pobreza, Assistência e Controlo Social. Coimbra (1750-1850)*. Já Rute Pardal, na publicação de 2015, *Práticas de Caridade e Assistência em Évora (1650-1750)*, analisa a doação de cartas

³¹ Maria Marta Lobo de Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos e pobres nas Misericórdias Portuguesas da Idade Moderna», em *As Sete Obras de Misericórdia...*, 107.

de guia e algumas características dos seus portadores. Também o trabalho de António Magalhães, *Práticas de caridade da Misericórdia de Viana da Foz do Lima séculos XVI-XVIII*, de 2013, analisa este tema. Do referido ano é também a tese de doutoramento de Lisbeth de Oliveira Rodrigues, «Os hospitais portugueses no Renascimento (1480-1580): o caso de Nossa Senhora do Pópulo das Caldas da Rainha», tendo os dois autores dado atenção aos espaços existentes para o acolhimento de peregrinos e passageiros, no período moderno, nomeadamente, a casa dos passageiros do hospital das Caldas da Rainha e o «hospital velho» de Viana do Castelo. Igual atenção ao «hospital de Fora», da Santa Casa de Ponte de Lima, destinado à população em trânsito, foi dada por Maria Marta Lobo de Araújo, em 2006, no artigo «Os hospitais de Ponte de Lima na era pré-industrial». Não podemos, ainda, deixar de referir a vasta obra publicada por Magalhães Basto e Eugénio da Cunha Freitas, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, na qual os autores analisaram com profundidade os espaços hospitalares administrados pela Misericórdia portuense, nomeadamente o hospital D. Lopo de Almeida e de Rocamador, onde alguns dos peregrinos, por nós analisados, estiveram internados.

Neste panorama destacam-se, ainda, os trabalhos que têm sido realizados por Maria Marta Lobo de Araújo sobre o acolhimento aos peregrinos e as peregrinações no Norte de Portugal, e mais especificamente na Misericórdia de Braga, como são «A caminho de Santiago. A assistência a peregrinos nas Misericórdias do Norte de Portugal (séculos XVII-XVIII)», de 2018, e no mesmo ano, «Receber e auxiliar peregrinos e pobres nas Misericórdias Portuguesas da Idade Moderna», ou «Dar pousada aos peregrinos na Misericórdia de Braga durante a Idade Moderna», em 2016, cujas referências completas são encontradas na bibliografia final desta dissertação. De referir, ainda, o trabalho da mesma autora sobre as visitas e devassas realizadas ao Hospital de S. Marcos, no livro *Memória e quotidiano: as visitas e as devassas ao hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna*, publicado em 2014, onde são abordados alguns dos problemas no acolhimento aos peregrinos, assim como o trabalho conjunto da referida autora e de Alexandra Esteves sobre a passagem de cartas de guia, no período moderno, e publicado, em 2007, na revista *Estúdios Humanísticos. História*, assim como o trabalho, de 2013, de António Magalhães, sobre os estrangeiros de passagem em Viana do Castelo e auxiliados pela Misericórdia local. De destacar, ainda, o artigo de Juliana de Mello Moraes sobre as esmolas distribuídas pela Ordem Terceira de S. Francisco aos irmãos passageiros, e publicado em 2013 na revista *Cultura, Espaço & Memória*. Mais recentemente, destaca-se o livro por nós publicado em 2021, intitulado *Peregrinos e Viajantes. O auxílio das Misericórdias de Braga e Ponte de Lima (séculos XVII e XVIII)*.

No que respeita às vias e aos meios de comunicação podemos destacar a obra de Artur Teodoro de Matos *Transportes e comunicações em Portugal, Açores e Madeira (1750-1850)*, publicada em 1980, assim como o livro coordenado por Margarida Sobral Neto, *As Comunicações na Idade Moderna*, publicado em 2005.

Sobre as estalagens medievais e as condições encontradas pelos viajantes para pernoitar, ao longo do caminho, refiram-se dois recentes trabalhos publicados por Iria Gonçalves, em 2019 e 2021. Já no respeitante às peregrinações para o período medieval, existem alguns contributos como o de Mário Martins com a obra *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média* (1957). Em relação às romarias portuguesas destaca-se a obra de Pedro Penteado, *Peregrinos da Memória. O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*, publicada em 1998, na qual o autor analisa as peregrinações e a devoção a um dos maiores santuários nacionais do período moderno. Também o livro de Isabel Drumond Braga, intitulado *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal, séculos XIV-XVIII*, e publicado em 1994, faz uma importante análise dos motivos que levaram vários romeiros portugueses a dirigir-se ao santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, na Estremadura espanhola. De sublinhar, ainda, a obra de Ernesto Veiga de Oliveira, *Festividades Cíclicas em Portugal*, publicada em 1995, assim como o trabalho de Aurélio de Oliveira, de 2011, sobre feiras e romarias no Entre-Douro-e-Minho, no século XVIII, e a tese de doutoramento de António Francisco Dantas Barbosa, «Tempos de Festa em Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)», defendida em 2013, na qual o autor analisa em pormenor a preparação e execução das principais festividades da vila.

Se voltarmos a nossa atenção para o panorama internacional, verificámos que a assistência prestada àqueles que se encontravam em trânsito, as peregrinações e as viagens, constituem temas de trabalho amplamente desenvolvidos em diversas regiões da Europa, tendo prendido a atenção de vários historiadores estrangeiros, principalmente para o período medieval. Encontram-se, também, importantes contributos para a Época Moderna. Boa parte desses estudos estão relacionados com o culto jacobeu, e foram produzidos a partir dos anos 80 e 90 do século passado, quando houve uma tentativa de relançar os caminhos de Santiago.³²

No que respeita ao estudo das peregrinações, as investigações são diversas e profundas, embora consideremos que se desenvolvem a partir de um núcleo principal de investigadores e de alguns encontros que promoveram o desenvolvimento do tema. Uma das principais obras sobre

³² Sobre esta questão leia-se Marta González Vázquez, «La Mujer ante la peregrinación», em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación y sociedad*, coords. Carlos Estepa Díez, Pascual Martínez Sopena e Cristina Jular Pérez-Alfaro (Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000), 79.

as peregrinações compostelanas teve origem em meados do século XX, abrindo caminho para os diversos estudos que se realizaram sobre o tema nas últimas décadas da referida centúria. Referimo-nos ao trabalho elaborado por Luis Vázquez de Parga, José Maria Lacarra y de Miguel e Juan Uría Riu, com a obra em três volumes, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* (1948-1949), na qual realizam um amplo estudo transversal sobre as peregrinações compostelanas e as motivações dos peregrinos. Algumas obras coletivas possuem trabalhos especificamente direcionados para o estudo da hospitalidade jacobea, ao longo dos caminhos de peregrinação, destacando-se, neste âmbito, *Viajeros y peregrinos ingleses en el camino de Santiago Riojano* (2004), de María Luisa Lázaro Larraz e Carlos Villar Flor, *Los hospitales del camino francés en La Rioja* (2010) de Sergio Larrauri Redondo e Silvia Losantos Blanco, ou *Peregrinos e indigentes en el Bierzo Medieval (s. XI-XVI). Hospitales en el Camino de Santiago* (1987), de Gloria Cavero Domínguez.

São diversas as obras publicadas, especialmente em Espanha e França, onde o tema das peregrinações, do quotidiano das populações em trânsito ou da hospitalidade existente ao longo dos caminhos, buscando atenuar algumas das agruras sentidas, são amplamente desenvolvidos. E neste contexto podemos referir *Les marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Age* (1974), da autoria de Pierre-André Sigal, *Pèlerins du Moyen Age: Les hommes, les chemins, les sanctuaires* (1978), de Raymond Oursel, *Vida e Peregrinación* (1993), coordenada por Georges Duby. De destacar, ainda, a obra coordenada por José Ángel García de Cortázar, *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval* (2004) e *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval* (2004), coordenada pelo mesmo e por Ramón Teja. Mais recentemente mencione-se a obra editada, em 2018, por Santiago Gutiérrez García e Santiago López Martínez-Morás, intitulada *Santiago El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media: crisis y renovación*, na qual diversos autores discorrem sobre diferentes momentos das peregrinações jacobeias. Outras obras de referência são *Le pèlerinage* (1980), editada por Marie-Humbert Vicaire ou *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago* (1990), editada por Vicente Almazán, onde investigadores como Robert Plötz, Ilya Mieck, Kurt Köster, Ludwig Schmutge e Odilo Engels abordam diversos aspetos do culto jacobeu, desde o seu surgimento até ao século XVII. De mencionar, ainda, o estudo de Constance Mary Storrs sobre os peregrinos ingleses, sobre os quais existe um vasto núcleo documental para o período medieval, publicado na obra *Jacobean Pilgrims from England to St James of Compostella from the Early Twelfth to the Late Fifteenth Century*, em 1994, ou *Pilgrims and politics: rediscovering the power of the pilgrimage* (2012), editada por Antón

M. Pazos, não deixando de referir o trabalho de Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, publicada em 2000, onde a autora discorre sobre o culto jacobeu na Europa medieval. Transversal a diferentes épocas é o livro de 2016 da autoria de Philippe Martin, *Pèlerins XV^e-XX^e siècle*, que faz uma análise das peregrinações cristãs, na longa duração, entre a Idade Média e a contemporaneidade.

Diversos encontros estão por detrás da principal produção científica, relativa às peregrinações europeias, como é o caso da obra editada pelo *Comité des Travaux Historiques et Scientifiques Pèlerinages et croisades: actes du 118^o Congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Pau, octobre 1993* (1995), ou *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago* (1997), dirigido por José Leira López e *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990* (1993), tal como o livro *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, publicado em 1993, nos quais foram congregados diversos autores que contribuíram com vários estudos para a abordagem de aspetos distintos das peregrinações compostelanas, especialmente, no período moderno.

Destacam-se, ainda, as *Actas do IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996* (1997) e *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993*, (1995), a obra *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica. Logroño, 12-23 de abril de 1999* (2000), coordenada por Francisco Javier García Turza, o livro *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, publicado em 2005, assim como *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, publicada em 2007, ou as *Actes du colloque Pègrino, ruta y meta en las peregrinaciones mayores, VIII Congreso de Estudios Jacobeos*, publicado em 2012, com a edição de Paolo Caucci von Saucken e Rosa Vázquez Santos. São todas obras de conjunto, onde se encontram trabalhos variados sobre diferentes aspetos das peregrinações jacobeias que vão desde o dia a dia dos peregrinos, a questões de hospitalidade ou ao estudo dos caminhos seguidos pelos romeiros.

Na magistral obra de 2006, de Ofelia Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago*, a historiadora chama atenção para a prudência que o investigador deve ter na análise do culto

jacobeu, elencado os vários mitos que estão por trás das peregrinações compostelanas e que contribuíram para a sua preponderância. Ofelia Rey Castelão defende que mais do que uma assistência aos peregrinos, as infraestruturas criadas ao longo dos caminhos, considerados de peregrinação, prestavam igual cuidado à restante população em trânsito, nomeadamente aos mercadores. Conforme comprovou na sua tese de doutoramento e, na obra publicada em 1993, *El Voto de Santiago, claves de un conflicto*, o culto ao apóstolo Santiago não estava impregnado de forma profunda entre os espanhóis, o que se torna evidente pelos conflitos e pela resistência dos povos em pagarem o voto a que estavam obrigados.

No campo da assistência, no período moderno, destaca-se para a região da Galiza, o trabalho de Baudilio Barreiro Mallón e Ofelia Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen* (1998), onde os investigadores analisam os diferentes hospitais existentes na região, alguns dos quais localizados nos principais pontos dos caminhos galegos de Santiago, assim como os existentes na cidade de Santiago de Compostela, nomeadamente o de S. Roque e o Hospital Real, e os grupos por eles assistidos, concluindo que o apoio prestado aos enfermos e pobres locais era mais significativo, do que aquele que se destinava aos peregrinos e viajantes, cujo número era reduzido, revelando um aumento nos anos santos, embora a tendência fosse de contínua decadência ao longo dos séculos XVII e XVIII. Nesta senda da assistência aos peregrinos destacam-se, ainda, os trabalhos de Domingo González Lopo e de Roberto J. López López, os quais dedicam atenção à presença de peregrinos no Hospital Real compostelano, nomeadamente à existência de capelães de línguas estrangeiras, que facilitavam a comunicação com os romeiros oriundos de outras partes da Europa, assim como a assistência prestada pelos franciscanos ao longo dos caminhos. Salientam-se, também, outros trabalhos sobre os caminhos de Santiago, de investigadores espanhóis, como Ramón Yzquierdo Perrín ou Damián Yañez Neira. Por outro lado, Fernando López Alsina dedicou a sua atenção aos anos santos compostelanos e às romarias. Refira-se, também, Roser Salicrú i Llunch, Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, Luis Martínez García, Ana Belén de los Toyos ou a obra *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coordenada por Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, e publicada em 1989, onde vários autores apresentam estudos sobre diversas romarias realizadas em território espanhol, no período moderno e contemporâneo, além de trabalhos sobre *ex-votos* e sobre religiosidade popular.

Ainda no contexto dos estudos sobre as peregrinações na Época Moderna destacam-se obras de autores franceses como *Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne*

(*XVI-XVIII*), de Dominique Julia, publicada em 2016, ou *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, de Georges Provost, publicada em 1998, ou *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe Moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)* (2000), coordenada por Dominique Julia e Philippe Boutry, na qual participaram autores de diversas nacionalidade como Saverio Russo, René Gothoni, Maria Lurdes Rosa, Antje Stannek, Isabelle Brain, Yoland Lammerant, Sandro Landi, Laura Artoli, Ilja Mieck e Georges Provost. Para esta obra convocaram-se trabalhos sobre as peregrinações no período moderno a Santiago de Compostela, Roma e São Nicolau de Bari, tendo ainda sido analisadas as características das peregrinações italianas, portuguesas, alemãs, francesas e dos Países Baixos nos grandes santuários da cristandade. Ainda entre historiadores franceses que trabalharam sobre as peregrinações salienta-se Humbert Jacomet.

Destacámos, também, o núcleo alemão composto por Ilja Mieck, Robert Plötz, Klaus Herbers, Ludwig Schmutge e Kurt Köster, tendo a atenção deste último sido dirigida para os emblemas transportados pelos peregrinos medievais. Destaque, ainda para os espanhóis Federico Gallegos Vázquez, María García Campello, pelos seus estudos sobre os enfermos e a assistência no Hospital Real, o italiano Paolo G. Caucci von Saucken, autor de trabalhos sobre as peregrinações italianas a Espanha, destacando-se as suas participações em obras de conjunto como *Santiago: la Europa del peregrinaje* (1993), *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* (1999) ou *El Mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén* (1999), que coordenou. Salientamos, ainda, a obra conjunta de Robert Plötz e Klaus Herbers *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»* (1999), onde os autores analisam as peregrinações jacobéias do período moderno a partir de relatos de viajantes, com especial destaque para o deixado por Nicolau Albani. De referir, também, o livro do espanhol Juan Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador* (2006), e o conjunto de estudos sobre romarias e peregrinações publicado na obra coordenada pelas italianas Maria Giuseppina Meloni e Olivetta Schena, em 2006, *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra Medioevo ed età contemporânea*, assim como a editada pelos seus conterrâneos Carmen Pugliese, Marco Piccat e Pablo Arribas Briones *Vida y muerte de dos peregrinos pícaros y conversos*, (2013), embora mais vocacionados para os estudos do período contemporâneo, e baseada num estudo de caso de dois peregrinos falecidos a caminho de Compostela.

Por último, referir algumas obras e trabalhos que se debruçam sobre a presença e o papel feminino nas peregrinações. Desta forma destacam-se os livros editados por Carlos Andrés Gonzáles Paz, *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, publicado em 2010, e *Women and pilgrimage in medieval Galicia* publicado em 2015, no qual se encontra um estudo de Marta González Vázquez, cuja produção historiográfica conta com outros trabalhos sobre a mulher e a peregrinação, nomeadamente na obra *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación y sociedad*, coordenada por Carlos Estepa Díez, Pacual Spena Martínez e Cristina Jular Pérez-Alfaro, e publicado em 2000.

No que respeita a estudos comparativos sobre as peregrinações, entre diferentes culturas e épocas, são de mencionar a obra editada por Bhardwaj, Rinschede e Sievers, *Pilgrimage in the old and new World* (1994), assim como *Pilgrimages* da autoria de Richard Barber (1991), e o livro editado por Antón M. Pazos, *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam* (2016), através das quais os autores procuram encontrar pontos comuns, entre a necessidade sentida pelos povos para peregrinarem e para se aproximarem do sagrado e das forças divinas. Outras, ainda, debruçam-se sobre os relatos de viagens, como a *Les récits de voyages et de pèlerinages*, (1981), de Jean Richard.

Sobre as viagens destacamos as obras maiores de Daniel Roche, *Humeurs vagabondes* (2003), e de Antoni Maczak, *Travel in Early Modern Europe* (1995), através das quais os autores fornecem uma visão global sobre as viagens europeias, na Época Moderna, abordando temas como as vias de circulação, os meios de transporte, as estalagens e as albergarias, os perigos das jornadas, assim como as motivações e distintas formas de viajar e de viajantes. Refira-se, ainda, o livro de *Le voyage à l'époque moderne*, editado pela *Association des Historiens Modernistes des Universités*, de França, publicado em 2004, onde se encontram estudos sobre viagens e sobre a *Grand Tour*, ou a obra *Movilidad, interacciones y espacios de oportunidad entre Castilla y Portugal en la Edad Moderna*, de 2019, coordenada por Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez, que congrega vários trabalhos sobre mobilidade na Península Ibérica. Entre os trabalhos mais recentes destacam-se os produzidos por François Lannoy *Explorateurs et grand voyageurs du Moyen Âge* (2017) e de María Serena Mazzi, *Los viajeros medievales*, publicados em 2018, embora respeitantes à Época Medieval.

Apesar das diversas obras atrás mencionadas, o que se destaca é a existência de vários estudos para a Época Medieval, que tendem a diminuir quando nos dirigimos para o período moderno. Todavia, estes relacionam-se, em grande parte, com os caminhos de circulação, em

especial o caminho francês, e a larga rede assistencial existente ao longo dos mesmos. Assim, multiplica-se o conhecimento existente sobre os caminhos jacobeus que estabeleciam a ligação entre França a Espanha, nas suas mais diversas etapas, escasseando, atualmente, trabalhos que se centrem e deem a conhecer os peregrinos e viajantes, nomeadamente as suas origens, destinos, profissões, estado civil, sexo, entre outros elementos.³³ Tal realidade deve-se ao elevado interesse em promover rotas de circulação que se baseiam nos antigos percursos europeus, e que são motor de desenvolvimento económico e social para as localidades por onde passam.

Existem, igualmente, trabalhos sobre os principais santuários visitados pelos romeiros, e alguns estudos de caso que se debruçam sobre grupos específicos de peregrinos ou que versam diários de viagem e de peregrinação. Faltam, no entanto, análises consistentes sobre as características dos peregrinos e viajantes na sua generalidade. Neste âmbito podemos destacar alguns contributos, como o estudo realizado por Roberto J. López, para Oviedo, ou a tese de doutoramento de María García Campello, assim como o livro de Baudilio Barreiro Mallón e Ofelia Rey Castela, embora estes dois últimos casos estejam centrados na análise dos enfermos e peregrinos acolhidos no Hospital Real, e não apenas nos romeiros. Outros autores, com trabalhos que vão ao encontro das lacunas existentes, sobre as peregrinações, na historiografia internacional, são Isabelle Brian, Yolande Lammerant, Carmen Pugliese, Dominique Julia, Georges Provost, Saverio Russo e, em Portugal, Maria Antónia Lopes, Rute Parda, Maria Marta Lobo de Araújo e António Magalhães. Os nomes atrás elencados procuraram perceber características específicas dos peregrinos e viajantes, no período moderno, desde a forma como viajavam, à sazonalidade dos movimentos, às origens, destinos, assim como a companhia que levavam, o género predominante, as idades ou o estatuto social, e no caso português, acrescenta-se a preocupação com o papel desempenhado pelas Misericórdias na assistência prestada à população em trânsito. É neste contexto que a nossa investigação se afigura, procurando realizar um estudo profundo sobre a preponderância das Santas Casas de Misericórdia, no Norte de Portugal, na assistência às populações em trânsito, das viagens e peregrinações, aproveitando, ainda, para

³³ Esta realidade foi notada por outros investigadores desde os anos 90 e mantém-se na atualidade. Veja-se Roberto J. López, «El Camino de Santiago en la Edad Moderna», *Compostellanum*, vol. 37, n. 3-4 (1992): 463-483; Domingo L. González Lopo, «Los peregrinos en el Hospital Real de Santiago en el siglo XVIII», *Compostela. Revista de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago*, n. 57 (2015): 15-19; Ilija Mieck, «Le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle à l'époque moderne dans l'historiographie allemande récente: bilan et perspectives», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'École française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry (Roma: École Française de Rome, 2000), 175-187.

realizar uma caracterização transversal dos peregrinos e viajantes assistidos por estas instituições. Quem as procurava? Porque o fazia? Que necessidades apresentava? O que esperava receber por parte destas confrarias? Que serviços lhe eram prestados e em que condições? São parte das questões que procuramos resolver. Consideramos, assim, que este é um trabalho inovador com o propósito de contribuir para um melhor conhecimento da assistência às populações em movimento, nos séculos XVII e XVIII.

Parte I

Viagens e peregrinações no período moderno.

Enquadramento histórico

Capítulo I

As viagens e os viajantes. A circulação de pessoas na

Época Moderna

1 - Viajantes e viagens: uma dispersão de tipologias

Torna-se difícil dissociar, no passado, as viagens e as peregrinações religiosas. Se, por um lado, os termos podiam ser considerados sinónimos, por outro, peregrinos e viajantes, na maior parte das vezes denominados como «passageiros», frequentavam os mesmos espaços e circulavam em simultâneo por estradas e caminhos. A própria caridade de que eram alvo, uns e outros, era semelhante. Na Época Moderna, o mais importante não passava pela motivação do périplo, mas sim pelo estado de desenraizamento em que o peregrino ou passageiro se encontrava e o facto de, numa sociedade profundamente cristã, o hóspede ser encarado como um enviado divino, a quem se devia tratar com toda a diligência e cuidado. Entre viajantes e peregrinos podia, no entanto, haver algumas diferenças que passavam, essencialmente, pelo motivo que os colocava em circulação e que, embora nem sempre, por vezes, as fontes nos permitem destrinçar.

Circular entre espaços geográficos distintos faz parte da natureza humana. Podemos referir, por exemplo, os movimentos das tribos pré-históricas entre o continente africano, a Europa e a Ásia, a circulação dentro dos impérios, na Antiguidade, a extensa rede viária romana, os caminhos tortuosos medievais ou as vias aéreas da atualidade. Podemos, igualmente, fazer menção às incursões militares de Alexandre o Grande, à chegada dos romanos à Península Ibérica e à Grã-Bretanha, às viagens dos navegadores europeus até aos continentes americano, africano e asiático, ou mesmo dos cientistas à Lua. Ou seja, em todos os tempos, o homem teve necessidade de extravasar fronteiras, por motivos diversos, desde questões de sobrevivência a interesses políticos, económicos, militares, espirituais e culturais. Esta relação umbilical entre humanidade e caminho mantém-se, atualmente, apesar das diferenças e mutações que ambos foram sofrendo ao longo dos séculos e milénios. Contudo, sendo impossível debruçar-nos sobre as deslocações humanas ao longo de todas as épocas, procuramos fazer uma análise da assistência prestada àqueles que realizavam viagens terrestres e peregrinações, durante o período moderno.

Existem diversos fatores que nos podem ajudar a distinguir diferentes naturezas de viagens. Um dos principais é o seu sentido, ou seja, se a deslocação realizada se fazia só de ida ou de ida e volta, diferenciando-se também entre aquelas que tinham objetivos concretos ou não. Nos périplos que implicavam um regresso, o viajante ausentava-se da sua comunidade temporariamente. Era o caso dos peregrinos, dos trabalhadores sazonais, dos mercadores, dos correios, dos pastores, dos carreteiros e arrieiros, dos reis, bispos e nobres. Estes viajavam para

conhecer outras cortes, visitar povoações, estabelecer relações comerciais ou cumprir um voto. Todos possuíam um propósito claro e tinham por objetivo regressar ao ponto de partida. Por outro lado, nas viagens apenas de ida, o indivíduo abandonava a comunidade de forma definitiva e sem intenção de regressar, correspondendo a uma migração sem retorno. Entre as motivações para tal estava a pobreza, a busca de melhores condições de vida ou conflitos com as autoridades civis e eclesiásticas locais. Entre estes migrantes encontramos, por exemplo, lavradores que procuravam melhores oportunidades nas grandes cidades e até desterrados. Neste período, conflitos entre estratos sociais distintos, entre reinos ou nobreza e realeza, podiam levar a que alguns grupos ou famílias fossem expulsas de determinados territórios, para sempre.¹

Na senda dos viajantes havia, ainda, aqueles que circulavam sem destino, nem objetivo definido. Podiam ser os marginalizados, como os leprosos expulsos das suas comunidades, mas também os vagabundos e mendigos. Existiam, no entanto, outras categorias de viajantes sem destino claro, mas com objetivos definidos, como era o caso dos caçadores, dos exploradores que buscavam territórios virgens para realizar missões e viagens de reconhecimento, dos reformadores e pregadores que procuravam difundir as suas ideias, tal como os dominicanos e franciscanos que estavam, permanentemente, em circulação, com o objetivo de espalhar a palavra divina.²

Os peregrinos constituíram, entre todas as tipologias de viajantes atrás elencadas, o grupo menos homogêneo, uma vez que qualquer pessoa, desde o rei ao pastor, podia ser um peregrino, embora as diferenças fossem mais profundas. Os romeiros podiam dirigir-se a grandes santuários da cristandade, a templos marianos ou a pequenas igrejas, capelas e ermidas próximas das suas áreas de residência. A crença de que a aproximação às relíquias, ou ao seu toque, podia curar um doente era um dos grandes atrativos para estes indivíduos. Torna-se, no entanto, difícil para o investigador saber quais eram os peregrinos ou os mercadores, os correios ou os ladrões, os vagabundos ou os vendedores itinerantes, uma vez que nem sempre as distinções eram evidentes, até para os seus contemporâneos.³

¹ José Ángel García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa medieval», em *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval*, org. José Ángel García de Cortázar (Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992), 28.

² García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 34-53.

³ Muitos dos viajantes medievais eram filhos segundos de nobres que, saindo da casa dos pais, procuravam fama e glória noutros territórios, assim como fazer fortuna e um bom casamento, como já referimos. Sobre esta questão veja-se Jean Verdon, *Travel in the Middle Ages* (Paris: Librairie Académique Perrin, 1998), 148-154.

As viagens estudantis caracterizavam a vida intelectual do Antigo Regime. Os estudantes, independentemente da sua idade, circulavam entre universidades, procurando ouvir lições proferidas pelos maiores mestres da época. No século XIV existiam no continente europeu cerca de 15 universidades, sendo as mais renomadas a de Paris, pelos seus cursos de Filosofia e Teologia, e a de Bolonha, pelo de Direito. Estas atraíam estudantes de todas as partes da Europa. Posteriormente, o surgimento de novas academias, fizeram com que os estudantes deixassem de ter necessidade de deslocação, por existirem algumas mais próximas das suas terras de origem. O crescimento dos Estados levou a que a obtenção de um diploma, numa instituição distante, fosse menos interessante e, por último, proliferavam os problemas entre os diferentes reinos, tornando as deslocações mais perigosas. Ainda assim, os estudantes continuaram a movimentar-se e universidades como Montpellier, famosa pela sua escola de Medicina, ou Avinhão, recebiam continuamente alunos de várias partes. No século XV também as academias de Colónia e de Rostock se tornaram populares, numa altura em que as universidades germânicas ganhavam importância. No final deste século, ampliaram-se os horizontes universitários com os estudantes a voltarem a procurar as universidades francesas e italianas, assim como as recém-fundadas do Louvain e Wittenberg. Era comum os universitários, para a sua formação, frequentarem mais do que uma universidade e diferentes cursos.⁴

Em Portugal, no período moderno, a Universidade de Coimbra era um forte polo de atração estudantil. À cidade chegavam estudantes de todo o reino, que dela saíam em época de férias. O serviço de mala-posta que vigorou entre 1798-1804, tendo fracassado por falta de clientes, viajava com carruagens de seis lugares, nos períodos em que os universitários iam ou regressavam de férias, tal era a afluência. Também a Coimbra chegava estudantes oriundos de territórios longínquos, principalmente da colónia sul-americana. Estes viam-se obrigados a fixar-se próximo das faculdades que frequentavam, enquanto os portugueses estavam em constante itinerância entre as suas terras e a Universidade, uma vez que não era regulada a assiduidade às aulas. Procurando facilitar a comunicação entre pais e estudantes e efetuando o transporte de cartas ou alguns bens, como produtos da terra para alimentação dos académicos, a Universidade possuía um serviço de recoveiros que fazia as entregas pelo reino.⁵

⁴ Em 1378 já haveria 28 universidades e em 1500 já seriam 63. A maioria das novas universidades situavam-se nos países germânicos. Leia-se Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 155-158.

⁵ Sobre a circulação dos estudantes da Universidade de Coimbra leia-se Fernando Taveira da Fonseca, «Comunicações institucionais: a Universidade de Coimbra», em *As Comunicações na Idade Moderna*, coord. Margarida Sobral Neto (Lisboa:

A clientela das universidades também apresentava diferenças. Os homens jovens podiam fazer pequenas estadias nas academias, com objetivo de obterem alguns diplomas e ingressarem numa carreira secular. Outros frequentavam cursos com duração de três a quatro anos, procurando o grau de bacharel. Entre os alunos havia nobres, cujas famílias suportavam os custos das deslocações e estadias, assim como eclesiásticos que viviam de forma desafogada e podiam viajar entre diferentes territórios. Existiam, igualmente, estudantes pobres, mas o seu número era bastante mais limitado.⁶

Não eram apenas as universidades quem colocava indivíduos em circulação. Diversas pessoas viajaram pela Europa do período moderno, como vimos, desde homens ilustrados movidos pela curiosidade e pela vontade de se aculturarem, até comerciantes, ou profissionais dos caminhos como eram os arrieiros, caminheiros, correios, almocreves, moços de mulas, vendedores ambulantes, pastores, peregrinos e romeiros, soldados, bispos e padres, entre tantos outros que povoavam os caminhos modernos.⁷

Os arrieiros e carreteiros, cuja profissão era conduzir carroças com mercadorias de um lado para o outro, tornavam-se verdadeiros especialistas dos caminhos, podendo dividir-se em pequenos ou grandes profissionais. Os primeiros circulavam entre regiões próximas e os segundos percorriam as principais rotas comerciais europeias. Mas não eram apenas estes os indivíduos que se dedicavam ao transporte de bens, também os próprios mercadores o faziam, deslocando-se para vender ou comprar os produtos que comercializavam, percorrendo os caminhos em direção às feiras e mercados. Enfrentavam, no entanto, perigos diversos, desde os relacionados com as más condições das vias, que provocavam acidentes ou danificavam os produtos transportados, aos fiscais, pois necessitavam de pagar taxas e portagens, assim como humanos, uma vez que os seus carregamentos atraíam assaltantes.⁸

Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005), 214-223; Margarida Sobral Neto, «Os correios na Idade Moderna», em *As Comunicações...*, 60.

⁶ Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 159.

⁷ Os peregrinos e mercadores foram utilizados, também, como mensageiros, durante a Idade Média. Levavam correspondência dos locais de onde saíam para aqueles por onde iam passar ou para o seu destino. No entanto, no século XV a necessidade de uma comunicação mais eficaz levou ao surgimento dos correios. Leia-se García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 15-27.

⁸ Pelos caminhos encontravam-se, ainda, pastores que se dedicavam às grandes transumâncias. Os homens que pastoreavam ovelhas constituíam um tipo de viajante bastante temido. Conduziam milhares de ovinos que ameaçavam as culturas dos agricultores das terras por onde passavam. Agravava a situação o facto de a lei proteger os pastores, especialmente em território espanhol, por serem eles os responsáveis pela produção da lã destinada aos grupos sociais elevados de Castela. Veja-se García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 20-27.

Alguns dos viajantes distinguiam-se por saberem ler e escrever, serem pessoas ilustres, terem boas relações sociais, o que se percebe pelos relatos de viagens que elaboraram. Neles encontra-se uma vasta panóplia de informação, desde desenhos dos locais por onde passavam ou descrições pormenorizadas dos monumentos, dos recursos naturais, da paisagem e das pessoas. Alguns levavam referências para serem recebidos nas cortes europeias. Rozmital⁹, por exemplo, permaneceu na corte inglesa, com os seus companheiros, cerca de 40 dias, em finais do século XV. Também Münzer¹⁰ esteve seis dias na corte portuguesa de D. João II, tendo ainda sido recebido em Madrid, pelos Reis Católicos.¹¹

Apesar de a *Grand Tour* ter o seu apogeu nos séculos XVIII e XIX, desde o século XVI que os humanistas procuravam incentivar os membros da nobreza a viajar, uma vez que tal podia ser útil para aumentar a sua cultura. Neste sentido, a obra dedicada por Juste Lipse a um aristocrata da Flandres, teve múltiplas impressões entre finais dos séculos XVI e XVII, evidenciando os benefícios de empreender uma peregrinação. Na mesma senda, podem citar-se outras publicações da época, como *Arts de voyager*, *Art de voyager utilmente*, *Le Prudent Voyageur*, *Conseils aux touristes*, *De l'utilité des voyages et des sources dans son propre pays*, livros que apresentavam a utilidade de viajar, mas também alertavam para os perigos físicos e morais que as deslocações implicavam.¹²

Quando as viagens se começaram a popularizar entre os jovens nobres surgiram autores que as desaconselhavam, como Jean de La Fontaine, considerando que destas deslocações não se podiam tirar ensinamentos alguns, regressando o viajante, por vezes, mais ignorante do que havia partido. Além disso, a imoralidade era uma constante ao longo das estradas e mostrava-se

⁹ Leo de Rozmital era cunhado do rei da Boémia, tendo realizado um importante périplo por várias cortes europeias, na segunda metade do século XV. No seu percurso esteve em França, Inglaterra, Portugal, Espanha, Flandres e territórios alemães.

¹⁰ Jerónimo Münzer foi um médico que viajou por Portugal e Espanha em finais do século XV, sendo originário de Nuremberga.

¹¹ Klaus Herbers, *Papado, peregrinos y culto jacobeo en España y Europa durante la Edad Media* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2017), 188-212. Veja-se sobre os diferentes géneros de viagens Manuel Sánchez Monge, «Espiritualidad de la peregrinación», *Compostellanum*, vol. 56, n. 1-4 (2011): 417; Santiago Lamas Crego e Alfonso Mato, *De camiños, viaxeiros e camiñantes: peregrinos de nós ao cabo do mundo* (Vigo: Editorial Galaxia, 2016), 87.

¹² Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages* (Paris: Fayard, 2003), 58-82; Entre os artistas da *Grand Tour* do período moderno encontram-se Gaspar van Wittel, Luca Carlevarijs, Canaletto, Francesco Guardi, Bernardo Bellotto, Giovanni Paolo Panini. Leia-se Miguel Tain Guzman, *La ciudad de Santiago de Compostela en 1669. La "Peregrinación" del Gran Príncipe de la Toscana Cosimo III de Medici* (Santiago de Compostela: Teófilo Edicións, Consorcio de Santiago, 2012), 44.

perigosa para os jovens, que não deviam partir sem estarem devidamente preparados para resistir a tais perigos.¹³

Estes périplos levados a cabo, essencialmente, por jovens homens das elites, assemelhavam-se a um ritual de passagem que marcava a diferença entre juventude e a vida adulta. O objetivo do seu percurso era aculturarem-se, estudarem e, principalmente, contactar de forma imersiva com outras culturas e línguas. Todavia, este era o maior desafio, uma vez que os indivíduos das mesmas nações tendiam a permanecer juntos, falando entre si a língua materna, o que levantava grandes críticas, por ir contra os objetivos pelos quais primava uma *Grand Tour*.¹⁴

Também os relatos de viagens se popularizaram, no período medieval, distinguindo-se entre dois géneros, os das viagens reais e os das imaginárias. Os primeiros contavam aventuras verdadeiras e não se prendiam com os aspetos literários. Por vezes, não tinham sido os autores a empreender a viagem, mas escreviam segundo informações que tinham recolhido através de outros indivíduos.¹⁵ Estas obras possuíam géneros multiformes, englobando geografia, corografia, descrições de cidades, elementos de História ou itinerários.¹⁶ Um número elevado de relatos era da autoria de homens jovens, sem profissão ou grandes recursos que se podiam deslocar quando desejassem. Havia, no entanto, alguns artistas, príncipes e nobres, que ávidos de conhecerem outras culturas, cortes, arquiteturas, paisagens, decidiram empreender viagens pela Europa do Antigo Regime.¹⁷

¹³ Roche, *Humeurs vagabondes...*, 58-82.

¹⁴ Leia-se Jean Boutier, «La grand tour: une pratique d'éducation des noblesses européennes (XVIe-XVIIIe siècles)», em *Le voyage à l'époque moderne*, ed. Association des Historiens Modernistes des Universités (France) (Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2004), 7-21.

¹⁵ A literatura de viagens medieval incluía os livros de maravilhas, que descreviam aventuras imaginárias. No entanto, as viagens da Idade Moderna vieram desacreditar os relatos de viagens maravilhosas, do período anterior, que passaram a ser consideradas invenções, uma vez que no período moderno os autores de relatos de viagens ganharam consciência do seu ofício de escritores. Parte dos livros existentes para este período foram copiados e escritos por frades, sob encomendas de bispos e Papas que procuravam estar atualizados sobre as viagens que então se realizavam. Consulte-se Nieves Baranda, «“Los misterios de Jerusalén” de El Cruzado (un franciscano español por Oriente Medio a fines del siglo XV)», em *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, coord. Rafael Beltrán Llavador (Valencia: Universitat de València, Servei de Publicaciones, 2002), 164-165; Eugenia Popeanga Chelaru, *Viajeros medievales y sus relatos* (Bucarest: Cartea Universitara, 2005), 23-136; José Manuel Herrero Massari, «La percepción de la maravilla en los relatos de viajes portugueses y españoles de los siglos XVI y XVII», em *Maravillas, peregrinaciones...*, 292-295.

¹⁶ Julio Alonso Asenjo, «En torno al “Viaje de Jerusalén” de Francisco Guerrero», em *Maravillas, peregrinaciones...*, 113-150.

¹⁷ A literatura de viagens tinha objetivos concretos. Através dela, o autor conseguia o reconhecimento pelo seu trabalho. Por outro lado, eram obras de utilidade para os futuros viajantes, que estudavam os seus périplos mediante as publicações existentes. Leia-se Roche, *Humeurs vagabondes...*, 20-28; Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 167.

Em França e na Alemanha, no século XVIII, 2% a 3% das produções literárias respeitavam a relatos de viagens e obras de Geografia, embora no século XVI tenham sido publicadas, na Europa, mais de 456 descrições de viagens, sendo 28% destas escritas em latim, grego e hebreu, 27% em italiano e espanhol, 17% em alemão e holandês e 13% em inglês. Em seiscentos a produção aumentara já para 1.566 publicações, das quais 35% em francês, 23% em alemão e holandês e 18% em italiano e espanhol. Todavia, as publicações duplicaram de número em setecentos, chegando-se aos 4.540 relatos de viagens, sendo a parte mais considerável, 37,5% em alemão e holandês, 30,5% em francês e 25% em inglês. Ou seja, num cômputo geral, ao longo dos três séculos, publicaram-se cerca de 5.562 obras do género, sendo as línguas mais comuns o alemão, holandês e francês, seguido do inglês. Note-se que no século XVI, 26% da produção literária de viagens dizia respeito à Europa, passando a 35% no seguinte e a 53% no século XVIII. Para tal contribuiu um crescendo do número de viajantes europeus, assim como um elevado interesse e difusão das publicações, produzidas cada vez em maior número nas línguas vulgares, ao contrário do que acontecia na centúria de quinhentos, quando predominava o latim, o grego e o hebraico.¹⁸

Entre os diversos relatos deixados por viajantes, da Época Moderna, podemos referir alguns, considerada a impossibilidade de efetuar uma relação de todos os existentes, não sendo, também, esse o nosso objetivo. Destacamos os escritos de Bartolomeu Fontana que esteve em Compostela no ano de 1538, assim como os de Estevão III, Eric Lassota van Steblau e Jacob Sobieski, da Polónia, que realizaram os seus périplos por vários reinos do velho continente, tendo passado pela Península Ibérica entre as décadas de 1570-1620. Podemos, ainda, mencionar os diários de Ercole Zani, produzidos entre 1669-1670, e os de Cosme de Médici III, respeitantes à sua viagem de 1669. A estes juntam-se outros, o do protestante Samuel Sorbière, que viajou pela Inglaterra e escreveu o seu relato em 1664, o de Domenico Laffi, nos últimos anos do século XVII, o de Nicolau Albani, na primeira metade do século XVIII, o de António de Brunel, em meados do século XVII, o de Albert Jouvin de Rochefort, publicado em 1672, ou mesmo o de Marie-Catherine d'Aulony, que viajou por Espanha, em 1675, assim como Johann Wolfgang Goethe, que visitou Itália entre 1786-1788. Entre os reinos visitados por estes indivíduos encontramos Itália, França,

¹⁸ Sobre esta questão veja-se Roche, *Humeurs vagabondes...*, 25-26, 39-45.

Holanda, Alemanha, Polónia, Dinamarca, Áustria, Espanha, Portugal e Inglaterra, ou seja, as localizações das principais cortes e entrepostos comerciais europeus.¹⁹

O príncipe italiano Cosimo de Médici viajou pela Europa entre 1667-1669, tendo estado em Espanha e Portugal entre 1668-1669, durante a realização daquela que pode ser considerada uma *Grand Tour* europeia, que passou também pela Áustria, Alemanha, Países Baixos e Inglaterra. Entre os motivos para empreender tal périplo, os historiadores apontam o enriquecimento da sua educação, mas também um natural interesse pelas viagens e por desenvolver os seus conhecimentos em Geografia. No entanto, outros motivos terão contribuído para tal, como o afastamento do ambiente materno e da sua esposa com a qual a relação era difícil. Procurava, também, dar-se a conhecer às outras casas reinantes e diplomatas europeus, e desenvolver os seus interesses culturais, culminando com a sua devoção religiosa. Neste contexto, visitou vários santuários ao longo do seu périplo e deu esmolas aos peregrinos que encontrou pelo caminho. Essa devoção teve expressão em outras peregrinações realizadas pelo príncipe, como a que fez a Loreto, em 1695, ou quando visitou Roma, no jubileu de 1700.²⁰

¹⁹ A questão dos relatos de viagens que contemplam passagens por Santiago de Compostela foi discutida por Ofelia Rey Castelao. Leia-se Ofelia Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago* (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, Nigratrea, 2006), 127-134. O diário de António de Brunel, um cavaleiro francês, protestante, que realizou um relato das suas viagens, em meados do século XVII serviu de guia de viagem, tendo reprodução em Colónia, Bruxelas e Haia. Por outro lado, Aubry de la Motraye, servidor do rei da Suécia, viajou por vários continentes entre 1674-1743, deixando escrita a sua experiência. Leia-se José García Mercadal, *Viajes por España* (Madrid: Alianza, 1972) 132; Domenico Laffi, *A Journey to the West: the diary of a seventeenth century pilgrim from Bologna to Santiago de Compostela by Domenico Laffi; translated, with a commentary by James Hall* (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, 1997); Margherita Fratarcangeli, «Romerie e altre vicende nel viaggio iberico di Ercole Zani (1669-1670)», em *Viajes y caminos: relaciones interculturales entre Italia y España. Viaggi e cammini: rapporti interculturali tra Italia e Spagna*, org. Xosé A. Neira Cruz (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, CampUSCulturae, 2016), 219-230. Ignacio Iñarra las Heras, «Le discredit du pèlerin de Compostelle dans les récits français de voyages en Espagne des XVII^e e XVIII^e siècles», *Çédille revista de estudos franceses*, n. 3 (2013): 127-142; Paolo G. Caucci von Saucken, «La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos», em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Moreno (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002), 139-152; Robert Plötz, «Peregrinos alemanes “Ad Sanctum Jacobum” por Portugal», em *Portugal na memória dos peregrinos...*, 155-243; Tain Guzman, *La ciudad de Santiago...* 1-50; Johann Wolfgang Goethe, *Viagem a Itália 1786-1788* (Lisboa: Bertrand, 2016); A. Fucelli, *L'itinerario e Bartolomeo Fontana* (Purgia-Napoli: Università degli studi di Perugia, 1987); Klaus Herbers e Robert Plötz, *Caminaron a Santiago: relatos de peregrinaciones al “fin del mundo”* (Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 1999); Roche, *Humeurs vagabondes...*, 57.

²⁰ As multiplicidades de fatores apontados para a viagem de Cosimo de Médici são reveladoras da dificuldade que existe em encontrar motivos concretos. Um conjunto de fatores podia ser razão para que alguém decidisse sair da sua terra, percorrendo várias partes. Sobre a viagem do Médici leia-se Xosé A. Neira Cruz, «La función del viaje en la época y en la vida de Cosimo III de' Medici» em *Viajes y Caminos...*, 247-253; Tain Guzman, *La ciudad de Santiago...*, 27.

Alguns destes relatos serviam como guias para os futuros viajantes e peregrinos, embora houvesse obras produzidas com essa única intenção. Era o caso do célebre guia de peregrinos escrito por Aymeri Picaud e que integra o *Códice Calixtinus*. Nele indicava-se a forma de chegar a Santiago a partir de vários pontos da Europa como Veneza, Roma, Paris ou Bruges.²¹ Também os relatos de Bartolomeo Fontana, Nicolás Albani e Domenico Laffi procuravam cumprir a função de verdadeiros guias e auxiliares dos futuros peregrinos. Albani, inclusive, ao terminar o relato da sua viagem, deixou vários conselhos escritos aos romeiros, de forma a garantir o sucesso dos seus périplos.²²

Era importante, antes de partir em viagem, que os indivíduos tivessem conhecimentos que os ajudassem a prevenir situações que poderiam ser problemáticas. Por esse motivo, era essencial saber sobre as leis, os regulamentos das polícias, a religião, os costumes, os locais onde se podiam encontrar albergues. Era necessário, também, inteirar-se sobre a bagagem a levar, devendo esta concentrar-se nos recursos necessários. As malas deviam ser pequenas e fáceis de transportar, e conter nelas telescópios, termómetros, lanternas, instrumentos de desenho, uma arma de defesa contra os vários perigos a enfrentar e uma carta de recomendação, que ajudasse a encontrar acolhimento privado, especialmente junto de indivíduos influentes, como comerciantes e banqueiros.²³

Além dos guias dos peregrinos havia também, na Época Medieval, guias de mercadores. Estes descreviam os países e regiões importantes para comércio e explicavam como se deveriam estabelecer relações comerciais entre cidades e reinos. Indicavam produtos de diversas regiões, a correspondência das moedas, assim como os impostos a ser pagos nos diferentes locais. Explicavam, ainda, as distâncias e as jornadas, em carroças ou a cavalo, e forneciam listas com palavras essenciais para a atividade comercial.²⁴ São conhecidos vários guias, entres os quais se

²¹ Pierre Barret e Jean-Noël Gurgand, *A vida dos peregrinos polo Camiño de Santiago: (Pregade por nós en Compostela)* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1980), 15.

²² Leia-se Herbers e Plötz, *Caminaron a Santiago...* 318-319.

²³ Veja-se Roche, *Humeurs vagabondes...*, 72-73.

²⁴ Havia também descrições de viagens marítimas, encontrando-se vários relatos de navegadores portugueses e espanhóis, nos séculos XVI e XVII. A sua existência permite-nos conhecer os medos, a vida a bordo dos navios, os locais de embarque, trajetos, escalas, assim como as principais vias terrestres e aquelas que eram secundárias. Vejam-se as obras Luís Machado Abreu, Alexandre Pelúcia e João Paulo Oliveira coords., *Primeiros relatos de viagens e descobrimento* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2018); J. Manuel Garcia org., *As viagens dos descobrimentos* (Lisboa: Presença, 1983); Joaquim Barradas de Carvalho, «A literatura portuguesa de viagens: séculos XV, XVI e XVIII», *Revista de História*, vol. XL (1970): 51-73; Damião Peres dir., *História Trágico-*

encontra o *Le Guide des chemins de France*, publicado em 1552, em Paris e depois em outras cidades como Lyon e Rouen. Nesta obra, além dos locais de utilidade para o viajante, como onde se podia pernoitar e alimentar, apontavam-se sítios de interesse histórico. Em 1577 e 1686 foram publicados na Inglaterra, respetivamente, os guias *An Historical Description e Britannia* e em 1675 o *Itinerarium Angliae*. A estas, muitas outras publicações se sucederam, estimando-se que tenham sido produzidos, na Europa, entre 1475 e 1600, cerca de 127 guias destinados aos peregrinos que visitavam Roma.²⁵

2 - Estradas e caminhos

No período do Império Romano, as vias de circulação encontravam-se em bom estado de conservação. Estradas principais e secundárias eram frequentemente reparadas. Posteriormente, durante a dinastia Carolíngia as antigas estradas romanas foram recuperadas, pois havia necessidade de circulação rápida das notícias, dentro do Império. Mas uma parte das antigas vias foram abandonadas, principalmente nos séculos X e XI, embora alguns dos seus troços tenham sido a base dos percursos utilizados posteriormente. Por seu lado, os caminhos medievais eram antropológicos, uma vez que «eram feitos à medida do homem e à medida que o homem por eles andava», ou seja, evoluíam juntamente com quem por eles passava.²⁶ Em momentos de guerras, por exemplo, a necessidade de uma circulação rápida levava à abertura de novas vias de comunicação. A partir dos séculos XIV e XV, todavia, os reinos europeus apostaram num melhoramento das estradas que facilitou a circulação.²⁷

O mar Mediterrâneo contribuiu para um contexto de unidade do território europeu, não só ao longo do período romano, mas também na modernidade, concentrando-se nas suas margens a principal rede urbana do século XVI. Através do mar, uniam-se as cidades mais povoadas do velho continente, que se articulavam depois com vias fluviais e terrestres. Por outro lado, na Península Ibérica, uma cidade de interior, Toledo, mostrava ser uma das principais encruzilhadas,

Marítima. Crónicas e Memórias, vol. 1 (Porto: Portucalense Editora, 1942); Jean Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages* (Turhnout: Brepols, 1981), 33-34.

²⁵ Muitas destas publicações tinham origem nos países do Norte e leste da Europa. Veja-se Antoni Maczak, *Travel in Early Modern Europe* (Cambridge: Polity Press, 2003), 24-29.

²⁶ Garcia de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 40-41.

²⁷ Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 15-19.

unindo as maiores urbes peninsulares.²⁸ No entanto, à semelhança do que acontecia com os corsários no mar, também as vias terrestres estavam repletas de malfeitores e grupos de bandoleiros que constantemente assaltavam os seus transeuntes. Situação que se agravou no período moderno, em virtude do aumento do número de desocupados e vagabundos.²⁹

Mas quem eram os vagabundos? Humberto Baquero Moreno não hesita em referir que estes indivíduos eram falsos pobres, que se faziam passar por verdadeiros necessitados, utilizando disfarces para o efeito, desde as roupas até marcas físicas. Estavam, também, muito frequentemente presentes em peregrinações, «simulando uma crença e um fervor religioso».³⁰ Em França, em finais do século XVII, e no século XVIII, eram considerados vagabundos todos aqueles que não trabalhavam e que não tinham domicílio, podendo ser condenados às galeras.³¹

Em Portugal, no século XV, existia uma vasta rede de estradas que ligava todas as regiões, podendo circular-se através delas a pé, a cavalo ou em carroça, embora fossem, na sua maioria, em terra batida e sem grandes condições de circulação. Estas vias possuíam diversas designações, desde as relacionadas com as suas funções, como era o caso dos «caminhos da missa» ou «caminhos da feira», ou com as localidades para onde se dirigiam como «caminho de Braga» ou o «caminho de Santiago». Eram, por norma, estreitas, embora houvesse algumas grandes vias, como a que provinha de Mérida, atravessando o Alentejo, Lisboa e o litoral em direção a Norte, passando por Braga e dividindo-se entre um ramo que seguia para Chaves e outro para Tui.³²

As regiões mais densamente povoadas eram aquelas que possuíam as melhores ligações viárias. Assim, a nível nacional, destacavam-se as estradas no Entre-Douro-e-Minho, com Braga, Porto e Guimarães como os principais centros difusores, assim como Coimbra e Lisboa, sendo menos frequentes nas regiões da raia. Entre as principais vias nacionais do período medieval encontrava-se o eixo que ligava Tui, Valença e Ponte de Lima, assim como o de Monção, Arcos de Valdevez, Braga, Guimarães e Marco de Canaveses. Por outro lado, em Trás-os-Montes, na ligação a Castela, destacava-se o eixo Amarante, Lamas de Orelhão, Bragança ou Moncorvo e Freixo-de-

²⁸ Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*, vol. 1 (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983), 310-313.

²⁹ Braudel, *O Mediterrâneo...*, vol. 1, 106.

³⁰ Consulte-se sobre a questão da vagabundagem Humberto Baquero Moreno, «A vagabundagem nos fins da Idade Média portuguesa», *Separata dos «Anais»*, II Série, vol. 24, Tomo II (1977): 230-231.

³¹ Sobre a condenação dos vagabundos à pena nas galeras, em França, veja-se José Cubero, *Histoire du vagabondage. Du Moyen Âge à nos jours* (Paris: Imago, 1998), 94-103.

³² Leia-se José Marques, «Viajar em Portugal, nos séculos XV e XVI», *Revista da Faculdade de Letras. História*, n. 14 (1997): 94-95.

Espada-à-Cinta. Havia ainda a estrada Guimarães, Valpaços, Bragança e uma outra que estabelecia a ligação Braga, Chaves e Bragança. Na ligação Norte-Lisboa, a principal rota passava por Gaia, Feira, Águeda, Coimbra, Tomar e Santarém.³³ Na sua generalidade, estas estradas encontravam-se em mau estado de conservação, dando conta dessa realidade vários relatos de viajantes, portugueses e estrangeiros, mas também a documentação das reuniões de Cortes. As vias nacionais eram estreitas, com piso de terra batida, onde se circulava essencialmente a pé ou em carroças, tornando a progressão morosa. Por esse motivo, privilegiavam-se as vias marítimas e fluviais, que eram mais rápidas e cómodas.³⁴

Em Portugal, foi publicado em 1748, um itinerário terrestre, da autoria de João Baptista de Castro, que conheceu múltiplas edições. Nele constam as distâncias entre as localidades, não existindo informações sobre o estado das vias. Outros mapas existentes para o século XVIII permitem verificar que as redes viárias do período moderno continuavam a utilizar parte das estradas romanas, embora novos caminhos tivessem sido abertos ao longo dos séculos, com o surgimento de povoados ou por questões económicas, sociais e militares.³⁵ No entanto, no reinado de D. Maria I, e durante a regência de D. João VI, assistiu-se a um melhoramento da rede viária terrestre, tendo sido construídas pontes e estradas e melhorada a ligação entre Lisboa e Coimbra. No ano de 1791 começou a construção de uma estrada entre a capital e o Porto que, todavia, só ficou concluída em meados do século XIX. A finalização pendente devia-se à falta de uma ponte sobre o Rio Trancão, em Sacavém, onde a travessia era realizada por barca.³⁶ Contudo, esta via parecia continuar a não apresentar boas condições de circulação nas primeiras décadas do século XIX, em especial no troço de Coimbra ao Porto, tombando com frequência as carruagens que nela circulavam. O mesmo já era motivo de queixas no século XVIII, principalmente em Alvaiázere, onde

³³ Sobre outras ligações veja-se António H. Oliveira Marques coord., *Nova História de Portugal: Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, dirs. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, vol. 4 (Lisboa: Editorial Presença, 1987), 124-125.

³⁴ Sobre esta questão pode ler-se Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, «A circulação e distribuição dos produtos», em *Nova História de Portugal: Portugal do Renascimento à crise dinástica*, coord. João José Alves Dias e dirs. Joel Serrão e António. H. de Oliveira Marques, vol. 5 (Lisboa: Editorial Presença, 1998) 195; Avelino de Freitas de Meneses, «A circulação», em *Nova História de Portugal: Portugal da paz da Restauração ao ouro do Brasil*, coord. Avelino de Freitas de Meneses, dirs. Joel Serrão e António H. Oliveira Marques, vol. 7 (Lisboa: Editorial Presença, 2001), 330-344; Marques, «Viajar em Portugal...», 99.

³⁵ Consulte-se Artur Teodoro de Matos, *Transportes e comunicações em Portugal, Açores e Madeira (1750-1850)* (Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1980), 25-28.

³⁶ Sobre esta questão veja-se Florbela Lima Maré, *História das Infra-Estruturas Rodoviárias* (Porto, Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto, 2011), 2-8; Neto, «Os correios na Idade Moderna...», 58-59. Leia-se também Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 32-34.

existiam pedras e paus soltos e autênticos lamaçais em tempos de chuva. Por esse motivo, a ligação marítima entre as duas principais cidades do reino continuava a ser a utilizada com regularidade, por ser mais rápida, demorando apenas dois dias.³⁷

Também as ligações do Douro foram beneficiadas com a construção de estradas, a partir de 1788, num incentivo ao desenvolvimento do comércio dos produtos da região. A intenção era garantir que o fluxo comercial não parasse, complementando a via fluvial, que, por vezes, se tornava inavegável, com a terrestre.³⁸ Desta forma, em 1808, existia já uma densa rede de estradas, mas que se encontrava em mau estado de circulação. O traçado era essencialmente litoral, unindo o Norte ao Sul, embora existissem caminhos que ligavam todo o território nacional.³⁹

A conservação das estradas era um trabalho difícil, pois muitas vezes serviam como verdadeiros escoadores de águas pluviais, o que lhes causava profundos danos, acrescentando ainda o desgaste provocado pelas rodas das carruagens. Melhorar essas vias foi um trabalho que se iniciou em 1796, um pouco por todo o reino, desde a estrada que ligava o Porto a Braga, até outras que estabeleciam a comunicação com o Sul de Portugal.⁴⁰

Em 1822, de Lisboa a Guimarães, seguia-se por Sacavém, Azambuja, Santarém, Golegã, Coimbra, Albergaria-a-Nova, Oliveira de Azeméis, Grijó, Porto, Barca da Trofa, Vila Nova de Famalicão, Braga, Guimarães. No que respeita à ligação entre Lisboa e Melgaço, partia-se do Porto em direção a Moreira, Rates, Barca do Lago, Viana do Castelo, Caminha, Vila Nova de Cerveira, Valença, Monção e Melgaço. Pelo interior, do Porto a Ponte de Lima havia duas alternativas, ou se seguia para Barcelos e daí a Ponte de Lima, ou para Leça, Trofa, Vila Nova de Famalicão, Braga, Prado, Ponte de Lima. Para Amarante infletia-se do Porto por Arrifana de Sousa, de onde se podia continuar para Lamego, seguindo por Mesão Frio ou para Vila Real por Ovelha do Marão.⁴¹

Por outro lado, de Lisboa a Bragança seguia-se por Santarém, Tomar, Celorico, Rabaçal, Marvão, chegando a Moncorvo, seguindo depois para Portela, Santa Comba, Bornes, Grijó, Sortes,

³⁷ Neto, «Os correios na Idade Moderna...», 65-66.

³⁸ Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 34-35.

³⁹ Veja-se Neto, «Os correios na Idade Moderna...», 65-66; Maré, *História das Infra-Estruturas Rodoviárias...*, 2-8.

⁴⁰ Construir barreiras ou guardas para delimitar as estradas, evitando que para as mesmas rolassem pedras ou mato e fazer aquedutos para escoamento das águas, mostraram-se técnicas a implementar para a conservação dos referidos percursos, assim como a sua pavimentação com calçada ou cascalho. Reconhecia-se, também, a necessidade e utilidade de serem colocadas indicações nos caminhos, através de marcos de pedra que informassem do sentido e das léguas, para um melhor auxílio ao viajante. No entanto, os trabalhos viriam a ser interrompidos devido às Invasões Francesas, em inícios de oitocentos. Leia-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 36-37, 66-75, 220-221.

⁴¹ Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 78-90.

finalizando o périplo em Bragança. De Moncorvo podia ainda chegar-se a Freixo de Espada à Cinta ou, através de Mogadouro, a Miranda do Douro. Podia, também, seguir-se para Chaves passando por Vila Flor, Mirandela, Valpaços ou ir para Vila Real. Entre Chaves e Bragança também havia comunicação, como vimos anteriormente, passando por Vinhais, de onde se progredia para Vimioso, podendo atingir-se Miranda. De Lamego ao Porto seguia-se por Mesão Frio, Canaveses, Arrifana e para Braga, por outro lado, passava-se em Mesão Frio e daí Ovelha do Marão, Amarante, Lixa, Pombeiro, Guimarães.⁴²

As pontes revelavam-se um elemento essencial na construção da rede viária, embora fossem edificações complexas. Os romanos construíram várias por toda a Europa, existindo algumas em Portugal. No entanto, com o fim do Império, também o conhecimento das técnicas construtivas declinou. Não nos podemos esquecer que em momentos de conflitos, bastante frequentes na Idade Média, a destruição destas travessias podia ser um aliado, dificultando a passagem do inimigo, auxiliando na defesa dos povos ou garantindo o seu isolamento. No entanto, em momentos de paz, estas soluções, para a passagem entre margens fluviais, revelavam-se úteis e necessárias, levando a que fossem atribuídas indulgências a quem as construísse e a própria nobreza era impelida a contribuir para a sua elaboração com o pagamento de alguns impostos.⁴³

Um grande número de pontes existentes no século XV, em Portugal, foram construídas nos períodos anteriores, uma vez que houve um forte impulso na edificação destas travessias no século XIII, quando vários indivíduos deixaram valores nos seus testamentos para as referidas

⁴² Existiam vários outros trajetos que se podiam seguir, entre diferentes localidades transmontanas, descritas em pormenor por Artur Teodoro de Matos. Consulte-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 85-99. Se nos concentrarmos na região de Trás-os-Montes, verifica-se que no período medieval partiam de Vila Real e de Torre de Moncorvo diversas vias que ligavam ao restante território transmontano, sendo estes dois locais os principais centros difusores de mercadorias pela região. A via romana XVII era o principal elemento de ligação entre as localidades, partindo de Chaves em direção a Vinhais, Moimenta e Bragança, ou passando por Mirandela. Uma das principais vias que saía de Chaves era, no entanto, a que ligava à atual Vila Pouca de Aguiar, então um importante entreposto comercial, dada a relevância da sua feira. Mas também Canaveses, Mesão Frio, Amarante, Baião, Vila Real, Murça, Alijó, São João da Pesqueira, Carrazeda de Ansiães, Freixo de Espanada à Cinta, Mirandela e Bragança eram importantes locais de passagem das principais rotas viárias medievais. Note-se que, neste período, os percursos eram inquinados pela existência de mosteiros e albergarias, onde o viajante se podia recolher durante a noite. Para maior detalhe sobre esta questão veja-se Rúben Filipe Teixeira da Conceição, «A rede viária do Entre-Douro-e-Tâmega, Bragança e seus termos, nos meados do século XIII» (tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2020), 53-102. Sobre a feira de Vila Pouca de Aguiar consulte-se Fernando de Sousa e Sílvia Gonçalves, *Memórias de Vila Real*, vol. 1 (Vila Real: Arquivo Distrital de Vila Real e Câmara Municipal de Vila Real, 1987), 139.

⁴³ Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 30-31.

benfeitorias.⁴⁴ Exemplos disso são encontrados entre a nobreza, o clero e os próprios monarcas, como D. Dinis. Mas, à semelhança do que aconteceu em Santo Domingo de La Calçada, cujo orago se tornou célebre pela construção e constante reparação de uma ponte que servia os peregrinos, também em Portugal S. Gonçalo de Amarante e Frei Lourenço Mendes, que construiu a Ponte de Cavês, no Tâmega, revelam trabalhos semelhantes, tornando-se alvos de elevada devoção.⁴⁵

Alguns dos melhores exemplares de pontes pertencem ao período do Renascimento, possuindo arcos longos, como é o caso da *Ponte Vecchio* em Florença, datada de meados do século XIV. Em Portugal, a ponte da vila de Ponte da Barca foi construída em meados de quatrocentos, já a de Prado, em Braga, foi inaugurada em 1616, embora houvesse uma outra antecessora que estava em construção no século XII.⁴⁶ No século XVI, contavam-se, na região do Entre-Douro-e-Minho, cerca de 200 travessias, número que se justifica por a região ser amplamente povoada e ponto de passagem para a Galiza. Estas distribuíam-se em dois eixos, Porto-Valença e Braga-Barcelos-Ponte de Lima-Ponte da Barca, redirecionando por aí os passageiros, visto que a travessia dos rios era um dos graves problemas que enfrentavam. Destacam-se as pontes medievais do «Douro, Coimbra, Ave, Lagoncinha, Canaveses, Amarante, Cavês, Cervas, Prado, Ponte de Lima, Ponte do Porto, Ponte da Barca, Vilar de Mouros, Vouga, Águeda, dos Carros, de Ferreira, de Almeir, etc».⁴⁷ Continuavam a existir, também, algumas ligações que remontavam à época romana, como a ponte de Chaves. Em França, por outro lado, no século XVIII, foi criado o Departamento de Transportes Nacionais e fundada a primeira escola dedicada à construção de pontes e estradas *École des Ponts et Chaussées*.⁴⁸

⁴⁴ Leia-se Marques, «Viajar em Portugal...», 96-97.

⁴⁵ Consulte-se Carlos Alberto Ferreira de Almeida, «Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal», em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1^ª Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973), 47-48.

⁴⁶ A propósito leia-se José Marques, «A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média», *Revista da Faculdade de Letras. História*, vol. 6 (1989): 47.

⁴⁷ Almeida, «Os caminhos e a assistência...», 48-49; Maria Helena da Cruz Coelho, «A acção dos particulares para com a pobreza nos séculos XI e XII», *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica...*, 247.

⁴⁸ Maré, *História das Infra-Estruturas Rodoviárias...*, 67-76. Sobre a importância da construção de pontes, em Portugal, no período moderno, veja-se Joaquim Veríssimo Serrão, *Governo dos reis espanhóis (1580-1640)*, vol. 4 (Lisboa: Editorial Verbo, 1979), 358-361; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, «A circulação e distribuição dos produtos», em *Nova História de Portugal: Portugal do Renascimento à crise dinástica*, coord. João José Alves Dias e dirs. Joel Serrão e António. H. de Oliveira Marques, vol. 5 (Lisboa: Editorial Presença, 1998), 196; Maré, *História das Infra-Estruturas Rodoviárias...*, 67-76; Manuel Inácio Fernandes da Rocha, «Barcelos nos caminhos de Santiago», *Barcelos Revista*, n. 4 (1993): 95-133.

Sendo a travessia de rios um obstáculo significativo para o viajante, a solução era efetuar a passagem a vau, quando possível, o que nem sempre era fácil por se desconhecerem as profundezas dos mesmos, levando a afogamentos.⁴⁹ Em 1627, foi evidente a necessidade de uma ponte que permitisse a passagem do rio para chegar ao santuário de Nossa Senhora da Cabeça da Serra Morena, na Andaluzia, motivo pelo qual muitos romeiros não cumpriam as suas promessas, com medo de se afogarem na passagem a vau.⁵⁰ Outras opções, para a travessia dos leitos, eram as poldras, que no Inverno ficavam intransitáveis, ou então, o recurso a uma barca.

Em Portugal, as vias fluviais foram amplamente utilizadas no período medieval, fazendo a ligação entre o litoral e o interior, especialmente no que respeitava ao comércio de mercadorias. Todavia, problemas como o assoreamento ou a maior dimensão dos barcos dificultavam as viagens, o que exigia um constante trabalho e atenção às profundezas fluviais. O rio Minho, por exemplo, era propenso à criação de bancos de areia, que dificultavam a navegação, embora no período medieval esta fosse possível até 50 quilómetros acima da sua foz, indo para além de Valença. O Lima do medievo permitia navegar até à vila de Ponte de Lima e talvez à de Ponte da Barca, a mais de 40 quilómetros de distância do oceano. No século XVIII, no entanto, admitia apenas pequenas embarcações, havendo intenções de proceder ao seu desassoreamento em 1805, embora este tivesse ficado suspenso, devido às Invasões Francesas. O rio Cávado foi intervencionado em finais do século XVIII, tendo a empreitada embatido em algumas dificuldades, como era a rapidez das águas e o uso das mesmas para mover azenhas. Em 1830 este rio era navegável até Barcelos. O Ave, por seu lado, permitia chegar a Azurara, no século XVI, todavia, em setecentos, os barcos não passavam de Vila do Conde, devido ao elevado número de represas e açudes.

O rio Douro era um dos mais importantes a nível nacional, no período moderno, uma vez que através dele fluía o mercado do vinho do Porto e era navegável em toda a sua extensão desde a foz até Barca de Alva, em cerca de 200 quilómetros. Contudo, a sua navegação era difícil por questões naturais, como as fortes correntes, a falta de caminhos nas margens, para que os bois pudessem ajudar as embarcações a progredir em zonas complexas, e pela diminuição do nível

⁴⁹ A morte por afogamento de várias pessoas que tentavam atravessar o rio levou a Câmara de Lisboa a ordenar que se construísse a ponte de «Linda Pastor». Esta foi realizada através de trabalho voluntário. Para o efeito, foram estabelecidos turnos de meia centena de homens. Veja-se Serrão, *Governo dos reis espanhóis...*, 360.

⁵⁰ Enrique Gómez Martínez, «La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza, de Sierra Morena, en la Andalucía de los siglos XVI y XVII», em *La religiosidade popular. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, coords. C. Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 2 (Barcelona: Editorial Anthropos, 1989), 496-497.

das suas águas em determinadas épocas do ano. Por outro lado, havia entraves artificiais, como as azenhas, açudes e pesqueiras.⁵¹ Os naufrágios neste curso fluvial eram frequentes, aconselhando-se a navegação com embarcações de menor dimensão. Também o rio Mondego, no período medieval, permitia que se percorressem cerca de 80 quilómetros em barco. Ao longo de toda a Época Moderna foi intervencionado, procurando-se aumentar a sua navegabilidade e evitar as cheias, mas sem sucesso efetivo. O Tejo, por outro lado, foi desde sempre um dos principais meios de comunicação portugueses, sendo navegável numa extensão de 212 quilómetros, até Vila Velha de Rodão e, graças a algumas melhorias realizadas, ao longo do século XVIII, no século XIX permitiu a chegada a Alcântara, em Espanha.⁵²

Também os portos marítimos se revelaram de grande importância, nos períodos medieval e moderno, estabelecendo a ligação entre diferentes partes do reino, e deste com o seu ultramar. Lisboa e Setúbal possuíam dois importantes portos naturais, havendo várias barras e praias que permitiram o surgimento de outros. Todavia, em finais da Época Moderna, portos como o de Viana do Castelo, Vila do Conde, Sagres, Faro e Tavira encontravam-se em decadência e abandono. Também o de Caminha, devido ao grande assoreamento do Minho, não podia receber embarcações de grande envergadura. O de Viana, por seu lado, entrou em declínio após o século XVII, embora ainda na era Pombalina dele partissem vários barcos de exportação de vinho e pescado, para as Américas. O de Esposende, à semelhança do de Caminha, não tinha uma profundidade que permitisse receber navios de grande dimensão, no entanto, em finais do século XVIII havia preocupações em aumentar a sua capacidade, uma vez que no seu estaleiro eram construídos cinco a oito barcos anualmente, sendo a localidade portuguesa onde tais empreitadas eram consideradas mais baratas. Por outro lado, os da Póvoa do Varzim e Vila do Conde só eram acessíveis a «iates» e embarcações de pequena dimensão. O grande porto do Norte era, então, o da cidade homónima, embora a barra apresentasse grandes dificuldades às embarcações, o que levou a várias tentativas de melhoramento e, mais tarde, já no século XIX, à construção de um porto artificial, o de Leixões, para facilitar a atracagem dos navios. Destacavam-se ainda, no

⁵¹ Sobre esta questão leia-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 251-289; Braga, «A circulação e distribuição...», 196-199.

⁵² Em relação à navegabilidade dos rios leia-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 251-289; Marques, *Portugal na crise...*, 128; Marques, «Viajar em Portugal...», 100.

panorama nacional, os portos de Aveiro, Figueira da Foz, Ericeira, Sines, Portimão, Tavira e Vila Real de Santo António.⁵³

A circulação de bens e pessoas por via marítima ou terrestre, nos períodos medievais e moderno, estava condicionada por alfândegas que colocavam entraves à circulação e à venda de produtos. Para circular entre Portugal e Espanha contabilizavam-se, no século XVI, 46 portagens na fronteira terrestre. Nestes locais, os mercadores e comerciantes viam-se obrigados a pagar impostos sobre as mercadorias que vendiam, mas não só. Sabe-se que alguns postos fronteiriços tinham apertada vigilância, exigindo aos transeuntes a apresentação de passaportes e cartas de recomendação, medidas que tendiam a ser relaxadas em períodos em que a ausência de conflitos, entre os reinos ibéricos, se prolongava.⁵⁴

2.1 - Entre carros e carroças: os meios de transporte

As pernas e os pés continuavam a constituir o principal meio de locomoção do viajante, no período moderno. Caminhar era a forma mais simples de as pessoas se moverem de um local para o outro e também de transportarem mercadorias. Este «meio de transporte» era comum junto das camadas sociais mais humildes e também para percorrer distâncias menores. No entanto, mesmo quando existia uma cavalgadura, o recurso à força das pernas poderia ser necessário, pois nem sempre o animal carregado conseguia subir montanhas. Por dia, a pé, circulava-se um máximo de cerca de 50 quilómetros, dependendo do piso e das dificuldades do percurso. De Lisboa ao Porto demorava-se cerca de uma semana e de Lisboa a Bragança 10 dias, por isso continuava-se a privilegiar, não só em Portugal, mas um pouco por toda a Europa, as ligações marítimas.⁵⁵

⁵³ Para mais detalhes sobre os portos e barras portuguesas veja-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 313-340. Sobre os portos fluviais e marítimos veja-se também Marques, *Portugal na crise...*, 130-131.

⁵⁴ Sobre os portos secos, em Portugal, leia-se Isabel Freitas, «Caminhos que cruzam os portos secos no início do século XVI», em *Os Reinos Ibéricos na Idade Média*, coords. Luís Adrão da Fonseca, Luís Carlos Amaral e Maria Fernanda Ferreira Santos, vol. 1 (Barcelos: Livraria Civilização Editora, 2003), 493-499; Marques, *Portugal na crise...*, 138-139; Sobre esta questão leia-se Joaquim Veríssimo Serrão, *O Despotismo Iluminado (1750-1807)* (Lisboa: Editorial Verbo, 1982), 223-226.

⁵⁵ Marques, *Portugal na crise...*, 132, 136. No entanto, a partir de finais do século XVI começaram a privilegiar-se as rotas terrestres, voltando a ser utilizadas estradas que caíram em desuso nos períodos anteriores. Veja-se Braudel, *O Mediterrâneo...*, vol. 1, 316-325.

Outros meios de transporte eram os cavalos, as mulas, os burros ou os bois. Estes últimos revelavam-se mais lentos de que os primeiros, podendo progredir a apenas uma velocidade de 15 quilómetros por dia. Os asnos e as mulas constituíam uma solução um pouco mais rápida que os anteriores, apresentando elevada resistência para o transporte de mercadorias pesadas. Eram um dos meios mais utilizados pelos eclesiásticos, cavaleiros mais velhos e pelas mulheres, não só para o transporte de pessoas, mas também de mercadorias.⁵⁶

O cavalo distinguia-se dos outros por ser o mais veloz, permitindo progredir a uma velocidade de 50 a 100 quilómetros por dia, conseguindo ainda conduzir uma carroça com um peso que variasse entre 170 e 1.000 quilos. Era o meio de transporte de eleição da nobreza, sendo considerado um símbolo de posição social. O alto custo para adquirir e manter este género de animal, assim como a sua fragilidade, tornavam-no num produto de luxo, apenas acessível a alguns estratos sociais. Os grandes nobres viajavam acompanhados por séquitos onde existiam dezenas de cavalos e criados. Por vezes, quando as viagens implicavam a travessia de desertos, como no caso das peregrinações à Terra Santa, estes animais eram poupados e as caravanas privilegiavam os dromedários, pela sua maior resistência ao clima desértico.⁵⁷

As mulheres, quando tinham necessidade de se fazer transportar, sendo de baixa condição, eram levadas sobre as ancas das mulas e sendo damas, pertencentes às elites, seguiam em cima das ancas dos cavalos, conduzidas pelo cavaleiro. Outro meio de transporte eram as carroças de duas rodas, podendo ser puxadas por mulas ou bois. Usavam-se com frequência para o transporte de mercadorias, podendo também levar, ocasionalmente, pessoas, embora o nome dado às carroças, destinadas ao transporte de passageiros, fosse de churrião ou carroção, compostos por quatro rodas, podendo ser privados ou de aluguer.⁵⁸

No século XVI surgiram, em Portugal, as andas, o palanquim e a liteira. As primeiras correspondiam a um tabuleiro ou leito, sem cobertura, em forma de caixa e com varas para ser transportado por homens ou animais, utilizado também para levar defuntos. Havia ainda a cadeirinha, muito utilizada para transportar os enfermos para os hospitais.⁵⁹ Esta e a liteira eram

⁵⁶ Veja-se García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 39; Eugenia Popeanga Chelaru, «Viajeros en busca del Paraíso Terrenal», em *Maravillas, peregrinaciones...*, 50.

⁵⁷ Consulte-se García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 39; Chelaru, «Viajeros en busca del Paraíso...», 50.

⁵⁸ Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 359-369. Quando, em 1606, Filipe II mudou a corte de Valladolid para Madrid foi em os carros de bois que fez o transporte. Veja-se sobre os meios de transporte na Europa ao tempo de Filipe II, Braudel, *O Mediterrâneo...*, vol.1, 318.

⁵⁹ Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 357-359.

uma espécie de caixa de madeira, possuindo varais que permitiam ser suportadas por homens ou mulas. Distinguiam-se da liteira por esta última ser maior, podendo levar duas pessoas sentadas uma em frente à outra, e ter duas portas e cortinas. A cadeirinha, por seu lado, só possuía abertura pela frente, tendo capacidade apenas para um indivíduo. Tal como a anterior, podia ser levada em ombros por homens ou por cavalos, um à frente e outro atrás.⁶⁰

Figura 1 - Cadeirinha para transportar doentes (século XIX)



Fonte: Museu da Santa Casa da Misericórdia de Barcelos. Fotografia da autora, 2018.

⁶⁰ A liteira continuou a ser utilizada em Portugal até ao século XIX, período em que tinha já desaparecido por toda a Europa. Leia-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 371-372.

No reinado de D. Sebastião chegaram a Portugal os coches, quando começavam a ser utilizados um pouco por toda a Europa, principalmente em França. No entanto, este meio de transporte só se popularizou no século XVII. Eram compostos por quatro rodas, podendo ser muito luxuosos, e estando reservados para as pessoas de maior posição social sendo, por norma, puxados por equídeos. A partir de 1615, em Londres, e de 1645, em Paris, tornaram-se comuns as viaturas de aluguer, os *fiacres*. Na capital francesa existia, inclusive, em meados do século XVII, um guia que informava os viajantes da existência de uma ligação regular entre a *Île de France* e 43 outras cidades francesas, havendo para o efeito um serviço de 10 coches de oito pessoas cada. Em 1770 eram contabilizados mais de 1.000 veículos de aluguer em Londres. Em Lisboa, por sua vez, o uso do coche generalizou-se, na segunda metade do século XVII, sendo criada legislação para regulamentar a sua circulação e proteger os peões. Estes novos meios de transporte conviviam com a cadeirinha, as carroças e a liteira, atrás elencadas.⁶¹ Em setecentos, no entanto, multiplicou-se a diversidade de carruagens disponíveis. Depois do coche e da berlinda, chegaram a sege e a traquitana, conhecidas também por *cabriolé* e, com a abertura da estrada Lisboa-Coimbra, em finais do século, surgiu a *diligência* ou *mala-posta*, que tinha entre quatro e oito lugares.⁶²

Para viajar entre localidades, as seges não eram o meio de transporte mais adequado, dado o mau estado das vias de circulação portuguesas, sendo privilegiado o uso de bestas e cavalos, ou de liteiras. Os viajantes podiam alugar o animal para seu transporte e um guia, denominado arrieiro, cujo valor do serviço, no início do século XIX, era de 480 réis por légua. Outra solução era viajar com os almocreves, alugando-lhes uma besta. No entanto, neste caso, exigia-se que o cliente seguisse o mesmo percurso que a caravana comercial. Tais restrições levavam a que fossem constantes as queixas dos estrangeiros face à inexistência de meios de transporte em Portugal, apontando a dificuldade em alugar cavalos, uma vez que as bestas eram mais comuns.⁶³

⁶¹ Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 360-375.

⁶² Sobre esta questão veja-se Claire Mitout, «Étrangers et voyageurs dans le Sud-ouest medieval», *Histoire* (2015): 39. Note-se que a partir de 1760 apenas se podiam deslocar em Lisboa em carruagens puxadas por seis cavalos os embaixadores estrangeiros e as figuras maiores da Igreja. A todos os restantes ficava interdito este luxo. Sobre os meios de transporte utilizados em Lisboa em finais de setecentos consulte-se Nuno Luís Madureira, *Lisboa. Luxo e distinção. 1750-1830* (Lisboa: Editorial Fragmentos, 1990), 23-34.

⁶³ Em 1789, o preço praticado em Portugal, para o aluguel de um cavalo, era de 420 réis, por légua. Veja-se Marques, *Portugal na crise...*, 148; Braga, «A circulação e distribuição...», 201.

Em finais do século XVIII, surgiu em vários reinos da Europa, como a Holanda, Inglaterra, França e Portugal, o serviço de *mala-posta*. Este, além de transportar correio permitia, ainda, a deslocação de pessoas em carruagens fechadas, as já referidas *diligências*. Compôs-se, desta forma, a primeira carreira nacional, com três viagens semanais a partir de outubro de 1798, entre Lisboa e Coimbra, a qual demorava dois dias, pernoitando os passageiros na estalagem dos Carvalhos, em Leiria. Para viajar na *diligência*, era necessário comprar o bilhete nos correios de Lisboa ou Coimbra e apresentar passaporte. O custo do título de transporte era de 9.600 réis, tendo o cliente direito a levar uma pequena mala de cerca de nove quilos. Caso necessitasse de mais peso devia pagar uma taxa extra. As viagens podiam tornar-se mais acessíveis quando a carruagem partia com lugares livres, angariando passageiros pelo caminho, devendo estes pagar 360 réis por cada légua percorrida.⁶⁴

A *mala-posta* tinha prioridade sobre todos os indivíduos, mesmo os de elevada condição social, de forma a não comprometer a celeridade da viagem, em especial no acesso à barca de Sacavém. Ao longo do seu percurso existiam várias *postas*, onde a carreira parava para trocar os cavalos ou a carruagem, caso esta necessitasse de reparação. Estas paragens estavam limitadas a 10 minutos, embora houvesse duas, em Pombal e Castanheira, com duração de uma hora, para que os passageiros tomassem as refeições. O preço do almoço oscilava entre os 800 e os 960 réis, sendo os pratos compostos por canjas, assados, salada, frutas, queijo e vinho ou de pescado, no tempo da Quaresma.⁶⁵ Note-se, no entanto, que apesar da boa organização do serviço de *diligências*, da sua forte regulamentação, rapidez e comodidade, houve dificuldades para preencher os lugares. Os fatores para tal insucesso foram vários. Em primeiro lugar, o facto de as elites possuírem carruagens privadas e não utilizarem o transporte público. Em segundo, pode apontar-se a falta de capacidade económica dos estratos sociais mais débeis para adquirirem os bilhetes da *mala-posta*, uma vez que o seu valor era bastante elevado.⁶⁶

⁶⁴ Sobre esta questão veja-se Neto, «Os correios na Idade Moderna...», 59-60; Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 378-380.

⁶⁵ Neto, «Os correios na Idade Moderna...», 60-61.

⁶⁶ O facto de as *diligências* viajarem meias vazias levou a que o serviço tivesse de ser encarecido, para suportar os custos. As viagens passaram pouco depois para 12.800 réis o que não resolveu a questão, levando ao seu fim logo em 1804. Mas outros fatores acresceram para o insucesso, como o facto de Portugal atravessar uma conjuntura económica de crise, mas também porque a ligação de Coimbra e Lisboa não era tão atrativa, como teria sido a de Lisboa ao Porto. Sobre esta questão veja-se Neto, «Os correios na Idade Moderna...», 62-64.

Os sistemas de transporte terrestre estavam repletos de profissionais, como era o caso dos almocreves, recoveiros, caminheiros e carreteiros que podiam transportar pessoas, mercadorias, correspondência ou outros documentos. Os dois primeiros, por norma, viajavam em grupo, de forma a obter alguma segurança, sendo comum transportarem mercadorias pertencentes a grandes mercadores e comerciantes. Necessitavam de licença da Câmara para exercer a profissão e tinham de se responsabilizar pelos danos ou perdas das cargas transportadas. Havia, ainda, recoveiros privados das Misericórdias, universidades, bispados e Inquisição. Os mercadores também preenchiam os caminhos e estradas com as suas carroças com mercadorias, assim como o carreteiro que garantia o transporte de produtos em carretas puxadas por bois. Os arrieiros, por seu lado, conduziam as bestas, e os boleiros as carruagens de bois. Entre os profissionais dos caminhos encontravam-se, também, os estalajadeiros, que recebiam o viajante no seu estabelecimento, proporcionando-lhe um local para pernoitar e refeições.⁶⁷

O barco era outro meio de transporte de grande eleição no período moderno, podendo efetuar o transporte de pessoas ou mercadorias. Existiam diversas tipologias. Nos rios eram frequentes os baixéis, as barcas e as pinaças, todos de porte médio, havendo ainda os barquetes e batéis de pequena dimensão. Os primeiros podiam encontrar-se também no mar, onde se cruzavam com «iates», caíques, rascas, barinéis, caravelas, naus, galés, fustas, sendo estas últimas de menor dimensão e movidas geralmente a remos. As embarcações menores eram mais rápidas e, por isso, privilegiadas no transporte de mercadorias e pessoas, em detrimento das outras.⁶⁸

Apesar das tempestades e dos perigos que o mar escondia, as embarcações permitiam ultrapassar dificuldades como a travessia de desertos, onde o calor do dia e o frio da noite se revelavam grandes inimigos do viajante. Ajudavam, ainda, a escapar às tempestades de areia que, muitas vezes, reduziam a circulação a apenas duas horas por dia, não sendo raro morrerem pessoas e camelos durante as travessias, de tão agrestes que eram as condições. Eram, também, uma alternativa para ultrapassar as dificuldades das montanhas cobertas pela neve, onde se tornava difícil circular. Permitiam progredir através dos rios, que se revelavam verdadeiras

⁶⁷ Consulte-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 411-420.

⁶⁸ As embarcações marítimas mais comuns, no período moderno, em Portugal, eram o «iate», muito utilizado para transportar mercadorias ao longo da costa, mas também o caiaque e a rasca. Consulte-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 449-451; Marques, *Portugal na crise...*, 132; Braudel, *O Mediterrâneo...*, vol. 1, 330.

estradas, constituindo um importante meio de ligação entre diferentes espaços geográficos, no período moderno.⁶⁹

Por vezes, os nomes das embarcações fluviais variavam consoante a região onde operavam, havendo os «iater», moliceiros, barcos rabelos, barcas montanheiras, varinos, fragatas e catraios. Em finais do século XVIII existia um barco que estabelecia a ligação Lisboa-Vila Franca, com capacidade para 50 passageiros, que se dividiam em duas classes, pobres e ricos. Na mesma época havia uma carreira de barcos entre Lisboa e Belém.⁷⁰

Para a travessia entre as duas margens das vias fluviais destacavam-se, no Norte do Reino, no século XV, as barcas que faziam a ligação entre Valença e Tui, assim como as de La Guardia, Goyan, Salvaterra, Caminha, Vila Nova de Cerveira e Monção, atravessando o rio Minho. Havia mais a barca do Lago, em Esposende, e a de Vila do Conde, no rio Ave, assim como a barca do rio Vizela. No Douro, salientava-se a barca do Porto, ligando a referida cidade a Gaia, assim como uma outra existente na vila. Outras travessias da mesma via fluvial aconteciam em Entre-Ambos-os-Rios, em Porto de Rei e na barca da Régua, fazendo esta a ligação entre Vila Real e Lamego. Existia, ainda, a de Moledo, junto a uma albergaria, outras em Bemposta e Pinhão.⁷¹ Estavam registadas, em meados do século XIX, 28 barcas de passagem em Braga, 25 em Bragança, 27 em Viana do Castelo e 29 em Vila Real, territórios por nós analisados neste estudo. Os preços do transporte custavam entre cinco e 10 réis por pessoa, podendo os custos dobrar no Inverno ou em momentos de cheias. No caso das cavalgaduras ou bois o valor ascendia para 20 a 40 réis. Existiam, também, várias barcas gratuitas suportadas por confrarias, como era a do Lago, em Esposende. Este meio de passagem dos rios possuía diversos detentores, desde os municípios, a indivíduos privados, confrarias ou mesmo mitras. As suas dimensões eram variáveis, podendo transportar entre oito e 40 passageiros, seis a 10 cavalgaduras ou mesmo com capacidade para atravessar carros de bois. Eram, ainda, uma importante fonte de receitas. No século XVII, a barca em Moncorvo rendia à dita vila cerca de 200.000 réis anuais.⁷²

⁶⁹ Leia-se Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 30-44.

⁷⁰ O rio Tejo era uma das principais vias fluviais do reino, sendo frequente os viajantes que partiam de Lisboa, em direção ao Norte, navegarem pelo Tejo até às proximidades da Golegã e de Abrantes. Leia-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 427-440.

⁷¹ Marques, «*Viajar em Portugal...*», 101-104.

⁷² Todavia, os abusos dos barqueiros eram sobejamente conhecidos, o que motivou a publicação de um regimento em 1628 que regulava os preços cobrados na barca de Sacavém. Desta forma, estipulava-se que cada pessoa devia pagar três réis pela passagem e 10 por uma cavalgadura, já um carro de bois pagaria 25 réis, e umas andas 20. Por seu lado, a passagem de um choche custavam 40 réis. Um pormenor importante é o facto de a barca não fazer travessias apenas durante o dia, mas poder também

A larga costa marítima portuguesa proporcionava, também, rápidas viagens entre locais como Lisboa e Porto, onde por mar se podia chegar em dois dias e por terra, dependendo da altura do ano, podia tardar-se uma semana. Nos barcos à vela atingiam-se, em finais da Idade Média, velocidades de 15km/h, e a remos 8km/h, ambos bastante mais velozes do que a progressão a pé.⁷³ A navegação por via marítima apresentava, no entanto, os seus próprios problemas. Em primeiro lugar, havia o medo de estar longe de terra firme, situação que não acontecia nos rios, onde era possível ver as margens. Acrescia o desconhecimento sobre as suas profundezas, assim como o medo dos piratas que assaltavam os barcos e torturavam os seus passageiros. De modo a prevenir os ataques de corsários, até os pequenos barcos se encontravam apetrechados com peças de artilharia.⁷⁴

Uma das principais técnicas para escapar à pirataria era navegar em comboios de seis, nove ou 11 barcos. Outra forma era levar escolta armada, pronta a lutar em caso de ataque. Considerados os riscos do oceano, muitos mercadores preferiam circular por terra, apesar dos elevados custos. Durante as grandes tempestades, em alto mar, os homens procuravam o apoio do divino e faziam votos e promessas em troca da sua salvação. A relação entre a navegação e os santos era de tal importância que, entre o século XIII e meados do século XV, muitos dos navios em atividade, nas províncias francesas, tinham nomes religiosos, na sua maioria relacionados com santos ligados à vida marítima, como S. Pedro e S. Clemente, havendo também vários devotados à Virgem Maria.⁷⁵

3 - Feiras e mercados: os polos de atração comercial e a mobilidade

As principais estradas e caminhos de seiscentos e setecentos faziam ligação entre cidades de grandes dimensões, localidades com feiras importantes, santuários que registavam elevada devoção popular, universidades de relevo ou mesmo portos marítimos de considerável envergadura. Em território peninsular, e por toda a Europa no período moderno, existiam feiras

realizá-las à noite, em caso de urgente necessidade. Leia-se Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 251-257. Sobre os preços das barcas vejam-se os quadros anexos representados entre as páginas 313-314; Serrão, *Governo dos reis espanhóis...*, 360-361.

⁷³ Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 449-451; Marques, *Portugal na crise...*, 132.

⁷⁴ Sobre as viagens em embarcações leia-se Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 30-44.

⁷⁵ Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 55-70.

que atraíam mercadores dos vários cantos do continente. Procurando fomentá-las, os monarcas medievais outorgaram benefícios fiscais aos comerciantes que as frequentassem e garantiram a «Paz das Feiras», fornecendo-lhes segurança. Esta última estabelecia que durante a realização das trocas comerciais se cessavam ou proibiam os conflitos entre as partes beligerantes, sendo fundamental para a realização destes encontros. Quem a violasse era punido com gravidade.⁷⁶

Estes momentos contribuíam de forma bastante significativa para a circulação de pessoas, entre aldeias, vilas, cidades, regiões ou mesmo reinos, dependendo o seu poder de atração da dimensão que apresentavam. Desde a população que se deslocava às feiras para fazer aquisições de produtos, aos comerciantes que nelas vendiam, as datas em que decorriam estes encontros significavam uma importante movimentação populacional, atraindo indivíduos externos à comunidade. Por esse motivo, esta era uma atividade que contribuía fortemente para a deslocação de pessoas, o que justifica a sua análise no nosso estudo.

Importantes ocasiões para negociar, estas atividades comerciais tinham diferentes tipologias, que variavam consoante o seu tempo de duração, a sazonalidade, os produtos vendidos, até à preponderância internacional. Assim, podemos distinguir as feiras internacionais, às quais acorriam os grandes mercadores de toda a Europa, as suprarregionais, convergindo nelas comerciantes dos territórios limítrofes, as regionais e, por último, as locais.

Estes acontecimentos possuíam durações variáveis. Existiam as feiras anuais, por norma de categoria internacional, que decorriam durante vários dias, semanas ou mesmo meses e eram frequentadas por mercadores oriundos de diversas partes da Europa. Seguiam-se depois as de ocorrência regular, semestrais, mensais, algumas de importância regional ou suprarregional, atraindo comerciantes das regiões limítrofes, e por último as quinzenais e semanais, tendo estas um carácter mais reduzido, e sendo frequentadas pelos habitantes das zonas próximas. Por último, havia os mercados diários, com tendas abertas ao público regularmente. Estes, por norma, eram frequentados pelos habitantes das localidades e aldeias envolventes, podendo dividir-se em mercados urbanos ou rurais. Por outro lado, as feiras também se podiam distinguir mediante o género de produtos vendidos, existindo algumas especializadas no comércio de animais, como o

⁷⁶ Sobre a questão da «paz das feiras» vejam-se os seguintes autores Jean Passini, «Villas y lugares de población a lo largo del Camino de Santiago en España», em *Vida y Peregrinación*, coord. Georges Duby (Madrid: Electa e Ministerio de Cultura, 1993), 31-42; Reyna Pastor de Tognery, «A lo largo del camino, trabajo y economía, ciudad y campo», em *Vida y Peregrinación...*, 43-56; Frederico Gallegos Vázquez, «Ferias y mercados en el camino de Santiago en la Edad Media», *Compostellanum*, vol. 46, n. 3-4 (2001): 579. Mercedes Galán Lorda, «Ferias y mercados en Urroz-Villa: derecho e instituciones», em *La feria y mercado de Urroz-Villa. Origen, desarrollo e impacto urbanístico*, dir. Ana Zabalza Seguin (Navarra: Ayuntamiento de Urroz-Villa, 2010), 40-41.

porco ou o cavalo, ou do ferro, vinhos, produtos manufaturados, produtos agrícolas, entre outras categorias.⁷⁷ Entre o mercado e a cidade existia uma relação de interdependência. Se o primeiro fornecia ao espaço citadino o movimento de que este necessitava, o segundo, por sua parte, ofertava ao primeiro condições para que os mercadores ali se estabelecessem.⁷⁸

Em relação à sazonalidade, verifica-se que estas atividades comerciais se encontravam frequentemente associadas a romarias locais. Tais simultaneidades favoreciam as feiras que encontravam entre os romeiros uma importante clientela. A concentração destas atividades em dias santos também permitia que os lavradores e outros trabalhadores se libertassem dos seus afazeres e pudessem vender e comprar produtos.⁷⁹

Os mercados e as feiras localizavam-se em zonas estratégicas, dependendo a sua fixação de diferentes condicionantes, como podia ser a densidade ou dispersão populacional, a existência de boas vias de comunicação e a natureza das atividades económica. Por exemplo, as feiras agrícolas tinham maior tendência para se concentrar em zonas rurais, já as relacionadas com produtos específicos, como o ferro, em zonas de exploração deste material. Dependiam, ainda, do poder de compra das populações e por norma, as feiras atraíam outras, ou seja, os vizinhos do locais onde estas atividades eram praticadas procuravam levar o modelo para as suas próprias terras.⁸⁰ Com frequência, realizavam-se em zonas amplas, como eram as praças, rossios, mas

⁷⁷ A distinção entre feira e mercado no período medieval e moderno não era clara, embora seja comumente aceite que a feira ocorria ocasionalmente e o mercado com frequência regular. Consulte-se Paulo Morgado Cunha, «As Feiras no Portugal Medieval (1125-1521): Evolução, Organização e Articulação» (dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras Universidade do Porto, 2019), 32; Jürgen Schneider e Markus A. Denzel, «Faires et marchés en Allemagne à l'Époque moderne», em *Faires et marchés: Dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne*, dir. Christian Desplat (Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1996), 137-152.

⁷⁸ Os investigadores dividem-se sobre se foram os mercados que originaram algumas cidades ou estas que deram origem a determinados mercados e feiras. A verdade é que os dois espaços estavam interligados e beneficiavam-se mutuamente. A concessão de feira a um povoado era uma mercê importante, pois contribuía fortemente para o seu desenvolvimento. Gallegos Vázquez, «Ferias y mercados...», 579.

⁷⁹ Sabemos ainda que várias feiras da região de Riba Tâmega foram instituídas em setecentos. Ao criar uma feira era importante verificar que esta se distanciasse dos dias em que decorriam outras e romarias vizinhas. Por exemplo, em Lousada, no século XIX, um destes encontros comerciais realizava-se no dia 9 de agosto, data que coincidia com a romaria do mártir de uma paróquia próxima, levando a que todos os comerciantes privilegiassem a romaria. Houve, por isso, necessidade de alterar a data da feira. Veja-se Cristiano Cardoso, «Feiras e mercados de Lousada nos séculos XVIII e XIX: apontamento inicial», *Lousada Revista Municipal Gratuita- Suplemento do Património*, fevereiro, 2016, Revista, 23r; Schneider e Denzel, «Faires et marchés...», 137-152.

⁸⁰ Veja-se Jack Thomas, «Faires et marchés ruraux en France à l'Époque Moderne», em *Faires et marchés...*, 177-207.

também alguns descampados próximos das cidades. Impunha-se garantir a existência de espaço para montar as tendas, assim como para os clientes circularem.⁸¹

As feiras divergiam também em outras características. Podiam ser francas, isto é, isentas de pagamento de impostos, na totalidade, ou parcialmente, taxando-se alguns produtos apenas. Por outro lado, podiam ser cativas, quando implicavam o pagamento das contribuições. Distinguiam-se ainda entre gerais ou especiais, opondo-se umas às outras. Havia também as reais. Estas últimas eram as maiores e estavam diretamente sob influência régia, embora se desconheçam os critérios concretos para tais classificações.⁸²

Nos períodos medieval e moderno, havia uma vasta panóplia de encontros comerciais. Estima-se que em França, no ano de 1793, existissem cerca de 2.446 mercados e 4.264 feiras. Às vésperas da Revolução Francesa, 45% destes encontros não tinham tributação, o que os tornava muito atrativos para os comerciantes nacionais e estrangeiros.⁸³ Por outro lado, em meados do século XVIII, em Inglaterra, contabilizavam-se perto 3.200 feiras, sendo as mais significativas as de Sturbridge, Weyhill e St. Ives.⁸⁴ Uma parte muito considerável das feiras inglesas, assim como portuguesas, decorria entre os meses de abril a outubro. No caso inglês, destacavam-se os meses de maio, junho e julho, existindo um declínio em agosto. Em Portugal, os meses entre maio e setembro eram os privilegiados. Sobressaíam, neste panorama, as estações da Primavera e Verão, e várias causas contribuíam para essa realidade. Em primeiro lugar, o facto de entre abril e outubro se realizarem as plantações e colheitas, o que tornava este período propício à compra e venda de sementes e produtos recém-colhidos, podendo também haver influências das dinâmicas da criação de gado. Por exemplo, a venda de lã era mais comum em julho, em sequência da tosquia das ovelhas, que acontecia por essa altura, ou a realização de feiras de porcos, em dezembro,

⁸¹ Note-se que neste contexto eram frequentes as passagens de animais de tiro com carroças. Leia-se Cunha, *As Feiras no Portugal Medieval...*, 242.

⁸² Todas as feiras em Portugal eram criadas por prerrogativa régia. No entanto, algumas delas estavam debaixo do poder eclesiástico, senhorial ou laico. Veja-se Paulo Morgado Cunha, «Feiras Medievais Portuguesas. Articuladoras do território, símbolos da autoridade régia», em *Juvenes - The Middle Ages Seen By Young Researchers*, coords. André Filipe Oliveira Silva, André Madruga Coelho, José Simões e Silvana R. Vieira Sousa, vol. 2 - Space(s) (Évora: Publicações do Cidehus, 2022), s.n. Disponível para consulta online em <https://books.openedition.org/cidehus/18988>, consultado a 22 de novembro de 2022.

⁸³ Entre os maiores mercados franceses estavam o de Beaufbourg, com uma capacidade de atração de um raio de 350 km², o de Beauvais um mercado regional com poder de influência de 1.500 km², o de Caen que atraía entre 450 e 670 km², assim como os mercados de Castelnaudary, Montauban e Toulouse, no Sul de França, que teriam uma capacidade de atração de 900, 2.500 e 6.250 km² respetivamente. Também as feiras de Reims eram importantes nesta época. Leia-se Thomas, «Faires et marchés ruraux...», 177-207.

⁸⁴ John Anthony Chartres, «Faires et marchés en Angleterre de 1500 à 1850», em *Faires et marchés...*, 153-175.

época das matanças. Por outro lado, esta época do ano era preferível, pelo facto de as temperaturas e as condições meteorológicas serem mais amenas, permitindo a realização das atividades a céu aberto, assim como a deslocação dos mercadores e respetivos produtos, uma vez que as chuvas dificultavam a circulação e colocavam em causa a boa conservação da mercadoria.⁸⁵

Algumas feiras destacavam-se no panorama internacional, integrando a rede de mercados europeus, às quais acorriam mercadores de diversas nações e onde se vendia todo o género de produtos. No período medieval, destacavam-se as de Champanhe, que entraram em declínio em finais do século XIV, tendo ganhado preponderância outros encontros comerciais, na região da Alemanha, como Frankfurt-sur-le-Main, Zurzach, Nördlingen, Linz e Leipzig.⁸⁶ Em inícios do setecentos, as principais feiras na Europa, e no Médio Oriente, eram Alexandria, Esmirna e Alepo, no Levante, Arkhangelsk, no espaço russo, Lyon e Bordéus, em França, Frankfurt-sur-le-Main e Leipzig, na Alemanha, Hamburgo, Amesterdão e Anvers, na Flandres e Países Baixos. Destacava-se, ainda, Frankfurt-sur-l'Order que mantinha, também, uma posição importante no comércio com a Rússia, a Polónia e a Boémia.⁸⁷ No entanto, a sua homónima Frankfurt-sur-le-Main ganhou importância internacional, uma vez por lá passava o comércio entre a Alemanha, Flandres, Barbante e Itália. Durava duas semanas e atraía à cidade, no século XVII, entre 4.000 a 5.000 visitantes, oriundos de diversas partes. Nesta feira, encontravam-se produtos vindos de todo o mundo, inclusive animais exóticos, como elefantes. Embora de grande dimensão, não se realizava num campo ou praça, antes se desenvolvia ao longo da cidade e das suas ruas, por entre as casas dos mercadores locais. Apesar de estar em território luterano, Frankfurt mostrava-se um local de tolerância religiosa e privilégios fiscais proveitosos para todos os comerciantes, desde os judeus aos católicos.⁸⁸

⁸⁵ Note-se que as próprias feiras quinzenais podiam ter maiores dimensões em determinadas épocas, como aquando de romarias ou bom tempo e menor nos meses frios e chuvosos do Inverno. Veja-se Chartres, «*Foires et marchés...*», 153-175; Jorge Alves, «Feiras e mercado interno na história contemporânea: algumas notas avulsas», em *Actas do 3º encontro de História: vectores de desenvolvimento económico – As Feiras, da Idade Média à Época Contemporânea*, org. Câmara Municipal de Vila do Conde (Vila do Conde: Câmara Municipal, 2005), 158; Cunha, *As Feiras no Portugal Medieval...*, 240-242.

⁸⁶ Consulte-se John Munro, *The 'New Institutional Economics' and the Changing Fortunes of Fairs in Medieval and Early Modern Europe: the Textile Trades, Warfare, and Transaction Costs* (Toronto: Department of Economics of University of Toronto, 2000), 15-17.

⁸⁷ Schneider e Denzel, «*Foires et marchés...*», 137-152.

⁸⁸ Por esta época destacavam-se, ainda, mercados como o de Paris, Avinhão, Veneza, Roma, Milão, Nápoles, Pistoia, Valencia, Bilbao, Burgos, Pamplona, Poitou, Rouen, Nantes e Colónia. No entanto, aquando do reinado de Filipe II de Espanha, as grandes

Na Península Ibérica, em finais da Época Medieval, destacava-se como feira internacional Medina del Campo, que oferecia isenções vantajosas aos mercadores franceses, pelo que era bastante concorrida.⁸⁹ Localizada na região de Valladolid, integrava um verdadeiro triângulo comercial que compunha as «Feiras Gerais de Castela». O referido encontro comercial decorria em maio e outubro, juntando-se a ela, a de Medina de Rioseco, em agosto, e a de Villalón, na Quaresma. Entre finais de quinhentos e seiscentos o comércio espanhol entrou num período de menor fulgor económico, agravado pela Guerra da Sucessão (1702-1713), já no século XVIII. Por conseguinte, também estas feiras viram baixar o seu nível de importância. Ainda no século XVI, começava a afigurar-se o poderio económico que Sevilha representaria no século seguinte.⁹⁰ Em seiscentos e setecentos, os mercadores franceses invadiram os portos da Cantábria, dedicando-se ao comércio das lãs espanholas e das telas francesas. Por outro lado, florescia o mercado sevilhano, graças ao comércio com o ultramar, atraindo mercadores estrangeiros. Foram solicitadas, no século XVII, muitas naturalizações por comerciantes estrangeiros, entre os quais 38% eram portugueses, 28% dos Países Baixos, 15% genoveses e 9% franceses.⁹¹ Mas se o Novo Mundo fez com que o centro comercial de Espanha se desviasse de Valladolid para a Andaluzia,

feiras, nas quais se faziam as principais transações de dinheiro a nível internacional eram Lyon e Besançon, em França, Anvers na Flandres, Medina del Campo em Espanha e Placência em Itália. Leia-se Vincent Demont, «Croire le forain? La "bonne foi" marchande sur les foires de Francfort au début du XVIIe siècle», em *Croire ou ne pas croire*, dir. Monique Cottret e Caroline Galland (Paris: Kimé, 2013), 261-274; Schneider e Denzel, «Foires et marchés...», 137-152. A concessão de privilégios aos comerciantes era essencial. Em Portugal, a partir do reinado de D. Afonso IV, as cartas de favor concedidas a mercadores estrangeiros, fornecendo-lhes diversos privilégios, atraíram ao reino, no período medieval, muitos comerciantes estrangeiros. Veja-se Marques, *Portugal na crise...*, 154-156; Sobre as grandes feiras de fins da Idade Média e início da Idade Moderna, veja-se Nadia Matringe, «Le dépôt en foire au début de l'époque moderne. Transfert de crédit et financement du commerce», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 72º ano, n. 2 (2017): 398-423; Hilario Casado Alonso, «Les relations entre les foires de Castille et les foires de Lyon au XVIe siècle», em *Lyon vu/e d'ailleurs (1245-1800): échanges, compétitions et perceptions*, eds. J. L. Gaulin e S. Rau (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2009), 91, 107- 108.

⁸⁹ Guy Saupin, «Introduction», em *Le commerce atlantique franco-espagnol*, dirs. Guy Saupin e Jean-Philippe Priotti (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008), 42.

⁹⁰ Medina del Campo perdeu a sua atividade entre fins do século XVI e inícios do XVII, o que marcou a decadência da povoação, que passou de 20.000 habitantes, no século XVI, para apenas 1.000, no XIX. Tais números revelam a capacidade atrativa que os grandes mercados podiam ter, inclusive a nível populacional. Consulte-se José Ignacio Espeso García, «Medina del Campo, encrucijada de caminos, enclave comercial en el camino madrileño-castellano de Santiago», em *Ad divinum Iacobum Iter Hispaniae centro: estudios jacobeos: intervenciones en el "Congreso sobre el Camino Madrileño-Castellano de Santiago*, ed. M. Mourelle de Lema (Madrid: Grugalma, 2005), 180; Adrián Blazquez, «Foires et marchés ruraux en Castille à l'Époque moderne approche et problématique: le cas de la province de Guadalajara», em *Foires et marchés...* 105-127; Casado Alonso, «Les relations entre les foires...», 102.

⁹¹ Saupin, «Introduction...», 17-18.

tornando Sevilha um importante entreposto comercial, no século XVII esta via-se obrigada a competir com o crescimento de Sanlúcar e Cádiz. Este último era, no século XVIII, um dos portos mais importantes da Europa, tendo sido para lá transferida, em 1717, a *Casa de Contratación*, fundada em Sevilha, no início do século XVI. Cádiz tornou-se, então, a capital do ouro e atraía muitos comerciantes estrangeiros, em especial os oriundos de Lyon.⁹²

Em relação às feiras portuguesas, apesar de não se registar nenhuma com a dimensão internacional de Medina del Campo, Lyon ou Cádiz, existiam diversas em todo o território nacional, algumas das quais atraíam mercadores espanhóis. Sabemos que em finais da Idade Média e inícios do período moderno, o maior número destas atividades se concentrava a Norte do Rio Tejo, especialmente na zona de fronteira. Entre as mais populares encontravam-se as denominadas «feiras reais», as quais eram, em finais da Época Medieval, Ponte de Lima, Abrantes, Barcelos, Ladário, em Arcos de Valdevez, Coimbra, Guarda, Trancoso, Estremoz, Guimarães, Lamego, Montemor-o-Velho, Caminha, Tavira e Viseu. Destas, as maiores eram as de Lamego, Guarda e Trancoso, embora também a do Ladário e de Barcelos tivessem dimensão significativa, possuindo ambas condições especiais para atrair comerciantes galegos e castelhanos. Entre os séculos XIV e XV, algumas das atrás citadas foram perdendo influência para outras, como as de Ponte de Lima e Ladário, esta última afetada pela isenção de metade da sisa na feira de Caminha. Por sua vez, também esta viria a perder importância para a de Guimarães, em finais do século XV.⁹³

Por outro lado, em inícios do século XVI, destacavam-se em território nacional diversas feiras anuais como a de Silves, Santa Bárbara, de Campo de Ourique, Moura, Tavira, Porto, Penela, Lamego, Valença, decorrendo, esta última, pela Páscoa, com duração de quinze dias. Havia, também, as de Bragança, Terena, Borba, Sintra, Amarante, realizando-se, esta última, pelo S.

⁹² Existia um forte núcleo de irlandeses a habitar em Cádiz, no século XVIII. Destes indivíduos, mais de metade, dedicavam-se a atividades comerciais, sendo mercadores, comerciantes e tendeiros, mantendo o controlo sobre cerca de 36% das embarcações que entravam no porto da cidade. Tendo emigrado por questões comerciais e, principalmente, religiosas, os irlandeses encontraram nesta cidade um local onde conseguiam prosperar. Consulte-se Maria del Carmen Lario de Oñate, «Irlandeses y Británicos en Cádiz en el siglo XVIII», em *Los Extranjeros en la España Moderna: actas del I Coloquio Internacional celebrado en Málaga del 28 al 30 de noviembre de 2002*, dirs. M. B. Villar García e P. Pezzi Cristóbal (Málaga: Ministerio de Ciencia e Innovación, 2003), 420-421; Ofelia Rey Castelao, «Exiliados irlandeses en Galicia de fines del XVI a mediados del XVII», em *Disidencias Y Exilios En La España Moderna - Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, coords. António Mestre Sanchis e Enrique Giménez López (Alicante: Universidad de Alicante, 1997), 99-116; Oliver Le Gouic, «Des négociants français aux portes des Indes: les Lyonnais à Cadix au xviii^e siècle», em *Le commerce atlantique...*, 285-317.

⁹³ Note-se que as feiras de Guimarães e Barcelos estavam isentas de sisas o que constituía um forte incentivo à presença de mercadores estrangeiros. Paulo Morgado Cunha, «Feiras Medievais Portuguesas...», s. n; Cunha, *As Feiras no Portugal Medieval...*, 191-252.

Gonçalo, de três a 11 de janeiro, e uma outra mensal. Contavam-se, mais, a de Caminha (que decorria pelo S. Bento, entre 18 e 24 de março), as de Aveiro, Ansiães, Ladário (acontecendo esta pelo dia da Ascensão de Nossa Senhora), Mosteiro da Batalha, Santa Maria da Feira (esta última realizava-se pela Nossa Senhora das Neves), Pombal, Viseu (esta decorria pelas festas de S. Jorge), Barcelos (pelo Corpo de Deus), Guarda (pelo São João), Vouzela, Chaves (esta última, pela Santa Madalena, tendo ainda outra mensal), e Guimarães (pela Nossa Senhora da Oliveira em meados de agosto). Mais para Sul, destacavam-se as feiras de Beja, Vera Cruz do Marmelar, Coimbra (realizando-se esta última pelo Espírito Santo), Trancoso (pelo S. Bartolomeu), Montemor-o-Velho e S. Pedro de Dois Portos. Havia ainda duas feiras semestrais, a de Penela e a de Miranda do Douro, à qual acorriam mercadores de tecidos espanhóis, existindo na cidade uma outra mensal. Também uma vez por mês decorriam as feiras de Mondim de Basto, Freixo de Espada à Cinta e Monção. Por sua vez, Viana do Castelo tinha uma quinzenal.⁹⁴ Também em Arcos de Valdevez havia uma feira franca ao início de cada mês, à qual acorriam mercadores do Porto, Braga e Guimarães.⁹⁵

Apesar de não terem um carácter marcadamente internacional, as feiras portuguesas recebiam mercadores espanhóis, o que é comprovado pela grande concentração destas atividades comerciais na raia com Castela. Tal relação levava a que a feira de Viseu, em finais da Idade Média, fosse afetada pela realização da de Medina del Campo, queixando-se disso, em cortes, os seus comerciantes. Também a de Chaves era condicionada pela de Oímbra, na Galiza, implicando mesmo a alteração da data da sua realização.⁹⁶

No século XVIII, existiam nove feiras em Felgueiras, três das quais anuais e uma mensal. A feira da Lixa era em parte franca e era considerada uma das maiores do reino. Em Pombeiro existia, também, uma feira anual para venda de gado, por altura do S. Bartolomeu, acabando por ser extinta em 1765 e substituída pela de S. Jorge do Souto. Na Várzea, no mesmo concelho, havia uma feira franca anual, no dia 23 de abril, que se juntava com a romaria local a S. Jorge,

⁹⁴ Lisboa era, no entanto, o centro abastecedor do resto do reino, seguindo-se o Porto, a nível de produção de bens para comercializar, destacando-se os vinhos. Consulte-se Marques, *Portugal na crise...*, 143-150. Sobre as feiras medievais em Portugal leia-se Virgínia Rau, *Feiras Medievais Portuguesas. Subsídios para o seu estudo* (Lisboa: Editorial Presença, 1982).

⁹⁵ Aurélio de Oliveira, «Por feiras e romarias. Entre-Douro-e-Minho a meados do século XVIII (Ponte de Lima / Arcos de Valdevez)», em *Dinâmicas de Rede no Turismo Cultural e Religioso*, ed. Eduardo Cordeiro Gonçalves, vol. 2 (Maia: Edições ISMAI, 2010), 277-293.

⁹⁶ Cunha, *As Feiras no Portugal Medieval...*, 239; Braga, «A circulação e distribuição...», 211-213.

onde se realizavam corridas de cavalos, vendas de alfaias agrícolas, tecidos e peixe. Em meados do século XVIII foi, também, estabelecida a feira de vinhos da Régua.⁹⁷

No período moderno, Vila Real era a maior localidade do território transmontano, recebendo, desde a Época Medieval, uma feira anual com a duração de um mês, em agosto, e algumas feiras mensais que duravam dois dias. Todavia a concorrência de outros encontros comerciais, como o de Vila Pouca de Aguiar, ditaram o insucesso da mesma. Importante era, a de Fontes, em Santa Marta de Penaguião, que decorria mensalmente e à qual concorria inúmera gente de todo o reino.⁹⁸

No século XVIII, a feira de S. Pedro de Nogueira era o principal eixo das trocas comerciais da região. Os habitantes da freguesia vendiam vinho e azeite nos portos do Douro e deles traziam, para a feira, outros produtos, como sal, peixe fresco, abastecendo as restantes feiras da região transmontana e distribuindo os produtos para o Barroso, Chaves, Monforte, e Santa Marta de Penaguião.⁹⁹ A localização de Vila Real pode indicar este fervilhar mercantil do concelho, uma vez que estava bem posicionada face ao rio Douro, e também junto à estrada real que unia o Porto, Amarante, Vila Real, Vila Pouca de Aguiar e Chaves, Murça, Mirandela e Bragança.¹⁰⁰

⁹⁷ A feira do Torrão, em Lousada, decorria quinzenalmente, dela se dando conta nas memórias paroquiais de 1758. Esta localidade encontrava-se num itinerário que ligava o Porto ao Alto Tâmega, estando a apenas a um dia de viagem das estalagens de Valongo e Alfena. A posição privilegiada da localidade, num entroncamento de estradas de importância elevada permitia a realização de uma feira e a atração de muitos transeuntes. Veja-se Cristiano Cardoso, «Feiras e mercados de Lousada...», 24r. O comércio de vinhos entre Portugal e Inglaterra tinha uma dimensão considerável no período moderno. Sobre a circulação comercial entre o reino português e a Europa leia-se Meneses, *Portugal da paz da Restauração...*, 330-336; Serrão, *O Despotismo Iluminado...*, 232-235; Joaquim Costa, «Mercados e feiras em Felgueiras: presença secular para o desenvolvimento local», (comunicação proferida no XXXIII Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social: Estado, Sociedade e Mercados num mundo global, Braga, Hotéis do Bom Jesus, 15-16 novembro, 2013), 10; Maria Cecília B. N. Rodrigues S. Reis, «O Porto e o comércio na segunda metade do século XVIII. A Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro e os negócios do vinho» (tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013), 263.

⁹⁸ José Viriato Capela, *As freguesias do Distrito de Vila Real nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2006), 90-93.

⁹⁹ Em 1688, o rei D. Pedro II estabeleceu que em Vila Real se faria uma feira anual entre os dias 11 e 13 de junho, e duas outras semanais, à terça e à sexta-feira. Esta decorria no Campo do Tabolado, onde estava também o hospital de peregrinos e viajantes. Além desta, havia outras, realizadas no termo da vila, sendo uma das mais populares a de Abaças, com periodicidade mensal, à qual acorriam mercadores da Beira e Trás-os-Montes. Nela vendiam-se gado, panos, e bens alimentares. Sobre esta questão veja-se Sousa e Gonçalves, *Memórias de Vila Real...*, 104-139.

¹⁰⁰ Na povoação de Vilarinho de Castanheira decorria, no século XVIII, uma das mais importantes feiras da região de Trás-os-Montes, no dia 11 de agosto. Sobre as feiras portuguesas da segunda metade do século XVIII veja-se Serrão, *O Despotismo Iluminado...*, 230-232.

Se atentarmos nas Memórias Paroquiais, verificámos que, em 1758, os párocos destacavam como principais feiras, no atual distrito de Viseu, a de S. Mateus, considerada como «a maior de Portugal», com duração de cerca de 20 dias, dos quais 4 eram francos. Reunia, segundo os curas, comerciantes portugueses, espanhóis e de outras partes da Europa, como franceses, napolitanos, genoveses, holandeses, ingleses, e malteses, entre outros. Em Lamego, destacava-se a feira de S. Sebastião, que durava de 20 a 27 de janeiro, sendo franca, e procurada por mercadores de todas as regiões de Portugal e Espanha, acreditando os párocos que só não era mais concorrida por se realizar no Inverno, sendo a rigorosidade do tempo um fator dissuasor.¹⁰¹

Em Bragança, existia uma grande feira anual, em Constantim, Miranda do Douro, frequentada por mercadores portugueses e espanhóis, que o pároco da aldeia diz ter terminado no ano de 1738, em virtude da conflitualidade entre Portugal e Castela. Também a feira de Torre D. Chama, em Mirandela, considerada pelo cura que respondeu ao inquérito das Memórias Paroquiais como uma das melhores do reino, de periodicidade mensal, fora afetada pela criação de uma alfândega, na vila de Vinhais. Em Mogadouro decorria a feira de Azinhoso, a 8 de setembro, uma das maiores da província, todavia, encontrava-se, em meados do século XVIII, reduzida devido à grande concorrência de outras.¹⁰²

No distrito de Braga, era concorrida por pessoas da Galiza, a feira franca de Ruivães, em Vieira do Minho que, segundo o pároco das Memórias Paroquiais, em 1758, se encontrava extinta. Também à feira da Festa das Cruzes, em Barcelos, acorriam muitos comerciantes de «várias cidades e vilas», e também estrangeiros. Era franca. A de Nossa Senhora da Abadia, em Terras de Bouro, era frequentada por diversos mercadores e mercadorias, havendo outras de grande procura, como eram as dedicadas à compra e venda de gados.¹⁰³ No distrito de Viana do Castelo, os párocos não referem a realização de feiras de importância suprarregional. Já no Porto destacavam-se as grandes feiras de Sangens, em setembro, e de Freixo de Cima, em Amarante, com duração de 4 dias, assim como a de Campelo, em Baião, com concurso de comerciantes de «Porto, Braga, Guimarães, tendeiros de panos, ourives de ouro e prata, pano de linho regional».

¹⁰¹ José Viriato Capela, e Henrique Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2010), 85-86.

¹⁰² José Viriato Capela, et al., *As freguesias do Distrito de Bragança nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2006), 170-176.

¹⁰³ José Viriato Capela, *As freguesias do Distrito de Braga nas Memórias Paroquiais de 1758. A construção do imaginário minhoto setecentista* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2003), 560-660.

De referir, ainda, a da Lixa, considerada uma das maiores de Portugal, a de Custóias, em Matosinhos, com duração de 8 dias e, com igual duração, a de S. Martinho, em Arrifana de Sousa. De 15 dias era a de S. Mateus, em Gaia. No Marco de Canaveses, a feira de Freixo atraía mercadores castelhanos que vendiam cobertores. Importância tinha, ainda, a do Torrão, com duração de 8 dias, em Entre Ambos os Rios.¹⁰⁴

Em virtude da forte atividade comercial existente em Portugal, em consequência do comércio de produtos vindos do seu ultramar, eram muitos os estrangeiros que se estabeleceram no reino, criando verdadeiras colónias dentro das cidades. A maior fatia dizia respeito aos espanhóis, sobretudo castelhanos, andaluzes e galegos que procuravam a zona do Entre-Douro-e-Minho, Trás-os-Montes, Beiras e Alentejo, assim como Lisboa. Havia, também, franceses, holandeses e flamengos, muitos deles mercadores ou artifices, assim como italianos, alemães e ingleses. Portugal revelava-se, desta forma, um reino dinâmico e onde se cruzavam diversas culturas.¹⁰⁵ Estima-se que, no século XVIII, contasse com cerca de 400 feiras semanais e 140 anuais. Todavia, neste período estas atividades eram alvo de algumas críticas, por incentivarem o consumo de bens supérfluos, retirarem trabalhadores das suas obrigações, e por serem ocasiões de excessos, bebida e conflitos. Por esse motivo, alguns proprietários e senhores de terras opunham-se à criação de novas atividades, uma vez que estas comprometiam os seus próprios interesses económicos.¹⁰⁶

A ida à feira cumpria propósitos concretos e diversos, como fazer negócio, comprar bens de primeira necessidade ou adquirir outros considerados de luxo. No entanto, eram também ocasiões que rompiam com a monotonia diária, onde as pessoas se encontravam livres dos seus afazeres, dando lugar a reencontros, alianças, mas também a casamentos e conflitos. Eram, tais como as romarias e as procissões, locais de representação social, e de emancipação juvenil.¹⁰⁷ Além da venda de produtos, as grandes feiras de carácter internacional tinham outras atrações, como espetáculos onde se mostravam animais exóticos, pessoas disformes, anãs ou com deficiências, artistas, carrosséis, jogos, fogos de artifício, criando ilusões de ótica, figuras de cera,

¹⁰⁴ José Viriato Capela, Henrique Matos, e Rogério Borralheiro, *As freguesias do Distrito do Porto nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2019), 90-94.

¹⁰⁵ Braga, «A circulação e distribuição...», 232-236.

¹⁰⁶ Costa, «Mercados e feiras em Felgueiras...», 5; Alves, «Feiras e mercado interno...», 156.

¹⁰⁷ Caroline Duban, «La vie sur les foires et marchés au XVIII^e siècle», texto disponível em Academia.edu

https://www.academia.edu/35147262/La_vie_sur_les_foires_et_march%C3%A9s_au_XVIIIe_si%C3%A8cle ; Alves, «Feiras e mercado interno...», 156.

acrobatas de cordas, realizando-se, também, peças de teatro, espetáculos de marionetas e de malabarismo. No século XVIII, chegaram a estes espaços figuras artificiais realizadas em cera e com mecanismos que lhes forneciam movimento. As feiras eram, assim, verdadeiros centros fervilhantes onde se mostrava o que de mais recente se fazia na Europa.¹⁰⁸

4 - Onde pernoitar? Os hospitais, as estalagens e as hospedarias

Durante as deslocações, era imperativo que os viajantes e peregrinos conseguissem um local para pernoitar, resguardados dos perigos da noite. No período medieval, o encargo de dar aposentadoria assombrava a vida dos estratos sociais mais baixos, sendo constante motivo de descontentamento, o que ficava expresso nas cortes medievais portuguesas. A possibilidade de a, qualquer momento, ser necessário fornecer a casa, refeições e dormida, a indivíduos poderosos e aos seus séquitos, fazia temer e podia colocar em causa o frágil equilíbrio da economia doméstica.¹⁰⁹

Além das elites, também os pobres, peregrinos e viajantes se podiam alojar em casas particulares. A hospitalidade fazia parte da vida dos povos da Antiguidade, no entanto foi a circulação europeia que a levou ao seu exponencial máximo, desenvolvendo-se através do espírito cristão. Este defendia que as portas deviam manter-se constantemente abertas para receber quem chegava.¹¹⁰ No entanto, nos últimos séculos da Idade Média, o crescimento do número de vagabundos que se faziam passar por peregrinos, fez aumentar a desconfiança e, com isso, diminuir a caridade praticada, pois temia-se acolher dentro de casa criminosos e malfeitores. Tal

¹⁰⁸ Por vezes, indivíduos compravam peças utilizando moedas falsas e procurando enganar os comerciantes. Eram, ainda, frequentes os roubos de pequenos objetos, como cintos, sapatos e musselinas. Por outro lado, também os compradores podiam ser enganados, levando-os a pensar que estavam a adquirir bons produtos, o que não era o caso, ou comprando produtos roubados. Era comum os comerciantes envolverem-se em desacatos, insultando-se mutuamente, e levando à intervenção das autoridades. Thomas, «Foires et marchés ruraux...», 177-207.

¹⁰⁹ Leia-se Braga, «A circulação e distribuição...», 199; Iria Gonçalves, «Pernoitar fora de casa nos confins da Idade Média», *Fragmenta Historica- História, Paleografia e Diplomática*, n. 9 (2021): 19. Sobre o direito de aposentadoria consulte-se os trabalhos de Maria da Luz Ferreira de Barros, *As Aposentadorias no Entre-Douro-e-Minho, Trás-os-Montes e Beira Interior (Séculos XIV-XV)* (dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995); Humberto Baquero Moreno, «Marginalidade e Direito de Aposentadoria no Portugal Medieval (1331-1481)», *Revista de Ciências Históricas – Universidade Portucalense*, vol. 21 (1996): 9-21.

¹¹⁰ Para desenvolver a questão da caridade e hospitalidade cristã leia-se Roche, *Humeurs vagabondes...*, 479-504.

situação exigia outras soluções, que passavam pela construção de mais hospedarias e albergarias. Existiam, também, estalagens privadas, onde os transeuntes buscavam abrigo, mas eram insuficientes e caras. Nas Cortes de Lisboa, de 1439, estabeleceu-se que todas as cidades e vilas, onde passasse uma estrada, deviam possuir estalagens. Estima-se que, entre os séculos XIV e XV, existissem, em Portugal, cerca de 200 hospedarias, localizando-se o maior número nos locais mais povoados. No Entre-Douro-e-Minho existiam cerca de 30 estabelecimentos, em Trás-os-Montes 15, nas Beiras 50, e a mesma quantidade na Estremadura, 30 no Alentejo e apenas cinco no Algarve. No entanto, este número nem sempre era suficiente para suprir todas as necessidades, pelo que os viajantes tinham, ainda, oportunidade de se alojar em casas particulares, por vezes, mediante pagamento.¹¹¹

Embora sem possibilidade de comparação com a realidade internacional, uma vez que Portugal era um reino pequeno, não podemos deixar de destacar o panorama encontrado nas grandes cidades europeias da época. Em 1577, contavam-se na Inglaterra e País de Gales 2.163 hospedarias, 1.700 *cabarets* e tabernas e mais 3.500 albergues de tipologia mal identificada. Falamos então de um universo de 5.663 espaços que forneciam dormida a hóspedes, aos quais se acrescentavam as tabernas, resultando em 7.363 estabelecimentos que, todavia, no século XVII passaram a 40.000 e no século XVIII a 50.000, entre *inns*, *pubs*, albergues e *cabarets*. Em Paris, em finais do século XVII, o número de estabelecimentos onde eram recolhidos os passageiros era de cerca de 2,5 por cada 1.000 habitantes. Por outro lado, na década de 20 do século XVIII passava já a ser de $\frac{3}{4}$ por cada 1.000 habitantes, ou seja, cerca de 1.600 a 2.100 alojamentos. Em finais de setecentos e inícios de oitocentos, estes ascendiam a 3.000. Em Toulouse, na mesma época, existiam perto de 150 estalagens. No espaço urbano, as tabernas, estalagens e cabarés tendiam a concentrar-se nas mesmas ruas, centralizando-se o negócio das comidas, bebidas, diversão e dormidas, em algumas zonas específicas das vilas e cidades.¹¹² Em

¹¹¹ Gonçalves, «Pernoitar fora de casa...», 21-22, 30.

¹¹² Sobre o número de estalagens em diferentes territórios leia-se de Roche, *Humeurs vagabondes...*, 531-540; Assim como Maczak, *Travel in Early Modern Europe...*, 62-63. Na localidade de Monnaie, em França, passava a estrada que ligava Paris à Península Ibérica, sendo muito transitada. Por esse motivo, contabilizava vários albergues, sendo o mais famoso o «*Plat d'Étain*». Este nome era comum, uma vez que nos estabelecimentos deste género os pratos de estanho eram amplamente utilizados. Existem referência a estabelecimento com denominações idênticas na Borgonha, Normandia, Paris, Poitou e, inclusive, em Tours, onde existe uma rua *du Plat-d'Étain*, em referência à existência de estalagens, nesse local, no passado. Veja-se Claude Delage e Jacqueline Verger, «L'auberge où pendait pour enseigne... Le Plat d'Étain», *L'Écho Monnaie. Bulletin Municipal Annuel D'Informations 2010-2011*, 2010-2011, Revista, 36-39r; Phillipe Meyzie, «De l'auberge au traiteur. La restauration commerciale dans l'Europe moderne (XVI e -XIX e siècles)», *Przegląd Historyczny*, vol. 102/4 (2011): 661-674.

Roma, no século XVI, havia uma estalagem por cada 233 habitantes, e em 1615 existiriam cerca de 360 estalagens na cidade. Em Milão, havia uma por cada 1.100 habitantes e, em Florença, uma por cada 1.500. A cidade de Veneza era um dos pontos de paragem obrigatório da *Grand Tour*, no século XVIII, existindo alguns guias da cidade, onde o viajante podia colher informações sobre as estalagens, hospedarias ou tabernas. A maior parte das hospedarias venezianas distribuíam-se pela zona do Rialto, onde existiam 11, e pela Praça de São Marcos.¹¹³

Nem sempre era necessário possuir uma estalagem para albergar pessoas. Existiam vários casos de privados que alugavam camas, nas suas casas, tendo como profissão principal outro ofício. Em Versalhes, estima-se que, na última década do século XVIII, dos 984 indivíduos que davam alojamento a forasteiros, 724 não tivessem essa atividade como profissão principal, sendo na sua maioria domésticas, artesãos e comerciantes que encontravam, neste negócio paralelo, um lucro extra.¹¹⁴

Havia várias designações para os estabelecimentos comerciais onde os hóspedes podiam encontrar alojamento, desde as hospedarias, albergues, albergarias, estalagens, pousadas, vendas, estanques, *mesóns*, hospitais e hospícios. No território do Reino de Granada, no século XVIII, contabilizavam-se 232 *mesóns*, três *posadas*, 30 vendas, quatro *ventorillos*, ou seja, vendas menores, e três *hosterías*. No conjunto, existiam cerca de 272 estabelecimentos de hospedagem.¹¹⁵

Em Espanha, as pousadas de setecentos, por norma, não serviam comida, podendo quando muito cozinhar-se o que os hóspedes haviam comprado aos comerciantes locais, situação semelhante acontecia em Portugal, obrigando os viajantes a acautelarem a sua alimentação, antes de chegarem ao destino onde pernoitariam.¹¹⁶

Também não tinham grandes comodidades, disponibilizando, por vezes, apenas um colchão sobre o soalho. A *mesón*, por seu lado, era o local onde comumente se recolhiam arrieiros e carreteiros, podendo localizar-se no seio dos povoados ou fora deles. As condições que

¹¹³ Entre os melhores albergues da cidade encontrava-se os *Il Leon Bianco, Il Gallo, La Fortuna, La Serena e I Re Magi*. Leia-se Laetitia Levantis, «Séjourner à Venise: des auberges populaires du XVIII^e siècle aux luxueux hôtels de l'âge romantique», em *Auberges, hôtels et autres lieux d'étapes*, dir. Brigitte Urbani (Marselha: Centre Aixois d'Études Romanes/Université de Provence, 2007), 317-318.

¹¹⁴ Consulte-se Roche, *Humeurs vagabondes...*, 534.

¹¹⁵ Leia-se Raúl Ruíz Álvarez, «Ventas, Mesones y Posadas en el Reino de Granada (s. XVIII)», *Chronica Nova*, n. 46 (2020): 310-314.

¹¹⁶ Veja-se Maczak, *Travel in Early Modern Europe...*, 41-49.

fornecia conseguiam ser ainda piores do que as das pousadas. A venda ou estanque, por outro lado, era uma casa isolada, nas bermas das estradas e caminhos, afastada dos povoados. Estes estabelecimentos encontravam vantagens fora dos centros urbanos, como era a existência de espaço para os estábulos e a possibilidade de montar tendas e negócios no exterior dos edifícios. Além disso, tinham ainda a oportunidade de acolher os viajantes que chegavam fora de horas, quando as portas das cidades já estavam fechadas. Por norma, possuíam uma cozinha e alguns alimentos como pão, vinho e ovos, assim como palha para os animais. Estando distantes das vilas e cidades, era importante que estes edifícios, além do alojamento, tivessem disponibilidade de alguns alimentos. Por estarem em locais isolados, as vendas eram frequentadas por indivíduos de carácter duvidoso e os seus próprios donos nem sempre eram confiáveis.¹¹⁷

As estalagens estavam identificadas com alguns símbolos que podiam ser uma cruz ou uma imagem de Nossa Senhora. A maioria corresponderia a casas normais, convertidas em albergarias. Algumas tinham estábulos onde se podiam receber vários cavalos. Nas melhores, havia camas compostas por uma estrutura de madeira e roupa, com um dossel que protegia as pessoas da visão de terceiros, da luz e das correntes de ar. A hierarquia das estalagens era definida pelos apetrechos das camas. A existência de cortinas e dossel era indicativo de maior qualidade. Também a dimensão destes estabelecimentos era variável, havendo algumas com cerca de 20 camas, onde se podiam acolher até 40 pessoas e outras mais pequenas que se ficavam pelos sete a 12 leitos onde se conseguiam acomodar 14 a 30 indivíduos. De capacidade inferior eram as hospedarias que podiam ter apenas três ou quatro camas.¹¹⁸

Havia pessoas que ficavam vários meses hospedadas como era o caso dos estudantes, de homens encarregues de defender territórios em períodos de perigo, de trabalhadores temporários, entre outros. Mas a grande parte dos viajantes permanecia apenas por uma noite. Estes estabelecimentos sofriam de graves problemas de segurança, entrando neles, com facilidade, ladrões ou assassinos. Com frequência, havia querelas entre hóspedes e eram comuns

¹¹⁷ Confira-se Ruiz Álvarez, «Ventas, Mesones...», 320; Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 110-111.

¹¹⁸ O número de camas e a capacidade das estalagens mostra-nos que em cada leito dormia mais do que uma pessoa, podendo acontecer de pernoitarem três indivíduos em cada um. Veja-se Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 110-111. A estalagem de Monnaie, em finais do século XVIII, era composta por duas salas com lareiras, uma das quais era a cozinha. Possuía, ainda, dois quartos e um sótão ao qual se acedia através de uma escada de madeira em caracol. Tinha, também, um estábulo, celeiro e adega. Os mesmos esquemas seguiam outras pequenas estalagens deste período. Consulte-se Delage e Verger, «L'auberge où pendait...», 38; Frank Brechon, «Entre hôpitaux et auberges. L'accueil du voyageur en Cévennes à la fin du Moyen Âge», *Revue historique*, n. 697 (2021): 63.

os problemas de moralidade. Em relação aos preços, sabe-se que, em 1454, uma estadia podia corresponder ao custo de uma refeição ou ao valor de aluguer de um cavalo. A vida nos albergues tinha características comuns a todos os territórios, como era a falta de hospitalidade e de condições para receber pessoas e animais, o facto de servirem comida estragada e os preços exorbitantes que cobravam.¹¹⁹ Também eram comuns os roubos, por isso, em Portugal, as *Ordenações Filipinas* definiam que as portas das estalagens deviam ficar trancadas à chave, durante a noite, para que, de manhã, antes de serem abertas, o estalajadeiro ou qualquer pessoa que desse agasalho a viajantes, mediante pagamento perguntasse «a toda a gente, que em sua caza, ou stalagem dormio aquella noite, se lhe falta, ou lhe doi furtada alguma cousa, ou lhe foi feito algum mal».¹²⁰ No caso haver queixas, ninguém podia sair do estabelecimento até o culpado ser encontrado. Com igual intenção de garantir a ordem e evitar problemas, em Liesse, na França, no século XVIII, proibia-se que nos albergues se acolhessem prostitutas. Também em Vermandois se regulava para evitar que as filhas dos estalajadeiros seduzissem os viajantes e peregrinos, convencendo-os a pernoitarem nos estabelecimentos dos seus progenitores, o que revela uma prática comum.¹²¹

As estalagens venezianas, do século XVIII, eram locais de grande sociabilidade, tal como as tabernas e os cafés, sendo os espaços mais luxuosos frequentados pelas elites locais, não para pernoitar, mas para realizar refeições e ter momentos de sociabilidade. No entanto, o albergue era como um teatro onde várias personagens agiam, e neste caso, os menos luxuosos eram os melhores cenários para tais interações. Neles misturavam-se pobres, mendicantes, músicos ambulantes e dançarinos, assim como prostitutas e negociantes. Os donos dos estabelecimentos albergavam e exibiam aos clientes pessoas disformes e animais selvagens. Ou seja, eram espaços onde se oferecia uma vida boémia, festa, animação, mas também conflitos, contrabando e prostituição. Era um local intermediário, onde o ilícito e a violência vigoravam, uma vez que o elevado consumo de álcool também contribuía para isso. A esse propósito, o arcebispo de Tours

¹¹⁹ Verdon, *Travel in the Middle Ages...*, 112-115. No século XVIII popularizou-se a *Table d'Hôte*, ou seja, uma refeição servida a hora determinada, para os hóspedes, numa mesa comum, onde os desconhecidos partilhavam o momento, causando algum desconforto, pelo que era motivo de grandes críticas. Consulte-se Meyzie, «De l'auberge au traiteur...», 661-674.

¹²⁰ Veja-se *Ordenações Filipinas. Livros IV e V. Edição «fac-simile» da Edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro de 1870* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985), Livro V, Título 64.

¹²¹ Bruno Maes, «Femmes et grands pèlerinages français à la Vierge, de la Guerre de Cent Ans à la Restauration (XIV-XIX^e siècle)», em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Juliette et Dor e Marie-Élisabeth Henneau (Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007), 69-70.

definiu, em 1768, que nenhum taberneiro poderia dar de beber aos habitantes das paróquias, antes da realização dos ofícios divinos, provavelmente, por assistirem a eles indivíduos alcoolizados, causando distúrbios. Por outro lado, muitos paroquianos faltariam às missas para estarem na taberna.¹²²

Em Portugal, no século XV, estabeleceu-se uma extensa rede de estalagens. Os estalajadeiros solicitavam ao rei licença para acrescentarem as suas casas, de forma a poderem funcionar como hospedarias. Uma condição para ser considerado um bom albergue era possuir estábulo de dimensões consideráveis para receber as montadas dos viajantes, e forragens para os mesmos, até porque algumas pessoas circulavam com grandes séquitos, e os próprios almocreves costumavam seguir em grupo. Por vezes, ter condições para alojar várias dezenas ou até centenas de animais era o mais importante, sobrepondo-se às oferecidas aos humanos. Tal justifica-se com o facto de ser essencial o animal recobrar as forças para a jornada seguinte. De nada adiantaria ao seu dono descansar bem, se a montada não estivesse em condições de cumprir o objetivo. Em Trancoso, por exemplo, existia, no período medieval, uma estalagem com capacidade para 100 animais, sendo possivelmente uma das maiores do reino. No entanto, poucas eram as hospedarias que tinham tamanha capacidade, uma vez que as habitações medievais eram pequenas. Também o número de leitos era reduzido e, por norma, encontram-se dispostos num dormitório comum.¹²³

Os albergueiros procuravam fixar os seus estabelecimentos em locais onde houvesse um forte fluxo de passageiros, em virtude da sua circulação para feiras, santuários ou grandes cidades. Nas cartas de estalajadeiros do século XVI, os que se propunham a praticar o ofício justificavam a localização das hospedarias com o grande movimento. Foi o que alegou um estalajadeiro de São João da Pesqueira, afirmando que a existência de duas barcas, na vila, levava à passagem de muitos mercadores. Um outro, em Arouca, afirmava que pela localidade atravessava uma estrada que ligava Lamego, Vila Real e Braga, assim como outra entre o Porto e Paiva, o que justificava a existência de uma hospedaria no local. Um seu homónimo de Vila do Conde alegava que pela vila circulavam peregrinos em direção a Santiago e outros passageiros que iam para os vários concelhos do Minho ou em direção à Galiza. Um de Sernancelhe afirmava a existência do seu estabelecimento com o facto de ser local de passagem da estrada que ligava Vila do Conde, Porto e Aveiro a Castela, em especial a Salamanca, e de travessia para as grandes feiras de Medina e

¹²² Levantis, «Séjourner à Venise...», 325-326; Delage e Verger, «L'auberge où pendait...», 37.

¹²³ Gonçalves, «Pernoitar fora de casa...», 31-34.

Villálon. Por outro lado, no interior das cidades, as estalagens localizavam-se nas zonas centrais, como a praça principal, estando identificadas com uma placa sobre a porta, para facilitar o seu reconhecimento. Outro ponto de localização eram os sítios ermos, como no interior de florestas e montanhas, onde o viajante desprevenido podia ser surpreendido por perigos vários.¹²⁴

As estalagens medievais portuguesas tinham uma forte mancha na região de Riba Côa, no sentido Guarda, Viseu, Guimarães, Ponte de Lima, Valença do Minho, um percurso muito percorrido pelos peregrinos de Santiago, com origem em Espanha.¹²⁵ Em finais do século XIV existiam, na cidade do Porto, oito estalagens, uma em Miragaia e outra em Vila Nova, fora das muralhas da urbe. Um século depois, no entanto, referiam-se apenas seis, das quais quatro eram geridas por mulheres e apenas duas por homens. Tinham entre duas a cinco camas, e apenas uma possuía sete a oito leitos. Ou seja, segundo Iria Gonçalves, isto daria uma média de 26 ou 27 camas para acolher peregrinos e viajantes.¹²⁶

No século XVI, contabilizavam-se em funcionamento, na região Norte de Portugal, muitas estalagens. No reinado de D. João III foram confirmadas 32 cartas a estalajadeiros e outorgadas mais 192. Ou seja, constatámos um universo de mais de 200 hospedarias. Contudo, eram, na sua maioria, de pequenas dimensões e muitas delas estavam em mau estado, não possuindo as condições requeridas para acolher os viajantes, o que era motivo de constantes queixas.¹²⁷

Em 1609, iniciou-se a construção da estalagem real de Vendas Novas, uma localidade surgida no século XVI, numa estrada que ligava Aldeia Galega a Montemor-o-Novo e Évora. Devido ao elevado trânsito, foram surgindo ao longo deste percurso algumas vendas de particulares.¹²⁸ Através do projeto, sabemos que a estalagem tinha dois pisos, ambos compostos por janelas. Na parte superior existia uma sala grande com bancos de pedra, uma varanda e um oratório, destinando-se às pessoas de maior condição. Fora, havia mais seis «casinhas de pousadas», todas seguidas e unidas pelo mesmo telhado, e uma outra casa grande, que tinha como função alojar os séquitos reais, uma vez que por esta localidade se ligava Lisboa à corte de Madrid, na época

¹²⁴ Braga, «A circulação e distribuição...», 200.

¹²⁵ Para a rede de estalagens consulte-se Humberto Baquero Moreno, «Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média», *Revista da Faculdade de Letras*, I Série, vol. 2 (1986): 81-82; Manuel António Fernandes Moreira, «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago», *Estudos Regionais*, n. 13-14 (1993): 62.

¹²⁶ Sobre os preços dos alojamentos e tipo de camas correspondentes no século XIV veja-se Gonçalves, «Pernoitar fora de casa...», 35-39.

¹²⁷ Braga, «A circulação e distribuição...», 200-201.

¹²⁸ Jorge Fonseca, «Teodósio de Frias e a construção da Estalagem Real de Vendas Novas», *Almansor. Revista de Cultura*, n. 3, 3^o série (2017): 139-142.

dos Habsburgos. Possuía, ainda, uma casa que servia de cozinha e refeitório, composta por mesas de pinho a todo o cumprimento. Havia mais uma estrebaria para os animais, um compartimento para guardar a lenha e outra para o estalajadeiro morar. Tendo estado em funcionamento durante mais de 100 anos, a estalagem recebeu viajantes insígnies, como foi o rei Filipe II, aquando da sua visita a Portugal que, no entanto, apenas parou para descansar e fazer refeições. Acolheu, ainda D. Catarina de Bragança, rainha de Inglaterra, que por lá passou quando regressou a Portugal, após a morte do seu marido, o rei Carlos II, em 1685. No entanto, o grande séquito que a rainha levava, na viagem de Lisboa para Évora, obrigou a que fossem feitas obras na estalagem e acrescentadas camas, de forma a aumentar a sua capacidade.¹²⁹

Na Lisboa de meados do século XVI entravam, diariamente, cerca de 2.000 pessoas oriundas dos arredores, para vender os seus produtos. A capital era o centro do comércio nacional. O mercado da Praça da Ribeira era vibrante no século XVII, encontrando-se lá dezenas de tendas, agrupadas pelos produtos que vendiam, desde alimentos prontos a comer, a peixe, marisco, fruta, hortaliças, pão e queijos. Além dos vendedores ambulantes, na sua maioria mulheres, que vendiam produtos como arroz, peixe assado, tripas e doçaria, existiam estabelecimentos onde se podiam encontrar refeições, como eram as tabernas, as estalagens, as confeitarias e as pastelarias. Em meados do século XIV havia na cidade cerca de 300 tabernas, onde se podiam servir comidas.¹³⁰ Por outro lado, em 1814, na cidade de Lisboa, existiam 96 estalagens, número elevado e justificado pela presença de diversos comerciantes e visitantes na maior cidade do reino, embora passassem apenas cerca de 60 anos do grande abalo que a deixou parcialmente destruída.

Apesar de se desconhecerem os preços cobrados, sabe-se que, em Évora, em finais do século XVI, a canada de vinho devia ser vendida a dois réis, uma posta de bacalhau cozido a cinco réis, igual quantidade de pescada a 10 réis, sardinhas fritas a dois réis, uma posta de carne de vaca ou carneiro assado a cinco réis, e o mesmo por uma posta de carne de bode ou cabra. Apesar da variação de valores destes produtos, nas várias partes do reino, seria possível aos

¹²⁹ Fonseca, «Teodósio de Frias...», 143.

¹³⁰ João Pedro Gomes, «Comida de rua na Lisboa Moderna (sécs. XVI e XVII)», em *Diz-me o que comes... Alimentação antes e depois da cidade*, eds. João Carlos Senna Martinez *et al.* (Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, Direcção Municipal de Cultura, Departamento de Património Cultural, Centro de Arqueologia de Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, Secção de Arqueologia, 2017), 100-102.

peregrinos e viajantes, que recebiam esmolas das Misericórdias, entre os 20 e os 40 réis, realizarem boas refeições.¹³¹

Ao longo de todas as épocas, as hospedarias portuguesas foram alvo de críticas dos estrangeiros que por elas passavam. Apontava-se a falta de higiene e limpeza, assim como a existência de ratos e outros parasitas nas camas. Por norma, tratava-se de estabelecimentos de dois pisos, ficando no inferior os animais. Os quartos nem sempre tinham camas ou sequer colchões de palha, dormindo o viajante sobre as bagagens que levava. À noite, o estalajadeiro servia a refeição ou, então, o viajante podia confecioná-la e pelo serão dançava-se e cantava-se. Em 1791, o governo reconhecia a necessidade de serem construídas estalagens pelo reino, para acolherem os viajantes.¹³²

As estalagens podiam servir alimentos aos seus clientes, embora relatos de viajantes denotem que, em Portugal, nem sempre essa prática era levada a cabo e, por vezes, estes indivíduos necessitavam de comprar a sua própria comida em outro local. Mas, mesmo quando isso acontecia, não era qualquer comida que os estalajadeiros podiam servir. Uma lei de 1570 definia que não se podia dar de comer mais que um assado, cozido ou picado, arroz ou cuscuz. Estavam proibidos os doces, os mexidos, entre outros produtos. Entre as refeições que se podiam encontrar com mais frequência estavam um «naco de carne e sopa», ou seja, a água em que fora cozida a carne, assim como, por exemplo, cebolas assadas. Outro tipo de alimento que podia ser adquirido eram os pastéis. Em Lisboa, no século XVI, a atividade do pasteleiro estava bem regulamentada.¹³³

Além das estalagens, hospedarias e postos de venda privados, desde o período medieval que tinham surgido ao longo das principais estradas, e muito relacionados com as peregrinações, diversos hospitais. Os peregrinos pobres não tinham condições financeiras para pagar um alojamento, pelo que dependiam da caridade das populações por onde passavam. Por outro lado, tinham a oportunidade de ser acolhidos em alguns mosteiros, onde eram tratados com alguma deferência, sendo-lhes lavados os pés, feitas orações e servidas boas refeições.¹³⁴

¹³¹ Líliliana Neves, *Peregrinos e viajantes. O auxílio das Misericórdias de Braga e Ponte de Lima (séculos XVII-XVIII)* (Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2021), 139-140.

¹³² Matos, *Transportes e comunicações em Portugal...*, 403-408.

¹³³ Gomes «Comida de rua...», 102-103.

¹³⁴ María A. González Bonome, «Los hospitales de peregrinos: de Ferrol a Santiago», em *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*, dir. José Leira López (Corunha: Universidade da Corunha, 1997), 311-315; Veja-se, também, José Marques, «A

Alguns dos hospitais de peregrinos foram instituídos por monarcas, eclesiásticos, aristocratas e outros indivíduos, que deixavam nos seus testamentos bens e, por vezes, a própria casa, para albergue de passageiros. Estes espaços acolhiam todo o género de pessoas, não havendo diferenciação entre pobres, peregrinos, enfermos ou caminhantes.¹³⁵ Em alguns locais, os peregrinos recebiam, apenas, um sítio para dormir e fogo, noutros tinham direito a água, sal e uma candeia e, num reduzido número destas instituições, a pão, vinho, azeite, vinagre um alguidar para lavar, ou pôr em água, os pés, e vasos de noite. As suas dimensões variavam e os maiores, por vezes, não tinham mais do que 12 camas, o número dos apóstolos. Por seu lado, os menores podiam ter apenas entre duas a quatro. Regra geral, eram compostos por cozinhas, permitindo aos peregrinos preparar refeições, e na maioria dos casos, a estada autorizada era de dois a três dias, de forma a não comprometer a capacidade para acolher os que chegavam e também para evitar que os indivíduos se fixassem por muito tempo nas localidades.¹³⁶ No começo da Idade

assistência aos peregrinos, no Norte de Portugal, na Idade Média», em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*, org. Núcleo de Estudos e Revitalização dos Caminhos Portugueses de Santiago, do Círculo Almeida Garret (Lisboa: Távola Redonda, 1992), 9-22.

¹³⁵ Em Espanha, mas também em Portugal, os hospitais de peregrinos possuíam origens diversas. Podiam ser fundações episcopais ou pertencer a ordens religiosas e militares. Podiam, também, ser civis, fundados por monarcas e nobres ou ser fundações populares, como os hospitais dos grémios, paróquias ou confrarias. Alguns deles possuíam mesmo celas para aprisionar os falsos ou maus peregrinos, com cadeias de ferro. Sobre estas instituições veja-se Miguel Ángel Darriba González, «Hospitales de peregrinos: consideraciones sobre su fundación», em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia)*, org. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997), 69. Consulte-se também Juan Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador*, vol. 1 (Oviedo: Universidad de Oviedo, 2006), 89, 253; M^a Elida Garcia Garcia, «La hospitalidad y el hospedaje: fundaciones hospitalarias en Asturias», em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar (Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993), 217-218; Raymond Oursel, «Cluny y el Camino», em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken (Barcelona: Lunewerg Editores, 1993), 115-148; Jose Angel Sesma Muñoz, «El Camino de Santiago en Aragon», em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador...*, 87-102; Jorge Custódio, «O Palácio da doença em Santarém», em *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Luís Mata (Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000), 33-40; Isabel dos Guimarães Sá, «Os Hospitais entre a assistência medieval e a intensificação dos cuidados médicos no período moderno», em *Congresso comemorativo do V centenário da fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora, Actas* (Évora: Hospital do Espírito Santo, 1996), 87-103; Maria Marta Lobo de Araújo, «A reforma da assistência nos reinos peninsulares», *Cadernos do Noroeste*, vol. 19, n. 1-2, (2002): 177-198; Maria Marta Lobo de Araújo, «Os hospitais de Ponte de Lima na era pré-industrial», em *Actas do XVIII Seminário Internacional sobre Participação, Saúde e Solidariedade – Risco e Desafios* (Braga: s. n. 2006), 481-492.

¹³⁶ Também o «hospital de Fora» de Ponte de Lima permitia a preparação de refeições. Veja-se Araújo, «Os hospitais de Ponte de Lima...», 489-490.

Moderna opera-se a separação entre albergaria e hospital, consistindo este último num lugar de cura, com equipa médica.¹³⁷

Nem sempre as condições fornecidas nestes espaços eram as melhores. Situação que não era muito diferente nas hospedarias onde o serviço era pago. Por vezes, existiam camas compostas com roupa, embora fossem sempre em número reduzido. O mais comum era haver alguns enxergões de palha, pois os de lã estavam reservados às pessoas de maior condição. Em outros casos era apenas um tabuado com uma camada de palha ou feno, sem qualquer envolvência. A roupa, quando existia, era de baixa qualidade, sendo comuns os lençóis de estopa e as mantas de burel.¹³⁸

Nas camas das pessoas de estratos sociais elevados, para um maior conforto, podiam existir dois colchões de lã sobre o enxergão, almofadas de penas, lençóis de linho e cobertores importados. Os leitos encontravam-se, também, separados por cortinas.¹³⁹ Por esse motivo, viajantes como Nicolau Albani, na sua viagem de 254 noites, entre Nápoles e Santiago de Compostela, dormiu 86 vezes em estalagens e igual número em hospitais para peregrinos, mas quando as condições que estes ofereciam eram parcas, o napolitano preferia recorrer à caridade privada, especialmente em Espanha, onde os hospitais eram, regra geral, também pequenos e mal apetrechados. Assim, dormiu 58 vezes em casas privadas, entre as quais se contam noites passadas em estábulos, junto aos animais.

As camas medievais eram divididas entre várias pessoas, duas, três ou quatro, motivo pelo qual os leitos eram de grandes dimensões, o que é comprovado também pelas grandes medidas das roupas utilizadas nelas.¹⁴⁰

4.1 - A assistência prestada a peregrinos e viajantes ao longo dos caminhos

Na conceção cristã, a hospitalidade derivava da caridade. Por esse motivo, o hóspede recém-chegado era encarado como uma visita divina. Os primeiros hospitais surgiram na sequência das peregrinações a Jerusalém e a Roma, na Alta Idade Média, e denominavam-se

¹³⁷ Consulte-se Sá, «Os Hospitais entre a assistência medieval...», 87-103.

¹³⁸ Gonçalves, «Pernoitar fora de casa...», 27-28.

¹³⁹ Sobre a nova organização hospitalar confira-se Laurinda Abreu, *O Poder e os Pobres. Dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI a XVIII)* (Lisboa: Gradiva, 2014), 39-53.

¹⁴⁰ Sobre esta questão e sobre os albergues no período moderno veja-se Roche, *Humeurs vagabondes...*, 508-517.

Xenodoquios, sendo destinados ao acolhimento dos estrangeiros. Na Europa, as ordens militares e religiosas foram as suas principais instituidoras, até aos séculos XI e XII. Essa realidade mudou, posteriormente, entre as centúrias de trezentos e quatrocentos, quando o número de indivíduos em circulação aumentou e as vias se multiplicaram. Neste período, foram as instituições locais, os grémios, as confrarias e os concelhos, assim como os benfeitores privados que assumiram as maiores responsabilidades a nível assistencial.¹⁴¹

A partir do século XII os hospitais multiplicaram-se um pouco por toda a Europa, possuindo diversas funções, como o acolhimento de peregrinos, viajantes, enfermos, órfãos, ou mesmo doentes contagiosos.¹⁴² Neste panorama, destacavam-se os hospitais administrados pelos mosteiros beneditinos, dos monges de Cluny, assim como os de Cister.¹⁴³ Mas os próprios

¹⁴¹ Damián Yáñez Neira, «Hospederías monásticas en la provincia de Orense», em *Actas Congreso sobre o camiño xacobeo na provincia de Ourense: Feito físico, arquitectura e urbanismo históricos camiño principal e tecido secundario (Orense, del 29 de septiembre al 2 de octubre de 1993)* (Corunha: Xunta de Galicia, 1995), 60-65; Damián Yáñez Neira, *El Camino de Santiago y los Monasterios* (Santiago de Compostela: Coedición Follas Novas/Monte Casino, 1999), 20, 60; José Luis Senra Gabriel y Galán, «Los programas constructivos de los monasterios benedictinos en el Camino de Santiago: arquitectura y ornamentación», em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja (Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004), 100-127; María del Carmen Muñoz Párraga, «La Arquitectura monástica de atención al peregrino: hospitales y hospederías», em *Monasterios y peregrinaciones...*, 132; Paolo Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas a Santiago* (Santiago de Compostela: Porto y Cia. Editores, 1971), 18-24; Luis Martínez García, «La Hospitalidad en el Camino de Santiago, viejos y nuevos hospitales a fines de la Edad Media», em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación y sociedad*, coords. Carlos Estepa Díez, Pascual Martínez Sopena e Cristina Jular Pérez-Alfaro (Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000), 94; Luis Martínez García, «La hospitalidad y el hospedaje en el Camino de Santiago», em *El Camino de Santiago y la sociedad medieval. actas de la Reunión Científica: Logroño, 12-23 de abril de 1999*, coord. Francisco Javier García Turza (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000), 104; Uma outra alternativa que os viajantes e peregrinos possuíam para se alojarem eram as estalagens, como vimos anteriormente. Roma terá sido a cidade com mais albergues para peregrinos e viajantes, tendo contado com cerca de 100 estabelecimentos em funcionamento, ao mesmo tempo, no período medieval. Veja-se a propósito García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 44-45.

¹⁴² O termo hospital teve a sua origem no vocábulo latim «hospes» que significava convidado. Foram os Hospitalários, cavaleiros de São João de Jerusalém, que estabeleceram a ligação do termo com a atual palavra «hospital», ao criar espaços para o acolhimento de gente estrangeira. Leia-se Margaret Healy, «Highways Hospitals and Boundary Hazards», em *Borders and Travellers in Early Modern Europe*, ed. Thomas Betteridge (Oxford: Routledge, 2007), 18; Ramón Yzquierdo Perrín, «Los hospitales del Camino: La asistencia al peregrino en los Caminos de Santiago», em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias (Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004), 198; Eduardo Lezcano del Río, «La Asistencia Hospitalaria y Farmacéutica en el Camino de Santiago», em *III Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas: actas del congreso celebrado en Oviedo del 9 al 12 de octubre de 1993* (Principado de Astúrias: Gobierno del Principado de Astúrias, Servicio de Publicaciones, 1994), 363-365.

¹⁴³ Os primeiros hospitais do caminho de Santiago, com o intuito de dar apoio aos peregrinos, terão surgido no século X e eram no Cebreiro, em Sahagún e Carrión. Diversos hospitais foram instituídos por defuntos que deixaram bens ou edifícios para a criação deste género de instituição. Outros deixavam em testamento parte de rendas de vinho, pão ou outros géneros alimentícios que

mosteiros davam assistência, podendo albergar os transeuntes e dar-lhes esmolas ou alimentação, costume que se manteve no período moderno.¹⁴⁴

Quando não existiam locais onde os romeiros se pudessem refugiar, estes procuravam igrejas que estivessem abertas, ou os seus pórticos para passarem a noite.¹⁴⁵ Os primeiros hospitais instituídos procuravam resolver problemas de segurança nos caminhos, dando apoio aos passageiros e peregrinos em viagem. Assim, encontravam-se localizados em pontos de passagem difíceis, territórios selvagens e inóspitos. Por vezes, é possível conhecer as tipologias destes hospitais, em especial daqueles que tinham maiores dimensões. Por norma, no período moderno, possuíam salas com alguma capacidade e espaços separados para homens e mulheres no mesmo piso ou andares diferentes para os dois sexos. Podiam, ainda, ter dependências anexas.¹⁴⁶

Os maiores hospícios dispunham de organização completa: albergue, refeitório, dormitório, capela, forno, poço. Estes locais não se identificavam pela arquitetura ou pelo tamanho, mas sim pelas insígnias, onde estava patente a concha de Santiago. No caminho francês, muitas casas eram identificadas como «casas das conchas», não existindo um género específico de hospital, divergindo nas plantas, tamanhos e materiais de construção. Muitos destes edifícios não cabiam dentro das muralhas das cidades, por isso foram construídos extramuros, dando, mais tarde, origem a povoamentos, uma vez que aí se instalavam casas de venda de produtos, igrejas, e outros negócios. Estes espaços nem sempre tinham por função dar dormida e alimentar romeiros. Por vezes, limitavam-se a oferecer-lhes uma esmola, quando estes estavam de passagem, a chamada «passada», fornecida através de uma janela, podendo ter a forma de esmola ou género alimentício. A mesma prática era encontrada nos mosteiros.¹⁴⁷

Por norma, os hospitais de peregrinos encontravam-se estrategicamente posicionados nas vilas e cidades para serem as primeiras estruturas que os viajantes encontravam.¹⁴⁸ Estes locais

deveriam ser gastos com refeições de peregrinos. Muitas vezes, estes locais também eram isentos de impostos. Leia-se a propósito Yzquierdo Perrín, «Los hospitales del Camino...», 143-145, 198; Yañez Neira, «Hospederías monásticas...», 68.

¹⁴⁴ Consulte-se Baudilio Barreiro Mallón e Ofelia Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen* (Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 1998), 11.

¹⁴⁵ Uria Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador...*, 262.

¹⁴⁶ Em finais do século XV, em Burgos, existiam perto de 30 hospitais. Veja-se Martínez García, «La Hospitalidad en el Camino de Santiago...», 94-96.

¹⁴⁷ Paolo Caucci von Saucken, «Vida y significado del peregrinaje a Santiago», em *Santiago: la Europa...*, 108. Sobre os mosteiros ao longo do camino veja-se José Ángel García de Cortázar, «La implantación monástica en el Camino de Santiago ¿monasterios del Camino o monasterios en el Camino?», em *Monasterios y peregrinaciones...*, 86.

¹⁴⁸ Healy, «Highways Hospitals...», 17.

estavam assinalados com símbolos nas portas, como conchas, vieiras, cruzeiros e bordões e neles o transeunte podia ter acesso a uma fogueira para se aquecer e a uma cama para dormir. Alguns, considerados de grandes dimensões, chegavam a dispor de 80 leitos, distribuídos de forma quase igualitária por duas enfermarias, uma para homens outra para mulheres. Os mais pequenos, possuíam apenas uma média de 12 camas, como já referimos. Mas bastava que tivessem três para assumirem a denominação de hospital. Note-se, todavia, que em cada cama dormia mais do que uma pessoa.¹⁴⁹ Em 1771, Luís XVI ordenou que nos hospitais de Paris, em cada cama, não dormissem mais do que duas pessoas e que estas estivessem separadas por uma tábua de madeira. Outro dado sobre os leitos remonta a 1790, quando sabemos que no principal hospital parisiense existiam camas de dois pisos, um inferior, onde ficavam quatro enfermos e outro superior onde ficavam três. O mesmo já aconteceria em Roma, no hospital do Santo Espírito, no século XIII.¹⁵⁰

Numa parte considerável dos hospitais, os leitos eram feitos de palha, embora nos maiores houvesse melhores condições para os peregrinos. Por vezes, também se encontravam algumas camas luxuosas, oferecidas por pessoas de altos estratos, como obra de caridade, e destinadas a indivíduos da mesma «qualidade».¹⁵¹ Os passageiros podiam permanecer, nestes locais, cerca de três dias no Verão a cinco no Inverno. Procurava-se, desta forma, assegurar uma contínua disponibilidade para os viajantes que chegavam, como referimos anteriormente. Quando tal não era possível, podia improvisar-se-lhes palha nos pátios.¹⁵²

As refeições servidas na *Mesa de los romeros*, no hospital del Rey de Burgos, no período moderno, contavam com cerca de 2.800 calorias, o que deixava aqueles que por lá passavam com as forças bem restabelecidas, uma vez que a dieta permitia ter um nível adequado de gorduras, lípidos e carboidratos. Outros hospitais, mais pequenos, davam apenas um pedaço de pão, de cerca de 115 gramas, e com isso os passageiros faziam a sua refeição, dependendo a comida disponibilizada da grandeza e riqueza das instituições.¹⁵³ Também em Portugal, se verificou

¹⁴⁹ Durante a construção do Hospital Real de Santiago de Compostela, esteve em funcionamento, para acolher peregrinos, uma casa com apenas 80 leitos onde se estima que poderiam pernoitar cerca de 200 pessoas, mais do que dois indivíduos por cama. Confira-se Martínez García, «La hospitalidad y el hospedaje...», 106.

¹⁵⁰ Mercedes Insua Cabanas, «Arquitectura hospitalária en Galicia» em *El Hospital Real de Santiago...*, 63.

¹⁵¹ Muñoz Párraga, «La Arquitectura monástica...», 132-133.

¹⁵² Segundo García de Cortázar os grandes hospitais espanhóis tinham melhores condições do que os albergues pagos, especialmente a nível de higiene. García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 46.

¹⁵³ Note-se que nesta época considerava-se que o pão escuro era de menor qualidade. Os pães brancos tinham um alto valor nutritivo e curativo, especialmente para as pessoas da Europa Central, mais habituadas ao pão de centeio, por vezes com o cereal

que hospitais como o da Misericórdia de Coimbra forneciam refeições diárias aos enfermos cuja soma ultrapassava as 3.000 calorias.¹⁵⁴

Em relação às comodidades que estes espaços ofereciam, no Hospital Real de Santiago de Compostela, em 1700, os peregrinos tinham direito a uma cama composta com enxergão de palha, duas mantas, dois lençóis e um travesseiro. Nas ordenações quinhentistas do hospital referia-se que os leitos deviam ser de madeira, com teto coberto, um ou dois colchões, consoante a roupa, um par de almofadas, um cobertor e uma cortina para correr e fechar. Por outro lado, no hospital de Arbas dava-se uma cama com enxergão e palha, lençóis e mantas. Já aos passageiros de «maior qualidade» destinava-se um colchão e um par de almofadas.¹⁵⁵

Se no período medieval os hospitais se multiplicaram, sendo a maior parte de pequenas dimensões, poucos fazendo a distinção entre ricos e pobres, sãos e enfermos, no período moderno a tendência foi para a criação de grandes complexos hospitalares. Em Espanha, a multiplicidade de pequenas instituições de acolhimento aos peregrinos levou os Reis Católicos a promoverem a sua aglutinação.¹⁵⁶ Nesta época, os Estados procediam a uma reorganização hospitalar, surgindo os grandes hospitais modernos. Este movimento surgiu em Itália, tendo por objetivo que as cidades renascentistas fossem cómodas e agradáveis, afastando os pobres mendicantes, os indigentes e

muito afetado pelos insetos. O vinho servido em grande quantidade, também não seria de qualidade. Já o pedaço de carne de ovelha fornecido era considerável. Por vezes recebiam ainda carne de cedro que na altura serviria como condimento, uma vez que enquanto carne, era desvalorizada. Também o consumo de carne de galinha e frango tinha destaque, pois era cara. Sobre as refeições servidas no hospital leia-se Martínez García, «La hospitalidad y el hospedaje...», 107. Para outros hospitais que davam apoio a peregrinos de Santiago leia-se Ramón Yzquierdo Perrín, «Aproximación a la arquitectura del siglo XV en Galicia», em *El Hospital Real de Santiago...*, 358-369. Caso chegasse um grupo de romeiros ao Hospital del Rey de Burgos, e entre eles houvesse um doente, era permitido que todo o grupo permanecesse até que o indivíduo se curasse ou falecesse. Nele se criavam, também, algumas crianças órfãs, filhas de romeiros que haviam falecido, assim como outras que foram abandonadas à sua porta. Veja-se Luis Martínez García, «Comer y beber en el Camino de Santiago. La alimentación el Hospital del Rey de Burgos a fines de la Edad Media», em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas...*, 156-159. Na Misericórdia de Ponte de Lima, os doentes dos seus hospitais, no período moderno, eram alimentados com pão, galinha, frango, coelho e só raramente com carne de vaca. Sobre esta questão leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)* (Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000), 657.

¹⁵⁴ Leia-se Maria Antónia Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social. Coimbra (1750-1850)*, vol. 1 (Viseu: Palimage Editores, 2000), 657-658; Marina Galvão Prezotti, «O que comem os doentes? Alimentação nos hospitais portugueses da Idade Moderna e Contemporânea», em *Os hospitais portugueses da Idade Média aos dias de hoje*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Famalicão: Edições Húmus, 2022), 149-170.

¹⁵⁵ Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador...*, 460-462.

¹⁵⁶ Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador...*, 427-430.

os sem abrigo das suas ruas. As preocupações com a higiene também aumentaram. Os hospitais passaram a ter grandes pátios no meio das enfermarias, de modo a facilitar a circulação do ar, e a dividir os doentes por salas diferentes, consoante as suas doenças, assim como a separá-los por sexos.¹⁵⁷

O Hospital Real compostelano era composto por um corpo de capelães, encabeçado pelo capelão Maior e por oito capelães políglotas: quatro espanhóis e quatro estrangeiros, dois franceses e dois alemães, ingleses ou flamengos. Estes estavam encarregues de dizer três missas diárias na capela dos peregrinos e nos altares das enfermarias. Deviam, ainda, presidir aos funerais dos romeiros, além de terem a obrigação de administrar os sacramentos aos doentes dentro e fora do hospital. Tomavam, igualmente, conta das arcas de esmolas.¹⁵⁸

Os peregrinos tinham direito a ficar hospedados cinco dias no Inverno e três no Verão, margem temporal praticada em muitas instituições do género.¹⁵⁹ As ordenações quinhentistas do hospital determinavam que o hospitaleiro devia acolher os peregrinos e para o efeito devia ser latino e saber línguas estrangeiras. Devia, também, fazer as camas e tê-las sempre prontas, tratar da roupa, limpar os dormitórios e coser as peças que estivessem rasgadas. O *refiloto*, por sua vez, era a pessoa encarregada de receber os peregrinos que iam ao hospital fazer refeições. Devia

¹⁵⁷ Gloria Caveró Domínguez, *Peregrinos e indigentes en el Bierzo Medieval (s. XI-XVI). Hospitales en el Camino de Santiago* (Ponferrada: Archivo Histórico – Parroquial Basílica de Nuestra Señora de la Encima e Asociación de Amigos Camino de Santiago de el Bierzo, 1987), 199-200. Foi inspirado nas modernas conceções hospitalares que, entre 1499 e 1511, surgiu o hospital real de Santiago de Compostela, cuja edificação foi ordenada pelos Reis Católicos. Este possuía uma planta em cruz, modelo já utilizado em Milão, Granada e Toledo, que substituiu as antigas plantas basilicais. Desenvolvia-se em volta de uma capela central e de quatro pátios. Através do seu claustro ligavam-se as diferentes partes do edifício. A presença divina, dentro dos hospitais estava relacionada com a crença de que a doença era um castigo de Deus. A relação entre pousada e liturgia podia ser tão próxima que no *Hospital del Rey de Burgos*, as camas dos peregrinos estavam dispostas nas naves laterais, permitindo-lhes assistir às celebrações litúrgicas. Aqueles que chegavam doentes, logo que entravam tinham de se confessar, comungar e fazer testamento. Confirma-se Yzquierdo Perrín, «Aproximación a la arquitectura...», 360. Uma novidade do hospital é que os doentes de febres tinham a sua enfermaria na parte Norte do edifício, por ser a mais fresca. Insua Cabanas, «Arquitectura hospitalaria...», 67-69; Juan M. Monterroso Montero, «Apuntes para una iconografía de la monarquía, la devoción y la peregrinación», em *El Hospital Real de Santiago...*, 442. O Hospital Real incorporou em si vários outros de menor dimensão existentes em Compostela. Consulte-se Baudilio Barreiro Mallón, «Hospitales de la ciudad de Santiago», em *El Hospital Real de Santiago...*, 87-108.

¹⁵⁸ Leia-se José García Oro e María José Portela Silva, «La Monarquía y la Hospitalidad jacobea durante el Renacimiento», *Compostellanum*, vol. 47, n. 3-4 (2002): 502.

¹⁵⁹ García Oro e Portela Silva, «La Monarquía y la Hospitalidad...», 503.

fornecer-lhes mesa, toalha, pratos, tigelas, água e sal para comerem o que traziam, não usufruindo da comida confeccionada na instituição. No Inverno devia, também, acender-lhes a lareira.¹⁶⁰

Segundo Ofelia Rey Castelao, se à primeira vista o Hospital Real parecer ter sido fundado para acolher peregrinos, a realidade era outra. Apesar do edifício ter na sua génese como função acolher os enfermos e romeiros que iam em romaria a Santiago, na verdade, recebia principalmente vizinhos e habitantes da cidade. É possível que entre a sua fundação e 1525 tenha sido dada prioridade aos peregrinos, no entanto, a partir desse momento, os livros de entradas e as próprias ordenações do hospital, datadas de 1546, revelavam o contrário, mencionando a preocupação e desconfiança em relação aos falsos peregrinos.¹⁶¹ Também nos séculos XVII e XVIII, muitos dos hospitais existentes ao longo do antigo caminho francês estavam abandonados, em função da diminuição dos romeiros que chegavam a Compostela, e muitos deles foram recuperados, mas deixavam de referir-se os peregrinos, para se dedicarem ao apoio de enfermos e pobres, sendo exemplo disso os hospitais de Pamplona, Irún, Larrasoña, Villaba, Nájera, Santo Domingo de la Calçada, assim como os galegos.¹⁶² Também os hospitais de Oviedo, no século XVIII, se limitavam em grande parte, a dar pousada a transeuntes, fornecendo-lhes um espaço para dormir, luz e lenha, sendo poucos aqueles que ofereciam cuidados de saúde. Assim, na resposta dada ao *Catastro del marqués de la Ensenada*, 59% dos hospitais asturianos do século XVIII afirmavam ser de peregrinos, embora dessem pousada também a outros transeuntes e pobres de passagem, como as próprias fontes indicam. Já 21% correspondiam a *malaterías*,

¹⁶⁰ J. M., «Constituciones de Carlos V para el Hospital Real», em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación [catálogo de la exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de julio-29 agosto 2004*, coord. Marcelina Calvo Domínguez, dir. José Manuel García Iglesias (Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004), 568-569. Um outro hospital de peregrinos, existente nesta época, em Santiago, era o de São Miguel do Caminho. Foi fundado por testamento do cônego Ruy Sanchez de Moscoso, em 1450, destinando-o a recolher os peregrinos que chegavam à cidade, assim como os pobres locais. Deixou ainda leitos e mobiliário para tal uso e a sua biblioteca pessoal, com livros de Teologia, Filosofia, Medicina, Física e Direito Canónico, para consulta dos peregrinos religiosos que por lá passassem. A casa possuía três partes: o hospital para os peregrinos, a biblioteca e uma capela. Ángel Rodríguez González, «El Hospital de San Miguel del Camino para pobres y peregrinos (Siglos XV al XVIII)», *Compostellanum*, vol. 12, n. 1 (1967): 203. Uma descrição realizada em 1546 dá conta de que o Hospital Real dispunha de 105 leitos para cuidar dos peregrinos doentes, 44 para os sãos e 131 para os enfermos ordinários. Assim, no edifício havia 175 camas para peregrinos, entre enfermos e sãos, o que autores como Baudilio Barreiro Mallón e Ofelia Rey Castelao consideram ser exagerado. Em 1568, os visitantes do Hospital verificam que a sua administração se encontrava em deplorável estado. Leia-se Barreiro Mallón e Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos...*, 172-173.

¹⁶¹ Ofelia Rey Castelao, «Historia del Real Hospital de Santiago», em *El Hospital Real de Santiago...*, 388.

¹⁶² Consulte-se Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago...*, 136-149.

antigas leprosas que foram perdendo o objetivo inicial, podendo, também, os transeuntes pernoitar nesse local, e só 14% ofereciam assistência médica sanitária.¹⁶³

Os peregrinos que se dirigiam a Roma tinham a possibilidade de ficar alojados em vários locais, existindo na cidade alguns hospitais nacionais, que davam acolhimento aos romeiros das respetivas nações, assim como o hospital da Trindade. Neste local, um religioso lavava os pés dos recém-chegados, servindo-lhes de seguida uma refeição e vinho.¹⁶⁴ Entre a comida oferecida estava sopa de arroz, pratos de saladas variadas, um pedaço de carne, e frutas como pera, melão e uvas. Neste hospital, existia o costume de todas as noites, entre os peregrinos albergados, serem escolhidos 12 para jantarem com o Papa no seu palácio, recriando assim o cenário da Última Ceia. Desconhecem-se, no entanto, os critérios que levavam à escolha dos 12 eleitos. Após dormirem no hospital da Trindade as três noites a que tinham direito, os peregrinos eram redirecionados para os hospitais das suas nações presentes na cidade.¹⁶⁵

Sabe-se que em 1750 havia, em Roma, 12 hospícios de 13 nações diferentes. Um deles era o de Santo António dos portugueses, outro o de São Julião dos flamengos, onde foram recebidos os peregrinos dos Países Baixos até ao fim do século XVIII, passando, depois, a aceitar apenas os oriundos da Flandres. Neste espaço, os romeiros podiam ficar três noites, no entanto, não lhes eram fornecidas refeições, ao contrário do que acontecia no Hospital da Trindade. Recebiam, sim, uma esmola proporcional à estada, para adquirirem comida. Quando esgotavam os três dias a que tinha direito neste hospício, os flamengos podiam ir para o de Santa Galla, junto ao Capitólio, onde os romeiros de todas as nações recebiam hospitalidade por mais três noites. Assim sendo, vemos que muitos dos crentes que acorriam à cidade de S. Pedro e S. Paulo, podiam permanecer facilmente nove noites no local, passando de hospital em hospital.¹⁶⁶

O hospício de Santa Galla era considerado meticuloso em questões de higiene, sendo realizada uma triagem à entrada dos romeiros. Assim, alojavam-se os que estavam sujos, sarmentos e maltrapilhos num local e os sãos, limpos de vermes e imundices, noutra. As medidas

¹⁶³ Confirma-se Alberto Morán Corte, «Pobreza y asistencia en Asturias durante el siglo XVIII el modelo de la ciudad de Oviedo» (tese de doutoramento, León, Universidad de León, 2021), 222-240.

¹⁶⁴ Também no hospital de Oviedo, em finais do século XVI, se mantinha a prática de lavar os pés, com água e ervas e rosas, aos peregrinos cansados. Veja-se Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador...*, 450.

¹⁶⁵ Yolande Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas méridionaux à Saint-Julien-Des-Flamands à Rome au XVIIe et XVIIIe siècle», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993), dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry* (Roma: École Française de Rome, 2000), 295.

¹⁶⁶ Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas...», 295.

compreendem-se pelo facto destes indivíduos serem potenciais portadores de doenças contagiosas, uma vez que não tinham hábitos de higiene e passavam por diversas partes, onde podiam grassar epidemias, como peste, varíola ou cólera. Por esse motivo, entre 1656 e 1657, período da peste em Roma, o hospital de São Julião manteve-se encerrado.¹⁶⁷

Os hospitais eram locais propícios para contágios e propagação de doenças.¹⁶⁸ Por isso, também em Roncesvalles, no período medieval, aquando da chegada dos romeiros era-lhes cortado o cabelo e tomavam banho com água corrente, para purificarem o corpo. Um pouco por toda a parte existia o costume de sacudir a roupa dos peregrinos sobre o fogo, para purgar de todos os parasitas.¹⁶⁹ Quando a peste grassou em Aragão e Valência, em 1564, León determinou que os passageiros que fossem provenientes desses territórios não fossem albergados no seu hospital, reconhecendo que representavam um elevado risco para a povoação, uma vez que era ponto de passagem de muitos peregrinos que se dirigiam para Santiago e São Salvador de Oviedo. A mesma cidade vigiava as pontes, em 1577, para garantir que não entravam indivíduos vindos da Galiza ou Santiago, uma vez que por lá havia epidemias.¹⁷⁰

Em Itália, em momentos de peste, além de quarentenas em lazaretos e do estabelecimento de cordões sanitários, eram utilizados certificados de saúde, aos quais são feitas várias referências em diários de viajantes, conhecendo-se alguns exemplares, um dos quais data de 1656 e foi reproduzido por Antoni Maczak, na sua obra sobre viagens na Europa moderna. Só quem era portador dos mesmos podia circular pelo território em tempo de epidemia.¹⁷¹

¹⁶⁷ Depois de esgotarem as noites nestes albergues os peregrinos tinham apenas a possibilidade de ficar na casa de algum compatriota ou de outros desconhecidos. No entanto, esta modalidade acarretava dificuldades pois, por vezes, acabavam por se ver fechados numa malha de servidão, sendo obrigados a integrar exércitos ou a realizar trabalhos sem pagamento, em troca do alojamento. Outros acabavam por não regressar aos seus territórios de origem procurando, antes, trabalho na Itália. Segundo o autor, para muitos jovens artesãos a viagem a Roma encerrou um período de aprendizagem profissional, mas também foi uma forma de afirmação de independência. Leia-se Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas...», 295-305.

¹⁶⁸ Sobre o medo da peste leia-se Jean Delumeau, *La peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), 132-138.

¹⁶⁹ Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador...*, 637-643.

¹⁷⁰ Estas medidas podem estar relacionadas com um episódio que aconteceu em 1556, no hospital de S. Marcos de León. Nesse ano faleceu na dita instituição um peregrino e tendo os médicos verificado que possuía um inchaço atrás da orelha, temendo tratar-se de peste, tomaram medidas imediatas que passaram fechar o hospital e obrigaram todos aqueles que estavam no seu interior a abandonar a cidade, sob pena de serem açoitados caso regressassem. Proibiu-se, igualmente, a entrada de qualquer peregrino ou estrangeiro, temendo que pudesse trazer a epidemia. Note-se que as muitas curas milagrosas cujas lendas contavam ter sido realizadas pelo apóstolo Tiago Maior, levava a que os caminhos que se dirigiam ao seu santuário estivessem repletos de doentes, alguns dos quais com doenças infecciosas, potenciando a sua disseminação. Veja-se Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador...*, 645-676.

¹⁷¹ Maczak, *Travel in Early Modern Europe...*, 95-99.

Também no período moderno surgiram alguns livros sobre os cuidados higienistas a ter pelos viajantes, sendo uma dessas obras vocacionada para os estudantes que frequentavam várias universidades. Foi publicado por Guglielmo Grataroli, natural de Bergamo, no século XVI, no entanto, não obteve grande sucesso na sua difusão. Na obra, o autor aconselhava o viajante a ter cautela nos alimentos que ingeria e nas bebidas, dando ainda conselhos sobre óleos e mezinhas para curar os pés maltratados do caminho.¹⁷²

4.1.1 - A assistência à população em trânsito, em Portugal

Em Portugal, no período medieval, existia um elevado número de pequenos hospitais, albergarias e gafarias, confundindo-se os papéis dos dois primeiros, que acolhiam pessoas enfermas, assim como pobres e gente em trânsito, à semelhança do que acontecia no resto da Europa.¹⁷³

Muitos destes espaços foram criados por leigos. Estes deixavam edifícios e bens, em testamento, para a sua fundação, atribuindo-lhes algumas rendas para seu sustento. No entanto, eram, por norma, pequenos edifícios e de pouca capacidade, geridos por câmaras, confrarias, ou pela Ordem de S. Bento, que teve especial influência no Norte de Portugal, e que, à semelhança do que aconteceu no resto da Europa, deu especial atenção ao acolhimento dos viandantes.¹⁷⁴

São vários os exemplos de mosteiros beneditinos que prestaram auxílio à população em trânsito, no território português. Em meados do século XV, o mosteiro de Paço de Sousa possuía uma enfermaria externa, cujo objetivo era acolher os transeuntes. Espaço destinado à pousada destes indivíduos existia, igualmente, no mosteiro de Terras de Bouro, no século XIV, o mesmo aconteceria em Pombeiro e em outros. Segundo José Marques, no Entre-Douro-e-Minho, havia uma verdadeira rede assistencial que assentava na existência de diversos mosteiros beneditinos, assim como noutros pertencentes às Ordens de Cister, Santo Agostinho, S. Domingos e S.

¹⁷² Maczak, *Travel in Early Modern Europe...*, 104-105.

¹⁷³ Sobre esta questão consulte-se 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 Descobrimientos Portugueses, 1997), 28-30.

¹⁷⁴ Sá, *Quando o rico se faz pobre...*, 39-47.

Francisco.¹⁷⁵ A par destes, existiam albergarias que se localizavam ao longo das estradas e davam apoio aos transeuntes.

Se dirigirmos o nosso olhar para Sul, verificámos que, em Lisboa, se apontam, em quatrocentos, cerca de 70 albergarias e hospitais.¹⁷⁶ De volta ao Entre-Douro-e-Minho, estima-se que a Norte do Douro, existissem pelo menos 47 albergarias, podendo ser bastantes mais. No Porto existiriam 10, e em Guimarães sete. Entre muitas outras, destacam-se as albergarias de Campeana, de Marão, de Gavieiras, de Fonfria, em Aliste, de Parada, de Lamas de Orelhão, e de S. Vicente, esta última em Bragança, sendo todas as restantes também pertencentes a territórios transmontanos. No Entre-Douro-e-Minho, destacava-se uma em Penela, assim como a da Queijada e da Labruja, em Ponte de Lima. Já em Braga, havia no século XIII, nove albergarias, uma pertencente à «confraria de São João do Souto, e outra em Maximinos, assim como as de S. Tiago, dos Santos do Paraíso, a Nova da Cidade, a da Rua Nova, a de S. Marcos, a do Rocamador e a da rua Paio Manta», e um hospício pertencente ao cabido.¹⁷⁷ Estes espaços permaneciam de portas abertas dia e noite, recebendo todos aqueles que chegavam e dando abrigo a vagabundos que, por vezes, nelas se refugiavam ou que aproveitavam para roubar os que por lá pernoitavam. Contudo, a partir do século XIV, a fundação deste género de instituição entrou em declínio, sendo suplantado pelo aumento das estalagens privadas, onde os transeuntes podiam encontrar um serviço mais completo, conseguindo pernoita, mas também a aquisição de alguns alimentos e forragem para os animais, embora nem todos os espaços fornecessem essas possibilidades.¹⁷⁸

Em Santarém, por exemplo, no século XIII, existiam dez albergarias e hospitais destinados ao apoio dos peregrinos. No século XIV, alguns destes espaços aglutinaram outros seus homólogos.

O hospital de Rocamador de Santarém foi fundado por uma confraria tendo-se, depois, juntado à anterior albergaria de Pedro Escuro. Mais tarde, uniu-se ao hospital dos Palmeiros, fundado por cruzados ingleses, tendo depois sido unificados ao hospital de Jesus Cristo de Santarém, no século XV, sendo este último uma instituição inovadora, onde além de viverem

¹⁷⁵ Sobre a assistência prestada, em Portugal, pelas ordens mendicantes leia-se Saul António Gomes, «Assistência e hospitalidade», em *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Luís Mata (Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000), 134-143.

¹⁷⁶ Leia-se Manuela Mendonça, «Albergarias e hospitais no Portugal de Quatrocentos», *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI (1996): 39-53.

¹⁷⁷ Sobre as albergarias e a assistência no Norte de Portugal consulte-se Marques, «A assistência no Norte de Portugal...», 35-40.

¹⁷⁸ Veja-se Almeida, «Os caminhos e a assistência...», 52-53.

pobres, se prestavam cuidados saúde, e os enfermos eram separados por sexo. D. João II mandou fundar, anexo ao de Jesus Cristo, um hospital de «Pobres Caminhantes», que devia ser composto por 24 camas, destinadas a pobres pedintes, e seis para peregrinos, mas não para qualquer pessoa, antes apenas para aqueles que fossem «homens limpos», clérigos, frades ou religiosos. Paralelamente, no período moderno, o hospital de Santa Maria de Palhais continuava a receber peregrinos e pobres. Durante a gestão do cardeal D. Henrique, o hospital de Jesus Cristo de Santarém passou para administração da Misericórdia local, embora algumas vicissitudes tenham feito alternar a sua gestão com os Lóios. No entanto, a partir de 1608, o hospital ficou sob governo da Santa Casa local e assim permaneceu durante o século seguinte.¹⁷⁹

As albergarias e hospitais permitiam, por vezes, preparar uma refeição, mas não forneciam alimentos. Os peregrinos e viajantes, no período moderno, como em outras épocas, alimentavam-se com o dinheiro das esmolas, ou com as próprias, caso fossem ofertadas em espécie.¹⁸⁰

As estalagens multiplicaram-se pelo território minhoto, sendo a sua fundação incrementada nos reinados de D. Afonso V a D. Manuel I. Note-se que esta região possuía uma rede muito superior à que existia em Trás-os-Montes. O eixo que ligava Coimbra ao Porto encontrava-se bastante provido destes edifícios e de locais de venda, que procuravam dar pousada aos muitos transeuntes que circulavam pelo território.¹⁸¹ Também existiam diversos hospitais, confundindo-se a função de ambos, sendo frequentemente designados como hospitais-albergarias. Além destes, também as capelas encontradas ao longo dos caminhos podiam servir de abrigo aos transeuntes, mantendo as portas continuamente abertas para lhes dar abrigo. Quando tinham galilé, os viajantes podiam aí recolher-se de noite. Segundo Carlos Alberto Ferreira de Almeida, a capela de Nossa Senhora da Orada, em Melgaço, é um dos melhores exemplos dessa realidade, uma vez que possuía uma galilé «sob a qual passava a estrada» que ia para S. Gregório, em Espanha, percurso seguido pelos peregrinos e viajantes.¹⁸²

No entanto, o desbarato a que estavam votados muitos destes espaços, dada a falta de um controlo administrativo, chamou à atenção dos monarcas portugueses, que se preocuparam em melhorar as condições assistenciais existentes um pouco por todo o reino. Assim, seguindo a

¹⁷⁹ Sobre esta questão consulte-se Custódio, «O Palácio da doença em Santarém»..., 17-64;

¹⁸⁰ Leia-se Almeida, «Os caminhos e a assistência...», 39-46.

¹⁸¹ Consulte-se Moreno, «Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela...», 79-83.

¹⁸² Almeida, «Os caminhos e a assistência...», 51, 56-57.

tendência europeia, em 1470, um regimento ordenava que as albergarias e hospitais de Évora fossem aglutinados.¹⁸³ Na sequência, ainda em finais do século XV, foi criado, em Lisboa, um hospital que canalizou, para um único espaço, as rendas de várias instituições de assistência, suas antecessoras.¹⁸⁴ Procurava-se, desta forma, criar espaços de referência, centralizados, que prestassem assistência e cuidados de saúde à população, reunindo os recursos existentes.¹⁸⁵ O hospital Real de Todos os Santos de Lisboa, de planta cruciforme, possuía três enfermarias e 200 camas. A igreja compunha o quarto braço da cruz, encontrando-se, esta última, elevada do solo. O espaço vago, por baixo da mesma, servia como celeiro e tinha também cómodos para o acolhimento dos peregrinos. A enfermaria que lhes era destinada, estava à face da rua, facilitando a entrada e saída dos passageiros e possuía 40 camas, divididas igualmente por ambos os sexos. Contrariamente ao que acontecia em alguns hospitais que davam acolhimento a peregrinos em França e Espanha, no Hospital Real de Lisboa, a população em trânsito tinha apenas possibilidade de alojamento e água, não tendo direito a refeições. Para acolher os peregrinos e viajantes, existia um hospitaleiro e uma hospitaleira.¹⁸⁶

Também o hospital de Nossa Senhora do Pópulo, nas Caldas da Rainha, seu contemporâneo, contemplava um espaço dedicado ao acolhimento dos passageiros. Este possuía dois pisos, sendo o inferior destinado às estrebarias, no entanto, os leitos que fornecia eram «esteiras de tábua que se colocavam diretamente no chão», havendo ainda uma mesa e bancos. Note-se que apesar deste hospital só recolher doentes durante uma parte do ano, mais concretamente entre abril e agosto, recebia sempre a população em trânsito.¹⁸⁷

¹⁸³ Consulte-se a propósito Iria Gonçalves, «Formas medievais de assistência num meio rural estremenho», em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica...*, 439-454.

¹⁸⁴ Leia-se Rute Isabel Guerreiro Ramos, «O Hospital de Todos os Santos. História, Memória e Património Arquivístico (Sécs. XVI-XVIII)» (tese de doutoramento, Évora, Universidade de Évora, 2019), 59-67.

¹⁸⁵ Consulte-se a propósito das bulas papais para a união dos hospitais medievais António Domingues de Sousa Costa, «Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XV», em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica...*, 259-327.

¹⁸⁶ Veja-se a propósito Paulo Pereira, «A arquitetura do edifício: antecedentes, comparações e paralelos», em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho (Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022), 89-93; Isabel dos Guimarães Sá, «Espaços e distinções sociais (1502-1620)», em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos...*, 519-520.

¹⁸⁷ Consulte-se se Lisbeth de Oliveira Rodrigues, «Os hospitais portugueses no Renascimento (1480-1580): o caso de Nossa Senhora do Pópulo das Caldas da Rainha», vol. 1 (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013), 205-206, 311, 847.

Mas, um pouco por todo o reino, procedeu-se à reorganização hospitalar. Setúbal, Coimbra, Beja, Évora, Abrantes, Silves, Braga e Porto são algumas das vilas e cidades onde tais medidas foram implantadas. Neste contexto, foram extintos pequenos e arruinados hospitais e albergarias e incorporadas as suas rendas em novos edifícios hospitalares, maiores e mais modernos, onde se prestavam cuidados médicos, se separavam os sexos, as doenças infecciosas e os peregrinos e viajantes. Pouco a pouco, muitos destes hospitais passaram para administração das Misericórdias, que se tornaram nas principais instituições prestadoras de cuidados de saúde à população, em Portugal, no período moderno.¹⁸⁸

Em Lisboa, no entanto, existiam outros locais que prestavam assistência aos peregrinos, como era o caso do hospital dos Palmeiros.¹⁸⁹ Também em Viana do Castelo foi criado um hospital, no ano de 1458, instituído por João Pais e sua mulher, destinado ao acolhimento de peregrinos e romeiros que iam para Santiago, o qual a Misericórdia local procurou administrar, embora sem sucesso, só vindo a conseguir alguma influência na sua administração a partir de 1676, quando já tinha o seu próprio hospital em funcionamento. Este espaço interessava à Misericórdia devido às rendas e foros com que fora provido pelos seus instituidores.¹⁹⁰ Segundo uma bula papal que lhe foi atribuída, quem fizesse doações ao dito hospital lucrava 700 dias de perdão, nas penas do Purgatório, uma redução aliciante, que procurava encontrar entre uma população preocupada com a salvação da alma, um importante sustento para a instituição.¹⁹¹ A localidade de Viana do Castelo situava-se num importante ponto de passagem para Santiago de Compostela. Dotada de um porto marítimo onde atracavam barcos vindos de várias partes, à vila chegavam muitos estrangeiros aos quais a Misericórdia procurava auxiliar nas principais necessidades.¹⁹²

Também a Misericórdia de Vila Viçosa incluía entre os seus assistidos os peregrinos e viajantes, a quem acolhia pelo máximo de três noites, apesar de possuir, a partir de 1636, regras

¹⁸⁸ Veja-se Joana Balsa de Pinho, «Antecedentes e componentes da reforma da assistência em Portugal nos alvares da modernidade», em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos...*, 221-233; Isabel dos Guimarães Sá, «A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)», *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) (1998): 31-63.

¹⁸⁹ Leia-se hospital, «Entre quatro paredes e não só: as outras instituições no espaço do Hospital», em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos...*, 327.

¹⁹⁰ Consulte-se a propósito António Magalhães, *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI-XVIII)* (Viana do Castelo: Edição da Casa da Misericórdia de Viana do Castelo, 2013), 314-318.

¹⁹¹ Moreno, «Vias portuguesas de peregrinação a Santiago...», 79.

¹⁹² António Magalhães, «Estrangeiros numa Vila Litoral. A intervenção da Misericórdia de Viana da Foz do Lima no apoio a pobres de passagem (séculos XVI – XVIII)», coords. Antero Ferreira *et al.*, em *I Congresso Histórico Internacional As Cidades na História: População*, vol. III (Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, 2013), 253-266.

que restringiam as esmolas que lhes eram atribuídas, numa tentativa de distinguir aqueles que realmente eram merecedores dos vagabundos.¹⁹³ Note-se, todavia, que o acolhimento aos peregrinos nos hospitais das Misericórdias, no período moderno, será alvo de atenção na segunda parte deste trabalho, pelo que não daremos maior desenvolvimento ao assunto neste momento.

¹⁹³ Maria Marta Lobo de Araújo, «A pobreza e os meandros da assistência: a Misericórdia de Vila Viçosa (séculos XVI-XVIII)», *Callipole. Revista de Cultura*, n. 20 (2012): 45-47.

Capítulo II

As peregrinações, a fé e os fiéis: um estado da questão

1 - Origem e significado do termo «peregrino»

O termo utilizado na Antiga Grécia para definir peregrino era «*proskynitis*» e significava adoração. A palavra tinha origem no verbo «*proskyno*» que significava ajoelhar, adorar e fazer reverência a Deus ou a outras imagens, uma vez que os antigos gregos se dirigiam aos locais sagrados para venerar as relíquias. Por outro lado, o termo «peregrino», de origem romana, significava um estrangeiro, ou seja, aquele que não era cidadão de Roma, mas que vivia dentro do Império. O vocábulo nascera de «*per ager*», pelas terras, referindo-se àqueles que transitavam pelos campos e montanhas. No entanto, o termo mudou o seu sentido em 212 D.C. quando Caracala promulgou o Édito que estendeu a cidadania romana a todos os habitantes do Império. Nesse momento, o vocábulo ficou vazio de sentido, uma vez que a expressão «bárbaros» já era utilizada para definir os povos que viviam fora das fronteiras do mundo romano. Há, no entanto, controvérsia no que respeita a esta teoria. Se por um lado, alguns autores consideram que a palavra «peregrino» se tornou vazia de significado a partir do referido Édito, outros acreditam que o desaparecimento do termo, no interior do Império, o tivesse feito transitar para os povos que habitavam no seu exterior. Uma terceira linha de pensamento defende que, quando o conceito deixou de denominar os não cidadãos romanos, passou a designar qualquer pessoa que estivesse numa cidade onde fosse desconhecida. E foi esse o significado dado por Santo Isidoro de Sevilha nas suas *Etimologias*, definindo que peregrino era aquele que se encontrava longe da sua pátria, não se conhecendo a sua família, ou seja, alguém que vinha de terras estrangeiras. Após a queda do Império Romano do Ocidente surgiram diversos reinos germânicos, o que originou uma nova transformação do termo, passando este a referir-se aqueles que pertenciam a outra unidade política, por exemplo, a outro reino.¹

¹ Regressando à origem dos termos, a palavra romana estava relacionada com o *Novo Testamento* e à questão da imitação da imagem de Cristo. Por outro lado, a grega «proskynitis» conotava-se com o *Velho Testamento*, estando associado à ideia do Deus perdoador e do homem pecador que necessitava de misericórdia. Ou seja, o peregrino grego era um servente de Deus que se prostrava aos Seus pés a solicitar misericórdia e perdão pelos erros cometidos. O peregrino do período moderno constituía uma simbiose entre o vocábulo grego e o romano. Se por um lado procurava imitar Cristo, desligando-se dos bens terrenos e aceitando todas as agruras que podiam resultar de deslocações tão incômodas e difíceis, por outro procurava fazer esse caminho de contrição como um escravo de Deus, um seu criado. Leia-se René Gothóni, «Pilgrimages to the Holy Mountain of Athos. Past and Present», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry (Roma: École Française de Rome, 2000), 484-499. Note-se que neste período as viagens terão diminuído como consequência das guerras entre os povos germânicos. Quem se deslocava eram aqueles que se viam obrigados a fazê-lo, por

A nível jurídico, no século VIII, Pepino *O Breve* considerou que peregrino era aquele que se dirigia a Roma, por sua vez, Carlos Magno encarava-o como um viajante religioso, alguém que fazia uma viagem por amor de Deus e da sua alma. Foi por esta época que o termo, enquanto referência a um viajante religioso, se impôs. Afonso IX de Leão, em finais do século XII e inícios do século XIII, foi o primeiro monarca das *Hispanias* a incluir os peregrinos nas suas normas jurídicas, considerando que o vocábulo definia aquele que estava longe da sua terra e da sua gente. O seu neto, Afonso X, nas *Sete Partidas*, entendeu que a palavra respeitava aos que viajam para servir a Deus e para pedir perdão dos seus pecados, deixando para trás as suas casas e famílias.²

Pouco a pouco, «peregrino» começou a ser aceite como sinónimo de um viajante religioso, alguém que se dirigia a um santuário ou mosteiro. No entanto, o sentido dúbio da palavra permaneceu, uma vez que Dante, em *Vita Nova*, no século XIII, mencionava a existência de dois significados do termo. Segundo o autor, no sentido lato definia todos aqueles que estavam fora da sua pátria, ou seja, estrangeiros, mas, em sentido restrito, significava os que se dirigiam a Santiago. Dante diferenciou, ainda, a forma como se denominavam os crentes que acorriam aos principais santuários da época. Os de Jerusalém eram chamados palmeiros, os de Roma denominavam-se romeiros e os que procuravam Santiago eram peregrinos.³

No entanto, a indefinição do termo «peregrino» permaneceu até ao período moderno. Exemplo disso é o *Diccionario de Autoridades*, publicado pela Real Academia Espanhola, em 1737, onde o vocábulo surge descrito com o duplo sentido, podendo referir-se a alguém que andava por terras estranhas ou àquele que, por algum voto, visitava um santuário.⁴ Também no *Diccionario da Língua Portuguesa*, da autoria do padre D. Rafael Bluteau, o termo surge como «estrangeiro,

questões comerciais ou diplomáticas. Federico Gallegos Vázquez, «La paz de los peregrinos», *Compostellanum*, vol. 52, n. 3-4 (2007): 512-513; Federico Gallegos Vázquez, «Los peregrinos, definición jurídica», *Compostellanum*, vol. 49, n. 3-4 (2004): 381-394.

² Gallegos Vázquez, «La paz de los peregrinos...», 516-518.

³ Ludwig Schmutge, «A Peregrinación libéranos: unha tese sobre o significado da peregrinación medieval», em *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. Vicente Almazán (Vigo: Editorial Galaxia, 1990), 268; José Luis Senra Gabriel y Galán, «Los programas constructivos de los monasterios benedictinos en el Camino de Santiago: arquitectura y ornamentación», em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja (Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004), 100-127; María del Carmen Muñoz Párraga, «La Arquitectura monástica de atención al peregrino: hospitales y hospederías», em *Monasterios y peregrinaciones...*, 131.

⁴ No entanto, o termo parece ter sido debatido desde muito cedo. Um exemplo é o de Sebastián de Covarrubias Orozco que já em 1610 considerava que peregrino significava apenas aqueles que iam visitar um santuário. Leia-se Gallegos Vázquez, «La paz de los peregrinos...», 516.

não nacional; não pátrio».⁵ Ao longo da nossa investigação, também constatamos que os irmãos das Misericórdias utilizavam a palavra em dois sentidos distintos; tanto podendo significar aqueles que peregrinavam pelas portas, a pedir esmolas, ou alguém que se dirigia a um templo.

2 - A génese das viagens religiosas

O costume de peregrinar a um local considerado sagrado é transversal a várias culturas, prendendo-se com a necessidade humana de caminhar em direção ao sagrado. Assim, já no antigo Egípto se realizavam grandes peregrinações. Uma delas, a festa da inundação, atraía à capital do Império indivíduos vindos de todas as partes, que procuravam agradecer ao Nilo pelas cheias. Paralelamente, existiam festas que tinham peregrinações regionais, como era o caso de Amón em Tebas ou Osíris, em Abidos. Também na antiga Babilónia existiam tais costumes. Milhares de peregrinos acorriam à Torre de Babel para a «Festa de Ano Novo», levando oferendas ao Deus Maluk e pedindo-lhe fertilidade para os campos. Na Pérsia, nos séculos VI e V A.C, os peregrinos acorriam à capital imperial para a «Festa de Ano Novo», acampando junto do palácio e rendendo tributo ao «Grande Rei». Na Índia, onde convivem várias religiões como o hinduísmo, o budismo e islamismo, também existem deslocações a locais considerados sagrados. Os budistas encaram as peregrinações como uma forma de expiação que permite ao homem atingir níveis superiores, nas seguintes encarnações. Para os budistas a peregrinação passa pela meditação, através da qual procuram encontrar o Buda interior, embora a busca de imagens ou relíquias seja igualmente importante, o que se pode considerar uma herança do hinduísmo. Neste último, existem peregrinações a templos, dedicados a deuses como Shiva ou mesmo a rios, como o Ganges, onde os peregrinos se banham nas águas sagradas.⁶

⁵ Veja-se Rafael Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio Morais Silva*, Tomo II (Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1790), 187.

⁶ As peregrinações hindus são muito diversas. Podem ser feitas a rios, a locais sagrados, onde os deuses se manifestam, ou a templos construídos para os mesmos. Geralmente estão envoltas em grandes festas. Leia-se Julien Ries, «Peregrinaciones, peregrinos y sacralización del espacio», em *El mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, ed. Paolo G. Caucci von Saucken (Barcelona: Lunewerg, 1999), 19-39; Veja-se ainda Richard Barber, *Pilgrimages* (Woodbridge: The Boydell Press, 1991), 75-103; Luis Bonilla, *Los Peregrinos: sus orígenes, rutas y religiones* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1965), 15-45; Norman Solomon, «Jewish Pilgrimage and Peace», em *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Antón M. Pazos (London: Routledge, 2016), 40.

O fenómeno das peregrinações existiu, também, nas civilizações americanas. Os Aztecas, por exemplo, iam à cidade de Tenochtitlán, os Maias peregrinavam para festejar a «Festa de Ano Novo», a cada 20 anos, e os Incas, por seu lado, dirigiam-se a Cuzco, para a «festa do Sol». Também na Grécia Antiga havia peregrinações, atraindo gente de diversas regiões. As maiores e mais conhecidas realizavam-se em honra de Zeus, nas quais se enquadravam os jogos Olímpicos, que aconteciam de quatro em quatro anos. Estas coexistiam com outras deslocações religiosas, como as realizadas a oráculos ou a templos. Os próprios povos germânicos peregrinavam, não a deuses, mas a fontes e bosques que consideravam sagrados, em momentos específicos do calendário solar e lunar. Por outro lado, os romanos não eram adeptos das deslocações religiosas, uma vez que cada família possuía altares em casa para venerar os deuses, assim como para fazer culto aos seus antepassados. No entanto, a inclusão de divindades egípcias e gregas levou à incorporação das movimentações religiosas, no Império, que beneficiaram das boas redes viárias existentes no período.⁷

No judaísmo, as festas religiosas eram coletivas e resultavam em peregrinações massivas. As maiores realizavam-se na Páscoa, quando os judeus comemoravam a libertação do Egipto, e no Pentecostes, momento em que festejavam a promulgação da Lei por Moisés, no Sinai. Havia, ainda, a festa dos Tabernáculos, no Outono, que comemorava os 50 anos passados no deserto. Como estas celebrações decorriam em Jerusalém, todos os rapazes, maiores de 12 anos, tinham por obrigação dirigir-se à cidade, para participarem nelas. Por seu lado, também o islamismo adotou a prática das peregrinações. Antes de Maomé, as tribos politeístas árabes realizavam deslocações a Meca, para adorarem imagens de vários deuses que se encontravam no recinto, denominado Caaba. No tempo de Maomé, as peregrinações ao local mantiveram-se embora tenham desaparecido as estátuas dos deuses. Estabeleceu-se, então, que cada muçulmano devia visitar Meca pelo menos uma vez na vida. Além deste local, os muçulmanos possuíam outros espaços de peregrinação como Jerusalém ou Medina, lugar onde Maomé terá sido sepultado.⁸

Houve locais sagrados que perduraram durante séculos e que sobreviveram a diversas reviravoltas políticas. São exemplos disso Jerusalém, Roma, Santiago de Compostela, mas também alguns santuários ingleses. Jerusalém foi, durante muito tempo, desenhado pelos cristãos

⁷ Barber, *Pilgrimages...*, 120; Gallegos Vázquez, «Los peregrinos...», 381-385.

⁸ Mar Marcos, «El Origen de la peregrinación religiosa en el mundo cristiano: Jerusalén y Roma», em *Monasterios y peregrinaciones...*, 16; Segundo a tradição, terá sido Abraão quem construiu a Caaba. Veja-se Gallegos Vázquez, «Los peregrinos...», 381-385.

como o centro da humanidade, embora já anteriormente fosse um importante local de peregrinação para os judeus, duplicando ou triplicando a sua população, por altura das festas da Páscoa. Todavia, a ocupação romana levou a múltiplas destruições do Templo. Este popular espaço sagrado foi, então, convertido em local de adoração aos deuses romanos. No entanto, a cidade voltou a recuperar a sua vivacidade com o cristianismo. Mais tarde, aquando do surgimento do islamismo, Jerusalém continuou a apresentar-se como local de atração para os muçulmanos, uma vez que também estes assumem o *Antigo Testamento*, embora tenha perdido influência para Meca. Posteriormente, a queda do Império Romano do Oriente tornou as viagens inseguras para os católicos. Constatámos, desta forma, a longevidade do território palestino, enquanto local de peregrinação, em diferentes épocas e para múltiplas crenças, continuando, atualmente, a ser um importante centro religioso.⁹

Os antropólogos defendem que as peregrinações tiveram a sua origem em costumes tribais, assemelhando-se a rituais de passagem associados a mudanças de idade, estado, local ou posição social. Para sustentar a teoria, a Antropologia afirma que uma peregrinação cumpria os três estados que definem um ritual de passagem, a separação, quando o indivíduo abandona a comunidade em direção ao santuário; a transição, correspondendo ao tempo de caminho do e que equivale à estadia no limbo; e, por último, a incorporação, quando o devoto regressa à comunidade.¹⁰

Todavia, a esta teoria contrapõem-se alguns pormenores que fazem diferir as peregrinações dos rituais tradicionais. Nestes últimos, a condição civil do indivíduo aquando da sua reentrada na comunidade foi alterada de forma irreversível, por exemplo, através da passagem da infância à idade adulta, ou do estado de solteiro ao de casado. Este corte definitivo com o passado não se verifica nas peregrinações, uma vez que estas não representam uma alteração do estatuto civil da pessoa. Podemos, no entanto, considerar que essa incorporação era diferente a nível espiritual, e de prestígio social, ou melhor dizendo, a nível religioso, o que se deve ao facto de o indivíduo que partiu, nestes âmbitos, não ser o mesmo que regressava. Ou seja, do ponto de vista espiritual as peregrinações, principalmente as mais longínquas, deixavam marcas. Por esse motivo, estes indivíduos causavam admiração e respeito junto das suas comunidades de origem.¹¹ A propósito o teólogo João Duque refere que peregrinar é

⁹ Leia-se Barber, *Pilgrimages...*, 2-73.

¹⁰ Consulte-se Solomon, «Jewish Pilgrimage...», 39-61.

¹¹ Barber, *Pilgrimages...*, 2-3.

«[...] uma experiência de imersão no caminho [onde] o ser humano sente verdadeiramente o seu egocentrismo contrariado. Sai de si, para entrar em algo diferente de si, surpreendente, inesperado, por vezes mesmo em dolorosa oposição a si mesmo. [...] Pôr-se ao caminho é ser feito pelos caminhos, é ser construído constantemente pela realidade que, no desfazer de cada curva ou na superação de cada montanha ou colina, sempre de novo nos surpreende e nos obriga a reconhecer que não somos nós o centro ou os autores de tudo – aliás, nem sequer de nós próprios [...]».¹²

2.1 - Os cristãos e o fenómeno das peregrinações

As peregrinações não são um fenómeno do cristianismo, como já mencionámos. Os primeiros cristãos procuraram afastar-se das antigas concepções pagãs e judaicas, evitando a crença na existência de lugares onde se podia estar mais próximo de Deus. O Criador cristão era onipotente e omnipresente, ou seja, estava em toda a parte ao mesmo tempo, pelo que não havia necessidade de deslocação para uma maior proximidade. Mesmo em finais do século IV, quando os lugares santos já eram alvo de intensa peregrinação, alguns teólogos, como S. Jerónimo, defendiam que devia imperar a fé interior, assim como a peregrinação espiritual, e não a deslocação física. O cristão devia caminhar para a humildade, pobreza e paciência, o que não implicava uma deslocação. No entanto, vários curiosos começaram a procurar os locais por onde Jesus havia passado, tentando identificar os sítios de que ouviam falar nos Evangelhos. Foi desta forma que surgiram as primeiras peregrinações cristãs.¹³

Todavia, foi apenas na época do imperador Constantino que surgiram as peregrinações oficiais, sendo o principal destino a Palestina, onde se encontravam os locais santos, trilhados por Jesus. Estas deslocações popularizaram-se, depois, no período medieval, quando se acreditava que a vida na terra era uma passagem e que a verdadeira existência era o encontro com Deus. Por esse motivo, deixar o conforto da família, a casa dos pais, abandonar os filhos e mulheres e partir pelo mundo era muito considerado. Para todos os estratos sociais, andar pelas estradas

¹² João Manuel Duque, «A peregrinação a pé, na perspectiva da conversão», *Compostellanum*, vol. 50, n. 1-4 (2005): 233-239.

¹³ Consulte-se, também, José Ángel García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa medieval», em *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval*, org. José Ángel García de Cortázar (Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992), 47; Robert Plötz, «Memoria de peregrinación y de peregrinos», em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci von Saucken (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999), 277.

tornara-se uma necessidade, um costume, um ideal. O peregrino era enviado para longe de casa, procurando expiar os seus pecados, assim como Adão fora expulso do Paraíso. Também Abraão havia peregrinado quando, por indicação de Deus, abandonou o seu lar para se dirigir à Terra Prometida. Depois sucedeu-se Cristo, no seu périplo para Jerusalém. Por último, os próprios apóstolos peregrinaram.¹⁴ Mar Marcos afirma que se o peregrino era um estrangeiro, «o cristão era um peregrino por excelência. [Pois] está de passagem neste mundo, desapegado das coisas terrenas, à espera de um dia atingir a Jerusalém celeste».¹⁵ Foi dessa forma que o apóstolo S. Pedro, na sua *Primeira Epístola*, definiu os cristãos: estrangeiros e peregrinos.¹⁶

Seguindo-se à curiosidade de ver os locais onde Jesus havia estado, foi o misticismo das relíquias que moveu multidões de fiéis. Estes já não procuravam estar, mas também tocar em objetos e corpos de santos, considerando que através dessas ações conseguiam uma maior aproximação ao divino. Neste contexto, Roma revelou-se um local de destaque, uma vez que as suas catacumbas possuíam várias relíquias, inclusive dos apóstolos Pedro e Paulo.¹⁷

As transformações sociais ocorridas na Alta Idade Média haviam permitido o desenvolvimento das peregrinações em todo o seu esplendor. A construção de calçadas e pontes, a difusão dos mosteiros e hospitais, albergues e pousadas, assim como o surgimento da «Paz de Deus», uma proteção jurídica supranacional que procurava salvaguardar os peregrinos, facilitavam a circulação dos crentes. Entre o ano 1000 e 1300 as vias que ligavam a Santiago de Compostela assistiram a uma construção avassaladora de capelas, igrejas e mosteiros. As estradas e os caminhos foram reconstruídos. Desenvolveram-se, ao longo das vias, muitas atividades, desde pousadas, albergues, tabernas, a ofícios como de sapateiros, ferreiros ou outros ligados ao sector têxtil.¹⁸ Os devotos que povoavam as estradas europeias eram milhares, e raramente estavam

¹⁴ Robert Plötz, «Peregrinatio Ad Limina Beati Jacobi», em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken (Barcelona: Lunweg Editores, 1993), 21; Manuel Cecilio Díaz e Díaz, «El peregrino», em *El Mundo de las peregrinaciones...*, 51.

¹⁵ Marcos, «El origen de la peregrinación...», 15.

¹⁶ Paolo Caucci von Saucken, «Vida y significado del peregrinaje a Santiago», em *Santiago: la Europa...*, 106.

¹⁷ Os cristãos herdaram e assumiram o culto pagão aos defuntos, comemorando os seus santos não no dia de nascimento, mas sim no dia da sua morte. Assim, São Pedro comemorava-se no dia 29 de junho, sendo um momento em que muitos peregrinos acorriam a Roma. Também a difusão do poder taumatúrgico das relíquias era elevada. Quem visitava a Basílica de São Pedro, podia apenas ver o túmulo do apóstolo a partir de uma janela e atirar objetos através de frestas para que, tocando na sepultura, adquirissem poderes mágicos. Marcos, «El origen de la peregrinación...», 16-24.

¹⁸ Robert Plötz, «La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval», *Compostellanum*, vol. 29, n. 3-4 (1984): 244-246; Julio Valdeón Baroque, «Las peregrinaciones a Santiago: trabajo y economía», em *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica. Logroño, 12-23 de abril de 1999*, coord. Francisco Javier García Turza (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000), 91-96.

sozinhos. Os grandes senhores faziam-se acompanhar por familiares, vassallos e criados. Os peregrinos oriundos da mesma aldeia, cidade ou região também viajavam em grupo. E até os que iam sozinhos acabavam por se juntar a outros, de modo a garantir uma maior segurança durante as jornadas.¹⁹ O homem da Idade Média encarava as viagens devocionais como um propósito de vida, por isso era apelidado de «Homo Viator». Essa inquietude ter-se-á alastrado a algumas ordens religiosas. Se anteriormente a clausura se opunha aos caminhos, a partir do século XIII os frades das ordens mendicantes, franciscanos e dominicanos, estavam presentes nas grandes vias de peregrinação.²⁰

As peregrinações cristãs viveram o seu auge nos séculos XII e XIII, com deslocações a Roma, Santiago e Jerusalém. Por um lado, havia uma afluência massiva dos peregrinos movidos por motivos religiosos, por outro um grande interesse económico e social no caminho, o que resultava num forte apoio das instituições políticas e sociais.²¹ Nos anos santos da Baixa Idade Média chegavam a Roma milhares de peregrinos entre homens, mulheres e crianças. O elevado concurso de pessoas acarretava graves problemas que passavam pelo barulho e também pelo aumento da pressão sobre as pontes e outras construções que não estavam preparadas para suportar tamanha quantidade de fiéis. Nos dias em que se festejavam os santos e mártires, enterrados na Cidade Eterna, esta enchia-se de pessoas que levavam oferendas, entre as quais comida.²²

¹⁹ Anna Supruniuk, «Pilgrims and pilgrimages in medieval Europe», em *Trade routes and pilgrimage trails as a factor of integration: sanctuaries and cult*, eds. Jerzy Kmiecinski, Marek Oledzki e Karol E. Natkanski (Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2005), 192.

²⁰ Schmutge, «A Peregrinación libéranos...», 265; Eugenia Popeanga Chelaru, *Viajeros medievales y sus relatos* (Bucareste: Cartea Universitara, 2005), 17-18.

²¹ Luis Martínez García, «La Hospitalidad en el Camino de Santiago, viejos y nuevos hospitales a fines de la Edad Media», em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación y sociedad*, coords. Carlos Estepa Díez, Pascual Martínez Sopena e Cristina Jular Pérez-Alfaro (Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000), 91; Georges Duby, *Vida y Peregrinación*, coord. Georges Duby (Madrid: Electa e Ministerio de Cultura, 1993), 19-29.

²² A Igreja procurou acabar com esses costumes, uma vez que essas oferendas eram consumidas pelos fiéis, acompanhadas de bailes no interior dos espaços sagrados. Durante as peregrinações as relações entre os dois sexos eram, também, mais fluidas, pelo que as autoridades eclesíásticas encaravam esses fenómenos com alguns cuidados. Em relação à hospitalidade, sabe-se que nas viagens para Roma, na Província de Lucca, existia um albergue a cada cinco quilómetros. Mas não eram só os hospitais prestavam cuidados aos peregrinos. Também as grandes abadias da época, construídas graças às pequenas esmolas deixadas pelos passageiros e pelas doações senhoriais, auxiliavam todos aqueles que pela sua porta passavam. Leiam-se Plötz, «Peregrinatio Ad Limina...», 22-27.

Quando procurámos distinguir as peregrinações a Jerusalém das realizadas a Roma ou Santiago as dificuldades são grandes. O monge Félix Fabri, no século XV, apontava 12 motivos pelos quais peregrinar à Terra Santa era superior a qualquer outro local da terra, inclusive Roma ou Santiago. O motivo de destaque residia no facto de em Jerusalém ter vivido Cristo, e essa razão explicava todas as restantes. Desta forma, os crentes que se dirigiam à Palestina eram cativados pela possibilidade de calcar os locais por onde Jesus havia passado, aliando-se a possibilidade de aquisição de indulgências.²³

Considera-se que os primeiros peregrinos que se dirigiram a Roma foram indivíduos que se deslocaram à cidade para tratar de questões do âmbito espiritual, não tendo por objetivo visitar um local sagrado. No entanto, a busca de milagres para cura de doenças e outros favores vieram apresentar-se como um dos fortes motores e motivo principal que incitava a peregrinar. Roma representava uma importante atração para os peregrinos devido à presença do Papa. No entanto, na Cidade Eterna encontravam-se também muitas relíquias de santos, oriundas da Terra Santa, e cujos poderes taumatúrgicos eram frequentemente referidos, podendo-se ainda lucrar indulgências.²⁴

Santiago de Compostela, por seu turno, apresentava diferenças, não possuindo indulgências tão significativas como os anteriores, a sua importância resultava do poder taumatúrgico que o santo apresentava. Os importantes milagres e o seu papel nas guerras contra o infiel espalharam a fama do apóstolo. Segundo os relatos do *Liber Sancti Iacobi*, Santiago era pródigo em devolver a vida às pessoas que morriam a caminho de Compostela. Se as peregrinações eram perigosas e o risco de os indivíduos falecerem durante o caminho era grande, a possibilidade de serem ressuscitados constituía uma motivação forte para quem se dirigisse ao seu santuário.²⁵

As dificuldades eram, no entanto, uma das características diferenciadoras de Santiago de Compostela enquanto centro de peregrinação, face à Terra Santa ou a Roma, tanto pelos aspetos negativos como pelos positivos. Note-se que Roma e Jerusalém, antes de se converterem em importantes locais de peregrinação eram já cidades de grandes dimensões e antiguidade, mas o

²³ Volker Honemann, «Motives for pilgrimages to Rome, Santiago and Jerusalem in the later Middle Ages», em *Santiago, Roma y Jerusalem...*, 177-186.

²⁴ Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, «Fundamentos espirituales y manifestaciones religiosas en el Camino de Santiago», em *El Camino de Santiago y la sociedad...*, 85.

²⁵ Honemann, «Motives for pilgrimages...», 184-186.

mesmo não acontecia com Compostela.²⁶ O caminho terrestre para Jerusalém atravessava o reino da Hungria e o marítimo começava, por norma, em Veneza. Por norma, este último era o mais utilizado. Os peregrinos partiam da Península Itálica seguindo de barco até Jafa, de onde, em dois a três dias a pé, chegavam a Jerusalém. Contudo, a viagem marítima também apresentava perigos, uma vez que os turcos faziam assaltos e prisioneiros. Para evitar situações destas, os Templários estavam encarregues de garantir a segurança dos visitantes até estes chegarem à Terra Santa. Por norma, eram também peregrinações realizadas de forma coletiva, feitas em caravanas, o que comportava um maior grau de proteção. Outro aspeto desfavorável das deslocações a Jerusalém era o facto de ser muito distante e as diferenças étnicas e culturais entre o mundo ocidental e oriental causarem algumas dificuldades.²⁷

As deslocações a Roma eram facilitadas, pois os peregrinos circulavam por regiões amplamente povoadas. A Cidade Eterna era o centro do Império Romano quando se tornou um local de peregrinação para os católicos, por esse motivo, possuía bons acessos a partir de vários cantos da Europa. Por oposição, Santiago, localizado na Galiza, era distante e com acessos difíceis, uma vez que não existiam vias tão bem estabelecidas quanto as que ligavam Roma. A ida a Compostela era penosa, longa e perigosa. De Somport ou de Roncesvalles até Santiago eram cerca de 890 ou 810 quilómetros, respetivamente. Ainda assim, a popularidade do santuário do apóstolo Tiago era tal que antes da Paz de Lodi, em 1454, a cidade galega registava maior concurso de peregrinos italianos do que a própria Roma. Mas o sucesso de Compostela, enquanto centro de peregrinação, ter-se-á desenvolvido também em virtude dos esforços levados a cabo pelo seu arcebispo Gelmírez, no seu engrandecimento e difusão.²⁸

Dada a proximidade com Portugal, o santuário compostelano desde cedo se tornou um importante local de peregrinação para os portugueses. A deslocação à cidade galega revelava-se bastante mais facilitada do que aos restantes santuários europeus. Vários fatores contribuíam para essa realidade. Em primeiro lugar, como dissemos, a localização próxima, que tornava a deslocação mais rápida e segura. Também a semelhança linguística mostrava favorecer a ligação,

²⁶ Plötz, «Peregrinatio Ad Limina...», 26.

²⁷ Ilja Mieck, «A Peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650: resonancia, transformación de estructura e crise», em *Seis ensaios sobre o Camiño...*, 291-292; Hehl Ernst-Dieter, «Cruzada y peregrinación bajo el signo de la Imitatio Christi», em *Santiago, Roma y Jerusalem...*, 145-147; Dominique Julia, «Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque Moderne et Contemporaine», em *Pèlerins et Pèlerinages...*, 89; Damián Yáñez Neira, *El Camino de Santiago y los Monasterios* (Santiago de Compostela: Coedición Follas Nova, Monte Casino, 1999), 10.

²⁸ Mieck, «A peregrinación a Santiago...», 291-312.

facilitando a interação entre portugueses e galegos, face aos romeiros que vinham de outros cantos do velho continente.

Apesar de serem os principais locais de peregrinação, Jerusalém, Roma e Santiago de Compostela não eram os únicos a congregar elevados números de romeiros. O túmulo de Santa Eulália, em Mérida, tornou-se alvo de fortes peregrinações, sendo um marco no desenvolvimento institucional do culto aos mártires, que transformavam a configuração das cidades, tanto a nível social como topográfico.²⁹

No período medieval, muitos homens, bispos e monges, abandonaram o luxo em que viviam e mudaram de vida, sendo considerados santos. São Martinho de Tours é o exemplo de um monge, bispo e peregrino que acabaria santificado. A partir de 511, com o Concílio de Orleães, a peregrinação a Tours passou a ter o mesmo valor das realizadas a Roma ou Jerusalém. A sua importância era tal que aparecia citada nos guias dos peregrinos de Santiago. Pela mesma época, também S. Martinho de Dume se tornou alvo de intensa devoção. Mas existiam outros locais de peregrinação na Europa como S. Nicolau de Bari, em Itália, Santa Madalena de Vézelay, na Borgonha, em França, Santa Fé de Conques, também em França, S. Eduardo de Westminster e Santo Tomás de Canterbury, ambos em Inglaterra, os Três Reis Magos de Colónia, na Alemanha, Santa Catarina do Sinai, no Monte Sinai, o Monte de Saint Michel, na Normandia, e Santo António de Viena, na Áustria. Nos territórios germânicos tinham alguma dimensão as catedrais de Aquisgrano e Einsiedeln.³⁰

²⁹ Várias povoações tiveram a sua origem à volta de locais de culto. Um exemplo disso foi a própria cidade de Santiago de Compostela que correspondia a uma zona florestal, antes de ter sido descoberto o túmulo do apóstolo. Os santuários de menor dimensão rivalizavam com os grandes centros de peregrinação devido às relíquias que possuíam. Na Época Medieval, os bispos debatiam-se para obterem o maior número de objetos sagrados, o que resultava em conflitos, como o que opôs o bispado de Santiago, no tempo de Gelmírez, ao de Braga. Estas serviam como um passaporte para atrair multidões e com isso aumentar a fama e glória das igrejas, mas também o poder dos seus bispos, a vários níveis, inclusive economicamente, dado o grande número de oferendas que os santuários recebiam. Isabel Velázquez, «En el comienzo de las peregrinaciones medievales en Europa: el papel de los obispos y los monjes», em *Monasterios y peregrinaciones...*, 40; Marqués Taliani de Marchio, «Peregrinos de Italia a Santiago», em *Santiago en la Historia la Literatura y El Arte*, Francisco Iñiguez *et al.*, vol. 1 (Madrid: Editora Nacional, 1954), 131.

³⁰ Note-se que os santuários se podem dividir entre polivalentes ou específicos. Os primeiros tratavam todo o género de patologias, os segundos dedicavam-se a um mal em concreto. Sobre esta questão leia-se Bruno Maes, «Femmes et grands pèlerinages français à la Vierge, de la Guerre de Cent Ans à la Restauration (XIV-XIX^e siècle)», em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Juliette et Dor e Marie-Élisabeth Henneau (Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007), 61-63; Robert Plötz, «El culto de Santiago en los países de lengua alemana. Un panorama cultural», em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias* (Pontevedra: Xunta De Galicia, Consellería de Relacións Institucionais, 1993), 192. Sobre as peregrinações ao Mont-Saint-Michel, na Época Moderna, consulte-se, Dominique Julia, *Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV-XVIII^e siècle)* (Normandia: Seuil/Gallimard, 2016), 258-302.

A análise se alguns testamentos pertencentes a homens e mulheres galegos de condição elevada, realizados entre os séculos XIV e XV, mostravam que quando a saúde do testador não lhe permitia peregrinar em vida, este determinava um valor para que alguém o fizesse em seu nome, após a sua morte. Através destes documentos conseguimos identificar os santuários que tinham maior importância, devoção e concurso. Entre as igrejas mais vezes nomeadas encontra-se Santa Maria de Recamador, em França, assim como Roma, na Península Itálica. Na Península Ibérica destacavam-se Santiago de Compostela, Santa Maria de Guadalupe, em Cáceres, e Santo Ildefonso, em Zamora. De realçar ainda, vários santuários galegos, alguns deles com importância apenas à escala das comarcas, como era o caso de Santo André de Teixedo, Santo André de Loboso, Santa Maria de Águas Santas, em Orense, Santa Eufémia, a Ermida de Santa Maria do Monte Sobran em Porto da Laje, Santa Maria de Vilabade, Santa Maria de Portas, S. Salvador de Bouzas e Santa Maria do Viso.³¹ Também entre os testamentos deixados por peregrinos italianos, no período medieval, essencialmente oriundos de Florença e Pistoia, era comum existir uma soma destinada ao pagamento de uma peregrinação, que podia ser realizada a Roma, a Assis, ao túmulo de S. Basílio na Arménia, ao de Santo António de Viena ou a Santiago da Galiza.³² A mesma realidade é encontrada em Portugal, desde o período medieval, ficando determinado nas últimas vontades dos testadores a realização de peregrinações, em seu nome a Santiago de Compostela, Recamador, Roncesvalles e Jerusalém.³³

Por seu lado, em Inglaterra, na Idade Média, havia um vasto número de santuários. Entre os mais populares estava o de Nossa Senhora de Walsingham e o de S. Tomás de Canterbury. Existia mesmo uma rota que unia ambos os locais e que se chamava *The Milky Way*, associada à resolução de problemas femininos. Walsingham era bastante procurado por mulheres com problemas de fertilidade, amamentação ou outras dificuldades relacionadas com vida infantil. Catarina de Aragão foi uma das peregrinas que visitou o local. Por outro lado, Canterbury era o maior santuário inglês da Idade Média e também um dos mais populares da cristandade.

³¹ Andrés Carlos González Paz, «Los santuarios destino de las peregrinaciones originadas en Galicia a finales de la Edad Media», em *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media crisis y renovación*, coords. Santiago Gutiérrez García, Santiago López Martínez Morás e Gerardo Pérez Barcala (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2018), 67-78.

³² Paolo Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas a Santiago* (Santiago de Compostela: Porto y Cia. Editores, 1971), 173-174.

³³ Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, «A devoção e a peregrinação jacobeeas em Portugal», *Ad Limina*, vol. 2, n. 2 (2011): 85-104.

Procuravam-no mulheres que sofriam de infertilidade, devido aos muitos milagres proclamados sobre esta questão.³⁴

Os ingleses eram também devotos de Santiago de Compostela e o seu culto tornou-se bastante popular nas ilhas. Um número considerável de peregrinos escolhia visitar o santuário galego por via marítima, uma vez que era a forma mais rápida de chegar, embora também fosse perigosa.³⁵

Também em Luca havia um importante culto ao Vulto Santo, onde acorriam muitos peregrinos. No século XV existia, na referida cidade, o hospital de S. Luca da Misericórdia que possuía 27 camas para homens peregrinos e 23 para mulheres.³⁶ Ao longo do período moderno, os bretões tenderam a substituir as peregrinações de longo curso por peregrinações nacionais, a santos locais. Assim, na Bretanha, trocava-se Jerusalém por S. Servais de Maastricht, como destino de peregrinação. O maior destes fenómenos surgiu, no entanto, em 1625, quando um camponês encontrou uma pequena figura numa zona agrícola, experienciando, por consequência, vivências sobrenaturais que culminaram com a visão de Santa Ana. Nascia, desta forma, e durante o período da Reforma Católica, a peregrinação a Santa Ana d'Auray. Ao todo foram registadas cerca de 21 locais de peregrinação espontânea, em toda a Bretanha do século XVII. Eram cultos que em grande parte resultavam da descoberta de vultos de santos. As aparições destas figuras e os relatos dos avistamentos sobrenaturais foram muito comuns no período barroco, havendo na

³⁴ As mulheres inglesas estavam habituadas a viajar com frequência, por isso, era comum deixarem oferendas aos santos, assim como efetuarem compras de recordações e indulgências. Também a capela de Saint Jacques de Merléac, na Cornualha, se encontra adornada de bancos de pedra, que bordam os muros interiores, e que terão tido por objetivo acolher peregrinos. Veja-se María Violeta Miraz Seco, «Margery Kempe, una peregrina inglesa en la Compostela medieval», em *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, ed. Carlos Andrés González Paz (Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", 2010), 209; Georges Provost, *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Éditions du Cerf, 1998), 103-126.

³⁵ Existem muitos dados sobre as peregrinações inglesas a Santiago de Compostela, no período medieval, graças à conservação de salvo-condutos, testamentos, cartas de recomendação e licenças de embarque de peregrinos que se guardam no Public Records Office. Leia-se Miraz Seco, «Margery Kempe...», 207-210; Walter Starkie, «Santiago, Inglaterra e Irlanda», em *Santiago en la Historia...*, vol. 2, 107; Derek W. Lomax «Algunos peregrinos ingleses a Santiago en la Edad Media», *Príncipe de Viana*, ano 31, n. 118-119 (1970): 159-170.

³⁶ Este hospital tinha uma especificidade. Possuía um sistema que permitia guardar o dinheiro dos peregrinos, continuando estes as suas viagens para Roma, recuperando os valores no regresso. Era uma estratégia usada para reduzir as probabilidades de perder tudo ou ser roubado e ficar sem forma de regressar a casa. No entanto, guardar bens de terceiros exigia um sistema complexo de identificação dos proprietários dos mesmos. Veja-se Christine Meek, «Lucca and pilgrimage in the later middle ages, a two-way traffic», em *Pilgrims and politics: rediscovering the power of the pilgrimage*, ed. Antón M. Pazos (Surrey: Ashgate, 2012), 106.

época um clima propício para estas crenças se instalarem entre a população rural. A Igreja católica soube aproveitar estes acontecimentos a seu favor e reconheceu oficialmente cada uma das peregrinações surgidas na Bretanha, nesta época. O objetivo estava em cativar fiéis num período em que as igrejas protestantes e o iluminismo deixaram máculas pesadas na imagem de Roma.³⁷

Entre os santuários franceses que ajudaram a construir uma identidade religiosa nacional podemos referir vários marianos, Nossa Senhora de Liesse, Nossa Senhora de Ardilliers, Nossa Senhora de Puy. Estima-se que entre a Páscoa e julho de 1633 tenham estado 70.000 peregrinos em Liesse, tendência que se manteve no século XVIII. Além destes locais de peregrinação de grande dimensão, e que convocavam peregrinos de partes diversas, existiam muitos outros, alguns dos quais compostos por pequenas capelas, no alto dos montes, cujo culto regional, no período moderno, ganhou preponderância.³⁸

Um elevado número de santuários europeus desenvolveu-se junto às rotas de Santiago ou tendo sido promovido por elas. Aqueles que eram anteriores a este fenómeno, usufruíram de um forte incremento, pois os peregrinos que iam para Compostela procuravam visitá-los à ida ou à volta do seu caminho. Entre os principais pontos de passagem dos romeiros jacobeus encontravam-se, precisamente, as já referidas basílicas de S. Martinho de Tours, Santa Madalena de Vézelay, Nossa Senhora de Puy, S. Trophime de Arles, todas elas em território franco, ou Nossa Senhora do Loreto, em Itália, assim como os santuários de Montserrat, Pilar e Guadalupe, em território espanhol.³⁹

Também S. Salvador de Oviedo, pelas muitas relíquias que possuía se tornou um local bastante visitado pelos peregrinos que se dirigiam à Galiza. Ali, podia encontrar-se «leite da Virgem», um pedaço do santo sudário, cabelos de Maria Madalena, uma parte da vara de Moisés, «pele» de São Bartolomeu, «cabelos» da Virgem Maria, «restos da comida de Jesus quando ressuscitou», as moedas pelas quais Judas vendera Cristo, e ainda um Arca Santa que guardava pertences da Virgem e de Jesus e que tinha sido levada para África e de lá para a Espanha.⁴⁰

³⁷ Provost, *La fête et le sacre...*, 126-175.

³⁸ Bruno Maes, «Femmes et grands pèlerinages...», 61-63.

³⁹ Kurt Köster, «Emblemas Medievais de Peregrinos», em *Seis ensaios sobre o Camiño...*, 381; Pierre Barret e Jean-Noël Gurgand, *A vida dos peregrinos polo Camiño de Santiago: (Pregade por nós en Compostela)* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1980), 25-30; Klaus Herbers e Robert Plötz, *Caminaron a Santiago: relatos de peregrinaciones al "fin del mundo"* (Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 1999), 152.

⁴⁰ Muitas pessoas importantes terão peregrinado a Oviedo, desde príncipes, a bispos e nobres. Tal seria a quantidade de peregrinos que se deslocariam à cidade que a rua ao lado da igreja, no período medieval, se intitulava Rua dos Albergues ou Albergaria, dado o número de estabelecimentos deste tipo lá existentes. Eloy Benito Ruano, «Quien va a Santiago y no a San Salvador», em *Las*

2.2 - Santuários medievais portugueses

No Portugal medievo também havia santos que atraíam muitos devotos. Tal como aconteceu em várias regiões da Europa, alguns santuários e ermidas portuguesas beneficiaram com o facto de se localizarem ao longo dos percursos percorridos pelos peregrinos que se dirigiam a Santiago. Em Braga, por exemplo, os devotos podiam visitar vários túmulos e relíquias, entre os quais o de S. Frutuoso, santo muito milagroso, ao qual acorriam multidões em busca de auxílio, assim como o de S. Geraldo. Em cabeceiras de Basto destacava-se Santa Senhorinha, santuário de especial devoção para alguns dos monarcas medievais portugueses. Já em Guimarães era alvo de elevada devoção o culto a S. Gualter, a Nossa Senhora da Oliveira, assim como o S. Torquato. No Porto, S. Pantaleão, que havia peregrinado à Terra Santa, chamava atenção daqueles que por lá passavam e em Ovar era o túmulo de D. Donato, discípulo de Santiago, que mais atraía. Em Aveiro, os romeiros podiam visitar as relíquias da princesa D. Joana, em Coimbra, as de S. Teotónio, assim como os cinco Mártires de Marrocos e, em Lisboa, S. Vicente. Também o túmulo do beato D. Nuno Álvares Pereira recebia muitos devotos da região centro e Sul de Portugal. Já no que respeita aos santuários marianos destacavam-se, ainda, «Nossa Senhora do Cabo, Santa Maria de Cárque, Nossa Senhora da Luz, em Pedrógão Grande, Nossa Senhora de Guadalupe em Santarém, Nossa Senhora da Nazaré e Santa Maria do Espinheiro».⁴¹

Entre as principais romarias do Norte de Portugal, no período medieval destacavam-se

«[...] Nossa Senhora de Azinhoso, Nossa Senhora do Viso e Nossa Senhora de Guadalupe, em Trás-os-Montes, e na Região de Entre-Douro-e-Minho, Santo Cristo de Bouças, Senhora da Oliveira, Senhora da Barca do Lago, Senhora da Abadia, Santa Maria de Leça, Senhorinha de Basto e S. Gonçalo de Amarante [...]».⁴²

peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar (Oviedo: Principado de Astúrias, Servicio de Publicaciones, 1993), 15; Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, «La Peregrinación a San Salvador de Oviedo y los itinerarios asturianos del Camino de Santiago», em *Santiago: la Europa...*, 240-246.

⁴¹ Consulte-se José Marques, «Os Santos dos Caminhos Portugueses», *Revista da Faculdade de Letras*, História, Porto, III Série, vol. 7 (2006): 243-262.

⁴² Veja-se Carlos Alberto Ferreira de Almeida, «Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal», em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973), 46.

Estes cultos, que cresceram um pouco por toda a Europa, nos períodos medieval e moderno, viriam substituir os grandes centros de peregrinação na devoção dos católicos, ditando uma poderosa ascensão das romarias, a cujo tema dedicaremos um outro capítulo.

3 - As relíquias e os santuários marianos: importantes polos de atração devocional

Muitos foram os peregrinos e viajantes que, ao longo dos períodos medieval e moderno, se deslocaram com o objetivo de se aproximarem de relíquias, convencidos de que o contacto com os corpos santos tinha importantes propriedades taumatúrgicas. Era essa simbiose com o sagrado que atraía os crentes e os levava a efetuar deslocações longínquas e perigosas, acreditando que disso resultariam importantes benefícios para aquela que era a busca principal do cristão, a conquista de um espaço no Paraíso Celeste. As mesmas épocas marcaram uma maior popularidade da Virgem Maria, que contribuiria para a proliferação de santuários que lhe eram dedicados, aumentando o número de peregrinos que a eles rumavam. Para acolher os devotos, estes locais, assim como os caminhos que a eles ligavam, necessitavam de infraestruturas que prestassem assistência aos peregrinos, sendo estes fenómenos importantes contributos para uma extensão da rede assistencial praticada aos romeiros.

O culto das relíquias, tal como o das peregrinações, não é exclusivo dos cristãos, sendo comum a diversas civilizações, desde a Antiguidade, e relacionando-se com o culto aos antepassados. Todavia, com o cristianismo, estes corpos santos tornaram-se não apenas alvo de adoração, mas também de devoção, acreditando-se que transportavam em si o Espírito Santo.⁴³ Atraíam, por esse motivo, multidões e com isso aumentavam a fama e glória e o poder económico das igrejas suas detentoras. O seu culto era encarado, pelos cristãos, como uma forma de aproximação aos santos. Por terem uma forte influência junto das populações, o aparecimento de

⁴³ Leia-se Francisco Portugal Guimarães, «*Proprium sanctorum*: o culto a suas relíquias e relicários», *População e Sociedade*, n. 20, (2012): 58.

reliquias estava associado, com frequência, a momentos em que a Igreja se encontrava em decadência, utilizando-as como uma forma de chamar, de novo, os crentes a si.⁴⁴

Estes objetos sagrados dividiam-se em três categorias, as insígnias, as notáveis e as mínimas. As primeiras correspondiam a um corpo ou parte dele completa, por exemplo, um dos seus membros ou cabeça; as segundas eram um fragmento de santo; as últimas, diziam respeito a pedaços mínimos das anteriores, ou seja, dentes, unhas ou cabelos.⁴⁵ Por outro lado, podiam também ser distinguidas entre restos físicos de mártires e santos, isto é, pedaços dos seus corpos ou lágrimas e leite; instrumentos de martírio, isto é, cruzes, flechas, correntes ou pregos, associados à morte do santo; ou reliquias de contacto, objetos ou roupas que tivessem pertencido ao santo ou tivessem estado em contacto com o corpo após a sua defunção.⁴⁶

O negócio dos corpos sagrados e com poderes taumatúrgicos era vasto. Estes obtinham-se de modos pouco convencionais, por exemplo, com recurso a roubos, pelo que as constituições sinodais bracarenses de 1639 condenavam a excomunhão a venda de reliquias e relicários por seculares.⁴⁷ Dada a sua preciosidade, estes objetos eram utilizados como presentes entre príncipes e monarcas, substituindo até o ouro e a prata, como meio de pagamento de serviços militares. Por vezes, as trasladações das ossadas de santos tornavam-se verdadeiros momentos festivos, uma vez que aumentava o poder das igrejas e localidades que as recebiam, atraindo devotos e esmolas. Assim, quando em 1643, S. Teotónio foi levado de Coimbra para Viana do Castelo esperavam-no, na paróquia de Darque, muitos crentes. Também quando o corpo de S. João Marcos foi trasladado de uma capela, no Campo dos Remédios, para a igreja do hospital de S.

⁴⁴ Velázquez, «En el comienzo de las peregrinaciones...», 41; Consulte-se Ángeles García Borbolla Paredes, «El papel de los monasterios en las peregrinaciones hispanas medievales: cultos locales y tráfico de reliquias», em *Monasterios y peregrinaciones...*, 53-54; Marta Isabel Romão Saloio, «Os Relicários em Portugal e no Mundo Português entre os Séculos XVI e XVIII. Um Estudo Introdutório» (dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2016), 5-7.

⁴⁵ Leia-se Guimarães, «*Proprium sanctorum...*», 57.

⁴⁶ Sobre esta questão veja-se Rentao Cymbalista, «Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna», *Anais do Museu Paulista*, vol. 14, n. 2 (2006): 13-14; Vanicléia Silva Santos, «Uma política de ossos: as reliquias católicas na África e o culto aos mortos (1564-1665)», *Revista Latino-Americana de Estudos Avançados*, n.1 (2016): 141.

⁴⁷ Note-se, também, que as reliquias podiam ser utilizadas em situações limites, como último recurso, por exemplo, em batalhas ou para acalmarem tempestades. São vários os relatos destes últimos casos, aquando da expansão marítima portuguesa do século XVI. Veja-se João Francisco Marques, «Os itinerários da Santidade: milagres, reliquias e devoções», em *História Religiosa de Portugal. Humanismos e Reforma*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2 (Mem Martins: Círculo de Leitores, 2000), 362-365.

Marcos, a cidade de Braga engalanou-se para o acontecimento.⁴⁸ Era tal o interesse despertado que proliferavam as falsas relíquias. Com frequência, os bispos procuravam que as suas igrejas fossem as maiores detentoras de relíquias, o que era causa de rivalidades e conflitos.⁴⁹ O apóstolo Santiago é um bom exemplo da disputa que havia no campo destes objetos sagrados, existindo várias igrejas, em França, que alegavam possuir o seu corpo ou a cabeça. A par disso, muitas outras afirmavam ter relíquias do mesmo. A profusão de espaços que reclamavam possuir uma parte do apóstolo era tal que podia causar dúvidas sobre a sua veracidade. Todavia, perante os crentes, essa questão não se colocava, uma vez que se acreditava que prestar culto a falsas relíquias, tendo-as por verdadeiras, tinha a mesma validade, não sendo pecado.⁵⁰

O colecionismo destes objetos manifestou-se desde cedo. Em inícios de quinhentos, Frederico III, da Saxónia, tinha em sua posse cerca de 17.000 restos de santos. Mas o surgimento do Protestantismo assolou de forma dramática este culto. Aquando do saque de Roma, pelas tropas de Carlos V, no ano de 1527, foram destruídos e devassados diversos corpos de santos existentes na catedral de São Pedro. Também os huguenotes queimaram e desmembraram ossadas sagradas, como as de S. Martinho de Tours, e o mesmo aconteceu em Inglaterra no reinado de Henrique VIII. Em 1543, Calvino escreveu o *Tratado das Relíquias*, no qual criticava ferozmente o culto destes objetos, que considerava serem maioritariamente falsos.⁵¹

Após Trento, a posse de relíquias foi reanimada, procurando a Igreja católica atestar a sua veracidade mediante exames realizados por comissários e visitantes. Note-se que este culto estava, na sua génese, relacionado com o martírio de cristãos, no Império Romano, assim como

⁴⁸ Todavia, nem sempre era fácil mover os corpos santos, acreditava-se que estes tinham grandes poderes e quando não concordavam com as suas trasladações impediam-nas de ocorrer. Robert Plötz, «La proyeccion del culto Jacobeo en Europa», em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador...*, 58-71. Sobre a trasladação de São João Marcos leia-se Maria Manuela de Campos Milheiro, *Braga. A Cidade e a Festa no Século XVIII* (Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2003), 327-329.

⁴⁹ Um exemplo disso foi quando Diego Gelmírez levou de Braga diversos corpos de santos, procurando diminuir a importância da Sé bracarense e evidenciar a metrópole compostelana. Sobre estes aspectos veja-se Borbolla Paredes, «El papel de los monasterios...», 54-55; Marta González Vázquez, «La Mujer ante la peregrinación», em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación...*, 77-86; Marta Isabel Romão Saloio, «Os Relicários em Portugal e no Mundo Português entre os Séculos XVI e XVIII. Um Estudo Introdutório» (dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2016), 9-11. Sobre a promoção do culto dos santos por parte dos bispos europeus veja-se Peter Brown, *Le Culte des Saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (Paris: Éditions du CERF, 1996), 20.

⁵⁰ Sobre os corpos e relíquias de Santiago Maior leia-se Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 97-119.

⁵¹ Consulte-se Saloio, *Os Relicários em Portugal...*, 25-26.

os posteriores sacrifícios para conversão dos povos bárbaros ao cristianismo. A Reforma Protestante, no século XVI, devolveu as guerras religiosas à Europa, sendo revividos os sacrifícios e mortes em nome da fé, o que permitiu que o culto das relíquias renascesse com maior fervor. Acresce, ainda, o facto de a colonização de novos territórios, no ultramar, ter encontrado nos mártires um forte veículo de cristianização dos povos indígenas. Além disso, por essa altura, eram redescobertas, um pouco por toda a Península Ibérica, algumas relíquias de corpos de santos, escondidas aquando das invasões dos sarracenos.⁵²

Todavia, a posse destes objetos não estava ao alcance de todos. Os monarcas e os nobres eram, neste aspeto, privilegiados. Filipe I de Portugal possuía, no Escorial, cerca de 7.422 relíquias e 507 relicários, tendo uma forte crença de que estes objetos o ajudavam a recuperar em momentos de doença.⁵³ O colecionismo foi favorecido após a Reforma Protestante, tendo sido o monarca espanhol autorizado a guardar todas as relíquias que estivessem em perigo de ser destruídas pelos protestantes, em especial, aquelas que se encontravam no território do Sacro Império. Dado o seu elevado valor, estas peças eram religiosamente guardadas dentro de relicários, que podiam conter um ou dezenas de fragmentos. Por norma, estes recipientes eram ricamente decorados com ouro e pedras preciosas, podendo ser portáteis ou imóveis. Os mais comuns eram as caixas, cofres, arcas ou bustos, embora a tipologia fosse muito diversificada.⁵⁴ A rainha D. Leonor era detentora de uma considerável coleção de relicários, assim como a sua sobrinha D. Maria, filha de D. Manuel I, e a rainha D. Catarina. Estas últimas eram possuidoras de exuberantes peças. Note-se que as ligações familiares permitiam a estas mulheres desenvolver as suas coleções, solicitando relíquias a outras casas reinantes ou mesmo aos Papas.⁵⁵ Quando um rei ou uma rainha solicitava uma relíquia, esta facilmente lhe era cedida, o que originou desmantelamentos totais ou parciais de restos sagrados, assim como a sua espoliação.

Por vezes, não era necessário ser um santo reconhecido para dar origem a relíquias. Quando, por algum motivo, era desenterrado um corpo que não se havia decomposto, considerava-

⁵² Sobre os mártires no contexto da colonização veja-se Renato Cymbalista, «A presença dos santos: martírios e relíquias sagradas na construção do território cristão da América portuguesa», *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 15 (2009): 211-246; Santos, «Uma política de ossos...», 138-157.

⁵³ Em relação ao poder das relíquias consulte-se Domingo Luis González Lopo, «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII», em *Política y Hacienda en el Antiguo Régimen*, eds. José Ignacio Fortea Pérez e Carmen M^a Cremades Griñán, vol. 1 (Múrcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, 1993), 249; João Carlos G. Serafim, «Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino», *Via spiritus*, n. 8 (2001): 163.

⁵⁴ González Lopo, «El papel de las reliquias...», 260; Sobre os bustos leia-se Guimarães, «*Proprium sanctorum...*», 63-66.

⁵⁵ Saloio, «Os Relicários em Portugal...», 30-35.

se ser possuidor de capacidades milagrosas.⁵⁶ Vejamos o que aconteceu em São João da Pesqueira, em 1758, quando, por ocasião do falecimento de uma mulher e tendo sido aberta sepultura na igreja de S. João, causou admiração a descoberta de

«[...] hum cadáver incorrupto, era de mulher. Acharam-se todas as mortalhas consumidas excepto huns Bentos de Nossa Senhora do Carmo que estão tam frescos como quando se enterraram. Tinha o cabelo muito comprido e todo peguado sem que fosse possível arrancarsse, sem a violência que he precisa a hu corpo animado. O rosto tinha a carne mirrada e o coveiro por descuido lhe deo com a enxada no queixo de baixo de sorte que lho desunio do de cima. A carne do pescosso athe a cintura estava como seca tendo os peytos alguma couza bayxos. Da cintura para bayxo estava tam abundante de carnes como huma mulher mediana muito gorda, e nas coxas metendo-se-lhe hua sovela mostrou a carne branca e lavandose a que estava na terra se fazia como neve. Os pes tam organizados como se fosse pessoa viva e tam flexível nas iunturas dos pés, joelhos e braços que sem violência se movião para coalquer parte, deyxados tornavam a porse na forma em que forão achados. Pellas costas se lhe vião inda as entranhas ensangoentadas. Tinha na cabeça inda o arame de capello e algumas fitas. Não lanssava cheiro mau. Logo que foy achada foy logo chamado o Reverendo Abbade de Santa Maria Arcipreste [...] e se deu parte ao Excelentissimo e Reverendissimo Senhor Bispo de Lamego para que determine o que for justo e do serviço de Deus. Já a annos dizia hu coveiro achara o dito corpo incorrupto e que sobre elle lansara outro o que se averiguou por se acharem na sepultura duas [caras?] e varias ossadas. Dizem ser de huma filha de Antonio da Fonseca Pereira que faleceo a trinta ou mais annos erão duas irmas e ambas falecerão. Huma em hu dia e outra em outro [...]».⁵⁷

Embora não tenha sido o caso, com frequência este género de ocorrência resultava no surgimento de um culto local, origem de esmolas e doações sendo, por vezes, utilizadas partes da roupa, cabelo ou ossos como relíquias.⁵⁸ Alguns destes locais tornavam-se tão intensamente

⁵⁶ González Lopo, «El papel de las reliquias...», 248-249.

⁵⁷ ASCMSJPesqueira, *Livro da Santa Caza da Misericórdia para os acentos do que renderem as sahidas da Tumba e Bandeira da Irmandade e para se tomar conta cada anno. Feito por mandado de João Antonio Vas Teixeira Botto. No anno do Senhor de 1755*, fls. 10-10v.

⁵⁸ Todavia, a multiplicidade de objetos santos fez surgir a preocupação de os autenticar. Assim, os seus possesores procuravam atestar a sua origem. Note-se que este género de peças era utilizado como elemento protetor contra os males do quotidiano, relacionando-se, por vezes, com práticas supersticiosas, como era a toma de bebidas com pó de ossos ou terra onde se enterraram santos. Sobre esta questão veja-se Saloio, «Os Relicários em Portugal...», 7-8. Registos idênticos eram encontrados em diversas

concorridos que se transformavam em grandes santuários, atraindo romeiros de diversas partes, que procuravam aproximar-se dos corpos santos, cujas propriedades taumatúrgicas eram muito consideradas.

Também a devoção mariana movimentava importantes massas de crentes. O culto à Virgem tornou-se preponderante no século XII, quando a Igreja deu maior evidência aos episódios da infância de Cristo.⁵⁹ Além disso, a ordem de Cluny e os seus mosteiros incrementaram a devoção a Maria, considerando-a como uma importante intercessora pela salvação das almas, assim como as ordens mendicantes, dominicana e franciscana, que tiveram, igualmente, influência. Foram fundados, em Portugal, durante os séculos XV e XVI, diversos conventos dedicados à mãe de Cristo, possuindo distintas invocações, como era Santa Clara-a-Velha, em Coimbra, Nossa Senhora do Carmo, em Lisboa, e Santa Maria da Vitória, na Batalha.⁶⁰

Um terço das peregrinações católicas tinha por devoção a Virgem Maria, que se encontrava presente, mesmo que não fosse em primeiro plano, em muitas das deslocações religiosas, como aconteceu em Oviedo, onde S. Salvador era a figura principal, mas se guardavam várias relíquias pertencentes à esposa de S. José. O culto mariano fortificou-se pelo ideal que representava, uma mulher pobre, simples, mãe e filha. As suas características aproximavam-na das mulheres comuns, o que resultava numa ligação mais estreita para com a maioria da população medieval. Maria era uma mãe de coração generoso, conhecia os sofrimentos maternos e femininos, por isso recorria-se-lhe para que intercedesse junto do Filho.⁶¹ Para o crescendo da

partes. Consulte-se González Lopo, «El papel de las reliquias...», 251-257. O tempo áureo do culto aos objetos sagrados foi na Época Moderna, entre os séculos XVI e XVIII, em resultado das políticas contrarreformistas da Igreja Católica que procuravam reforçar o culto dos santos, criticado pelos protestantes. Assim, neste período, reis, bispos e nobres promoveram o colecionismo de restos sagrados, transformando a devoção num negócio fecundo. A referência à posse de relíquias em testamentos é superior no século XVII e tende a diminuir no XVIII.

⁵⁹ Para uma evolução do culto à Virgem Maria, desde os princípios do cristianismo, veja-se o trabalho de Inês Patrício Mendes, «Emergência do culto mariano nos inícios do cristianismo» (dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017); Ana Sofia Oliveira da Silva Ramos, «Da Anunciação à Virgem da Expectação: imaginária e iconografia entre o Romântico e o Barroco em Portugal», vol.1 (dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2016), 45-47.

⁶⁰ Leia-se Eliane Cristina Deckmann Fleck e Mauro Dillmann, «A Vossa graça nos nossos sentimentos”: a devoção à Virgem como garantia da salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII», *Revista Brasileira de História*, vol. 32, n. 63 (2012): 87; Herbers e Plötz, *Caminaron a Santiago...*, 152; Rooney Figueiredo Pinto, «A iconografia mariana no espaço jesuíta português: o culto e devoção à Virgem Maria na Igreja do Colégio de Jesus de Coimbra» (dissertação de mestrado, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade do Coimbra, 2014), 31-34.

⁶¹ María Victoria Chico Picaza, «Vida, peregrinación y mujer en las cantigas de Santa María de Alfonso X El Sabio», em *Mujeres y peregrinación...*, 113-128.

devoção mariana contribuíram diversos fatores, entre os quais as cantigas medievais que apresentavam a Mãe de Cristo como um ser protetor e intercessor. Além disso, o facto de várias guerras e epidemias, como a Peste Negra, terem assolado a Europa, levou a que o culto mariano fosse reforçado, uma vez que se acreditava no poder intercessor da Virgem. Incentivavam-se, também, os fiéis a rezar o rosário.⁶²

Em Portugal, o culto da Virgem Maria tinha raízes profundas, bem expressas na toponímia medieval, uma vez que várias igrejas, Sé catedrais e, inclusive, fortes de defesa eram dedicados a Nossa Senhora, encontrando-se a sua iconografia presente em diversos brasões de cidades. O rei D. João I, quando venceu a batalha de Aljubarrota, fez promessa de peregrinar a Santa Maria de Oliveira, em Guimarães, e situação idêntica aconteceu com D. João II que, estando doente e tendo ido ao Porto, foi em romaria a Nossa Senhora da Conceição, de Matosinhos, à época, alvo de grande devoção.⁶³

Havia diversos santuários portugueses que atraíram romarias, ao longo do período moderno. Entre os mais significativos podemos destacar o Santuário de Nossa Senhora da Nazaré, o de Nossa Senhora do Cabo Espichel, o de Nossa Senhora do Rosário de Porto D'Ave, o de Nossa Senhora da Peneda, em Arcos de Valdevez, o de Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego, o de Nossa Senhora de Guadalupe, em Santarém, o de Santa Maria do Espinheiro, o de Nossa Senhora da Abadia, em Terras de Bouro, o de Nossa Senhora do Pilar, em Vila Nova de Gaia, o de Nossa Senhora do Pilar, na Póvoa do Lanhoso, o de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães, ou o de Nossa Senhora da Flor da Rosa, no Alentejo, isto para citarmos apenas alguns.

A devoção mariana, assim como as peregrinações, sofreram um forte abalo com as críticas dos protestantes Martinho Lutero, Calvino e Zuínglio. No entanto, o Concílio de Trento

⁶² O facto de a devoção a Cristo, em finais da Idade Média, se basear cada vez mais na leitura dos Evangelhos, onde Maria aparecia como uma figura maternal bastante presente, levou a que se multiplicassem as imagens e capelas dedicadas à Virgem, em detrimento de outros santos antes considerados advogados das mesmas causas. A mãe de Cristo deixou mesmo de ser denominada de Santa Maria para passarem a ser mais usuais os termos de Nossa Senhora. Leia-se Carlos Alberto Ferreira de Almeida, «O culto a Nossa Senhora, no Porto, na Época Moderna. Perspetiva antropológica», *Revista de História – Actas do Colóquio “O Porto na Época Moderna”*, vol. II (1979): 163-164.

⁶³ Veja-se Avelino de Jesus da Costa, «A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média», *Lusitania Sacra*, n. 2 (1957): 7-49. As orações mais recitadas pelos católicos incluíam duas dedicadas a Maria, a *Avé Maria* e a *Salvé Rainha*, além do Credo e do Pai Nosso. No período moderno, e na sequência da expansão marítima portuguesa, assim como da atividade piscatória, surgiram invocações da Virgem relacionadas com as águas, como era o caso de Nossa Senhora dos Navegantes, de Ílhavo, Nossa Senhora das Areias e Nossa Senhora dos Mares, em Viana do Castelo, assim como Nossa Senhora das Ondas, na Figueira da Foz. Consulte-se Pinto, «A iconografia mariana...», 34-35.

(1545-1563) reafirmou, tanto o valor de peregrinar, como o culto a Nossa Senhora que foi, depois, incrementado na Península Ibérica pelos jesuítas, Inquisição e confrarias como as Misericórdias, cuja Virgem era padroeira. No pós-Trento, as representações da Mãe de Cristo sofreram alterações. Esta deixou de se apresentar de forma humanizada, muitas vezes desfalecida pela dor, para surgir conformada com o destino do filho e com as emoções controladas. Procurava-se, desta forma, evidenciar o seu carácter forte e ocultar a fragilidade humana com que antes era caracterizada.⁶⁴

Como referimos anteriormente, a Companhia de Jesus foi a grande impulsionadora do culto à Virgem, no pós-Trento, uma vez que as suas igrejas possuíam elevada iconografia mariana e, muitas delas, eram mesmo dedicadas à Mãe de Cristo.⁶⁵ Entre os séculos XVI e XVIII, Maria surgia representada, em grande parte da iconografia religiosa, como salvadora das almas. Também diversas obras e, inclusive, tratados de medicina, foram dedicados à esposa de S. José, levando o seu culto a elevados níveis de veneração.⁶⁶ Assim, os peregrinos a Santiago de Compostela, no período moderno, tenderam a deixar de passar por Roncesvalles, um dos principais pontos de travessia medievais, para o fazerem por Montserrat e Pilar, onde visitavam santuários dedicados a Maria. Também em Itália se abandonou a via francígena, infletindo o caminho para passar pelo santuário da Virgem do Loreto. Ou seja, os peregrinos procuravam incluir os santuários marianos nos seus roteiros de peregrinação.⁶⁷

Eram muitas as igrejas, capelas e santuários dedicados a Maria, ao longo das vias de peregrinação a Santiago de Compostela, como era o caso da Virgem do Caminho de Pamplona, a Virgem do Caminho de Carrión de los Condes, a Virgem do Caminho de León, a Virgem do Caminho de Compostela, a Virgem do Caminho em Pontevedra, a Virgem de Venval em Compostela, a Virgem Peregrina de Leiva, a Virgem Peregrina de Sahagún, a Virgem Peregrina de Pontevedra, a Virgem Peregrina de Arinteiro, em Orense, a Virgem del Prado, em Jubera, La Rioja, a Virgem de Rocamador de Estella, a Virgem del Manzano em Castrojeriz, a Virgem Blanca de Villasirga, a Virgem da Concha de Zamora, a Virgem da Barca, em Muxía. Algumas destas imagens estavam associadas a milagres realizados aos peregrinos do apóstolo e todas elas tinham relação

⁶⁴ Inclusive, algumas pinturas anteriores a Trento foram retocadas e a posição da Virgem foi alterada. Entre o século XV e XVI, na Sé de Braga, antes das celebrações litúrgicas e após as mesmas faziam-se orações a Maria, reforçando a sua devoção. Sobre esta questão veja-se Pinto, «A iconografia mariana...», 31-75; Fleck e Dillmann, «A Vossa graça...», 87.

⁶⁵ Em relação à difusão do culto da Virgem pela Companhia de Jesus leia-se Pinto, «A iconografia mariana...», 107-115.

⁶⁶ Fleck e Dillmann, «A Vossa graça...», 89-94.

⁶⁷ Herbers e Plötz, *Caminaron a Santiago...*, 152.

e eram protetoras dos peregrinos jacobeus. Já no *Codex Calixtinus* surgiam alguns santuários de devoção mariana como era o caso de Santa Florencia, no caminho de Tolouse, Santa Fé de Le Puy, Santa Maria Magdalena, em Vézelay.⁶⁸

4 - O Purgatório e a salvação da alma: indulgências, altares privilegiados, jubileus e anos santos

A intensidade do culto da Virgem Maria e das relíquias estava relacionada com os importantes poderes salvíficos que se propagandeavam. Num período em que a salvação da alma era uma preocupação com raízes profundas no quotidiano dos povos, estes recursos, assim como as indulgências, as missas ou os jubileus, eram muito apreciados pelos crentes, que acreditavam conseguir atenuar-lhes os sofrimentos das penas purgatórias.

A ideia de Purgatório enquanto local intermediário entre o Céu e o Inferno concretizou-se, na Europa, no século XII, embora tenha raízes profundas em religiões anteriores à cristã. A conceção de um espaço, entre o Céu e o Inferno, onde as almas eram purgadas dos seus erros, com objetivo de atingirem a eternidade Celeste, foi vagarosa e repleta de nuances. Para essa concretização contribuíram vários teólogos que afirmavam existir um espaço derradeiro onde os espíritos podiam expiar os seus pecados, através de tormentos vários, como o fogo. Pelo Purgatório passavam aqueles cujos pecados não eram suficientemente graves para serem condenados ao Inferno, mas que tinham erros que impossibilitavam de aceder ao Paraíso, sem antes serem purgados. O tempo que os espíritos permaneciam neste local era variável, difundindo-se a mensagem de que podia ser abreviado através das orações dos vivos e da realização de sufrágios em memória do defunto, assim como lucrando indulgências.⁶⁹ Note-se que os últimos séculos da

⁶⁸ Félix Cariñanos San Milán, «La mujer en el Camino de Santiago», *Fayuela. Revista de Estudios Calceatenses*, n. 1 (2005): 41-45.

⁶⁹ Anne Paixão, «A crença no Purgatório, a prática das indulgências e a sua aplicação no Rio de Janeiro setecentista», *Temporalidades – Revista de História*, vol. 8, n. 3 (2016): 49; Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório* (Lisboa: Editorial Estampa, 1993), 15-26; Norberto Tiago Gonçalves Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014), 10-20. Entre finais do século XIII e o século XIV, o Purgatório tornou-se num dos temas decorativos mais comuns, numa tentativa de a Igreja controlar e moralizar a população. Desta forma, a morte e o castigo dos pecados estavam presentes na vida diária do homem medieval. Após o IV Concílio de Latrão, em 1215, a confissão tornou-se um importante fator para diminuir as penas purgatórias, assim como as constantes orações, o

Época Medieval foram conturbados em acontecimentos, como conflitos armados e epidemias, destacando-se entre estas a Peste Negra. A morte era, então, um flagelo que assolava o dia a dia das populações e as fazia acreditar que o fim do mundo se aproximava, relação que teve continuidade no período moderno, o que contribuiu para manter presente na mente de todos as penas purgatórias a que estariam sujeitos após a morte.⁷⁰

Apesar de os protestantes criticarem e negarem a existência de um local onde o homem, mediante sofrimento, podia mudar o curso da sua alma, no Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja católica reafirmou e reformulou a existência de tal espaço. Se nos períodos anteriores, o Purgatório estava reservado a apenas alguns indivíduos pecadores, a partir de meados do século XVI, difundiu-se a ideia de que todas as almas tinham de expiar os seus erros, a não ser que tivessem já atingido um elevado nível de santidade. Partia-se do princípio de que toda a humanidade era pecadora e pagava as suas penas ou no Inferno ou no Purgatório, levando este último ao seu máximo exponencial, entre os séculos XVII e XIX.⁷¹ Acreditava-se, também, que a proximidade do sagrado podia atalhar as tormentas após a morte, por isso, os indivíduos da Época Moderna procuravam ser enterrados no interior das igrejas e o mais próximo possível dos altares.⁷²

Por esta época multiplicavam-se, em Portugal, os sermões que alertavam para a importância de rezar pelas almas do Purgatório. Por esse motivo, vários legados foram deixados a confrarias de naturezas diversas, com o objetivo de em troca ser recebido o tão almejado apoio espiritual. Uma parte considerável dessas doações implicavam a celebração frequente de sufrágios em nome do benfeitor, para toda a eternidade, ou seja, «enquanto o mundo durasse».⁷³ Neste

arrependimento e a consulta dos livros que ensinavam a arte de bem-morrer. Leia-se Rogerio Ribeiro Tostes, «O nascimento do Purgatório como preparação do burguês: espaços citadinos, teologia social medieval», *Revista Vernáculo*, n. 17-18 (2006): 126-137.

⁷⁰ Leia-se a este propósito Laurinda Abreu, «A difícil gestão do Purgatório. Os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX)», *Penélope*, n. 30/31 (2004): 51-74; Le Goff, *O Nascimento do Purgatório...*, 425; Ricardo Pessa de Oliveira, «Para alívio das Almas do Purgatório: uma confraria louletana da Época Moderna», em *Atas do IV Encontro de História de Loulé*, coord. Nelson Vaquinhas (Loulé: Câmara Municipal de Loulé, 2021), 215; Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma...», 27-30.

⁷¹ Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma...», 16, 45-46.

⁷² Veja-se a propósito M. Gonçalves da Costa, *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. 4 (Lamego: editor não identificado, 1984), 398.

⁷³ Sobre os sermões veja-se João Francisco Marques, «A Renovação das Práticas Devocionais», em *História Religiosa de Portugal...*, 596. Na cidade de Braga, no período moderno, existiam 14 confrarias das Almas, cuja principal atividade era a realização de missas. Veja-se sobre esta questão Maria Marta Lobo de Araújo, «Purgatório a estremececer: Capelas largadas e missas atrasadas

sentido, popularizaram-se as confrarias das Almas, assim como as celebrações religiosas, com vista a abreviar o tempo que os espíritos tinham de sofrer na purgação dos seus erros. Era comum, também, instituir-se a alma como herdeira das riquezas terrenas. Se estas não se levavam para a vida celeste, podiam, em última estância, ser utilizadas para salvação do espírito. Por outro lado, os pobres, e aqueles que nada tinham de seu, ficavam dependentes dos sufrágios gerais que as confrarias celebravam frequentemente. Acreditava-se, nesta época, que os vivos podiam lucrar aquando do seu próprio falecimento, com as orações que fizeram pelas almas dos mortos que os precederam. Todavia, tal foi a disseminação deste género de legado que, no século XVIII, as confrarias já não conseguiam suportar todas as missas a que estavam obrigadas. Várias razões contribuíam para tal, desde o aumento dos preços das celebrações, à multiplicação das obrigações e ao facto de os legados já não serem autossuficientes, ou seja, já não cobrirem os gastos que eles próprios implicavam. Para resolver estas questões, eram solicitados breves papais que reduziam o número de missas instituídas e perdoavam as que não eram celebradas.⁷⁴

Na Época Moderna surgiu, também, um novo género de culto, as Alminhas, pequenos nichos ou oratórios que se encontravam ao longo dos caminhos, e onde os transeuntes deviam deixar uma esmola e rezar pelas almas em sofrimento. Esta prática teve uma profunda difusão pelo território português. Para o mesmo efeito serviam os cruzeiros, por vezes colocados nos locais onde morreram pessoas em acidentes, prática ainda hoje utilizada, e que procurava recolher orações dos que por ali passavam.⁷⁵

nas confrarias das Almas de Braga (século XVIII)», em *Homens, Instituições e Políticas (séculos XVI-XX)*, coord. Alexandra Esteves (Braga: Lab2PT e autores, 2019), 120-143; Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma...», 19-102.

⁷⁴ Sobre a proliferação das confrarias das Almas em território nacional, assim como da celebração dos sufrágios pela salvação do espírito leia-se Marques, «A Renovação das Práticas...», 558; Maria Inês Afonso Lopes, «A devoção às Almas em Portugal. Perspectiva antropológica e histórica», em *Genius Loci: lugares e significados = places and meanings*, coord. Lúcia Rosas, Sana Cristina Sousa e Hugo Barreira, vol. 2 (Porto: CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2018), 289-302; Leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Para cuidar da salvação das Almas nos dois lados do Atlântico: a confraria de S. Nicolau Tolentino e Almas de Braga (séculos XVII-XVIII)», *Nuevo mundo, mundos nuevos*, n. 21 (2021). Sobre as dificuldades em fazer cumprir os legados perpétuos e os Breves de Redução, em Portugal, leia-se Abreu, «A difícil gestão do Purgatório...», 51-74; Laurinda Abreu, «Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX)», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, n. 20 (2000): 395-415; Laurinda Abreu, «Uma outra visão do purgatório: uma primeira abordagem aos breves de perdão e de perdão», *Revista Portuguesa de História*, tomo XXXIII, vol. II, (1999): 713-736.

⁷⁵ Sobre esta questão veja-se Abreu, «Purgatório, Misericórdias e caridade...», 395-415; Abreu, «Uma outra visão do purgatório...», 713-736; Marques, «A Renovação das Práticas...», 594-595.

Acreditava-se que uma forma de diminuir o tempo de sofrimento no Purgatório era através da reunião do máximo de indulgências. Por esse motivo, os locais de peregrinação tornavam-se tanto mais atrativos, quanto maior fosse o número de indultos oferecidos.⁷⁶ Os primeiros perdões atribuídos remetem para os bispos do Sul de França e do Norte de Espanha, durante o século XI, tornando-se frequentes após uma bula do Papa Urbano II, concedida, em finais do referido século, aos cristãos que enfrentassem o inimigo da Fé. Estes perdões eram, em geral, parciais, perdoando um sexto, um quarto ou um terço da pena ou podiam representar reduções temporais diminuindo em 10, 20, 50 e 200 dias ou mesmo anos, o tempo a passar no Purgatório.⁷⁷ Por vezes, havia indulgências plenárias que se atribuíam a defuntos de alguns cemitérios específicos, àqueles que morriam em peregrinação ou em conflitos contra os sarracenos. No que respeita a estas últimas, as mais antigas que se conhecem foram ofertadas pelo Papa Alexandre II, no ano de 1063, a quem lutasse contra os muçulmanos na Hispânia, o que terá atraído à Península Ibérica um vasto número de cavaleiros europeus.⁷⁸ Se inicialmente estes perdões eram atribuídos aos vivos, a partir do século XV passaram a poder ser lucrados pelos mortos, mediante a transferência dos indultos dos vivos para sufrágios pelos defuntos.⁷⁹

A propagação das indulgências teve impacto nas peregrinações. Os devotos deixaram de procurar os grandes santuários onde existiam muitas relíquias, para privilegiarem os que ofereciam poderosos perdões. O primeiro ano santo de Roma, em 1300, permitiu aos peregrinos lucrarem uma indulgência plenária, segundo a qual todos os pecados eram perdoados. Na igreja de S. Paulo, na referida cidade, eram diariamente atribuídas indulgências de 48 anos, e no dia da sua festa podiam ganhar-se 100 anos de perdão. Já no dia da dedicação da igreja podiam ser obtidos 7.000 anos de absolvição. Na cidade de Santiago de Compostela, em vários altares e portas do santuário, conseguiam-se indulgências, variando o tempo de perdão que elas concediam com a importância que tinham. Se o altar maior concedia um indulto de 1.000 dias, os menores laterais concediam, apenas, uma remissão de 40.⁸⁰

⁷⁶ Estas consistiam na remissão da pena temporal dos pecados. Veja-se Saturnino Ruiz de Loizaga, «Puentes y hospitales en el Camino de Santiago en el Noroeste peninsular (siglos XIV-XV)», *Compostellanum*, vol. 53, n. 3-4 (2008): 349; Schmugge, «A Peregrinación libéranos...», 269.

⁷⁷ Sobre esta questão veja-se Paixão, «A crença no Purgatório...», 47-48.

⁷⁸ Fernando López Alsina, «Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos», em *Santiago, Roma y Jerusalem...*, 221.

⁷⁹ Paixão, «A crença no Purgatório...», 50.

⁸⁰ López Alsina, «Años Santos Romanos...», 226-229.

O contexto em que foram implementadas as indulgências jacobeitas estava relacionado com o fenómeno do culto a Santiago, e com a crença no seu poder milagroso.⁸¹ Os perdões que se podiam ganhar em Compostela eram um dos motivos que levaram muitos devotos a rumarem à Galiza. No século XIII, os arcebispos, clérigos e capelães compostelanos exortavam a população a buscá-los. Um texto de meados do século XIII revela que na Catedral de Santiago existia o hábito de exortar os peregrinos, em diferentes línguas, a dirigirem-se aos locais da basílica onde podiam ganhar indulgências, chamados de «honos». Estes espaços coincidiam com aqueles onde se recolhiam as esmolas. Os perdões podiam, muitas vezes, ser obtidos mediante doação de esmolas, embora no caso de Santiago essa prática não fosse comum. Pelo contrário, em Compostela o donativo era uma consequência do perdão. Ou seja, o peregrino não fazia a doação em troca da absolvição, mas ganhava a indulgência e deixava uma esmola como agradecimento. Este sistema foi substituído, no século XV, pela entrega de cédulas escritas. Neste período, os donativos deixados pelos peregrinos tornaram-se a principal fonte de renda, para financiar as obras da catedral que transformaram o edifício românico em gótico.⁸²

As primeiras indulgências atribuídas em Santiago datam de meados do século XIII. A quantidade da pena que era reduzida no Purgatório calculava-se através da combinação de frações do total da mesma e mediante unidades temporais. Contava a peregrinação, mas também a participação do crente nos atos litúrgicos da catedral. Qualquer pessoa que rumasse a Santiago, em qualquer época do ano, recebia de imediato um perdão com a redução de uma parte dos pecados. O mínimo atribuído era de um terço da pena e no caso de morrer durante o caminho, a totalidade da mesma. Todavia, o peregrino podia somar a estas, outras indulgências. Se participasse nas missas celebradas no altar de Santiago, diariamente, podia reduzir em mais 200 dias os castigos da alma; se comparecesse na procissão dominical lucrava mais uma absolvição de 40 dias; se estivesse presente em outras festas realizadas na catedral conseguia perdão de mais 200; no dia da festa de Santiago e da dedicação da sua igreja, via remidos mais 600 dias por cada uma das festividades.⁸³

⁸¹ A crença nas capacidades taumatúrgicas de Santiago eram tais que, ao seu santuário, acorriam muitos cegos, surdos, mancos e loucos. Por vezes eram famílias inteiras que peregrinavam para pedir a cura de um filho ou de um parente. Uma peregrinação longa era sinónimo de maior probabilidade de salvação «pola duración o viaxe, polo numero de reliquias veneradas no mesmo, polos santuarios visitados, polas indulxencias concedidas, e, sobre todo, polo nome daquel ante quen leva o camiño». Leia-se Velázquez, «En el comienzo de las peregrinaciones...», 41.

⁸² López Alsina, «Años Santos Romanos...», 221- 226.

⁸³ López Alsina, «Años Santos Romanos...», 216.

No que diz respeito às indulgências plenárias, as primeiras oferecidas em Compostela, coincidiam com o dia da festa do apóstolo, a 25 de julho, mas não tinham ainda relação com os anos santos, uma vez que estes surgiram apenas a partir de 1426. Tendo a possibilidade de atribuir indulgências plenárias, o santuário de Santiago de Compostela ficou equiparado a Roma, atraindo muitos romeiros à Galiza. Tal seria o fluxo junto dos ingleses que originou um fenómeno de tráfico marítimo de peregrinos, e levou a que se tornasse obrigatório ter uma licença real para transportar os mesmos até Compostela.⁸⁴

À semelhança do que aconteceu com as peregrinações e o culto das relíquias, também as indulgências foram amplamente criticadas pelos protestantes. Lutero não concebia que o Papa possuísse o direito de perdoar os pecados em nome de Deus e menos ainda que isso se fizesse mediante um verdadeiro negócio para o Vaticano, a venda de um documento que atestava a doação do indulto. Todavia, o Concílio de Trento procurou inviabilizar tais críticas, afirmando ser por prerrogativa de Cristo que a Igreja atribuía os perdões e que estes deviam continuar a ser concedidos com moderação, proibindo-se, no entanto, a sua venda, procurando reforçar a disciplina cristã.⁸⁵

A partir do século XVI, as indulgências aos vivos que visitassem determinada capela ou igreja passaram a ser comuns, sendo tal prática evidente quando era fundada uma nova irmandade, funcionando como um fator atrativo de crentes para a mesma. Para lucrar tais indultos, não bastava ir à igreja em questão, era necessário cumprir alguns requisitos, como confessar-se, comungar e fazer algumas orações, por vezes com intenções concretas. Era bastante comum, também, exigir-se a oração de 40 horas, cuja origem se situa neste período e se fundamentava no tempo entre a morte de Cristo e a sua ressurreição.⁸⁶

Em Évora, no ano de 1562, a capela que guardava a relíquia do Santo Lenho viu ser-lhe atribuído pelo Papa um jubileu, com indulgência plenária. Para tal os crentes tinham de se confessar e visitar o templo entre o meio-dia de 13 e o pôr do sol de 14 de setembro, rezando cinco Pai Nossos e cinco Avé Marias. Os trabalhos eram simples de realizar e diminuía as penas do Purgatório, pelo que foram muitos os crentes a visitar a igreja, levando a que se apinhassem de tal forma, sendo solicitado ao Papa que o jubileu se ganhasse apenas visitando a Sé e sem necessidade de entrar na pequena capela. Também o altar de S. Pedro de Rates, na Sé de Braga,

⁸⁴ López Alsina, «Años Santos Romanos...», 230.

⁸⁵ Paixão, «A crença no Purgatório...», 51-52.

⁸⁶ Paixão, «A crença no Purgatório...», 58-60.

tinha prerrogativa desde o século XVI, de libertar almas do Purgatório a quem nele orasse. Em finais de quinhentos, aquando da trasladação das relíquias de S. Martinho de Dume para a mesma Sé, foram dados 40 dias de indulgências a quem visitasse o templo. Por seu lado, o santuário do Bom Jesus do Monte, em Braga, conseguiu, em 1773, vários breves pontifícios que concediam indulgências aos romeiros que o visitassem.⁸⁷ Ou seja, um pouco por todo o lado, confrarias, catedrais e pequenas capelas, procuravam conseguir, junto do Papa, indulgências que atraíssem fiéis, e com isso reunir esmolas e doações, engrandecendo-se.

O Papa Clemente VII, na primeira metade século XVI, forneceu indulgências à irmandade de S. Crespim, anexa à capela homónima, em Guimarães. As mesmas podiam ser logradas por aqueles que visitassem a capela, nela assistissem a ofícios e deixassem esmolas, em determinadas datas do ano, como era o S. Miguel, Nossa Senhora da Assunção, a Anunciação e o Corpo de Deus.⁸⁸ Na segunda metade de quinhentos, o Papa Pio IV concedeu à Misericórdia de Mogadouro uma bula, através da qual os fiéis que visitassem a igreja, «nos dias das estações de Roma», ganhavam indulgências. Por isso, recebia muitos fiéis.⁸⁹ Também a Misericórdia de Caminha conseguiu um breve papal, em 1711, que privilegiava as missas ditas no altar das Chagas, sito na igreja da confraria. Segundo o breve, os defuntos que tivessem eucaristias celebradas no referido altar ficavam livres das penas do Purgatório. Usufruto de indulgências tinham também, todos aqueles que visitassem a igreja da irmandade, quando devidamente sacramentados, segundo um breve papal de 1784.⁹⁰

Entre 1628 e 1637, foram realizados vários pedidos ao Papa para atribuição de indulgências aos devotos que visitassem o santuário de Nossa Senhora do Sítio, na Nazaré. Até esta época, apenas «os homens da irmandade de Óbidos» tinham bula que concedia indulgência plenária para todos os que visitassem o referido templo, na véspera e dia da sua festa, encontrando-se confessados e comungados.⁹¹ Embora recebesse, anualmente, números

⁸⁷ Sobre esta questão leia-se o trabalho de Paulo Abreu, *Jubileo do Bom Jesus do Monte. Um manuscrito, privilégios e uma festa* (Braga: Fundação Bracara Augusta, 2017); Serafim, «Relíquias e propaganda...», 166; Manuel Joaquim Moreira Rocha, «Altars e invocações na Sé de Braga: a formação de um espaço contra-reformista», *Revista Museu*, n. 2 (1994): 44-45.

⁸⁸ Américo Fernando da Silva Costa, «Poder e Conflito. A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1650-1800)» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 1997), 24.

⁸⁹ António Rodrigues Mourinho, *Arquitectura Religiosa da Diocese de Miranda do Douro – Bragança* (Sendim: António Rodrigues Mourinho, Câmara Municipal de Miranda do Douro, 1995): 247.

⁹⁰ Sara Pinto, *Santa Casa da Misericórdia de Caminha 500 Anos* (Caminha: Santa Casa da Misericórdia de Caminha, 2016), 61.

⁹¹ Confira-se Pedro Penteado, *Peregrinos da Memória. O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré* (Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 1998), 126.

consideráveis de crentes, o Sítio viu essa procura ser incrementada após 1638, quando recebeu um breve apostólico do Papa Urbano VIII, no qual concedia indulgência para os irmãos da confraria de Nossa Senhora do Sítio, em missas realizadas no altar dos confrades, em dias específicos, como eram as celebradas às segundas-feiras. Ainda em seiscentos, uma nova bula outorgava a todos os que realizassem novena à Senhora do Sítio, por cada um dos dias da referida novena, 50 dias de indulgências que podiam ascender a 300 dias, se o devoto visitasse o santuário a cinco de agosto. Em finais do século XVIII, um novo breve instituía o altar-mor do templo como privilegiado. Entre outras indulgências concedidas à igreja, refira-se uma de 1771 que oferecia o perdão de todos os pecados aos crentes confessados, comungados e arrependidos, que visitassem o local, durante aquele ano. Os fiéis deviam, ainda, fazer orações pela paz entre os príncipes cristãos, pelo fim das heresias e exaltação da Igreja.⁹²

No período moderno, existiam diversos altares em igrejas e capelas, onde podiam ser celebrados sufrágios pelos defuntos. No entanto, os mais importantes eram os privilegiados, uma vez que, dada a sua condição, permitiam a libertação mais célere dos castigos do Purgatório, em relação aos outros. Em Braga, no século XVIII, existiam vários, sendo um dos principais o de S. Vicente, na igreja da confraria homónima, mas também a Sé, a Misericórdia, a igreja de Santa Cruz, a das Chagas, assim como os conventos do Pópulo, Carmo e S. Frutuoso eram detentores de tais espaços. Nem sempre estes altares eram permanentes. Os seus indultos eram concedidos pelo Papa e podiam ser temporários, podendo ser renovados posteriormente, restringindo-se alguns a dias específicos. Por exemplo, na segunda metade do século XVIII, a confraria de Santo Amaro, da Sé, tinha altar privilegiado às quartas-feiras, por seu lado, a confraria das almas de S. Vítor usufruía de tal benefício às segundas-feiras. Mas, rapidamente, tanto a Sé como a igreja de S. Vítor receberam o privilégio de todos os seus altares serem privilegiados em qualquer dia da semana.⁹³

Também o altar de Nossa Senhora da Silva, no Porto, padroeira da confraria existente na rua dos Caldeireiros, era privilegiado. Acreditava-se que cada missa nele celebrada retirava uma alma do Purgatório. Por isso, em 1617, quando faleceu um cónego da Sé portuense, foi ordenado que nesse dia se celebrassem 12 missas, uma das quais devia ser no altar da dita Senhora, tais eram as indulgências prometidas. O mesmo costume existia entre a população comum. Assim,

⁹² Sobre esta questão leia-se Penteado, *Peregrinos da Memória...*, 126-129.

⁹³ A continua instituição de legados que se deviam cumprir até ao fim dos tempos e que exigiam a celebração de sufrágios contribuiu para o aumento de altares privilegiados e sua banalização. Veja-se Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma...», 333-348.

quando falecia alguém, era grande a procura para que fosse celebrada uma missa no altar de Nossa Senhora da Silva, antes de ser realizado o enterro. Acreditava-se que, dessa forma, se salvava a alma do defunto de passar pelo Purgatório.⁹⁴

Também a Misericórdia de Braga possuía altares privilegiados desde 1646, e, a partir de 1750, todos os existentes na igreja da confraria se tornaram privilegiados perpetuamente. A partir de 1776 havia também um altar que concedia indulgência plenária no dia de Nossa Senhora da Misericórdia e dos apóstolos.⁹⁵

Aquando da instituição da Misericórdia de Lamego, em 1519, a irmandade foi agraciada com algumas indulgências. Uma delas era plenária e pertencia aos irmãos que se açoitassem na Quinta-feira de Endoenças e rezassem um Pai Nosso e uma Avé Maria dentro do templo da confraria. Também os que nela recebessem a eucaristia, na Quinta-feira Santa, tinham a oportunidade de lucrar os mesmos indultos daqueles que visitavam o santuário de Nossa Senhora do Loreto, Roma ou o hospital de Jerusalém. Percebe-se, assim, que a concessão destes perdões, pelos Papas, às confrarias e igrejas, servia para aumentar a sua popularidade e concurso de devotos, assim como para substituir as antigas e longas peregrinações. Os lamecenses e povos das redondezas podiam usufruir dos mesmos perdões que tinham os peregrinos que se deslocavam à Terra Santa ou à capital do Papado, sem terem de percorrer mais do que uma pequena distância. Exigia-se-lhes, no entanto, alguma penitência que passava pela mortificação do corpo e orações.⁹⁶

Por outro lado, em Bragança, o provedor da Misericórdia local conseguiu, no ano de 1740, uma concessão do Papa Bento XIV de 100 dias de indulgências a todos os que rezassem cinco Pai Nossos e Avé Marias, ajoelhados, enquanto tocava o sino da confraria. Podia lucrá-las, igualmente, quem à quinta-feira fizesse a romaria da Paixão e Agonia de Cristo. No ano de 1797 o provedor da confraria obteve mais três breves papais, concedendo, cada um deles, indulgências

⁹⁴ J. A. Pinto Ferreira, *Nossa Senhora da Silva (Boquejo Histórico)* (Porto: Confraria de N^o S^o da Silva, 1967), 132. O mesmo acontecia em diversos outros locais do território nacional e ultramarino. No Rio de Janeiro, em 1749, o altar da Irmandade de São Miguel Arcanjo e das Almas do Purgatório, da igreja da Candelária, foram privilegiados. Desta forma, as missas aí realizadas, no oitavo dia após a morte de alguém, permitiam a remissão das suas penas. O mesmo acontecia com as missas que se realizavam à segunda-feira, quando os castigos no Purgatório eram retomados após o domingo, dia em que tal não acontecia. Sobre esta questão leia-se Paixão, «A crença no Purgatório...», 55-56.

⁹⁵ Sobre os altares privilegiados na Misericórdia de Braga leia-se Maria de Fátima Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência Material e Espiritual*, vol. 3 (Braga: Maria de Fátima Castro e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2006), 365-372.

⁹⁶ Sobre a esta questão leia-se M. Gonçalves da Costa, *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. 5 (Lamego: editor não identificado, 1986), 447-448.

plenárias a quem visitasse a capela de Nosso Senhor dos Passos, durante a Festa do Espírito Santo e nas festas de Jesus Cristo.⁹⁷

Além das indulgências existiam os anos santos ou jubileus. O primeiro ano santo romano aconteceu em 1300, tendo sido as massas de peregrinos as suas promotoras. Entre os crentes havia-se propagado a mensagem de que quem fosse a Roma, na viragem do século, obteria o total perdão dos seus pecados. Tal foi o impacto do anúncio que o próprio Papa Bonifácio VIII mandou consultar vários livros antigos de forma a verificar a existência de alguma tradição semelhante, o que não se comprovou. Muitos acreditavam que a indulgência plenária poderia ser lucrada apenas no primeiro dia do ano de 1300. Por isso, nesse momento, o altar de S. Pedro foi invadido por muitos peregrinos. Nos dias seguintes, muitos devotos romanos e forasteiros foram à basílica, acreditando que apesar de ser no primeiro dia que se lucrava o perdão de todos os pecados, nos dias seguintes conseguiriam uma indulgência de 100 anos. Assim, grupos de peregrinos oriundos de todas as partes acorreram a Roma entre janeiro e fevereiro, levando a que, no dia 22 do referido mês, o Papa decidisse estabelecer oficialmente o primeiro jubileu romano, notícia que se espalhou por toda a Europa. Os relatos mencionavam verdadeiros exércitos de devotos que acampavam fora e dentro das muralhas da cidade. Estima-se que, nesse ano, tenham visitado Roma mais de um milhão e meio de crentes.⁹⁸ Deve, no entanto, ter-se em consideração a falta de precisão destes números e a cautela com que devem ser considerados, uma vez que há época não existia contagem de indivíduos.

Tendo sido estabelecido o primeiro Ano Santo romano em 1300, definiu-se que este aconteceria a cada 100 anos, para evitar que alguém conseguisse duas indulgências plenárias em vida. No entanto, em 1350 foi concedido um novo ano santo e novamente em 1389, passando o jubileu a ser comemorado a cada 33 anos e mais tarde, a partir de 1468, ficou estabelecido a cada 25. Também Canterbury, em Inglaterra, adotou os anos santos a partir de 1420, e Santiago após 1426, embora, segundo a tradição, o primeiro ano santo compostelano tenha sido instituído por Calixto II, no século XII. Alguns autores consideram que o elevado número de peregrinos que foi a Santiago, em 1428, poderá significar ser este, na verdade, o primeiro ano jubilar compostelano.⁹⁹

⁹⁷ José de Castro, *A Santa e Real Casa da Misericórdia de Bragança* (Lisboa: União Gráfica, 1948), 129.

⁹⁸ Consulte-se Massimo Miglio, «Peregrinación y Jubileo», em *El mundo de las peregrinaciones...*, 51-61; Vicente Almazán, «Santa Brígida de Suecia Peregrina a Santiago, Roma y Jerusalén», em *Santiago, Roma, Jerusalén...*, 22.

⁹⁹ Confira-se López Alsina, «Años Santos Romanos...», 230-233.

Existe uma questão anacrónica por trás da bula que fundamenta a origem do ano santo do santuário galego, passada pelo Papa Alexandre III, e que se baseava numa concessão do Papa Calixto II, do século XII. A falha no documento consiste no facto de a mesma indicar que os anos santos em Santiago seguiam uma tradição já praticada em Roma. Todavia, é consensual para os investigadores que o primeiro jubileu romano só aconteceu em 1300, não existindo qualquer tradição de fenómenos semelhantes anteriormente.¹⁰⁰

Alguns Papas transformaram os anos da sua eleição ou períodos de conflitos e guerras em anos santos, procurando alimentar a fé dos cristãos. Assim aconteceu em 1745, quando o Papa Bento XIV promulgou um jubileu para pedir a Deus que acabasse com a guerra que atingia a Itália, estendido a França para proteger a Casa Real da doença que ameaçava o rei e o príncipe. Sabe-se, ainda, que entre 1701 e 1776 os Papas escolheram 12 ocasiões para a atribuição de indulgências jubilares.¹⁰¹

As condições para que os fiéis ganhassem os jubileus eram diferentes, consoante as épocas, e dependiam de necessidades concretas. Em 1745, por exemplo, o Papa Bento XIV pedia jejum e esmolas aos crentes. No entanto, algo era comum a todos, a confissão assim como a comunhão e a visita a igrejas onde se deviam fazer orações pelas intenções das bulas concedidas. Por norma, era pedido aos crentes que rezassem cinco Pai Nossos e cinco Avé Marias, em cada uma das quatro estações onde deviam ir todos os dias, durante duas semanas. Todavia, em 1745 e 1759 a duração do jubileu foi reduzida e, neste caso, pedia-se apenas que as ditas preces fossem recitadas uma única vez, numa das igrejas eleitas.¹⁰² Havia ainda livros de orações e salmos

¹⁰⁰ O relato do William Wey, peregrino que esteve em Santiago, em 1456, refere a existência de três bulas sobre o ano santo que teriam a autoria de Calixto II. Na primeira o Papa concedia indulgências plenárias a todos os peregrinos que fossem a Santiago nos dias em que a festa do apóstolo acontecesse a um domingo. O segundo documento referia a mesma informação, mas confirmava a doação das ditas indulgências ao longo de todo o ano jubilar e não apenas no dia da festa. A terceira bula condenava a excomunhão quem colocasse em causa a validade dos perdões atribuídos. Os investigadores não duvidam que estes documentos foram forjados em finais do século XV, quando a tradição do jubileu foi implementada em Santiago, procurando-se, desta forma, dar-lhe maior importância e prestígio, falsificando a sua antiguidade. Mais tarde, foram forjadas outras confirmações papais das bulas de Calixto II, por outros Papas, como Inocêncio II. Uma outra bula do Papa Alexandre III procurava confirmar a de Calixto II, afirmando que aquela tinha igualado as indulgências do ano santo compostelano com as que se obtinham ao visitar as igrejas de Roma. Também este documento terá sido forjado no início do século XVI, como alguns investigadores já conseguiram comprovar, dados os anacronismos e erros que apresenta. Consulte-se López Alsina, «Años Santos Romanos...», 236-240.

¹⁰¹ Bernard Dompnier, «Les pratiques dévotionnelles du jubilé», *Revue de l'histoire des religions*, Tomo 217, n. 3 (2000): 443-457.

¹⁰² Foram vários peregrinos deixarem relatos da sua presença nos jubileus romanos. Veja-se sobre esta questão Julia, *Le voyage aux saints...*, 219-255.

que deveriam ser cantados nos jubileus, os quais podiam ter intenções diversas, que iam desde a Igreja, às famílias reais, à paz, ou ao perdão dos pecados.¹⁰³

Se os jubileus romanos regulares ocorriam com intervalos de 25 anos, os compostelanos tinham uma periodicidade variável, sendo comemorados sempre que o dia 25 de julho ocorria a um domingo. Isto levou a que os anos santos se celebrassem cerca de 12 a 13 vezes por século. A elevada quantidade de peregrinos que acorria a Santiago de Compostela, no dia 25 de julho, durante os jubileus, ocasionou verdadeiras enchentes fiéis, não havendo espaço para todos dentro da basílica. Desta forma, foi necessário adotar novas alternativas. Se em Roma as indulgências plenárias se podiam lucrar durante todo o ano santo, também o santuário galego adotou essa prática.¹⁰⁴ Note-se, no entanto, que sendo bastante mais frequentes do que os romanos, os anos jubiliares compostelanos não conseguiram obter a mesma influência. Para essa realidade contribuiu, também, a inconstância militar vivida no território peninsular, na segunda metade do século XVII.¹⁰⁵

O costume da abertura das Portas Santas surgiu com o Papa Alexandre VI, a partir de 1500, quando este fez coincidir o jubileu com a abertura das Portas Santas da basílica de S. Pedro. Esta cerimónia possuía grande simbolismo. O Papa abria a porta com golpes de martelo, e acreditava-se que quem por ela entrasse conseguia determinadas graças. Também em Santiago se adotou o costume.¹⁰⁶

Sabemos, pela documentação existente no arquivo da catedral compostelana, que quando existia um jubileu, a catedral enviava cartas a todos os bispos, igrejas e cidades de Espanha, conforme analisámos em documentos avulsos que dizem respeito ao ano santo de 1773. A missiva enviada aos bispos espanhóis pretendia que estes avisassem nas suas igrejas que o ano seguinte era santo, fomentando as peregrinações ao santuário galego. Também o ano de 1655 havia sido jubilar, existindo cartas que se destinavam a difundir a sua ocorrência, conservando-se o mesmo género de documentação para outros períodos.¹⁰⁷

¹⁰³ Dompnier, «Les pratiques dévotionnelles du jubilé...», 443-457.

¹⁰⁴ O facto de em Compostela as indulgências plenárias serem atribuídas com maior frequência do que em Roma, levou a que esta se tornasse mais importante do que a Cidade Eterna, atraindo enormes multidões. López Alsina, «Años Santos Romanos...», 213-240.

¹⁰⁵ Provost, *La fête et le sacre...*, 103-110.

¹⁰⁶ Plötz, «El Camino de Santiago...», 80.

¹⁰⁷ ABCSCompostela, *Documentação avulsa*, caixa IG 371; *Jubileo Compostelano. Cartas 1655- 1708*, caixa IG 369; *Cartas 1722-1745*, caixa IG 370; *Cartas 1756 a 1779*, caixa IG 371; *Cartas de 1784-1858*, caixa IG 372.

Em 1770, o bispo do Porto escreveu à Misericórdia local para solicitar a inclusão da igreja da irmandade na lista de quatro templos a serem visitados pelos fiéis da cidade, de forma a alcançarem «o Jubileo universal que concedeo o Sanctissimo Padre Clemente XIV pela sua exaltação».¹⁰⁸ O dever de percorrer quatro estações ou quatro igrejas, enquanto eram recitadas orações, remetia para o espírito das antigas peregrinações. Segundo Bernard Dompnier as práticas das peregrinações permaneciam durante os jubileus, embora de forma controlada. Isto é, o papado e os bispos estavam conscientes dos riscos morais que poderiam provocar as grandes e longas deslocções, assim como dos problemas que as chegadas de camponeses podiam acarretar para as cidades, pelo que limitavam o alcance dos jubileus. Assim, os bispos podiam escolher quais eram as igrejas, cruces ou mesmo os oratórios, a desempenhar a função das estações eleitas. Procurava-se, desta forma, limitar os jubileus à sede da diocese, realizando uma «pequena peregrinação», no seu interior. Além disso, os próprios diocesanos das aldeias foram afastados da cidade, quando os curas passaram a poder definir quatro estações, dentro da própria paróquia, para que os fiéis ganhassem os jubileus. Considerava-se, também, que a participação em cinco procissões, com o cura da paróquia, substituía a visita às estações, as quais, quando realizadas de forma coletiva, eram consideradas insuficientes.¹⁰⁹

Também em 1791 a Santa Casa de Vila Real registou uma despesa de 180 réis com quatro cartas de guia de passageiros que «vinham de santo jubileo».¹¹⁰ Já o compromisso da Misericórdia de São João da Pesqueira, de 1755, informa que a mesma detinha um jubileo perpétuo, passado em Roma, em fevereiro de 1611, o qual

«[...] concede mais aos Irmãos desta Confraria que na hora da morte disserem Jesus com o coração se não poderem com a boca, Indulgencia plenária e remissão de todos os seus pecados e por cada ves que levarem esmola aos pobres ou a pedirem para eles, ou acompanharem o Santissimo Sacramento proviatico a algum enfermo, ou ajudarem a levar à sepultura fiel Christão ou fizerem outra qualquer obra de Misericordia sete annos de

¹⁰⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 5.º de Lembranças [M]arço 1739 a 1787 Outubro*, n. 1286, fl. 299v.

¹⁰⁹ Dompnier, «Les pratiques dévotionnelles du jubilé...», 450-452.

¹¹⁰ ADVReal, FSCMVR, *Contas 1790-1793*, n. 32, fl. 4v.

indulgencia plenária e outras tantas quarentenas, o qual breve está autenticado e cumprido pello Bispo deste Bispado de Lamego [...]».¹¹¹

Nesta confraria, as indulgências plenárias cabiam apenas aos irmãos, embora os pobres, passageiros e peregrinos também pudessem beneficiar de forma indireta, uma vez que os confrades conseguiam o perdão dos seus pecados pela prática das obras de misericórdia.¹¹²

Note-se que existia uma diferença entre os jubileus dos anos santos e aqueles que eram promulgados extraordinariamente. Os primeiros eram menos solenes e tinham um maior carácter penitencial, sendo mais convenientes a uma religiosidade vivida de forma individual, embora, mesmo nestes a participação em procissões fosse importante, pois era considerado um dos veículos essenciais para obter a proteção divina. Cabia ao Papa, nas bulas publicadas, traçar os quadros gerais a ser observados durante os jubileus. Todavia, eram os bispos quem definia a forma de obter as indulgências, através das práticas de piedade, pertencendo aos curas a escolha das estações, organização das procissões e de outras cerimónias. Para Bernard Dompnier, o importante dispositivo que se acionava a cada jubileu é um bom retrato das aptidões administrativas que o aparelho eclesiástico gerou, no século XVIII. Estes eram momentos oportunos para que cada padre recordasse os seus paroquianos do sentimento de pertença à Igreja, pelo que foram sabiamente utilizados pelo catolicismo no sentido de reforçar o seu prestígio e poder.¹¹³

¹¹¹ ASCMSJPesqueira, *Traslado do Compromisso da Santa Caza da Misericordia da Villa de S. João da Pesqueyra. Que contem toda a copia dos primitivos Statutos e outra nova recomplicão toda concorde com eles tam necessária como conveniente á conservação e constansia da S. Irmandade por João Antonio Vas Teyxeyra Botto Irmão da S. Confraria No anno do Senhor de 1755*, fl. 51.

¹¹² Sobre a história da Misericórdia de Vila Real consulte-se a obra de Fernanda de Sousa e Natália Marinho Ferreira-Alves, *A Santa Casa da Misericórdia de Vila Real. História e Património* (Porto: CEPSE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 2011).

¹¹³ Leia-se Dompnier, «Les pratiques dévotionnelles du jubilé...», 452-457.

Capítulo III

As dificuldades do caminho: entre a terra e o divino

1 - Peregrinar: a preparação de uma etapa

Quando alguém pretendia empreender uma peregrinação, devia preparar-se física e espiritualmente, procurando resolver os conflitos que pudesse ter com a vizinhança, antes da partida.¹ Nicolau Albani referia a importância do peregrino ser abençoado em frente ao altar, para fazer um caminho seguro. Devia levar uma carta de recomendação, escrita pelo bispo ou padre da paróquia, que continha informação sobre o indivíduo. Apresentando o documento, o devoto conseguia aceder, com maior facilidade, a comida, dormida e a todo o género de ajudas. Foram milhares os romeiros que, no período medieval, pediram aos reis de Aragão a passagem de um salvo-conduto para entrarem na Península Ibérica.² Veja-se uma carta escrita por um clérigo francês a um paroquiano que partiu em romaria, no ano de 1764:

«Eu, Pierre Moinet, crego da igrexa parroquial de Cherisy, diocese de Chartres, a todos e cada un dos que vexan esta carta, certifico que Michel Marie, meu fregués, non está atado por ningunha censura eclesiástica, nen contaxiado de falsa doutrina ou herexia; que foi profesión sincera da relixión católica, apostólica e romana, que é recomendable pola súa sona e pola honorabilidade do seu nome [...]», terminando com o selo do magistrado civil e criminal.³

Antes de sair de Nápoles, Albani referiu ter reunido toda a documentação necessária, assim como o passaporte para partir em peregrinação, tendo-se, depois, dirigido à igreja de Santiago dos espanhóis para ser investido peregrino, após se ter confessado e comungado. Levava vestida a roupa de romeiro, para assim conseguir maior proteção do apóstolo. Era comum, nesta

¹ Consulte-se Paolo Caucci von Saucken, «Vida y significado del peregrinaje a Santiago», em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken (Barcelona: Lunweg Editores, 1993), 108.

² Anna Supruniuk, «Pilgrims and pilgrimages in medieval Europe», em *Trade routes and pilgrimage trails as a factor of integration: sanctuaries and cult*, eds. Jerzy Kmiecinski, Marek Oledzki e Karol E. Natkanski (Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2005), 193; Robert Plötz, «La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval», *Compostellanum*, vol. 29, n. 3-4 (1984): 258.

³ Veja-se Pierre Barret e Jean-Noël Gurgand, *A vida dos peregrinos polo Camiño de Santiago: (Pregade por nós en Compostela)* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1980), 45. Também Herwaarden refere que para facilitar a viagem o peregrino devia levar uma carta de apresentação, passada por pessoas de consideração para que fosse bem recebido pelas autoridades. Veja-se J. van Herwaarden, «El culto medieval de Santiago en los Países Bajos», em *Santiago: la Europa...*, 368.

época, os peregrinos serem investidos, recebendo as principais insígnias que os identificavam como tal, na igreja da sua paróquia.⁴

Prévia à partida devia ser, também, a elaboração de um testamento. Alguns franceses, nos períodos medieval e moderno, decididos a peregrinar a Santiago da Galiza, mas conscientes dos perigos que corriam, mandaram registar as suas últimas vontades. Com estes documentos pretendiam evitar futuros desentendimentos entre os seus herdeiros, deixar a vida dos mesmos organizada, segundo o seu desejo, garantir um local para o seu enterramento, e expressar as suas últimas vontades.⁵

Ao longo do caminho, o peregrino devia ajudar todos os pobres que encontrasse, para bem do seu corpo e da sua alma. E, voltando a casa, esperava-se que abandonasse os erros do passado e praticasse apenas boas obras. O regresso do peregrino era um momento importante. Acreditava-se que o homem que havia partido não era o mesmo que regressava. Quem retornava de uma peregrinação era consequência de tudo o que tinha visto e experienciado. Ouvira músicas diferentes, escutara histórias e lendas, trazia consigo o conhecimento de novos objetos, diferentes formas de organização, como confrarias, corporações e grémios, tinha experimentado a vida nas grandes abadias, conhecia mercados longínquos, e tinha passado por vários santuários. Ou seja, o peregrino era um «operador cultural» que circulara de cidade em cidade, reino em reino, e que, através das palavras que aprendera ao longo do caminho, conseguia comunicar-se com aqueles que estavam de passagem pela sua cidade natal, e podia entender-se com os mercadores e comerciantes estrangeiros que frequentavam as feiras e mercados locais.⁶

Note-se, no entanto, que nem todos os peregrinos tinham a oportunidade de concluir a peregrinação. Alguns faleciam pelo caminho, outros desistiam. Nestes casos, havia a possibilidade de obter as mesmas graças que obteriam se a tivessem cumprido. Para tal, necessitavam apenas

⁴ Robert Plötz, «El peregrino y su entorno. Historia, infraestructura y espacio», *Ad Limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, n. 3 (2012): 165-180; Klaus Herbers e Robert Plötz, *Caminaron a Santiago: relatos de peregrinaciones al "fin del mundo"* (Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 1999), 133-148.

⁵ Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 48.

⁶ Após andar de santuário em santuário, durante largas semanas ou meses, o indivíduo entrava para a *societas peregrinorum*. Este *status*, transformava o romeiro num semirreligioso. Leia-se Manuel Cecilio Díaz e Díaz, «El peregrino», em *El Mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, ed. Paolo G. Caucci von Saucken (Barcelona: Lunwerk, 1999), 40-56; Robert Plötz, «Memoria de peregrinación y de peregrinos», em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci von Saucken (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999), 322-323; Caucci von Saucken, «Vida y significado...», 108.

de se dirigir às «Portas de Perdão», que podiam encontrar em outros locais, como acontecia no Bierzo, em León, ou em Villasirga, as quais equivaliam a chegar a Santiago.⁷

Por vezes, as peregrinações realizavam-se em comunidade, com grandes grupos de peregrinos. No entanto, quando a segurança dos caminhos se tornou maior, os peregrinos começaram a fazer as viagens em grupos menores ou mesmo sozinhos. Alguns vendiam pequenos objetos ou usavam os seus saberes medicinais de forma a conseguir algum dinheiro para as jornadas. Haveria aqueles que aproveitavam, ainda, para participar em trabalhos sazonais, como as vindimas. Por vezes, era o próprio peregrino quem tinha de dar esmola aos habitantes locais, por estes serem demasiado pobres. Ou, então, contribuía para a reparação de pontes, igrejas ou caminhos.⁸

Na catedral de Compostela existiam tradutores para os peregrinos estrangeiros, apresentando-se com letreiros identificadores da língua que falavam. Os crentes realizavam ofertas ao santo e, dependendo das suas possibilidades, estas podiam consistir em bens valiosos, dinheiro ou pequenas moedas e produtos agrícolas, sendo comuns as ofertas de círios, permanecendo na catedral, durante toda a noite, a velar o túmulo.⁹

A oração noturna era um dos momentos mais importantes. As portas da basílica permaneciam continuamente abertas e, no seu interior, segundo os relatos, tudo era iluminado pelos círios. Alguns peregrinos cantavam ao som de diversos instrumentos musicais. Também há referências de que o abraço ao apóstolo, ainda hoje em voga, já era praticado desde a Idade Média. No dia seguinte à chegada, os devotos assistiam às missas e desde o século XIII que estava prevista a existência de vários sermões, em idiomas distintos. É necessário, contudo, ter em conta que as peregrinações não eram apenas momentos de oração e caminhada. Os peregrinos procuravam disfrutar de todo o percurso, parando para aproveitar aquilo que este lhes proporcionava. Visitavam cidades, igrejas, conheciam e prendiam-se a observar os estilos de vida

⁷ Plötz, «El peregrino y su entorno...», 167.

⁸ Os transeuntes que passavam por Triacastela, na Idade Média, deviam transportar uma pedra até aos fornos de Castañeda, para fazer cal. E alguns, para mortificarem o corpo, levavam cilícios e candeias atados à cinta. Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 102-104, 185.

⁹ Com frequência, havia conflitos, pois todos procuravam estar o mais próximo possível das relíquias do apóstolo. Há indícios de que chegariam mesmo a existir assassinatos no interior da basílica, levando o Papa Inocêncio III a purificar o altar. Leia-se Francisco Fernández del Riego, *Las Peregrinaciones a Santiago* (Vigo: Galaxia, 2004), 60-72; Supruniuk, «Pilgrims and pilgrimages...», 201.

das pessoas, os seus trajes e os comportamentos. Detinham-se, ainda, em feiras e festas. Ou seja, uma peregrinação dava aos homens da época o conhecimento do mundo.¹⁰

De forma a garantir a facilidade de circulação para os romeiros, ao longo de todas as épocas, monarcas, papado e concelhos procuraram estabelecer regras que protegiam os peregrinos, preservando a sua segurança em momentos de conflitos, com a denominada «Paz de Deus». Outra medida consistia na proteção do seu património, durante a sua ausência, e também no facto de poderem realizar testamento a qualquer momento da jornada.¹¹ Os devotos eram encarados como pessoas sagradas, sendo-lhes reconhecido o direito de livre circulação, estando ilibados de pagar portagens ou peagens. Em março de 1783, Carlos III de Espanha promulgou um decreto segundo o qual andavam pelo reino muitos vagabundos intitulando-se peregrinos e estudantes que, obtendo das autoridades passaportes, se aproveitavam para viver de esmolas. Para combater estas situações, o rei determinava que quem se intitulasse romeiro ou peregrino, mas se afastasse do caminho correto a seguir, devia ser encarado como um vagabundo. Por outro lado, nas posteriores «Nova Recompilação», e na «Novíssima Recompilação», os reis reafirmavam

¹⁰ Consulte-se Ermelindo Portela Silva e M^a Carmen Pallares, «Al final del Camino, la acogida de peregrinos en Compostela», em *Vida y Peregrinación*, coord. Georges Duby (Madrid: Electa e Ministerio de Cultura, 1993), 180; Charles Pichon, «Compostelle, pèlerinage populaire, hier et aujourd'hui», em *Santiago en la Historia, la Literatura y el Arte*, Francisco Iñiguez *et al.*, vol. 1 (Madrid: Editora Nacional, 1954), 224; Ludwig Schmugge, «A Peregrinación libéranos: unha tese sobre o significado da peregrinación medieval», em *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. Vicente Almazán (Vigo: Editorial Galaxia, 1990), 279.

¹¹ As primeiras medidas para salvaguardar os peregrinos surgiram na época Carolíngia, quando foram promulgadas normas que proibiam fazer mal a qualquer peregrino que estivesse em circulação. Estabeleceu-se, então, uma pena de 160 soldos para quem roubasse peregrinos e de 100 para quem cometesse assassinato sobre eles. Ou seja, roubar era punido com maior severidade do que matar, pois assaltar um peregrino era um delito muito grave, uma vez que se lhe retirava o pouco que possuía para a sua sobrevivência, causando-lhe maior prejuízo do que a própria morte. Em períodos posteriores, quem cometesse um crime contra um peregrino estava obrigado a pagar o dobro do dano e no caso de o matar tinha de dar uma compensação monetária à sua família ou ao seu senhor, e não os tendo, ao padre da sua terra, para que a aplicasse na salvação da alma do defunto. Os monarcas e o próprio Papado, ao longo dos séculos, foram procurando garantir a segurança dos romeiros. Todavia, na Idade Média, esta era colocada em causa pela «lei da represália», segundo a qual se um estrangeiro ou um peregrino cometia algum crime e fugia, o passageiro seguinte, oriundo da mesma comunidade, teria a obrigação de pagar ou recompensar pelo prejuízo, podendo ser agredido quando se recusava a fazê-lo. Veja-se Luis Martínez García, «La Hospitalidad en el Camino de Santiago, viejos y nuevos hospitales a fines de la Edad Media», em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación y sociedad*, coords. Carlos Estepa Díez, Pascual Martínez Sopena e Cristina Jular Pérez-Alfaro (Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000), 93; Federico Gallegos Vázquez, «La paz de los peregrinos», *Compostellanum*, vol. 52, n. 3-4 (2007): 522-571; Yves Dossat, «Types exceptionnels de pèlerins: l'hérétique, le voyageur déguisé, le professionnel», em *Le pèlerinage*, eds. Marie-Humbert Vicaire e Centre National de la Recherche Scientifique (Toulouse: Edouard Privat, 1980), 207-225.

a proteção aos verdadeiros peregrinos e romeiros, devendo estes ser distinguidos dos falsos, garantindo-lhes a segurança de circulação e o direito de pousarem nos hospitais e albergarias.¹²

Conservam-se vários relatos e descrições de viagens e peregrinações de indivíduos, no período moderno. Alguns deles, como Cósimo III de Medici ou o rei D. Manuel I de Portugal, cuja memória das viagens se perpetuou, e outros tantos que eternizaram os seus percursos deixando-nos importantes relatos de viagens. Sabe-se, também, que em 1668 D. José de Áustria e em 1689, a rainha D. Mariana de Neoburg, esposa de Carlos II de Espanha, visitaram Santiago de Compostela. Ambos viajaram, respetivamente, desde a Áustria e Holanda, de barco, até à Corunha, seguindo depois para Santiago, embora a visita ao santuário jacobeu não tenha sido o principal intuito dos périplos, mas se tenha proporcionado, dadas algumas circunstâncias das suas deslocações.¹³

Da viagem de D. Manuel I pouco se sabe. O rei era devoto do apóstolo compostelano, tendo peregrinado ao seu santuário em 1502, possivelmente em forma de agradecimento pelo nascimento do seu herdeiro e também pelos sucessos e riquezas que chegavam ao reino, assim como para pedir proteção para as empreitadas que desejava levar a cabo no futuro. Procurou passar anónimo, durante a peregrinação, embora se tenha dado a conhecer ao cabido e fidalgos de Santiago, em cuja cidade permaneceu durante três dias. Para o efeito, viajou com um número reduzido de acompanhantes.¹⁴ Também o rei Filipe II de Portugal, em 1610, teve intenções de peregrinar a Compostela, tendo a câmara de Viana do Castelo orçamentado providenciar 40 barcos para passar o séquito real de 80 coches, no rio Lima.¹⁵ Estes planos fariam parte de uma tentativa do monarca visitar Portugal e a Galiza que se dissipou com o assassinato do rei francês, no referido ano.¹⁶

¹² Javier Francisco Sanz Larruga, «La protección jurídica del Camino de Santiago», em *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*, dir. José Leira López (Corunha: Universidade da Corunha, 1997), 144-145.

¹³ Leia-se Ofelia Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago* (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, Nigratrea, 2006), 51-53; Anxo Padín Panizo, «El Camino inglés desde el puerto de Faro o de La Coruña», em *O Camiño inglés...*, 254.

¹⁴ João Paulo Oliveira Costa, *D. Manuel I, 1469-1521: um príncipe do Renascimento* (Lisboa: Círculo de Lisboa, 2010), 121-123; Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel I* composta por Damião de Góis; anot. e pref. por Joaquim Martins Teixeira de Carvalho e David Lopes. - Nova edição, conforme a primeira, Parte I (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926), 143-144.

¹⁵ Manuel António Fernandes Moreira, «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago», *Estudos Regionais*, n. 13/14 (1993): 53-72.

¹⁶ Leia-se Fernanda Olival, *D. Filipe II de cognome «O Pio»* (Porto: Círculo de Leitores, 2012), 232-233.

2 - Os caminhos de peregrinação

Se sobre a romagem do rei D. Manuel I a Santiago, pouco sabemos, existem diversos relatos onde colhemos maiores informações sobre a vida durante as peregrinações. Um dos mais célebres pertence a Nicolau Albani, cujo diário se tornou um importante guia para os peregrinos, caracterizando a intenção com que foi escrito. O napolitano começou a sua peregrinação em 1743, dirigindo-se a Santiago, de onde passou a Lisboa, ficando na capital portuguesa durante dois anos. Em 1745, no ano santo compostelano, o peregrino regressou novamente a Santiago. Viajou três vezes entre Lisboa e o santuário do apóstolo, o que lhe deu um bom conhecimento dos itinerários a seguir.

Albani deixou Nápoles no dia 11 de junho, chegando no dia 17 a Roma, onde visitou os locais santos. Saindo da antiga capital do Império Romano e tendo sido surpreendido pela noite na floresta, viu-se obrigado a dormir ao relento, escondido sob ramos de árvore, que o ajudaram a camuflar-se e a não ser identificado pelo grupo de bandoleiros que ali se refugiou para assaltar os transeuntes.¹⁷ Seguiu depois para Loreto, passando por diversas cidades italianas em direção à França, tendo sido, durante o percurso, assaltado por dois soldados espanhóis desertores, que lhe levaram as roupas e todos os bens, após se fazerem passar por seus amigos. Todavia, a caridade das localidades próximas ajudou-o a perceber que se se apresentasse em todas as paragens como um peregrino espoliado tinha maior probabilidade de receber esmolas, o que passou a praticar. Esta artimanha mostra o quão ardilosos os peregrinos podiam ser e a facilidade que havia em criar uma falsa identidade junto das populações por onde passavam.¹⁸

¹⁷ Note-se que, no passado, as trevas noturnas eram muito temidas, sendo o período em que todos os seres do mal vagueavam. Veja-se Jean Delumeau, *La peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), 119-131. Sobre as dificuldades com que o viajante se deparava em encontrar alojamento leia-se Antoni Maczak, *Travel in Early Modern Europe* (Cambridge: Polity Press, 2003), 50-54.

¹⁸ Tendo chegado à Península, Albani teceu duras críticas aos hospitais, considerando-os os piores da Europa. O napolitano descreve, também, que em Barcelona, assim como em outras cidades espanholas, havia o hábito de todos os conventos darem esmolas aos pobres. Faziam-no em géneros alimentícios, como pão ou sopa, e cada um tinha a sua hora estipulada para dar a esmola, distribuindo-se assim as mesmas, ao longo do dia, pelos conventos das localidades. Privilegiavam-se os peregrinos e forasteiros e só depois os pobres da terra. Nas povoações onde não existiam conventos, as próprias casas particulares forneciam bens aos passageiros, como ovos, legumes ou outros produtos da época. Albani queixou-se, também, de que as povoações galegas ficavam distantes umas das outras, existindo cruces nos locais mais inóspitos, aludindo aos que ali pereceram. Tendo-se perdido uma vez, lamentou ter andado nesse dia mais de 40 milhas, o que o deixara exausto. Se tivermos em conta que aquela distância corresponde a 64 quilómetros, verificámos que as etapas diárias eram, por norma, mais pequenas. Leia-se Herbers e Plötz, *Caminaron a Santiago...*, 133-148.

Estando na cidade do apóstolo foi animado, por outros peregrinos, a visitar Lisboa. Percebe-se, desta forma, que não eram as questões religiosas a única preocupação de vários peregrinos. Esta podia servir como acúmulo ou como pretexto para visitar outros locais. Assim, Albani deixou Compostela a 12 de dezembro, passando por Padrão, Pontevedra e Redondela, onde dormiu num hospital, juntamente com um grupo de mulheres jovens que causaram dessorseços durante a noite. Um aspeto importante era o facto de, apesar de ser um local de passagem para muitos peregrinos, naquela noite, apenas Albani e o outro grupo pernoitaram no hospital da localidade.¹⁹

De Santiago para Lisboa, na primeira viagem, no ano de 1743, Albani seguiu o itinerário Compostela, Pontevedra, Redondela, Tui, Valença, Ponte de Lima, onde acabou assaltado, dando utilidade ao bordão que servia para defender os romeiros, seguindo depois para Viana do Castelo e Porto, onde chegou na véspera de Natal, tendo-se alojado no hospital de São Crispim.²⁰ O itinerário seguido pelo napolitano era, certamente, um dos mais populares entre os peregrinos. Para tal, contribuía o facto de aproveitar os principais troços viários do reino e aqueles que ligavam a capital com maior celeridade à Galiza.²¹

Aquando da sua peregrinação, D. Manuel I seguira, grosso modo, o mesmo percurso. O rei partiu de Lisboa em outubro, dirigiu-se a Coimbra, onde visitou o mosteiro de Santa Cruz, seguiu para Montemor-o-Velho, Aveiro e Porto, onde também visitou a Sé. Daí passou a Valença do Minho, atravessando de barca para Tui.²² Também Juan Bautista Confalonieri, sacerdote e coletor do Papa Clemente VII, peregrinou de Lisboa a Santiago, no ano de 1594. Saiu da capital portuguesa tendo passado por Azambuja, Santarém, Tomar, Coimbra, Mealhada, Albergaria, Grijó, Porto, Vila do Conde, Barcelos, Valença, Tui, Porrinho, Pontevedra, Padrão e Santiago. No regresso, não seguiu direto de Condeixa-a-Nova a Tomar, optando por passar antes por Leiria, Batalha e Alcobaça, o que também fez Nicolau Albani. Em 1669, foi a vez do Príncipe Cosme III de Médici, com o seu séquito de cerca de 30 pessoas, composto por nobres florentinos, sacerdotes

¹⁹ Herbers e Plötz, *Caminaron a Santiago...*, 320.

²⁰ Paolo G. Caucci von Saucken, «La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos», em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001, Universidade Portucalense-Porto*, coord. Humberto Baquero Moreno (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002), 143-145.

²¹ Paolo G. Caucci von Saucken, «Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il Viaggio da Napoli à San Giacomo di Galizia di Nicola Albani», em *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, coord. Giovanna Scalia (Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983), 414-415.

²² Góis, *Crónica do Felicissimo...*, 143-144; Caucci von Saucken, «Una nuova acquisizione...», 377-429.

e criados, passar de Portugal a Santiago. O seu percurso integrou Lisboa, Vila Franca de Xira, Santarém, Golegã, Tomar, Coimbra, Mealhada, Grijó, Porto, Viana do Castelo e Caminha, onde embarcou para Tui. Mais tarde, em 1691, foi a vez de Domenico Laffi, um sacerdote bolonhês, viajar de Lisboa a Compostela. Tendo abandonado a capital no dia 19 de setembro, passou por Loures, Torres Vedras, Caldas da Rainha, Alcobaça, Aljubarrota, Leiria, Coimbra, Albergaria-a-Velha, Porto, Rates, Viana do Castelo e Caminha, onde embarcou para Tui, seguindo para Redondela, Pontevedra, Caldas de Reis, Padrão e Santiago, onde chegou a 15 de outubro, tendo demorado cerca de um mês na viagem. Tal demora justifica-se com o facto de se ter encontrado doente, à passagem pelo Porto, pelo que permaneceu alguns dias na cidade, tendo sido tratado no hospital da Misericórdia. Uma légua antes de chegarem a Viana do Castelo, Laffi e o seu companheiro debateram-se com alguns problemas. Queixaram-se de ter atravessado uma montanha de areia, que dado os ventos fortes, correram risco de ser soterrados. Mais à frente, tiveram de atravessar uma ponte de madeira, sem amparas, «sobre um pântano». O forte vento atirou-os à água. Regressando à ponte, deitaram-se nela à espera que a tempestade amainasse. Seguiram depois, num barco, para o porto de Viana do Castelo, embora, mais uma vez, a intempérie tenha causado grande receio.²³ Também o italiano Ercole Zani deixou um diário, onde descreve a sua viagem pela Europa em 1669-1670, e a sua passagem por Portugal a Caminho de Santiago de Compostela. Esteve em Coimbra, Braga, Barcelos, Valença do Minho, Tui, Pontevedra e Padrão, e daí a Santiago, onde se encontrou com Domenico Laffi.²⁴

Os relatos dos peregrinos mostram que estes optavam por seguir caminhos litorais, na travessia pelo Norte de Portugal. Porto, Ponte de Lima, Caminha e Valença do Minho eram os locais referidos em grande parte dos diários.²⁵ Não podemos, no entanto, falar de uma verdadeira rota de peregrinos, pois apenas se cumprem duas das três condições apontadas por Fernández

²³ Consulte-se Brunello de Cusatis, *O Portugal de seiscientos na «Viagem de Pádua a Lisboa» de Domenico Laffi* (Lisboa: Editorial Presença, 1998), 110-112.

²⁴ Margherita Fratarcangeli, «Romerie e altre vicende nel viaggio iberico di Ercole Zani (1669-1670)», em *Viaxes e camiños: relacións interculturais entre Italia e España. Viaggi e cammini: rapporti interculturali tra Italia e Spagna*, org. Xosé A. Neira Cruz (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, CampUSCulturae, 2016), 227.

²⁵ Estes são os percursos apontados, também, por Humberto Baquero Moreno, para a Idade Média. Leia-se Humberto Baquero Moreno, «Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média», *Revista da Faculdade de Letras*, vol. 2 (1986): 77-89. Alberto Abreu faz uma proposta daqueles que seriam os caminhos mais percorridos pelos peregrinos os principais locais de passagem. Consulte-se Alberto A. Abreu, *Caminhos de Santiago no Entre-Douro-e-Minho* (Viana do Castelo: Rotary Club de Viana do Castelo, 1993), 25-56; Manuel Inácio Fernandes da Rocha, «Barcelos nos caminhos de Santiago», *Barcelos Revista*, n. 4 (1993): 95-133.

Pacios, para tal identificação. Estas passavam pela existência de hospitais que acolhessem os transeuntes e relatos de peregrinos que tivessem frequentado esses espaços. No entanto, a terceira, que consistia na existência de referências documentadas em relação à denominação da rota, não se verifica, ao contrário do que acontece com o «caminho francês», cuja designação aparece referida em documentação desde o século XV.²⁶ E como outros autores já notaram, seria imprudente considerarmos que havia rotas específicas de peregrinos. É certo que alguns pontos de passagem eram mais frequentados, e, conseqüentemente, os troços que os ligavam também, mas dada a proximidade a Compostela, a multiplicidade de caminhos e atalhos era imensa, podendo todos ser utilizados pelos romeiros.²⁷

Faziam a ligação entre Portugal e Tui três portos, um na desembocadura do rio Molinos, outro na do rio S. Martinho e o terceiro denominado *de San Xoan*. Junto à catedral tudense, os peregrinos encontravam auxílio no hospital de *Pobres y Peregrinos do Bispo*, onde podiam ficar apenas por uma noite, recebendo pousada e lume. Pela dita localidade passaram peregrinos famosos como o rei D. João II, a rainha Santa Isabel e D. Manuel I. Na cidade existiam ainda a Santa Casa da Misericórdia e também a Ordem Terceira de São Francisco que davam apoio aos passageiros. De Tui, os peregrinos podiam seguir para Santiago por duas vias, ou através da estrada romana XIX ou por Porrinho e Redondela. Também de Monção se passava à Galiza, usando uma barca que ligava a Salvaterra e que perdurou até finais do século XX. No Porrinho cruzavam-se vários caminhos de peregrinos, tendo aí existido um hospital, a partir do século XVI, onde eram recebidos enfermos e dava pousada aos romeiros, apesar de ser de pequenas dimensões. Ao longo do século XVII foram feitas várias doações por indivíduos de posses ao hospital da vila, mencionando o acolhimento aos passageiros. Também em Redondela existia um hospital que acolhia aos peregrinos e esteve em funcionamento no período moderno, onde Albani se albergou.²⁸

O napolitano afirmava que na chegada a Valença os peregrinos recebiam uma carta, semelhante a um passaporte, que permitia o livre trânsito pelo reino e a receção de esmolas. Através dela, aqueles que não podiam caminhar, conseguiam, também, uma cavalgada.

²⁶ Xoán Ramón Fernández Pacios, «O Hospital de peregrinos de San Sebastián», *Bolanda. Cadernos de História Fozega*, n. 1 (2003): 63-81.

²⁷ Veja-se Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, «A devoção e a peregrinação jacobinas em Portugal», *Ad Limina*, vol. 2, n. 2 (2011): 111-114.

²⁸ Ernesto Iglesias Almeida, «El Camino Portugués a Santiago en su paso por Tui», *Compostellanum*, vol. 39, n. 3-4 (1994): 461-467.

Sabemos que durante o seu trajeto, Albani pernoitava em hospitais e hospedarias. No entanto, o napolitano considerava os hospitais portugueses de má qualidade, em comparação aos do resto da Europa, referindo que não possuíam camas. Apresentavam-se apenas com enxergões, o que não era prática pelos restantes reinos por onde havia transitado. No de S. Crispim, no Porto, referiu ter encontrado 120 peregrinos, justificando o elevado número de pessoas com o facto de ser Natal e da confraria, nessa época, fornecer a cada um dos passageiros uma esmola de 15 tostões, ou seja, 1500 réis. Este era um valor muito elevado, se tivermos em conta que o mais comum era serem distribuídas esmolos de 40, 50 ou 60 réis. Tal situação revela que muitos indivíduos em trânsito eram conhecedores desse costume da confraria portuense.²⁹

Albani partiu da capital lusitana a 12 de janeiro, quando em 1745 regressou a Santiago, demorando 18 dias a atingir o santuário do apóstolo. No seu relato, refere que antes de partir tratou de conseguir um salvo-conduto falso que lhe dava acesso às esmolos nos conventos dominicanos e franciscanos. O percurso seguido foi Lisboa-Santarém, de barco, avançando depois para a Golegã, Coimbra, Albergaria, Porto, Barcelos, Ponte de Lima, Valença, Tui, Pontevedra e Santiago. Em Pontevedra, Albani havia ficado na sua primeira viagem no hospital de peregrinos, dormindo numa esteira, pelo que, de forma a conseguir um melhor aposento, fez-se passar por sacerdote, recebendo uma cama e ceia. Essa estratégia tinha-lhe sido ensinada por outro viajante, o que revela que podia ser uma prática comum entre alguns peregrinos e justifica a desconfiança que se vivia na época em relação aos falsos pobres.³⁰

Em Compostela, o napolitano encontrou, no ano santo de 1745, muitos peregrinos de diversas nacionalidades, permanecendo a igreja aberta dia e noite. Notemos que não estamos a falar do mês de julho, quando se celebrava a festa do apóstolo, mas sim dos meses de janeiro e fevereiro, tempo frio e em que o número de peregrinos que atravessavam os Pirenéus baixava, embora o napolitano refira a presença de diversos romeiros alemães e franceses.³¹ Apesar da observação deixada por Albani, Ofelia Rey Castelao afirma que a realização frequente de anos santos compostelanos e o menor número de indulgências que estes concediam, os tornavam menos atrativos para os peregrinos, e por esse motivo, nem sempre os fluxos existentes atingiam

²⁹ Além disso, segundo o napolitano, a confraria preparava uma festa de Natal, para os passageiros que nela se encontravam, longe das suas pátrias. Veja-se Caucci von Saucken, «La vía lusitana...», 143-146.

³⁰ Caucci von Saucken, «La vía lusitana...», 143-149.

³¹ Caucci von Saucken, «La vía lusitana...», 145-149.

valores tão elevados como os que se verificavam em Roma, onde os jubileus eram mais espaçados, atribuindo maior preponderância à ocasião.³²

Alguns peregrinos faziam desvios no seu trajeto, procurando incluir outros santuários. Assim, em 1453, um devoto de nome Borsanti, no seu regresso de Santiago, passou pelo santuário espanhol de Guadalupe. Também Bartolomeu Fontana, peregrino veneziano, chegando a Montserrat indica vários itinerários até Santiago, incluindo um deles a ida a Sevilha, Lisboa, Aveiro, Vila do Conde, Baiona e Santiago, afirmando ser um percurso longo, mas mais propício aos peregrinos que desejavam visitar o mundo. Outro itinerário passava por Guadalupe, Salamanca, Zamora, Benavente, León, seguindo a via da Plata até Compostela. Alguns relatos alemães falam também da passagem por Guadalupe, aquando da peregrinação a Santiago. Tal acontece na viagem do Barão Leo de Rozmital, em 1465-1467, descrita por Teztel. Este, depois de ter visitado Compostela, acompanhado por um séquito de 40 pessoas e 52 cavalos, seguiu para Lisboa passando por Braga, Coimbra, Évora, Mérida e Guadalupe.³³ Também Münzer, em 1499, seguiu a via de la Plata, passando pela Estremadura, pelo santuário de Guadalupe e Madrid, dirigindo-se à Alemanha.³⁴

O santuário da Virgem de Guadalupe, localizado na Estremadura espanhola, foi alvo de grande devoção dos portugueses, entre finais da Idade Média e o período moderno. O rei D. Afonso V visitou três vezes o local, e o mesmo intento teve D. Nuno Álvares Pereira, embora sem sucesso, assim como a princesa Santa, D. Joana, que no seu leito de morte pediu a um capelão que por ela peregrinasse ao referido mosteiro. Também D. Manuel I e a princesa Isabel passaram por Guadalupe, a caminho de Granada. Assim como D. João III e o rei D. Sebastião, tendo este último realizado, no dito santuário, um encontro com Filipe II. Muitos mais foram os romeiros anónimos que se dirigiram ao referido local, seguindo percursos muito variáveis. De Lisboa para Guadalupe, alguns dos peregrinos passavam por Aldeia Galega, Montemor-o-Novo, Évora, Estremoz, Elvas, Badajoz e Mérida. Outros, idos do Norte, passavam pela região da Serra da Estrela. Destaca-se, no entanto, o caso de dois peregrinos que afirmaram ter ido de Lisboa a Melgaço, e depois descido novamente para Badajoz. Este desvio leva Isabel Drumond Braga a afirmar que, possivelmente,

³² Leia-se Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago...*, 157-158.

³³ Consulte-se a propósito Águedo de Oliveira, *A peregrinação nortenha do Senhor Barão de Rozmital* (Bragança: Edição dos «Amigos de Bragança», 1973).

³⁴ Sobre a viagem de Fontana veja-se A. Fucelli, *L'itinerario e Bartolomeo Fontana* (Purgia-Napoli: Università degli studi di Perugia, 1987); Caucci von Saucken, «La vía lusitana...», 151.

se equivocaram no sentido, confundindo o santuário com Santiago de Compostela. Por outro lado, pode, também, evidenciar o desconhecimento das distâncias pelas camadas populares da época.³⁵

Note-se que estudar as vias de peregrinação, nos períodos medieval e moderno, significa fazer um estudo das comunicações, uma vez que qualquer caminho servia para empreender uma viagem devocional, embora alguns fossem privilegiados, principalmente aqueles que passavam por grandes cidades, por santuários conhecidos ou que tivessem bons hospitais e albergarias ao longo do percurso, assim como os que tinham melhor piso ou uma ligação mais rápida e direta.³⁶

A morte de um peregrino placenciano, em Saint-Florentin, na França, permitiu, em 1740, verificar os diferentes certificados de peregrinação que transportava consigo, sendo encontrados documentos passados em Compostela, São Michelle do Monte Gargano, Nossa Senhora de Montserrat, Nossa Senhora de Loreto, S. Nicolau de Bari, entre outros. Também o percurso de Clément Bazette, um romano de 61 anos, foi passível de reconstituição graças aos seus passaportes e certificados de peregrinação. Verificou-se que viajou de barco entre Roma e Lisboa, onde chegou a 26 de setembro de 1771. No mesmo dia recebeu do provedor da Misericórdia lisboeta uma carta de guia, destinada a ser apresentada em todas as casas de Misericórdia por onde passasse ao longo do caminho, tendo o seu nome sido identificado nos registos das Santas Casas de Santarém, Coimbra e Aveiro, e depois em La Guardia. Verificou-se que demorou um mês a chegar de Santarém a La Guardia, num total de cerca de 480 quilómetros, o que daria uma média de 15 quilómetros percorridos por dia. Chegou a Compostela a nove de novembro, demorando 14 dias para realizar os 130 quilómetros que faltavam, numa média nove quilómetros por dia. Só é encontrado novo registo deste indivíduo em Pamplona, a 770 quilómetros de Santiago, a 13 de março de 1772. Tendo em conta a distância e os quatro meses que demorou a percorrê-la verificou-se que progredia a uma média de seis quilómetros diários. É provável que tenha estado doente ou mesmo recolhido em algum hospital, uma vez que as suas médias melhoraram bastante entre Pamplona e Vierzon, mais de 840 quilómetros percorridos em apenas 43 dias, dando uma média de 19 quilómetros por diários.³⁷

³⁵ Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal séculos XVII-XVIII* (Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994), 25-34, 73-76, 108-110.

³⁶ Sobre esta questão leia-se Juan Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador*, vol. 1 (Oviedo: Universidad de Oviedo, 2006), 166.

³⁷ Dominique Julia, «Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque Moderne et Contemporaine», em *Pèlerins et Pèlerinages...*, 82-83.

Nem sempre é fácil calcular o tempo que os peregrinos demoravam a realizar as suas jornadas. Dependendo da informação relacionada com o indivíduo, podem existir várias estratégias que nos permitem calcular o período que este esteve ausente da sua comunidade. Dominique Julia estima que uma viagem de Lyon a Compostela durasse dois meses, embora houvesse casos excecionais em que levava apenas um mês, entre 30 a 45 dias. Uma viagem de Compostela a Dax, por outro lado, tardaria 82 dias, ou seja, dois meses e meio. Já as médias de duração do percurso entre Compostela e Pistoia são de 217 dias, ou seja, sete meses.³⁸

Os portugueses eram os mais rápidos a realizar a peregrinação, dada a maior proximidade geográfica. Em oposição, aqueles que demoravam mais tempo eram os alemães, 513 dias, cerca de 10 meses. Estima-se que os napolitanos necessitassem de 234 dias, os espanhóis 243, os piemonteses 273, os franceses 282, os milaneses 294, os flamengos 267 e os suíços 290 dias. Assim sendo, um grande número das peregrinações durava entre oito a 10 meses.³⁹

Julia Dominique analisou ainda a presença de vários peregrinos em diferentes hospitais. Tendo por base a lista de franceses acolhidos no hospital de Pistoia, cruzou-a, para o mesmo período, com a listagem de romeiros franceses acolhidos no hospital de *Sains-Louis-des-Français*, de Roma, entre 1733 e 1740, tendo verificado que 173 dos indivíduos foram registados nas duas vilas, correspondendo ainda a 40% dos que foram auxiliados pela *L'Opera de San Jacopo*. Dos 135 peregrinos que estiveram em Santiago de Compostela e foram a Roma, 48% demoraram menos de seis meses a chegar da Galiza à Toscana. Foram depois cruzados os peregrinos que estiveram em Compostela com os que foram a Bari, no Sul da Itália, concluindo-se que, em média, demoraram mais de um ano de um ponto ao outro. O caso mais rápido foi o de um espanhol que saiu de Compostela no dia 1 de agosto e chegou a Bari no 3 de fevereiro do ano seguinte, em 1739. Demorou apenas seis meses, não sendo de excluir que tenha recorrido a travessias de barco, acelerando a deslocação. Além disso, foram identificados, no século XVIII, vários peregrinos profissionais, que percorreram diversas vezes o itinerário Compostela-Pistoia-Bari.⁴⁰

Entre 1521-1522, a visita de Sebald Örtel de Nuremberga ao santuário galego e a Portugal permite-nos averiguar, não apenas as etapas e locais de passagem, mas também os gastos realizados em cada uma delas. Assim, saindo de Santiago em direção ao reino lusitano, atravessou o rio Minho por Valença, seguindo a cavalo até Ponte de Lima, gastando na jornada 5 réis. Daí

³⁸ Julia, «Pour une géographie européenne...», 75-80.

³⁹ Julia, «Pour une géographie européenne...», 75-80.

⁴⁰ Julia, «Pour une géographie européenne...», 80-83.

passou a Barcelos, tendo despendido 60 réis e na jornada seguinte até ao Porto, 208 réis. Na cidade nortenha tentou embarcar para Lisboa, mas não havendo barco disponível, infltiu a marcha, seguindo em cavalgadura, em direção a Arrifana de Sousa, gastando mais 90 réis, de onde passou até Albergaria, despendendo, 144 réis e depois até Coimbra, 56 réis. Seguiram-se mais sete paragens, nas quais efetuou um gasto de 574 réis, entre as quais, Tomar e Santarém, tendo chegado a Lisboa. Gastou um total de 1.137 réis desde a entrada na fronteira até à capital do reino, valor que se mostra razoável para um passageiro que podia receber uma esmola de 40 réis entre cada Misericórdia.⁴¹

Outro peregrino, Jakub Sobieski, de naturalidade polaca, chegou a Santiago em 1611. Sobieski deixou Cracóvia em 1607 passando por Praga, Nuremberga, Estrasburgo e Paris onde esteve alguns anos a estudar Latim, Grego, Matemática, História e Línguas. Visitou a Inglaterra, a Holanda, a Flandres e, em 1611, entrou em Espanha, seguindo por Baiona, Burgos, Valladolid, Oviedo, chegando a Santiago. Durante o seu périplo esteve em Padrão, Portugal, Andaluzia, Toledo, Madrid, Burgos, Vitória e regressou a França, onde permaneceu até 1613, quando regressou à Polónia. Na sua viagem pelo reino lusitano, entrou em Portugal por Valença, passando por Ponte de Lima, referindo a beleza da ponte, que considera uma das mais bonitas da cristandade, seguindo para o Porto, Coimbra, Lisboa e Sevilha. De Lisboa a Sevilha refere ter estado num terreno deserto, onde existiam pousadas a cada três léguas, mas sem comodidades, como camas ou colchões, sendo necessário ao viajante levá-las consigo. Também se queixou de não haver comida para comprar, tendo cada um de cozinhar os seus alimentos.⁴²

Mas as críticas dos viajantes, do período moderno, às condições que lhes eram oferecidas em Portugal e Espanha, são várias. António de Brunel, em meados do século XVII, queixava-se de que para alugar uma mula, na Península, era cobrado um preço exorbitante, o que o levava a realizar os percursos por sua própria conta. Em relação às pousadas, afirmava que nem sempre

⁴¹ Em 1581, Erich Lassota van Steblau, um militar que serviu entre 1580 e 1584 a Filipe I de Portugal, saiu de Lisboa a 5 de janeiro, de barco, tendo passado por Sacavém. No dia 6 passou próximo de Santarém, no 7 em Azinhaga, no 8 pela Golegã e Tancos, no 9 chegou a Tomar e no 10 a Ansião, no 11 a Coimbra, 12 a Águeda e Albergaria-a-Velha, no 13 chegou a Oliveira do Hospital e Arrifana de Sousa, depois Vila Nova. No 14 passou a Pedras Salgadas e Valongo e no dia 15 a Guimarães onde permaneceu até dia 17. No dia 18 de janeiro seguiu para Braga onde ficou dias 19 e 20, avançando depois para Ponte de Prado e Ponte de Lima. A 21 do referido mês atravessou o rio Coura e daí seguiu para Valença, chegando por barca a Tui, avançando para Padrão e Santiago, tendo demorado cerca de 15 dias no seu périplo entre a capital portuguesa e a catedral de Santiago de Compostela. Leia-se Robert Plötz, «Peregrinos alemanes “Ad Sanctum Jacobum” por Portugal», em *Portugal na memória dos peregrinos...*, 224-235.

⁴² Plötz, «Peregrinos alemanes...», 155-243.

tinham camas disponíveis e, em boa parte delas, era necessário comprar os alimentos fora, pois nelas não se vendia comida. O mesmo lamento era feito por Francisco Bertaut, em 1659. Por outro lado, Albert Jouvin, pela mesma época, lamuriava que para entrar em Espanha fosse necessário pagar na alfândega, sendo cobrados preços altos a quem levava mercadorias, além de confessar ser exigido passaporte, afirmando que os espanhóis

«[...] no quieren a los extranjeros si no son vassalos de su rey, y también a menudo los desprecian, y algunas veces les demuestran amistad, pero es para conocer su intención y los tratam como a hermanos y compatriotas com un rostro sonriente para traicionarlos [...]».⁴³

Também Norberto Caino, em 1755, se queixava de ter sido enganado em Espanha, por não compreender a língua e por ter confiado nos arrieiros, alertando para os riscos que corriam os estrangeiros em serem enganados nos preços. Afirmava ainda, possuir uma carta de recomendação que lhe permitiu albergar-se num mosteiro, uma vez que as estalagens eram sujas e estavam infestas de bichos. Por outro lado, Gillhermo Manier, em 1726, lamentava ter sido assaltado na floresta por outros peregrinos, apesar de elogiar o facto de alguns hospitais e mosteiros servirem boas refeições aos transeuntes.⁴⁴

Nicolau Albani, ao terminar o seu relato, que desejou tornar num instrumento de consulta para os futuros peregrinos, forneceu alguns conselhos para garantir o sucesso das peregrinações. Os principais passavam por peregrinar acompanhado por alguém de confiança, uma vez que a traição era comum ao longo dos caminhos. Note-se que a importância de um companheiro de confiança era também expressa nas lendas relacionadas com o milagre do galo, como veremos mais à frente. O napolitano desaconselhava viajar em tempos de guerra e peste, pelos perigos que estas representavam. Referia ser essencial ter boa saúde e dispor de pernas fortes para suportar o caminho e não esperar higiene e limpeza na alimentação. Aconselhava, ainda, evitar viajar durante a noite e a não sair dos albergues antes do alvorecer, pois havia diversos perigos que se escondiam na escuridão.⁴⁵ Olhando para a sua própria experiência, avisava os futuros peregrinos para não permitirem serem acompanhados no caminho, sem antes se certificarem de que esses companheiros eram de boa índole. Alertava para não falarem de dinheiro, ao chegar aos hospitais,

⁴³ José García Mercadal, *Viajes por España* (Madrid: Alianza, 1972), 173.

⁴⁴ García Mercadal, *Viajes por España...*, 132-285.

⁴⁵ Herbers e Plötz, *Caminaron a Santiago...*, 318.

estalagens ou pensões, pois daí podiam decorrer perigos, e acrescentava que não se devia mexer no dinheiro levado nos alforjes, em frente de outras pessoas, sendo mais precavido fazer-se passar por pobre e mendigo. Referia, mais, que se devia evitar comentar o percurso seguinte, pois corria-se o risco de ser surpreendido por malfeitores que escutassem as conversas. Aconselhava, ainda, a visitar vários lugares santos, por onde os peregrinos passavam, e a ser astutos, hábeis e inteligentes para não fazerem má figura ao longo do caminho, devendo também ser diplomatas e adaptar-se aos usos dos lugares por onde passavam. Continuava afirmando que o viajante ou peregrino ganhava em fazer-se parecer pobre, para não ser roubado. E no caso de ser realmente carecido, devia fazer passar-se por rico, para obter um melhor tratamento. Rematava dizendo que os passageiros jamais deviam falar mal das nações estrangeiras e que tinham vantagens se conhecessem os idiomas locais, não podendo também envergonhar-se de mendigar.⁴⁶

A vasta panóplia de conselhos deixados por Albani cobrem a grande maioria dos perigos que esperavam o peregrino ao longo do caminho. Era prudente, a quem empreendia uma peregrinação ou uma viagem longínqua, estar ciente dos problemas que podia encontrar e ter recursos para os saber contornar. Percebe-se, também, que os peregrinos eram ardilosos, utilizando o fingimento para conseguirem ser alvo de caridade. O napolitano fez uso desses estratégias na sua viagem, fingindo-se de sacerdote e de pobre mendigo, ou seja, escolhia a sua identidade consoante o contexto e os interesses momentâneos. Além disso, admitiu mesmo ter forjado salvo-condutos para obter esmolas de conventos. O facto de necessitar de documentos falsos prova que não se inseria nas camadas sociais às quais este género de certificado se dirigia.

3 - Principais dificuldades das peregrinações

Eram muitos os perigos e dificuldades que aguardavam o peregrino ao longo da sua jornada e que motivaram a lista de conselhos escrita por Nicolau Albani. Sabemos que, no período moderno, os romeiros se continuavam a debater com a existência de falsos clérigos aos quais se confessavam, recebendo penas impossíveis de concretizar, como missas celebradas por um padre sem qualquer mácula de pecado e que nunca tivesse comido carne, nem possuído bem algum. Encontrar um sacerdote com estes predicados era quase impossível. Havia ainda outros falsos

⁴⁶ Herbers e Plötz, *Caminaron a Santiago...*, 318.

padres que pediam para erigir hospitais ou mosteiros, procurando viver através destes estratagemas, da caridade alheia.⁴⁷

Outra dificuldade residia no elevado custo das viagens. Alguns peregrinos viam-se obrigados a vender os seus bens para conseguirem dinheiro suficiente para empreender os seus périplos.⁴⁸ Por outro lado, pessoas de estratos sociais elevados faziam-se acompanhar por grandes séquitos, como foi o caso da Marquesa de Pescara que, em 1537, saiu em peregrinação na companhia de 16 pessoas. Também Jean de Vienne, no século XIV, tinha peregrinado levando consigo 60 acompanhantes. No entanto, quem tinha posses podia enfrentar graves problemas ao longo do caminho. Segundo um peregrino inglês do século XIV, muitos dos que saíam de casa ricos, chegavam a Compostela mendigos e esfarrapados, tais eram as dificuldades vividas.⁴⁹

A morfologia das estradas era outro dos entraves. Os peregrinos progrediam a uma média de 30 a 50 quilómetros por dia, no caso de seguirem a pé, e de 50 a 60 quilómetros, em cavalgadura. Poucos eram aqueles que atingiam os 70 quilómetros diários. Estima-se que uma distância de 3.000 quilómetros demorasse cerca de cinco semanas a ser realizada. Assim, por exemplo, da Polónia a Santiago, os peregrinos tinham de caminhar durante cinco a seis semanas. Outra análise indica que uma viagem dos Países Baixos a Compostela demorava perto de seis meses, ida e volta. A julgar pelo ritmo médio de 30 quilómetros diários, este último cenário parece bastante mais realista do que o primeiro.⁵⁰

A velocidade dos peregrinos variava. Ficavam à mercê da idade, da condição física, do estado de saúde, da carga que levavam, da geografia do local, da meteorologia, ou mesmo da sua curiosidade. Dependia, igualmente, se seguiam a pé, a cavalo, de barco ou em carruagens.⁵¹ Por outro lado, também a distância percorrida era variável, consoante o piso sobre o qual caminhavam os transeuntes. Alguns estavam pavimentados, outros eram em terra, muitos aproveitavam as antigas vias do Império Romano, outros seguiam novas rotas. Além disso, a maioria dos peregrinos

⁴⁷ Sobre esta questão leia-se Mário Martins, *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média* (Lisboa: Edições Brotéria, 1957), 111-112; Pablo Arribas Briones, «La picaresca en el Camino de Santiago», em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias* (Pontevedra: Xunta De Galicia, Consellería de Relacións Institucionais, 1993), 264-265.

⁴⁸ Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 51.

⁴⁹ Walter Starkie, «Santiago, Inglaterra e Irlanda», em *Santiago en la Historia...*, vol. 2, 106.

⁵⁰ Supruniuk, «Pilgrims and pilgrimages...», 201.

⁵¹ Julia, «Pour une géographie européenne...», 93.

parava para visitar os locais por onde passava e deslocava-se a santuários que ficavam nas redondezas.⁵²

Os caminhos em terra podiam ser problemáticos, pois nos dias de chuva tornavam-se autênticos lamaçais, dificultando a progressão dos transeuntes que ficavam atolados. Por outro lado, nos períodos de calor era a poeira levantada pelas carroças a grande dificuldade, impossibilitando a visão e a respiração. Por motivos como estes, as vias principais nem sempre eram as mais cómodas para os viajantes, uma vez que tinham de deixar espaço para a passagem das carroças e cavalos, correndo sérios riscos de serem atropelados.⁵³

Com alguma frequência, os peregrinos perdiam-se nas florestas. Nessas circunstâncias, podiam permanecer vários dias à deriva, sendo as matilhas de lobos ou os javalis um dos principais perigos. Para os enfrentar, o romeiro levava um bordão que lhe permitia proteger-se em caso de ser atacado. Também a geada, a chuva e as tempestades de neve, das quais não tinham como se abrigar, constituíam situações que colocavam em perigo a vida destes indivíduos. Durante esses dias, não havia forma de se alimentarem, a não ser através de frutos, raízes ou pequenos animais que conseguiam caçar. Para evitar estas situações existiam pequenos marcos, como pirâmides de pedras amontoadas, que indicavam o caminho. Todavia, como se tornavam invisíveis durante os nevões, houve a necessidade de encontrar alternativas. O uso de paus e estacas era uma delas, mas também o toque dos sinos ajudava. Por isso, as igrejas e mosteiros faziam soar as suas campanas, durante todo o dia e toda a noite, para que aqueles que estivessem perdidos e sem visibilidade, especialmente durante a penumbra noturna, ou devido à neblina, seguissem o seu som e chegassem a porto seguro. Esta técnica era também utilizada na Serra da Freita, em território português, atraindo os peregrinos para a albergaria mandada erigir pela Rainha Santa Isabel.⁵⁴ Algumas alternativas passavam por assobios feitos de chifres de animais e a existência de faróis ou fogueiras em lugares elevados. Outra opção era manter as fogueiras dos mosteiros

⁵² Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 62.

⁵³ Nos registos de entrada de doentes dos hospitais do período moderno encontram-se, por vezes, indivíduos vítimas de atropelamentos por animais de carga e carroças. Como aconteceu com uma enferma recebida no hospital da Misericórdia de Guimarães, quase morta, por lhe ter passado em cima um cavalo, no ano de 1726. ASCMGuimarães, *Registo de entrada de doentes no hospital 1723-1733*, n. 366, fl. 58.

⁵⁴ Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, «A devoção e a peregrinação jacobeeias em Portugal», *Ad Limina*, vol. 2, n. 2 (2011): 99.

sempre acesas, para que os peregrinos se guiassem pelo fumo, embora esta última só pudesse ser utilizada durante o dia, uma vez que exigia boas condições de visibilidade.⁵⁵

Os peregrinos que tinham dinheiro contratavam guias nas povoações por onde passavam, embora não fosse uma alternativa fácil. Alguns recusavam-se a conduzir os viajantes quando consideravam que o tempo estava perigoso. Outros cobravam preços abusivos e havia ainda os falsos que prometendo levar o devoto até ao santuário, o conduziam a uma floresta onde o assaltavam e/ou matavam. Entre os locais mais arriscados e difíceis, para os peregrinos vindos de todas as partes da Europa a Santiago, estavam os Pirinéus, Mont-Cenis e Aubrac, no maciço central francês. Este último era uma das travessias mais perigosas e temidas pelos romeiros dadas as matilhas de lobos aí existentes, mas também pela frequência com que ocorriam tempestades de neve e pela existência de ladrões que surpreendiam os transeuntes nos locais mais isolados.⁵⁶ Em Portugal, a serra da Labruja, em Ponte de Lima, também era temida. Nicolau Albani foi aí assaltado. A travessia de montanhas era, em geral, perigosa pois, nestes locais isolados, os ladrões procuravam surpreender as suas vítimas. A este propósito, em 1743, António Sobral, natural de Pontevedra, foi admitido no hospital D. Lopo de Almeida, no Porto, para

«[...] se curare de huas facadas que lhe derão hums ladrones na sera da brubreira que lhe furtarão quarenta mil reis e pedindolhe fiador dise o não tinha nesta terra nem dinheiro porque lho tinham furtado e declarou que na mão de Antonio Leitão de Lamego lhe devia 12800 reis os quais oferecia para pagamento dos gastos que fizesse e por estar em tanta necessidade o aseitei e por ser conhecido do Irmão bento Luis o aseitei que mesmo me enformou».⁵⁷

Para além dos caminhos terrestres, os marítimos e fluviais eram outra possibilidade. Os cuidados com a construção de pontes e a reconstrução das estradas, num mundo que estava em crescimento, levou a que, entre finais da Idade Média e inícios da Época Moderna, reis, municípios

⁵⁵ José Fernández Arenas, «Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea», em *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993* (Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995), 268.

⁵⁶ Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 116-118.

⁵⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fls. 198-198v.

e entidades eclesiásticas se multiplicassem nas melhorias das redes de comunicação.⁵⁸ Construir pontes era considerada uma importante obra de piedade pois, por vezes, os peregrinos debatiam-se com dificuldades na travessia dos rios. Quando não conheciam as profundezas fluviais, e não tinham um guia com eles, necessitavam de entrar na água, acabando, com frequência, arrastados pela corrente. Durante a noite, as dificuldades eram ainda maiores. Por isso, desde muito cedo, como anteriormente analisámos, as pontes revelaram-se fortes aliados dos passageiros. A sua existência determinava as rotas por onde os viajantes passavam. A localidade de Ponte de la Reina, por exemplo, era famosa no caminho de Santiago, pois possuía uma ponte construída no século XI, que fazia a travessia do rio Arga. Também os relatos de peregrinos que passaram por Portugal, nos períodos medieval e moderno, mencionavam a existência de algumas pontes, como eram as já referidas de Barcelos, a de Prado, em Braga, e a de Ponte de Lima, o que revela a importância que tinham estes pontos de passagem.⁵⁹

Quando não existiam pontes, os passageiros tinham de recorrer às barcas, para fazer as travessias. Todavia, os barqueiros, desde sempre se revelaram fortes inimigos dos peregrinos, pelos elevados valores que lhes cobravam. Além disso, por vezes, carregavam as barcas em demasia, com o objetivo de as afundar, para ficarem com os bens dos clientes que se afogavam. Para escapar a estes problemas, alguns peregrinos preferiam aventurar-se por caminhos e rios mais perigosos, ou percorrer percursos maiores, até encontrarem uma ponte, o que contribuía para aumentar o seu cansaço e os dias de caminhada.⁶⁰

As viagens de barco eram uma opção mais veloz do que as terrestres. Vários relatos de viajantes, de passagem por Portugal, na Época Moderna, mostram que estes procuravam atalhar o caminho, realizando alguns troços por via marítima ou fluvial.⁶¹ Contudo, a vida nos barcos não

⁵⁸ J. I. D. P., «Santo Domingo de la Calçada», em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación [catálogo de la exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de julio-29 agosto 2004*, dir. José Manuel García Iglesias, coord. Marcelina Calvo Domínguez (Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004), 209.

⁵⁹ Algumas destas travessias tinham resguardos onde se podiam refugiar os piões à passagem das carruagens. Quando tal não acontecia, os peregrinos podiam correr o risco de serem esmagados pelas mesmas. Veja-se Plötz, «Peregrinos alemanes...», 155-243.

⁶⁰ Caucci von Saucken, «La vía lusitana...», 139-152.

⁶¹ Os caminhos jacobeus que partiam dos territórios da Escandinávia podiam ser marítimos ou terrestres. Estes últimos passavam pela Alemanha, mas deles não se encontram conservados itinerários. No entanto, a viagem por mar era mais veloz. Aproveitando as antigas rotas e usando os barcos vikings, uma viagem da Escandinávia à Corunha, passando pelos portos flamengos, ingleses e franceses, demorava cerca de oito dias. A rapidez dos barcos vikings era avassaladora. Na mesma época, uma embarcação da Hansa, para fazer o mesmo percurso, demorava nove semanas, embora fosse de maior dimensão e, por isso, conseguisse

era mais fácil do que em terra e disso nos dão conta os estudos sobre as peregrinações inglesas. Com frequência, os peregrinos eram obrigados a permanecer na coberta, ficando expostos ao tempo, tanto podendo sofrer com o sol abrasador, como com a chuva e as tempestades.⁶² Muitos navios não estavam preparados para transportar pessoas, tratando-se de pequenas embarcações. Os passageiros eram tratados com bastante desprezo pelos capitães, não tendo grandes direitos a bordo. Ao permanecerem no local que lhes era destinado, recebiam água, lenha, um forno para cozinhar e, por vezes, sal. Cada um tinha de levar comida para a travessia e uma cama para dormir. A maioria dos barcos de peregrinos aproveitava para comerciar produtos, considerados pelos capitães mais valiosos do que a vida dos romeiros.⁶³

Em Inglaterra, por vezes, era o cura da paróquia quem se encarregava de procurar um barco e de o alugar para que levasse os seus paroquianos, servindo de mediador em todo o processo. Os peregrinos tinham de se deslocar até ao porto, pagar a passagem e fazer um juramento. O valor do bilhete de barco era bastante elevado, correspondendo, nos séculos XIV e XV, ao salário de várias semanas de trabalho, de um artesão.⁶⁴

Outras dificuldades estavam relacionadas com a sazonalidade. Com frequência, as peregrinações estabeleciam a relação entre um local e um tempo sagrado. Por exemplo, as visitas ao Templo de Jerusalém faziam-se por altura da Páscoa.⁶⁵ Assim, a localização dos santuários podia ter impacto na sazonalidade em que as peregrinações decorriam. Estas variavam com fatores meteorológicos, mas também com questões da vida das populações e com aspetos culturais. Tanto na Europa, como na Índia, a sazonalidade das peregrinações parece estar

transportar mais passageiros. Leia-se Christian Krötzl, «Del Mar Báltico a Santiago de Compostela, peregrinajes e influencias culturales», em *Santiago: la Europa...*, 388; Herwaarden, «El Culto medieval...», 367.

⁶² Supruniuk, «Pilgrims and pilgrimages...», 194.

⁶³ Elisa Ferreira Priegue, «La ruta ineludible: Las peregrinaciones colectivas desde las Islas Británicas en los siglos XIV y XV» em *Actas del Congreso de Estudios...*, 284.

⁶⁴ Como sabemos, nas peregrinações jacobitas, os percursos realizados a pé eram essenciais. Todavia, no caso dos peregrinos ingleses, da Corunha até Santiago, faziam apenas cerca de 60 quilómetros. Por isso, era importante o caminho realizado a pé, em Inglaterra, desde as suas casas até ao porto onde embarcavam. Quando chegavam à Península Ibérica, os peregrinos possuidores de mercadorias tinham de pagar os dízimos e recebiam uma guia que lhes permitia circular com esses bens. Na Corunha assistiam a missas e participavam em procissões. Os barcos ficavam aportados durante pouco tempo, entre sete a 10 dias o que faziam com que os peregrinos não tivessem tempo de visitar outros santuários além do compostelano. Leia-se Ferreira Priegue, «La ruta ineludible...», 284-285.

⁶⁵ Norman Solomon, «Jewish Pilgrimage and Peace», em *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Antón M. Pazos (London: Routledge, 2016), 40.

relacionada com os ciclos agrícolas.⁶⁶ Algumas estações do ano obrigavam a alterar os percursos a seguir, uma vez que estes se podiam tornar impraticáveis. Por exemplo, no Inverno, podiam ficar alagados ou submersos pelos rios. O tempo de maior fluxo de peregrinos, nos períodos medieval e moderno, decorria entre a Páscoa e o S. Miguel, viajando-se, principalmente, entre a Primavera e o Outono. Os pequenos e frios dias de Inverno, assim como a neve que caía nas montanhas, constituíam fortes dissuasores para o viajante.⁶⁷

Mas não era apenas o facto de o tempo ser mais ameno e os dias maiores que tornavam a Primavera uma das alturas preferidas para peregrinar. Esta estação correspondia a um período importante para a liturgia católica, uma vez que nela se concentrava a Semana Santa, o Pentecostes e o Corpo de Deus. Consistia numa altura do ano que apelava ao espírito cristão e à sua redenção.⁶⁸

No que respeita aos peregrinos que se dirigiam a Roma, a variação sazonal era mais evidenciada entre os crentes oriundos da própria Península Itálica. Aqueles que eram originários do resto da Europa não registavam oscilações sazonais tão significativas. Para Santiago de Compostela, os estudos respeitantes aos séculos XVII e XVIII confirmam que o maior número de peregrinos chegava na Primavera, época eleita especialmente pelos franceses. Na confraria de S. Tiago, de Lyon, cerca de 72% dos que se dirigiam a Santiago faziam-no entre maio e julho. Se tivermos em conta que a viagem demorava dois meses para ir e outro tanto para voltar, regressavam a casa entre julho e setembro, ainda a tempo da época das colheitas. Já os italianos

⁶⁶ Leia-se Surinder M. Bhardwaj, Gisbert Rinschede e Angelika Sievers, «Introduction», em *Pilgrimage in the old and new World*, eds. Surinder M. Bhardwaj, Gisbert Rinschede e Angelika Sievers (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1994), 9-16. Estudos desenvolvidos por Robert H. Stoddard permitiram verificar que os principais centros de peregrinação se localizam, geralmente, em zonas de baixa latitude, climas moderados e com muita população rural de baixos rendimentos. A maioria destes locais localizam-se no Sul da Ásia, em África, Sul da Europa e América do Sul. A explicação para essa realidade passa pela forte povoação que se regista em regiões da Ásia, que incluem a China e a Índia, assim como na Europa Ocidental. Estas zonas do planeta registam um clima mais favorável, não apresentando tempestades tão violentas como em outros pontos. Temperaturas que não são muito quentes, frios ou incertos são, por isso, os preferidos para os peregrinos, o que ajuda a explicar a concentração de santuários nestas regiões do globo. A maioria localiza-se em áreas de clima subtropical. Robert Stoddard, «Major Pilgrimage Places of the World», em *Pilgrimage in the old...*, 25-28.

⁶⁷ Consultem-se Vidal Aguado Seisdedos, «El Camino de Santiago por la vía de la plata en la región de Benavente (Zamora)», em *Actas Congreso sobre o camiño xacobeo en Ourense: feito físico, arquitectura e urbanismo históricos, camiño principal e tecido secundario* (Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995), 156; Portela Silva e Pallares, «Al final del Camino...», 173-174; José Ángel García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa medieval», em *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval*, org. José Ángel García de Cortázar (Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992), 39.

⁶⁸ Julia, «Pour une géographie européenne...», 69.

registavam maior afluência no período do Outono, pois atravessar os Pirenéus no Inverno era desmotivador.⁶⁹

Outra dificuldade pela qual passavam os peregrinos era o desconhecimento de línguas estrangeiras. Para prevenir essas questões, o *Códice Calixtinus* apresentava uma lista de palavras e a sua tradução em várias linguagens. Em Paris, conserva-se, ainda, um documento do século XIV com expressões em francês e holandês, para uso dos peregrinos. Uma lista semelhante, da mesma época, foi encontrada na Flandres. Também em 1483 foi publicada uma outra de expressões francesas com tradução em inglês. E do século XIV datam alguns pequenos dicionários de flamengo-francês, impressos em Amberes. Os romeiros holandeses que se dirigiam a Santiago possuíam guias de viagem que consistiam numa listagem de topónimos entre o local da sua morada e Compostela. A *Lista de Brujas*, um guia do século XV, apresentava a peregrinação a Santiago de Compostela como uma *Grand Tour*, devendo os peregrinos passar por vários santuários e cidades, entre elas, Jerusalém, Sinai, Roma, Compostela, Rocamadour, Vendôme, Paris, Amiens e Colónia.⁷⁰ Em 1563, foi publicado, por Jörg Gails, um guia de viagem mais vocacionado para os comerciantes. Todavia, nesta época quem tinha acesso a estas obras constituía uma exceção. A maior parte dos guias e itinerários serviam para serem lidos em voz alta, e como não tiveram uma elevada divulgação, poucos peregrinos tinham acesso a eles.⁷¹ As informações, por norma, eram transmitidas oralmente, ao longo do caminho, principalmente numa altura em que os níveis de analfabetismo eram muito elevados, sendo provável que grande parte dos peregrinos nunca tenha lido textos relacionados com a peregrinação.⁷²

No período medieval, os relatos de peregrinos podiam ser utilizados como um guia, ou uma forma de preparar a peregrinação. Na Época Moderna, os dois géneros diferenciavam-se. Por um lado, existiam os relatos, onde o peregrino contava a sua experiência e podia dar conselhos, como foi o caso do escrito por Nicolau Albani. No entanto, existiam também os guias, cujos autores em grande parte são desconhecidos e que referenciavam as principais etapas e distâncias a

⁶⁹ Note-se, no entanto, que em períodos anteriores aos séculos XVII e XVIII o mês de julho não revelava ser o de maior afluência de peregrinos em Santiago. Tal facto só se foi notório a partir do século XIX, quando a celebração das festas do apóstolo se tornou a grande atração para os visitantes.

⁷⁰ Herwaarden, «El Culto medieval...», 367-368.

⁷¹ Eugenia Popeanga Chelaru, *Viajeros medievales y sus relatos* (Bucarest: Cartea Universitara, 2005), 31-32

⁷² Ilja Mieck, «Les témoignages oculaires du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. Etude bibliographique (du XII^e au XVIII^e siècle)», *Compostellanum*, vol. 21, n. 1-4 (1977): 207.

percorrer até aos destinos desejados. No século XVIII, começaram também a surgir guias das cidades, fornecendo todas as informações úteis, sobre a localidade ao viajante.⁷³

No período moderno, segundo alguns relatos de peregrinos, a passagem pelo País Basco era bastante problemática. Havia queixas de passageiros, principalmente franceses, pelas dificuldades em entender o idioma local. Para evitar estas situações, era importante que os peregrinos soubessem proferir algumas palavras para dialogar com as populações por onde passavam. As preocupações mais prementes estavam relacionadas com a existência de água e a sua qualidade para consumo. Todavia, as interações entre os grupos de peregrinos eram facilitadas graças ao latim, mas também pelas línguas romances que, durante a Idade Média, permitiam entender-se entre si. O tempo que os peregrinos e viajantes passavam com os seus homónimos também lhes permitia criar mecanismos de comunicação, não só entre si mas também com os habitantes locais, de modo a conseguirem trocar informações, conhecimentos e ideias. Por esse motivo, a maioria das indicações de que os romeiros necessitavam, para seguir o seu caminho, encontravam-nas pelas estradas, informando-se junto de outros peregrinos ou nos hospitais e hospedarias onde pernoitavam.⁷⁴

Nas principais cidades de passagem, multiplicavam-se as pousadas. Todavia, nem isso libertava o viajante das dificuldades com que, por vezes, se deparava para encontrar um lugar para descansar. Os hospitais eram de pequenas dimensões, pelo que rapidamente ficavam lotados. Embora houvesse exceções, como o hospital de Burgos que, no período medieval, podia acolher até várias centenas de pessoas ao mesmo tempo.⁷⁵ Quando não era possível pernoitar num hospital, os peregrinos tinham de recorrer a hospedarias ou a casas privadas. Em alternativa podiam passar a noite ao relento, uma vez que os hospedeiros engrossavam o grupo dos inimigos dos forasteiros. Vendiam-lhes comida estragada ou de fraca qualidade, davam sidra em vez de vinho, usavam medidas falsas, roubavam as selas dos cavalos, administravam soníferos para

⁷³ Sobre a importância dos guias de viagens consulte-se Herbers e Plötz, *Caminaron a Santiago...*, 37-51, 318-319; Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages* (Paris: Fayard, 2003), 72-73; Jean Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages* (Turnhout: Brepols, 1981), 33-34; Laetitia Levantis, «Séjourner à Venise: des auberges populaires du XVIII^e siècle aux luxueux hôtels de l'âge romantique», em *Auberges, hôtels et autres lieux d'étapes*, dir. Brigitte Urbani (Marselha: Centre Aixois d'Études Romanes, Université de Provence, 2007), 317-318.

⁷⁴ Jacopo Caucci von Saucken, «L'uso dello spagnolo da parte dei pellegrini compostellani», em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002* (Perugia: Edizione Compostellane, 2005), 166; Ilja Mieck, «A Peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650: resonancia, transformación de estructura e crise», em *Seis ensaios sobre o Camiño...*, 330.

⁷⁵ Paolo Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas a Santiago* (Santiago de Compostela: Porto y Cia. Editores, 1971), 95.

roubar os clientes e chegavam mesmo a expulsar alguns hóspedes da cama, a meio da noite, para acomodar outro cliente que tivesse sido mais generoso no pagamento.⁷⁶

Mas não era apenas pelo caminho que os romeiros podiam ser explorados, também na cidade compostelana eram enganados pelos mercadores. Exemplo disso era a venda de ervas estragadas e de outros produtos sem valor, afirmando serem muito apreciados, assim como círios adulterados ou especiarias com água, para que pesassem mais na balança.⁷⁷ Nos anos santos jacobeus os preços dos víveres e das estadias podiam ser de tal forma inflacionados que alguns bispos visitantes se queixavam do alto custo de vida, na cidade. Maiores eram as dificuldades que os peregrinos pobres encontrariam em permanecer em Compostela, tal era o preço dos bens essenciais de que necessitavam. Para evitar estas situações, em 1569, foram publicadas novas regras que visavam controlar a exploração de que eram vítimas os romeiros. Nas novas ordenações definia-se que os quartos destinados aos hóspedes de «maior qualidade» deviam possuir dois cobertores, lençóis finos e almofadas. Por outro lado, os peregrinos mais pobres tinham direito a um colchão, um travesseiro, dois lençóis e dois cobertores, devendo tudo estar lavado. Sabemos, no entanto, que nestes locais, muitas vezes escasseava a roupa, como, aliás, outros bens.⁷⁸

Os cambistas associavam-se aos que se serviam de forma abusadora dos peregrinos e viajantes, entregando-lhes dinheiro de valor inferior ao devido.⁷⁹ O mesmo praticavam os homens das mulas que, com frequência, obrigavam os romeiros a apearem-se antes de chegarem ao destino contratado. Também os cobradores das peagens abusavam dos passageiros, chegando a utilizar a força, para os obrigarem a pagar. Existiam, ainda, territórios habitados por povos que dificultavam a passagem dos romeiros, como acontecia em Navarra, no País Basco. Alguns relatos de peregrinos dão conta dos abusos sofridos durante a passagem por estas regiões e das agressões de que eram alvo quando ofereciam resistência. Outras dificuldades residiam nas consequências físicas dos longos dias e semanas de caminhada. Para endurecerem os pés, os

⁷⁶ A partir de finais da Idade Média e no período moderno, em consequência da legislação que procurava acautelar a exploração que os peregrinos estavam sujeitos, por parte dos estalajadeiros, algumas pousadas deixaram de servir refeições, concentrando-se apenas no fornecimento de dormida. Havia também famílias particulares que acolhiam os peregrinos, dentro das suas casas, a troco de dinheiro, outras faziam-no por caridade. Leia-se García de Cortázar, «Viajeros, peregrinos...», 45; Martínez García, «La Hospitalidad en el Camino...», 90-91.

⁷⁷ Portela Silva e Pallares, «Al final del Camino...», 170-180.

⁷⁸ Leia-se Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 133-134.

⁷⁹ Sobre os abusos dos banqueiros para com os viajantes leia-se Maczak, *Travel in Early Modern Europe...*, 90-94.

peregrinos usavam um remédio que consistia em «sebo de vela, aguardente e azeite de oliva derretidos».⁸⁰ A importância de andarem bem calçados era tal que a confraria de S. Martinho dos Sapateiros, de Astorga, estabeleceu nos seus regulamentos medievais que os artífices podiam trabalhar nos dias de festa, sem serem multados, mas apenas para servir os peregrinos.

A falta de higiene da população em trânsito podia ser um problema e levar à transmissão de doenças. Estes indivíduos dormiam em locais comuns, utilizados por diversas pessoas e infestados de parasitas, o que aumentava o número de contágios. Para precaver situações destas, na Idade Média, no hospital de Roncesvalles, nos Pirenéus, os doentes podiam lavar-se com água corrente, eram barbeados e cortavam-lhes o cabelo. No hospital de Aubrac, no Sul de França, sacudiam-se os mantos sobre a lareira, de modo a aniquilarem os parasitas. Por vezes, os peregrinos percorriam locais onde grassavam doenças contagiosas e pestes. Por isso, procuravam o auxílio de outros santos, durante o percurso, invocando proteção, e visitavam igrejas, na expectativa de lucrar algum resguardo divino.⁸¹

Os percursos seguidos pelos peregrinos dependiam da situação política do momento, procurando afastar-se de regiões em conflito, privilegiando-se, quando possível, percursos mais seguros e povoados. No seu estudo sobre cartas de perdão portuguesas, no século XV, Luís Miguel Duarte encontrou vários casos de peregrinos, romeiros e viandantes que foram assassinados, após terem cometido roubos ou participado em rixas, acabando, em alguns casos, as suas companheiras violadas.⁸² No período moderno, os grupos de bandoleiros eram um grave problema que atormentava a Espanha e a Península Itálica, embora os ladrões e assaltantes estivessem um pouco por todo o lado. Havia, inclusive, alertas nos guias de viagem sobre os locais onde a

⁸⁰ Consulte-se Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 15-28, 95.

⁸¹ Veja-se Fernández Arenas, «Elementos simbólicos...», 271. No entanto, nota-se que durante a Peste Negra as peregrinações não aumentaram. Apesar de os momentos de pestes e epidemias resultarem em mais grupos de peregrinos que se dirigiam a santuários para pedir o fim dos flagelos, tal não terá sido muito comum, no decurso da peste bubónica. A alta taxa de mortalidade e a velocidade a que esta se propagava não permitia aos infetados deslocarem-se. Além disso, o medo do contágio, também não abonava a favor da circulação. Sobre a relação entre a doença e a devoção leia-se o trabalho de Ana Paula de Azevedo Duarte de Araújo, «Saúde, doença e assistência às populações rurais em Portugal no século XVIII. O quadro minhoto: realidades e representações» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2016).

⁸² Consulte-se Luís Miguel Duarte, «De que falámos nós quando falamos de marginais? Portugal na Baixa Idade Média», *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI (1996): 64-65; Francisco Ribeiro da Silva, «Marginais e Marginalizados à luz das Ordenações Filipinas», *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI (1996): 69-76.

passagem apresentava maiores riscos.⁸³ Por outro lado, os problemas políticos arrastavam consigo crises económicas, provocando alteração dos valores das moedas e flutuação dos preços. A população empobrecida tornava-se perigosa para o estrangeiro que trouxesse uma pequena moeda no bolso.⁸⁴

Os períodos de guerras e conflitos não eram, de igual forma, propícios às peregrinações. Temiam-se os exércitos, sempre inclementes, assim como incorrer em acusações de espionagem. Na parte ocidental do velho continente, os conflitos permanentes entre França e Espanha, a guerra dos Oitenta Anos (1568-1648), a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e as guerras civis francesas (1792-1802), tornavam os caminhos inseguros para a passagem dos peregrinos. Entre 1640 e 1668 a Guerra da Restauração entre Portugal e Espanha colocou em estado de sítio as fronteiras entre os dois reinos. Ao mesmo tempo, a Espanha e a França envolviam-se em novos conflitos, com a guerra da Devolução (1667-1668), a ocupação da Lorena (1670) e o conflito com a Holanda (1672-1678). Na parte oriental da Europa desenvolvia-se a ofensiva turca que culminaria no cerco de Viena, em 1683. O século XVIII começou com a Guerra da Sucessão Espanhola (1702-1714), com impacto nos estados italianos, provocando a invasão do Piemonte, em 1704. Após 20 anos de paz, os conflitos regressaram em 1733-1735, com a guerra da sucessão polaca, e em 1740-1748, com o conflito da sucessão austríaca, na qual Itália era um dos palcos. Quando a guerra atingiu Bari, em 1734, o número de peregrinos que procuravam o santuário local viu-se imensamente reduzido.⁸⁵

⁸³ Veja-se a propósito Antoni Maczak, *Travel in Early Modern Europe...*, 158-170. Sobre a vagabundagem em Portugal consulte-se Humberto Baquero Moreno, *A vagabundagem nos fins da Idade Média Portuguesa* (Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1977); Duarte, «De que falámos nós...», 64.

⁸⁴ Sobre a os bandoleiros no período moderno leia-se Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*, vol. 2 (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984), 107-116; Aguado Seisdedos, «El Camino de Santiago...», 156; Xosé Manuel Sánchez Sánchez, «"Propter guerras et dissensiones": papado y contexto bélico en la peregrinación compostelana durante la segunda mitad del siglo XV», em *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media crisis y renovación*, coords. Santiago Gutiérrez García, Santiago López Martínez Morás e Gerardo Pérez Barcala (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2018), 210. No século XIV existia um grupo de falsos peregrinos, na região da Borgonha, que atuava na zona de Dijon, intitulado *Coquillards*. Constituído por 50 pessoas, tinham as suas próprias leis, chefes e formas de comunicação. Cada membro tinha a sua função, roubar bolsas, enganar em jogos, assaltar pousadas, entre outras práticas ilícitas. Infundiam o medo, tanto aos transeuntes como aos habitantes da região. Outro grupo conhecido no século XV era o de Regnier de Montigny. Veja-se Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 329.

⁸⁵ Robert Plötz, «Peregrinatio Ad Limina Beati Jacobi», em *Santiago: la Europa...*, 31-32; Saverio Russo, «Les pèlerins de Saint-Nicolas de Bari au XVII et XVIII», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 475.

Também os registos de enfermos do Hospital Real, em Santiago de Compostela, revelam que a entrada de peregrinos, neste local, foi fortemente condicionada durante a guerra dos Trinta Anos e pela beligerância no reinado de Luís XIV (1643-1715). O hospital de *São Jacques de Bordeaux* que, entre 1660 e 1665, recebia uma média anual de peregrinos que os autores apontam em 4.000, nos anos seguintes sofreu uma enorme redução, assim como o de *Saint-Eutrope de Dax*, em França, que entre novembro de 1712 e abril de 1713, período de Guerra da Sucessão Espanhola, recebeu apenas 29 passageiros, número que aumentou após a Paz de Utrecht, em abril de 1713. Logo em julho foram acolhidos 81 indivíduos e em agosto 121. De junho a novembro de 1714 recebeu 584 forasteiros, numa média de 97 por mês.⁸⁶

Quando a doença atacava, e não era possível recolher a um hospital, os peregrinos eram encontrados em estado agonizante, nas bermas dos caminhos. Morriam de cansaço, vítimas de doenças ou de pancadas dadas pelos ladrões. Era comum os viajantes adoecerem durante as suas jornadas, por esse motivo, nos principais hospitais, havia sempre um escrivão que anotava as últimas vontades dos moribundos.⁸⁷ Além disso, os caminhos de Santiago estavam repletos de enfermos, uma vez que o apóstolo era popular pelos seus poderes curativos. Assim, muitas pessoas dirigiam-se ao santuário na expectativa de serem curadas, acabando por falecer durante a peregrinação.⁸⁸ Conservam-se alguns testamentos de peregrinos no Fundo do Hospital Real de Santiago, muitos dos quais pertencentes a italianos.⁸⁹ Nesses documentos, os moribundos definiam a forma como desejavam ser sepultados e deixavam alguns bens para usufruto dos seus homónimos. Pela mesma razão, ao longo do caminho de Santiago havia diversas igrejas, cemitérios e capelas funerárias construídas com o propósito de nelas se enterrarem forasteiros mortos. As capelas do Santo Espírito, em Roncesvalles, a de Santa Maria de Eunete, em Navarra,

⁸⁶ Julia, «Pour une géographie européenne...», 60-64.

⁸⁷ Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 99; Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 123.

⁸⁸ Luis Martínez García, «La hospitalidad y el hospedaje en el Camino de Santiago», em *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica. Logroño, 12-23 de abril de 1999*, coord. Francisco Javier García Turza (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000), 108.

⁸⁹ Sobre os enfermos e peregrinos do Hospital Real leia-se Baudilio Barreiro Mallón, e Ofelia Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen* (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, 1998); Ofelia Rey Castelao, «Historia del Real Hospital de Santiago», em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias (Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004), 375-395.

e o Santo Sepulcro, de Torres del Río, na mesma região, são exemplos do que acabamos de referir.⁹⁰

Era prática comum, nos hospitais do período moderno, garantir que os enfermos não morressem sem estarem sacramentados. Existia, nesta época, o costume de alguns testadores definirem que, no momento da sua agonia, um clérigo lhes desse a mão, pois esta era uma forma de os consolar e ajudar a bem morrer. No hospital de Santo António, em León, havia uma pessoa encarregue de estar junto dos moribundos até à sua morte, recebendo para isso um pagamento.⁹¹

Entre os muitos peregrinos que se dirigiam a Santiago havia hereges que se aproveitavam da caridade, procurando converter os cristãos às suas crenças. Um dos viajantes mais famosos, do século XVII, foi o escocês Lithgow que admitiu como razões para o seu périplo a opressão dos seus inimigos e o desejo de visitar locais exóticos. Em 1609, Lithgow passou pela Alemanha, Suíça, Holanda, esteve 10 meses em Paris, seguiu para a Palestina e Egito e voltou pela Síria, Creta, Grécia e Itália. Em outra das suas viagens passou por Espanha e Portugal, contudo, acabou acusado de espionagem e inimigo da Fé pela Inquisição, por se declarar antipapista. Também em Roma os inquisidores o haviam perseguido. Foi encarcerado e torturado pela Inquisição espanhola e só escapou devido à intervenção do embaixador inglês em Madrid.⁹² Por outro lado, Antonio Rous e Mateo Rochette, dois italianos da Sardenha, após abandonarem o calvinismo e se converterem à fé católica, receberam uma ordem do bispo para irem em peregrinação a Santiago de Compostela. Saíram da sua terra a 30 de junho de 1830, ano santo compostelano. No passaporte que lhes foi entregue, em nome do rei da Sardenha, foram amontoando selos dos locais por onde passavam. Chegaram a uma terra chamada Villaveta, em Burgos, no dia 3 de fevereiro de 1831, onde ficaram a dormir num palheiro, acabando por falecer.⁹³

⁹⁰ Consulte-se Maria del Carmen Muñoz Párraga, «La Arquitectura monástica de atención al peregrino: hospitales y hospederías», em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja (Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004), 135.

⁹¹ No Hospital Real de Santiago os defuntos eram enterrados no cemitério do mesmo com toda a solenidade. Já em Oviedo, quando falecia um peregrino o sino da igreja tocada duas vezes, uma no momento da sua morte, e outra quando decorresse o seu enterro, havendo um cortejo do cabido, quando ia buscar o corpo. Leia-se Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago...*, 519.

⁹² Veja-se María Luisa Lázaro e Carlos Vilar Flor, *Viajeros y Peregrinos Ingleses en el Camino de Santiago Riojano* (Logronho: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2004), 31.

⁹³ Leia-se Pablo Arribas Briones, «Drama de dos peregrinos excalvinistas falecidos en Villaveta (Burgos) en 1831», em *Vida y muerte de dos peregrinos pícaros y conversos*, eds. Carmen Pugliese, Marco Piccat e Pablo Arribas Briones (Pomigliano d'Arco: Edizioni Compostellane, 2013), 92-97.

Os dois ex-calvinistas estavam em peregrinação «no pior período do ano», em pleno Inverno, e seguiam um itinerário que era «errático e desconcertante», segundo os autores. Além do mais, não visitaram mosteiros, nem santuários ao longo do seu percurso, como seria de supor, optando por afastar-se dos locais por onde a maioria dos peregrinos passava. O itinerário seguido revela que procuravam contornar as cidades, o que poderá ser explicado pela desconfiança com que os romeiros eram encarados, neste período. Por outro lado, na carta que os dois homens receberam do bispo, era referido o facto de serem cristãos-novos. Ou seja, num momento em que Fernando VII restaurara a Inquisição com o nome de Junta de Fé, mostrar um documento com esta informação poderia ser um motivo para problemas.⁹⁴

Este caso testemunha o medo que os peregrinos tinham de entrar em território espanhol, dado o risco que corriam de serem considerados espiões ou inimigos da fé. Situações como esta eram resultado de casos como o dos quatro alemães que, em finais do período moderno, visitaram Compostela, preparando-se para sair da cidade sem comungar. Tal atitude levantou suspeitas por parte da Junta de Fé que os prendeu e reteve durante seis semanas, fazendo-lhes interrogatórios, ameaças e só os libertou a troco de uma avultada soma de dinheiro. A desconfiança relativamente aos estrangeiros era de tal ordem que muitos peregrinos mentiam sobre a sua nacionalidade, tentando fazer-se passar por espanhóis, de forma a escaparem aos ataques e castigos a que estavam sujeitos por quem os considerava espiões.⁹⁵

4 - Razões que motivavam a peregrinar

Apesar das múltiplas dificuldades que os caminhos apresentavam, foram milhares os cristãos que arriscaram peregrinar. Para Isabel Drumond Braga, no período moderno, «indiscutivelmente o valor da espiritualidade humana era superior a qualquer reino, religião ou povo. A Cristandade era um todo coerente em relação a princípios e valores religiosos».⁹⁶ Por isso, deixando a segurança das suas comunidades e família para trás, muitos aventuravam-se por territórios desconhecidos, em busca do tão almejado auxílio divino. Porque o faziam? O que os motivava?

⁹⁴ Nos seus alforjes levavam vários objetos religiosos, como rosários e estampas de santos, que serviam para forjar uma identidade de bons cristãos junto das autoridades. Leia-se Arribas Briones, «Drama de dos peregrinos...», 98-111.

⁹⁵ Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 338-342.

⁹⁶ Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, 26.

Sabemos que as primeiras peregrinações realizadas pelos cristãos não tinham como objetivo penitenciar-se, mas sim aproximar-se do sagrado. Todavia, o passar do tempo transformá-las-ia em formas de purgar os pecados ou crimes praticados.⁹⁷ Neste contexto, peregrinar tornou-se um exercício de penitência de elevada dificuldade, durante o qual se corriam graves riscos, resultando numa profunda transformação interior e convertendo o indivíduo numa entidade religiosa. Era uma oportunidade para os pecadores se redimirem, incrementando a consciência popular de que havia sempre possibilidade de emenda. Foi nesse contexto que Santiago se tornou um santo de grande devoção, uma vez que transmitia uma mensagem de esperança, sendo apelidado como o «mensageiro da Primavera». Os seus milagres faziam crer que qualquer pecado podia ser perdoado, sendo o caminho e a penitência veículos de purificação. Na Europa do século XIII, desenvolveu-se a consciência de recuperação, sendo as peregrinações encaradas não como um meio de castigo, mas sim de salvação e retratação do indivíduo.⁹⁸

A leitura do *Antigo Testamento* deixava em evidência duas formas de peregrinação cristã. A primeira era uma caminhada em direção a Deus e ao Paraíso e, neste caso, a própria vida era o percurso a realizar para chegar ao almejado destino. A segunda consistia numa deslocação física dos católicos a Jerusalém. Mas entendia-se existirem outras formas de deslocação, não necessariamente físicas. A primeira era a contemplativa, seguida pelos monges, passando pela meditação e misticismo, defendendo que Jesus não se encontrava nos locais sagrados, mas sim na alma de cada indivíduo. A segunda era moral, realizando-se através de uma vida de obediência a Deus. E apenas a terceira constituía uma deslocação aos locais santos, onde se ganhavam perdões e lucravam indulgências.⁹⁹

Acreditava-se que as peregrinações espirituais eram as mais indicadas para os cristãos, uma vez que o seu Deus era onnipresente, pelo que não havia um local onde o homem se pudesse aproximar mais Dele. No entanto, a proximidade ao sagrado prometida pelas relíquias era um forte atrator para os católicos que peregrinaram abundantemente, muito influenciados pela Ordem de Cluny, que defendia ser esta uma forma de remir os erros cometidos. Para os cluniacenses as

⁹⁷ Federico Gallegos Vázquez, «Los peregrinos, definición jurídica», *Compostellanum*, 2004, vol. 49, n. 3-4 (2004): 379-419; Schmutge, «A Peregrinación libéranos...», 266, 284; Richard Barber, *Pilgrimages* (Woodbridge: The Boydell Press, 1991), 72.

⁹⁸ Luis Suárez Fernández, «Piedad popular en el culto a Santiago», em *El Camino de Santiago, camino de Europa...*, 217-221; Plötz, «Peregrinatio Ad Limina...», 30.

⁹⁹ Dee Days, «Pilgrimage in Medieval England: History, Literature and Tradition», em *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, ed. Carlos Andrés González Paz (Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", 2010), 133.

peregrinações corresponderiam a um distanciamento temporal do mundo feito por vontade própria, seguindo o ideal monástico.¹⁰⁰

Centraremos, agora, a nossa atenção na análise das peregrinações físicas e suas diferentes tipologias. Diversos motivos podiam levar os homens do passado a empreender uma viagem espiritual. Alguns faziam-no por vontade própria, outros eram obrigados a tal pelas autoridades civis ou eclesiásticas ou pelas próprias consciências, estando presos a um voto. Em suma, estas viagens religiosas divergem entre voluntárias e necessárias.

Entre as peregrinações que eram realizadas voluntariamente existem distinções, podendo realizar-se por simples devoção ou com objetivos concretos. Dentro destas últimas, encontramos os indivíduos que peregrinavam para obter o perdão das faltas e erros cometidos. Relacionavam-se com a ideia de compunção, atitude pela qual a alma se reconhecia como pecadora e procurava a misericórdia divina.²²² Havia, também, aquelas que se realizavam com o intuito de solicitar favores ao santo, em troca dos sacrifícios e mortificações corporais. Neste caso, o peregrino podia peregrinar para pedir auxílio futuro ou para agradecer pela ajuda já prestada. Estas últimas eram as peregrinações *pro-voto*, vinculadas à realização de uma promessa ou voto. Assim, no momento de necessidade ou aflição, o devoto prometia ao santo que se este o ajudasse, em troca, sofreria todos os sacrifícios que implicava deslocar-se ao seu santuário, para agradecer pela benesse. Na eventualidade disso se verificar, o crente ficava obrigado a cumprir a sua parte do contrato. Caso contrário estava livre da obrigação. Ainda hoje é comum ouvir-se algumas pessoas referirem ir «pagar uma promessa».¹⁰¹ O contrato podia, todavia, ser realizado de forma oposta. O devoto peregrinava para que *a posteriori* o santo efetuasse o milagre. Esta última era mais comum em situações de desespero.¹⁰²

¹⁰⁰ Trata-se de um sentimento interior e não decorria do medo das graves penas do Inferno que amedrontavam o homem do Renascimento, mas sim do receio do Juízo Final, uma vez que se acreditava que apenas o verdadeiro arrependimento salvaria as almas e não os sacrifícios corporais. Veja-se sobre esta questão Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, «Fundamentos espirituales y manifestaciones religiosas en el Camino de Santiago», em *El Camino de Santiago y la sociedad...*, 85. As peregrinações enquanto forma de expiação dos pecados já se encontravam expressas em alguns testamentos medievais onde ficava determinada a obrigação de os herdeiros pagarem a alguém para peregrinar pela alma do defunto. Consulte-se Jose Lopez Ortiz, «La Espiritualidad de la peregrinacion Jacobea», em *Santiago en la Historia...*, vol. 2, 21-29.

¹⁰¹ Sobre o Deus vingador, cuja ideia foi amplamente difundida na sequência da Peste Negra, leia-se Jean Delumeau, *La peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), 287-296.

¹⁰² Sobre a vinculação das promessas realizadas pelos romeiros de Nossa Senhora do Sítio, da Nazaré, leia-se Pedro Penteadó, *Peregrinos da Memória. O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré* (Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 1998), 116, 171-173.

Eram diversos os motivos que levavam os fiéis a peregrinar, por exemplo, solicitar um bom parto para a mulher ou salvaguarda de tempestades ou incêndios, podendo mesmo ir-se em romaria para se pedir saúde para os animais, entre outras questões. Os mais desfavorecidos recorriam à peregrinação como uma solução para os seus males, garantindo a sua sobrevivência, através da caridade praticada aos romeiros.¹⁰³ Por vezes, os cativos prometiam peregrinar a Santiago, no caso de serem libertados. François de Vic, senhor de Rieux, foi um desses exemplos. Em 1594, foi feito prisioneiro pelos truchos, vendido várias vezes, escravizado, votado às galeras, onde serviu por nove anos e, vendo-se livre, prometeu ir a Santiago. Conhecem-se as vicissitudes pelas quais passou, pois no seu testamento de 1606 contou todos esses episódios.¹⁰⁴ Muitos outros dirigiam-se ao santuário da Virgem de Guadalupe, em Espanha, advogada por excelência dos cativos e dos escravos.¹⁰⁵

Note-se que para se efetivar uma peregrinação havia que superar um vasto leque de condicionantes. Em primeiro lugar, aquelas que estavam vinculadas a promessas exigiam que o santo tivesse cumprido a sua parte. Por outro lado, a pessoa que efetuou o voto devia ter capacidade jurídica para o cumprir ou ser autorizado a fazê-lo, por quem detinha essa prerrogativa. Por último, o devoto podia sofrer alguma incapacidade que o impedia de realizar a viagem, podendo mesmo falecer antes de a cumprir. Em tais situações as autoridades eclesiásticas podiam dispensar o voto, substituindo-o por uma esmola em dinheiro que equivalesse ao gasto da viagem até ao santuário ou autorizando a que outra pessoa fizesse a romagem em seu nome.¹⁰⁶

Assim, apenas um homem livre, maior, sem dependência do domínio paterno, solteiro, que não tivesse profissão religiosa e sem qualquer ordem sagrada, podia fazer uma peregrinação com plena liberdade, quando lhe aprouvesse. Por outro lado, os servos necessitavam da autorização do senhor; os filhos menores não se podiam comprometer com um voto sem o consentimento dos pais ou dos tutores; os filhos de famílias nobres, ainda que maiores, não

¹⁰³ Plötz, «Peregrinatio Ad Limina...», 25-26.

¹⁰⁴ Pierre Berret e Jean- Noël Gurgand afirmam que «foron sen dúbida innumerables os prisioneiros que lle prometeron a Santiago visita-lo na súa igrexa se lles rompía as cadeas [...] os mariñeiros agarrados ós mastros rotos ou ás velas rachadas, se lles amainaba a tempestade; os camiñantes ó veren surxir unha manada de lobos», veja-se Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 34-35.

¹⁰⁵ Leia-se a propósito Pilar González Modino, «La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos», em *La religiosidade popular. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, coords. C Álvarez Santaló, María Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 2 (Barcelona: Editorial Anthropos, 1989), 461-471.

¹⁰⁶ Leia-se Derek W. Lomax, «Algunos peregrinos ingleses a Santiago en la Edad Media», *Príncipe de Viana*, ano 31, n. 118-119 (1970): 382; Pierre-André Sigal, «Las Diferentes tipos de pelerinages», em *Santiago de Compostela: 1000 ans de pèlerinage européen* (Bélgica: Credit Communal, 1985), 97.

podiam tomar tal decisão sozinhos, pois poderiam colocar em causa o poder paternal; a mulher casada não podia peregrinar sem autorização do marido, ainda que tivesse realizado o voto antes do matrimónio; também o homem casado não possuía o direito de peregrinar livremente, uma vez que o Direito Canónico definia que os esposos eram donos do corpo um do outro. Por esse motivo, reconhecia-se a possibilidade da mulher poder seguir o seu marido, caso ele quisesse realizar uma viagem devocional; os monges ou religiosos não podiam partir sem licença dos seus superiores; os padres e outros clérigos necessitavam da autorização do bispo da diocese e, por último, os próprios bispos necessitavam de uma autorização pontifícia para se ausentarem das dioceses.¹⁰⁷

Por oposição às peregrinações voluntárias encontramos as «ex poenitentia» ou seja, aquelas que o indivíduo era obrigado a realizar.¹⁰⁸ Neste caso, existem dois géneros distintos. O primeiro resultava da penitência imposta por um clérigo, aquando da confissão ou do julgamento por um tribunal eclesiástico como, por exemplo, o da Santa Inquisição. O segundo, tinha origem em penas aplicadas por tribunais civis.¹⁰⁹ Quanto mais grave fosse o erro praticado, maior era a distância a percorrer. Por vezes, este tipo de condenação era utilizado como uma alternativa à excomunhão. Correspondia, também, a uma forma de banimento da terra.¹¹⁰ Em princípios do século XVI havia várias localidades, na Flandres, que continuavam a utilizar a penitência jacobea nos códigos da justiça. Nas sentenças especificava-se que o sentenciado devia fazer a viagem a pé e não podia usar a via marítima para chegar ao santuário a que estava condenado a

¹⁰⁷ Veja-se Dossat, «Types exceptionnels...», 207-225.

¹⁰⁸ Juan Uría Riu defende que as peregrinações penitenciais foram as primeiras grandes viagens devocionais realizadas a São Salvador de Oviedo e a Santiago de Compostela. Leia-se Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago...*, 180-181.

¹⁰⁹ As mulheres também raramente eram condenadas a peregrinações penitenciais e quando isso acontecia deviam dirigir-se a santuários próximos. No caso de serem casadas eram acompanhadas pelos maridos. Veja-se Denise Péricard-Méa, «Les femmes et le pèlerinage», em *Femmes et pèlerinages. Women and Pilgrimages*, ed. Juliette et Dor e Marie-Élisabeth Henneau (Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007), 40.

¹¹⁰ Sobre esta questão leiam-se autores como Robert Plötz, «El culto de Santiago en los países de lengua alemana. Un panorama cultural», em *El Camino de Santiago, camino de Europa...*, 192; Philippe Martin, *Pèlerins XIV-XXI siècle* (Paris: CNRS Éditions, 2016), 72-74;

peregrinar.¹¹¹ Estas práticas foram utilizadas com frequência na Europa central, principalmente nos Países Baixos, na Alemanha e na Suíça.¹¹²

Em Antuérpia, entre 1415 e 1513, foram sentenciadas 2.450 pessoas a cumprir peregrinação por crimes cometidos, o que resultava numa média de 25 condenados por ano. Entre os mais populares santuários, para o efeito, encontravam-se Santiago de Compostela, S. Salvador de Oviedo, S. Pedro de Roma, S. Tomás de Canterbury, os Reis Magos de Colónia, Santa Maria de Recamador e S. Martinho de Tours. Este tipo de peregrinação foi aplicado com frequência a heréticos recém-convertidos à fé cristã. Por vezes, estes indivíduos ficavam obrigados a peregrinar a vários santuários em cada ano, como prova da sua verdadeira conversão. Neste caso, as ordens não eram dadas pelas autoridades civis, mas sim pelas eclesiásticas.¹¹³

No entanto, nem sempre estas penas serviam para que os sentenciados se redimissem e abandonassem o mundo do crime, o que levava a que os caminhos estivessem repletos de assassinos, ladrões e outros criminosos que continuavam a praticar malfeitorias. Ressalve-se que nem todos tinham de cumprir as peregrinações que lhes eram impostas. Aqueles que tinham dinheiro podiam delegá-las a quem as fizesse em seu nome. Existiam, ainda, tabelas com taxas que os condenados podiam pagar, para substituir a peregrinação. Porém, como a maioria dos sentenciados eram pobres, ver-se-iam obrigados a cumprir o castigo ou corriam o risco de amputação de membros ou mesmo pena de morte.¹¹⁴ Condenar os criminosos com estas sentenças constituía, também, uma forma de «higiene social», ou seja, um pretexto para afastar das cidades todos aqueles que causavam mal-estar e problemas. Enviá-los em peregrinação podia levar a que nunca mais voltassem, uma vez que os riscos de morrerem com doenças ou de cansaço, serem presos ou serem assassinados eram altos. Por vezes, havia comunidades inteiras condenadas a peregrinação pelas autoridades civis, por exemplo, em consequência de revoltas. Noutros casos, em situações de rivalidade entre duas famílias, a peregrinação podia servir para as separar, sendo uma enviada a Jerusalém e outra a Santiago. Para voltarem a ser aceites nas

¹¹¹ Em 1150, o Concílio de Clermont condenou os incendiários a um ano de peregrinação a Santiago de Compostela ou a Jerusalém. O crime de incêndio era muito grave neste período, uma vez que as casas eram extremamente perecíveis, por serem maioritariamente construídas em madeira e palha. Mas havia mais crimes que podiam ser condenados com peregrinações, como assassinatos, bruxaria, prostituição e outros delitos praticados contra a Igreja. A própria Inquisição Impôs peregrinações como penas para os hereges, no século XIII. Leia-se Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 42-44; Suárez Fernández, «Piedad popular...», 221.

¹¹² Consulte-se o trabalho de Peña Solar, «La Peregrinación a San Salvador...», 235.

¹¹³ Leia-se a propósito desta questão Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago...*, 116-117.

¹¹⁴ Veja-se Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 318-320.

suas terras, os peregrinos necessitavam de mostrar uma carta passada pelas autoridades do santuário, tendo de ser comprovada a sua autenticidade.¹¹⁵

Um outro tipo de peregrino era aquele que viajava por procuração, ou seja, que realizava o caminho em nome de outro. São as peregrinações «per commissione» ou encomendadas, que se dividiam entre vicárias e póstumas. As primeiras eram realizadas ainda em vida da pessoa que se representava. Pelo contrário, as segundas correspondiam às que se cumpriam após a morte do indivíduo em questão.¹¹⁶ Estes casos podiam ocorrer quando alguém fazia uma promessa em vida, mas não tinha a oportunidade de a realizar, pelo que legava aos seus filhos ou a outros descendentes, a tarefa de a cumprir em seu nome. Por vezes, essas obrigações ficavam registadas nos próprios testamentos, como já vimos. Era comum, entre os alemães da cidade de Lübeck, no período medieval, deixarem uma quantia discriminada nos testamentos, para que fosse realizada uma peregrinação a Santiago de Compostela, em seu lugar.¹¹⁷

As peregrinações encomendadas podiam partir, também, de indivíduos que estando doentes não conseguiam realizar uma viagem, por isso, pagavam a quem o fizesse por si. Há notícias de pessoas que encomendaram peregrinações cerca de cinco ou seis vezes, ao longo da sua vida. Por outro lado, eram um recurso para aqueles que pretendiam, apenas, agradecer um

¹¹⁵ Consulte-se Klaus Herbers, «Las peregrinaciones alemanas a Santiago de Compostela y los vestigios del culto jacobeo en Alemania», em *Santiago: la Europa...*, 344. Vários dos condenados a peregrinar à Galiza regressaram a casa no tempo previsto, todavia muitos foram acusados de apresentarem certificados de peregrinação falsificados. Tais ocorrências levantam a dúvida sobre se estes indivíduos terão sequer chegado a entrar na Península Ibérica, ou se terão interrompido a peregrinação ainda em França, antes de iniciarem o percurso mais difícil do caminho, que era a partir dos Pireneus. No último caso, em vez de cumprir o estipulado aproveitariam para vaguear pelos territórios franceses até perfazerem o tempo de regressar. Note-se, contudo, que na atualidade se conservam poucos exemplares deste tipo de documento, apresentados pelos sentenciados. Leia-se Alejandro González-Varas Ibáñez, *Protección Jurídico-Canónica y Secular de los peregrinos de la Edad Media: Origen y Motivos* (Corunha: Xunta de Galicia, 2003), 24. Uma parte dos peregrinos que iam em penitência a Compostela levavam ordem do juiz para lá permanecerem vários dias ou mesmo anos. Todavia, pela parte compostelana, os romeiros que chegavam podiam ficar, apenas, durante três dias. Não se sabe, portanto, como estas pessoas contornavam o limite temporal a que estavam obrigados, na cidade do apóstolo. O mais provável era terem sido expulsos e passarem a engrossar os números de vagabundos que circulavam pelas estradas europeias. Talvez por esse motivo, e por outros fatores, este género de peregrinação caiu em desuso no final da Idade Média e desapareceu completamente com a revolução francesa. Leia-se Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 328-330.

¹¹⁶ Leia-se Martin, *Pèlerins XIV-XXI siècle...*, 75-78; Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 204-220.

¹¹⁷ Veja-se Christine Meek, «Lucca and pilgrimage in the later middle ages, a two-way traffic», em *Pilgrims and politics: rediscovering the power of the pilgrimage*, ed. Antón M. Pazos (Surrey: Ashgate, 2012), 106; Herbers, «Las peregrinaciones alemanas...», 334.

santuário com uma dádiva, oferecendo dinheiro ou outros bens. Para tal, enviavam alguém como transportador do presente.¹¹⁸

O recurso a estas práticas assumiu tais proporções que peregrinar se revelou uma profissão para os homens medievais, levando a que alguns se intitulassem «procuradores de perdões». Na Alemanha chegaram mesmo a formar-se irmandades e grémios de peregrinos delegados. Era uma forma de viver confortavelmente, sem necessidade de realizar trabalhos braçais. As peregrinações encomendadas a Jerusalém tiveram maior sucesso do que a Compostela, uma vez que os riscos de peregrinar a este último eram altos.¹¹⁹ Ainda dentro deste género de romaria, era prática corrente, nos Países Baixos do século XV, a existência de contratos de peregrinação. Estes eram confirmados por duas testemunhas, assemelhando-se o seu conteúdo a uma aposta, uma vez que só se efetuava o pagamento depois de a outra parte regressar da viagem, viva e dentro do tempo estipulado.¹²⁰

Havia, ainda, outro tipo de peregrinações, as coletivas, realizadas por cidades ou vilas, sendo enviado um grupo em nome de todos os habitantes. Tais práticas eram comuns em momentos de conflito, peste, maus anos agrícolas, períodos de extrema seca ou chuvas torrenciais, entre outros. Os grupos de peregrinos dirigiam-se, então, a um determinado santuário a pedir clemência ou a agradecer pelo auxílio divino. Exemplos desses aconteceram em Barcelona e Gerona. Também Perpilhão pagou uma peregrinação, em 1482, para pedir o fim da peste que assolava a cidade. Estas práticas podiam servir, igualmente, como agradecimento pelo término desses momentos de perigo. Um exemplo disso terá sido quando Filipe IV de França, após vencer os flamengos, em 1305, enviou 300 habitantes de Bruges, em peregrinação, para agradecer pela vitória.¹²¹ O mesmo aconteceu em Portugal, no ano de 1482, quando um grupo de habitantes de Elvas rumou ao santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, na Estremadura espanhola, para agradecer pela proteção da peste que grassara na região.¹²² Mas este não foi um caso isolado, logo em 1493 foi a vez de um grupo oriundo de Lisboa rumar a Guadalupe, com intenção de pedir auxílio para afastar a peste que grassava na cidade. Também em 1604, a cidade de Évora enviou uma peça de prata ao dito santuário. Esta começara a ser elaborada em 1599, em virtude da

¹¹⁸ Consulte-se Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 322-324.

¹¹⁹ Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 41-42;

¹²⁰ Hertogenbosch era um dos municípios onde este costume existia. Leia-se Herwaarden, «El Culto medieval...», 369.

¹²¹ Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 45.

¹²² Veja-se María Eugenia Díaz Tena, «Peregrinos portugueses en el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV)», *Península, Revista de Estudios Ibéricos*, n. 4 (2007): 65-67.

grande peste que a cidade enfrentou nesse ano. Na mesma data, um grupo de pessoas oriundas da Guarda dirigiu-se ao referido mosteiro, com o mesmo objetivo. Em 1600, foi a vez da vila de Alegrete enviar um grupo de habitantes ao santuário espanhol, para agradecer a proteção da Virgem.¹²³ No entanto, ao longo dos séculos XVII e XVIII, estas práticas foram-se tornando menos comuns, tendo sido substituídas pela realização de procissões, que simbolizavam uma pequena peregrinação coletiva.¹²⁴

A romagem a um santuário podia, também, servir interesses políticos. Os monarcas peregrinavam antes de iniciarem batalhas ou guerras, pedindo o apoio e intervenção das divindades ou em forma de agradecimento, quando obtinham vitórias. Em Portugal, vários reis visitaram santuários após a vitória em batalhas ou para agradecer pelos sucessos do reino, como vimos anteriormente.¹²⁵

A partir do século XIV, surgiu um novo tipo de peregrino que, a pretexto de motivos piedosos, procurava uma oportunidade de conhecer reinos e costumes exóticos, assim como provar a sua destreza no uso das armas. Eram os chamados peregrinos cavaleiros e consistiam em grupos de aristocratas que faziam as peregrinações mais por diversão e aventura do que por questões de fé e religião.¹²⁶ Um cavaleiro do Reno, Arnaldo von Harff, que morreu em 1499, mandou lavrar todos os emblemas das terras por onde havia passado, na sua lápide. No relato que deixou queixava-se de em Compostela não lhe terem aberto o túmulo para ver as ossadas de Santiago. Tal parece provar que não era a crença de ir ao encontro do apóstolo o que o moveu, mas talvez a curiosidade e a vontade de descobrir se o culto assentaria em bases reais. A viagem a Santiago não era sequer um pretexto, mas sim uma parte do seu périplo que tinha por objetivo visitar vários reinos, viver em cortes, mostrar os seus dotes nos torneios, ganhar glória e fama.

¹²³ Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, 47, 120-123, 146.

¹²⁴ Sobre as peregrinações sobre o tempo veja-se Cláudia Novais, «As “procissões pelo tempo” na Misericórdia de Braga durante a Época Moderna», *Misericórdia de Braga. Revista da Santa Casa da Misericórdia de Braga*, n. 14 (2018): 48.

¹²⁵ Veja-se Avelino de Jesus da Costa, «A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média», *Lusitania Sacra*, n. 2 (1957): 7-4; Costa, *D. Manuel I, 1469-1521...*, 143-144; João Francisco Marques, «Os itinerários da Santidade: milagres, relíquias e devoções», em *História Religiosa de Portugal. Humanismos e Reforma*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2 (Mem Martins: Circulo de Leitores, 2000), 362-363. Outro uso político, dado às peregrinações, era quando se atribuíam capacidades milagrosas a indivíduos assassinados durante conflitos. Tais situações podiam resultar de manipulações políticas, ou seja, a parte afetada podia acusar a outra de ter assassinado um santo de forma injusta, mobilizando a opinião geral contra os seus opositores. Neste contexto, sabe-se, atualmente, que o surgimento de alguns cultos está intrinsecamente relacionado com necessidades políticas de algumas épocas. Leia-se Robert N. Swanson, «Political Pilgrims and Political Saints in Medieval England», em *Pilgrims and politics...*, 31, 45.

¹²⁶ Veja-se Marqués Taliani de Marchio, «Peregrinos de Italia a Santiago», em *Santiago en la Historia...*, vol.1, 129-143.

Havia, ainda, uma outra categoria de peregrinos, os patrícios da alta Alemanha. Também estes utilizavam a peregrinação como pretexto para conhecer a Europa Ocidental. Viajavam a cavalo e acompanhados por criados.¹²⁷

Outro género de peregrinos eram os ocasionais, indivíduos que por algum motivo tinham de se deslocar às proximidades de um santuário que acabavam por visitar, não porque esse fosse o objetivo da sua jornada, mas por lhes ficar em rota. Há notícias de vários casos de nobres que, passando próximo de Santiago, quando se deslocavam para casamentos ou indo enquadrados em delegações, acabaram por visitar o santuário. A este propósito Roser Salicrú i Lluç procurou distinguir entre peregrinos-viajantes e viajantes-peregrinos. Para exemplificar a diferença, o autor recorre ao exemplo de Eustache de la Fosse, um flamengo que, em 1480, estando de regresso a casa, se cruzou com um mercador. Fizeram parte do trajeto juntos e quando se deveriam separar o mercador convenceu de la Fosse a seguir com ele para Santiago. Este último é, por isso, o exemplo de um viajante-peregrino, alguém que estava em viagem e acabava por ir a um santuário, sem que esse fosse o seu primeiro objetivo. A existência de viajantes-peregrinos também nos é confirmada pelos relatos de peregrinações, uma vez que, com frequência, estes dão maior atenção a pormenores que respeitam à vida durante o caminho do que propriamente à descrição da chegada ao santuário, ou dos templos visitados.¹²⁸

O pensamento protestante que inundou a Inglaterra no século XVI fez com que se multiplicassem textos que desanimavam as peregrinações, considerando falsas as relíquias e defendendo que toda a devoção cristã devia ser interior. A propagação destes ideais teve tal dimensão que muitos ingleses passaram de peregrinos a viajantes-peregrinos. Andrew Boorde, no século XVI, ao escrever o seu relato de viagem, expressou dúvidas sobre as ossadas do apóstolo que afirmou mesmo não existirem, uma vez que lhe tinha sido negado o acesso ao túmulo.¹²⁹

A dúvida sobre a existência do corpo de Santiago, em Compostela, acompanhou muitos peregrinos, uma vez que também Toulouse reclamava possuir as suas ossadas.¹³⁰ Por esse motivo,

¹²⁷ Entre os comerciantes de Nuremberga, no século XVI, era considerado elegante ter estado em Santiago da Galiza. Por isso, foram vários os indivíduos desta cidade que peregrinam a Compostela, fazendo-se acompanhar de todas as comodidades. Os peregrinos ocasionais, da alta nobreza ou comerciantes, distinguiam-se dos outros por não recorrerem às redes hospitalárias que existiam pelo caminho, optando por estalagens. Leia-se Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 314-325.

¹²⁸ Roser Salicrú i Lluç, «¿Viajeros peregrinos y peregrinos viajeros?: Santiago y Tierra Santa en las guías y relatos de viajes bajomedievales», em *El culto jacobeo y la peregrinación...*, 188-191. O autor cita vários indivíduos que no século XV percorreram a Europa e passaram por Santiago sem que tivessem a peregrinação a Compostela como principal objetivo do seu trajeto.

¹²⁹ Lázaro e Vilar Flor, *Viajeros y Peregrinos...*, 23-28.

¹³⁰ Consulte-se a propósito Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago...*, 163-165.

vários eram os visitantes que pediam para ver as relíquias do santo, guardadas por baixo do altar-mor. Em oposição, era-lhes exibido o machado com o qual teria sido cortada a cabeça ao apóstolo e podiam ainda tocar naquele que fora o seu bordão.¹³¹

Como vemos, em finais da Idade Média, o perfil do peregrino estava em mudança. Já não eram apenas os indivíduos movidos por motivos religiosos que povoavam as estradas. Havia muitos que convertiam o caminho num modo de vida. Eram pessoas que ficaram sem trabalho e sem casa, fruto de vários fatores, entre eles o crescimento urbano registado. Esta situação levou a que a pobreza e a marginalização se transformassem num problema social que as autoridades locais tiveram de enfrentar.¹³² O hábito de peregrino era respeitado e revelava-se um verdadeiro passaporte para abrir as portas da caridade. Por isso, os falsos romeiros usavam este disfarce para fugir da justiça. Alguns chegavam mesmo a pintar-se com ervas para se assemelharem aos verdadeiros viajantes religiosos, sujos, feridos e cansados. Em 1574, a cidade de Poitiers foi tomada por soldados disfarçados de romeiros que levavam escondidas, por baixo das vestes, armas.¹³³

Aos grupos atrás elencados juntavam-se aqueles que viajavam por questões comerciais, e que aproveitavam a legitimação eclesíastica para terem liberdade e facilidade de acesso a apoios, assim como os migrantes sazonais. Esta multidude de peregrinos com objetivos e motivações tão diversas levava a que fosse difícil distinguir aqueles que realmente viajavam motivados pela crença e os que se aproveitavam das facilidades que esse pretexto lhes proporcionava.¹³⁴

5 - Entre críticas: a permanência das peregrinações

Embora tenham sido um fenómeno de grande intensidade e apreço, no período medieval, as peregrinações nunca deixaram de ser controversas. Já no século XI os peregrinos eram alvo das críticas de alguns teólogos, por considerarem que muitos indivíduos faziam romagens mais

¹³¹ Já no período medieval os peregrinos podiam subir por trás do altar para tocar na coroa que encimava uma imagem de Santiago, ainda esculpida em madeira, e que mais tarde foi substituída por uma de ouro e prata. Consulte-se Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 207-208.

¹³² Martínez García, «La Hospitalidad en el Camino...», 94.

¹³³ Foi precisamente por este mau uso feito das roupas que Filipe II proibiu o uso desse vestuário, como veremos mais à frente. Consulte-se a propósito Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 338-342.

¹³⁴ Veja-se Plötz, «Peregrinatio Ad Limina...», 25-26.

para obter reconhecimento dos seus pares, do que por questões de verdadeira fé.¹³⁵ Por seu lado, o período do Renascimento acabou com algumas das antigas crenças medievais e marcou o momento em que a razão e o método experimental começaram a ocupar um lugar diferente relativamente à superstição. Neste contexto, as viagens converteram-se numa fonte de informação sobre as formas de vida, características e costumes das populações. Foi também o momento propício para o surgimento de novos pensamentos, que resultaram em críticas dos humanistas às crenças populares.¹³⁶

No século XIV começaram a levantar-se, em Itália, algumas vozes contra as peregrinações a Santiago. Diversos eclesiásticos condenavam o ato de peregrinar por considerarem enormes os riscos morais. Muitos homens e mulheres, que deviam fazer a viagem imbuídos do Espírito Divino, acabavam por pecar e cair no caminho da desvirtude. Por este motivo, São Bernardino de Siena foi um forte opositor às deslocações dos devotos, considerando serem ocasiões propícias a descaminhos. Os peregrinos pecavam na expectativa de serem absolvidos ao chegar ao santuário.¹³⁷

De igual forma, em Inglaterra, os mesmos receios levaram à condenação das peregrinações, entre finais do século XIV e inícios do século XV, por serem consideradas pretextos para que as pessoas fugissem dos seus problemas diários e da família. No fundo, revelavam-se uma desculpa para abandonar as responsabilidades. Os teólogos ingleses defendiam, então, que a fé passava pela humildade, por obedecer a Deus e cumprir os seus mandamentos dentro da comunidade onde estavam inseridos, não necessitando de se ausentar dela. Outros como Thomas Peuntner criticaram as peregrinações por considerarem que as restrições a que os crentes se sujeitavam, abstendo-se de beber e comer, dando esmolas e visitando mosteiros, podiam constituir verdadeiras atitudes pecaminosas e de presunção.¹³⁸

Em finais do século XV, o monge dominicano Félix Fabri, ao refletir sobre a ambiguidade das peregrinações, considerou que ir a Jerusalém podia ser virtuoso, sagrado, laudável se a intenção fosse caminhar para o Paraíso de Deus.¹³⁹ Por outro lado, aqueles que o faziam apenas por curiosidade ou para se vangloriarem e divertirem, tornavam os caminhos percorridos perigosos para a alma. Outros teólogos acreditavam que não era através das indulgências que se conseguia

¹³⁵ Consulte-se Schmutge, «A Peregrinación libéranos...», 282.

¹³⁶ Leiam-se Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 44.

¹³⁷ Marchio, «Peregrinos de Italia...», 137-138.

¹³⁸ Veja-se Days, «Pilgrimage in Medieval England...», 148-150.

¹³⁹ Sobre esta questão veja-se a análise realizada por Rey Castela, *Los Mitos del Apóstol Santiago...*, 105-109.

o perdão dos pecados. Este dependeria, sim, do verdadeiro arrependimento, ou seja, da compunção. Criticava-se, ainda, a crença de que uns santos eram mais poderosos do que outros, e portanto, mais milagrosos e alvo de maior devoção. Também Erasmo de Roterdão apontou objeções às peregrinações, pondo em causa a autenticidade e o poder das relíquias, criticando o negócio realizado entre os cristãos e os santos, que transformavam a crença num verdadeiro mercado, afirmando, também, que tais atitudes se afastavam do espírito cristão. Outra das grandes críticas erasmianas consistia no facto de as igrejas e santuários guardarem as oferendas feitas aos santos e as transformarem em enormes tesouros que administravam, sem com elas ajudarem os pobres. Por outro lado, Thomas More, na sua obra *Diálogo Contra as Heresias*, defendia o culto aos santos e as peregrinações, apontando a antiguidade destas práticas e fazendo-as assentar sobre escritos evangélicos e dos padres da Igreja.¹⁴⁰

Martinho Lutero, encabeçando os protestantes, defendia o fim das peregrinações. Para os luteranos estas deslocações não eram vistas como atos de bondade, mas sim de curiosidade, de preenchimento do próprio ego, ou seja, eram uma tentação do Diabo, um ato de indisciplina. O peregrino em vez de fazer o bem, junto dos seus vizinhos, partia, gastando dinheiro na viagem que melhor empregaria, ajudando os pobres. Uma das principais críticas luteranas à Igreja Católica e um dos motivos da publicação das *95 Teses*, em 1517, estava relacionado com a venda de indulgências, que o mesmo havia experienciado em Roma. Este negócio salvífico era considerado contraproducente, uma vez que os protestantes acreditavam na predestinação, ou seja, que o indivíduo quando nascia já tinha o seu fim traçado e, conseqüentemente, não existia possibilidade de redenção, muito menos a salvação da alma seria conseguida através de dinheiro, ou das viagens espirituais. Também Ulrico Zuínglio acabou com as peregrinações a santuários da cidade de Zurique.¹⁴¹

No entanto, as críticas dos protestantes não terão abalado de imediato as peregrinações, uma vez que os maiores contingentes de peregrinos, chegados a Compostela, segundo alguns autores, foram registados nos últimos anos do século XVI. Este período coincidiu, também, com o momento em que os romeiros proliferavam, em vários santuários locais, especialmente nos dedicados ao culto mariano. No entanto, os novos ideais não deixaram de ter algum impacto, especialmente em determinadas regiões europeias. A crítica da crença nos milagres realizados

¹⁴⁰ Consulte-se Volker Honemann, «Motives for pilgrimages to Rome, Santiago and Jerusalem in the later Middle Ages», em *Santiago, Roma y Jerusalem...*, 178.

¹⁴¹ Julia, «Pour une géographie européenne...», 7.

pelos santos, levou a que, em Inglaterra, muitas imagens fossem arrancadas dos altares e partidas.¹⁴²

Neste período, nos Países Baixos, o culto a Santiago sofreu muitas alterações, tendo praticamente desaparecido no Norte, com o avanço das ideias protestantes. No Sul, que permaneceu católico, também se registaram mudanças. Alguns teólogos calvinistas deitaram por terra o culto ao apóstolo, afirmando ter sido criado pelos Papas, para servir propósitos concretos. Calvino condenava, ainda, a adoração de imagens de santos apontando que estas atitudes representavam um afastamento de Deus, uma vez que este era invisível. Por parte dos calvinistas existiu, mesmo, uma tentativa de destruir as imagens de alguns santuários.¹⁴³ Por outro lado, Gaspar Loarte considerava a peregrinação como uma obra de três virtudes: fé, esperança e caridade. Era vista como um ato de reparação dos pecados e de amor a Deus, mas para que não se confundisse com vagabundagem, defendia a implementação de algumas alterações. Na sua opinião, as mulheres não deviam peregrinar, o lugar delas era em casa, e os homens, antes de saírem em peregrinação, deviam garantir que as esposas e filhos ficavam bem providos de tudo o que lhes faria falta durante as suas ausências. Mas a partida exigia outras preocupações. Os peregrinos deviam comungar e confessar-se e, durante o caminho, tinham de evitar as más companhias e as palavras desonestas, assim como desviar-se de locais que representavam perigo para a salvação da alma.¹⁴⁴

Ao longo de todo o período moderno foram diversos os textos que puseram em causa as peregrinações. Um escrito anónimo, datado de 1765, que se propunha tratar o estado político, histórico e moral do reino de Espanha, criticava a crença nos milagres e as peregrinações, afirmando que os peregrinos, na realidade, não passavam de vagabundos. Também Jean-Marie-Jérôme Fleuriot publicou, em 1784, uma obra, na qual criticava Espanha, não deixando de referir que os espanhóis era um povo que vivia nos caminhos, de santuário em santuário. Outros autores viam a devoção ao apóstolo como uma prova de ignorância e superstição do povo. Em 1628, e

¹⁴² Nesta época, descobriu-se, também, que parte dessas figuras possuíam mecanismos que lhes permitiam fazer movimentos, o que foi encarado como um estratagema para que os devotos acreditassem que as movimentações das mesmas consistiam em milagres. Note-se, todavia, que a Igreja explicou esses mecanismos pelo facto de serem figuras utilizadas em procissões, necessitando de alguma flexibilidade para resistirem a movimentos bruscos. Leia-se Marta González Vázquez, «La Mujer ante la peregrinación», em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación...*, 84; Marta González Vázquez, «Mujeres peregrinas, formas de participación y devoción», em *Vida y Peregrinación...*, 92.

¹⁴³ Herwaarden, «El Culto medieval...», 358.

¹⁴⁴ Julia, «Pour une géographie européenne...», 20.

em 1645-1646, Balthasar de Monconys, um magistrado francês, esteve em Santiago, e mostrou grande ceticismo em relação à existência das relíquias. Note-se que, por essa altura, efetivamente, as relíquias tinham desaparecido, como anteriormente analisámos. Em 1672, também Albert Jouvin de Rochefort, oficial do rei de França e cartógrafo, publicou o relato da sua viagem a Portugal, Espanha e vários países da Europa, referindo em tom de crítica as crenças dos peregrinos em Santiago, uma vez que estes tinham por costume abraçar-se a uma coluna de pedra. A mesma opinião era exposta na obra de Marie-Catherine d'Aulony, que viajou por Espanha, em 1675. Por sua vez, Pierre de Marcillac chegou à Península Ibérica em 1793 e constatou que existiam diversos peregrinos a caminho de Santiago, tratando-se essencialmente de gente pobre, referindo que os instruídos e as elites tinham sido assoladas pela incredulidade dos filósofos.¹⁴⁵

Além das críticas, também o número de vagabundos e desocupados que circulavam pelos caminhos se tornava preocupante. O resultado dos dois fatores teve impacto, levando à decadência das peregrinações. Aconselhavam-se as populações a não acolherem forasteiros, pelo perigo de serem falsos peregrinos.¹⁴⁶ O crescimento populacional e a falta de trabalho originaram bandos de desocupados que causavam o pânico, especialmente no caminho francês, o que levou a aumentar a desconfiança e as críticas às peregrinações. Eram grupos de mendicantes e vagabundos que em situações de crises económicas abandonavam os campos e procuravam locais onde se distribuía pão e outros víveres aos pobres. Entre eles havia loucos, maníacos e leprosos. Além disso, em situações pandémicas, eram apontados como agentes de propagação de doenças, pelo que eram encarados com muita desconfiança.¹⁴⁷

Neste período, a pobreza deixara de ser reconhecida como uma forma de aproximação a Cristo e era encarada com desconfiança. Pese embora a existência de grandes «esmolarias gerais», procurava-se, também, colocar os ociosos a trabalhar, fosse em oficinas de artesãos ou em obras públicas. Além disso, havia funcionários cuja missão era conduzir os forasteiros para o exterior das cidades. Em algumas regiões do Norte da Europa foram, ainda, implementadas taxas de pobres sobre os habitantes, com as quais se procurava manter as esmolas aos necessitados e

¹⁴⁵ Ignacio Iñarrea las Heras, «Le discrédit du pèlerin de Compostelle dans les récits français de voyages en Espagne des XVII^e e XVIII^e siècles'», *Çédille revista de estudios franceses*, n. 3 (2013): 132-137.

¹⁴⁶ As *compostelas* eram uma forma de ajudar a identificar os verdadeiros peregrinos. Embora já utilizadas anteriormente, a partir do século XVI o seu uso tornou-se efetivo. Consulte-se Roberto J. López, «El Camino de Santiago en la Edad Moderna», *Compostellanum*, vol. 37, n. 3-4 (1992): 468.

¹⁴⁷ Sobre os bandos de desocupados que circulavam pela Europa leia-se Fernand Braudel, «Misère et banditisme au XVI^e siècle», *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 2^o ano, n. 2 (1947): 129-142.

assim erradicar a pobreza e a mendicância das ruas. Também em várias cidades espanholas se procedeu a um recenseamento dos necessitados. E tanto em Espanha, como em Portugal, a própria legislação definia quem eram os pobres que podiam viver da caridade, ou seja, aqueles que nada tinham de seu e fossem considerados merecedores. Os que tinham forças e capacidades, deviam ser obrigados a trabalhar, como adiante veremos ser definido através da publicação de vários alvarás.¹⁴⁸

Esta situação agravou-se no período moderno, atingindo o seu auge nos séculos XVI e XVII. Um pouco por toda a Europa, em quinhentos, existiram verdadeiros conflitos e muitas mortes praticadas por bandidos contra nobres e senhores, mas também comerciantes e outras pessoas. A insegurança era diária e os roubos constantes, exigindo-se medidas diversas para o seu controlo.¹⁴⁹

Também em território português, ao tempo do recrutamento para Alcácer Quibir, em 1578, vivia-se um período de fomes e epidemias. O panorama manteve-se, encontrando-se Lisboa, em 1579 e 1580, afetada por um grave surto de peste bubónica que afastou da capital o novo rei, Filipe I de Portugal. O ano de 1585 fora de más colheitas, pelo que a fome era generalizada, especialmente no Entre-Douro-e-Minho, temendo-se que as pessoas avançassem para outras regiões em busca de alimento, e com isso, levassem doenças, o que veio a acontecer. Em 1598, chegaram à cidade de Coimbra bandos de miseráveis, em fuga da fome, maioritariamente provenientes do Minho. Esta deslocação para Sul, cuja tendência se fazia sentir, também, na Galiza, deparou-se com vagas epidémicas que grassaram em Lisboa e se disseminaram para Norte, agravando o estado epidémico no centro do reino. Coimbra, nas últimas décadas do século XVI, foi gravemente afetada por diversos surtos, amplamente mortíferos, estimando-se que tenha perdido mais de 2.000 almas. Também Guimarães, na sua área urbana, terá perdido entre 23% a 43% dos seus habitantes e, na Espanha, estima-se que tivesse perecido 8% a 10% da população total.¹⁵⁰ Os movimentos de fuga da fome propiciavam um contínuo espalhar das doenças,

¹⁴⁸ Sobre a diferenciação dos pobres, no período moderno, consulte-se Stuart Woolf, *Los Pobres en la Europa Moderna* (Barcelona: Editorial Crítica, 1989), 15-58; Laurinda Abreu, *O Poder e os Pobres. Dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI a XVIII)* (Lisboa: Gradiva, 2014), 19-28; Baudilio Barreiro Mallón e Ofelia Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen* (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, 1998): 28-31; Maria Antónia Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra*, vol. 1 (Viseu: Palimage Editores, 2000), 29-84.

¹⁴⁹ Braudel, *O Mediterrâneo...*, vol. 2, 96-102.

¹⁵⁰ Consulte-se António de Oliveira, *Capítulos de História de Portugal (1580-1668)*, vol. 2 (Coimbra: Palimage, 2015), 595-614.

agravando a situação sanitária que se vivia um pouco por toda a Europa. As camadas da população mais débil tornaram-se, então, um problema que as autoridades desejavam controlar.

As cidades procuraram implementar medidas para obrigar a trabalhar ou afastar os vagabundos, sendo realizadas verdadeiras perseguições, que exigiam uma atenção redobrada sobre os clientes das estalagens e tabernas, cujas identificações deviam ser exigidas, assim como as justificações para as suas deslocações.¹⁵¹ Note-se que no período moderno, os grupos de ladrões eram organizados, podendo ser especializados em determinado género de crime, possuindo linguagem e regras próprias.¹⁵²

Braudel admite que nos séculos XVI e XVII a Europa vivia num clima de conflito e guerra diário, ao qual a historiografia tem dado pouca atenção, levando a que o medo preenchesse o quotidiano dos povos e chegasse mesmo a mobilizar a atuação dos exércitos. No entanto, esta era uma questão dicotómica. Se, por um lado, as populações temiam os vagabundos e ladrões, por outro compadeciam-se, admiravam e tinham por heróis grupos de bandoleiros que se opunham à ordem instalada, encarando-os como vingadores das ofensas.¹⁵³

Em Santiago, havia queixas relativas a muitos vagabundos, e mulheres sem ofício, que provocavam estragos na cidade, a pretexto de irem visitar o apóstolo. Para combater esses bandos de gente, a partir de 1505, restringiu-se a estadia, na cidade, a apenas três dias, a contar com o da entrada e o da saída. Quem não o cumprisse sujeitava-se a ser açoitado publicamente ou a ser preso durante um mês. Mas a ineficácia das medidas terá levado a que, em 1524, o próprio

¹⁵¹ Em 1581, foram presos centenas de vagabundos que enviou em barcos para o estreito de Magalhães. Todavia, várias destas embarcações afundaram durante a viagem, levando à morte destas pessoas. Veja-se Braudel, *O Mediterrâneo...*, vol. 2, 96-103.

¹⁵² Sobre esta questão leia-se Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 1991), 90-92.

¹⁵³ Veja-se Braudel, *O Mediterrâneo...*, vol. 2, 107-116; Adriano de Carvalho, «Pauperismo e sensibilidade social em Espanha nos fins do século XVI», *Revista da Faculdade de Letras: Filologia*, n. único, (1973): 95-96. Em Espanha, surgiu um intenso debate à volta da pobreza, tendo sido convocados para ele diversos nomes, como Jean Luis Vives, Domingo de Soto, Juan de Robles, Miguel de Giginta ou Perez de Herrera. Sobre esta questão veja-se Jesús de la Iglesia García, «El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVI», em *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Ediciones Escorialenses, 2006), 5-30; Vicent Llorca Alberó, *El socorro de los pobres: libertad o regulación. El proyecto humanista de Luis Vives y la crítica de Domingo de Soto* (excerto da tese de doutoramento, Pamplona, Facultad de Teología da Universidad de Navarra, 2002); Paz Molero Hernández, «El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI», *Perseitas*, vol. 5, n. 1 (2017): 181-205; José María Garbán Martínez, *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)* (Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2004); Félix Santolaria Sierra, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI* (Barcelona: Editorial Ariel, 2003); Inês Amorim e Sara Pinto, «Pobreza e caridade: as esmolas nos discursos e nas práticas da Misericórdia do Porto, na Época Moderna», *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, vol. 25 (2018): 53-89.

Hospital Real definisse que, no seu interior, os peregrinos podiam pernoitar somente durante três noites no Verão e cinco no Inverno. Estas restrições levaram a que a instituição diminuísse a sua componente de auxílio aos romeiros e privilegiasse o cuidado aos enfermos, principal clientela do hospital nos tempos subsequentes, como foi apontado por Ofelia Rey Castelao.¹⁵⁴ Todavia, muitos romeiros passavam de um hospital para o outro e assim permaneciam largas temporadas na cidade. Para evitar situações do género, em Astorga, todas as noites eram realizadas inspeções aos hospitais para tentar identificar os vagabundos. Também em Compostela, no período moderno, houve necessidade de se fecharem as portas da catedral, durante o período noturno, uma vez que eram diversos os pobres que aproveitavam para dormir no seu interior.¹⁵⁵

Os anos de 1570-1580 foram marcados por pestes cíclicas na Galiza, fazendo muitos mortos e provocando tempos de grande carestia.¹⁵⁶ Em 1590, Santiago tinha perdido cerca de 6.000 vizinhos. O Hospital Real, que já vinha a arrastar graves problemas administrativos, não conseguiu dar resposta nestes momentos de crise. Bandos de esfomeados invadiram a cidade. Estima-se que mais de 2.000 pessoas encheram as ruas compostelanas em busca de alimentos. Note-se que os números são elevados, mas devem ser lidos com precaução, dadas as dificuldades estatísticas para a época. Foi neste panorama que se criou um hospício de pobres, mais tarde designado por Misericórdia, para gerir a pobreza que se vivia na cidade.¹⁵⁷ A situação era de tal forma grave que, entre os gastos da Santa Casa de Caminha, em Portugal, se encontram duas menções a esta realidade, quando, em novembro de 1586, o escrivão anotou ter gasto 1.330 réis com «pobres peregrinos homens cazados com suas mulheres e filhos que se sairão de Gualiza com a fome que ouve e que forão recolhidos no dito hospital», e em março seguinte mais 1.020 réis com «muitos pobres galegos que vinhão fogidos de suas cazas a fome e outros peregrinos que na casa se agasalharão».¹⁵⁸ À fome, parece ter-se somado a peste, uma vez que, em 1598, o irmão da Misericórdia do Porto que deveria proceder à cobrança dos juros, na Galiza, tendo

¹⁵⁴ Consulte-se Rey Castelao, «Historia del Real Hospital...», 375-395.

¹⁵⁵ Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 328, 347.

¹⁵⁶ A mesma conjuntura de maus anos agrícolas e pestes foi registada na primeira metade do século XVII em várias regiões francesas, fazendo crescer o número de necessitados, levando a que na segunda metade do século fosse estabelecida uma legislação que reprimia a pobreza. Sobre esta questão leia-se Pierre Deyon, «A propos du paupérisme au milieu du XVII^e siècle», *Annales*, ano 22, n. 1 (1967): 137-153.

¹⁵⁷ José García Oro-Maria e José Portela Silva, «La Monarquía y la Hospitalidad jacobea durante el Renacimiento», *Compostellanum*, vol. 47, n. 3-4 (2002): 541; Sobre os muitos pobres que preenchiam os caminhos espanhóis e as medidas tomadas por Perez Herrera para o seu controlo veja-se Carvalho, «Pauperismo e sensibilidade...», 110-117.

¹⁵⁸ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Receita e Despesa do Hospital*, n. 7.35.3.13, fls. 163-163v.

chegado a Tui «não passou a diante pello impedimento da peste de que Deus nos goarde».¹⁵⁹ Mas também em Portugal, por esta época, se viviam tempos igualmente difíceis, como atrás referimos. Consecutivos surtos de pneumónica, com origem em outras regiões europeias, peste bubónica e epidemias de «madorra», aliadas a uma série de maus anos agrícolas, levaram à falta de pão, um pouco por todo o território.¹⁶⁰ Nos espaços urbanos, estas crises de mortalidade tornavam-se endémicas, atingindo uma elevada virulência em quinhentos e uma maior frequência em seiscentos. Do Algarve ao Minho, as crises de mortandade atingiram percentagens consideráveis, aumentando o número de pobres que acorriam às Misericórdias, em busca de algum sustento. Desta realidade nos dão conta os irmãos da Santa Casa portuense, que se lamentavam do

«[...] numero de doentes enfermos pela grande copia que acodem a esta cidade que se tem guastado todo o dinheiro que para esta cura dos mesmo hera aplicado alem delle se ter tomado dinheiro emprestado do cofre [...]».¹⁶¹

No ano de 1526, foi publicado, em Bruges, o tratado de Jean Luis Vives, intitulado *Tratado del socorro de los pobres*, no qual acusava os vários malefícios de se manterem os indigentes com esmolas, defendendo que o trabalho era a solução, não devendo ninguém comer, vestir ou ter algo que não adviesse do seu suor. Para tal, era necessário identificar todos os pobres, examinar as suas necessidades e costumes e dar-lhes a solução conveniente. Considerava-se que a falta de ocupação era um incentivo para a prática do mal, por isso, nem aos cegos se devia permitir o ócio. Vives defendia, ainda, a existência de casas onde os pobres fossem acolhidos, tratados consoante as suas necessidades e direcionados para ocupações.¹⁶² Por outro lado, na sua

¹⁵⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 1.º de Lembranças Novembro 1589 a 1608 Junho*, n. 1281, fls.175-175v.

¹⁶⁰ Sobre as crises de mortandade em Portugal, no período moderno consulte-se Godinho, Maria Herminia Vieira Barbosa, *Crises de mortalidade em Portugal desde meados do século XVI até ao início do século XX* (Guimarães: Núcleo de Estudos da População e Sociedade, 2001), 11-13; Maria Marta Lobo de Araújo, «Gente pasmada: febres contagiosas, apegadiças e sumárias na Braga Moderna», em *A Universidade do Minho em tempos de pandemia: Tomo I: Reflexões*, eds. Manuela Martins e Eloy Rodrigues (Braga: UMinho Editora, 2020), 173-197.

¹⁶¹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 1.º de Lembranças Novembro 1589 a 1608 Junho*, n. 1281, fls.142-143v.

¹⁶² Neste trabalho consultamos uma edição posterior. Veja-se Jean Luis Vives, *Tratado del socorro de los pobres* (Valencia: Benito Monfort, 1781), 163-186. Disponível para consulta online na Biblioteca do Banco de Espanha, em:

Deliberación de la causa de los pobres, Domingo de Soto, reafirmava a obrigação de cada individuo, mediante as suas posses e os seus conhecimentos, auxiliar os pobres, dada a sua debilidade.

«[...] que el que tuviere hazienda, com su hazienda; y el que entendimiento, con su entendimiento; y el que lengua, con su lengua [...] el rico aun que haga injusticia da voces y se dediende, y el pobre aun que padeza injuria, calla [...]».¹⁶³

No entanto, o autor considerava que a proibição de mendigar exigia que a entidade proibidora suprisse as necessidades dos verdadeiros necessitados. Não sendo possível, era direito destes pedirem esmolas, embora o devessem fazer apenas no local onde moravam, pois, cada bispado devia ser responsável por cuidar e auxiliar os seus próprios mendigos. No que respeitava aos pobres estrangeiros, deviam ser alimentados um ou dois dias, fazendo-os seguir o seu caminho. Soto dedicou, ainda, um capítulo aos peregrinos de Santiago, considerando que as restrições à sua circulação, que mais à frente analisaremos, desfavoreciam uma obra que adjetivava de «virtudes e de religião», invocando que tais medidas podiam ser um mau exemplo para outros reinos e afirmando que pelo facto de o caminho de Santiago ser pobre, as esmolas não podiam ser atrativas para os romeiros. Por outro lado, concordava que os estrangeiros que vagueavam pelo reino, sem destino, deviam ser examinados, para que se distinguisse a sua real necessidade.¹⁶⁴

Discutia-se, então, a importância de distinguir e identificar a verdadeira pobreza, uma vez que essa era legítima e tinha direito a viver da caridade daqueles que eram mais abonados. Nesta pobreza meritória encontravam-se os que pela sua condição, velhice, doença e orfandade, não tinham recursos e não podiam trabalhar. Mas as distinções eram mais profundas, a pobreza podia ser permanente ou conjuntural, ocorrendo esta última, em momentos de crise, quando as

<http://www.bde.es/bde/es/secciones/servicios/Profesionales/Biblioteca/Biblioteca.html>, consultado em dezembro de 2022; Raul Francisco Sebastián Solanes, «La aportación de Juan Vives al estudio de la pobreza. *Del socorro de los pobres a la aporophobia*», *Vivesiana*, vol. 3 (2018): 57-87.

¹⁶³ Veja-se a obra de Domingo de Soto, *Deliberación de la causa de los pobres* (Salamanca: Oficina de Juan de Junta, 1545), s.n. Disponível para consulta online na Biblioteca do Banco de Espanha, em:

<http://www.bde.es/bde/es/secciones/servicios/Profesionales/Biblioteca/Biblioteca.html>, consultado em dezembro de 2022.

¹⁶⁴ Soto, *Deliberación de la causa...*, s.n; Ángel Martínez Casado, «Los pobres y Domingo de Soto», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n. 30 (2003): 629-645.

camadas mais débeis da sociedade perdiam o pouco que tinham, restando-lhes mendigar.¹⁶⁵ Por outro lado, Perez de Herrera criticou fortemente os vagabundos e malfeitores que se faziam passar por peregrinos, entrando em Espanha, onde viviam das esmolas, aumentando a carga de pobres que os povos tinham de suportar. Muitos deles, tornavam-se verdadeiros acumuladores de esmolas, o que ia contra os princípios da pobreza. O médico afirmou mesmo que os franceses roubavam as riquezas de Espanha, prometendo às filhas como dote o dinheiro que juntassem durante a peregrinação, denunciando, também, que havia indivíduos que viviam desafogadamente metade do ano no reino francês e na outra metade mendigavam na Península, recolhendo bens suficientes para se manterem na temporada seguinte. Agravava a situação o facto de estas pessoas serem potenciais portadores de doenças e pestes, uma vez que ingeriam alimentos que lhes prejudicavam a saúde. Perez de Herrera considerava, então, que as soluções para lutar contra as vagas de pobreza não eram as anteriormente definidas, como a circunscrição da mendicidade a determinadas áreas geográficas, mas passava sim pelo seu recolhimento. Também defensor do encerramento dos pobres era Miguel de Giginta.¹⁶⁶

Em Portugal, os debates teóricos do reino vizinho tiveram alguma influência, por exemplo, quando o arcebispo D. Teotónio de Bragança criou, em 1587, o hospício da Piedade, para recolhimento de pobres, em Évora, num momento em que esta procurava afastar os muitos vagabundos que acorriam à localidade.¹⁶⁷ No entanto, o tratamento do problema distinguiu-se do que aconteceu no resto da Europa, possivelmente, e em grande medida, devido à existência de

¹⁶⁵ Sobre a distinção da pobreza vejam-se os trabalhos de Woolf, *Los Pobres...*, 17; Ângela Barreto Xavier, «Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII)», *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 11 (1999): 59-85; Abreu, *O Poder e os Pobres...*, 19-28.

¹⁶⁶ Veja-se o discurso de Pérez de Herrera, em Cristóbal Pérez de Herrera, *Discurso del Amparo de los legítimos pobres y reduccion de los fingidos e de la fundación y principio de los Albergues destos Reynos y amparo de la miliciadellos* (Madrid: Luis Sanches, 1598). Disponível para consulta online em:

https://books.google.pt/books?id=57hNboBcWSgC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false, acedido em dezembro de 2022. Carvalho, «Pauperismo e sensibilidade...», 117-123. O próprio termo «peregrino» desenvolveu uma conotação negativa, no Norte de Espanha, face a esta realidade. Veja-se sobre esta questão Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago...*, 196-197. Sobre estas discussões consulte-se, igualmente Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago...*, 125-127.

¹⁶⁷ José Luis Pensado, «Peregrinos y marginados en el Camino de Santiago», *Voz y letra*, n. 1 (1990): 33-45. Sobre esta questão veja-se Laurinda Abreu, «O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a restauração do sistema assistencial da Évora Moderna», em *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVII)*, coord. Laurinda Abreu (Lisboa: Edições Colibri – CIDEHUS-EU, 2004), 155-165. Sobre o funcionamento do referido hospício consulte-se Laurinda Abreu, «O Hospício e Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, em Évora: uma experiência de reclusão e controlo de pobres em Portugal», em *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, org. Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História, vol. 3 (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006), 7-36.

confrarias que tomavam a seu encargo o cuidado dos pobres e auxiliavam na garantia da ordem social. Se em Espanha se falava do seu recolhimento em hospícios e da distinção entre os verdadeiros merecedores e os falsos, se em Inglaterra se expulsavam os vagabundos para outros territórios europeus, degredando-se também para as Índias, se um pouco por toda a Europa as cidades proibiam a entrada destes indivíduos, em Portugal os anos de crise e fome eram amainados pela esmola.¹⁶⁸ Não quer isto dizer, no entanto, que não tenha havido, também preocupação a nível nacional em encontrar uma solução para os ociosos.¹⁶⁹

No caso espanhol, Domingo de Soto foi claro quando referiu que as restrições aos peregrinos, com o objetivo de afastar os vagabundos do território espanhol, começaram nas primeiras décadas do século XVI. Assim, nas cortes de Valladolid, de 1523, os procuradores queixavam-se dos muitos vagabundos existentes, solicitando ao rei a proibição de saírem do seu arcebispado. Todavia, a ineficácia das medidas levou a que nas cortes de Madrid de 1528 a questão se mantivesse, assim como nas de 1534. Neste último caso, a súplica feita pelos procuradores ao rei aumentou de tom, pedindo que cada cidade provesse os seus verdadeiros pobres com uma cédula que lhes permitisse mendigar, obrigando os restantes a trabalhar e que não se admitisse nenhum estrangeiro sob pretexto de romeiro. Todavia, a grave crise de subsistência que atingiu o território espanhol, em 1538, originou escassez de recursos básicos, como pão, e levou as cortes de 1540 a exigir que se examinassem os pobres para verificar a sua real necessidade. Os considerados verdadeiros deviam ser portadores de cédulas, que receberiam após se confessarem, só podendo mendigar num determinado espaço geográfico. Determinava-se, também, que os peregrinos de Santiago não se afastassem mais do que quatro léguas do caminho a seguir para o santuário do apóstolo. Definia-se, ainda, que os pobres não andassem de

¹⁶⁸ Sobre a pobreza em Portugal consultem-se também os trabalhos de Maria Antónia Lopes, *Proteção Social em Portugal na Idade Moderna* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010), 35-43; Xavier, «Amores e desamores...», 59-85; Amorim e Pinto, «Pobreza e caridade...», 53-89. Leia-se a propósito da preocupação das autoridades portuguesas em relação ao aumento da pobreza e à ociosidade Ângela Barreto Xavier, «Imagens de pobres, pobreza e assistência entre os séculos XV e XX», em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Novos Estudos*, coord. José Pedro Paiva, vol. 10 (Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2017), 15-41. Estes cuidados tinham origem na Idade Média, quando o problema da ociosidade se revelou. Veja-se Humberto Baquero Moreno, «A vagabundagem nos fins da Idade Média portuguesa», *Separata dos «Anais»*, II Série, vol. 24, Tomo II (1977): 229-276; Luís Miguel Duarte, «De que falámos nós quando falamos de marginais? Portugal na Baixa Idade Média», *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI (1996): 55-68.

¹⁶⁹ Leia-se Lopes, *Proteção Social...*, 35-39.

casa em casa a mendigar, mas que houvesse locais próprios onde as esmolas fossem distribuídas.¹⁷⁰

Em 1558, Filipe II de Espanha estabeleceu que os peregrinos deviam seguir uma rota determinada, assim como os espaços onde estes poderiam pernoitar e pedir esmola. Os devotos viam-se, deste modo, restringidos a seguir um caminho direto até ao santuário, podendo apenas deslocar-se as já referidas quatro léguas para cada um dos lados do itinerário, ou seja, cerca de 22 quilómetros. Para os estrangeiros, o caminho era o tradicionalmente chamado de francês. Todavia, no caso dos espanhóis e portugueses era aquele que a partir do local de origem fosse o mais direto possível ao destino. Uma outra pragmática de 1590, também de Filipe II de Espanha, era ainda mais restritiva e proibia os espanhóis de peregrinarem sem licença da justiça ordinária, do lugar de precedência. No documento deviam constar os dados pessoais do indivíduo, ser especificado o percurso a seguir e, inclusive, a data de saída da sua terra. Era, no fundo, como um passaporte. Os romeiros eram, ainda, obrigados a levar um certificado das autoridades eclesiásticas das suas paróquias.¹⁷¹ Estas medidas justificavam-se pelo difícil contexto que a Península Ibérica vivia, nos últimos anos do século XVI, com o alastramento de pestes recorrentes, algumas das quais com elevada mortandade. Imperava parar a sua propagação, mas também controlar os problemas económicos que advinham da junção dos dois fatores, maus anos agrícolas e epidemias.¹⁷²

Também os estrangeiros que chegavam a Espanha deveriam receber uma licença, na passagem da fronteira, para realizarem a peregrinação, estabelecendo-se um limite temporal para abandonarem a Península. Na mesma altura, o referido monarca definiu que todos os que quisessem fazer uma peregrinação estavam proibidos de usar hábito de peregrino, tendo de envergar roupas comuns. Só os peregrinos oriundos do estrangeiro tinham a possibilidade de continuar a usar a antiga indumentária. A partir desse momento, todos os devotos vestidos com os hábitos tradicionais eram, de imediato, identificados como estrangeiros, o que despertava desconfiança por parte das comunidades por onde passavam.¹⁷³ Note-se que, na Espanha do período moderno, se temia que os inimigos da fé entrassem no território, disfarçados de crentes,

¹⁷⁰ Veja-se a obra de Soto, *Deliberación de la causa...*; Martínez Casado, «Los pobres y Domingo...», 629-632.

¹⁷¹ Sobre esta questão leia-se López, «El Camino de Santiago...», 463-465.

¹⁷² Leia-se Oliveira, *Capítulos de História de Portugal...*, vol. 2, 595-614.

¹⁷³ Consulte-se Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 347; Gallegos Vázquez, «Los peregrinos...», 409.

aproveitando para viver da caridade dos povos locais, e servindo como expias e difusores dos novos ideais.¹⁷⁴

Em inícios do século XVII, também o subprior do convento de Roncesvalles definiu cinco tipos de peregrinos. Os verdadeiros, que tinham a honra de assim ser chamados. Os vagabundos, preguiçosos que só se aproveitavam da caridade para alimentar os seus vícios e fugir ao trabalho. Estes, normalmente, levavam consigo uma sócia, que diziam ser a sua mulher e fingiam-se peregrinos. A maioria deles tinha antecedentes penais e haviam sido expulsos dos locais de origem. A terceira categoria correspondia aos lavradores do Sul de França, trabalhadores sazonais que durante o período em que não havia trabalho permaneciam em Espanha com as famílias. Em quarto lugar estavam os vendedores franceses de quinquilharias, que surgiam aquando das grandes festividades. Por último, os hereges, dos quais os mais ricos vinham à Península para ver a grandeza dos reis espanhóis e os mais pobres faziam-no como espiões e trabalhadores. Tal descrição transparece a situação dramática que se vivia em Espanha e em França, resultante do medo do desconhecido e dos estrangeiros.¹⁷⁵

O cardeal Carlo Madruzzo, príncipe de Trento, procurava, em 1605, controlar o número de viajantes que passavam pelo seu principado. A referida cidade encontrava-se repleta de passageiros, peregrinos, comerciantes, mercadores e diplomatas, mas também, em momentos de carestia, de bandos de camponeses. Para evitar tais situações, nos séculos XVII e XVIII, existia na urbe um livro onde eram registados todos os estrangeiros presentes. Também se proibiam os habitantes de dar abrigo ilegal aos forasteiros que chegassem à cidade. Estes, após 1637, só podiam permanecer mais de três dias com autorização consular. Todavia, apesar das ordens severas, estas foram pouco eficazes, uma vez que se admitiam os verdadeiros pobres, e havia vários indivíduos que se apresentavam com patentes forjadas. Em 1753, o príncipe Domenico Antonio Thun queixava-se de alguns forasteiros entrarem em Trento, fingindo ser sacerdotes mendicantes, romeiros e peregrinos, escondendo, dessa forma, o seu carácter de vagabundos e perturbadores da boa ordem.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Veja-se Pérez de Herrera, *Discurso del Amparo...*, 117-123.

¹⁷⁵ Note-se, no entanto, que um outro texto do século XVII, ao mencionar os peregrinos de Roncesvalles, dá-nos uma imagem um pouco diferente da do subprior, afirmando que embora houvesse falsos peregrinos, continuavam a existir muitos indivíduos movidos por questões religiosas. Consulte-se Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 348-351.

¹⁷⁶ Leia-se Marina Garbellotti, *Le risorse dei poveri. Carità e tutela della salute nel principato vescovile di Trento in età moderna* (Bolonha: Società editrice il Mulino, 2006), 23-38.

Também em Portugal, entre 1604 e 1608, foram publicados alguns alvarás que exigiam uma licença para pedir esmola, e foram tomadas medidas face aos vagabundos ociosos que se escondiam atrás de tendas volantes, circulando entre estalagens e tabernas. Tornou-se, então, obrigatório que os estalajadeiros todas as noites dessem relação dos indivíduos acolhidos. O período pombalino foi o que maior destaque teve, segundo Maria Antónia Lopes, na repressão à vadiagem. Uma circular enviada para as comarcas do reino, em junho de 1760, instruiu os magistrados a incentivarem as populações a identificar os vagabundos e ociosos, permitindo ainda, aos particulares, prender os viandantes que fossem considerados suspeitos. Imperava conhecer e identificar com eficácia quem não tinha ocupação, sendo para o efeito ordenada a realização de róis em cada freguesia do reino. A partir de agosto de 1760, um novo alvará ordenava que quem fosse encontrado fora da comarca onde vivia, sem passaporte, fosse encarcerado. Este último tornava-se um documento imprescindível para circular em Portugal.¹⁷⁷ Nas *Ordenações Filipinas* é referido que

«[...] qualquer homem que não viver com senhor, ou com amo, nem tiver officio, nem outro mester, em que trabalhe ou ganhe sua vida, ou não andar negoçando algum negocio seu, ou alhêo, passados vinte dias do dia que chegar a qualquer Cidade, Villa, ou lugar, não tomando dentro nos ditos vinte dias amo, ou senhor, com quem viva ou mester, em que trabalhe, e ganhe a sua vida, ou se o tomar, e depois o deixar, e não continuar, seja preso, e açoutado publicamente [...] E na cidade de Lisboa os Corregedores da Corte e da Cidade, e Juizes de Crime della, se informarão particularmente cada trez mezes, de há nella algumas pessoas ociosas e vadias, assim homens como mulheres. E achando que as há as mandarão prender [...]».¹⁷⁸

Por outro lado, os estrangeiros oriundos de determinadas partes, como eram ciganos, árabes, persas, gregos, arménios, turcos ou mouriscos, de Granada, estavam proibidos de entrar em Portugal,

¹⁷⁷ Sobre esta questão consulte-se Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol.1, 153-156; *Ordenações Filipinas. Livros IV e V. Edição «fac-simile» da Edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro de 1870* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985), Livro V, Títulos 68, 59; M. Gonçalves da Costa, *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. 5 (Lamego: editor não identificado, 1986), 441.

¹⁷⁸ *Ordenações Filipinas...* Livro V, Título 68.

«[...] E mostrando os ditos Estrangeiros breves, ou Bullas do Santo Padre, para pedirem esmolos, ou para publicarem indulgencias, as Justiças no-las enviarão para as mandarmos apresentar aos Prelados, a que vierem dirigidas, para examinarem, com que forão impetradas e se vem nellas cousas, que seja justo rescrever a sua Sanctidade sobre a declaração dellas [...]». ¹⁷⁹

Na Espanha de 1623, no reinado de Filipe IV, definiu-se que os estrangeiros que chegavam deviam ser favorecidos, desde que fossem católicos e oriundos de reinos amigos da coroa, atribuindo-se-lhes isenções fiscais e alguns direitos equiparados aos dos vizinhos. Por outro lado, um século depois, uma lei datada de 1703, e ordenada por Filipe V, permitia que apenas os estrangeiros católicos, que viviam há mais de 10 anos em Espanha, e fossem casados com mulheres espanholas, podiam continuar no reino, todos os outros deviam abandoná-lo. ¹⁸⁰ Também em França se implementaram restrições. A intervenção dos poderes públicos, as mudanças nas mentalidades, nas sensibilidades religiosas e nas formas de difusão do culto, produziram importantes alterações nas antigas peregrinações. Por isso, a partir do século XVIII, a presença dos franceses em viagens religiosas declinou. Este facto estará relacionado com as políticas de Luís XIV e com as leis por ele promulgadas que limitavam a liberdade de movimento dos peregrinos.

A necessidade de implementar restrições às peregrinações, em França, resultou de problemas concretos. Muitos homens abandonavam as suas terras, as mulheres e os filhos e saíam pelo mundo, a pretexto de visitar algum santuário. A peregrinação servia de desculpa para largarem as responsabilidades, deixando os dependentes em condições precárias. Diversos pais apresentaram queixas ao monarca, sobre os filhos saírem em peregrinação e não voltarem mais, levando uma vida de errância por território espanhol. Tais situações eram tão comuns que ao fim de alguns anos as mulheres de peregrinos desaparecidos recebiam permissão especial para voltar a casar. ¹⁸¹ De modo a evitar estes comportamentos, várias leis publicadas por Luís XIV e pelos seus sucessores, obrigavam a que, quando alguém pretendia sair em peregrinação, tivesse de apresentar três documentos. Um deles era emitido pelo bispo e devia atestar a necessidade de peregrinar; outro pelos governadores da cidade, onde tinha de constar a identificação do indivíduo;

¹⁷⁹ *Ordenações Filipinas...* Livro V, Título 69.

¹⁸⁰ Jesús Manuel González Beltrán, «Extranjeros en el siglo XVIII: procesos de integración y de solidaridad interna», em *Los Extranjeros en la España...*, 381.

¹⁸¹ Veja-se Russo, «Les pèlerins de Saint-Nicolas...», 476.

e, por fim, um certificado do tenente da justiça do seu local de residência. Estes três certificados deviam ser apresentados em todas as cidades e vilas por onde passassem. Não estar munido deles era punível com cadeia, açoites e, em caso de reincidência, com condenação a trabalho nas galeras.¹⁸² A partir de 1686 a autorização para peregrinar tinha de seguir assinada por um secretário de Estado. Todas estas medidas foram adotadas num contexto de várias políticas de estabilização social postas em prática por Colbert.¹⁸³ No entanto, as restrições acabaram com a espontaneidade das peregrinações realizadas pelos devotos franceses. Os que arriscavam uma viagem religiosa, sem a documentação necessária, procuravam passar por cidades onde sabiam que não iam ser controlados ou, então, falsificavam os documentos.¹⁸⁴

A legislação francesa previa, ainda, que todos os mendicantes válidos encontrassem um trabalho ou uma ocupação, caso contrário os homens podiam ser condenados a cinco anos nas galeras e as mulheres a outros tantos de internamento nos hospitais gerais. Todas estas instituições da província de Paris se articulavam com o hospital geral da capital, fornecendo uma lista dos indivíduos que existiam nas suas regiões. Nesses informes constavam os nomes dos pobres e uma descrição física dos mesmos. Depois de elaborados, estes inventários eram enviados a todos os hospitais, procurando, assim, tornar eficazes os mecanismos de repressão da pobreza.¹⁸⁵

Em 1716, foi construído, em Turim, um hospital de caridade, destinado a acolher todos os pobres mendicantes. Todavia, no que dizia respeito aos peregrinos, continuava a acolhê-los, embora apenas àqueles que fossem portadores de um atestado legítimo para a viagem que realizavam. Tinham direito a pernoitar no local apenas por uma noite e, no dia seguinte, deviam ser acompanhados às portas da cidade, para garantir que partiam. Todavia, as medidas não foram eficazes, uma vez que em 1743, a presença de forasteiros na referida cidade se tornava preocupante, num momento em que se espalhava a peste de Messina. Por isso, foi ordenado que qualquer pessoa estrangeira, mendicante, ociosa ou vagabunda deveria ser despejada do grã-ducado da Toscana, no espaço de oito dias. Também ficavam proibidos de entrar todos os que

¹⁸² As galés ou galeras eram pequenas embarcações, movidas a remos, utilizadas para defender a costa. Veja-se Rafael Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio Morais Silva*, Tomo I (Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1789), 649.

¹⁸³ Leia-se Provost, *La fête et le sacre...*, 103-110. Para o problema da vagabundagem em França, no período moderno, assim como para as medidas de Colbert confira-se Cubero, *Histoire du vagabondage...*, 71-142.

¹⁸⁴ Consulte-se Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 224-225.

¹⁸⁵ Leia-se Julia, «Pour une géographie européenne...», 30.

não fossem verdadeiros peregrinos. Mais tarde, em 1747, o conde Richecourt definiu que os romeiros que passassem pelo seu território deveriam seguir um itinerário fixo, não prevendo a possibilidade de se desviarem. O mesmo governador procurou, em 1750, através de um projeto para o socorro dos pobres, estabelecer as diversas formas de pobreza e organizar, segundo as condições e necessidades, um sistema de esmolarias suportado pelo Estado. Os pobres eram classificados em oito categorias, das quais, as duas últimas eram os mendicantes forasteiros e os peregrinos ou passageiros que atravessavam o grão-ducado. Se a condição de estrangeiros parecia totalmente inadmissível, a de peregrinos era tolerada, apesar da perda da liberdade de movimento.¹⁸⁶

A reforma levada a cabo pelo conde Richecourt nos hospitais, durante a primeira metade do século XVIII, fez com que os próprios eclesiásticos o chamassem à atenção, de modo a não colocar em causa o bom acolhimento dos peregrinos que dependiam desses espaços para descansar e recobrar as forças, quando as doenças os assolavam. Todavia, os alertas não tiveram efeito. Dos 497 hospitais existentes, em 1741, apenas 36 subsistiram. Estes localizavam-se ao longo da principal estrada do Estado, a uma distância de 10 a 15 milhas uns dos outros. Todos os restantes, existentes nas pequenas comunidades, foram extintos, devido à diminuição do movimento peregrinatório e à reforma da assistência em setecentos. A legislação revela como era frágil o estatuto de peregrino, neste período. A passagem regulada dos pobres esteve em vigor 14 anos, entre 1752 e 1765.¹⁸⁷

Contudo, muitos peregrinos continuavam a viajar sem passaporte, apresentando apenas um certificado eclesiástico e procurando, através dele, ter acesso à caridade, ao longo do caminho. No hospital de Pisa, entre 1763 e 1764, foram mais os peregrinos que chegaram com o certificado eclesiástico do que aqueles que cumpriam a lei e apresentavam o passaporte. A crise económica que abalou, não só a Toscana, mas também toda a Península Itálica, entre 1764 e 1765, levou a que se acabasse com a leve distinção que permitia aos romeiros terem um tratamento diferenciado dos restantes pobres forasteiros e vagabundos. Foi, então, proibido acolher qualquer viajante religioso durante as festas da Páscoa, e ficou proibida a esmolaria aos viandantes, assim como a sua entrada na Toscana.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Sobre esta questão veja-se Sandro Landi, «Il "Passo Regolato dei Poveri". I Pellegrini in Toscana Nella Seconda Metà del Settecento», em *Pèlerins et Pèlerinages...*, 213-215.

¹⁸⁷ Landi, «Il "Passo Regolato..."», 210-219.

¹⁸⁸ Landi, «Il "Passo Regolato..."», 221-222.

Em 1752, devido ao enorme número de vagabundos, criminosos, heréticos e vadios que passavam pelos caminhos de peregrinação, o regente da Audiência de Oviedo proibiu a entrada de qualquer estrangeiro. Eram, ainda, exigidos certificados que atestassem a sua verdadeira intenção de peregrinar, assim como, quando vinham acompanhados por mulheres, deveriam apresentar documentos que provassem serem casados. Não sendo portadores desta documentação corriam o risco de ser presos. O mesmo sucedia na Viscaia.¹⁸⁹

Entre 1768 e 1769, a Galiza viveu uma grave crise que se deveu a uma série de maus anos agrícolas, com colheitas destruídas devido às muitas chuvas. Em consequência, surgiram algumas febres epidémicas, levando a que várias povoações perdessem mais de metade da sua população e outras ficassem desertas. Tal sucessão de acontecimentos levou o bispo de Tui a cancelar as romarias na sua diocese e o Governador da Galiza a emitir uma ordem, segundo a qual as autoridades de Compostela deviam prender os muitos indivíduos que acorriam à cidade, fingindo-se de peregrinos, com a única intenção de fugir da fome e viver da caridade. Neste ano, o Hospital Real de Santiago enchera-se de pobres, havendo necessidade de serem colocadas camas pelos corredores, após estarem lotadas as enfermarias. Estima-se que, durante 1768, tivessem entrado no hospital compostelano cerca de 4.300 enfermos, tendo falecido 1.500. Para afastar os bandos de desesperados que chegavam à cidade do apóstolo foi ordenado, em 1769, que os peregrinos que estivessem na urbe e outros forasteiros permanecessem apenas três dias na mesma.¹⁹⁰

A carencia era tal que «[...] el cabildo de santa iglesia y el Monasterio de San Martin de Ordem Benedictino no pudiendo remediar a sua caritativos socorros y prudências los graves prejuicios que el sin numero de pobres dispersos ocasionaba a los vecinos de esta ciudad, comunicando los males de que venian contagiados a los de compasion lhes hospedaban en sus casas y haciendose incurables el mal a los mas que expuestos a la inclemência dormian en las calles y las plazas se determinaron a recoljerlos en la Casa e Quartel [...] en donde [...] seles socorrio com camas, vestido, y alimento, com cuyo auxilio se pudo lograr el hacer

¹⁸⁹ Manuel Díaz Sánchez, «El Camino del Norte y las rutas astur-galaicas, desde los orígenes del Camino de Santiago», em *Actas del Congreso de Estudios...*, 252.

¹⁹⁰ A Galiza havia já registado diversas conjunturas de crise, embora a de 1768-1769 se apresentasse como uma das mais graves. Outros períodos de dificuldades foram 1709-1710, 1737-1738, 1746-1747, 1750, 1763-1773 e 1800. Veja-se Antonio Meijide Pardo, «El hambre en Galicia y la obra asistencial del estamento eclesiástico compostelano», *Compostellanum*, vol. 10, n. 1 (1965): 214-225.

menor el mal y cortar el gravíssimo e indispensable daño de el general contagio a que estaba expuesto todo este Reyno [...]».¹⁹¹

Afigurava-se, então, necessário um espaço para receber estes pobres mendigos, pelo que o arcebispo Rajoy ordenou que se criasse, em Santiago de Compostela, um hospício.¹⁹² Este evitaria o amontoamento de vagabundos pelas ruas compostelanas, assim como a estadia de enfermos, por caridade, em casas dos habitantes locais. Para o efeito, escreveu o arcebispo ao rei uma carta, em outubro de 1769, na qual reforçava a

«[...] utilidade que resultaria â los pobres de este Reino en congregarlos en una ciudad a donde com motivo de la Basilica de nuestro venerado Apostol concurren de todas partes uns in numero de mendigos â buscar en la caridad pelos devotos concorrentes al Santuario su socorro y porque la experiencia havia acreditando que el terreno que ocupaba el Quartel no concluso tenia para el efecto de tal unos substanciales e irremediabes defectos que nolo serian convertido en su destino Casa de Hospicio pedia a V. M. esta obra com el fin se hacer en ellas las distribuciones y mas oficinas proporcionadas al buen uso de un Hospicio [...]».¹⁹³

Todavia, a morte do arcebispo Rajoy, em julho de 1772, viera condicionar a conclusão da referida obra, uma vez que este era um dos seus principais financiadores, ao lado do cabido e do mosteiro de São Martinho Pinário.¹⁹⁴ Sem o seu dinheiro, o intento ficava sem recursos para

«[...] mantener la buen orden, precisa separacion entre los dos sexos y mas clases, sin hacer los dormitorios, salas de labor y demas oficinas que son precisas e indispensables para formar un bien arregolado hospicio...».¹⁹⁵

O cabido compostelano decidiu, então, escrever ao rei, apresentando vários argumentos para justificar a necessidade da obra e de dinheiro para a concluir, de forma a «recojer los mendigos que llenan a estas calles y poner en buen orden los pocos que la habitan». No entanto, o novo arcebispo parecia ter desviado a sua atenção desta obra,

¹⁹¹ Sobre esta questão veja-se ABCSCompostela, *Casa da Misericordia y Hospicio. Antecedentes vários 1641-1827*, caixa IG 414, fls. s.n.

¹⁹² Sobre este hospício para pobres leia-se Barreiro Mallón e Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos...*, 11-13, 112-125.

¹⁹³ ABCSCompostela, *Casa da Misericordia y Hospicio. Antecedentes vários 1641-1827*, caixa IG 414, fls. s.n.

¹⁹⁴ Leia-se a propósito desta questão Barreiro Mallón e Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos...*, 115-125.

¹⁹⁵ ABCSCompostela, *Casa da Misericordia y Hospicio. Antecedentes vários 1641-1827*, caixa IG 414, fls. s.n.

«[...] este actual arzobispo que reparte com liberalíssima mano tantos miles de reales al año entre sus pobres se vio en la necesidad de retirar el socorro de los pocos que se cuentan hoy en el Hospicio para remediar à las mas que imploran su piedad, y mueven su compasio [...]», afirmando que se tratavam de mais de 206 pobres. Imperava, por ese motivo, uma autorização régia para concretizar o hospício e recolher os mendigos de forma a manter «[...] las calles limpias de estos objetos que hacen aborrecible el Hospicio a los ciudadanos y... quedaron com este alivio contentos y admitira com gusto estes buenos ciudadanos el hospicio sempre que vean que el quartel se hace y que los pobres com sus impertinentes y repetidos clamores no les mortifican [...]».¹⁹⁶

No entanto, os problemas de financiamento continuaram e vicissitudes várias levaram à intervenção do rei, e à transformação do hospício numa Santa Casa de Misericórdia, inspirada na existente em Múrcia, com um novo sistema de financiamento e cujo objetivo era dar apoio aos pobres locais. Todavia, como analisado por Baudilio Barreiro Mallón e Ofelia Rey Castelao, este novo projeto parece não ter reunido total concórdia e mais uma vez revelou-se um fracasso.¹⁹⁷

Carlos III publicou um decreto real, no ano de 1778, através do qual exigia que os documentos dos peregrinos fossem analisados pelos tribunais e justiças para avaliar a sua veracidade. Neles tinha de constar a data de entrada e saída de cada localidade e não lhes era permitido afastarem-se das estradas reais, nem dos caminhos conhecidos. Nesta fase, já não se temia a chegada de protestantes, pois não era exigido nada a comprovar a religiosidade dos forasteiros, embora os vagabundos que se fizessem passar por verdadeiros peregrinos fossem condenados, segundo o decreto, a trabalhos em terra e no mar, devendo ser dirigidos às Casas de Caridade e Misericórdia, onde lhes eram atribuídas funções. Por sua vez, os eclesiásticos eram castigados consoante a sua própria jurisdição.¹⁹⁸

Uma Real Cédula, publicada pelo mesmo monarca e datada de 1783, afirmava que todos os peregrinos ou romeiros que se extraviassem dos caminhos corretos seriam considerados vagabundos. Anteriormente, aqueles que fossem apanhados em incumprimento, no reinado de Filipe II, eram condenados por quatro anos às galés, e sendo reincidentes podiam ser sentenciados a pena perpétua. Em caso de desobediência às ordens de Carlos III, ficavam obrigados a prestar serviço no exército ou na marinha. Por seu lado, em Navarra, em 1817-1818, o enorme número

¹⁹⁶ ABCSCompostela, *Casa da Misericórdia y Hospicio. Antecedentes vários 1641-1827*, caixa IG 414, fls. s.n.

¹⁹⁷ Barreiro Mallón e Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos...*, 115-125.

¹⁹⁸ López, «El Camino de Santiago...», 465-466.

de mulheres e homens vagabundos que por lá transitavam levou a que fosse criada legislação para que, sendo apanhados, fossem condenados por oito anos ao serviço de armas.¹⁹⁹

Em suma, em finais da Idade Média e na Idade Moderna, as peregrinações foram afetadas pelo aumento de falsos peregrinos, pela insegurança dos caminhos, pelas fraudes, pelas críticas dos protestantes e pelo facto de alguns territórios com tradição peregrinatória, como Inglaterra, terem deixado de acorrer aos santuários católicos. Novas dificuldades surgiram quando os romeiros foram proibidos de entrar em espaços administrados por protestantes, sendo maltratados e escarnecidos, em outros. Nos Países Baixos, as peregrinações foram totalmente proibidas por um manifesto de 1587. Nos territórios de sua influência, os huguenotes também desvirtuaram as igrejas e hospitais dos caminhos de Santiago, tendo dificultado as viagens para Compostela até à segunda metade do século XVII.²⁰⁰

Por seu lado, também o anglicanismo trouxe um forte abalo para um dos povos mais devotos do apóstolo compostelano, os ingleses. Já anteriormente, durante a guerra dos Cem Anos (1337-1453), aqueles que pretendessem peregrinar à Galiza necessitavam de uma autorização do rei para se ausentarem. Desta forma, o poder régio tinha uma dupla vantagem, pois, por um lado garantia que possuía a quantidade de homens necessária, caso precisasse de os recrutar, por outro, ao ser precisa uma autorização para peregrinar, o rei aproveitava para vender licenças. Muitos peregrinos pediam a proteção do monarca para que as suas propriedades ficassem salvaguardadas durante a ausência. Existem, por isso, vários documentos, nas chancelarias inglesas, nos quais o rei se comprometia a proteger os bens do romeiro, durante a peregrinação. A estas restrições acrescia o facto de a Inglaterra ter sido católica romana até 1534, quando Henrique VIII promulgou o Ato de Supremacia, a partir de cujo momento se tornou protestante. Passaram, então, a existir perseguições e repressões aos católicos romanos, pelo que o seu número diminuiu drasticamente. Além disso, como o Papa perdera toda a autoridade sobre os crentes ingleses, também já não interessavam as indulgências que esta prometia.²⁰¹

Mas a própria Contra-Reforma católica desincentivou as peregrinações longínquas, reconhecendo que delas não se colhiam apenas benefícios, pelo que as grandes rotas de

¹⁹⁹ Gallegos Vázquez, «Los peregrinos...», 411-415.

²⁰⁰ Eram territórios protestantes o Languedoc, Gasconha, Navarra e, nos Pirenéus, as regiões huguenotes. Vejam-se os seguintes autores Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 99; Herwaarden, «El Culto medieval...», 371.

²⁰¹ As peregrinações inglesas diferenciavam-se das restantes em vários aspetos. Em primeiro lugar, por serem oriundas de locais insulares, o que obrigava a que a viagem e os meios de transportes fossem diferentes das continentais. Leia-se Lomax, «Algunos peregrinos ingleses...», 379; Lázaro e Vilar Flor, *Viajeros y Peregrinos...*, 1, 12.

peregrinação tenderam a ser substituídas por outras de carácter regional. Por outro lado, os verdadeiros peregrinos eram também alvo de abusos, como a cobrança de preços inflacionados e constantes roubos e assaltos. Por isso, imperava protegê-los. Neste sentido, no século XVI, em várias regiões espanholas procurava-se estabelecer os preços que se podiam cobrar pela comida, alojamento e cavalgadas.²⁰²

Outras situações que prejudicaram as deslocações religiosas foi o aumento da emigração, a colonização dos novos territórios e a insegurança causada pelos constantes conflitos bélicos, como anteriormente analisámos. Além disso, o receio dos ataques ingleses, levou o arcebispo de Santiago, no ano de 1589, a esconder os restos do apóstolo, que assim permaneceram desaparecidos até à segunda metade do século XIX.²⁰³

Em Portugal, os frequentes conflitos com Espanha tornavam a passagem pelas fronteiras perigosas. Entre 1640-1668, a Guerra da Restauração causou destruição nas zonas raianas. O descontentamento com reino vizinho assumiu tais proporções que o próprio culto a Santiago sofreu, em várias partes, um verdadeiro interregno. Neste contexto, em Lamego, a peregrinação a Santiago foi substituída pela romagem a Nossa Senhora da Lapa ou a Nossa Senhora da Abadia. Também as intenções do apóstolo terão sido substituídas por S. Gonçalo de Amarante, nas celebrações da confraria portuense de S. Cipriano. E em Guimarães, a colegiada tomou igual opção, substituindo as missas em honra de Tiago Maior pelas de Nossa Senhora da Lapinha e Nossa Senhora da Abadia.²⁰⁴

Com os conflitos ressentiu-se, igualmente, a devoção portuguesa ao santuário espanhol da Virgem de Guadalupe. No século XVII, só existem registos de peregrinos nacionais até à década de 40. Tal fenómeno foi motivado «pelo ódio entre portugueses e castelhanos, na sequência da Guerra da Restauração», e pelas proibições de D. João V, que procurou restringir a livre circulação entre os dois reinos. Todavia, findo o conflito, as relações foram retomadas, uma vez que D. Pedro II e D. João V voltaram a outorgar os antigos privilégios ao referido mosteiro.²⁰⁵

²⁰² López, «El Camino de Santiago...», 467, 469.

²⁰³ Veja-se López, «El Camino de Santiago...», 470-483.

²⁰⁴ António Mesquita, *O Offício de Çapateiro in A irmandade de SS. Crispim e Crispiniano do Porto. Subsídio para a História da Indústria dos Curtumes e do Calçado em Portugal* (Município de S. João da Madeira: Prémio "Dr. Serafim Leite 1987", 1988), 100; Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, «A devoção e a peregrinação jacobéias em Portugal», *Ad Limina*, vol. 2, n. 2 (2011): 107.

²⁰⁵ Veja-se Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, 113, 199-213.

No entanto, poucas décadas depois, entre 1702-1714, estalava a Guerra da Sucessão Espanhola, que apesar de não ter tido graves consequências para o território português, voltava a causar instabilidade e ameaça. E os episódios sucediam-se. Em 1762, Portugal foi invadido pelo reino vizinho, aliado à França, em sequência da Guerra dos Sete Anos, conflito que se concentrou na região de Trás-os-Montes e Douro. Por fim, em 1801, a Guerra das Laranjas voltaria a trazer incerteza ao território português, desta vez, concentrada principalmente a Sul e no Minho. E logo de seguida as Invasões Francesas lançariam o pânico, levando a corte a abandonar a capital metropolitana portuguesa, rumo ao Brasil. A este clima incerto e tenso, juntou-se um contexto de graves surtos epidémicos que grassaram um pouco por todo o reino, causando medo e desmotivando as deslocações, propícias à difusão e contração de doenças. Mas aqui temos de considerar dois cenários diferentes. Se, por um lado, a propagação de doenças causava temor a quem viajava e às comunidades por onde passava, por outro, em momentos de falta de cereais, era comum os bandos de famintos dirigirem-se para as áreas urbanas, em busca de alimento. Estando fragilizados pela fome, eram facilmente afetados pelas doenças e por isso, muito temidos. Para controlar estes fenómenos, as autoridades procuravam adotar medidas profiláticas, que passavam pela proibição de os empestados saírem de suas casas e circularem nas áreas urbanas, podendo ser condenados a pena de morte, caso o fizessem, ou estabelecendo cercos à volta das cidades, impedindo a entrada ou saída de pessoas.²⁰⁶

6 - A ascensão das romarias

Num contexto em que as peregrinações de longa distância se tornavam menos atrativas, as romarias regionais afiguraram-se como uma solução para continuar a satisfazer as necessidades espirituais dos crentes. Assim, as mesmas motivações que antes faziam os peregrinos procurar os grandes santuários da cristandade, levava-os às ermidas e capelas que se situavam nas montanhas e redondezas das suas áreas de residência.

Apesar de inicialmente o termo romeiro definir aqueles que se dirigiam a Roma, com o passar do tempo, o conceito associou-se a uma realidade distinta, referindo-se a pequenas deslocações de carácter religioso. As romarias, por norma, realizavam-se em grupo, assemelhando-se a uma procissão, uma vez por ano, em data determinada, diferenciando-se das

²⁰⁶ Confira-se Oliveira, *Capítulos de História de Portugal...*, vol. 2, 520-628.

peregrinações, de carácter mais introspetivo e individual e sem uma data específica para realização.²⁰⁷ Ou seja, esta última consistia numa ocasião de renúncia, de sacrifício, de perigo e a romaria num momento de festa, na ocasião para fugir à rotina diária. Ressalve-se, no entanto, que os santuários locais podiam, também, ser procurados continuamente pelos devotos, embora as suas festividades se destacassem pelo maior número de pessoas que atraíam. Depois dos momentos de oração havia tempo para diversão, comer e beber, dançar e cantar. Não significava, no entanto, que o romeiro não tivesse o mesmo espírito devoto do peregrino.²⁰⁸

As romarias tinham um carácter regional, substituindo os maiores santos da cristandade por cultos locais e relacionados com problemas quotidianos que afetavam as populações, como visão, juízo, boa-morte, proteção aos animais, às parturientes, entre outras advocações. A Nossa Senhora da Peneda, em Arcos de Valdevez, acorriam romeiros vindos dos concelhos circundantes, como Melgaço, Monção, Ponte de Lima, Ponte da Barca e até da Galiza. Ao dito santuário chegavam, também, alguns legados deixados por «brasileiros», para celebração de missas pelas suas almas.²⁰⁹ Por norma, as festividades das romarias compunham-se de uma missa, sermão e procissão.

Apesar de, como referimos, estas ocasiões divergirem em alguns aspetos, nomeadamente por possuírem um momento demarcado no tempo para ocorrerem, por serem realizadas coletivamente, e decorrerem em pequenas capelas e ermidas próximas das localidades, as romarias continuavam a manter alguns aspetos que as relacionavam com as longas peregrinações.²¹⁰ Neste sentido, por norma, situavam-se fora dos povoados, frequentemente em

²⁰⁷ Por norma, as romarias realizavam-se na data da morte do santo invocado.

²⁰⁸ Consultem-se os trabalhos de Plötz, «La peregrinatio como fenómeno...», 247; Isabel Riquer Permanyer, «Peregrinas Fingidas», em *Mujeres y peregrinación...*, 102.

²⁰⁹ Leia-se M. A. Bernardo Pintor, *Santuário da Senhora da Peneda. Uma Jóia do Alto-Minho* (Braga: Tip. da Empresa do Diário do Minho, 1976), 30-35.

²¹⁰ Note-se que as peregrinações a Nossa Senhora da Nazaré não eram estanques no tempo e não aconteciam, apenas, no dia da sua festa. Estendiam-se entre maio e outubro, período cujo clima era mais favorável às deslocações. A maior enchente acontecia a partir de agosto, coincidindo com as colheitas, o que se justificava pela possibilidade de as comunidades terem mais possibilidades para ofertarem à Senhora e, também, por ser época para agradecer pelo sucesso das mesmas. Ainda assim, os grupos de romeiros que chegavam à Nazaré faziam-no em dias específicos, consoante a sua origem. Por exemplo, no dia quatro de agosto eram recebidas as freguesias de Leiria, já no dia 15 do mesmo mês, eram os crentes de Penela e a sete de setembro, por exemplo, os de Óbidos. Leia-se Penteadó, *Peregrinos da Memória...*, 112-115; Ernesto Veiga de Oliveira, *Festividades Cíclicas em Portugal* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995), 217.

zonas montanhosas, exigindo algumas horas, uma manhã ou mesmo uma noite de caminhada.²¹¹ Na Nazaré, por exemplo, as subidas íngremes de areia solta eram uma dificuldade mencionada com frequência. Note-se que uma grande parte dos crentes realizava os percursos a pé, embora as pessoas de maior condição pudessem recorrer a transportes, como eram cavalos, liteiras, cadeirinhas ou carruagens.²¹²

Tal como foi notado por Joan Prat i Carós as ermidas de romaria catalãs localizavam-se, regra geral, em locais cuja natureza as tornava distintas e privilegiadas. Geralmente, situavam-se no cimo das montanhas ou nos pontos mais altos entre as comunidades circundantes. O mesmo fenómeno se verifica em Portugal e disso são exemplos diversas pequenas ermidas minhotas ou grandes santuários como o Bom Jesus de Braga, Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego, o santuário de Nossa Senhora da Graça, em Mondim de Bastos, ou o santuário de Nossa Senhora da Nazaré, no Sítio, a ponto de, tanto em Espanha como em Portugal, muitos destes locais serem atualmente reconhecidos pelas vistas panorâmicas que propiciam.²¹³ Além das funções defensivas do passado, é possível que espaços onde a natureza revelava o seu esplendor fossem mais apelativos para as emoções e sentimentos religiosos, por isso, além do alto das montanhas, muitos encontram-se em covas, debaixo de rochedos ou junto a fontes. No que respeita a estas últimas, é exemplo S. Isidoro, em Madrid, estando o seu templo junto a uma fonte que, no período moderno, parece ter sido proficua no curativo de várias maleitas.²¹⁴ Em Portugal pode citar-se o santuário de Nossa Senhora da Piedade, nas Caldas da Rainha, cujos romeiros iam banhar-se nas águas termais, prática realizada, também, nas águas consideradas milagrosas, que se encontravam junto à capela de Nossa Senhora do Viso, assim como à de Santa Comba e S. Leonardo, ambas em Mirandela, embora as referências a fontes milagrosas sejam múltiplas, no

²¹¹ A diferenciação entre peregrinos, enquanto indivíduos que realizavam longas viagens vindos de outros reinos, e romeiros, aqueles que se deslocavam a santuários próximos, era já clara na Galiza, na primeira metade do século XVIII. Confira-se Anxo Rodríguez Lemos, «Conflictividad devota. Las mujeres en las romerías gallegas (siglos XVIII-XIX)», *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 12, 2 (2022): 317.

²¹² Penteado, *Peregrinos da Memória...*, 137-142.

²¹³ Joan Prat i Carós, «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3 (Barcelona: Editorial Anthropos, 1989), 223; Aurélio de Oliveira, «Por feiras e romarias. Entre-Douro-e-Minho a meados do século XVIII (Ponte de Lima / Arcos de Valdevez)», em *Dinâmicas de Rede no Turismo Cultural e Religioso*, ed. Eduardo Cordeiro Gonçalves, vol. 2 (Maia: Edições ISMAI, 2010), 277-293.

²¹⁴ María José del Río Barredo, «Las romerías de Madrid en la Edad Moderna», em *Culti, Santuari, Pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed età contemporanea*, coords. Maria Giuseppina Meloni e Oliveta Schena (Génova: Brigati, 2006), 98-100.

Portugal moderno.²¹⁵ No que respeita às covas, foram espaços onde, no período medieval, os eremitas viveram e morreram, e também onde os cristãos esconderam as imagens dos seus santos perante a ameaça do inimigo, o que explica o elevado número de figuras.²¹⁶

Os santuários de romagem podiam ter géneses diferentes. Alguns surgiam como invocação do martírio do santo patrono. Havia, também, os que possuíam relíquias, assim como aqueles que tinham origem em relatos de aparições milagrosas, ou achados de imagens em locais ermos, ou enterradas; e, ainda, santuários que surgiam nos locais de nascimento, vida ou morte dos santos.²¹⁷

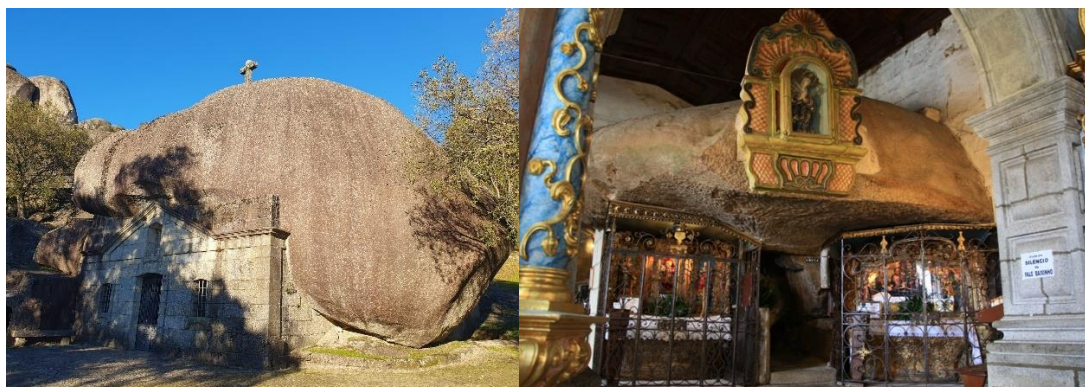
Vários cultos começaram pelo aparecimento milagroso do vulto de um santo num local inóspito. Os exemplos são diversos, mas para citar alguns podemos referir o aparecimento, no meio das rochas, da imagem de Nossa Senhora das Neves, na origem do culto a Nossa Senhora da Peneda, em Arcos de Valdevez, assim como o do vulto de Nossa Senhora do Cabo Espichel num espigão do referido cabo, em Sesimbra, ou ainda a figura de Nossa Senhora da Silva, no Porto, que teria sido encontrada no meio de silvas, na mesma cidade, podendo ainda mencionarse a lenda de Nossa Senhora da Nazaré, no Sítio, segundo a qual, a imagem fora transportada para o local por um ermitão que procurava esconder-se, aquando das invasões moçárabes. A relação entre as penedias e a devoção mariana fica bem expressa em alguns casos, onde capelas devotadas a Nossa Senhora da Lapa foram eretas sob penedos, como acontece em Vieira do Minho e em Sernancelhe, como podemos ver na figura 2.

²¹⁵ José Viriato Capela, Henrique Matos, e Sandra Castro, *As freguesias dos Distritos de Leiria e Santarém nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2021), 157-160.

²¹⁶ Juan María Díez Taboada, «La significación de los santuarios», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios...*, 269-270.

²¹⁷ Anxo Rodríguez Lemos, «A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna», em *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*, coords. Cristina Borreguero Beltrán *et al* (Burgos: Servicio de Publicaciones e Imagen Institucional da Universidad De Burgos, 2021), 881-882.

Figura 2- Santuários de Nossa Senhora da Lapa, Vieira do Minho e Sernancelhe



Fonte: Respetivamente: fotografia da autora, 2022; fotografia de Edaney. Disponível em Wikimedia Commons, em 26 de maio de 2023.

A noite ou a madrugada eram utilizadas pelos crentes para se deslocarem à romaria, uma vez que permitia a sua chegada pela manhã e a tempo dos atos religiosos. No entanto, por serem celebrações que cumpriam os requisitos atrás elencados, nelas se misturavam muitos indivíduos, de paróquias próximas, alguns dos quais chegavam na véspera, para passar a noite em oração e aproveitar os bailes e festejos. Podiam, também, chegar uma semana antes, para procederem à novena, cujo nome indica a duração de nove dias, e realizarem jejuns e outros sacrifícios afetos a promessas e votos feitos anteriormente.²¹⁸ Em Madrid, no século XVI, por exemplo, mandou-se pavimentar o caminho que seguiam os peregrinos até ao santuário de Atocha, de forma a facilitar a circulação daqueles que iam descalços.²¹⁹

Alguns santuários conseguiam extravasar as fronteiras regionais, destacando-se entre estes, no período moderno, os de culto mariano. Tal realidade deve-se à reafirmação e intensificação do culto à Virgem, após Trento, como anteriormente referimos. Em Portugal, uma das maiores romarias era a de Nossa Senhora da Nazaré que, no século XVIII, segundo alguns relatos, chegava a reunir, em determinados dias, mais de 20.000 devotos no seu recinto. Mas destacavam-se outras como a de Nossa Senhora da Flor da Rosa, no Alentejo, à qual acorriam pessoas das Beiras, e a de Nossa Senhora da Atalaia, concorrida pelos habitantes da Estremadura e por muitos navegantes.²²⁰ De referir, ainda, o santuário de Terena, no Alentejo, o de Nossa

²¹⁸ O cumprimento das promessas podia implicar andar de joelhos, em volta da capela, deitar-se num caixão, oferecer flores ou outros bens, como ouro. Sobre esta questão veja-se Oliveira, *Festividades Cíclicas...*, 222-226.

²¹⁹ Del Rio Barredo, «Las romerías de Madrid...», 95-96.

²²⁰ Localizando-se em zonas de forte migração sazonal, não espanta que nestes momentos festivos se encontrassem indivíduos com origem em diferentes regiões. Sobre as migrações sazonais, em Portugal, na região do Alentejo consulte-se Rute Pardal, *Práticas de Caridade e Assistência em Évora (1650-1750)* (Évora: Publicações do Cidehus, 2015), 79-135. Sobre o culto a Nossa

Senhora da Abadia, em Terras de Bouro, Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães, Nossa Senhora da Conceição, em Matosinhos, Nossa Senhora do Cabo Espichel, em Sesimbra, Nossa Senhora da Estrela, na Beira, e Nossa Senhora da Encarnação, em Leiria.²²¹

O século XVII ditou uma forte difusão da história do milagre da Virgem do Sítio, da Nazaré, com a impressão e difusão de várias obras, o que acarretou um elevado número de crentes ao local, dando maior preponderância a esta romaria, e atraindo indivíduos de todos os estratos sociais. Assim, às grandes massas populares, juntaram-se, na visita ao santuário, reis, rainhas e príncipes, de que são exemplo D. João II, D. Leonor, D. Sebastião, D. João IV ou D. Maria de Sabóia, que esteve no local por duas vezes, em 1673 e 1696, para cumprir um voto. Podem, ainda, referir-se D. João V, D. Maria Ana de Áustria, D. Maria Vitória, e D. Maria I, em 1782. Mas muitos outros elementos da alta nobreza se fizeram presentes, nos séculos XVII e XVIII, como o Conde da Castanheira, a Marquesa de Castelo Rodrigo, o Conde de Abrantes, assim como os arcebispos de Braga e Lisboa, e os bispos de Coimbra e Leiria.²²²

Como mencionámos, às romarias era comum ir-se em grupo. Na Nazaré, existia o costume dos «círios», isto é, grupos de crentes que saíam das suas comunidades em direção ao santuário, guiados por um círio, existindo vários como eram os de Lisboa ou o «Círio da Prata Grande», sendo cada um deles, por norma, encabeçados pelas confrarias locais. Também Nossa Senhora do Cabo Espichel tinha dois «círios», que a ela rumavam no período moderno, sendo um deles composto por 25 freguesias. Rotativamente, cada uma delas organizava e suportava financeiramente a romaria.²²³ Este fenómeno a Sul pode ter algumas semelhanças com um outro, vivido a Norte, e que se intitulava «clamores», consistindo em grupos de pessoas que rumavam a

Senhora da Atalaia leia-se Maria Ângela Beirante, «Um santuário de romaria no tempo da expansão: Nossa Senhora da Atalaia: (Montijo)». *Revista Portuguesa de História*, Tomo XXXVI, vol. 1 (2003): 173-199.

²²¹ Veja-se sobre as principais romarias portuguesas Maria de Lurdes Rosa, «Sant'Antonio dei portoghesi: 1786-1825: le pèlerinage portugais à Rome dans le contexte dévotionnel du Portugal de la fin de l'ancien régime», em *Pèlerins et Pèlerinages...*, 371-375; Rooney Figueiredo Pinto, «A iconografia mariana no espaço jesuíta português: o culto e devoção à Virgem Maria na Igreja do Colégio de Jesus de Coimbra» (dissertação de mestrado, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade do Coimbra, 2014), 44. Havia, no entanto, muitas outras romarias, cuja atração de crentes era significativa. Consulte-se Oliveira, *Festividades Cíclicas...*, 219-220.

²²² Por vezes, as romarias, implicavam a visita não de um, mas de dois ou mais santuários. Após a romaria, no caso da Nazaré, os crentes aproveitavam para passar nos mosteiros de Alcobaça e Batalha, como provam alguns relatos. Leia-se Penteado, *Peregrinos da Memória...*, 49-51, 129-132. Por outro lado, os devotos que visitavam o Senhor de Matosinhos aproveitavam a ocasião para ir, também, a Nossa Senhora do Pilar, em Vila Nova de Gaia.

²²³ Penteado, *Peregrinos da Memória...*, 40-134.

um santuário rezando e cantando, podendo ser dirigidos pelo padre da paróquia.²²⁴ Todavia, o mesmo termo era utilizado para designar as procissões que se realizavam em períodos de peste ou grande carestia, não estando relacionadas com festividades ou romarias.²²⁵ Também na romaria a Nossa Senhora da Cabeça, na Serra Morena, na Andaluzia, a chegada das confrarias era um momento importante e à qual assistiam os restantes crentes.²²⁶

A origem destas tradições assenta em iniciativas eclesíásticas que, desta forma, promoviam as romarias das suas comunidades, tendo para elas contribuído, também, a atratividade que festividades como a de Nossa Senhora do Sítio tinham, a nível de convivência e divertimentos. Outra causa podia ser a realização de votos coletivos feitos por localidades inteiras aquando de momentos de perigo, como incêndios, chuvas, seca, fome ou epidemias. A realização do voto vinculava os habitantes da época, assim como os futuros, e acreditava-se que o incumprimento do mesmo poderia trazer consequências nefastas, uma vez que os santos podiam vingar-se. Por isso, estes acontecimentos acabavam por se tornar tradições no seio das comunidades, levando que com o passar do tempo, os romeiros perdessem o sentido da fé. Por este motivo, alguns autores consideram que o termo se aplicava à questão social e lúdica da festividade, e não a uma conceção religiosa.²²⁷

²²⁴ Sobre os clamores em algumas romarias do Alto Minho leia-se Oliveira, «Por feiras e romarias...», 277-293.

²²⁵ Para os principais santuários do arceprelado de Braga visitados pelos «clamores» em momentos de dificuldade, no período moderno, leia-se António Franquelim Sampaio Neiva Soares, «A arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidade pelas visitas pastorais (1550-1700)», vol. 2 (tese de doutoramento, Braga, Universidade do Minho, 1993), 828-834.

²²⁶ Enrique Gómez Martínez, «La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza, de Sierra Morena, en la Andalucía de los siglos XVI y XVII», em *La religiosidade popular. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, coords. C Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 2 (Barcelona: Editorial Anthropos, 1989), 499-501.

²²⁷ Nestes locais, como em todo o espaço público, havia exibições de hierarquias, precedências cujo desrespeito podia levar a conflitos, como chegou a acontecer em Nossa Senhora da Nazaré, considerada uma forte protetora dos navegantes, invocação que lhe foi reconhecida por Vasco da Gama, aquando da sua passagem pelo Cabo das Tormentas. Por esse motivo, recebia muitos peregrinos que lhe agradeciam por milagres no mar, em momentos de naufrágios de embarcações de cargas ou pesqueiros, ou na luta contra navios inimigos, comuns neste período. Quem ia cumprir uma promessa podia seguir com a comunidade, ou podia fazê-lo em qualquer altura do ano, sozinho ou em família. Assim, entre os milagres atribuídos à Virgem nas três primeiras décadas de seiscentos, 62,8% respeitavam a curas de doenças ou acidentes, sendo pródiga a Senhora a devolver a vida a moribundos, 20,4% a intervenções em naufrágios, 14,5% na proteção contra os ataques dos corsários e 2,7% em momentos de assombração. A maioria dos peregrinos que visitavam o santuário tinham origem na Estremadura, Beira Litoral e Norte do Tejo. Sobre estas questões leia-se Penteado, *Peregrinos da Memória...*, 40-134. No que respeita ao culto português a Nossa Senhora de Guadalupe, na Estremadura espanhola, foram documentados, nos séculos XVI e XVII, cerca de 450 peregrinos nacionais. Destes, 74 dirigiram-se ao santuário por questões de saúde, seis por motivos de tempestades, quatro por questões de justiça, e dois por fuga de cativeiro. Vários fora os cativos que prometeram peregrinar ao mosteiro, no século XVII. Note-se que a Virgem de Guadalupe era considerada uma poderosa libertadora, pelo que alguns criminosos iam ao seu santuário agradecer a ajuda na sua libertação.

Chegados aos santuários, os grupos de romeiros podiam ficar um ou mais dias, pelo que se exigia a existência de espaços para pernoitarem. Neste sentido, alguns santuários começaram a possuir, no período moderno, casas destinadas ao acolhimento de peregrinos. No santuário do Sítio, desde inícios do século XVII que existiam espaços para essa função. Os «círios», por exemplo, ficavam dentro do pátio do santuário, nos paços velhos, compostos por duas câmaras e duas cozinhas, e uma sala grande onde podiam ficar mais de uma centena de pessoas. Os restantes romeiros albergavam-se nas «casas dos romeiros», tratando-se de cerca de 30 pequenas habitações sobradadas ou em terra batida. As pessoas consideradas de «maior qualidade» tinham dois outros edifícios onde se albergavam. Todavia, incêndios e tempestades causaram consecutivas destruições destes espaços, que acabaram por não ser recuperados, obrigando os romeiros a dormir em casas alugadas. Neste sentido, desde o século XVIII, que algumas confrarias procuravam adquirir espaços para albergarem os grupos de crentes que os acompanhavam, o que só viriam a conseguir no século XIX.²²⁸

Foi a necessidade de acolhimento dos romeiros, assim como o seu abastecimento, que levou o espaço circundante ao santuário do Sítio a ser povoado. A estância dos peregrinos justificava a fixação de comerciantes, taberneiros, estalajadeiros e outros indivíduos. O mesmo aconteceu junto ao Santuário da Peneda, no Alto Minho, onde o povoamento envolvente surgiu da necessidade de criação de infraestruturas de apoio aos peregrinos.²²⁹ Neste caso, as casas destinadas aos romeiros viriam a surgir na segunda metade do século XVIII, assumindo a designação de «quartéis de peregrinos».²³⁰ Estes espaços, encontravam-se junto ao santuário e apesar de no exterior serem um edifício contínuo, sabemos que no período contemporâneo existiam divisões, para aquartelar os romeiros, consoante as freguesias de proveniência. Este sistema tentava ser implementado no santuário do Sítio da Nazaré, em finais do século XVIII. Estas casas ou «quartéis» são encontrados em diversos locais, como em São João de Arga, em Caminha,

Sobre esta questão consulte-se Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, 54-55, 110-117, 125-133. No que respeita às promessas coletivas leia-se Joan Prat i Carós, «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios...*, 230-234.

²²⁸ Anteriormente ao século XVII, os peregrinos viam-se obrigados a permanecer na vila da Pederneira, de onde depois seguiam para o santuário, por lá não existirem espaços para os albergar. Consulte-se Penteado, *Peregrinos da Memória...*, 166-167.

²²⁹ O mesmo se verificou junto ao Santuário de Nossa Senhora das Necessidades, em Barqueiros, Barcelos. Consulte-se António Veiga Araújo, «O Santuário de N.a Sr.a das Necessidades de Barqueiros: Subsídios para a sua monografia», *Barcelos.Revista*, II Série, n. 1 (1990): 40-41.

²³⁰ Sobre as obras realizadas no Santuário da Peneda em meados do século XVIII, dando-lhe a figuração atual, leia-se Pintor, *Santuário da Senhora da Peneda...*, 30-31, 35.

no santuário da Abadia, em Terras de Bouro, ou no Bom Jesus do Monte, em Braga, entre outros, como adiante veremos.²³¹

Figura 3 - Antigos quartéis de peregrinos, ermida de S. Bento do Cando, Arcos de Valdevez



Fonte: Fotografia da autora, 2018.

Durante a estadia, nos santuários, além dos períodos de oração e introspeção, os crentes tinham a oportunidade de participar em jogos, bailes e outros momentos de animação.²³² Devemos ressaltar que a religiosidade barroca, assim como a festa, eram momentos de grandes

²³¹ Sobre esta questão vejam-se os trabalhos de José Borlido de Carvalho Arieiro, *Real Irmandade de Nossa Senhora da Peneda na Freguesia da Gavieira* (Arcos de Valdevez: sem ed. identificado, 2000), 42; José Pinto, *Os santos esperam, mas não perdam... um estudo sobre a romaria da Peneda* (Amares: Edição do Autor, 2002), 37-95; José Pinto e Sandra Vieira, *A Festa de S. Bento do Cando: memória de uma devoção serrana em terras de Soajo e Gavieira* (Arcos de Valdevez: Município de Arcos de Valdevez, 2017), 136-138. Sobre a romaria de São João de Arga consulte-se Oliveira, *Festividades Cíclicas...*, 229-238. O fervor religioso em volta destes espaços de culto levou a que algumas pequenas ermidas se tornassem importantes locais de romagem, tendo sido transformadas em grandes templos, como foi o caso de Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego, reconstruída no século XVIII a partir de uma pequena capela existente, e também o do Bom Jesus de Braga. Leia-se Rosa, «Sant'Antonio dei portoghesi...», 375-376.

²³² Sobre estas festividades veja-se o trabalho de Rui Manuel Gomes Ferreira, «As Festas de São João em Braga: Raízes, História e Potencial Turístico» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013), 42-56, 63-75; Orlando Freitas Cunha, «O São João de Braga. A Festa: A Ordem; A Desordem» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Estudos da Criança da Universidade do Minho, 2000), 12-30.

manifestações, correspondendo esta última a uma «válvula de escape» para os fiéis.²³³ Estes momentos eram propícios para a existência de uma violência ritualizada, através de conflitos, mas também de torneios e competições.²³⁴ Todavia, os ânimos extrapolados eram severamente punidos. As *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra*, datadas de finais do século XVI, condenavam a uma pena de 1.000 réis os causadores de distúrbios.²³⁵ Por outro lado, estas ocasiões permitiam amainar conflitos e rivalidades familiares ou entre vizinhos. Marcial Gondar Portasany considera que as romarias entravam na rede das solidariedades comuns que faziam parte das comunidades, pois as partidas para estas festividades realizavam-se em grupo, organizando-se entre as vizinhanças, sendo colocadas de parte as rivalidades.²³⁶

As festas eram, com frequência, animadas por representações teatrais, largadas de touros, espetáculos com fogos, assim como por danças e cantares. As próprias procissões, especialmente as do Corpo de Deus, estavam repletas de danças e figurações.²³⁷ No entanto, estes divertimentos causavam alguma preocupação à Igreja que os procurava afastar dos recintos sagrados. Assim, ao longo da Época Moderna, foram vários os bispos que procuraram purgar estes rituais festivos de algumas práticas consideradas imorais. Nas constituições sinodais dos séculos XVI e XVII, do Porto, Braga e Leiria, são evidentes as tentativas de afastar algumas representações e danças das procissões, assim como de diminuir a participação feminina nas mesmas.²³⁸

Assim, identificámos nas romarias o estabelecimento de três patamares espaciais distintos, cuja tipologia foi definida por Gondar Portasany. No plano inferior encontra-se o terreiro, o «campo de festa», destinado à realização dos bailes e arraiais. O plano intermédio corresponde

²³³ No que concerne à festa barroca leia-se Maria Manuela de Campos Milheiro, *Braga. A Cidade e a Festa no Século XVIII* (Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2003), 67-87.

²³⁴ Para a violência em tempos de festa consulte-se Enrique Gil Calvo, *Estado de Fiesta* (Madrid: Espasa-Calpe, 1991), 54-79.

²³⁵ *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra, Feitas e Ordenadas em Sinodo pelo Ilustrissimo Senhor Dom Afonso de Castel Branco Bispo de Coimbra, Conde de Arganil do Conselho Del Rey N. S. e por seu mandado impressas em Coimbra, anno 1591. E Novamente Impressas no Anno de 1730 com hu novo index à própria custa & despeza do Doutor Pantaleão Pereyra de S. Payo, Conego Prebendado da Santa Sé de Coimbra & Economo do Bispado pelo Ilustrissimo Cabido Sede Episcopal Vacãte*, fls. 231-232. Através de https://digitalis-dsp.uc.pt/html/10316.2/9587/item2_index.html. Consultado a 27 de junho de 2022; Veja-se também António Francisco Dantas Barbosa, «Tempos de Festa em Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013), 15-16.

²³⁶ Marcial Gondar Portasany, «Os pequenos camiños. As Romarias como forma de peregrinación» *Compostellanum*, vol. 50, n. 3-4 (1995): 481-485.

²³⁷ Consulte-se Penteadó, *Peregrinos da Memória...*, 178-179.

²³⁸ Sobre as danças e representações nas celebrações religiosas leia-se Barbosa, «Tempos de Festa...», 246-284.

ao escadório que estabelece a ligação, mas diferencia, o espaço de divertimento e o de oração. No plano superior, encontra-se o adro e o santuário, onde decorrem os momentos religiosos.²³⁹ Entre os vários exemplos destes casos encontramos o Santuário de Nossa Senhora da Peneda, em Arcos de Valdevez, cujos três patamares referidos são visíveis na figura 4, assim como o de Nossa Senhora da Nazaré.

Figura 4 - Santuário de Nossa Senhora da Peneda, Arcos de Valdevez



Fonte: <https://www.visitarcos.pt/o-melhor/e-ainda/galeria-35>, consultado a 12 de janeiro de 2023.

No entanto, quando o declive não permitia tal diferenciação, esta fazia-se através de um muro ou valado, conforme vemos acontecer na capela de Nossa Senhora da Graça, em Monção, na figura 5.²⁴⁰

²³⁹ Gondar Portasany, «Os pequenos camiños...», 487.

²⁴⁰ Gondar Portasany, «Os pequenos camiños...», 487.

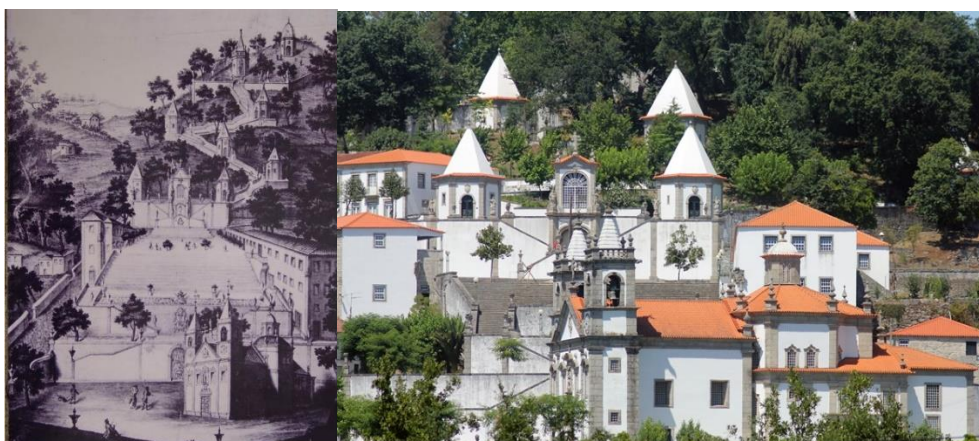
Figura 5 – Ermida de Nossa Senhora da Graça, Monção



Fonte: Fotografia da Autora, 2023.

Em outros casos, a posição dos patamares era invertida. É o que vemos acontecer no santuário de Nossa Senhora de Porto D'Ave. Neste caso, o templo encontra-se no plano inferior, existindo um escadório no plano intermédio que faz a ligação aos terreiros e à via-sacra, encontrando-se, estes, no plano superior, conforme podemos ver na figura 6, onde podemos observar o referido espaço em épocas distintas.

Figura 6 - Santuário de Nossa Senhora de Porto D'Ave.



Fonte: Confraria de Nossa Senhora de Porto D'Ave. Através de:
<http://www.confraria-portodave.pt/galeria.php?link=15>, consultado a 22 de abril de 2023.

Procurando estabelecer a diferenciação entre o espaço sagrado e os momentos de diversão, as constituições sinodais bracarenses de 1639, e publicadas em 1697, tal como as

constituições sinodais portuenses de finais do século XVI, proibiam as vigílias noturnas e a pernoita dos crentes dentro das ermidas, devendo estas permanecer com as portas encerradas, desde uma hora após o anoitecer até ao alvorecer do dia seguinte, o que obrigou à criação de espaços para recolhimento dos devotos, como anteriormente referimos.²⁴¹ As desobediências a tais regras implicavam multas de 500 réis para os párocos e de 100 réis para os crentes.²⁴² No caso de algum romeiro ter realizado voto de fazer vigília, esta devia ser comutada e feita durante o dia. Proibiam-se os peregrinos, igualmente, de comer e beber dentro das ermidas, assim como de tocar instrumentos e de cantar.²⁴³ Neste caso, apenas as cantigas religiosas eram permitidas, sob pena de 1.000 réis. Os mesmos cuidados são encontrados nas constituições sinodais do bispado de Coimbra, de finais de quinhentos. A preocupação com a moralização dos comportamentos nestes momentos de festa coletiva não cabia apenas às entidades eclesásticas. Também o rei procurava controlar os comportamentos através das *Ordenações Filipinas*, onde a cadeia e uma compensação de 1.000 réis ao acusador, pelos atos atrás elencados, eram penalizações a evitar. Esta era, também, a forma encontrada para que os próprios crentes vigiassem os comportamentos nas romarias.²⁴⁴ Todavia, entre as ordens emanadas e a sua aplicação existia um fosso profundo, sendo os problemas difíceis de sanar. Por isso, no início da centúria de setecentos, o bispo da diocese de Miranda do Douro tomou medidas para evitar que os crentes comessem e dormissem

²⁴¹ Consulte-se Carlos Alberto Ferreira de Almeida, «Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal», em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1.ª Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973), 46.

²⁴² A mesma prática era determinada em Sevilha nas constituições sinodais de 1490, procurando evitar os convívios populares que aconteciam dentro dos templos, com danças, cantares assim como outras situações que não tinham carácter sagrado, mas o utilizavam como pretexto. Veja-se Luis Salas Delgado, «Fiestas y Devociones de una parroquia sevillana durante los siglos XV y XVI: el caso de San Andrés», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios...*, 38.

²⁴³ O facto de os romeiros se alimentarem dentro dos templos ou nos seus adros, assim como a realização de representações teatrais, era problemático e constantemente referido aquando das visitas pastorais. Leia-se Soares, «A arquidiocese de Braga...», 834-840.

²⁴⁴ Veja-se *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga ordenadas pello Illustrissimo Senhor Arcebispo D. Sebastião de Matos e Noronha no anno de 1639 e mandadas emprimir a primeira vez pelo Illustrissimo Senhor D. João de Sousa Arcebispo e Senhor de Braga Primas das Espanhas* (Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1697), 231, 320-323. Através de http://biblioteca.galiciana.gal/es/consulta/registro.do?id=5816&fbclid=IwAR1uKtRT_cQmd3WEOGVivpSgMeHilc-CAKKoUT0ViRUe9DJ7CLzLf9r9Ew. Consultado a 25 de junho de 2022; *Constituições Synodaes do Bispado do Porto ordenadas pelo muyto illustre & Reverendissimo Senhor Dom frey Marcos de Lisboa Bispo do dito Bispado* (Coimbra: por Antonio de Mariz Impressor da Universidade, com licença e aprovação do Conselho geral da Sancta Inquisição, 1585), fls. 68-88. Através de: <https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/3011>. Consultado a 27 de junho de 2022; *Ordenações Filipinas...*, Livro V, Título 5.

nos espaços sagrados, aquando das romarias, condenado a excomunhão quem tal praticasse. D. João Franco de Oliveira reconhecia, ainda, ser necessária a construção de casas próprias para acolher os peregrinos, uma vez que só dessa forma se conseguiam evitar tais problemas.²⁴⁵

As já referidas constituições sinodais bracarenses procuravam, também, afastar dos recintos sagrados os divertimentos coletivos, como eram os bailes e as corridas de touros, assim como a venda de produtos, uma vez que as romarias se associavam, frequentemente, a feiras e mercados, sendo a chegada dos crentes um importante fator de dinamização das economias locais.²⁴⁶ Note-se que muitos santuários estavam associados a um intenso comércio, pois essa era uma das forma de monetizar algumas das oferendas recebidas e cuja principal utilidade era serem vendidas.²⁴⁷

Também em Espanha, no século XVIII, o grau de consumismo entre os camponeses, que frequentavam as romarias, era tal que se tornava uma preocupação para as autoridades.²⁴⁸ Todavia, a forte relação entre romaria e feira parece não se ter esvanecido. Como notaram Aurélio de Oliveira e Francisco Barbosa, tomando como exemplo dois concelhos do Alto Minho, Arcos de Valdevez e Ponte de Lima, eram várias as pequenas romarias às quais acorriam crentes das redondezas, assim como a interligação destas com momentos comerciais, como eram a realização de feiras ou a compra e venda de alguns produtos, tendência que se acentuou no século XIX.²⁴⁹

Além destas questões, em contexto de romaria, a interação entre homens e mulheres era mais relaxada, especialmente junto dos mais jovens, sendo causa de algumas queixas de indivíduos que aproveitavam estas ocasiões para dormirem juntos.²⁵⁰ Neste sentido, os arcebispos bracarenses, no século XVIII, esforçaram-se por evitar que a pretexto da devoção, de se visitarem

²⁴⁵ Carlos Prada de Oliveira, *Pastorais dos Bispos de Miranda do Douro e Bragança* (Bragança: Câmara Municipal de Bragança, 2011), 43-46.

²⁴⁶ Sobre estas questões leia-se Barbosa, «Tempos de Festa...», 18-22, 342; No que respeita ao afastamento destes momentos de gáudio dos adros das ermidas veja-se *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 330. Sobre as medidas tomadas em Coimbra, *Constituições Sinodais do Bispado de Coimbra...*, fls. 331-347. Para a presença de mercadores nas romarias consulte-se Gómez Martínez, «La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza...», 497-499.

²⁴⁷ Rodríguez Lemos, «Conflictividad devota. Las mujeres en las romerías gallegas...», 319.

²⁴⁸ Eloy Gómez Pellón, «Notas para el estudio etnohistórico del complejo destino asturiano», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios...*, 152.

²⁴⁹ Oliveira, «Por feiras e romarias...», 277-293; Barbosa, «Tempos de Festa...», 15-17.

²⁵⁰ Nas devassas de Soure foram encontradas queixas em relação a esta realidade nas romarias a Nossa Senhora do Sítio da Nazaré. Leia-se Joaquim Ramos de Carvalho, «Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna», em *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*, dir. José Mattoso (Lisboa: Circulo de Leitores, 2010), 32-57. A romaria ficava marcada por alguns gastos e muito associadas à compra e venda de doces. Leia-se Gondar Portasany, «Os pequenos camiños...», 489.

capelas e igrejas, ou de se frequentarem arraiais, as mulheres saíssem durante a noite, colocando em causa a sua honra. As incumpridoras ficavam sujeitas a excomunhão. Apenas eram autorizadas a sair durante a noite para a missa de Natal e na Páscoa.²⁵¹ Também no arcebispado de Santiago de Compostela, segundo uma ordenação do século XVIII, as mulheres não podiam sair de suas casas, no período noturno. Os cuidados em vigiar os comportamentos femininos, especialmente quando as mulheres pernoitavam nas ermidas, era grande. Por isso, em Muxía e Lugo, à semelhança do que acontecia em Portugal, proibia-se a dormida dentro das capelas e fechavam-se as suas portas. No entanto, o costume manteve-se, havendo diversas tentativas de evitar que famílias com filhos, ou os mais jovens, participassem nas romarias noturnas, ao longo do século XVIII, procurando afastá-los dos malefícios que daí advinham. Os problemas de natalidade ilegítima, nove meses após a realização de romarias, tornavam-se evidentes na região da Galiza, merecendo algumas críticas dos curas.²⁵² Também na Andaluzia, no século XVII, se verificou que, nove meses após a romaria de Nossa Senhora da Cabeça da Serra Morena, disparava o número de expostos deixados na *Casa Cuna de Andújar*.²⁵³ Esta realidade era uma consequência dos comportamentos mais relaxados durante as festividades, transformando-se num problema social, meses depois.

Quando, em 1791, Manuel Gomes de Lima Bezerra publicou o segundo tomo da obra *Os Estrangeiros no Lima*, referia as muitas romarias que aconteciam em agosto, na região do Minho, e os prejuízos económicos que das mesmas decorriam, os quais estimava em valores altos, por serem dias em que as populações não trabalhavam. O autor mencionava a romaria a Santo Amaro, em Ponte de Lima, no dia 06 de agosto, seguindo-se, a 15 a de Nossa Senhora da Abadia, em Terras de Bouro, à qual sucedia a de Nossa Senhora da Agonia, em Viana do Castelo, e no dia 24 a de S. Bartolomeu, em Esposende, entre muitas outras de menor concurso de crentes, mas igualmente significativas. Tais eram as consequências para o bem-estar social e económico das populações que, segundo Lima Bezerra, vários eram os príncipes católicos que procuravam equilibrar estes acontecimentos religiosos.²⁵⁴

²⁵¹ Sobre esta questão leia-se veja-se Milheiro, *Braga. A Cidade e a Festa...*, 335-336.

²⁵² Anxo Rodríguez Lemos, «Conflictividad devota. Las mujeres en las romerías gallegas (siglos XVIII-XIX)», *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 12, 2 (2022): 322-327.

²⁵³ Gómez Martínez, «La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza...», 494.

²⁵⁴ Consulte-se Manoel Gomes de Lima Bezerra, *Os Estrangeiros no Lima*, Tomo II (Coimbra: Real Officina da Universidade, 1791), 10-13.

Em Malta, um famoso santuário era o de Nossa Senhora de Liesse. Ao referido local acorriam muitas mulheres, sendo uma parte considerável dos milagres realizados pertencentes ao sexo feminino, 35% no referido santuário e apenas 20% no de Nossa Senhora do Puy.²⁵⁵ Por outro lado, nos Países Baixos católicos, no período moderno, era comum haver, nos santuários, livros onde os padres anotavam os crentes que chegavam em busca de auxílio divino, o milagre que pediam, e quem os acompanhava. O mesmo acontecia no Santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, em Cáceres.²⁵⁶ O objetivo era publicitar as capacidades milagrosas dos santos. Na Espanha do século XVII existiriam mais de 100 locais de romaria, nos quais se inseriam Santiago e a Câmara Santa, de Oviedo. Esta última florescera enquanto local de passagem dos peregrinos de Santiago, tendo-se tornado um local de romaria, no período moderno.²⁵⁷

6.1 - As principais romarias portuguesas em meados do século XVIII

Já anteriormente referimos vários santuários que atraíam romeiros. No entanto, a leitura das *Memórias Paroquiais* de 1758 fornece-nos uma visão sobre o estado das romarias em meados do século XVIII, saltando à vista uma multitude de cultos, que exerciam poderes variados sobre os romeiros. Alguns eram alvo de elevada devoção, entre os habitantes locais, ou concorridos pelas aldeias, vilas e concelhos vizinhos, pessoas de outras regiões ou mesmo por galegos e castelhanos. Todavia, a grande maioria das festividades limitava o seu poder de atração àqueles que estavam mais próximos.

José Viriato Capela notou, na análise que fez às referidas *Memórias*, que o distrito de Leiria apresentava «amplas conexões romeiras», embora de um universo de cerca de 500 capelas, quase dois terços não tivessem romagem. Aquelas que tinham concurso de devotos representam apenas 8% dos casos.²⁵⁸ Em outros territórios, é possível que os valores fossem ainda mais baixos. Com frequência, os párocos referiam algumas romarias que tiveram elevado concurso de fiéis, mas que se encontravam à época em decadência. Era o que se passava com o culto a Nossa

²⁵⁵ Bruno Maes, «Femmes et grands pèlerinages français à la Vierge, de la Guerre de Cent Ans à la Restauration (XIV-XIX^e siècle)», em *Femmes et pèlerinages...*, 61-68.

²⁵⁶ Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, 222-258.

²⁵⁷ Uriá Riu, *Las peregrinaciones a Santiago...*, 217. Sobre as festas em Oviedo, no período moderno, leia-se Gómez Pellón, «Notas para el estudio etnohistórico...», 151-153.

²⁵⁸ Capela, Matos, e Castro, *As freguesias dos Distritos de Leiria e Santarém...*, 154-155.

Senhora do Tejo, em Abrantes. Destacava-se, ainda, a romaria de Santa Marta de Minde, que recebia romeiros de várias partes, ao longo de todo o ano. No Cartaxo, o Senhor Jesus, imagem «muito milagrosa» recebia devotos o ano inteiro e, em Ferreira do Zêzere, S. Sebastião de Dornes, era venerado com «36 procissões de outras tantas freguesias distantes, da Páscoa até aos Santos», assim como Nossa Senhora do Parto que recebia 37 «círios». Na Golegã, destacava-se Nossa Senhora da Piedade, e em Mação existiam várias romarias, como era a de Nossa Senhora da Garganta, S. Bento de Cardigos, Nossa Senhora da Graça, Nossa Senhora do Monte Carvoeiro, Bom Jesus do Calvário, e S. Gens. Em Ourém, destacava-se Nossa Senhora do Olival, a qual possuía já infraestruturas para receber os peregrinos, com «alpendres ao redor da igreja e casas de romaria». No entanto, também esta estava em decadência, devido a má administração. Espaços destinados ao acolhimento dos romeiros encontravam-se, igualmente, em Nossa Senhora do Fetal, na Batalha, a qual possuía dois alpendres para abrigar os devotos, e a capela de Santo António, em Pousos, Leiria, com «casas de romagem», e cuja novena durava 13 dias. Também em Atouguia da Baleia, a romaria a S. Gião, exigira a construção de «casa de romagem», recebendo romeiros de várias partes do reino, especialmente no Verão.²⁵⁹

Em Salvaterra de Magos, sobressaía o culto a Nossa Senhora da Glória, concorrida pelas pessoas dos concelhos vizinhos e, em Marvila, a S. Roque, à qual romaria, «antigamente vinham muitas pessoas de fora do Reino», revelando um poder de atração supranacional, pouco frequente. Também atrativa parecia ter sido a festa de Nossa Senhora da Cabeça, nas Lapas, em Torres Novas, que, segundo o padre memorialista, «há menos de 40 anos tinha frequência de romeiros de longe», pelo que se entende que teria entrado em decadência nas primeiras décadas do século XVIII. Já a romaria de Santa Marta, em Torre Novas, continuava a atrair romeiros de muitas partes, realizando-se a sua festa pela altura da Páscoa, à qual os crentes chegavam, transportando *ex-votos* e bodos.²⁶⁰ Mas entre todas as atrás elencadas, destacava-se a romaria a Nossa Senhora da Nazaré, que já anteriormente analisámos, e que era à época uma das maiores e mais poderosas do reino.

²⁵⁹ Capela, Matos, e Castro, *As freguesias dos Distritos de Leiria e Santarém...*, 154-155.

²⁶⁰ Capela, Matos, e Castro, *As freguesias dos Distritos de Leiria e Santarém...*, 154-155.

Figura 7 - Santuário de Nossa Senhora do Sítio, Nazaré



Fonte: Fotografia da autora, 2019.

Em Leiria, sobressaía a festa de Nossa Senhora da Gaiola, célebre pelos tabuleiros de pão, que depois de benzido era distribuído aos pobres, e em Pousos, a igreja de Nossa Senhora do Desterro, a qual recebia «muitos *ex-votos*». Em Ansião, no Lagarteiro, a festa do Senhor Crucificado reunia, segundo o pároco, quem sabe se com algum exagero, «mais de 3.000 devotos em procissão». Já nas Caldas da Rainha destacava-se a romaria a Nossa Senhora da Piedade, aproveitando os romeiros para se banhar nas águas termais.²⁶¹

Ao lado, os distritos de Lisboa e Setúbal, à semelhança dos anteriores, possuíam um vasto leque de romarias, embora houvesse três de maior destaque e poder de atração. Falamos da ermida de Nossa Senhora da Arrábida, da festa de Nossa Senhora dos Anjos, em Alhos Vedros, e da romaria a Nossa Senhora do Cabo Espichel. Este santuário dispunha de casas para acolhimento dos romeiros que, por estarem velhas, foram demolidas e erigidas de novo, em 1715, e depois acrescentadas em 1745 e 1760, sendo visíveis na figura 8, dos dois lados da igreja. A dimensão destes espaços é ilustrativa do elevado número de devotos que a ele acorriam. Este culto foi amplamente incentivado pela família real, que deu importantes donativos para o santuário. A elevada procura de romeiros, levou à pavimentação das estradas e à construção de fontanários

²⁶¹ Capela, Matos, e Castro, *As freguesias dos distritos de Leiria e Santarém...*, 157-160.

ao longo dos percursos que a ele ligavam. O santuário dispunha, ainda, de uma horta, cujos frutos eram distribuídos pelos romeiros.²⁶²

Figura 8 - Santuário de Nossa Senhora do Cabo Espichel



Fonte: Fotografia de Joaquim Alves Gaspar. Disponível em Wikimedia Commons, em 24 de maio de 2023.

Também Nossa Senhora do Livramento, em Mafra, era venerada por 10 círios, e Nossa Senhora da Encarnação, na mesma localidade, por 14. Na Moita dos Ferreiros, a festa de Nossa Senhora da Misericórdia, e em Sintra, a festividade a Santa Ana de Penaferriim, convocavam romeiros e círios dos territórios envolventes, ao longo de todo o ano. Já em Sobral de Monte Agraço, a festa a S. Quintino possuía feira franca, o que aumentava o número de pessoas que a ela acorriam. Em Montemor de Loures, destacava-se Nossa Senhora da Saúde, a qual possuía já «casas próprias para os seus romeiros». Muito concurso das freguesias vizinhas tinha Santo Amaro, na mesma localidade, o Senhor Jesus dos Afligidos, em Lousã, e S. Diogo de Alcalá, reunindo este último «vodo e merendeiros». Em Torres Vedras destacavam-se as romarias de Vera Cruz, em Freiria, de Nossa Senhora da Luz, em A dos Cunhados, e de Nossa Senhora da Piedade, apesar desta última estar, segundo o pároco, em decadência. No que respeitava aos distritos de Lisboa e Setúbal, existiam espaços destinados ao albergue de romeiros nas seguintes capelas:

²⁶² Leia-se a propósito Alexandre Borges Álvaro, «Santuário de Nossa Senhora do Cabo Espichel. Sentido para um restauro» (dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa, 2010), 55-63.

«[...] N^a Sr^a da Guia, em Cascais, N^a Sr^a da Saúde, em Loures (Montemor), S. Diogo em Sto. Antão do Tojal (Loures), N^a Sr^a da Ameixoeira (em Sto. Estevão de Alenquer); casas para romeiros na ermida de N^a Sr^a do Socorro (5 de Agosto) em Turcifal (c. Torres Vedas). Pelo território de Setúbal, em N^a Sr^a do Bom Sucesso, na vila de Torrão (Alcácer do Sal), N^a Sr^a da Salas (c. Sines). E a N^a Sr^a do Cabo (Espichel), em Sesimbra, para acolher os extensos círios do «círculo dos saloios» [...].²⁶³

Em Cascais, as maiores festividades eram as do Espírito Santo, as quais tinham bastante concurso, embora a vila fosse pródiga em romarias, podendo citar-se a de Nossa Senhora da Guia, a de S. Bento, com «concurso de comédias e fogo», ou, em Alcabideche, a de Nossa Senhora da Conceição, que recebia «votos e círios de Lisboa por terra e por mar», e a de Nossa Senhora do Pilar, tendo esta última três dias de feira, entre outras. Devido às medidas restritivas, implementadas pelas autoridades eclesiásticas, algumas festividades decaíam de importância. Parece ter sido o que aconteceu com a festa de S. Marcos, em Sines, «restringida nos seus excessos profanos, por imposição do Prelado».²⁶⁴

Em Palmela, o S. João também era celebrado com toda a pompa e circunstância, contando com «corrida de touros, toureiros e garrochas, para que concorrem a Coroa e a câmara pelas rendas próprias e das sisas e os mordomos com as esmolas para suprirem os gastos do grande vodo que se dá aos pobres». Em Alcochete, destacava-se a festa de Nossa Senhora da Conceição do Mato e a do Espírito Santo ou de Nossa Senhora da Vida, à qual o pároco considerava poderem ir mais devotos, se possuísse espaço para os albergar, o que revelava a grande necessidade que havia de casas destinadas aos romeiros.²⁶⁵

Em Coimbra, são dignas de menção algumas romarias. Pela sua maior proporção, destaca-se a de Nossa Senhora da Serra, em Miranda do Corvo, à qual acorriam romeiros das vizinhanças, e a de S. Pedro, em Avô, Oliveira do Hospital, concorrida por 18 freguesias. Em Aveiro, entre as principais festividades, era digna de menção, pelo seu forte poder atrativo, o milagroso Senhor das Barrocas, em Esgueira, embora tivesse entrado em decadência nos últimos anos, apesar de possuir nove casas para recolhimento dos romeiros que o visitavam. E a mesma perda de importância se verificava com Nossa Senhora do Campo, na Feira. Em Castelo de Paiva,

²⁶³ José Viriato Capela, Henrique Matos, e Sandra Castro, *As freguesias dos Distritos de Lisboa e Setúbal nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2016), 199-209.

²⁶⁴ Capela, Matos, e Castro, *As freguesias dos Distritos de Lisboa e Setúbal...*, 199-207.

²⁶⁵ Capela, Matos, e Castro, *As freguesias dos Distritos de Lisboa e Setúbal...*, 199-207.

Santo Adrião de Real atraía gente de todo o concelho e de fora, e em Vagos Nossa Senhora da Conceição possuía ermida de «larguíssima concorrência regional».²⁶⁶

No distrito do Porto, a romaria de destaque era S. Gonçalo de Amarante, celebrada a 10 de janeiro, mas que atraía romeiros ao longo de todo o ano, oriundos não só do Entre-Douro-e-Minho, mas também das regiões de Trás-os-Montes, Beira e Além Douro.²⁶⁷ Tinha, portanto, um forte poder de atração suprarregional, afigurando-se como uma das grandes romarias do Norte de Portugal, à época. Já na Maia, em Águas Santas, Nossa Senhora de Guadalupe atraía à sua capela romeiros ao longo de todo o ano. À romaria de S. Pedro, em S. Pedro Fins, celebrada a um de agosto, acorriam muitos devotos das vizinhanças e da própria cidade do Porto. Em Canaveses, muitos romeiros visitavam a Senhora do Castelinho, em Avesadas, de tal forma que não cabiam dentro do templo, principalmente nos sábados da Quaresma e no seu dia, a oito de setembro. Se uns cultos decaíam, outros pareciam florescer. Assim, parece ter acontecido com o que resultou da aparição de Nossa Senhora da Lapa, a 13 de maio de 1757, na Serra da Abobereira, na Freguesia da Folhada. Também as capelas de São João Batista e Santo Amaro, em Tuias, atraíam devotos das vizinhanças para as suas romarias e o mesmo acontecia com a de S. Lourenço, em Várzea de Ovelha, e com Nossa Senhora da Guia, a 15 de agosto, na Várzea do Douro, sendo frequentadas, todo o ano, por devotos que lhes faziam novenas.²⁶⁸

Em Matosinhos, o destaque ia para a feira de Santiago, a 25 de julho, na paróquia de Custóias, com duração de oito dias, por altura da festa do santo. Também em Leça do Balio, a festa de Santa Ana tinha grande concurso de romeiros, não só por questões de fé, dizia o pároco, mas pela feira e pelo «arraial grande» que se realizava junto a ela. Destacava-se, ainda, a festa do Senhor do Matosinhos, à qual acorriam várias freguesias. A festividade de Santo Amaro Abade, a 15 de janeiro, em Gandra, atraía pessoas de mais de 48 freguesias, de outros concelhos, e do Porto, levando os fiéis *ex-votos* e mortalhas. Nesse dia, havia também feira e arraial, e aí se vendiam pavios de cera com que os crentes se mediam e depois queimavam junto ao altar. Em Vila Nova de Gaia, muita gente ia em romaria venerar as imagens de Santa Quitéria e S. José, na capela do Espírito Santo, em Arcozelo, pois aí faziam «grande arraial alegre e vistoso». Durante todo o ano, iam romeiros a Nossa Senhora das Necessidades, na igreja matriz de Avintes. Já na

²⁶⁶ José Viriato Capela e Henrique Matos, *As freguesias dos Distritos de Aveiro e Coimbra nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2011), 107.

²⁶⁷ José Viriato Capela, Henrique Matos, e Rogério Borralheiro, *As freguesias do Distrito do Porto nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2019), 113-118.

²⁶⁸ Capela, Matos, e Borralheiro, *As freguesias do Distrito do Porto...*, 963-982.

igreja matriz de Santa Marinha de Vila Nova de Gaia, segundo o pároco, costumava-se realizar uma grande procissão com muitas figuras vestidas e anjos, e até com mascarados, tendo estes últimos sido proibidos. Mas, nas vésperas, continuava a haver «fogo de grande variedade», e muitas danças e outra animação, despendendo-se na referida festa, dizia o memorialista, muito dinheiro. Também Nossa Senhora do Pilar, na Serra do mesmo nome, atraía muitos crentes, sendo festejada a 15 de agosto, tendo no passado tido novena.²⁶⁹

No distrito de Braga, encontrámos entre as principais romarias, a de Nossa Senhora da Abadia e Santa Marta de Bouro, em Amares, mas também a Festa das Cruzes, realizada no templo do Bom Jesus, em Barcelos, tendo, esta última, «romagem mais notável» e feira franca. Na mesma localidade, os santuários de Nossa Senhora das Necessidades de Barqueiros, e de Nossa Senhora da Aparecida, de Balugães, atraíam romeiros. Segundo a lenda, este último, era resultado da aparição da Virgem Maria a um pastor mudo, a quem devolveu a fala, no ano de 1702. Tal foi a difusão do milagre, que o arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles mandou construir o atual santuário em lugar da pequena ermida, para dar resposta ao elevado número de romeiros que o procuravam.²⁷⁰

Em Braga, destacava-se o Bom Jesus do Monte, onde chegavam, segundo o memorialista, «fúrias de gente no Verão», assim como as festas de S. João. Mas muitas outras romarias havia, que atraíam pessoas das paróquias vizinhas, em maior ou menor número, em procissão ou a cantar clamores, no entanto, limitar-nos-emos às maiores. Em Guimarães, destacava-se a Senhora da Lapinha, assim como a Santa Maria Madalena e a Santa Marta, na serra da Falperra. Também concorriam muitos romeiros à capela do Espírito Santo, em Sande S. Lourenço, e à ermida de Nossa Senhora do Monte Alto, em Serzedelo. Mas entre todas, destacava-se a de Nossa Senhora da Oliveira, na igreja da Colegiada com o mesmo nome.

²⁶⁹ Capela, Matos, e Borralheiro, *As freguesias do Distrito do Porto...*, 963-982.

²⁷⁰ António Mesquita, «Os romeiros do vale do Neiva», *Barcelos.Revista*, II Série, n. 1 (1990): 238.

Figura 9 - Santuário do Bom Jesus, Barcelos e santuário do Bom Jesus do Monte, Braga



Fonte: Fotografias da autora, 2017.

Na Póvoa do Lanhoso, iam muitos crentes ao Santuário de Nossa Senhora do Pilar, a 29 de junho, assim como à festividade do Senhor do Horto, no segundo domingo de setembro. Também a Nossa Senhora do Rosário, na igreja de Taíde, chegavam muitos romeiros amortalhados e com *ex-votos*, tendo mais tarde sido construída a atual igreja de Nossa Senhora de Porto D'Ave, cujos «quartéis» de peregrinos, em 1753, se encontravam velhos, pelo que foram demolidos e feitos de novo. À semelhança dos que se encontram na Peneda, ou em Nossa Senhora da Abadia, os novos quartéis de meados do século XVIII, que ainda subsistem, eram casas de grandes dimensões, contando uma delas com três e outra com quatro assoalhadas, compostas de várias salas, varandas, quartos, 22 cozinhas e até de cavalariças. À semelhança do que referimos para o Santuário de Nossa Senhora do Cabo Espichel, também aqui, o tamanho do empreendimento devia refletir o número de romeiros que por esta época ocorria ao santuário, deixando-lhe *ex-votos* e oferendas, em dinheiro, ouro, cera, cereais, roupas ou gado.²⁷¹

²⁷¹ Sobre a confraria de Nossa Senhora de Porto D'Ave consulte-se a obra de Maria Marta Lobo de Araújo, *A confraria de Nossa Senhora do Porto de Ave. Um itinerário sobre a religiosidade popular do Baixo Minho* (Póvoa do Lanhoso: Confraria de Nossa Senhora do Porto de Ave, 2006), 29, 89, 113-115, 130-192.

Figura 10 - Quartel de peregrinos do Santuário de Nossa Senhora de Porto D'Ave



Fonte: Fotografia da autora, 2023.

Também à ermida de Nossa Senhora da Glória, na Caniçada, em Vieira do Minho, iam muitos romeiros das paróquias vizinhas e de outras mais remotas. E, em Terras de Bouro, começava a florescer, por esta época, o culto a S. Bento, acorrendo muitos peregrinos à sua ermida, hoje conhecida por S. Bento da Porta Aberta. Em Vila Nova de Famalicão, uma das festividades mais divulgadas pelas vizinhanças era a de Nossa Senhora do Carmo, em Lemelhe. Por sua vez, em Vila Verde era muito concorrida a romaria de S. Pedro, na paróquia de Esqueiros, sendo procurada por pessoas de diversas freguesias. Já a romaria de Nossa Senhora da Pena de Cima, em S. Miguel de Carreiras, via-se muito diminuída, por terem sido comutados os votos «em consideração do incómodo e distúrbios e o mais que considerou poderia acontecer de virem por montes e caminhos solitários homens com mulheres».²⁷² A afirmação deste pároco remete-nos, precisamente, para os perigos que anteriormente já referimos, de uma proximidade mais relaxada entre os sexos, durante os momentos de devoção coletiva. Neste caso, as preocupações eram tais que terão mesmo levado a uma diminuição do número de crentes.²⁷³

²⁷² José Viriato Capela, *As freguesias do Distrito de Braga nas Memórias Paroquiais de 1758. A construção do imaginário minhoto setecentista* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2003), 759.

²⁷³ Capela, *As freguesias do Distrito de Braga...*, 749-759.

Figura 11 - Santuário de Nossa Senhora do Pilar,
Póvoa do Lanhoso



Fonte: Fotografia da autora, 2021.

No distrito de Viana do Castelo, em Arcos de Valdevez, destacavam-se as romagens a S. Bento do Cando e a de Santo António de Vale de Poldros, nos dias dos seus oragos, embora a romaria maior fosse a de Nossa Senhora da Peneda, com quatro festas por ano, e novenas de oito dias. Também a Ermida de S. Brás, em Loureda, convocava romeiros de várias freguesias. Em Caminha, destacava-se o S. João de Arga. Em Melgaço, a capela de Santa Ana de Paços era visitada por muitos romeiros portugueses e galegos e o mesmo acontecia com a festividade de Nossa Senhora dos Milagres, em Cambeses, Monção, sendo necessário estarem «presentes as justiças de Monção e soldados para evitarem os distúrbios que acontecem com muita gente junta».²⁷⁴ Também muitos romeiros portugueses e galegos acorriam à capela de Nossa Senhora da Peneda, em Ceivães, em novenas, especialmente nos meses de Verão. Muito próximo, a ermida de Nossa Senhora da Graça, na freguesia de Sá, tinha elevado concurso de crentes, celebrando-se na sua capela várias missas. Em Ponte da Barca, destacava-se a romaria a S. Cristóvão dos Milagres, em Freixo, atraindo devotos da Galiza.²⁷⁵

²⁷⁴ José Viriato Capela, *As freguesias do Distrito de Viana do Castelo nas Memórias Paroquiais de 1758. Alto Minho: Memória, História e Património* (Monção: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2005), 749-758.

²⁷⁵ Capela, *As freguesias do Distrito de Viana do Castelo...*, 749-758.

Em Valença, entre as ermidas concorridas estava a capela de S. Bento da Alagoa, em Cerdal, a de S. Teotónio, em Ganfei, e a de S. Feliz, em Sanfins. Já em Viana do Castelo eram muito frequentadas as romarias de Nossa Senhora das Areias, em Darque, e Nossa Senhora da Cabeça, em Soutelo, atraindo galegos. Também concurso das terras vizinhas tinha a festa de Santo Amaro, na Meadela. À capela de Santa Justa, em S. Pedro de Arcos, à de Santa Marta de Portuzelo, assim como à de Nossa Senhora do Socorro, em Vila Fria, iam muitas pessoas em romaria, segundo os párocos. Em Vila Nova de Cerveira, às ermidas do Senhor do Cruzeiro, em Loivo, e de Nossa Senhora da Encarnação, no monte de Crasto, em Lobelhe, iam diversos romeiros portugueses e galegos.²⁷⁶ Em Ponte de Lima, entre as maiores romarias estava a de Nossa Senhora das Dores, na igreja matriz, que começava a demonstrar a importância que viria a obter no século XIX. Celebrada em setembro, com duração de três dias, atraía muitas pessoas de fora da vila. Tinha grandes arraiais, na véspera faziam-se fogueiras, onde os populares se juntavam, e contava com espetáculos de fogo que, foram proibidos por uma lei de 1641, devido ao risco de incêndio, o que nunca foi cumprido com rigor. Também com espetáculos pirotécnicos contava a festividade de Nossa Senhora A Grande, realizada a 15 de agosto, na mesma vila.²⁷⁷

Mais para o interior, no distrito de Vila Real, encontramos algumas romarias, sendo as mais significativas a de Nossa Senhora do Pópulo, na freguesia do mesmo nome, em Alijó, a de Nossa Senhora do Pé da Cruz, em Sanfins do Douro, à qual chegavam romeiros todo o ano, e o mesmo se verificava em Nosso Senhor com a Cruz às Costas, em Vilar de Maçada. Também muita gente acorria ao Senhor Salvador do Mundo, em Covas de Barroso, Boticas, levando animais e ofertas de cereais, fazendo-se aí uma feira. Já em Chaves o destaque maior era o do culto a Nossa Senhora das Brotas, à qual acorriam pessoas quotidianamente da vila e de fora, e a Nossa Senhora do Pópulo que, segundo o pároco, «é de quotidiana romagem dos naturais e estrangeiros, principalmente dos peregrinos que vêm e vão ao apóstolo S. Tiago».²⁷⁸ Uma evidência clara de que os peregrinos que se dirigiam para Compostela procuravam visitar alguns dos santuários que se situavam ao longo dos caminhos. Em Mesão Frio, «muitos devotos» visitavam a capela dos Santos Inocentes, na igreja matriz de S. Nicolau, devido às relíquias da Virgem que aí se guardavam. Em Mondim de Basto, a capela de S. Bartolomeu, em Bilhó, atraía muitos fiéis no dia da sua

²⁷⁶ Capela, *As freguesias do Distrito de Viana do Castelo...*, 749-758.

²⁷⁷ Sobre estas festividades em Ponte de Lima consulte-se Barbosa, «Tempos de Festa em Ponte de Lima...», 369-464, 497-500.

²⁷⁸ José Viriato Capela, *As freguesias do Distrito de Vila Real nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2006), 693-694.

celebração, alguns oriundos de localidades a várias léguas de distância. Em Murça, a festividade de S. Bento de Fiolhoso era, também, muito concorrida. Em Santa Marta de Penaguião destacavam-se as festividades em honra de S. Pedro, na paróquia de Fontes, onde se fazia uma festa com venda de alimentos para os romeiros. Em Sabrosa, à capela de S. Domingos iam muitas mulheres com merendeiros, em romaria. Mas maior destaque tinha a capela de Nossa Senhora da Saúde, em S. Lourenço de Riba Pinhão, de onde brotava uma fonte com água milagrosa, acorrendo ao local romeiros de várias partes do reino, na véspera da celebração de S. Lourenço. Já em Valpaços, «infinitas gentes» procuravam ganhar o jubileu na capela de Nossa Senhora do Riso, em Serapicos. Em Vila Pouca de Aguiar, Nossa Senhora do Extremo era também muito procurada por devotos de várias partes, ao longo de todo o ano, e em Vila Real, era contínuo o concurso de romeiros à capela de Nossa Senhora dos Prazeres, em Arroios, assim como à igreja matriz de Nogueira, a três de maio, para lucrar a indulgência plenária concedida pelo Papa àqueles que visitassem o local, no dito dia, se confessassem e comungassem.²⁷⁹

No distrito de Bragança, em Alfândega da Fé, a capela de S. Bernardino de Sena, em Gebelim, atraía romeiros ao longo de todo o ano, alguns de terras distantes, e o mesmo acontecia com a de Santo Antão, em Parada. Festa significativa tinha a capela de Nossa Senhora da Era ou das Portas Abertas, em Cova da Lua, assim como Nossa Senhora do Cabeço, em Nogueira, que oferecia algumas indulgências, e o Santo Cristo de Outeiro, celebrado a três de maio, mas onde chegavam romeiros o ano todo, idos de Bragança, assim como de Miranda do Douro e da Galiza. De maior importância parecia ser a festividade de Nossa Senhora do Viso, em Serapicos, no dia do Espírito Santo, onde concorriam «infinitas gentes uns alcançar o Jubileu como irmãos e outros de romaria», e o mesmo acontecia com a capela de Santa Vera Cruz, em Sortes, visitada a três de maio, com o intuito de ganhar perdões, isto só para citarmos algumas, uma vez que outras tantas são referidas pelos padres como atrativas de muitos devotos, especialmente nos dias das suas festividades.²⁸⁰

Também em Carrazeda de Ansiães, muitos devotos procuravam a capela de S. Frutuoso, pelas relíquias milagrosas lá existentes. À igreja de Podence acorriam muitos devotos das freguesias vizinhas, em novenas, com mortaldas, *ex-votos* e outras ofertas, dados os muitos milagres que operava. Também recetor de elevado número de *ex-votos*, expostos nas paredes do

²⁷⁹ Capela, *As freguesias do Distrito de Vila Real...*, 693-700.

²⁸⁰ José Viriato Capela, et al., *As freguesias do Distrito de Bragança nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2006), 881-883.

templo, era o Santo Cristo, na igreja de S. Cristóvão. Note-se que a exibição destes objetos era muito importante, pois consistiam na prova do poder milagroso do santo, constituindo uma evidência do agradecimento dos devotos.²⁸¹

Em território bragantino, era significativa a romaria ao santuário de Nossa Senhora de Balsamão, em Chacim, no dia dos apóstolos, dizendo o pároco que «não há outro igual na Província», recebendo muitas procissões, embora também ao longo de todo o ano se dirigissem ao dito local muitos romeiros de ambos os sexos. Culto diferente tinha a capela de Santa Catarina, em Vale de Prados onde, à semelhança do que vimos acontecer em Nossa Senhora da Piedade, nas Caldas da Rainha, as pessoas iam para se banharem num poço, acreditando que dessa prática advinham propriedades curativas.²⁸²

Em Miranda do Douro, o culto a Nossa Senhora do Naso, na paróquia da Póvoa, celebrada a oito de setembro, atraía devotos de Castela, o que se justifica pela proximidade da fronteira. Também muitos eram os crentes que acorriam ao Senhor Santo Cristo da Boa Morte, de Ventozelo, havendo necessidade de vários párocos para confessar. Em Moncorvo, iam romeiros de diferentes partes visitar a capela de S. Xisto, assim como a de Santo Apolinário, em Urrós. Também em Vila Flor, eram muitas as freguesias circunvizinhas que acorriam à festividade da Senhora da Assunção, na qual se distribuía pão benzido aos romeiros.²⁸³

Em Vimioso, à capela de S. João Batista de Algoço, verificava-se «inumerável concurso de gente de mais de dez léguas de distância», muitos dos quais procuravam banhar-se numa fonte que nascia por baixo da capela. Em Vinhais, destacava-se a romaria a Santa Marta, celebrada a 29 de julho, na freguesia de Montouto, à qual concorriam muitos devotos, não só de Portugal, mas também da Galiza. Elevado poder de atração revelava a capela de Nossa Senhora dos Remédios, cujas festividades aconteciam a 11 de junho e oito de setembro, na freguesia de Tuizelo, havendo feira nessas datas. Recebia a dita romaria muitas procissões oriundas de várias localidades limítrofes, como eram Bragança ou Vinhais, apesar de, segundo o memorialista, o culto ter perdido força na última década. Anteriormente todos os sábados havia um mercado junto à capela, no entanto, o facto de, segundo o pároco, na paróquia se ter estabelecido um tendeiro

²⁸¹ Veja-se Anxo Rodríguez Lemos, «Fomentar devociones: relatos e imágenes en los exvotos de Galicia», em *Hacer Historia Moderna. Líneas actuales y futuras de investigación. V Encuentro de Jóvenes Investigadores de la FEHM, Sevilla, 4 u 5 de julio de 2019*, coords. Juan José Iglesias Rodríguez e Isabel M^a Meleiro Muñoz (Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2020), 1088-1105.

²⁸² Capela, et al., *As freguesias do Distrito de Bragança...*, 883-892.

²⁸³ Capela, et al., *As freguesias do Distrito de Bragança...*, 883-892.

que vendia todo o género de produtos, fizera com que deixasse de ser necessário e desaparecesse.²⁸⁴

Em decadência estava o culto a Nossa Senhora de Carocedo, em Bragança, e a Nossa Senhora do Rosário, em Pousadas, apesar das indulgências plenárias que, nesta última, eram concedidas aos irmãos. E em ascensão a devoção a Nossa Senhora da Ribeira, em Seixo de Anciaes, em virtude de, no ano de 1757, lhe ter sido atribuído o «brotar de uma água». Também a capela de Nossa Senhora da Boa Morte, em Vilar Seco da Lomba, concelho de Vinhais, havia tido a sua primeira missa «há poucos dias», segundo o pároco, à qual concorreram

«[...] pessoas de muitas partes a visitá-la [...] gente que se juntou do concelho de Vinhais e de Monforte e do Reino da Galiza, e outras partes, que não cabiam na vila, todos atraídos da devoção da Senhora e zelo de lucrarem a indulgência plenária que o abade alcançou de Roma para toto o fiel cristão que visitasse a capela [...]».²⁸⁵

Por esse motivo, dizia o cura que há nove meses se tornara muito concorrida de devotos. Este, assim como uma aparição da Virgem, em maio de 1757, em Amarante, são exemplos, segundo José Viriato Capela, de um receio que se impregnou na população, em virtude do Terremoto de 1755, e que levou as populações a buscarem proteção junto de algumas inovações, de que é exemplo maior o culto a Nossa Senhora da Lapa.²⁸⁶

No distrito de Viseu, em Armamar, havia romaria de várias câmaras à capela de S. Domingos, em Fontelo. Também à de S. Lourenço, em Queimadela «concorre multidão de povos dos povos circunvizinhos», no dia da sua festa. A tradição dos círios parece ter chegado a este distrito, estando presente na festividade de S. Romão, na paróquia do mesmo nome. Em Oliveira do Conde, o culto a S. Pedro chegava às populações que ficavam a cerca de três léguas. E na mesma freguesia se encontrava um santuário de grande devoção, o de Nossa Senhora dos Carvalhões, onde «em nenhuma hora do dia ou da noite se ache esta igreja da Senhora sem pessoas». Junto à mesma realizava-se uma feira, às quartas, na última semana do mês. Também

²⁸⁴ Capela, et al., *As freguesias do Distrito de Bragança...*, 883-892.

²⁸⁵ Capela, et al., *As freguesias do Distrito de Bragança...*, 892.

²⁸⁶ Capela, Matos, e Borralheiro, *As freguesias do Distrito do Porto...*, 119-120.

romaria contínua tinha a capela de Nossa Senhora da Ribeira, em Parada, por ser considerada muito milagrosa, assim como a de Santo Amaro, na mesma freguesia, festejado a 15 de janeiro.²⁸⁷

Em Castro Daire, à capela de Nossa Senhora do Fojo, em Gosende, acorriam romeiros, principalmente no Verão, havendo uma considerável feira a oito de setembro, onde se vendiam frutas, comidas e animais. Mas maior destaque tinha o culto a Nossa Senhora das Cales, em Santiago de Piães, a qual dispunha de um ermitão e casas para receber os romeiros. Tal como aconteceu no Santuário da Peneda, em Arcos de Valdevez, e no de Nossa Senhora da Nazaré, referia o pároco que «ao pé da sua capela tem edificado habitação alguns vizinhos».²⁸⁸ No concelho de Lamego muitos devotos iam festejar o S. Gonçalo, à igreja matriz de Belães do Bairral, por ser milagrosa e também pelo jubileu que o seu altar concedia. O mesmo acontecia com a capela de S. Bartolomeu, em Britiande, onde a 24 de agosto além da festa religiosa havia feira, e com Nossa Senhora da Piedade, na mesma freguesia, recebendo muitos *ex-votos* de cera. Também no alto do monte, e muito frequentada por romeiros, estava a capela de S. Domingos, em Ferreiros de Avões. Uma «inumerável multidão de pessoas», segundo o pároco local, visitava quotidianamente a capela de Nossa Senhora das Aveleiras, em Figueira. Já em Lamego destacava-se Nossa Senhora dos Remédios, a qual contava com um «grande mercado na devesa ou soutos que ficam por detrás da capela», sendo visitada a ermida não só por questões de devoção, mas, segundo o pároco, por «divertimento, como delicioso sítio dela».²⁸⁹ S. Domingos de Queimada, na freguesia do mesmo nome, tinha um culto bastante impregnado, referindo o pároco que recebia romagens de todas as freguesias que ficavam à sua volta, a uma distância de quatro léguas. Grande preponderância assumia, igualmente, a romaria a Nossa Senhora do Castelo, na freguesia de Mangualde, à qual iam em procissão várias câmaras e, no dia oito de setembro, quando decorriam as suas festividades, havia procissão «ornada de muitas moças solteiras bem ornadas, levando à cabeça muitas ofertas de centeio, milho, trigo, linho e dinheiro».²⁹⁰

A romaria constituía um momento muito importante, principalmente para as mulheres solteiras, sendo o local onde se via e se era visto. Por esse motivo, as moças procuravam ir compostas a estas festividades. No século XVI, aquando do julgamento pelo Santo Ofício de uma taberneira lisboeta chamada Leonor Lopes, sendo arrolados os seus bens, uma mulher afirmava

²⁸⁷ José Viriato Capela, e Henrique Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2010), 925-928.

²⁸⁸ Capela, e Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu...*, 928.

²⁸⁹ Capela, e Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu...*, 930.

²⁹⁰ Capela, e Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu...*, 932-946.

que a ré possuía «uma cadeia de ouro grande», que lhe emprestara por duas vezes, para se dirigir à romaria de Santo António.²⁹¹

Outro culto de elevada devoção era o de Santa Eufémia, em Santiago de Cassurrães, onde concorriam muitos romeiros ao longo de todo o ano, havendo sempre gente dentro do templo, ofertando *ex-votos* e outras dádivas.²⁹² Já em S. Pedro de Penedono, a capela de Nossa Senhora da Conceição situava-se na estrada real que ligava Lisboa a Trás-os-Montes, onde havia uma imagem de Nossa Senhora da Estrada, recebendo, segundo o pároco, muitas esmolas de passageiros. Mas maior devoção era direcionada para a capela de Santa Eufémia, à qual concorriam romeiros de «partes muito distantes e remotas». Também a capela de Nossa Senhora da Piedade fora muito frequentada por devotos, até inícios do século XVIII, lamentando-se o pároco do decréscimo vivido.²⁹³

No concelho de Resende a festa maior era a de Nossa Senhora do Souto, na freguesia de Paus, onde o pároco estimava juntarem-se mais de 2.000 pessoas, na última segunda-feira de agosto, dia da sua festividade, quando era distribuído pão aos pobres. Em Sernancelhe, era a capela de Nossa Senhora da Lapa, em Quintela, que atraía romeiros de partes «muito distantes», ao longo de todo o ano, alguns dos quais com clamores, deixando ofertas e *ex-votos* de cera. Em Viseu, destacava-se o culto a Nossa Senhora do Crasto, em Vil de Souto, que, segundo o pároco, era concorrido por devotos de várias partes de Portugal e de outros reinos, recebendo ainda «algumas prendas dos mares». Mas destacava-se, principalmente, a devoção a Nossa Senhora da Silveira ou do Pedrogal, na sé catedral de Viseu, à qual acorriam pessoas de outros bispados. Já na romaria à capela de Santa Eufémia o pároco afirmava, talvez com exagero, que eram mais de «quatro mil pessoas» no dia da sua festa, havendo outros devotos que a visitavam quotidianamente. Também a capela de Nossa Senhora do Castro, na mesma localidade, reunia muitos romeiros, que chegavam «com suas violas, adufes, pandeiros e outros mais instrumentos festejam este dia com várias danças ao modo camponês ou cidadão», festa que ficou beneficiada pela realização de uma feira no seu dia.²⁹⁴

²⁹¹ Consulte-se Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, «Pelos Teias da (In)justiça no século XVI: a Taberneira Mourisca Leonor Lopes», em *As mulheres perante os tribunais do antigo regime na Península Ibérica*, coords. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga e Margarita Torremocha Hernández (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015), 15-35.

²⁹² Capela, e Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu...*, 932-946.

²⁹³ Capela, e Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu...*, 932-946.

²⁹⁴ Capela, e Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu...*, 932-946.

No distrito da Guarda, Nossa Senhora d’Ajuda, em Freineda, recebia 18 círios. Mas, segundo os memorialistas, a mais conhecida era a romaria de Santo Amaro, em Linhares, associada a uma feira, e pela sua fonte de água sulfúrica. Em Fornos de Algodres, era Nossa Senhora de Copacavana que recebia devotos ao longo de todo o ano, o que se verificava, também em Gouveia, com Nossa Senhora da Estrela, com Nossa Senhora dos Remédios, na Guarda, e com Nossa Senhora do Torrão, em Longroiva. Em Sortelha, a capela de S. Cornélio também atraía romeiros de várias partes de Portugal e, segundo o seu pároco, de fora do reino, e o mesmo vale para a capela de S. Sebastião de Carvalhais, na paróquia de Santa Marinha. Também Nossa Senhora do Santo Sepulcro, em Trancoso, era muito venerada por pessoas que chegavam de «partes muito distantes».²⁹⁵

Em Castelo Branco, destacava-se a romaria a Nossa Senhora da Estrela, na paróquia de Belmonte, onde acorriam povos, com procissões e cruces, assim como, na Covilhã, ao Santo Cristo da Ribeira, iam muitos romeiros, ao longo do ano. No que respeita a S. Gregório, assim como a Nossa Senhora da Luz, ambos no Fundão, dizia o pároco haver muitos romeiros no Verão, «por divertimento que a devoção está acabada».²⁹⁶ Devotos espanhóis recebia a capela do Senhor da Pedra, em Salvaterra do Extremo. Maior abrangência tinha o culto a Nossa Senhora do Pópulo, no Casal de Alvito, estimando o pároco que ali acorressem romeiros vindo de localidades que ficavam a mais de 12 a 15 léguas de distância. Já Nossa Senhora do Castelo, em Vila Velha de Ródão, tinha romaria no início de setembro, possuindo «casas de novena», para recolher os devotos.²⁹⁷

Em Portalegre, à festa de Nossa Senhora da Rabaça, em Aldeia Velha, iam muitos devotos que «se abarracavam em barracas e debaixo de umas sobreiras». Os festejos contavam com comédias e touros, apesar de à época, segundo o pároco, estarem a perder popularidade. Festas com muita animação eram, também, as do Espírito Santo, em Aldeia da Mata, no Crato, onde se faziam cavalhadas, assim como as de Santo André, na mesma localidade, onde «meninos corriam touros», um «gostoso espetáculo», segundo o pároco. Também Nossa Senhora dos Remédios,

²⁹⁵ José Viriato Capela, e Henrique Matos, *As freguesias do Distrito da Guarda nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2013), 739-751.

²⁹⁶ José Viriato Capela, Henrique Matos, e Sandra Castro, *As freguesias dos Distritos de Castelo Branco, Portalegre e Olivença nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2019), 817-845.

²⁹⁷ Capela, Matos, e Castro, *As freguesias dos Distritos de Castelo Branco, Portalegre e Olivença...*, 817-845.

ainda na anterior paróquia, era procurada por devotos, que a ela se dirigiam descalços, alguns oriundos de terras distantes.

As mortificações corporais eram comuns nas romarias. Também entre os romeiros que se dirigiam ao santuário de Guadalupe, em Espanha, muitos iam descalços, outros levavam cadeias para lembrar o cativo de que foram salvos. Alguns podiam mesmo ir «desnudos».²⁹⁸ Outros, açoitavam-se ou seguiam de joelhos, desde o momento em que viam o templo no horizonte, até chegarem à sua porta.

O santuário do Senhor da Piedade, em Elvas, cujo templo data de 1737, possuía hospedaria para recolher os romeiros, contando ainda com um chafariz e jardins. Em Fronteira, as antigas romarias do Senhor do Mártir e de Nossa Senhora da Vila Velha estavam em decadência, na segunda metade se setecentos, apesar de, segundo o memorialista, em épocas anteriores terem tido grande concurso de romeiros, e o mesmo acontecia com Nossa Senhora da Conceição, em Monforte, e com Nossa Senhora do Rosário, em Santa Maria Madalena. Em Ponte de Sor, Nossa Senhora de Belém, na paróquia de Santa Maria do Castelo, reunia crentes portugueses e castelhanos. Também S. Bartolomeu, em Sousel, recebia muitos romeiros, queixando-se o pároco que estes iam, principalmente, por divertimento.²⁹⁹

Note-se, em primeiro lugar, que faltam aqui as principais romarias dos distritos de Évora, Beja e Faro, por ainda não se encontrarem publicados os volumes respeitantes às suas memórias, e não ser nossa intenção perscrutar essa documentação. Sabemos, no entanto, que no Alentejo se destacava o Santuário de Nossa Senhora de Aires, na vila de Viana do Alentejo, assim como o Santuário de Nossa Senhora da Conceição, em Vila Viçosa.³⁰⁰ E no Algarve, o Santuário de Nossa Senhora da Piedade, em Loulé. De referir, ainda, que nem todas as romarias existentes em território nacional foram referidas pelos párocos das *Memórias Paroquiais*, outras perderam-se, e as existentes não podem deixar de ser analisadas com cuidado, uma vez que a informação que nos chega é toldada pela visão destes memorialistas e pelas suas perceções.

No entanto, salienta-se a importância do culto mariano, que se revelava fortemente impregnado em território nacional, no período moderno. Por norma, as romarias realizavam-se a santos com influência diária no quotidiano das populações, isto é, advogados contra as pragas

²⁹⁸ O termo não significa totalmente nus, mas sim, despedidos o mais possível, embora com as partes púdicas cobertas. Veja-se Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, 43-46, 112.

²⁹⁹ Capela, Matos, e Castro, *As freguesias dos Distritos de Castelo Branco, Portalegre e Olivença...*, 817-845.

³⁰⁰ Sobre o santuário de Nossa Senhora de Aires consulte-se a obra de Raquel Seixas, *O Santuário de Nossa Senhora de Aires. Arquitectura e devoção (1743-1792)* (Lisboa: Editora Caleidoscópio, 2021).

agrícolas, doenças, tempestades e secas, conflitos, relacionadas com problemas da maternidade ou proteção dos animais. Torna-se evidente que algumas capelas e ermidas de grande devoção se encontravam em decadência em setecentos, embora após o Terremoto de 1755 outros cultos tenham sido exacerbados.

Sublinha-se a preferência dos romeiros por capelas e ermidas eretas no alto dos montes e fora das comunidades, levando merendeiros para se restabelecerem ao chegar, havendo, por vezes, referências dos párocos aos grandes arraiais e divertimentos dessas romarias, que atraíam muitos visitantes. Além disso, vê-se uma forte procura dos devotos por imagens afamadas pelos seus milagres, e também pelos jubileus e indulgências que as capelas prometiam. Muitos povos estavam vinculados à obrigação de rumarem a determinadas ermidas por votos coletivos, pelo que, em comunidade, com uma pessoa de cada casa, ou através de um representante da paróquia, que transportava a bandeira, cruz ou círio, cumpriam o dever de agradecer a benesse de que por vezes já não havia memória.

Várias capelas e ermidas realizavam festividades mais do que uma vez ao ano, e algumas recebiam romeiros ao longo dos 12 meses, embora o maior concurso de devotos fosse nos dias de realização das suas festas, frequentemente associadas a momentos de lazer, com alguns divertimentos e arraiais. Alguns párocos referem o perigo que as romarias representavam para o sexo feminino. No entanto, salientam algumas devoções, especialmente concorridas por mulheres com os seus merendeiros, pelo que se percebe que a presença feminina era muito forte nestes momentos de devoção coletiva.

7 - As peregrinações no feminino

Ao longo das últimas décadas, o estudo das peregrinações a Santiago tem-se centrado, essencialmente, na análise do peregrino clássico. As famílias, os grupos organizados, as paróquias, as confrarias, os anciãos, as crianças e as mulheres, têm sido alvo de pouca atenção historiográfica. Estas últimas permanecem ausentes de grande parte das referências históricas, pela pouca importância que foi atribuída às suas ações e por estarem submetidas às autorizações paternas e conjugais. Todavia, a peregrinação era das poucas diversões, entretenimentos e obras

piedosas que o sexo feminino podia frequentar, motivo pelo qual as mulheres estiveram presentes desde o início.³⁰¹

A mulher desempenhou diversos papéis no caminho, não apenas como peregrina. As suas diversas facetas ficaram imortalizadas na literatura, sendo referidas como uma tentação para os romeiros, uma vítima frágil, que podia ser enganada e violada facilmente pelo sexo oposto, ou crentes dissimuladas que aproveitavam as romarias para se encontrarem com os seus namorados e amantes.³⁰²

As primeiras notícias de elementos do sexo feminino a peregrinar a Compostela datam dos séculos X e XI e correspondem a rainhas que acompanhavam os seus maridos, em deslocações com maior carácter político do que religioso. Além destas, também futuras santas peregrinaram como, por exemplo, a rainha santa Isabel, de Portugal, Santa Bona, de Pisa, Ingrid de Skänninge, Santa Brígida, da Suécia, Santa Paulina, da Alemanha, Jacqueline de Rocamador, Santa Petronila, Matilde, de Inglaterra, Santa Felícia, da Aquitânia, entre outras. Note-se que uma deslocação a terras tão longínquas, como a Santiago ou à Terra Santa, se transformava num feito importante para uma mulher do período moderno. Durante as viagens, estas tinham a oportunidade de conhecer o mundo, e de contactar com outras pessoas e culturas.³⁰³

Houve várias peregrinas dos grupos sociais privilegiados que realizaram viagens religiosas de forma isolada, nas suas carruagens. Sobre essas há algumas notícias, dada a sua condição: princesas, rainhas, duquesas e condessas. Houve, depois, mulheres anónimas que peregrinaram juntamente com os homens, sendo por eles protegidas. Por último, existiram também alguns grupos femininos que viajaram sozinhos, constituídos por mulheres de diversas idades, cabendo às anciãs zelar pela honra das mais novas.³⁰⁴ Grande parte das peregrinas a Santiago faziam a viagem em família ou em grupo, a pé ou a cavalo, outras em barcos.³⁰⁵ Várias histórias e cantigas populares, que circulavam na Idade Média, davam conta de episódios em que peregrinas foram assaltadas, roubadas e algumas delas mesmo violadas, mostrando o quão perigosos podiam ser os caminhos para os elementos do sexo feminino. Todavia, a presença de mulheres nas peregrinações, como acompanhantes dos maridos ou com filhos, foi uma constante. O *Códice*

³⁰¹ González Vázquez, «La Mujer ante la peregrinación...», 79-80.

³⁰² Veja-se a propósito Félix Cariñanos San Milán, «La mujer en el Camino de Santiago», *Fayuela. Revista de Estudios Calceatenses*, n. 1 (2005): 49.

³⁰³ Leia-se San Milán, «La mujer en el Camino...», 45-48.

³⁰⁴ Consulte-se Permanyer, «Peregrinas Fingidas...», 102.

³⁰⁵ Veja-se a propósito Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago...*, 114-115.

Calixtinus, no livro dedicado aos milagres, fazia referência a vários casais em peregrinação. Os seus motivos podiam ser vários, conhecendo-se alguns: progenitores que procuravam cura para doenças dos filhos, casais que não conseguiam ter descendência, mulheres que faziam votos para que os maridos recuperassem a saúde, pais que peregrinavam a pedir perdão por crimes cometidos pela progeneritura, entre outros.³⁰⁶

As romarias e as peregrinações eram práticas prazenteiras para o sexo feminino, uma vez que proporcionavam momentos de diversão e entretenimento durante o caminho, principalmente quando inseridas em grupos. Havia, ainda, a possibilidade de interagir com o sexo oposto, o que não era tão fácil durante o seu quotidiano. Conhecem-se algumas mulheres, embora poucas, que foram verdadeiras profissionais de peregrinação, tendo realizado várias visitas a santuários como Compostela, Jerusalém e Roma. Estavam, quase sempre, acompanhadas pelos maridos ou por padres, e só raramente sozinhas. Vários testamentos realizados na Galiza, nos séculos XIV e XV, dão conta da existência de mulheres peregrinas. Diziam respeito a peregrinações póstumas, ou seja, realizadas após a morte dos testadores. Uma das testadoras definiu que em seu nome peregrinasse uma mulher de boa-fé. Também nas últimas vontades expressas por alguns homens determinava-se que fosse por eles, em peregrinação, um homem ou uma mulher, sendo indiferente o sexo daquele que os representaria.³⁰⁷

A forma mais prudente de peregrinar a Santiago era fazê-lo em conjunto com um grupo da mesma localidade, o que acontecia com frequência nos romeiros. Muitas vezes, estes bandos de peregrinos eram encabeçados pelo pároco ou por outro clérigo ou monge. Alguns deles, como referimos, eram apenas constituídos por elementos do sexo feminino. Assim, no século XV, a beata Verdiana de Castel Fiorenino liderou um grupo de peregrinas até à Galiza. Todavia, algumas disposições eclesiásticas e civis determinavam que as mulheres apenas deveriam peregrinar acompanhadas por homens, para sua proteção. Outras proibiam-nas de participar em romarias ou atos religiosos durante a noite, como analisámos anteriormente.³⁰⁸ Havia, também, várias críticas às peregrinações femininas. As mulheres eram acusadas de peregrinar com o propósito de se afastarem dos seus afazeres domésticos e de servirem de motivo de distração para os homens. Tal era a sua má conotação que se tornaram comuns expressões, tanto em castelhano como em português, tais como «ir romeira e tornar rameira». A relação entre os dois vocábulos é

³⁰⁶ González Vázquez, «Mujeres peregrinas...», 87-91.

³⁰⁷ González Vázquez, «La Mujer ante la peregrinación...», 80-83; González Paz, «Los santuarios destino...», 67, 75.

³⁰⁸ Sobre esta questão leia-se Milheiro, *Braga. A Cidade e a Festa...*, 335-336.

muito próxima. De tal forma que o *Diccionari catalã-valenciã-balear* de Alcover-Moll, onde se definem termos das línguas romances, considera que peregrino é aquele que vai em romagem a um santuário, mas por outro lado, a palavra «romeira», além de peregrina, significava, também, prostituta sem domicílio fixo. Por seu lado, no segundo o volume do *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, editado em Paris, 1932, é referido que o termo «coquillard» designava, nos séculos XVI e XVII, um grupo de ladrões que levavam nos colarinhos conchas, tal como os peregrinos, e «coquillarde», por seu turno, definia a mulher que traía o marido.³⁰⁹

Conhecemos, também, as mulheres enquanto auxiliadoras dos peregrinos, dando-lhes pão, pousada, calçado ou fundando hospitais para que estes se recolhessem. Muitas fizeram doações de roupas de cama, colchas, lençóis ou almofadas, a hospitais e albergarias de peregrinos. No que respeita ao acolhimento de mulheres não foi comum a existência de instituições unicamente votadas ao género feminino, pois o seu número não o justificava. No entanto, em muitos hospitais existiam alas separadas para ambos os sexos. Nestes locais, encontravam-se, no entanto, mulheres a trabalhar e a servir os peregrinos, como hospitaleiras e cozinheiras. Por vezes, desempenhavam os cargos em conjunto com os maridos.³¹⁰

Ao longo do século XVIII, o número de peregrinas assistidas no Hospital Real de Santiago aumentou significativamente. No entanto, muitas mulheres realizaram romarias por procuração, pagando a quem fizessem a viagem por elas. Algumas chegaram mesmo a ser condenadas a peregrinar, após terem sofrido acusações de adultério ou bruxaria. Esta era uma forma de provarem a sua fé.³¹¹

A ascensão das romarias levou a uma maior presença feminina neste género de atos religiosos. O santuário de Nossa Senhora de Liège, no século XVII, era um dos importantes locais de romagem, nos Países Baixos católicos. Através das listagens de romeiros percebe-se que as mulheres correspondiam a 56% e os homens a 44% dos peregrinos que iam em busca de milagres, e seus acompanhantes, ou dos que realizavam a peregrinação por procuração, o que se pode explicar pelo facto de a Virgem ser alvo de grande devoção feminina. Note-se, no entanto, que estes números podem ser explicados por outro motivo, que passava pelo facto de serem as mulheres quem se encarregava da resolução dos problemas domésticos, enquanto os homens geriam as questões de subsistência. A nível dos milagres solicitados, relacionados com doenças,

³⁰⁹ Leia-se Permanyer, «Peregrinas Fingidas...», 102-107.

³¹⁰ Consulte-se González Vázquez, «Mujeres peregrinas...», 98.

³¹¹ Veja-se Cariñanos San Milán, «La mujer en el Camino...», 52.

não havia qualquer diferença entre homens e mulheres, a não ser em dois casos específicos. Os problemas de hérnias diziam respeito, quase exclusivamente, ao sexo masculino, o que se justificava pelos maiores esforços físicos que este realizava, e os problemas relacionados com o sistema reprodutor feminino, que respeitavam apenas às mulheres.³¹²

As descrições feitas por viajantes, dos elementos do sexo feminino dos locais por onde passavam, revelavam bastante sobre essas regiões. Podiam considerá-las belas, nobres, formosas ou então escandalosas, desavergonhadas, adúlteras ou devassas. A presença feminina, nos relatos de viagens, é um

«[...] barómetro moral e político: o seu baixo carácter ético e a falta de presença masculina para as controlar e guiar mostravam os problemas mais graves da população e que precisava de ser corrigido [...]».³¹³

Ou seja, se as mulheres estavam sozinhas, se se prostituíam, se ofereciam as próprias filhas, se praticavam atos promíscuos, significava que a sua educação havia falhado. Não tinham comportamentos nobres, não eram educadas, não eram recatadas como seria expectável. Assim, se os locais por onde o viajante passava se caracterizavam pela existência de mulheres que tinham comportamentos ilícitos, isso fazia acreditar que não havia homens que as controlassem. Os seus pais, irmãos, ou maridos eram considerados fracos.

Um viajante do período moderno, Pedro Tafur, considerava, por exemplo, que as genovesas eram mulheres de grande fidelidade. Esposas de viajantes e comerciantes por excelência, passavam muito tempo sozinhas. Este recato devia-se ao facto do adultério, em Génova, resultar em pena de morte. O próprio Estado se encarregava de guardar a castidade das

³¹² Annick Delfosse considera que não é possível, no período moderno, falar-se da existência de peregrinações de género, nos Países Baixos. Leia-se Annick Delfosse, «Pèlerinages à la Vierge, pèlerinages de genre? Le cas des Pays-Bas catholiques et de la Principauté de Liège au XVII^e siècle: tâtonnements et impasses», em *Femmes et pèlerinages...*, 75-93. Entre os crentes que chegavam a Liège portadores de sofrimentos físicos, estavam os que tinham paralisia, cegueira, surdez, mudez, infeções da pele ou doenças do trato digestivo e pulmonar, embora a grande maioria sofresse de paralisias e problemas motores.

³¹³ Karen Daly, «Hombres virtuosos y mujeres escandalosas en las “Andanzas” de Pero Tafur», em *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, coord. Rafael Beltrán Llavador (Valencia: Universitat de València, Servei de Publicaciones, 2002), 363.

suas habitantes, mantendo a honra na cidade. Por outro lado, segundo o mesmo, as venezianas destacavam-se pela frivolidade e infidelidade, quando separadas dos maridos.³¹⁴

Em Portugal, as mulheres deviam guardar com cuidado a sua honra, qualquer que fosse o estrato a que pertencessem. No entanto, no que respeitava às elites, cabia ao sexo feminino ser recatado, modesto, não se exhibir, e ter um porte sério e grave, evitando confianças desnecessárias.³¹⁵ Maioritariamente fechadas em casa, estas mulheres eram acompanhadas, inclusive, para se dirigirem à missa, pela possibilidade existente de contactos inoportunos com o sexo oposto. Em 1714, numa visita à colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães, verificou-se que, com grande escândalo, alguns homens da vila se vestiam de mulheres, cobriam a cara com «biocos», que então estavam na moda e, disfarçando-se de elementos do sexo feminino, se sentavam ao seu lado nas igrejas e as visitavam em suas casas.³¹⁶ Em todo o caso, rainhas e nobres deslocaram-se a festas e romarias, embora sempre escoltadas pelo seu séquito. Assim, sabemos que a rainha D. Maria de Sabóia visitou o santuário da Nazaré mais do que uma vez, tal como as suas homólogas D. Maria Ana de Áustria, D. Maria Vitória, e D. Maria I.³¹⁷

No que respeita às camadas populares, a realidade era outra. Homens e mulheres trabalhavam conjuntamente, desde a juventude, e continuavam nessa condição após o casamento. Na agricultura, na pecuária ou no artesanato, a colaboração entre ambos os sexos tornava-se, por vezes, imprescindível. Em Coimbra, por exemplo, em 1647, 95% dos trabalhadores dos mercados eram mulheres, estando igualmente muito representadas como estalajadeiras, e donas de casas de pasto. Eram mulheres com desenvoltura que tratavam com homens, e se

³¹⁴ O problema era de tal ordem que os próprios canais da cidade o testemunhavam, uma vez que as mulheres atiravam os filhos das relações ilegítimas para o seu interior. Face a esta realidade o governo da cidade criou um orfanato, de modo que as crianças pudessem ser abandonadas lá, em vez de ser atiradas para os canais. O próprio Papa publicou uma bula onde concedia perdões a todos aqueles que visitassem os expostos. Estas medidas acabavam com infanticídio, mas não com o adultério que, em Génova, era evitado com medidas mais severas. Daly, «Hombres virtuosos y mujeres...», 364.

³¹⁵ Maria Antónia Lopes, «Estereótipos de "a mulher" em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)», em *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI-XXI)*, coord. Maria Antonietta Rossi (Viterbo: Sette Città, 2017), 27-44.

³¹⁶ Alberto Vieira Braga, «Curiosidades de Guimarães I. Mulheres, festas, jogo e luxo. Iª Parte», *Revista de Guimarães*, 37 (4) (1927): 253-277.

³¹⁷ Por vezes, as romarias, implicavam a visita não de um, mas de dois ou mais santuários. Após a romaria, no caso da Nazaré, os crentes aproveitavam para passar nos mosteiros de Alcobaça e Batalha, como provam alguns relatos. Leia-se *Penteado, Peregrinos da Memória...*, 49-51, 129-132. Por outro lado, os devotos que visitavam o Senhor de Matosinhos aproveitavam a ocasião para ir, também, a Nossa Senhora do Pilar, em Vila Nova de Gaia.

deslocavam consoante as necessidades.³¹⁸ Por isso, encontravam-se em grande número, principalmente, nas romarias e festas locais, a vender produtos, ou simplesmente para participarem nos atos devocionais e nos arraiais, em grupo ou em família. Como vimos anteriormente, o pároco de Sabrosa, no distrito de Vila Real, afirmava que à romaria de S. Domingos iam muitas mulheres com os seus merendeiros.³¹⁹

Além disso, os elementos do sexo feminino podiam ser envolvidos na preparação das festas e romarias, ajudando a engalanar as ruas, sendo, por vezes, uma tarefa atribuída àquelas que eram socialmente reconhecidas como pecadoras, em forma de redenção.³²⁰ Embora nem sempre as mulheres pudessem participar nas procissões, em alguns casos faziam-no, como vimos acontecer na romaria a Nossa Senhora do Castelo, na freguesia de Mangualde, onde muitas moças solteiras transportavam oferendas à cabeça.³²¹ Em algumas ocasiões participavam, também, com danças, como acontecia nas celebrações do Corpo de Deus, em Guimarães, onde no período moderno a «Dança da Pandalunga», levava 12 elementos do sexo feminino a exibirem os seus dotes. Também em Castelo Branco, na mesma época, seis mulheres participavam na dança da «pêla», e em Lamego, as «peleiras» encabeçavam a procissão a tocar pandeiretas. As mulheres, além de participarem, eram muitas vezes encarregues da organização destas danças, por norma, agrupadas por ofícios. Em Ponte de Lima, e o mesmo acontecia em Coimbra, eram as vendedeiras e regateiras que estavam encarregues da dita preparação, e caso não a cumprissem com dignidade, ficavam sujeitas a uma multa de 4.000 réis. Também em Penafiel, acontecia o mesmo, juntando-se às regateiras, as peixeiras e as fruteiras. Já em Évora esta tarefa cabia às peixeiras.³²²

Nas romarias, eram frequentes os «romeiros» ou «romeirinhos». Estes consistiam num grupo de nove moças que acompanhava a pessoa que ia agradecer pela graça obtida ao santo. Realizavam, em conjunto, várias voltas à capela, enquanto rezavam o terço, fazendo uma paragem sempre que passavam na porta principal, enquanto entoavam um cântico em agradecimento pela

³¹⁸ Maria Antónia Lopes, «Mulheres e trabalho em Coimbra (Portugal) no século XVIII e inícios do XIX», em *Comercio y Cultura en la Edad Moderna. Comunicaciones de la XIII reunión científico de la fundación española de Historia Moderna*, eds. Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García e Manuel F. Fernández Chaves (Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2015), 1769-1787.

³¹⁹ Capela, *As freguesias do Distrito de Vila Real...*, 693-700.

³²⁰ António Francisco Dantas Barbosa, «Tempos de Festa em Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013), 100-101.

³²¹ Capela, e Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu...*, 932-946.

³²² Barbosa, «Tempos de Festa em Ponte de Lima...», 247-256, 303-304.

graça obtida.³²³ Prática que atestava a frequência da presença feminina, neste género de festividade.

³²³ Mesquita, «Os romeiros do vale do Neiva...», 238.

Capítulo IV

Entre conchas e bordões: o culto a Santiago no período
moderno

1 - A difusão do culto jacobeu

As primeiras imagens de Santiago datam do século VI, não possuindo características diferenciadoras em relação aos restantes apóstolos. Foi apenas no século XII que os 12 eleitos passaram a ser representados, na arte ocidental, com elementos associados à sua defunção. Assim, Santiago costumava estar acompanhado pela espada com que tinha sido degolado, e só mais tarde surgiram as representações do apóstolo vestido como peregrino, com o bordão e sombreiro, caminhando em direção ao seu próprio túmulo. Todavia, esta iconografia não está intrinsecamente relacionada com Santiago de Compostela ou com o caminho de peregrinação, uma vez que em Espanha imperava a imagem de Santiago mata-mouros.¹ Esta última, por sua vez, teve pouca repercussão fora da Península Ibérica.²

O apóstolo tornou-se, portanto, no único santo cuja figura se assemelhava aos peregrinos, sendo representado com os mesmos atributos utilizados por eles. Distinguiu-se do comum romeiro apenas pelo livro que levava na mão e pela auréola sobre a cabeça. Dadas as suas características, acreditava-se que Tiago Maior acompanhava os seus devotos ao longo do caminho, e para isso contribuíam as lendas. Era, ainda, encarado como um condutor de mortos. Acreditava-se que, no momento da defunção, as almas dos seus peregrinos seriam identificadas, e com isso conseguiriam a sua intercessão. Tal crença motivou vários cemitérios medievais franceses a terem o apóstolo como invocação ou a possuírem capelas com a sua invocação.³

Existia uma tal proximidade entre os peregrinos e Tiago Maior, que se assemelhava a uma relação feudal. Assim, o peregrino dirigia-se a Compostela para homenagear o seu Senhor e, em troca, este fornecia-lhe proteção. As próprias oferendas realizadas eram similares aos tributos dos

¹ Confira-se Ofelia Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago* (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, Nigratrea, 2006), 60-64.

² Klaus Herbers, «Las peregrinaciones alemanas a Santiago de Compostela y los vestigios del culto jacobeo en Alemania», em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken (Barcelona: Lunewerg Editores, 1993), 344.

³ As representações de Cristo peregrino ter-se-ão tornado comuns a partir do ano 1000, relacionando-se, possivelmente, com um fervor crescente das peregrinações. Leia-se Mario D' Onofrio, «L'iconografia di Cristo ad Emmaus e l'abbigliamento del pellegrino medievale», em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci von Saucken (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999), 72-73; Fernando López Alsina, «Los espáacios de la devoción: peregrinos y romerías en el antiguo reino de Galicia», em *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval*, org. José Ángel García de Cortázar (Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992), 176; Humbert Jacomet, «Pèlerinage et culte de Saint Jacques en France: bilan et perspectives», em *Pèlerinages et croisades: actes du 118° Congrès National Annuel des Sociétés Historiques et Scientifiques* (Paris: Editions du CTHS, 1995), 176.

vassallos. Por outro lado, a peregrinação também se assemelhava às aventuras de cavalaria, cuja relação estava ligada à existência de ordens militares e hospitalárias, que tratavam de auxiliar os romeiros, através dos caminhos jacobeus. Mas também o cerimonial de vestir o peregrino era semelhante às investiduras dos cavaleiros. Em alguns missais constavam orações para serem rezadas aquando da partida dos romeiros. Durante a realização da cerimónia o sacerdote impunha o hábito ao peregrino, assim como os restantes elementos a levar, tal como se fazia com os cavaleiros quando recebiam as cotas e armas.⁴

A fama do apóstolo, pelos muitos milagres praticados, tornou o seu santuário um dos mais concorridos da Idade Média. Apesar das peregrinações jacobeias cobrirem um período temporal alargado, têm semelhanças comuns em todas as épocas, o que advém da natureza física dos territórios atravessados e da sociologia dos peregrinos.⁵ Foram diversos os cultos que nasceram de forma espontânea e foram *a posteriori* reconhecidos oficialmente. Todavia, no caso de Santiago a situação foi diferente. O culto ao apóstolo teve a sua génese em ações políticas e eclesiásticas e só mais tarde se tornou comum entre os devotos. Doações da nobreza e da realeza permitiram construir os primeiros edifícios existentes em Compostela, como a catedral e os mosteiros de São Martinho Pinário e Antealtares. Diversas pessoas destinavam legados para serem aplicados na caridade aos forasteiros. Um pouco por toda a Galiza, a partir deste período, espalharam-se as igrejas que tinham Santiago como padroeiro. Em simultâneo, assistiu-se à transformação do nome do santo que, na versão vernacular, passa a ser Didacus ou Diego, em vez de Jacob ou James. Este nome popularizou-se entre as gentes de vários estratos sociais, existindo alguns arcebispos com o nome de Diego, como foi o caso de Gelmírez.⁶

Nos séculos X e XI os peregrinos que iam a Santiago eram, em grande parte, membros da alta nobreza, reis, nobres e alto clero. Posteriormente, durante os séculos XII e XIII juntaram-se multidões de pessoas, oriundas de todas as partes da cristandade. No entanto, os grupos de peregrinos mais importantes eram oriundos dos territórios dos Países Baixos, Hansa-Teutónica e Alemanha, o que se devia ao facto do referido apóstolo ser patrono de várias locais, nestas regiões

⁴ Consulte-se Paolo Caucci von Saucken, «Vida y significado del peregrinaje a Santiago», em *Santiago: la Europa...*, 96-99; Robert Plötz, «La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval», *Compostellanum*, vol. 29, n. 3-4 (1984): 258, 320-323.

⁵ Veja-se Paolo Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas a Santiago* (Santiago de Compostela: Porto y Cia. Editores, 1971), 57.

⁶ Sobre esta questão leia-se Carlos Baliñas Pérez, «The Mainstay of My Kingdom “Saint James” Cult na Elemento of Identity and Consensus Building in the Early Middle Ages», em *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Antón M. Pazos (Londres: Routledge, 2016), 208.

européias.⁷ Os franceses são considerados os primeiros peregrinos a visitar Compostela, embora ao longo de toda a Idade Média a presença de indivíduos oriundos da Península Itálica esteja bem documentada. Em Florença e Pistoia tornara-se frequente incluir nos testamentos o pagamento de uma peregrinação. Todavia, as peregrinações de pistoianos a Santiago diminuíram no século XVII. Duas razões podem ter contribuído para tal. Em primeiro lugar, o facto de, desde a Época Medieval, a cidade possuir uma relíquia do apóstolo, o que não tornava justificável a peregrinação a Compostela, tendo crescido no período moderno a influência do santuário de Loreto, que sendo mais próximo se tornava mais atrativo aos peregrinos.⁸

A imigração de franceses para território ibérico e o seu estabelecimento ao longo do caminho de Santiago permitiu, igualmente, um importante povoamento urbano, entre os séculos XI e XIII. As peregrinações a Santiago influenciaram a demografia da Hispânia medieval, uma vez que permitiram a reativação cultural e económica de algumas comunidades. Esta realidade interessou aos monarcas de Castela e de Leão, pois as vagas de imigrantes ajudavam a povoar os territórios recém-conquistados aos mouros e contribuíam para compensar as baixas demográficas causadas pelos conflitos. Os povoadores estrangeiros desenvolviam atividades de cambistas, mercadores, tendeiros, donos de albergues e artesãos. Além disso, foram também fundadores e benfeitores de confrarias e hospitais. Ou seja, o desenvolvimento do culto de Santiago teve consequências notáveis a nível social e económico. Chegaram à Península Ibérica novas correntes artísticas, religiosas e literárias, enquanto traços culturais do Al-Andalus se espalhavam pelo resto da Europa.⁹

Os estudos existentes são concordantes em que os peregrinos franceses foram os que chegaram a Compostela em maior número, ao longo de todas as épocas. Todavia, o culto do

⁷ Ludwig Schmugge, «A Peregrinación libéranos: unha tese sobre o significado da peregrinación medieval», em *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. Vicente Almazán (Vigo: Editorial Galaxia, 1990), 279.

⁸ Os devotos que iam a Compostela saíam de Pistoia, normalmente, em fevereiro, havendo uma cerimónia na catedral antes da sua partida, onde lhes era entregue um bordão e uma vela benzidos, e recebiam de esmola 10 a 30 soldos. Leia-se Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 35, 173-176.

⁹ A moeda de Tours, no período medieval, circulava como numerário corrente, na Galiza, e era aceite nas transações diárias, o que revela a importância e enorme fluxo de peregrinos franceses no Norte da Península. Veja-se Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, «Las colonizaciones francas en el Camino de Santiago», em *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica. Logroño, 12-23 de abril de 1999*, coord. Francisco Javier García Turza (Logronho: Instituto de Estudios Riojanos, 2000), 135-139; Javier García Turza, «Lo imaginario y lo real en la figura de Santiago», em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias* (Pontevedra: Xunta de Galicia, Consellería de Relacións Institucionais, 1993), 15; Fermin Bouza Brey, «La moneda de Tours y da peregrinacion», *Compostellanum*, vol. 11, n. 4 (1966): 450.

apóstolo, em território francês não tinha raízes profundas. Apenas 1% das paróquias francas do Antigo Regime tinham Santiago por orago. No entanto, se não era muito notório o culto compostelano na nomenclatura das localidades ou dos seus oragos, o santo reinava nas catedrais francesas, cuja maioria possuía uma pequena capela dedicada ao apóstolo, estando, também, largamente representado na sua estatuária e na decoração de vitrais.¹⁰ Em Portugal, atualmente cerca de 181 paróquias possuem Tiago Maior como orago, havendo uma forte concentração no Norte de Portugal, 41 nos atuais distritos de Braga, 29 no Porto, 22 em Viana do Castelo e 19 em Vila Real, às quais se juntam três dezenas de capelas dedicadas ao referido santo. Eram possivelmente um número maior no período moderno, tendo sido algumas delas extintas posteriormente.¹¹

Também nos países do Norte, o culto a Santiago teve bastante intensidade. Na Alemanha dos séculos XV e XVI existia um elevado número de igrejas dedicadas ao apóstolo. No século XIII, a liga hanseática controlava o comércio no Báltico e todas as cidades importantes da Hansa tinham capelas com invocação de Tiago Maior. Este santo, assim como S. Nicolau, eram considerados protetores dos viajantes e dos mercadores, o que justifica uma elevada representação iconográfica dos mesmos em locais como a Noruega, Suécia e Finlândia. Várias destas igrejas e imagens estavam ao longo dos caminhos que conduziam os peregrinos ao santuário compostelano. Também na toponímia e patronímia escandinava, assim como na sua literatura medieval, são encontrados vários indicadores do culto jacobeu. Apesar da Reforma Protestante ter causado um declínio na devoção aos santos, nestes territórios, o jacobeu estava tão impregnado que, em algumas regiões rurais, ainda se conserva na atualidade. O apóstolo era considerado um forte protetor dos animais, das colheitas e da passagem do tempo, realizando-se, nos seus dias, grandes mercados e feiras. Na Finlândia, atribuía-se a Santiago o nome do Deus supremo da antiga mitologia, o que atestava a sua importância para os povos da época. Por outro lado, nos países bálticos a falta de documentação torna bastante mais difícil documentar a extensão do culto jacobeu.¹² Ressalve-se, no entanto, que a existência de igrejas, capelas ou hospícios dedicados a

¹⁰ Jacomet, «Pèlerinage et culte...», 85-102.

¹¹ Estes são números apontados por Manuel Inácio Fernandes da Rocha, «O Alto Minho e as Peregrinações a Santiago de Compostela», *Estudos Regionais*, n. 13/14 (1993): 23.

¹² Robert Plötz, «El culto de Santiago en los países de lengua alemana. Un panorama cultural», em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias* (Pontevedra: Xunta de Galicia, Consellería de Relacións Institucionais, 1993), 189; Christian Krötzl, «Del Mar Báltico a Santiago de Compostela, peregrinajes e influencias culturales», em *Santiago: la Europa...*, 389.

Santiago não prova que fossem locais de passagem ou caminhos que se dirigiam ao santuário do apóstolo, uma vez que este era um santo muito popular e venerado um pouco por toda a Europa.¹³

A sua fama terá chegado a todos os cantos do velho continente e mais além, o que é comprovado com a existência de peregrinos oriundos da Arménia. Mas a imagem do apóstolo espalhou-se com facilidade devido ao elevado número de milagres que se dizia praticar. Um deles terá tido tal ressonância que foi amplamente utilizado na literatura popular e na arte, existindo diversas representações do mesmo em vitrais franceses e quadros do Renascimento italiano. Trata-se do milagre do enforcado que, a partir do século XV, se tornou presente, também, nos altares de algumas igrejas alemãs.¹⁴

1.1 - O apóstolo Santiago e as suas lendas

O milagre do enforcado é, talvez, das lendas associadas a Santiago com maior repercussão pelo território europeu, tendo diversas variantes e sendo localizado em regiões distintas. Em finais do século XV, contabilizavam-se 42 versões desta lenda. Acredita-se que a sua origem remonte ao século VI, sendo referida nos *Miracles de Saint Gilles* e depois perpetuada no *Liber Sancti Iacobi*. Foi, no entanto, associado à peregrinação jacobea que o milagre ganhou fama, tornando-se numa das principais recordações transportada pelos romeiros, acabando depois corrompida.¹⁵

¹³ Em alguns locais, como no Norte de França e no atual território belga, foram criadas confrarias, por antigos peregrinos, para servirem de lembrança da sua peregrinação. Estas, baseadas na assistência recíproca e na animação espiritual, ficaram conhecidas pelo nome de confrarias de Santiago, existindo outras, suas homónimas, que não tinham relação com a peregrinação à Galiza, o que dificulta a análise da profundidade do culto no território. Leia-se Ilja Mieck, «Le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle à l'époque moderne dans l'historiographie allemande récente: bilan et perspectives», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'École française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry (Roma: École Française de Rome, 2000), 179-180.

¹⁴ Em algumas confrarias jacobéas, existentes na Alemanha, havia mesmo a tradição de se peregrinar a Santiago pelo menos uma vez na vida. Veja-se Klaus Herbers, «Expansión del culto jacobeo por centroeuropa», em *El Camino de Santiago, camino de Europa...*, 37; Herbers, «Las peregrinaciones alemanas...», 342-344.

¹⁵ Leia-se Robert Plötz, «"Res est nova et adhuc inaudita". Índice de motivos y evolución literario-oral del relato del milagro del peregrino que fue rescatado de la horca», em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002* (Perugia: Edizione Compostellane, 2005), 543; Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 15-28, 117-118.

Uma das principais versões deste milagre menciona um casal de peregrinos alemães e o seu filho. Tendo, este último, sido acusado de roubar uma travessa de prata a um estalajadeiro, acabou julgado e condenado a enforcamento. Após o episódio, os seus pais terão continuado a peregrinação a Compostela, visitando o corpo do filho enforcado, no regresso. Nesse momento, encontram o condenado vivo, alegando que Santiago o havia sustentado na forca para que não morresse. Os pais apressaram-se, então, a procurar o juiz, o qual afirmou que a história contada pelos progenitores era tão impossível como o galo que estava na brasa, cantar, o que aconteceu, confirmando a veracidade das afirmações. Partindo desta base, diversos eram os locais invocados para o acontecimento, sendo um dos principais, a partir do século XV, Santo Domingo de la Calçada, assim como Tolosa, ambos em Espanha, mas também Toulouse, em França, Barcelos, em Portugal, Aquisgrano, na Alemanha e Fondo, na Itália. Encontram-se, ainda, diversas variações quanto à nacionalidade da família de peregrinos e ao objeto roubado. Tal foi a sua dispersão que a lenda se difundiu um pouco por toda a Europa, tendo mesmo chegado à Turquia.¹⁶

Entre as diferentes variantes encontradas podemos referir a de um conjunto de peregrinos alemães que, tendo sido alojados em casa de um homem rico, na cidade de Tolosa, foram embriagados por este que, aproveitando o seu descanso, escondeu um copo de prata nos pertences de um deles. Na manhã seguinte acusou o roubo, sendo condenados um pai e um filho, tendo este último sido condenado à forca. O progenitor continuou a peregrinação com o grupo e no regresso, após mais de um mês, encontrou o filho vivo, graças à intercessão do apóstolo. Por outro lado, nas *Cantigas de Santa María*, foi a Virgem Maria quem garantiu a vida do peregrino. Noutra versão, foi uma criada da hospedaria que, despeitada, escondeu o copo nos alforques do romeiro. Após a sua condenação, os pais seguiram em peregrinação e regressando, por intercessão de Santiago e da Virgem Maria, encontraram o filho vivo. Os progenitores procuraram, então, o juiz que se encontrava a degustar um galo e uma galinha, sucedendo-se o mesmo já antes referido. Numa outra versão, o milagre decorria em Santo Domingo de la Calçada, e desta vez o casal e o filho tinham nacionalidade francesa. Seguiam-se os mesmos incidentes anteriores,

¹⁶ Consulte-se Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 15-28, 117-118; Pierre Barret e Jean-Noël Gurgand, *A vida dos peregrinos polo Camiño de Santiago: (Pregade por nós en Compostela)* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1980); Confraternita di San Jacopo di Compostella (ed.), *Il pellegrino la forca e il gallo: sacra rappresentazione compostelliana* (Perugia: Confraternita di San Jacopo di Compostella, 1992), 5; Fernando Pazos, «La Tradición del “Milagro del Ahorcado y el Gallo” en los caminos de Santiago: Santo Domingo de la Calçada – Barcelos – Fondo», *Peregrino. Revista del Camino de Santiago*, n. 119 (2008): 38-39.

mas neste caso, a variante estava no facto de o galo e a galinha estarem já esquartejados, recompondo os corpos e voltando à vida.¹⁷

A existência do galo nesta lenda pode ser explicada por alguns fatores. Em primeiro lugar, Jesus foi denominado como *Gallus Mysticus*, levando a que a eucaristia do seu nascimento se denomine «missa do galo». Esta relação advém do facto do galo, com o seu canto, apregoar o alvorecer de um novo dia, e de Cristo, com a sua existência terrena, anunciar um novo tempo. Por outro lado, no Egipto, uma lenda conta que na última ceia existia um galo na mesa e que o filho de Deus o incumbiu de perseguir Judas. A ave já assada teria ganho vida para o efeito. Segundo os Evangelhos apócrifos, o galo estaria presente quando Herodes foi avisado do nascimento de Cristo. O rei dos judeus recusava-se a acreditar no nascimento de um «novo rei», a não ser que o galo que estava na sua travessa se levantasse e voasse, o que sucedeu. O galo era, também, um dos animais mais considerados para os sacrifícios nas religiões pagãs.¹⁸

A lenda do enforcado enquadra-se no pensamento da época, justificando o bem e o mal com alegorias simples de entender. É uma história moralística e de devoção. Além dos célebres poderes taumatúrgicos do apóstolo, a narrativa serve para mostrar o cuidado que se devia ter com os estalajadeiros e a forma como eles podiam ser o pior inimigo do peregrino. Também a criada ou filha do hospedeiro representa uma das diversas tentações que podiam acontecer ao romeiro ao longo do percurso. Imperava, por esse motivo, manter-se fiel a Santiago.¹⁹

O milagre do enforcado era também um dos contos jacobeus perpetuados na Florença do século XVI, constituindo uma das versões mais populares a de um indivíduo que, tendo adoecido numa hospedaria, se encontrou com dois peregrinos, prometendo que se recuperasse as forças peregrinaria a Compostela. Tendo ficado melhor, assim fez, mas pelo caminho ter-lhe-ia aparecido um Diabo, disfarçado do apóstolo, que o convenceu a suicidar-se, alegando que dessa forma chegaria ao Paraíso com maior celeridade. O homem acabou por ceder à tentação, numa

¹⁷ A lenda está profundamente enraizada em Santo Domingo de la Calçada, onde, durante vários séculos, se mantiveram duas galinhas numa jaula, dentro da Igreja, simbolizando as do milagre. Este mesmo costume foi encontrado em outros locais, levado por peregrinos. Leia-se Judit Vega Avelaira, «Análisis iconográfica una leyenda jacobea: el milagro del ahorcado y sus representaciones en Suiza», em *Compostellanum*, vol. 55, n. 3-4 (2010): 665-667; Veja-se, também, María Luisa Lázaro e Carlos Vilar Flor, *Viajeros y Peregrinos Ingleses en el Camino de Santiago Riojano* (Logronho: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2004), 347-348.

¹⁸ Também o objeto de prata escondido não é uma referência vã, uma vez que se encontra uma situação semelhante descrita no *Livro do Génesis*. Consulte-se Pazos, «La Tradición del “Milagro...», 38-39.

¹⁹ Pazos, «La Tradición del “Milagro...», 38-39; Confraternita di San Jacopo di Compostella (ed.), *Il pellegrino la forca e il gallo...*, 6.

estalagem, levando a que o seu dono fosse considerado culpado. Só a ressurreição do indivíduo, por obra do apóstolo, permitiu a salvação do estalajadeiro.²⁰

Em Barcelos, a lenda do peregrino enforcado encontra-se plasmada nos motivos iconográficos que decoram o cruzeiro medieval do Paço dos Duques, vendo-se o galo no plano superior, seguindo-se o peregrino na forca, sustentado pelo apóstolo que assim lhe salvava a vida.

Figura 12 - Cruzeiro medieval do Paço dos Duques
de Bragança, Barcelos



Fonte: Fotografia da autora, 2018.

Existem duas versões da lenda barcelense. Numa delas, conta-se que fora cometido um crime, para o qual não se encontrava culpado. Um dia, indo um galego de passagem em romaria a Santiago, e tendo esta sua devoção levantado desconfiança junto dos barcelenses, foi considerado suspeito e depois culpado da referida malfeitoria, sem que de nada valessem os seus clamores de inocência. Tendo sido condenado à forca, avisou que a sua honestidade ficaria comprovada no momento do seu enforcamento, quando o galo que o juiz comia cantasse, o que

²⁰ Veja-se Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 128-130.

sucedeu, levando o magistrado a correr à força para salvar o condenado. Tendo lá chegado, verificou que este se mantivera milagrosamente vivo, tendo sido posteriormente inocentado.²¹

Outra versão narra que, na margem oposta do Cávado, em Barcelinhos, havia uma famosa estalagem cuja dona era conhecida pela sua beleza. Certo dia, pernoitou na dita hospedaria um romeiro de Santiago, pelo qual a proprietária caiu de amores. No entanto, o peregrino terá declinado os intentos da mulher, mantendo-se fiel à sua viagem devocional, o que despertou a ira da mesma, que escondeu nos seus alforjes um talher de prata e o acusou às autoridades. Os episódios que se sucederam são os mesmos já atrás referidos.²²

A última versão da lenda do galo ou do enforcado, apresenta elementos comuns a outras, embora com algumas variantes. Neste caso, em vez de um copo, há um talher, no lugar da filha do estalajadeiro encontra-se a própria proprietária da estalagem, e o peregrino não viajava com os pais, mas sim sozinho. O fundo comum e as pequenas variações são prova da intensa circulação que a referida narrativa teve, ao longo dos séculos e por territórios distintos.

Uma outra lenda, editada por volta de 1621, em Siena, contava a história de dois peregrinos italianos que se haviam conhecido no caminho e prometeram ajudar-se mutuamente. Todavia, tendo um dos romeiros falecido durante o percurso, o outro viu-se obrigado a carregá-lo às costas. Foi, então, que uns ladrões o acusaram de ter assassinado o companheiro. Após investigação, os malfeitores foram desmascarados e condenados à força. Os dois peregrinos, um dos quais falecido e carregado pelo outro, continuaram a sua peregrinação a Compostela, onde este último ressuscitou por intervenção do apóstolo. Regressando ambos a suas terras, encontraram os anteriores ladrões na forca tendo decidido salvá-los em troca de passarem o resto da sua vida num mosteiro. Anos mais tarde, o peregrino que carregara o companheiro morto apanhou lepra, necessitando, para se salvar, do sangue de uma virgem. Para tal, procurou o antigo companheiro que, vinculado à promessa realizada durante a peregrinação, e como agradecimento pelo seu anterior gesto, ao qual devia a sua ressurreição, decidiu matar os próprios filhos, para fornecer o dito sangue, o que acabou por não ser necessário, dada a cura imediata do enfermo, dada a prontidão e convicção do amigo em manter-se fiel à promessa inicial.²³ Este final assemelha-

²¹ Para esta lenda consulte-se <https://www.cm-barcelos.pt/visitar/caminho-portugues-de-santiago/a-lenda-do-galo/>. Outras versões da mesma história podem ser encontradas aqui: <http://www1.ci.uc.pt/iej/alunos/2001/lendas/Lendas%20de%20Barcelos.htm>.

²² Para saber mais sobre esta lenda leia-se a obra de Domingos J. Pereira, *Memoria historica da villa de Barcellos, Barcellinhos e Villa Nova de Famelição*, (Viana do Castelo: Typ. de André J. Pereira & Filho, 1867).

²³ Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 132-133.

se ao episódio bíblico em que Deus pede a Abraão para sacrificar o seu filho. Após comprovar a obediência do pai de Isaque, um anjo impede que seja realizado o filicídio.

Nestas duas versões italianas encontram-se alguns dos elementos do milagre do enforcado, mas com variações consideráveis. No entanto, alguns aspetos saltam à vista, como o facto do pacto de amizade e de apoio realizados durante a peregrinação, não deverem ser quebrados, nem mesmo em caso de morte. Procurava-se, desta forma, consciencializar para os perigos dos caminhos e para a necessidade de o peregrino ser fiel a si, a Santiago e aos companheiros. Note-se que, por esta altura, proliferavam os falsos peregrinos que mentiam, ludibriavam e enganavam aqueles que caminhavam imbuídos de verdadeira fé.²⁴

A este propósito, um poema francês do século XIV intitulado *Le dit des trois pommes*, contava a história de um velho que fizera promessa de ir a Santiago, mas dada a sua condição e na impossibilidade de a cumprir, encarregou o filho da missão. Aquando da partida deste, o velho pai deu-lhe três maçãs, dizendo-lhe para as dar aos primeiros três peregrinos que encontrasse no caminho. Avisou, ainda, que aquele que lhe devolvesse metade da fruta seria um fiel amigo. O rapaz assim fez e, encontrando um verdadeiro companheiro, prometeram ajudar-se mutuamente. A narrativa segue com os mesmos incidentes da versão anteriormente referida. Constatámos, desta forma, que todas as variantes tinham uma intenção moralizante e doutrinária, destacando-se um aspeto importante. Existe sempre referência à morte, mas em nenhum dos casos tal aconteceu por intervenção divina. Foram os ladrões, os assassinos, o Diabo ou os agentes da justiça temporal que preconizaram as mortes relatadas. Por outro lado, em todas existe posteriormente a intervenção de Santiago, devolvendo a vida. Procurava-se, desta forma, transmitir a ideia de que Deus não condenava ou matava, mas, através do apóstolo, salvava e perdoava, afastando a ideia de Ser vingador.²⁵

1.2 - As peregrinações a Santiago: da Idade Média à Época Moderna

No período medieval, a crença nas capacidades taumatúrgicas de Santiago eram tais que ao seu santuário acorriam muitos cegos, surdos, mancos e loucos. Por vezes, eram famílias inteiras que peregrinavam para pedir a cura de um filho ou de um parente. Diversos foram os

²⁴ Consulte-se Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 134-135.

²⁵ Leia-se a propósito Plötz, «'Res est nova...», 542; Jean Delumeau, *La peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), 287-296.

pecadores que se abeiraram do santo em busca de absolvição dos seus erros. Chegar a Compostela, confessar-se e morrer era garante, sendo a crença da época, do um lugar no Paraíso Celeste. Uma peregrinação longa era sinónimo de maior probabilidade de salvação

«[...] pola duración o viaxe, polo numero de reliquias veneradas no mesmo, polos santuarios visitados, polas indulxencias concedidas, e, sobre todo, polo nome daquel ante quen leva o camiño [...]».²⁶

A passagem dos peregrinos para Santiago, por território ibérico, constituiu um precioso vínculo de cultura e devoção. O desenvolvimento da arte e da arquitetura esteve relacionado com as peregrinações. Se, por um lado, estas práticas revelavam um fervor crescente, por outro a construção de grandes igrejas para os crentes, repletas de relíquias e corpos de santos, assim como o desenvolvimento da ordem de Cluny, ajudaram, incentivaram e originaram outros locais de culto ao longo dos caminhos. Ou seja, novos centros de romagem.²⁷ O movimento contínuo e o elevado fluxo de devotos pode ser comprovado pelas igrejas de peregrinação, que apresentavam quatro ou cinco naves e capelas que ficavam na parte de trás do altar-mor, mostrando uma alta capacidade para acolher pessoas, no seu interior, mesmo no decurso dos atos litúrgicos.²⁸ Mas os grandes fluxos de peregrinos contribuíram, também, para o desenvolvimento geográfico, morfológico, social e económico, tendo surgido novas urbanizações e justificando a construção de pontes e estradas, como já referimos.²⁹

²⁶ O desenvolvimento institucional do culto aos mártires levou a transformar a configuração das cidades tanto a nível social como topográfico. Algumas povoações foram criadas à volta dos locais onde estavam sepultados os santos, aos quais acorriam muitos peregrinos. Consulte-se Isabel Velázquez, «En el comienzo de las peregrinaciones medievales en Europa: el papel de los obispos y los monjes», em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja (Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004), 41.

²⁷ Robert Plötz, «Memoria de peregrinación y de peregrinos», *Santiago, Roma y Jerusalem...*, 327.

²⁸ Plötz, «La peregrinatio como fenómeno...», 631.

²⁹ As peregrinações jacobéias deixaram, ainda, profundas marcas em Itália, assim como um pouco por toda a Europa, no folclore, nos cultos, no teatro sagrado, na literatura, nas confrarias de ex-peregrinos e na criação da ordem hospitalária de *San Jacopo de Altopacio*, com hospitais e casas na Península Ibérica. Vários foram os santos italianos que peregrinaram à Galiza. Leia-se Anna Supruniuk, «Pilgrims and pilgrimages in medieval Europe», em *Trade routes and pilgrimage trails as a factor of integration: sanctuaries and cult*, eds. Jerzy Kmiecinski, Marek Oledzki e Karol E. Natkanski (Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2005); Justo Manuel Carnicero Méndez-Aguirre, «La documentación cisterciense como fuente para el estudio del camino de Santiago, los casos de Oseira y Melón (SS. XII-XIII)», em *Actas Congreso sobre o camiño xacobeo en Ourense: feito físico, arquitectura e urbanismo históricos, camiño principal e tecido secundario* (Santiago de Compostela: Dirección Xeral de

Os vestígios da influência do caminho a nível cultural propagam-se um pouco por toda a Europa, não só a nível arquitetónico, um dos aspetos mais evidentes, mas também a nível literário. Em França ainda se conservam várias cantigas que se reportam aos caminhos de Santiago. Também em Portugal e na Galiza, algumas canções recolhidas da tradição oral, nos séculos XIX e inícios do século XX, referem a necessidade de peregrinar a Compostela, pelo menos uma vez na vida, fosse durante a existência terrena ou enquanto alma.³⁰

Todavia, das canções profanas, entoadas pelos peregrinos, pouco se conhece. Ao longo dos séculos, foram várias as medidas que procuraram afastar as danças e cantares das portas das igrejas, assim como proibir os cantos considerados obscenos. Conhecem-se, no entanto, alguns poemas da época, o *Poema de mio Cid*. Note-se que as constituições sinodais do arcebispado de Braga, publicadas em 1697, proibiam as cantigas profanas, durante os bailes das romarias, estando sujeito, quem desobedecesse a estas ordens, a pagar 1.000 réis de multa.³¹ Encontram-se as mesmas determinações nas constituições sinodais do bispado de Coimbra, datadas de finais do século XVI:

«[...] nem farão folias, nem festas, nem cantares profanos nas Igrejas, ou Hermidas, onde forem com as ditas procissões: nem se ajuntarão nellas depois da procissão acabada para dançar & cantar como em algumas partes fazem, com pouco temor de Deos [...]».³²

Promoción do Camiño de Santiago, 1995), 184; Paolo Caucci von Saucken, «Itinerarios y peregrinos italianos a Santiago y Finisterre», em *El Camino de Santiago, camino de Europa...*, 213.

³⁰ Carlos Villanueva, «Música y peregrinación», em *Santiago: la Europa...*, 161.

³¹ Ismael Fernández de la Cuesta, «La música del Camino de Santiago: apuntes metodológicos para su estudio histórico», em *El Camino de Santiago, camino de Europa...*, 235. Consultem-se, também, as *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga ordenadas pello Illustrissimo Senhor Arcebispo D. Sebastião de Matos e Noronha no anno de 1639 e mandadas emprimir a primeira vez pelo Illustrissimo Senhor D. João de Sousa Arcebispo e Senhor de Braga Primas das Espanhas* (Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1697), 320-330. Através de

http://biblioteca.galiciana.gal/es/consulta/registro.do?id=5816&fbclid=IwAR1uKtRT_cQmd3WEOGVivpSgMeHilc-CAKKoUTOViRUe9DJ7CLzLf9r9Ew. Consultado a 25 de junho de 2022.

³² Vejam-se as *Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra, Feitas e Ordenadas em Sinodo pelo Illustrissimo Senhor Dom Afonso de Castel Branco Bispo de Coimbra, Conde de Arganil do Conselho Del Rey N. S. e por seu mandado impressas em Coimbra, anno 1591. E Novamente Impressas no Anno de 1730 com hu novo index à própria custa & despeza do Doutor Pantaleão Pereyra de S. Payo, Conego Prebendado da Santa Sé de Coimbra & Economo do Bispado pelo Illustrissimo Cabido Sede Episcopali Vacâte*, fl. 231. Através de https://digitalis-dsp.uc.pt/html/10316.2/9587/item2_index.html. Consultado a 27 de junho de 2022.

Também as *Ordenações Filipinas* contemplavam iguais interdições, mas neste caso, a pena a que estavam sujeitos os incumpridores era a cadeia e tinham, ainda, de compensar em 1.000 réis quem os tivesse acusado. Tal prática, era uma forma de o rei incentivar os delatores a denunciarem os maus comportamentos levados a cabo dentro dos templos sagrados.³³

Em vários arquivos ingleses, escoceses e irlandeses, assim como no da Catedral de Santiago, encontram-se canções elaboradas e cantadas durante as peregrinações, tendo sido depois oferecidas ao apóstolo compostelano. Os peregrinos entravam na catedral, em fila, com círios e, por vezes, tangiam instrumentos. A tradição de cantar à entrada do santuário manteve-se durante séculos e estava ainda viva no século XIX, quando os cegos se colocavam à porta a entoar melodias.³⁴

No que respeita à chegada de peregrinos a Compostela, são apontados três períodos distintos, naquele que é o culto jacobeu. O primeiro correspondeu aos séculos X e XI e constituiu o momento de divulgação e fixação do culto ao apóstolo, caracterizado pelas peregrinações aristocráticas. O segundo diz respeito ao período de esplendor, entre os séculos XII e XV, quando peregrinos de todos os estratos sociais, oriundos das diversas partes da Europa, acorriam a Compostela. O terceiro momento iniciou-se a partir do século XVI, na sequência das críticas realizadas por Erasmo às peregrinações. Assim, este período terá correspondido aos tempos entre os séculos XV e XVIII.³⁵

Não se sabe quantos peregrinos visitavam Compostela anualmente, no entanto estudos recentes, levados a cabo pelo centro Europeu de Estudos Compostelanos estimam que, entre os séculos XI e XIII, chegavam, anualmente, 250.000 a 500.000 fiéis a Santiago. Se tivermos em conta que os principais meses de peregrinação se concentravam entre março e abril, é possível

³³ Veja-se *Ordenações Filipinas. Livros IV e V. Edição «fac-simile» da Edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro de 1870* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985), Livro V, Título V. As canções e os bailes correspondiam a momentos de oração e descanso. Pelos caminhos, cantava-se de tudo: canções líricas ligadas ao tema das peregrinações, canções narrativas, noticiosas, devotas, épicas, entre outras. Os caminhos estavam povoados de música desde aquela que era proveniente de fontes litúrgicas à que saía do desafio, como as desgarradas. Cantavam-se os milagres do apóstolo Santiago, histórias lendárias e fantásticas, grandes feitos, como a peregrinação de Carlos Magno e outros acontecimentos histórico. Entre os cânticos que dominavam estava o coral monódico e o antifónico com dois coros, em que um cantor lia os versículos e os outros respondiam. Também os cerimoniais de partida dos peregrinos implicavam muitos cânticos, procurando assim imprimir na sua mente que a peregrinação correspondia a um cortejo processional. Veja-se Xosé Filgueira Valverde, «Cantos y narraciones en el camino francés», em *Santiago en la Historia, la Literatura y el Arte*, Francisco Iñiguez *et al.*, vol. 1 (Madrid: Editora Nacional, 1954), 235-250.

³⁴ Veja-se Walter Starkie, «Santiago, Inglaterra e Irlanda», em *Santiago en la Historia...*, vol. 2, 95-96.

³⁵ Leia-se J. van Herwaarden, «El culto medieval de Santiago en los Países Bajos», em *Santiago: la Europa...*, 71.

que houvesse localidades onde passavam cerca de 1.000 peregrinos diariamente, aos quais se juntavam os que realizavam o caminho de retorno a casa. Acredita-se que no século XV chegariam a Compostela, vindos em barcos ingleses e hanseáticos cerca de 10.000 crentes, numa média de 100 pessoas por ano. Todavia, alguns autores referem que estes números possam representar apenas 1% dos peregrinos que se dirigiam, realmente, à Galiza.³⁶ Contudo, os valores têm de ser lidos com cautela, uma vez que, para a época em questão não existiam estatísticas, e as fontes nem sempre são claras na informação que prestam.

Pujante nos séculos XII e XIII, o movimento peregrinatório decaiu no século XIV, num período em que abrandou a construção das catedrais e a Europa foi assolada pela Peste Negra. A Guerra dos Cem Anos (1337-1453) acarretou mercenários para as vias de circulação, tornando-as perigosas para os viajantes.³⁷ Mais tarde, foi a Reforma Protestante que fez esmorecer as peregrinações, com o surgimento de novas doutrinas. Em 1556, um padre de Saint-Germain-de-Prés, em Paris, referia-se ao hospital de Santiago, existente na cidade, no passado, afirmando que se tinha dedicado a acolher peregrinos. Em 1572, no arcebispado de Bordeaux, muitos hospícios e pousadas tinham encerrado, por falta de passageiros.³⁸

No que se refere aos peregrinos franceses, no século XV, estes não só se mantiveram, como parecem ter registado um incremento. Relativamente às peregrinações das regiões do Norte da Europa, Hansa, Flandres e Alemanha, também registaram uma continuidade, embora tenham passado a ser uma mescla de interesses religiosos e comerciais. Por outro lado, das regiões alpinas e da Península italiana continuavam a sair importantes contingentes de peregrinos em direção a Compostela. Entre as regiões europeias que menos peregrinaram ao santuário galego, no século XV, e para as quais se efetuaram estudos, encontram-se a Escandinávia, a Hungria e a Polónia, embora haja registos de romeiros oriundos destes territórios, em períodos anteriores ao século XV, assim como nos séculos XVII e XVIII. No que respeita a romeiros russos não se

³⁶ Consultem-se Luis Martínez García, «La hospitalidad y el hospedaje en el Camino de Santiago», em *El Camino de Santiago y la sociedad...*, 108; Ilja Mieck, «A Peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650: resonancia, transformación de estructura e crise», em *Seis ensaios sobre o Camiño...*, 300; Elisa Ferreira Priegue, «La ruta ineludible: Las peregrinaciones colectivas desde las Islas Británicas en los siglos XIV y XV» em *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993* (Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995), 281.

³⁷ A propósito do aumento de vagabundos, durante a Peste Negra leia-se José Cubero, *Histoire du vagabondage. Du Moyen Âge à nos jours* (Paris: Imago, 1998), 34-47.

³⁸ Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 215-227.

encontram referências, embora a ausência de estudos possa ser uma explicação para esse silêncio.³⁹

Apesar de ser comumente aceite que, na Época Moderna, as peregrinações de longo curso entraram em declínio, Roberto López chama atenção para outra realidade. As viagens de fiéis a santuários longínquos tiveram o seu apogeu entre o ano 1100 e 1200, encontrando-se em crise em finais da Época Medieval, quando o número de ociosos e vagabundos se tornou um problema. Por isso, o medo dos falsos peregrinos e as restrições à sua circulação, frequentemente referidas para o período moderno, não são um fenómeno deste período, mas sim da Baixa Idade Média, onde tiveram a sua génese. Isso é comprovado pelo facto de várias das críticas realizadas por Erasmo de Roterdão constarem já de sermões dos séculos XIII e XIV.⁴⁰

No período moderno, os números mais baixos de peregrinos que visitaram Compostela foram registados durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e a Guerra Franco-espanhola (1635-1659).⁴¹ As críticas protestantes e a mudança nas mentalidades, em virtude da Reforma e Contra-Reforma, que se vieram somar a um descontentamento generalizado da população espanhola e portuguesa, em continuar a pagar o voto de Santiago, levaram a que logo em 1525 o Hospital Real de Compostela acolhesse mais enfermos do que devotos.⁴²

Neste período, o santuário debatia-se, também, com problemas internos. Os seus clérigos consideravam-se demasiado importantes, preocupando-se mais com a sua vida pessoal, do que com a gestão da basílica. Assim, ausentavam-se com frequência da cidade, e alguns arcebispos, devido e às suas carreiras e interesses políticos, não terão sequer estado em Compostela, situação

³⁹ Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 302-306.

⁴⁰ Roberto J. López, «El Camino de Santiago en la Edad Moderna», *Compostellanum*, vol. 37, n. 3-4 (1992): 471.

⁴¹ Ilja Mieck, «Les témoignages oculaires du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. Etude bibliographique (du XII^e au XVIII^e siècle)», *Compostellanum*, vol. 21, n. 1-4, (1977): 206; Robert Plötz, «Peregrinatio Ad Limina Beati Jacobi», em *Santiago: la Europa...*, 30-33.

⁴² Em finais do século XV, quando faltava aos Reis Católicos conquistar Granada, estes terão decidido ir pessoalmente a Santiago, pedir o seu auxílio e, em troca, prometeram construir um hospital de peregrinos e acabar com os problemas de financiamento do santuário. Leia-se sobre esta questão Ofelia Rey Castelao, «A tradición xacobeá na época moderna», em *O Camiño como destino: camiños, camiñantes e peregrinos no Arquivo do Reino de Galicia*, coord. Gabriel Quiroga Barro (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Dirección Xeral de Patrimonio Cultural, 1999), 20; Ofelia Rey Castelao, «El odioso y tiránico Voto de Santiago en el Reino de Granada (1492-1834)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n. 34, (2022): 123-144; Ofelia Rey Castelao, «El Voto de Santiago. Claves de un conflicto (I)», *Compostellanum*, vol. 37, n. 1-2 (1992): 271-318; Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago...*, 109-134.

que não era incomum na época.⁴³ Também o clero responsável pelo culto descurava os seus afazeres e os próprios monarcas perderam o hábito e o interesse de peregrinar à Galiza. Acresciam, ainda, as medidas restritivas às peregrinações, promulgadas por Filipe II. Por outro lado, também o Concílio de Trento teve influência. Santiago necessitou de se reconverter. Foi alterada a forma como se organizava o seu clero e aumentando a rigidez dos seus comportamentos. Impuseram-se alterações no culto e no edifício, de modo que estes se adaptassem aos cerimoniais pós-tridentinos. Além disso, as críticas protestantes aos milagres e lendas em volta das peregrinações, surtiram algum efeito, levando a que o próprio Papa ordenasse um estudo ao culto a Santiago de Compostela, de modo a erradicar as lendas e milagres sem fundamento. Foi encarregue deste trabalho o historiador Cardeal Cesare Baronio. A conclusão deste último foi a de que a vinda de Santiago a Compostela não se baseava em documentos escritos, mas sim em tradições orais. Em consequência, o Papado concordou em retirar todas as referências da vinda de Tiago Maior, à Península Ibérica, dos livros de liturgia romanos. Todavia, quando a Coroa de Castela entendeu que tais atitudes colocavam em causa a unidade e estabilidade do seu Império, empreendeu conversações com o Vaticano para refutar as decisões tomadas o que, em parte, conseguiu.⁴⁴

Durante o reinado de Filipe I de Portugal, a costa Atlântica tinha-se tornado uma zona de guerra e os constantes ataques de corsários ingleses, a territórios galegos, levaram a que se temesse pela segurança das relíquias do apóstolo. Em 1589, face às ameaças de Francis Drake, o arcebispo de então, em conjunto com alguns capitulares, decidiu levar para um local mais seguro as principais relíquias da catedral, desde as alfaias litúrgicas até às ossadas do apóstolo. Estas só se terão recuperado aquando de escavações feitas em 1878. Ou seja, entre 1589 e 1878 o santuário de Santiago esteve vazio daquela que constituía a maior atração para os peregrinos, as supostas ossadas de Tiago Maior. Ofelia Rey Castelao considera que o desaparecimento das relíquias e o facto de estas não terem regressado após terminar a ameaça inglesa, levando a que se perdesse a memória da sua localização, não era desinteressada. Pretendia-se impedir os historiadores de verificarem a real existência das ossadas. O seu desaparecimento não permitiu

⁴³ O mesmo problema ausência dos bispos nas dioceses acontecia em Portugal. Veja-se José Pedro Paiva, *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006).

⁴⁴ Rey Castelao, «A tradición xacobe...», 20-22.

que fosse feita a prova história da vinda de Santiago à Galiza, mas impossibilitou, também, que se comprovasse o oposto.⁴⁵

Além disso, no período moderno, o santuário compostelano continuava vinculado ao Voto de Santiago que consistia num tributo que os povos da Península Ibérica eram obrigados a pagar, para sustento da catedral, e que era alvo de intensa controvérsia. Este imposto fora instituído no ano de 834, quando Ramiro I venceu os muçulmanos com a ajuda de Santiago Mata-Mouros. Em forma de agradecimento, o rei estabeleceu o tributo com o objetivo de sustentar o culto na catedral. Todavia, o cabido de Compostela não possuía o documento original que oficializava essa obrigação, mas sim uma cópia datada do século XII, cuja validade nunca fora colocada em dúvida. O Voto de Santiago possuía, como constatámos, uma base legal muito suscetível de questionamentos. A dificuldade de o sustentar e o constante descontentamento dos povos em pagar uma oferenda na qual não viam benefício, e que consideravam servir apenas para suportar os luxos da Mitra Compostelana, levou à instituição de Juizes Protetores do Voto, nos tribunais.⁴⁶ Também nas dioceses de Braga e Porto, os lavradores não pagavam prontamente os tributos jacobeus, sendo incentivados a tal incumprimento pelos próprios clérigos locais.⁴⁷ Esta situação levou a que, em 1463, a igreja de Santiago enviasse um cobrador de rendas a Portugal para executar as dívidas.

Em finais do século XVI, no entanto, os lavradores do Nordeste de Castela, revoltados pela obrigatoriedade do pagamento do tributo, uniram-se, contratando advogados para os libertar da do Voto. Na luta que se estendeu, entre 1616 e 1628, os povos convenceram os tribunais de que as cópias documentais que estabeleciam o imposto não eram autênticas, pelo que não havia legitimidade para exigir o seu pagamento. Os castelhanos alegavam, também, não serem súbditos de Ramiro de León, o seu instituidor, pelo que não estariam obrigados a pagá-lo.

Note-se que no século XVII, 75% do território espanhol peninsular estava sujeito ao pagamento do Voto de Santiago. Entre 1670-1700, o tributo foi estendido a outras comarcas, que

⁴⁵ Rey Castelao, «A tradición xacobe...», 23.

⁴⁶ Consulte-se a propósito Ofelia Rey Castelao, *El Voto de Santiago, claves de un conflicto* (Santiago de Compostela: editor não identificado, 1993), 13-17, 110-130; Rey Castelao, «A tradición xacobe...», 23-26.

⁴⁷ Consulte-se Alcina Manuela de Oliveira Martins, «Votos jacobeuos. Relações atribuladas entre a Catedral de Santiago e as dioceses do Norte de Portugal», em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001, Universidade Portucalense-Porto*, coord. Humberto Baquero Moreno (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002), 56-57; Veja-se também a obra de José Viriato Capela, *Os votos de Santiago no Arcebispado de Braga: para o estudo das rendas eclesiásticas durante o Antigo Regime* (Braga: Oficina Gráfica Livraria Cruz, 1979).

anteriormente não o pagavam, e a grupos sociais antes isentos. Os próprios padres, no século XVIII, eram obrigados a pagar a importância, na sua condição de lavradores, pelo que muitos influenciavam as suas paróquias a não o fazerem. Também as autoridades locais protegiam os povos face às ambições do cabido compostelano.⁴⁸

No que respeita aos peregrinos que chegavam ao santuário compostelano, ao longo dos séculos XVIII e XIX, sabemos que, apesar das oscilações, continuavam a existir. A análise de relatos deixados por indivíduos de passagem por Compostela, entre o período medieval e o século XIX, permitiram identificar mais de 70 registos produzidos até 1800, dos quais dois pertencem ao século XII, outros tantos ao XIV, 22 ao XV e a mesma quantidade ao século XVI, 14 ao XVII e 12 ao XVIII. Ou seja, a partir de quinhentos nota-se um retrocesso no número de relatos existentes, o que transparece uma relativa decadência de Santiago enquanto local de atração para os viajantes, mas não o fim das peregrinações.⁴⁹

É um facto que, com as guerras de religião, no século XVI, a peregrinação a Santiago perdeu importância, embora vários autores concordem que em seiscentos e setecentos voltou a recuperar do referido abalo. Note-se, todavia, que em 1500 o contexto religioso havia mudado. Com o Concílio de Trento, a Igreja Católica tinha conseguido recuperar do golpe protestante, reforçando a sua crença na veneração de santos e relíquias, através de um decreto, o que pareceu ter dado novo fôlego às peregrinações. E a partir de meados do século XVII, as viagens religiosas refloresceram, terminadas as guerras que tinham sangrado a Europa.⁵⁰

Outro fator para a diminuição de peregrinos esteve relacionado com a crise económica vivida pela região de Castela a partir da segunda metade do século XVI, com a queda das exportações da lã e da indústria têxtil, e o desvio da rota da prata espanhola para os Países Baixos, causando uma regressão económica em algumas zonas, como Burgos. Estes locais perderam

⁴⁸ Em 1617 os frades Carmelitas Descalços reclamaram o título de patrona das Espanhas para Santa Teresa de Jesus, todavia contaram com a oposição de algumas igrejas como Santiago, Sevilha e Granada. O resultado da contenda foi a decisão, em 1627, de Filipe IV de Espanha a favor de Compostela. A partir desse momento a cidade galega iniciou uma forte propaganda de modo a recuperar a sua antiga importância. Também a partir de 1643 o rei se comprometeu a dar uma oferenda anual ao santuário, para ajuda do seu culto. Leia-se Rey Castelao, *El Voto de Santiago...*, 13-17, 110-130; Rey Castelao, «El odioso y tiránico...», 123-144.

⁴⁹ Foram elas a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), Guerra Franco-espanhola (1635-1569) e a Guerra da Restauração (1640-1668) o que tornou os caminhos mais seguros. Veja-se Miecck, «A Peregrinación a Santiago...», 306-308.

⁵⁰ Antonio Bonet Correa, «Le Chemin et la cathedrale de Saint-Jacques de Compostelle a l'epoque baroque», em *Santiago de Compostela: 1000 ans de pèlerinage européen* (Bélgica: Credit Communal, 1985), 61; Roberto J. López, «Peregrinación y peregrinos Europeos a Santiago en la Edad Moderna», em *Nacionalidad e Identidad Europea en el Mundo Hispánico*, eds. David González Cruz e Pilar Gil Tébar (Madrid: Silex, 2018), 111-134.

população e riqueza e, por isso, em meados do século XVII, Compostela encontrava-se empobrecida. Vários albergues de peregrinos, assim como hospitais, foram abandonados. Acrescia o facto de Santiago se ter transformado no local de acolhimento dos católicos perseguidos e expulsos por Cromwell. Entre 1653 e 1659, afluíam à Galiza muitos irlandeses em busca de asilo.⁵¹

As peregrinações a Santiago, na primeira metade do século XVII, foram realizadas essencialmente por massas de pobres. Se anteriormente havia registos de nobres e pessoas acomodadas a rumarem ao santuário do apóstolo, a partir do século XVII estas tenderam a desaparecer. Conseguimos, no entanto, destacar alguns peregrinos ilustres que visitaram Compostela, neste período.⁵²

Em Betanzos, no ano de 1674, o número de peregrinos de passagem a caminho de Santiago era suficiente para justificar a instituição de um hospital onde estes fossem acolhidos e tratados. O fluxo de transeuntes manteve-se em setecentos.⁵³ O Hospital Real de Santiago continuava, também, a dar apoio aos peregrinos, auxiliando, igualmente, soldados vindos de Itália e Flandres, após abandonarem as suas companhias por falta de pagamento. As peregrinações mostravam-se, desta forma, uma tábua de salvação da fome, levando vários autores a afirmar que «Espanha era como uma casa de portas abertas» e que «toda a imundice de Europa teria vindo a

⁵¹ Sobre os exilados irlandeses leia-se Ofelia Rey Castelao, «Exiliados irlandeses en Galicia de fines del XVI a mediados del XVII», em *Disidencias y Exilios en la España Moderna - Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, coords. António Mestre Sanchis e Enrique Giménez López (Alicante: Universidad de Alicante, 1997), 99-116.

⁵² Diversos autores fazem referências a estas realidades. Veja-se Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 350; Plötz, «El culto de Santiago...», 193; Caucci von Saucken, «Itinerarios y peregrinos...», 210-213; Domenico Laffi, *A Journey to the West: the diary of a seventeenth century pilgrim from Bologna to Santiago de Compostela by Domenico Laffi; translated, with a commentary by James Hall* (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, 1997), 9-15; Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 50.

⁵³ Quando, em 1732, o bispo de Santiago visitou o local, referia a passagem de muitos peregrinos pela localidade e a existência de uma sala destinada ao seu acolhimento, dando conta da falta de um desaguadeiro, para que estes fizessem as suas necessidades, motivo pelo qual ordenou a construção de um pequeno cómodo para esse efeito, na peregrinaria. Tal acabaria com a pouca higiene do espaço. Ordenava ainda que as mantas velhas que já não serviam para os enfermos, fossem cosidas e colocadas na peregrinaria para agasalho dos peregrinos. Mandava, também, que os peregrinos fossem acolhidos por apenas três dias, contando com a chegada e partida. Ou seja, podiam apenas ficar duas noites no hospital, a não ser que as suas condições físicas não lhe permitissem seguir viagem nesse tempo. Leia-se María A. González Bonome, «Los hospitales de peregrinos: de Ferrol a Santiago», em *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*, dir. José Leira López (Corunha: Universidade da Corunha, 1997), 323.

Espanha», uma vez que «não havia cego, coxo ou mutilado, em França, Alemanha, Itália ou Flandres, que no tivesse estado em Castela».⁵⁴

Continuavam, ainda, a chegar barcos com peregrinos do centro e Norte da Europa e também em França as peregrinações permaneciam na ordem do dia. O Vigário-geral da diocese de Angers reconhecia que todos os cônegos que desejassem visitar o santuário do apóstolo dispunham de seis meses para o fazer. Em 1688, o cabido de Bragança-Miranda concordava que, não existindo

«[...] nesta Santa See [...] breve de romarias, como em outras por cuja causa se perdia a devoção de muitos que dezeiavão por meio dellas solicitar o bem de suas almas e buscar a Deus e como o direito permitia as tres a saber de Jerusalem, os gloriosos Apostolos de Roma e Santiago de Galiza», quem desejasse visitar o apóstolo podia fazê-lo, dispondo de 20 dias para a jornada, que podiam ser aumentados em caso de doença.⁵⁵

Por sua vez, em 1717, o cabido de Lamego aprovava que os capitulares que pretendessem peregrinar tinham direito a dois meses para se deslocarem a Jerusalém, um mês para visitarem Santiago de Compostela, outro para irem a S. Vicente, de Lisboa, ou à Penha de França, em Espanha, 20 dias para rumarem a Nossa Senhora da Nazaré, 12 para a Rainha Santa, em Coimbra, 10 dias para o Santo Cristo de Matosinhos, oito para o Santo António, de Guimarães, e três dias para a Nossa Senhora da Lapa, em Sernancelhe.⁵⁶

No século XVIII, as peregrinações voltaram a popularizar-se. Exemplo disso é a sua presença em representações artísticas. Por exemplo, no quadro *L'Embarquement pour Cythère* de Antoine Watteau são representados peregrinos vestidos de forma galante, mantendo as insígnias de Santiago. Também a marquesa de Pompadour se fez representar, por Alexis Grimou, vestida como peregrina.⁵⁷ No entanto, a centúria de setecentos revelou-se um período de grandes dificuldades na Galiza. Se, por um lado, os produtos agrícolas assistiram a uma drástica

⁵⁴ Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 351-352.

⁵⁵ ADBragança, Fundo da Mitra, *Livro de Acordãos 1686-1735*, n. 5, fl. 20.

⁵⁶ M. Gonçalves da Costa, *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. 5 (Lamego: editor não identificado, 1986), 117; Anxo Padin Panizo, «El Camino inglés desde el puerto de Faro o de La Coruña», em *O Camiño inglés...*, 254.

⁵⁷ Muitos dos peregrinos que, no século XVII, se dirigiram a Santiago acabaram por recorrerem a guias pagos, que os levaram ao destino. Não era uma prática nova, mas foi algo que se incrementou nesta época, tais eram os riscos de passar por territórios onde eram bem recebidos. Mieck, «A Peregrinación a Santiago...», 342.

diminuição das taxas e impostos, por outro, uma medida que podia aliviar os agricultores resultou numa imensa especulação no arrendamento de terras que os empobreceu ainda mais. Agravou esta conjuntura a Guerra da Sucessão espanhola (1702-1714) e uma série de anos de colheitas deficitárias que ditaram uma fome geral na Península Ibérica, com consequências graves no Noroeste espanhol. Os preços inflacionados dos produtos básicos originaram motins e rebeliões por parte dos habitantes de Santiago.⁵⁸

Em todo o caso, finda a Guerra da Sucessão, tal foi a quantidade de peregrinos que chegou a Compostela, no ano de 1717, que os confesores existentes não eram suficientes. Em 1723, ano santo, a catedral lucrou 2.444 reais com a venda de compostelanas, certificado que atestava a chegada do peregrino a Santiago, o que corresponde a cerca de 5.194 documentos. Já no intervalo de anos entre 1724-1732 foram entregues cerca de 25.594 certificados, numa média de 3.000 por ano.⁵⁹ Estes números altos mantiveram-se até meados do século XVIII, quando voltaram a diminuir em virtude da situação política europeia, com a Guerra da Sucessão na Polónia, entre 1733-1735, tendo sido atribuídos apenas 1.083 certificados, no ano de 1735, seguindo-se a Guerra da Áustria, entre 1740-1748, e a Guerra dos Sete Anos, entre 1756-1763. Nos séculos seguintes a popularidade de Santiago decaiu, a ponto de ser substituído o seu patronato, por Santa Teresa e São Miguel.⁶⁰

Segundo as atas capitulares do Arquivo da Catedral de Compostela, diversos peregrinos continuavam a visitar Santiago, na segunda metade do século XVIII, sendo originários de Itália, Portugal, Inglaterra, Polónia, Hungria e Líbano. Apesar de ser registada uma acentuada diminuição, os peregrinos italianos continuaram a dirigir-se à Galiza, sendo identificados nos registos dos hospitais, ainda durante os séculos XVIII e XIX. São números muito baixos, em comparação com os que se registaram nos tempos áureos da peregrinação, limitando-se a algumas dezenas, no entanto, revelam que embora com os fluxos muito abalados, os crentes não desapareceram.⁶¹

⁵⁸ Antonio Eiras Roel, «Hambre y peste en Santiago en 1710», *Cuadernos De Estudios Gallegos*, Tomo XX, n. 60 (1965): 243-256; Plötz, «Peregrinatio Ad Limina...», 33; Entre 1738 e 1750, devido ao dinheiro do Voto de Santiago, a fachada da catedral foi renovada, transformando-se numa das mais grandiosas obras do barroco europeu. Veja-se Serafín Moralejo, «La Primitiva fachada Norte de la Catedral de Santiago», *Compostellanum*, vol. 14, n. 1 (1969): 623-624.

⁵⁹ Estes números são apontados por López, «Peregrinación y peregrinos Europeos a Santiago...», 124.

⁶⁰ Confira-se López, «Peregrinación y peregrinos Europeos a Santiago...», 124.

⁶¹ Caucci von Saucken, *Las Peregrinaciones Italianas...*, 49- 50.

A análise dos registos de defuntos, nos séculos XVII e XVIII, em povoações da costa asturiana, evidenciam a inexistência de mortes de peregrinos, no percurso analisado, entre 1600 e 1700, o que parece refletir a decadência das viagens religiosas, neste período. Por outro lado, entre 1700 e 1800, fruto do recrudescimento da corrente peregrinatória, o número de romeiros falecidos nesta região aumentou. A maioria dos crentes enterrados tinha origem francesa e italiana, sendo notória uma diminuição dos peregrinos nórdicos, em resultado da reforma católica.⁶² Neste período, registaram-se, também, muitos peregrinos oriundos da Península Ibérica. Segundo o relato de um padre galego, realizado no ano santo de 1773, grande parte deles eram galegos e portugueses, essencialmente trabalhadores rurais, oriundos do Norte de Portugal, o que aponta para uma regionalização do culto.⁶³

Após a Revolução Francesa, o desaparecimento das confrarias e a secularização dos mosteiros, em França, levou à supressão dos hospitais e albergues, o que se refletiu na geografia dos caminhos de Santiago. Compostela perdeu parte do fascínio que mantivera durante séculos. Contudo, dados de algumas confrarias francesas mostram que o costume de peregrinar a Santiago, ainda se mantinha no século XIX, embora de forma residual.⁶⁴ Eram, principalmente, trabalhadores da terra, com uma idade média de 45 anos, que viviam num raio de 400 quilómetros do santuário. A mesma tendência manteve-se no século XX, sendo a maior parte dos peregrinos compostelanos, nesse período, de origem espanhola. Os estrangeiros correspondiam apenas a 30% destes, sendo essencialmente portugueses, (60%), o que não acontecia nos séculos anteriores. Seguiam-se depois os franceses, (21%), e os italianos, (10%).⁶⁵ Constatámos, assim, que as peregrinações portuguesas e espanholas, ao santuário do apóstolo Tiago, permaneceram, embora tenham sofrido com as diversas vicissitudes, religiosas, políticas, bélicas e também, mentais.⁶⁶

⁶² Ana Belén de los Toyos, «Peregrinos a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Moderna a través de los libros de difuntos parroquiales: el camino de la costa oriental asturiana», in *Actas del Congreso de Estudios...*, 702-703.

⁶³ Plötz, «Peregrinatio Ad Limina...», 34-35.

⁶⁴ López, «Peregrinación y peregrinos Europeos a Santiago...», 111-134.

⁶⁵ Benoît Pellistrandi, «Les Pèlerins de Saint-Jacques-de-Compostelle au XIXe siècle: présentation statistique des registres de l'Hospital Real entre 1846 et 1900», em *Pèlerins et Pèlerinages...*, 173; Xosé Carro Otero, «La Ciudad de Santiago durante el Año Santo compostelano 1773, a través de un manuscrito inédito del "Cura de Fruime"», em *Actas del Congreso de Estudios...*, 81-107; Carmen Pugliese, «Peregrinos italianos a Santiago de Compostela en el siglo XIX», em *Vida y muerte de dos peregrinos pícaros y conversos*, eds. Carmen Pugliese, Marco Piccat e Pablo Arribas Briones (Pomigliano d'Arco: Edizioni Compostellane, 2013), 17.

⁶⁶ Plötz, «Peregrinatio Ad Limina...», 34-35.

2 - Símbolos e emblemas das peregrinações

Nas representações do românico, não há forma de distinguir os peregrinos dos viajantes. Ao contrário da documentação escrita, através da iconografia, não conseguimos entender quem viajava por questões religiosas ou por outros motivos, de onde vinha, para onde ia e quais as suas motivações. Normalmente, identificava-se quem estava em trânsito pelos elementos que transportava e que podia ser um bordão, as bolsas ou a cabaça. Aqueles que eram representados com uma cruz a enfeitar os alforjes eram, comumente, associados aos peregrinos de Jerusalém. Não havia outro elemento que permitisse, neste período, distinguir os peregrinos que seguiam para determinado santuário dos restantes. O pormenor iconográfico que nos permite identificar os peregrinos de Compostela é a vieira, que rapidamente se tornou um elemento decorativo.⁶⁷

Desta forma, constatámos que existiam alguns símbolos ou elementos associados às peregrinações que nos permitem compreender determinadas práticas. Um dos primeiros que podemos referir era a cova, local onde a tradição mostra que nasciam os heróis. Também nelas se escondiam os tesouros, armas ou imagens sagradas, sendo mais tarde redescobertas. Apesar da caverna simbolizar a obscuridade e ignorância, era o local onde se podia encontrar a luz. Note-se que o corpo de Santiago foi encontrado numa cova e que o próprio Cristo nasceu num estábulo, cujas descrições o fazem assemelhar a uma gruta.⁶⁸

Outros símbolos relacionados com as peregrinações e a fé eram a água e o vinho. A primeira representa a criação. Estava ligada de forma embrionária ao nascimento, através dos líquidos amnióticos que sinalizam o momento em que se inicia um parto, surgindo uma nova vida, também sendo necessária para que as plantas deem frutos e sem a qual as colheitas não florescem. Além disso, através da água cristalina tiram-se as manchas das roupas e do corpo, sendo símbolo de pureza. Por esse motivo, utiliza-se para batizar, representando a purificação da alma. Tal era a importância desta fonte de vida que se exigia que quem acolhesse um viajante, no período medieval, lhe oferecesse água fresca. Quando passavam por rios e lagos, os romeiros aproveitavam para se banharem com o intuito de se purificarem, procurando tornar-se apresentáveis para encontrar Deus, a Virgem ou os santos. Para várias culturas, é utilizada como

⁶⁷ Em Coimbra, na igreja de S. Tiago e S. Salvador, estão marcados nos fustes, entre formas geométricas, várias vieiras. Agustín Gómez Gómez, «La iconografía de los peregrinos en el arte románico», em *Monasterios y peregrinaciones...*, 155-170.

⁶⁸ José Fernández Arenas, «Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea», em *Actas del Congreso de Estudios...*, 265-268.

forma de purificação antes de entrar em contacto com o divino.⁶⁹ Também o vinho consistia num símbolo religioso, era sinal de bênção divina, confortava e alegrava. Associava-se ao sangue e era símbolo de vida, tanto pela cor, como por ser fruto da videira.⁷⁰

Os círios e *ex-votos* constituíam outro dos elementos. Quando alguém se libertava dos males que o atormentavam, podia deixar um *ex-voto* representativo do problema que o assolara, e da forma como o santo o havia salvo. Muitas vezes, constituía um pequeno quadro ilustrativo. Por outro lado, também as velas eram sinónimas de peregrinação. Ainda hoje, em grandes santuários, existem piras para queimar cera. O mesmo acontecia no passado. Em vários santuários bávaros ficaram guardadas, nos seus tesouros, algumas velas medievais que, por serem verdadeiras obras de arte, não foram queimadas, mas sim preservadas.⁷¹

Os *ex-votos* podiam corresponder a várias tipologias. João Soalheiro dividiu-os em simbólicos, representando partes do corpo ou animais; narrativos, contando o episódio em que o santo interveio, através de uma imagem ou narração, sendo exemplos destes últimos as oferendas de madeira pintada; e os paramentos, objetos para uso no culto, como podiam ser os cálices. Outra tipologia é apresentada por Pierre Sigal, para o qual as ofertas podiam ser simbólicas, como era o caso da cera; figuradas, representando o corpo humano ou animais; objetos que testemunhavam o milagre, como cadeias, cordas ou setas; oferendas compensatórias, como dinheiro ou produtos agrícolas; e, por últimos, objetos litúrgicos. Podiam, ainda, ser ofertas individuais ou coletivas.⁷²

No período moderno, eram frequentes os *ex-votos* de cera, que podiam ser moldados em forma de pessoas, partes do corpo ou animais, consoante a promessa. Algumas destas figuras procuravam ter semelhanças com a pessoa que realizava a oferta. Por vezes, o indivíduo era representado trespassado por espadas, com feridas ou mesmo com balas, mostrando o problema

⁶⁹ Julien Ries, «Peregrinaciones, peregrinos y sacralización del espacio», em *El mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, ed. Paolo G. Caucci von Saucken (Barcelona: Lunewerg, 1999), 23.

⁷⁰ José Fernández Lago, «La Eucaristía, alimento en el camino», *Compostellanum*, vol. 48, n. 1-4 (2003): 222.

⁷¹ Richard Barber, *Pilgrimages* (Woodbridge: The Boydell Press, 1991), 73.

⁷² Leia-se Isabel Drumond Braga, «Milagres e ex-votos (séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no mosteiro de Guadalupe», em *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*, ed. Gerardo Rodríguez (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Grupo de Trabajo EuropAmérica de la Academia Nacional de la Historia, 2020), 121-122.

que o afetara. As mais significativas obras, realizadas em cera, foram ofertadas por membros de famílias reais ou de municípios, em momentos de crises ou pestes.⁷³

Mas também a prata era um metal utilizado para a realização de *ex-votos*, ilustrativos de partes do corpo, como olhos, narizes, ossos, dedos, peitos, cabeças, torsos, corações, caras, ventres ou mesmo o próprio sistema reprodutor. A Virgem de Bellull, no bispado de Barcelona, era procurada para a cura de doenças dos olhos, cuja origem do culto se encontrava no facto de, entre 1442 e 1492, a escultura ter perdido um dos olhos que a compunham. Se na primeira data os investigadores não encontram qualquer referência a um culto relacionado com doenças dos olhos, na segunda são muitos os *ex-votos* oculares registados. A prata era, ainda, utilizada para a criação de lâmpadas de azeite que eram oferecidas aos santos.⁷⁴ Outras oferendas eram compostos por retábulos pintados que se popularizaram no período moderno, objetos litúrgicos, tecidos ou objetos com formas concretas, como barcos.⁷⁵

Conserva-se, no acervo da catedral de Compostela, um objeto votivo em madeira pintada, ofertado por uma mulher portuguesa a Santiago, no século XVIII. Tratava-se de Maria Nunes, de Aveiro, que tendo sido acometida por uma grave enfermidade em 1751, os médicos lhe disseram não ter cura. Na pintura, a mulher surge representada na cama, com um sacerdote sentado à sua

⁷³ Francesca Español, «Exvotos y recuerdos de peregrinación», em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007), 301-305.

⁷⁴ Em períodos posteriores a diversidade de *ex-votos* é notória, desde joias, a roupa, laços ou ramos de casamento e comunhões, objetos utilizados durante as doenças, como próteses, muletas, varas, medalhas de guerra e mortalhas. Leia-se Carolina García Román e María Teresa Martín Soria, «Religiosidad popular: exvotos, donaciones y subastas», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C Álvarez Santaló, María Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3 (Barcelona: Editorial Anthropos, 1989), 353-368. Sobre esta questão veja-se também Francisco Luque-Romero Albornoz e José Cobos Ruiz de Adana, «Los exvotos en la provincia de Córdoba. Tipología y catalogación», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios...*, 369-402; Fina Parés, «Los exvotos pintados en Cataluña», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios...*, 423-445; Mercedes Cano Herrera, «Exvotos y promesas en Castilla y León», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuario...*, 391-402; José Ángel Jesús-María, «Los exvotos pintados, una plástica particular: los milagros de la ermita del Remedio de Utiel», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios...*, 403-422.

⁷⁵ Español, «Exvotos y recuerdos...», 305-307. Sobre esta questão consulte-se a obra de Joaquim Romero Magalhães (org.), *Estórias de dor, esperança e festa: o Brasil em ex-votos portugueses (séculos XVII – XIX)* (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998). Sobre os *ex-votos* oferecidos à Virgem da Nazaré, entre os quais, as figuras em cera eram muito comuns, veja-se Pedro Penteadó, *Peregrinos da Memória. O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré* (Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 1998), 171-173. Sobre as oferendas existentes em alguns santuários galegos consulte-se Anxo Rodríguez Lemos, «The Economy of Devotion in Northwest Iberian Sanctuaries», *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, vol. 15 (2021): 379-401.

cabeceira, e o marido ajoelhado aos pés, a invocar Santiago, cuja figura plana sobre o restante espaço.⁷⁶

Devidamente estudados estão, também, os ex-votos oferecidos por portugueses à Virgem de Guadalupe, na Estremadura espanhola. Conhecem-se cerca de 131, sendo que destes 12% eram objetos simbólicos, 3% representações figuradas do corpo humano, 12% testemunhos de milagres e 73% ofertas compensatórias.⁷⁷ Além disso, alguns dos romeiros ofereciam o próprio trabalho, comprometendo-se a servir no mosteiro durante um determinado período ou mesmo para sempre. Temos o exemplo de seis portugueses que, entre os séculos XV e XVIII, prometeram servir no local pelo resto das suas vidas. Outros faziam-no apenas um ano, ou até alguns meses.⁷⁸

Se as velas e os *ex-votos* se ofereciam ao santo, outros objetos eram levados pelos peregrinos, as chamadas recordações. Nas diferentes épocas, os romeiros procuraram transportar consigo símbolos, representativos dos locais onde tinham estado como, por exemplo, água do rio Jordão, azeite que iluminava o Santo Sepulcro, ou mesmo cera que estava derretida sobre os altares. As lembranças mais comuns de Jerusalém eram as palmas, de Santiago as vieiras e de Roma, o emblema do príncipe dos apóstolos ou uma representação do Santo Sudário. Nos séculos XI e XII produziam-se, em Roma, pequenas placas com o busto dos apóstolos Pedro e Paulo, cujos exemplares foram encontrados em vários países europeus. Também as chaves de Pedro, cruzadas com ou sem a tiara papal, assim como representações do lenço de Verónica e artigos de seda, pergaminho e papel pintados, constituíam as recordações mais adquiridas pelos romeiros medievais e modernos. No entanto, rapidamente estes símbolos passaram a ser comercializados e deixaram de constituir uma prova da peregrinação. Nos séculos XII e XIII, os Papas desdobraram-se em tentativas para evitar que se vendessem vieiras ou imagens dos apóstolos fora de Santiago

⁷⁶ Arturo Iglesias Ortega, «Un curioso exvoto portugués», *Galicia Histórica. Hoja de historia y documentos compostelanos*, ano 4, n. 37 (2019), s.n. Para um aprofundamento sobre a questão dos objetos votivos leia-se a obra de Xosé Fuentes Alende, *Os exvotos na religiosidade popular galega: a súa dimensión patrimonial* (Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2019). Sobre a pintura de *ex-votos* leia-se Agostinho Araújo, «A pintura popular votiva no séc. XVIII: (algumas reflexões a partir coleção de Matosinhos)», *Revista de História*, vol. 2 (1979): 27-41; Carlos Nogueira, «Aspectos do ex-voto pictórico português», *Culturas Populares. Revista Electrónica*, n. 1 (2006): s.n. Disponível online através de <http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/nogueira1.htm>. Consultado em dezembro de 2022.

⁷⁷ Braga, «Milagres e ex-votos (séculos XV-XVII)...», 124.

⁷⁸ Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal séculos XVII-XVIII* (Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994), 61-62.

e de Roma, assim como exigiam um certificado escrito do rei ou dos patriarcas de Jerusalém a autenticar a chegada dos peregrinos ao destino.⁷⁹

A concha era a recordação dos peregrinos de Santiago, por excelência. No entanto, em finais do século XV surgiram outras, como pequenas placas gravadas em cobre e estanho, com escritos e imagens dos santos, assim como miniaturas dos bordões, produzidas em osso, que os peregrinos adquiriam e levavam para as suas casas. No século XVI apareceram, também, miniaturas de cabaças. Os emblemas podiam ainda ser gravados com outros metais como chumbo e zinco ou mesmo em prata quando eram adquiridos por pessoas mais poderosas. Para membros da nobreza, em ocasiões especiais, chegaram a produzir-se emblemas de ouro. Todavia, regra geral, eram fundidos em metais baratos e fáceis de moldar.⁸⁰

A partir do século XIV tornaram-se comuns as figuras chamadas de «reixa», que representavam os santos venerados ou as relíquias existentes nos santuários. Alguns deles possuíam inscritos os locais a que correspondia. Eram vendidos em tamanhos variáveis e atrás tinham colchetes ou outros apliques que permitiam fixá-los aos chapéus ou às capas de peregrinos. Muitos, colocava-os numa placa, pois os emblemas eram bastante frágeis e partiam facilmente.⁸¹

Os contratos de encomenda de bastões em miniatura revelam que, em 1553, foram produzidos, em Santiago, 15.000 bordões. Esse número diminuiria para 7.000, em 1603, sendo em osso e torcidos. Estes objetos eram vendidos na porta setentrional da basílica, atrás do átrio. No santuário de María Einsiedeln, na Suíça, em duas semanas de setembro de 1466 foram comprados, por peregrinos, mais de 130.000 emblemas de anjos de metal. Levar as imagens ou símbolos dos lugares santos, no chapéu, significava que o peregrino preservava esses espaços na sua memória.⁸²

Um outro tipo de recordação era a «medida». Tratava-se de cintos, fitas ou cordões, com o nome do santo venerado e do santuário. Estas peças tinham um carácter sagrado e eram do

⁷⁹ Kurt Köster, «Emblemas Medievais de Peregrinos», em *Seis ensaios sobre o Camiño...*, 379-381; Español, «Exvotos y recuerdos...», 311.

⁸⁰ Kurt Köster, «Les Coquilles et enseignes de pelerinage de Saint-Jacques de Compostelle et des routes de Saint-Jacques en occident», em *Santiago de Compostela: 1000 ans de pèlerinage...*, 87; Salvador Andrés Ordax, «La iconografía artística jacobea», em *El Camino de Santiago, camino de Europa...*, 126.

⁸¹ Köster, «Emblemas Medievais...», 367-372.

⁸² Todavia, a partir do século XVI os ornamentos não se limitavam ao sombreiro, mas estendiam-se à parte superior das roupas. Leia-se Caucci von Saucken, «Vida y significado...», 200; Köster, «Les Coquilles et enseignes...», 89.

tamanho da cintura da imagem adorada, sendo uma das recordações mais comuns do culto mariano. Acreditava-se que junto com a «medida» se levavam as virtudes dos santos. A origem desta prática é medieval, e remontava às peregrinações a Jerusalém, onde os romeiros teriam tido contacto com o busto da Virgem, começando a vender cintos com essa amplitude. Por outro lado, num dos evangelhos apócrifos, onde se narra a ascensão de Maria ao Céu, é referido que a mesma deu o seu cinto a S. Tomás. As fitas douradas, com o nome do santuário e as imagens do milagre de Nossa Senhora do Sítio da Nazaré, eram também usuais no período moderno, sendo uma das recordações mais populares adquiridas pelos romeiros que visitavam o referido templo. Também no Porto se davam «medidas» de Nossa Senhora da Consolação dos Lóios, em fitas ou velas, pela crença que existia de que ajudavam em partos difíceis. Para o mesmo efeito, as mulheres grávidas embebiam papelinhos no azeite da lâmpada de Nossa Senhora da Consolação, costume igualmente utilizado no Sítio da Nazaré, para curar doenças. Além das «medidas» da cintura, também se comercializavam as dos sapatos ou do pé da Virgem.⁸³ Na capela de Nossa Senhora das Necessidades, em Barqueiros, os romeiros além de «medidas», tinham balanças para se pesarem e darem de esmola o valor correspondente ao seu peso.⁸⁴

Os emblemas eram utilizados pelos romeiros, não apenas como uma recordação, mas também com a finalidade de se sentirem mais protegidos, ao longo do caminho, ajudando-os a ter um acesso facilitado a víveres e bebida, mas também a pousada. Estes objetos reforçavam a dimensão sagrada dos peregrinos, protegendo-os de alguns perigos nas estradas. No entanto, nunca eram encarados como um certificado oficial da peregrinação. Para isso, era necessário apresentar um documento, passado pelas autoridades locais.

Conhecem-se cerca de 250 locais, na Europa, onde foram encontrados emblemas das peregrinações medievais. Destes, 95 localizam-se em França, 63 na Alemanha, 33 na Bélgica, 25 na Grã-Bretanha, oito na Itália, cinco na Holanda e outros tantos na Áustria, quatro na Suíça, na Suécia e na Espanha, e três na Dinamarca, na Grécia, na Jugoslávia, na Letónia e na Noruega. No século XIX, em França e na Inglaterra, desenvolveu-se o colecionismo e estudo científico dos emblemas dos peregrinos, o que se deveu aos processos de desassoreamento de rios como o

⁸³ Sobre esta questão veja-se Almeida, «O culto a Nossa Senhora...», 170. A mesma prática de utilizar o azeite das candeias para curar doenças dos ouvidos foi identificado em Huesca, na Espanha, no culto a San Velastuto de Campo. Veja-se María Bobadilla Conesa, «Las romerías a la ermita de San Velastuto en la Ribagorza (Huesca) y la Canónica de San Pedro de Taberna», em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios...*, 170.

⁸⁴ Leia-se António Veiga Araújo, «O Santuário de N.ª Sr.ª das Necessidades de Barqueiros: Subsídios para a sua monografia», *Barcelos.Revista*, II Série, n. 1 (1990): 42-43.

Tamisa, Sena, Loire, Sambre, entre outros. Aquando da primeira guerra mundial foram feitos registos científicos de mais de 16.000 signos de peregrinação, o que contribuiu para um importante avanço na investigação sobre os emblemas de romeiros. Além disso, também as escavações levadas a cabo em cidades como Amesterdão, Brunsvique, Dublin e Verdrongen lands, esta última foi alagada nos séculos XV e XVI, permitiram encontrar muitas recordações de peregrinos, estando, as mais antigas, datadas do século XII.⁸⁵

Os primeiros devotos escandinavos a passar em Santiago da Galiza dirigiam-se para Jerusalém. A partir do século XIV as peregrinações escandinavas a Santiago ter-se-ão tornado mais comuns. Um dos grandes testemunhos dessa realidade foram as conchas medievais encontradas nos territórios do Norte da Europa. Mais de 123 vieiras foram localizadas em diferentes locais, respeitantes ao período medieval. Lund, cidade sueca, possui o maior núcleo de conchas europeu, 39, encontradas no mesmo espaço.⁸⁶ Várias outras insígnias de peregrinos medievais e modernos, hoje conhecidas, foram encontradas no rio Sena, aquando do seu desassoreamento, no século XIX.⁸⁷ Durante a limpeza apareceram mais de 600 insígnias que foram estudadas e publicadas em 1863, e atualmente expostas no Museu Nacional Francês. Dos mais de 600 objetos, foi apenas possível identificar a proveniência exata de 241. Destes, somente oito remontam a Santiago de Compostela. O maior número, 34, correspondem a Saint Fiacre, em Brie, seguindo-se com 19 o Monte Saint Michel e com 16, Santo Éloi, em Noyon. Percebeu-se, também, que grande parte desses signos se relacionavam com santuários das proximidades de Paris, ou seja, respeitavam a romarias regionais. Tal situação devia-se ao facto de serem locais facilmente acessíveis, podendo ser visitados pelos crentes a qualquer momento. Se tivermos em conta que um peregrino conseguia caminhar uma média de 30 a 50 quilómetros por dia, todos os santuários com maior representatividade de objetos, encontrados no rio Sena, estavam ao alcance de dois ou três dias de viagem.⁸⁸

Chegados a casa, os peregrinos guardavam esses símbolos com cuidado, uma vez que, em momentos de guerras ou epidemias, estes objetos eram colocados nas portas das habitações, sendo vistos como um elemento de proteção. Também se considerava que as insígnias dos romeiros tinham propriedades curativas para as doenças. Nestes casos, o emblema era submerso

⁸⁵ Leia-se Köster, «Emblemas Medievais...», 365-386.

⁸⁶ A propósito veja-se Krötzl, «Del Mar Báltico...», 387-388.

⁸⁷ As insígnias eram, à época, denominadas de *esportilhas*, consistindo na recordação que os peregrinos levavam do santuário que visitavam. Leia-se Eligio Rivas Quintas, «La vestimenta tradicional del peregrino», *Peregrino*, n. 164 (2016): 19-25.

⁸⁸ Denis Bruna, «La diffusion des enseignes de pèlerinage», em *El Camino de Santiago, camino de Europa...*, 202-213.

em água ou vinho, depois usado como tratamento medicinal ou, então, era encostado à parte do corpo que se encontrava doente. Também podia ser posto sobre a barriga das grávidas, na hora do parto. Através do toque ou dos raios de luz, que alguns espelhos devocionais irradiavam, acreditava-se que sucediam milagres. Estas insígnias eram ainda utilizadas para práticas supersticiosas e mágicas. Podiam colocar-se nas pias dos animais, ser enterradas nos campos ou postas junto à cama. Acreditava-se, ainda que serviam para evitar doenças e afastar as pragas ou mesmo as ervas daninhas.⁸⁹

Os peregrinos procuravam, através das suas viagens, não apenas a santificação, mas sim uma aproximação física às relíquias dos santos venerados. Na sua conceção, tal proximidade fornecia segurança e salvação, no quotidiano. Por esse motivo, em caso de necessidade, recorria-se a eles como se fossem a personificação do próprio santo.⁹⁰

Vários romeiros faziam-se enterrar com as suas insígnias procurando, desta forma, expressar a sua diferença face aos demais. Como vimos, acreditava-se que o apóstolo Santiago, sendo o evangelizador da Hispânia, estava encarregue de apresentar as almas dos hispânicos, aquando do Juízo Final.⁹¹ Assim, aqueles que peregrinavam a Compostela procuravam ser enterrados com os símbolos da peregrinação acreditando que, dessa forma, mais facilmente seriam reconhecidos pelo santo e este interviria a seu favor.⁹² A concha colocada sobre o peito do peregrino, que falecia durante o caminho para Compostela, era símbolo de indulgência plenária. Terá sido no século XII que se começou a acreditar que todos os que peregrinavam obtinham o perdão total dos seus pecados. Em 1612, quando foi aberto o túmulo da Rainha Santa Isabel, de Portugal, durante o processo da sua canonização, encontrou-se junto a ela o báculo e a escarcela que tinha recebido pelo bispo de Santiago.⁹³

As mais antigas conchas encontradas em túmulos remontam aos séculos XI e XII. A abertura de mais de 600 antigas sepulturas repartidas por 160 locais distintos do continente europeu, levou à identificação de 210 vieiras, sendo na sua maioria do período moderno. Fazer-

⁸⁹ Consulte-se Bruna, «La diffusion des enseignes...», 201.

⁹⁰ Veja-se Köster, «Emblemas Medievais...», 373-392.

⁹¹ Sobre o medo do Juízo Final, no período moderno, leia-se Jean Delumeau, *La peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), 262-287.

⁹² Leia-se Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 62.

⁹³ Veja-se Fernando López Alsina, «Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos», em *Santiago, Roma y Jerusalem...*, 221-222; Plötz, «Memoria de peregrinación...», 320-322; Marta González Vázquez, «La Mujer ante la peregrinación», em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación y sociedad*, coords. Carlos Estepa Diez, Pascual Martínez Sopena e Cristina Jular Pérez-Alfaro (Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000), 83.

se enterrar com estes objetos, era uma forma de perpetuar a sua memória de peregrinos, mas também, de estarem protegidos na sua passagem pelo Purgatório, procurando assim, com estes sinais, atalhar os sofrimentos que lhes estavam reservados.⁹⁴

A indumentária utilizada ajudava, igualmente, a que fossem identificados como peregrinos. Nicolau Albani referia a importância de o romeiro se vestir com os símbolos comuns pois, dessa forma, estava mais protegido contra ladrões e malfeitores, uma vez que os peregrinos eram, por norma, pobres. Sabemos que os devotos de Santiago se vestiam, tradicionalmente, com uma esclavina, um chapéu de abas largas e um escapulário, ou seja, um conjunto de peças que o identificavam com muita facilidade e que aparecem representadas nas pinturas medievais, tendo sido utilizadas até ao século XVI, altura em que as restrições fizeram que o hábito fosse perdendo força.⁹⁵

O sombreiro consistia num chapéu de feltro com abas largas, que servia para se defender do sol, através de uma tela que emoldurava o rosto e caía sobre os ombros. A esclavina era um manto ou capote de pano grosso, reforçado com couro, com capucho e mangas largas que protegia do vento e da chuva. Em vez desta, podia antes usar-se uma «peregrina», correspondendo a um mantéu curto, com capucho, que cobria a cabeça e o colo e deixava as pernas livres para se moverem com maior facilidade.⁹⁶

⁹⁴ Leia-se Köster, «Les Coquilles et enseignes...», 88-89.

⁹⁵ Consulte-se a propósito D' Onofrio, «L'iconografia di Cristo...», 66.

⁹⁶ Veja-se Francisco Fernández del Riego, *Las Peregrinaciones a Santiago* (Vigo: Galaxia, 2004), 78.

Figura 13 - Peregrinos jacobeus na chegada a um albergue



Fonte: Pormenor de *Obras de Misericórdia*. Pieter Brueghel, O Jovem. C. 1601-1625. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa, Portugal. Disponível em Wikimedia Commons, consultada a 22 de março de 2021.

A roupa dos viajantes consistia, essencialmente, em vestidos largos que se podiam cingir com um cordão na cintura, e a sobreveste, composta por esclavina ou mantéu, ambas abertas na parte da frente.⁹⁷ O objetivo era deixar liberdade de movimentos ao seu portador. Com esse intuito, no século XV, o vestido dos homens tornou-se mais curto e o capucho nele existente alongou-se sobre as costas. Também os chapéus sofreram alterações. As suas largas abas foram mantidas horizontais e apenas se levantavam na parte da frente.⁹⁸ No período moderno, como veremos num outro capítulo, os peregrinos apresentavam-se envergando vestuário comum, sem possuírem

⁹⁷ O seu nome derivava de «vestido de esclavia», ou seja, vestido dos escravos, correspondendo à roupa que os mesmos ou os camponeses usavam para peregrinar a Roma. Era uma pequena capa que se colocava sobre os ombros e ia por cima da túnica, sendo que esta última chegava às alpargatas. Veja-se Rivas Quintas, «La vestimenta tradicional...», 19-25.

⁹⁸ Sobre esta questão veja-se Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 52.

peças específicas que os identificassem, embora, por vezes, o uso de capas, capotes, alforges e bordões, indicasse que estavam em trânsito.

A bolsa era levada a tiracolo, pendurada ao peito, à cintura ou no cavalo. Era outro dos símbolos identificativos do viajante religioso e podia também denominar-se escarcela, zurrão ou alforge. Servia para levar pequenos objetos importantes para a viagem, como documentos, dinheiro, mezinhas, ou agulhas e linha, para fazer remendos. Por norma, tratava-se de um saco de pele de animal, estreito e com a extremidade aberta, não devendo ser apertado por cordões. O facto de a escarcela ser resultado de um animal sacrificado significava que o peregrino deveria mortificar os seus vícios, mantendo-se aberta como símbolo da confiança do indivíduo na proteção divina, mostrando, ainda, que os bens transportados eram de pouca importância. Por outro lado, significava, ainda, um apelo à caridade, pois estava sempre pronta para receber uma esmola e para partilhar o que tinha no seu interior. Esta bolsa de pele sofreu modificações, no século XVIII, transformando-se numa caixinha de madeira ou metal.⁹⁹

Os peregrinos levavam, ainda, uma cabaça para transportar água ou vinho. Ia frequentemente presa nas curvas do bordão, mas podia seguir, também, à cintura do romeiro. Servia como uma medida de equilíbrio na bebida. Outras alternativas para transportar líquidos eram as bexigas de porco e os odres de couro, todavia, eram menos utilizadas, por serem mais caros e difíceis de encontrar do que as cabaças, que existiam em abundância pelos campos.

Na cerimónia de partida, era imposto ao peregrino o hábito, os alforges e, por último, o bordão. Este consistia numa vara de madeira espessa, com cerca de dois metros de altura e curva no topo, o que poderia ajudar a puxar ramos de árvores para tirar frutos. A sua parte inferior era revestida de ferro, para evitar o desgaste. Constituíam um importante elemento no decurso da viagem, uma vez que permitia aos peregrinos apoiarem-se, mas também desbravar mato e defenderem-se dos ataques dos ladrões. Foi com este instrumento que Nicolau Albani afastou os assaltantes que o atacaram na travessia para Ponte de Lima.¹⁰⁰ Permitia, ainda, afugentar os cães e lobos, animais encarados como encarnações do diabo. A entrega do bordão era um convite ao peregrino para afastar as tentações que o demónio lhe apresentava durante o caminho. Servia, também, para marcar os dias de jornada, através de uma «mosca». Junto ao bordão de caminhada, os peregrinos podiam levar, ainda, um segundo, oco, que servia de flauta, e permitia

⁹⁹ Leia-se Rivas Quintas, «La vestimenta tradicional...», 19-25.

¹⁰⁰ Paolo G. Caucci von Saucken, «La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos», em *Portugal na memória dos peregrinos...*, 143-145.

que os seus dias fossem animados pelas notas musicais. Calçados, os romeiros levavam, normalmente, uns borzequins fortes ou umas sandálias, para proteger os pés e prevenir feridas e chagas, embora houvesse alguns que seguiam descalços.¹⁰¹

A vieira era a prova do cumprimento da peregrinação, uma vez que existia em abundância nas praias da Galiza. Todavia, podia também ser comprada em Santiago, junto à catedral. As conchas eram símbolo de amor desde a Antiguidade. No mundo clássico, associavam-se a Vénus, mas em todas as culturas estão relacionadas com o nascimento e origem da vida, pelo facto de se assemelharem, visualmente, com os genitais femininos. Por este motivo, a Igreja batiza com uma concha, seja ela natural ou artificial, simbolizando a morte do pecado. Interligando-se com a água, representa o renascimento do indivíduo, não só pelo batismo, mas também pela peregrinação penitencial. As próprias pias batismais e de água benta possuem a forma de uma concha.¹⁰²

A vieira consistia, no entanto, no símbolo com menor funcionalidade para o peregrino. Embora existam teorias defensoras de que este objeto servia para beber, não há evidências do facto. Era um adorno que podia ser colocado no chapéu, na esclavina, no surrão e, no regresso, à porta de casa. Também na China a vieira significava viagem próspera.¹⁰³ Para Cordero Carrete, esta peça tinha um significado diferente. O facto de possuir estrias assemelhava-se aos diversos caminhos que se dirigiam ao santuário compostelano e, pelo verso, era idêntica à mão do peregrino, estendida ao próximo, em busca de esmola.¹⁰⁴ Este objeto era ainda considerado como um amuleto contra a bruxaria e o mau olhado. Como se verifica, não se sabe exatamente o motivo pelo qual foi associada à lenda de Santiago, mas o comércio de conchas, em Compostela, tornou-se de tal forma importante que no século XIII estavam licenciadas 100 bancas de venda destes objetos, na cidade.¹⁰⁵

¹⁰¹ Leia-se Barret e Gurgand, *A vida dos peregrinos...*, 52.

¹⁰² Consulte-se Fernández Arenas, *Elementos simbólicos...*, 272.

¹⁰³ Rivas Quintas, «La vestimenta tradicional...», 19-25.

¹⁰⁴ F. R. Cordero Carrete, «Peregrinos Mendicantes», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XVII, n. 51 (1962): 83-89.

¹⁰⁵ Também o Monte de Saint-Michel, em França, utilizava as conchas como recordação. Este, como se situava junto ao mar, permitia aos devotos apanharem, eles próprios, a lembrança. Todavia, neste local, não eram as vieiras, mais sim valvas, mais pequenas e de cores variadas. Veja-se Köster, «Les Coquilles et enseignes...», 85-86.

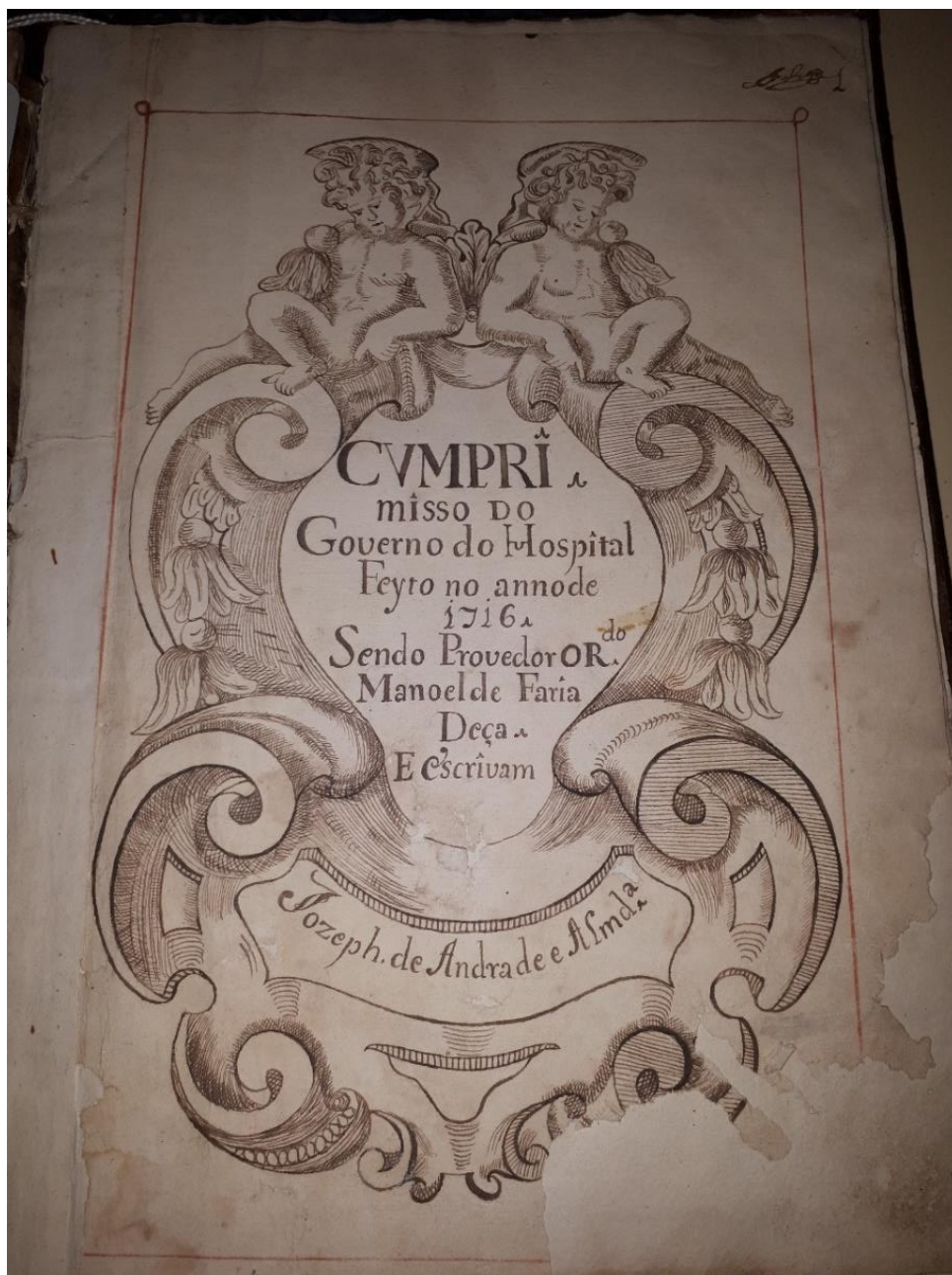
Parte II

As Misericórdias enquanto agentes de auxílio aos
peregrinos e viajantes

Capítulo I

Estruturas de apoio aos peregrinos e viajantes, no período
moderno: as Santas Casas

Figura 14 - Folha de rosto do Compromisso do Hospital de Barcelos, 1726



Fonte: ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital Feyto no anno de 1716 Sendo provedor Manoel de Faria Deça e Escrivam Jozeph de Andrade de Almeida*, n. 9, fl. 6.

1 - Dentro de portas: os hospitais e as «casas dos passageiros» no Entre-Douro-e-Minho

Em Portugal, foram as Santas Casas que assumiram o principal papel assistencial para com os necessitados, onde se incluíam os peregrinos e viajantes, no período moderno. Fundadas para executarem as 14 obras de misericórdia, sete corporais e sete espirituais, praticavam aquela que era a sexta, no período moderno, «dar pousada aos peregrinos». Obra pouco estudada pelas dificuldades que já anteriormente expusemos, revelou-se, no entanto, de grande importância e ajuda para os que estavam em circulação e constitui o nosso tema de estudo.¹

Como vimos anteriormente, desde o século XII que em algumas cidades europeias como Londres, Roma, Florença e Paris, se criavam grandes hospitais, com corpos médicos que mais do que receber pobres, procuravam tratá-los. Em Portugal, essa tendência chegou apenas em finais do século XV, com o surgimento do hospital de Todos os Santos, que aglutinou albergarias e pequenas unidades hospitalares já existentes na cidade. O mesmo viria a acontecer, gradualmente, em várias outras localidades do reino. Estes novos edifícios modernos, além de corpos médicos, possuíam espaços separados para doenças curáveis, contagiosas e acolhimento de peregrinos, contando, ainda, com salas diferentes para ambos os sexos.² Assim, grandes unidades hospitalares como Todos os Santos, em

¹ No período moderno, uma das principais obras corporais era remir cativos e visitar presos, por estes comporem os estratos sociais mais frágeis, por estarem em cativeiro e sem possibilidade de ganharem a vida. De igual forma, também os enfermos eram alvo de grande atenção, pois faltavam-lhes as forças para trabalhar e garantir a sua subsistência. Leia-se a propósito das Misericórdias os trabalhos de Ivo Carneiro de Sousa, *As Misericórdia de Lisboa a Manila: muito poder e alguma caridade* (Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2005); Laurinda Abreu, «Oferta e regulação em saúde: o Legado de D. Manuel I (1495-1521)», em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas Portuguesas*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018), 36; Maria Antónia Lopes, «Dar de Comer a quem tem Fome e dar de Beber a quem tem Sede nos Compromissos e nas Práticas das Santas Casas da Misericórdia (séculos XV-XXI)», em *As Sete Obras de Misericórdia...*, 85-88; Bruno Coelho, *A Assistência na Documentação da Santa Casa da Misericórdia de Évora* (Évora: Santa Casa da Misericórdia de Évora, 2017), 55; Eugénio de Andrea da Cunha Freitas, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, vol. 3 (Porto: Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1995), 483; Isabel Sá, *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal* (Lisboa: Livros Horizonte, 2001); Isabel Sá e Maria Antónia Lopes, *História breve das misericórdias portuguesas (1498-2000)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008), 8-80; Maria Antónia Lopes, *Proteção Social em Portugal na Idade Moderna* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010), 45-48. Leia-se, também, Isabel dos Guimarães Sá e José Pedro Paiva, «Introdução», em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. A Fundação das Misericórdias: o Reinado de D. Manuel I*, coord. José Pedro Paiva, vol. 3 (Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004), 7-26.

² Abreu, «Oferta e Regulação em Saúde...», 37-42, 53-55. Sobre a reforma dos hospitais, em Portugal, veja-se Isabel dos Guimarães Sá, «A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)», *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) (1998): 31-63; Isabel dos Guimarães Sá, «Os Hospitais entre a assistência medieval e a intensificação dos cuidados médicos no período moderno», em *Congresso comemorativo do V centenário da fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora, Actas* (Évora: Hospital do Espírito Santo, 1996), 87-103.

Lisboa, ou o Hospital Real de Coimbra, embora de menor dimensão, continuavam a possuir espaços para acolher peregrinos e viajantes.³

Eram várias as Misericórdias portuguesas que administravam hospitais e acolhiam neles peregrinos e viajantes. Outras possuíam espaços específicos dedicados a estes indivíduos, como acontecia em algumas das confrarias que estudámos, assunto ao qual daremos atenção nas próximas páginas.

Optámos por dividir a nossa análise pela região do Entre-Douro-e-Minho e Trás-os-Montes. Estabelecemos esta separação por nos referirmos a dois espaços geográficos bastante distintos, não só no que respeita ao território e sua ocupação, mas também, a nível populacional, contando o último com um povoamento mais rarefeito e vilas e cidades de menor dimensão. Esta diferenciação influenciou, também, na história das Santas Casas da Misericórdia implementadas na região, muitas das quais se encontram truncadas de parte dos seus arquivos, devido a vicissitudes várias, já anteriormente referidas.

Entre as confrarias existentes na região do Entre-Douro-e-Minho, sabemos que, no período moderno, a de Melgaço não dispunha de hospital e o mesmo se aplicava à de Monção que, no entanto, fez várias tentativas para contornar a questão. Desta forma, em 1752, a irmandade realizou uma petição ao rei, com o objetivo de este impelir o proprietário das casas contíguas à Misericórdia a vendê-las, para nelas se construir um hospital, o que não aconteceu. Sete anos mais tarde, uma contenda com o tendeiro António Luís Alves, revelava que as obras do hospital ainda não tinham sido realizadas, apesar de o edifício a ele destinado já ter sido adquirido. Note-se que a Guerra da Restauração ditara a destruição da antiga igreja da Misericórdia e levou a confraria à construção de uma nova, cujas obras foram concluídas em inícios do século XVIII. As despesas que tal empreendimento significou contribuíram, certamente, para o atraso consecutivo da construção de um novo hospital. Assim, em 1778, os irmãos, mais uma vez, davam conta da necessidade de preparar umas casas para recolhimento dos muitos passageiros que transitavam pela vila, revelando que o mesmo ainda não existia.⁴

Corria já o ano de 1794 e o espaço ainda não tinha sido construído. Como a confraria possuía umas casas, na Rua Direita, que estavam em grande ruína e que ninguém alugava, a Mesa administrativa ordenou que fossem consertadas, para acolher enfermos pobres, assumindo o papel de hospital.⁵ No

³ Cristiana Nunes, *A Assistência médica em Coimbra 900 anos de história* (Coimbra: Centro Hospitalar e Universitário de Coimbra, 2015), 128-129.

⁴ AMMonção, FSCMM, *Livro de acordãos e eleições 1710-1774*, n. 1-A.3.3.3, fls. 163-164; *Livro de acordãos 1774-1815*, n. 1-A.3.3.4, fls. 59-60. Sobre as dificuldades da Misericórdia monçanense no pós-guerra leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008), 39-55, 316-323.

⁵ AMMonção, FSCMM, *Livro de acordãos 1774-1815*, n. 1-A.3.3.4, fls. 111-111v.

entanto, mais uma vez, os intentos parecem não terem ido avante. Três anos depois, a confraria alugava as casas que estavam no fim da Rua Direita, para a parte do nascente, a Francisco Gonçalves, pelo valor de 4.000 réis. Não é possível apurar se eram as mesmas que estavam destinadas ao hospital, mas pela localização é possível que fossem, o que significa que a confraria não logrou a construção do mesmo durante o século XVIII, e sim apenas nos primeiros anos do século XIX. Além disso, sabemos que em 1788, a Misericórdia se viu obrigada a pagar a estadia de um pobre que ia de Braga para Valadares, por três dias, nas estalagens da vila, o que prova a necessidade de um espaço destinado a estes indivíduos.⁶

Os hospitais de peregrinos parecem ter tido maior prioridade em Vila Nova de Cerveira, sendo este um provável indicador do elevado concurso de peregrinos a caminho de Compostela, uma vez que a vila era um importante ponto de passagem para a Galiza. Assim, no seu território existia uma casa para acolher os passageiros, em finais do século XVI, cuja existência se conhece por uma inscrição datada de 1592, que refere o seguinte: «caza dobridação para passageiros e mendigos que n'ela quizer dormir».⁷ Sabemos, também, que na entrada das muralhas do castelo existia um hospital de Rocamador, com apenas quatro camas e que se destinava ao acolhimento de pobres e peregrinos. Acabou anexado à Misericórdia, em data incerta. Contudo, uma vez que o edifício se encontrava em estado de ruína, foi ordenada a construção de um novo, em 1630. Desconhecemos, no entanto, se algum destes locais corresponde ao referido por José Marques, num dos seus estudos e que, em 1473, se encontrava sem os recursos necessários para continuar a operar.⁸

É provável que a capacidade do novo hospital não fosse muito maior do que a do anterior, o que se depreende da aquisição, no ano administrativo de 1735-1736, de duas mantas para cobrir os passageiros, nas quais a confraria despendeu 1.440 réis. A existência de uma casa destinada ao acolhimento da população em trânsito aparece, igualmente, referida nas Memórias Paroquiais de 1758.⁹

Mais antigo era o hospital da Misericórdia de Caminha, anexado à mesma em 1566. Situava-se próximo da Rua Direita, a principal artéria da vila, anexo à capela de Santa Margarida, onde os doentes encontravam conforto espiritual. Neste espaço eram recolhidos peregrinos e viajantes por apenas uma

⁶ AMMonção, FSCMM, *Livro de acordãos 1774-1815*, n. 1-A.3.3.4, fls. 120. Leia-se Araújo, *A Misericórdia de Monção...*, 228.

⁷ José Leal Diogo, *Santa Casa da Misericórdia. Para a História de Vila Nova de Cerveira*, vol. 2 (Vila Nova de Cerveira: Edição da Câmara Municipal, 1979), 30-31.

⁸ Leia-se José Marques, «A assistência aos peregrinos, no Norte de Portugal, na Idade Média», em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*, org. Núcleo de Estudos e Revitalização dos Caminhos Portugueses de Santiago, do Circulo Almeida Garret (Lisboa: Távola Redonda, 1992), 21

⁹ E no final do século gastaram-se mais 480 réis para fazer o telhado do hospital. AMVNCerveira, FSCMVNC, *Receita e despesa 1731-1786*, n. 1.52.3.5-1, fl. 24; *Receita e Despesa 1787-1835*, n. 1.52.3.5-2, fl. 21; Diogo, *Santa Casa da Misericórdia...*, 17.

noite e um dia. O mesmo vimos ter sido praticado pelos hospitais de Oviedo e Benavente, em Espanha, e pelo hospital da Caridade de Régio Emilia, na Itália. À semelhança destes, também no caminhense, os passageiros eram agraciados com água, lenha, uma cama e uma candeia para terem luz durante a noite. Em 1605, o *Tombo do Hospital* referia a existência de um camarote equipado com enxergões, lençóis e mantas de burel, onde dormiam os pobres, assim como uma camarata destinada àqueles que eram de «maior qualidade». Esta última possuía uma caixa com um colchão, cobertores, lençóis, cabeçais e travesseiros.¹⁰ A diferença entre os passageiros de «menor» e «maior qualidade» era comum, o que levou Nicolau Albani, aquando da sua peregrinação a Santiago, em meados do século XVIII, a fazer-se passar por clérigo, em Pontevedra, de forma a obter maior conforto no seu hospital.¹¹ A distinção de camas e roupas para pessoas de «menor» e de «maior qualidade» era evidente, também, em outras confrarias. Por exemplo, no hospital de Jesus Cristo, de Santarém, o seu fundador determinara a existência de 24 camas para os passageiros, equipadas com enxergões, almadragues, cabeçais e duas cobertas. O espaço destinado a estes indivíduos, no dito hospital, à semelhança do que acontecia em outros, como o de S. Marcos, em Braga, e o da Santa Casa de Barcelos, localizava-se no piso inferior, afastado das enfermarias, para não incomodar os enfermos com o barulho, e, por norma, próximo da porta exterior, para facilitar as entradas e saídas.¹²

Através de um inventário, datado de 1692, colhemos informações sobre os bens que se destinavam aos acolhimentos dos passageiros. São, assim, referidos quatro catres que serviam em sala

¹⁰ Sara Pinto, *Santa Casa da Misericórdia de Caminha: 500 Anos* (Caminha: Santa Casa da Misericórdia, 2015), 15-16, 47. Sobre os hospitais em Espanha e Itália leia-se Laura Artioli, «L'ospedale di Santa Maria della Carità di Reggio Emilia. Il movimento e la condotta dei pellegrini secondo i registri d'amministrazione», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'École française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia (Roma: École Française de Rome, 2000), 189-208; J. I. Martín Benito e J. C. La Mata Guerra, «A Santiago de Galicia por el Señorío de Benavente», em *Actas Congreso sobre o Camiño Xacobeo en Ourense: feito físico, arquitectura e urbanismo históricos, camiño principal e tecido secundario: Ourense, 29 setembro-2 outubro 1993* (Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995), 209-219; Juan Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador*, vol. 1 (Oviedo: Universidad de Oviedo, 2006), 193.

¹¹ Paolo G. Caucci von Saucken, «La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos», em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Moreno (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2002), 143-149.

¹² Martinho Vicente Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém: cinco séculos de história* (Santarém: Santa Casa da Misericórdia, 2004), 279.

própria destinada aos mesmos. No ano seguinte, são mencionadas mais cinco mantas de burel para uso dos viajantes, faltando uma que era velha e, por isso, fora dada a um pobre da vila.¹³

Além do espaço destinado às pessoas em trânsito, onde estavam quatro catres, há referências a uma outra sala, «grande», onde havia mais dois, e quatro mantas. Desconhecemos quem utilizava esta última, embora pudesse ser reservada a peregrinos e viajantes de «maior qualidade». Em 1751, havia mais dois colchões, e mais três enxergões novos. Após essa data, não voltaram a existir referências aos peregrinos e viajantes.¹⁴

Sabemos, ainda, que em 1647 os padres de São João de Deus tinham pedido o hospital da Misericórdia para nele curarem os soldados da praça e os que a ela viessem. Note-se que se estava em plena Guerra da Restauração. No entanto, os irmãos e o provedor da irmandade caminhense não aceitaram a proposta, defendendo que o mesmo era necessário para acolher os pobres, assim da terra, como os passageiros.¹⁵

Ao iniciar-se a centúria de setecentos os mesários da Santa Casa de Caminha queixavam-se que, dadas as muitas obrigações, o tesoureiro não conseguia garantir a limpeza da Casa, nem dar a assistência conveniente aos pobres do hospital e às roupas do mesmo. Foi, então, nomeado um irmão para se ocupar das questões hospitalares, tendo por obrigação o acolhimento dos passageiros, e libertando o tesoureiro desses afazeres.¹⁶ O facto de, em inícios do século XVIII, o tesoureiro acumular todas as funções atrás elencadas, revela a pequena dimensão da Misericórdia. Em 1714, todavia, existia já uma mulher assalariada que desempenhava as funções de hospitaleira, tendo ao seu encargo receber os passageiros que o provedor ordenasse.¹⁷ No entanto, a confraria não dispunha de cirurgião, obrigando a grandes despesas nos tratamentos dos muitos doentes que a ele acorriam «assi da terra como

¹³ ADVCastelo, FSCMC, *Inventário de toda a fábrica do Hospital, Igreja e Sanchristia desta Santa Caza e dos termos da entrega que começou no ano de 1680 em diante*, n. 7.36.2.8, fls. 5-5v. Para o reaproveitamento da roupa e o papel das Misericórdias nesse âmbito leia-se o trabalho de Luís Gonçalves Ferreira, *Vestidos de Caridade. Assistência, pobreza e indumentária na Idade Moderna. O caso da Misericórdia de Braga* (Famalicão: Húmus, 2020), 41-42. Veja-se, também, Maria João Pacheco Ferreira, «A conversão e reutilização de peças têxteis. Uma prática comum da sociedade quinhentista portuguesa», *Revista De Artes Decorativas*, n. 5 (2011): 11-37.

¹⁴ ADVCastelo, FSCMC, *Inventário de toda a fábrica do Hospital...*, fls. 5-6.

¹⁵ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Receyta e Despeza do anno de 1616 a 1626*, n. 7.35.1.8, fl. 65. Veja-se também Pinto, *Santa Casa da Misericórdia de Caminha...*, 48. Em 1655 a Mesa da irmandade caminhense reconhecia a necessidade de mudar o telhado do hospital e da ermida de Santa Margarita, anexa ao mesmo. Para o efeito ordenaram a compra de telha, cal e madeira. Não foi possível, no entanto, identificar a localização da capela de Santa Margarita, para situar com exatidão o hospital. ADVCastelo, FSCMC, *Livro de acórdãos 1653-1673*, n. 7.35.3.21, fl. 30.

¹⁶ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Acórdão 1693-1703*, n. 7.35.3.23, fls. 90-90v.

¹⁷ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Acórdãos 1703-1726*, n. 7.35.3.24, fl. 73v.

passageiros que por caridade e serviço de Deos se devia curar». Ficou decidido, então, entregar o partido ao cirurgião António Mendes, morador na dita vila, por um salário anual de 2.000 réis.¹⁸

O estado de ruína parecia ser uma constante no edifício hospitalar da Santa Casa de Caminha, por esse motivo, em 1784, foi ordenado que se comprassem as casas junto do hospital, para se poder ampliar o complexo, mantendo-se o edifício em funcionamento até meados do século XIX, quando uma nova referência o situava na Rua Direita, rodeado de casas, não tendo o espaço conveniente e segurança para evitar contágios.¹⁹ Além disso, continuava a ser composto apenas por duas pequenas salas. Note-se que, em 1882, após a construção do novo hospital, foram entregues à Santa Casa quatro quartéis que faziam fronteira com a Rua Direita e com a Travessa do hospital, para acolhimento exclusivo de peregrinos.²⁰

Nos dois anos que intermediaram 1598 e 1600, a Misericórdia de Guimarães encontrava-se a braços com obras na sua igreja e com o início da construção de um hospital na Rua Sapateira, atualmente denominada Rua da Rainha.²¹ Segundo o livro de lembranças da confraria, os irmãos tinham tratado de unir os hospitais da vila, em 1600, procurando receber

«[...] as indulgencias concedidas a misericordia da cidade do porto e seu ospital e escrevemos sobre isto a dom josph de mello a roma teni (sic) respondido que as mandará com muito gosto saber se disto por que cada dia esperamos por ellas [...]».²²

¹⁸ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Acórdãos 1703-1726*, n. 7.35.3.24, fl. 101v.

¹⁹ ADVCastelo, FSCMC, *Livro q hade servir para os acordaons desta Santa Caza anno de 1769 athe 1822*, n. 7.35.3.26, fls. 56-56v; *Livro de acórdãos 1653-1673*, n. 7.35.3.22, fl. 31v.

²⁰ Pinto, *Santa Casa da Misericórdia de Caminha...*, 105-108.

²¹ ASCMGuimarães, Documentos avulsos, *Doc. 16- 12 de abril de 1598 – Contrato*, fl. s.n; *Doc. 17 - 3 de outubro de 1600 – Contrato*, fl. s.n; *Doc. 18 – 3 de novembro de 1602 - Processo e apontamentos acerca das obras da Igreja da casa nova da Misericórdia*, fl. s.n. Veja-se também Américo Fernando da Silva Costa, «Poder e Conflito. A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1650-1800)» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 1997), 21.

²² ASCMGuimarães, *Livro de lembranças 1588-1626*, n. 84, fl. 98.

Figura 15 - Pátio interior da Misericórdia de Guimarães



Fonte: Fotografia da autora, 2020.

Em finais do século XVII, sabemos que o hospital da Misericórdia de Guimarães foi agraciado com vários legados de 100.000 e 200.000 réis, para serem aplicados na compra de roupa e alimentação dos enfermos e pobres, entre os quais conseguimos situar os peregrinos e viajantes.²³ Todavia, o edifício foi também, neste período, vítima de um incêndio, cuja extensão não é revelada pelas fontes. É possível que não tenha sido um episódio provocador de grande destruição, pois não exigiu gastos excessivos na recuperação, uma vez que em 1697 o mordomo da confraria entregou ao provedor 62.797 réis, que haviam sobrado do peditório efetuado para conserto do edifício.²⁴

Passado um século, a confraria vimaranense confrontava-se com uma questão que colocava em causa a saúde dos seus enfermos. Estavam a ser renovadas casas na Travessa da Arrochela, tornando-se mais altas do que as antigas, o que era prejudicial para as enfermarias. Além de lhes tirar o sol, também impediam que chegasse ar fresco, sendo de

²³ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1677-1701*, n. 8, fls. 35, 111v, 113.

²⁴ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1677-1701*, n. 8, fls. 115v.-116.

«[...] reçar se siga hua epidemia nas ditas enfermarias do que resulta damno universal a toda a villa alem do prejuízo certo que se ficará sentindo no dificultozo curativo dos mesmos doentes em huas enfermarias escuras e faltas de ar [...]».²⁵

Para melhor discutir este assunto, a confraria convocou os médicos da vila que concordaram que tal situação podia originar uma epidemia, decidindo os mesários reportar a situação ao rei, uma vez que era uma questão de interesse público. Note-se que os surtos epidémicos se tornaram frequentes no período moderno, devido a um contacto crescente com os povos dos continentes africano e americano. Assim, pela Europa, grassavam doenças como a sífilis, a varíola, o tifo, o sarampo, a gripe entre outras maleitas que as autoridades procuravam controlar.²⁶

No arquivo da Misericórdia de Guimarães conservam-se alguns documentos da confraria das Chagas, encontrando-se aí o denominado *Tombo do Hospital e Capela de S. Damazo 1641-1784*, segundo o qual existia um hospital, administrado pela confraria das Chagas, em funcionamento contemporaneamente ao da Misericórdia, contudo não era o único.²⁷ Na vila de Guimarães encontravam-se várias confrarias medievais ainda em funcionamento no período moderno, tendo algumas delas disponibilizado espaços para o acolhimento de peregrinos e viajantes. Veja-se o caso da irmandade de S. Pedro que continuava, em finais de oitocentos, a assistir e enterrar clérigos estrangeiros de passagem pela vila. Também a homónima de S. Crespim possuía, em 1671, um albergue onde acolhia peregrinos e passageiros, por três dias e três noites. Todos os que falecessem neste hospital eram levados pelos irmãos da colegiada a ser sepultados no claustro de Nossa Senhora da Oliveira. Note-se, no entanto, que este albergue assumiu novas funções, em meados do século XVIII, quando passou a recolher mulheres pobres, embora ainda no século XIX, os passageiros pudessem continuar a pernoitar no local, por três dias. Na vila existia, ainda, a albergaria de S. Domingos, pertencente à irmandade de Nossa Senhora da

²⁵ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1783-1813*, n. 12, fls. 44v.-45v.

²⁶ Sobre os surtos epidémicos leia-se Alexandra Esteves, «As epidemias e a memória histórica», em *A Universidade do Minho em tempos de pandemia: Tomo I: Reflexões*, eds. Manuela Martins e Eloy Rodrigues (Braga: UMinho Editora, 2020), 147-172. Os conflitos armados e os maus anos agrícolas fomentaram vários surtos epidémicos que ocorreram ao longo do período moderno. Sobre esta questão veja-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Gente pasmada: febres contagiosas, apegadiças e sumárias na Braga Moderna», em *A Universidade do Minho em tempos de pandemia...*, 173-197; Teresa Rodrigues, «As crises de mortalidade em Lisboa (séculos XVI a XIX) – uma análise global», *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XIII, 2 (1995): 45-74; António de Oliveira, *Capítulos de História de Portugal (1580-1668)*, vol. 2 (Coimbra: Palimage, 2015), 595-614.

²⁷ ASCMGuimarães, *Tombo do Hospital e Capela de S. Damazo 1641-1784*, n. 555.

Graça onde, no século XVIII, se podiam albergar os romeiros. Esta, embora estivesse em ruína, possuía quatro alcovas.²⁸

Segundo o inventário do hospital da Misericórdia vimaranense, em 1605, este possuía um espaço destinado aos peregrinos e viajantes, distinguindo-os pela «qualidade». Estava recheado com «dous colxoes meaos de lam que hão de servir para os padres pobres e outros romeiros limpos e onrados», e tinha ainda mais sete enxergões de estopa que serviam nos sete leitos de pau dos pobres, sete lençóis meados, de estopa, de dois panos e seis de três panos, assim como 10 cobertas de burel de dois panos.²⁹ Em 1784, os mesários decidiram acrescentar as alcovas do hospital, para que os doentes não ficassem no chão. Para o efeito, deveriam ser feitas camas, mesas e cortinas de pano branco.³⁰

O equipamento dos hospitais variava consoante as suas dimensões e possibilidades económicas. Sabemos, por exemplo, que o de S. Juan de Cacabelos, no Bierzo, o qual recebia peregrinos, estava apetrechado, no século XVI, com 11 mantas, uma das quais velha, seis lençóis, um colchão de lã, em vez dos de palha, que eram mais comuns, dois cabeçais e duas caldeiras. As camas eram comumente feitas com uma armação em madeira.³¹

O hospital da Misericórdia de Barcelos compunha-se, por sua vez, em 1796, de quatro salas, uma cozinha, e um outro comodo onde estavam os doentes com «sua varanda toda em volta de columnas de pedra». Na enfermaria existiam 13 camas, todas de alcova, e um altar de talha, com uma imagem do Senhor Santo Cristo, assim como «huas cortinas de damasquillo vermelho com ramos de cores».³² Este edifício tinha sido anexado à confraria em 1518, tendo, em finais do século XVI, começado

²⁸ Costa, «Poder e Conflito...», 23-25.

²⁹ ASCMGuimarães, *Inventário das peças e dos bens do Hospital – 1605*, n. 103, fls. 2-3.

³⁰ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1783-1813*, n. 12, fl. 11.

³¹ Gloria Caveró Domínguez, *Peregrinos e indigentes en el Bierzo Medieval (s. XI-XVI). Hospitales en el Camino de Santiago* (Ponferrada: Archivo Histórico – Parroquial Basílica de Nuestra Señora de la Encima e Asociación de Amigos Camino de Santiago de el Bierzo, 1987), 198-202.

³² ALSCMBarcelos, *Este livro he para Inventario da Santa Casa da Mezericordia 1795-1796*, n. 1, fl. 8. Note-se que todos os hospitais desta época possuíam altares ou capelas no seu interior, onde eram celebrados os atos religiosos, uma vez que se acreditava que a salvação da alma imperava sobre a do corpo. No hospital de S. Marcos, em Braga, no de D. Lopo de Almeida, no Porto, ou no de Nossa Senhora do Pópulo, nas Caldas da Rainha, para citarmos apenas alguns exemplos, os complexos hospitalares integravam igrejas. Sobre a questão leia-se Lisbeth de Oliveira Rodrigues, «Os hospitais portugueses no Renascimento (1480-1580): o caso de Nossa Senhora do Pópulo das Caldas da Rainha», vol. 1 (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013), 152-169; Maria Marta Lobo de Araújo, «Rezar en el coro de las iglesias de la Misericordia de Braga: capellanes y atribuciones. Los legados de dos clérigos (siglos XVII-XVIII)», em *Religión, política y patrimonio en la península ibérica (siglos XIII-XXI)*, coords. María José Pérez Álvarez e Alfredo Martín

as obras para se aumentar, que duraram até à década de 20 do século seguinte, voltando a ser alvo de novas intervenções, em inícios de 1700.³³

A sua pobreza ficou expressa num acórdão de 1770, quando, à semelhança do que vimos acontecer em outros hospitais, os irmãos consideraram que o número de doentes admitidos não poderia ultrapassar a dezena, dadas as poucas rendas da instituição, a falta de camas e a pequena dimensão do espaço.³⁴ Todavia, esta solução parece não se ter revelado eficaz, pelo que, em 1799, os mesários ordenaram a construção de um novo hospital, onde deviam existir alas separadas para ambos os sexos. Algo que neste período era comum, sendo seguido o modelo dos grandes hospitais europeus.³⁵

Os cuidados com a limpeza do espaço hospitalar eram, no entanto, uma preocupação com expressão no compromisso do hospital da Misericórdia de Barcelos, datado de 1716. Este definia que o hospitaleiro devia ter o cuidado contínuo de manter as enfermarias, assim como a entrada principal, as escadas, o claustro e a casa dos peregrinos e passageiros, limpas e varridas. Note-se que as entradas eram os locais mais expostos à vista da população, por isso, convinha que transparecesse a dignidade exigida a um espaço de cuidado e tratamento de doentes. Da mesma forma, era importante mostrar o asseio da confraria à população em trânsito, que podia estabelecer comparações com outros espaços onde pernoitava durante o seu périplo. Cabia, também, ao hospitaleiro, a obrigação de agasalhar os peregrinos e passageiros, que ficavam «na caza terrea do claustro que pera isso serve».³⁶ O dito assalariado devia garantir que não se geravam conflitos na casa dos romeiros, local propício a essas ocorrências, por congregar gente vinda de várias partes e que, por norma, se encontrava de boa saúde, ao contrário do que acontecia com os enfermos que estavam nas camas do hospital e cujas forças

García (Madrid: Editorial Síntesis, 2018), 189-206. Veja-se também Maria de Fátima Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência Material e Espiritual*, vol. 3 (Braga: Maria de Fátima Castro e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2006), 364.

³³ José Ferrão Afonso, *A Igreja Velha da Misericórdia de Barcelos e Cinco Igrejas de Misericórdias do Entre-Douro-e-Minho. Arquitectura e Paisagem Urbana (c.1534-c.1635)* (Barcelos: Santa Casa da Misericórdia, 2012), 3-58.

³⁴ ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fls. 15v.-16.

³⁵ ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fl. 130v. Sobre os hospitais modernos leia-se Rodrigues, «Os hospitais portugueses no Renascimento...», 40-58; Sá, «Os Hospitais entre a assistência...», 87-103; Mercedes Gallet, «Historia e historia de los hospitales», *Revista d'Història Medieval*, n. 7 (1996): 179-191; Maria Marta Lobo de Araújo, «A Reforma da Assistência nos Reinos Peninsulares», *Cadernos do Noroeste*, vol. 19, 1-2 (2002): 177-198; Maria Marta Lobo de Araújo, «Os hospitais na Idade Moderna: uma realidade plural», em *Os hospitais portugueses da Idade Média aos dias de hoje*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Famalicão: Edições Húmus, 2022), 37-72.

³⁶ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital Feyto no anno de 1716 Sendo provedor Manoel de Faria Deça e Escrivam Jozeph de Andrade de Almeida*, n. 9, fl. 14. Também na Misericórdia de Caminha a população em trânsito ficava numa sala própria, dentro do hospital.

fraquejavam. O controlo sobre esta população flutuante era mais difícil. Assim, o hospitaleiro devia precaver-se para que na

«[...] caza dos passageyros nam haja discordia entre eles, nem inquietaçoins que perturbem, nem couza que possa servir de offença de Deos, tanto por obra, como por palavra, e quando com a sua advertência e admoestação se nam emendem os lanssará da dita caza fora ou a pessoa que der a ocaziam a tais enquietaçõens e tomultos e fará isso a saber ao reverendo Padre Capellao mor da santa caza pera que com a sua prudencia e autoridade lhes de remedio conveniente [...]».³⁷

Os mesmos cuidados transparecem, também, no regimento da Misericórdia de Braga, datado de 1769, embora não sejam encontrados nos seus antecessores.³⁸ O facto de estas preocupações se tornarem mais evidentes no século XVIII, denota que era a realidade de uma época em mudança e refletia a influência do movimento higienista em curso, exigindo que fosse contemplada nos compromissos e regulada.

Nestes espaços eram, igualmente, proibidas as folias, assim como «jogar danças ou outra qualquer cousa que escandalize», cujas interdições denotam comportamentos comuns e difíceis de controlar. Era, também, função do hospitaleiro impedir que se fizessem testamentos sem a autorização do provedor, a não ser que fossem realizados pelo escrivão da casa ou pelo capelão mor. Sabemos o quão importante era registar as últimas vontades dos moribundos, em especial para os peregrinos e passageiros que, muitas vezes, eram surpreendidos por maleitas, estando longe do seu contexto familiar. Por esse motivo, estavam autorizados a realizar os seus testamentos em qualquer altura da jornada.

O acolhimento da população em trânsito na Santa Casa de Barcelos correspondia a um processo com várias fases. Aquando da sua chegada, trazendo carta de guia ou cavalgadura, o hospitaleiro levava-o à presença do escrivão ou do irmão do mês, para «averiguar as nassidades que nesta materia costumão haver». Posteriormente, recolhia-o na «loja dos peregrinos», saindo em seguida a procurar a carta de guia e a alugar besta ou carro para o levar até outro hospital. Devia agir da mesma forma sempre que algum doente saísse da enfermaria com carta de guia.³⁹ Todo este processo devia ser pautado por elevada

³⁷ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, fls. 14-14v.

³⁸ Leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Dar pousada aos peregrinos na Misericórdia de Brada durante a Idade Moderna», em *A intemporalidade da Misericórdia. As Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016), 252-254.

³⁹ ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fls. 41v., 109v.

«caridade e amor». Era necessária, também, atenção redobrada para mandar os homens para a «loja» a eles destinada e as mulheres para outra casa «de sorte que nunca fiquem homens misturados com mulheres», mesmo que dissessem e provassem serem casados. Procurava-se evitar, desta forma, escândalos, pois a Mesa já anteriormente havia registado queixas sobre o assunto.⁴⁰ Além disso, o hospitaleiro tinha a obrigação de fechar a porta principal do hospital logo após as Avé Marias, tanto no Verão como no Inverno.⁴¹

A separação por sexos nem sempre fora uma realidade na Misericórdia, ficando apenas estabelecida aquando da realização do compromisso de 1716. Por existir apenas um espaço para acolhimento dos viajantes, tornava-se necessário determinar um outro local, no interior do hospital, destinado ao sexo feminino, que consistiu numa sala próxima da entrada:

«[...] No Cappitulo 36 e 37 fallámos a respeyto do recolhimento dos passageiros e pobres perigrinos mas genericamente e sem individualidade e como só pera estes houvese, nam mais que a caza do claustro nos pareceo aos Provedor e Irmaons da meza deviam as molheres recolherse em caza separada e pera estas se detriminou servisse a que fica a entrada da loje principal do mesmo hospital para que nam dezia bem com a modéstia de recolhimento tam piedozo, companhia tam sospietoza no procedimento [...]».⁴²

Como já referimos, também no hospital de S. Marcos, em Braga, os peregrinos ocupavam cômodos próximos das portas exteriores, facilitando a sua entrada e saída e evitando que circulassem por todo o espaço. Além disso, a Santa Casa de Braga revelava igual preocupação, pela mesma época, com a separação entre homens e mulheres, situação difícil de implementar, dada a desobediência dos acolhidos.⁴³

Esta preocupação com a diferenciação dos espaços deve ser lida à luz das novas conceções sobre os edifícios hospitalares, que se difundiam um pouco por toda a Europa, e que encontraram nos complexos hospitalares de Todos os Santos de Lisboa, e D. Lopo de Almeida, no Porto, alguns dos seus

⁴⁰ ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fl. 41v.

⁴¹ Esta obrigação passou a ser do capelão, a partir de 1802. ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fl. 110v; *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fl. 14v.; *Serve para termos e acordãos da S. Caza 1716 (1716-1765)*, n. 455, fl. 100.

⁴² ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fls. 15-15v.

⁴³ Consulte-se a propósito os trabalhos de Maria Marta Lobo de Araújo, *Memória e quotidiano: as visitas e as devassas ao hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2014), 85-89; Líliliana Neves, *Peregrinos e viajantes. O auxílio das Misericórdias de Braga e Ponte de Lima (séculos XVII-XVIII)* (Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2021), 147-150.

primeiros precursores em Portugal. Os hospitais modernos pautavam-se por espaços diferenciados para homens e mulheres, assim como para as várias necessidades, compondo-se de enfermarias de convalescença, de cirurgia, do gálico, casas de peregrinos e passageiros, aposentos para os assalariados, dispensas, cozinhas, e boticas, entre outras dependências. Imperava separar os doentes dos convalescentes e dos sãos. Era também necessário, para garantir a boa moral dentro destes espaços, a separação entre homens e mulheres, cuja convivência motivava queixas constantes.⁴⁴

No referido compromisso da confraria portuense, no capítulo que respeitava à administração dos hospitais e albergaria da Misericórdia, ficava estabelecida a obrigação do provedor visitar todos os dias os hospitais D. Lopo de Almeida e de Santo Ildefonso, inspecionando a sua higiene, assim como o bom tratamento dos enfermos por parte dos hospitaleiros.⁴⁵ Esse cuidado já fora expresso, anteriormente, no compromisso da dita Misericórdia, datado de 1646, no Capítulo VII, intitulado «Das cousas, que ham de guardar os Irmãos novamente eleitos». Neste, estabelecia-se que os confrades da Santa Casa tinham a obrigação de visitar o D. Lopo de Almeida, assim como os outros hospitais e albergarias que a confraria administrava, devendo prestar bastante atenção à qualidade, decência e limpeza com que os enfermos eram tratados.⁴⁶ Do mesmo modo, o compromisso da Misericórdia de Guimarães, datado de 1609, referia a existência de um irmão cuja obrigação era, duas vezes por semana, e não diariamente, visitar o hospital, verificar se estava limpo, varrido, e se a hospitaleira tratava os enfermos «com amor e caridade», assim como averiguar se mandava agasalhar os peregrinos.⁴⁷ Também a Santa Casa de Barcelos, num acórdão da Mesa, datado de dezembro de 1584, destinava um irmão para desempenhar as funções de visitador do rol, cabendo-lhe verificar se os pobres e passageiros eram bem acolhidos e se este era limpo, devendo ainda informar-se sobre as necessidades da Casa, de modo a garantir que todos os que estavam sob o seu teto eram bem tratados.⁴⁸ E mais tarde, no regimento do seu hospital, do ano de 1716, era referida a obrigação do provedor visitar diariamente os enfermos, devendo perguntar-lhes se eram bem tratados, se a limpeza das camas e casa era boa, e se as refeições lhes eram servidas a horas.⁴⁹

⁴⁴ Sobre a reorganização hospitalar e os diferentes espaços dos novos complexos veja-se Rodrigues, «Os hospitais portugueses no Renascimento...», 139-222; Gallet, «Historia e historia de los hospitales...», 179-191; Sá, «Os hospitais entre a assistência...», 87-103.

⁴⁵ ALSCMBarcelos, *Compromisso da Misericórdia do Porto, Coimbra: Com todas as licenças necessárias, No Real Collegio Das Artes da Companhia, de Jesus Anno de 1717*, n. 457, fl. 40.

⁴⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Compromissos, *Compromisso da Misericórdia desta cidade impresso em 1646*, n. 853, fl. 19v.

⁴⁷ ASCMGuimarães, *Treslado do Compromisso de 1609*, n. 2, fl. 17.

⁴⁸ ALSCMBarcelos, *N. 1 Livro das emleijois e acordos da confraria da Santa [...]1584-1627*, n. 63, fls. 2v.-4.

⁴⁹ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fl. 6v.

Este mesmo compromisso, possui, no seu início, uma descrição das rendas da Casa, em 1716, que consistiam em 316 alqueires⁵⁰ de pão, sete alqueires e meio de trigo, dois frangos, duas galinhas, um capão, e 11.245 réis, em dinheiro. Diziam os irmãos que pagas todas as despesas, as sobras deviam ser utilizadas para comprar:

«[...] hua cama mais limpa pera algum sacerdote ou outra pessoa que nam seja dos passageiros, e peregrinos comuns, que vindo de passagem quiserem dormir em o tal hospital, cuja cama constara de enxergam, colcham, dous lenções de pano de linho, hum cobertor de papa e outro de pano azul, ou colcha das que se fazem em esta villa e fronha com trabesseyro de linho [...]».⁵¹

Desta forma, o hospital da confraria barcelense procurava ter um leito com melhores condições, totalmente equipado, destinado aos peregrinos e passageiros de «qualidade» como, por exemplo, os sacerdotes. Os transeuntes comuns, por seu lado, dormiam em esteiras ou enxergões de palha. O mesmo procedimento existia em outros hospitais, como em S. Marcos, em Braga. Neste edifício, o espaço destinado aos passageiros comuns situava-se no rés-do-chão, já o reservado para os transeuntes de «maior qualidade», encontrava-se no piso superior, na então denominada «camara alta», que já em 1508 existia e continuava em uso no século XVIII.⁵² Também no hospital de Jesus Cristo, em Santarém, no período moderno, existiam seis camas destinadas a pessoas honradas.⁵³

É importante referir que embora os peregrinos e viajantes que chegavam às Misericórdias tivessem poucos recursos e fossem considerados pobres, essa pobreza decorria do estado em que se encontravam, mas tal não significa que não possuíssem um estatuto social de consideração, como era o caso de D. Carlos, «conde de berni»⁵⁴ que passou no Porto, em março de 1636, com a sua mulher e filhos.⁵⁵ Dez anos antes, em 1625, pela mesma cidade havia passado D. André Laim, um fidalgo francês. Estes indivíduos que se apresentavam com um estatuto social diferenciado, pretendiam ser tratados em concordância com a sua posição. Por esse motivo, as Misericórdias procuravam possuir espaços com

⁵⁰ O alqueire correspondia, na Idade Moderna, entre 13,60 a 13,80 litros. Veja-se Luís Seabra Lopes, «A cultura da medição em Portugal ao longo da história», *Educação e Matemática*, n. 84 (2005): 48.

⁵¹ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fl. 4v.

⁵² Veja-se Araújo, *Memória e quotidiano...*, 35-36.

⁵³ Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém...*, 279.

⁵⁴ Não nos foi possível localizar o condado referido por, possivelmente, se encontrar mal escrito na fonte o que era comum quando se tratava de interpretação oral de línguas estrangeiras.

⁵⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Série: Despesa da Bolsa, Subsérie: Recibos da Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1635 a 1636 Junho*, n. 2517, fl. 217v.; *Bolsa Despeza Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fl. 26v.

melhores condições para receber estas pessoas, como acontecia com os sacerdotes, que não se deviam misturar com os restantes peregrinos. A estadia de indivíduos nobres ou religiosos, nas confrarias, era, também, um fator de engrandecimento para as mesmas.

No que respeita ao acolhimento dos viajantes, já em 1514, no *Regimento das capelas, hospitais, albergarias, confrarias, gafarias, obras, terças e resíduos ordenado por D. Manuel I* ficava expressa a necessidade de haver camas para os passageiros, devendo estas estar guarnecidas de cobertas, cabeçais e almadragues, que consistiam em colchões grosseiros.⁵⁶

As sobras dos rendimentos do hospital da Misericórdia de Barcelos, segundo o seu compromisso, deviam ser aplicadas na cura dos enfermos, privilegiando-se aqueles que eram oriundos da vila e arrabaldes, em detrimento dos que vinham das aldeias. Os irmãos definiram, ainda, que no caso de adoecer alguma pessoa, na vila de Barcelos, não sendo natural dela, e não lhe permitindo a doença regressar a sua terra para aí se curar, poderia ser admitida ao hospital. Contudo, caso possuísse bens, como era prática corrente em outras irmandades, ficava obrigado a pagar a sua cura, pelo que não podia ser admitida antes de dar a fiança. Se algum provedor não cumprisse esta determinação era condenado a pagar do seu bolso o prejuízo causado à Misericórdia pelo referido tratamento.⁵⁷ Constatámos, portanto, que existia um elevado cuidado, por parte da confraria, em admitir no seu espaço apenas aqueles que realmente necessitassem, uma vez que causavam grandes despesas à mesma e esgotavam a sua capacidade.

O dito compromisso definia ainda que quando entrasse algum enfermo, o escrivão devia, de imediato, fazer o assento no livro de doentes, onde tinha de discriminar o nome da pessoa, os dos progenitores, o seu estado civil, o nome do respetivo cônjuge no caso de ser casado, a origem, as feições, assim como a roupa que trazia, de forma que quando se fosse embora, esta lhe fosse devolvida.⁵⁸

Em Braga existia, no período moderno, o hospital de S. Marcos. Construído em 1508, este complexo aglutinou alguns pequenos hospitais, assim como confrarias da cidade, como foi o caso de uma existente na Rua Nova, cuja função era albergar peregrinos. A obra de construção de um grande

⁵⁶ Maria Marta Lobo de Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos e pobres nas Misericórdias Portuguesas da Idade Moderna», em *As Sete Obras de Misericórdia...*, 116-118. Veja-se também Rafael Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio Morais Silva*, Tomo I (Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1790), 62.

⁵⁷ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fl. 6.

⁵⁸ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fl. 7v.

hospital, em Braga, foi ordenada pelo seu arcebispo D. Diogo de Sousa. Acabou anexado à Santa Casa em 1559, por ordem do frei D. Bartolomeu dos Mártires.⁵⁹

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, o hospital de S. Marcos foi sofrendo várias obras de melhoramento. Em 1654, por exemplo, as enfermarias foram inundadas por águas pluviais, faltando roupa, entre outras carências. Além disso, o hospital que possuía uma administração própria, tendo um provedor que respondia perante o provedor da Misericórdia, encontrava-se em tal estado de endividamento que apenas as injeções de capital realizadas pela confraria lhe permitiram continuar de portas abertas. Este edifício é sobejamente conhecido e tem sido alvo de obras de grande relevo de vários investigadores, tais como Maria de Fátima Castro e Maria Marta Lobo de Araújo, pelo que não prenderemos muito a nossa atenção no mesmo.⁶⁰

A existência de livros de visitas e devassas do hospital de S. Marcos, em Braga, respeitantes ao período moderno, fornecem-nos preciosas informações sobre o seu funcionamento, tendo sido estas fontes já profundamente trabalhadas por Maria Marta Lobo de Araújo. Através delas, sabemos que em meados do século XVII os enxergões, assim como as roupas de cama do hospital estavam gastas e deterioradas, exigindo-se a aquisição de peças novas. Por outro lado, havia problemas no acolhimento dos peregrinos, faltando-lhes o hospital «com tudo e somente lhe davão palha e azeite esse pouco».⁶¹ A palha era para dormirem com alguma comodidade e o azeite para terem luz durante a noite. A desatenção para com os peregrinos não parecia ser um problema exclusivo de S. Marcos. Também em Coimbra, no final de seiscentos, os visitantes verificaram que os peregrinos que chegavam ao hospital da cidade, que era também albergaria, eram tratados com pouca caridade, sendo-lhes apenas fornecida uma esteira de tábuas, para repouso. A atenção fora desvirtuada, segundo as queixas, e era dada principalmente aos padres Lóios e aos seus criados, para os quais existiam boas camas.⁶²

⁵⁹ Leia-se Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos...», 109; Maria Marta Lobo de Araújo, «A caminho de Santiago. A assistência a peregrinos nas Misericórdias do Norte de Portugal (séculos XVII-XVIII)», em *O Faial e a periferia açoriana nos séculos XV a XX: atas do VII Colóquio* (Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2019), 750.

⁶⁰ Veja-se Maria de Fátima Castro, *A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga* (Braga: Autor e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2001), 110-145; Maria de Fátima Castro, *A Misericórdia de Braga. A assistência no hospital de S. Marcos*, vol. IV (Braga: Maria de Fátima Castro e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2008), 69-96, 275; Araújo, *Memória e quotidiano...*, 38-40.

⁶¹ ADBraga, FSCMB, *Livro das visitaçoins do ospital e Beatas e da Casa e Cervos della Anno de 1639*, n. 706, fl. s.n. Leia-se Araújo, *Memória e quotidiano...*, 85. Note-se que por esta época, também em Espanha muitos hospitais se encontravam em ruína, em virtude da diminuição do número de peregrinos, faltando-lhes camas assim como as respetivas roupas. Veja-se Uriá Riu, Juan, *Las peregrinaciones a Santiago...*, 357-359.

⁶² Consulte-se Maria Antónia Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social. Coimbra (1750-1850)*, vol. 1 (Viseu: Palimage Editores, 2000), 620-621.

Além disso, em S. Marcos havia problemas em controlar as estadias destes indivíduos, pelo que alguns permaneciam após os três dias a que tinham direito. E essa dificuldade era tanto maior quanto o facto de muitos dos acolhidos na casa dos passageiros, nome dado à sala que lhes era destinada, serem descritos como «homens de vida mais larga», quer dizer, vagabundos. Quando tais situações aconteciam, cabia ao capelão advertir as justiças da cidade, de forma a tirarem os ditos passageiros do hospital.⁶³

Para solucionar estes problemas, foi estabelecido que nenhum peregrino e viajante podia ficar no hospital por mais do que três dias e três noites, determinação que já constava do regimento do mesmo, datado de 1508, e que só devia ser infringida em caso de doença. Aos que pernoitavam em S. Marcos dava-se candeias, sal, azeite, vinagre em abundância e lenha, que segundo a experiência não deveria passar de um carro por semana.⁶⁴ Também em Coimbra, na casa destinada aos andantes, conhecida por «Tronco», os que aí se recolhiam tinham direito a «água, luz e aquecimento», embora pudessem ficar por apenas uma noite.⁶⁵

O tempo regulamentado em três dias para estância dos peregrinos e viajantes num hospital, vila ou cidade, era comum. Entendia-se ser o necessário para se restabelecerem e para precaver possíveis problemas climatérios que impedissem a rápida continuação da jornada. Por isso, tal prazo era praticado em Compostela, em Braga, em Barcelos, assim como no hospital de Jesus Cristo, em Santarém.⁶⁶

Na região do Bierzo, nos períodos medieval e moderno, os peregrinos recém-chegados, aos hospitais ou mosteiros, tinham direito a fogo, sal, água e alfaias para cozinhar. E o mesmo se ordenava que fosse fornecido no hospital de Santa Ana de Aller, nas Astúrias, no ano de 1778, nomeadamente, luz, lume para os passageiros se aquecerem e secarem, água limpa e uma cama por uma noite, com enxergão de palha, lençóis e mantas e duas refeições, uma à noite e outra de manhã, de uma libra de pão de trigo e sopa.⁶⁷ Os passageiros mais distintos podiam, ainda, receber dois ovos e um quartilho de vinho. Tinham, também, direito a um par de almofadas caso pernoitassem, tendo acesso a um quarto distinto do dos outros pobres. Caso estivessem moribundos, um padre assistia-os e quando recuperavam das enfermidades, o hospital garantia o seu transporte até à povoação mais próxima. Localizando-se numa zona onde existia frequente queda de neve, por vezes esta caía de tal forma que as estradas

⁶³ ADBraga, FSCMB, *Livro das visitaçoins do ospital e Beatas...*, n. 706, fl. s.n. Veja-se também Araújo, *Memória e quotidiano...*, 85-89.

⁶⁴ ADBraga, FSCMB, *Livro das visitaçoins do ospital e Beatas...*, n. 706, fl. s.n. Sobre esta questão veja-se Araújo, «Dar pousada aos peregrinos...», 253-255;

⁶⁵ Consulte-se Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 1, 618, 641-642.

⁶⁶ ADBraga, FSCMB, *Livro das visitaçoins do ospital e Beatas...*, n. 706, fl. s.n. Araújo, «Dar pousada aos peregrinos...», 253-255; Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém...*, 279.

⁶⁷ Uma libra equivalia, no século XVIII, a 459 gramas. Veja-se Lopes, «A cultura da medição em Portugal...», 45.

ficavam impedidas por vários dias ou mesmo semanas. Para fazer frente a tais situações, ordenava-se que o hospital tivesse espaço e capacidade suficiente para albergar os passageiros por o tempo necessário, possuindo várias lareiras e também lenha e comida suficiente.⁶⁸

Outro problema permanente, no hospital de S. Marcos, no período moderno, estava relacionado com a falta de controlo sobre as portas do edifício que permaneciam continuamente abertas durante a noite, permitindo a entrada de todo o género de pessoas. O capelão era o principal responsável por essa falta de cuidado, em 1655, segundo os restantes assalariados da Casa, afirmando que o dito clérigo os impedia de fecharem as portas, com o intuito de permitir a entrada de mulheres que iam para os seus aposentos. Note-se que, tal como em todas as Misericórdias, estes indivíduos dormiam dentro do hospital para estarem mais próximos dos doentes e poderem acudir à sua alma a qualquer hora do dia ou da noite. Desta forma, era colocada em causa a segurança da Casa e dava liberdade aos «perigrinos e passageiros que dormem em baixo [para] saírem fora», assim como representava algum perigo para os mesmos deixando que qualquer pessoa entrasse nos locais onde dormiam.⁶⁹

Os problemas com os capelães eram comuns, e não foram exclusivos da Misericórdia de Braga. Há registos de situações semelhantes em Montemor-o-Novo, quando o capelão da irmandade e outros clérigos apedrejaram a casa de uns trabalhadores. Situações idênticas foram identificadas na Misericórdia de Pombal, assim como no Porto.⁷⁰

Todavia, em Braga, a insurreição do capelão tinha consequências graves, uma vez que, por exemplo, colaborava na falsificação de cartas de guia. Disso se queixava o tesoureiro da Misericórdia, António Pinheiro, afirmando, em meados do século XVII, que esses documentos eram escritos no hospital pelos irmãos ou até pelos sobrinhos do capelão, não havendo respeito pela Mesa administrativa e pelo provedor. Passar as cartas de guia era premissa do provedor em muitas Misericórdias, pelo que a Santa Casa de Braga se debatia com uma grave situação de controlo sobre os indivíduos que as expediam.

Em relação às portas, o provedor reconhecia, assim, a necessidade de reformar a «casa dos peregrinos» e de colocar uma grade na segunda porta de trás da igreja, de forma a evitar que se passasse

⁶⁸ Caveró Dominguez, *Peregrinos e indigentes...*, 203; Uriá Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador...*, 352-354.

⁶⁹ Leia-se Araújo, *Memória e quotidiano...*, 105-112. ADBraga, FSCMB, *Livro das visitaçõins do ospital e Beatas...*, fl. s.n.

⁷⁰ Laurinda Abreu, «O papel das Misericórdias na sociedade portuguesa do Antigo Regime», em *A Misericórdia de Montemor-o-Novo, História e Património*, coord. Jorge Fonseca (Montemor-o-Novo: Santa Casa da Misericórdia de Montemor-o-Novo, Tribuna da História, 2008), 70. Veja-se Ricardo Pessa de Oliveira, *História da Santa Casa da Misericórdia de Pombal (1628-1910)* (Pombal: Santa Casa da Misericórdia do Pombal, 2016), 359-362. Também em 1665 os irmãos demonstravam-se preocupados por constar que o capelão mantinha amizade ilícita com uma mulher. AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 3.º de Lembranças Outubro 1639 a 1674 Fevereiro*, n. 1283, fls. 451-451v.

por lá e que «se feche de noute a porta dos Arcos porque com ella aberta como esta toda a noite fica a casa dos perigrinos mal guardada».⁷¹

Todavia, os problemas parecem ter subsistido, havendo continuas lamúrias dos capelães, ao logo dos séculos XVII e XVIII, de que a palha só chegava para os primeiros peregrinos, sendo os restantes obrigados a dormir no chão, pelo que se percebe que os romeiros, no hospital de S. Marcos, não dormiam em enxergões, mas sim sobre a palha e que o seu número não seria diminuto, uma vez que a existente não chegava.

Nem todos estes indivíduos eram verdadeiros peregrinos ou viajantes, e esse problema era reconhecido pelo cirurgião do hospital de S. Marcos, em 1656, afirmando que sob esse título, a Casa dava abrigo a muitos vadios. E a comprovar isso estava o facto de o capelão se «galhofear» com algumas peregrinas, sem que os hospitaleiros conseguissem ter mão na questão. Todos os inquiridos nas visitas e devassas do referido ano mencionavam os problemas causados pela casa dos peregrinos, onde concordavam serem acolhidos muitos vadios, amancebados, ladrões e gente de mau viver. Dois dos testemunhos referiam, ainda, «ser maior serviço ao hospital» os hospitaleiros dos peregrinos viverem fora dele pois, por vezes, aproveitavam-se da sua posição em favor pessoal. Foi o que aconteceu em 1731, quando o hospitaleiro havia ocupado as casas dos passageiros, para desempenhar as suas funções de sapateiro. Descoberta a sua ação, foram-lhe dados dois dias para as desocupar. Este não foi caso único, já em 1665 houvera queixas por o hospitaleiro desempenhar a função de ferreiro no hospital, causando desconforto aos enfermos, devido ao barulho que a prática do ofício exigia.⁷²

Passada uma década, o cenário mantinha-se e parecia não existir forma de corrigir os problemas intrínsecos ao acolhimento dos passageiros. Provavelmente, deviam-se ao facto de muitos deles serem vagabundos. Mas a maior dificuldade que então se apresentava era o não encerramento da grade que separava os peregrinos homens das mulheres. O enfermeiro José Ferreira entendia que todas as obrigações do hospitaleiro de fora, cargo que há época não tinha quem o desempenhasse, cabiam ao seu homólogo de dentro, passando estas por:

«[...] separar os peregrinos pondo os homens em caza fechada e as mulheres em outra caza também fechada e elle a nada disto acode, sendo cauza de que de dia e de noute haja continuos dezaforos, expondo â hum evidente perigo a fabrica da Igreja por ficarem não só os ditos perigrinos

⁷¹ Leia-se Araújo, *Memória e quotidiano...*, 105-112; ADBraga, FSCMB, *Livro das visitaçoins do ospital e Beatas...*, fl. s.n.

⁷² ADBraga, FSCMB, *Livro de termos de 31 de Maio de 1723 athe 17 de Janeiro de 1734*, n. 12, fls. 252-253v; *Livro das visitaçoins do ospital e Beatas...*, fl. s.n. Veja-se também a obra de Araújo, *Memória e quotidiano...*, 89, 130.

na sua liberdade mas com a porta da grade e a do carro que he a que fica contigua a cappella mor da dita Igreja de noute e de dia abertas [...]».⁷³

O acolhimento dos romeiros parecia colocar em causa a segurança das alfaias litúrgicas, assim como de outros bens de valor existentes dentro da igreja, uma vez que a casa a eles destinada estava próxima de uma porta que dava para a capela mor. Além disso, continuavam as dificuldades em expulsar os passageiros que permaneciam mais do que três noites, o que parece ser confirmado pelas queixas existentes de que um homem «ia todas as noites dormir com uma peregrina», revelando a expressão que era prática recorrente.

Os problemas em relação às portas abertas do hospital e da «casa dos peregrinos» mantinham-se, em 1742, assim como o facto de não haver separação dos sexos. Por esse motivo o provedor ordenava fechar a porta e separar os peregrinos homens das mulheres,

«[...] ainda que lhe digão são cazados e não querendo separarse os não recolha e expulssse do Hospital pois tem mostrado a experiencia que muitos não são cazados e a tittulo disso andão amancebados e ainda que forão he perigoso e contra â honestidade recolher mulheres a onde dormem homens com os quais facilmente se podem illicitamente comunicar [...]».⁷⁴

Não era só no hospital de S. Marcos que as portas permaneciam continuamente abertas. A Misericórdia do Porto deparava-se com as mesmas dificuldades quando, em 1656, os irmãos se queixavam em Mesa da devassidão que decorria de tal situação. Assim, ordenava-se que os capelães, os médicos, sangradores e cirurgiões tivessem cada um a sua chave, para entrarem e saírem quando necessário, e manterem a porta trancada, garantindo, assim, a segurança dos doentes.⁷⁵ No entanto, também aqui o problema das portas abertas parece não se ter resolvido, uma vez que meio século depois, continuavam a existir queixas sobre a situação em que se encontrava o hospital D. Lopo de Almeida, por estar sempre aberto e entrar nele qualquer pessoa. Foi, então, definido que a enfermaria das mulheres deveria permanecer continuamente encerrada, tal como a porta de serventia assim como

⁷³ ADBraga, FSCMB, *Livro de Devassas 1711 athe 1806*, n. 707, fls. 50, 54v.

⁷⁴ ADBraga, FSCMB, *Livro de Devassas 1711 athe 1806*, n. 707, fls. 94-95. Veja-se a propósito deste caso Araújo, *Memória e quotidiano...*, 86-87.

⁷⁵ Note-se que a Misericórdia do Porto se preocupava, também, com a honra feminina, procurando evitar o contacto entre os sexos, no hospital, mesmo no que respeitava à relação enfermas, médicos e cirurgiões. Leia-se Alexandra Esteves, «Do Hospital D. Lopo de Almeida ao Hospital de Santo António», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 261-262.

o «cancelão» que estava no topo da dita, e que permitia a ventilação da mesma.⁷⁶ Em 1680, os irmãos estabeleceram, mesmo, que os enfermos do hospital fossem visitados apenas por familiares diretos, ou seja, os filhos pelos pais, os maridos pelas mulheres e vice-versa.⁷⁷

Relativamente ao recheio do hospital de S. Marcos, sabemos que, em 1683, possuía, entre outros bens, 12 catres no corredor das mulheres, 10 no dos homens, 13 na convalescença, seis na casa das boubas, 20 pares de cortinas de linho para as camas dos doentes, 76 mantas para as boubas, 23 colchões das boubas já velhos, mais 24 mantas velhas e outras nove novas, um cobertor usado, 39 lençóis entre novos e usados, 40 travesseiros das camas, 21 fronhas, 29 panos das mãos dos doentes, e 52 enxergões.⁷⁸ O número de enxergões corresponderá à dimensão do espaço para receber doentes. Nenhum dos hospitais das Misericórdias anteriormente analisados atingia tão elevado número de apetrechos. Em finais do século XVII, provavelmente, o hospital de S. Marcos poderia acomodar, em simultâneo, meia centena de pessoas nas suas enfermarias.

Em 1736, o dito hospital contava na enfermaria dos homens com 68 lençóis, 32 travesseiros, 30 enxergões, 24 panos de mãos e na das mulheres com 86 lençóis, 40 enxergões, 29 travesseiros, e 36 panos de mãos.⁷⁹ Ao todo, o hospital possuía 70 enxergões e 154 lençóis. Em 1743, os hospitaleiros davam conta do número de catres feitos de pau, havendo na enfermaria das mulheres 41, 38 enxergões, 76 lençóis, 25 cobertores e apenas quatro mantas. Por outro lado, na enfermaria dos homens contavam-se 26 catres e igual número de enxergões, 52 lençóis, 18 cobertores e oito mantas brancas.⁸⁰ As enfermarias femininas parecem, assim, estar recheadas com maior número de bens do que as masculinas, uma vez que se estima que as mulheres constituíssem a maior fatia dos internados nos hospitais do Minho. Em S. Marcos, na cidade de Braga, verificou-se que, entre 1617 e 1624, 51,5% dos enfermos tratados eram mulheres contra 48,5% homens.⁸¹ Esta situação era distinta da que se vivia, por exemplo, nos hospitais já estudados do Alentejo, onde os homens estavam em maior número, o que se

⁷⁶ Freitas, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, 455, 479.

⁷⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças: *Livro 4.º de Lembranças Março 1674 a 1738 Outubro*, n. 1284, fls. 73-74v.

⁷⁸ ADBraga, FSCMB, *Inventário Geral do Hospital de S. Marcos s/data*, n. 406, fl. s.n. Os inventários do hospital de S. Marcos foram analisados por Carla Manuela Sousa Machado, «Memória e património: os legados e os benfeitores da Misericórdia de Braga (séculos XVII-XVIII)» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2021), 217-238.

⁷⁹ ADBraga, FSCMB, *Livro do Inventário de todos os bens e roupas deste Hospital e tudo o que se entrega aos enfermeiros mores e menores 1736-1737*, n. 493, fls. 12, 20.

⁸⁰ ADBraga, FSCMB, *Livro do Inventário de todos os bens e roupas...*, fls. 12, 38v.-40.

⁸¹ Leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Os serviços de saúde e a assistência à doença», em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga: 1513-2013*, aut. José Viriato Capela e Maria Marta Lobo de Araújo (Amares: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013), 375; Machado, «Memória e património...», 228.

pode relacionar com o facto de ser uma zona de forte emigração sazonal.⁸² E o mesmo se verificava para o de Coimbra.⁸³

É referido, ainda, que na enfermaria dos homens, em 1751, havia 28 enxergões de estopa, 68 lençóis, 28 travesseiros, 24 cobertores vermelhos, 28 cobertores e mantas brancas, e mais «seis camas aparelhadas que constão de seis mantas, doze lensois, seis travesseiros, seis xergoens, e seis panos».⁸⁴ Na das mulheres, existiam 34 enxergões, 74 lençóis, 23 cobertores vermelhos que deveriam ser 24, mas a hospitaleira «não da conta de hum e ficou a pagalo ao tesoureiro e devese averiguar quando se tornar a tomar conta se o pagou», nove cobertores brancos e 19 mantas brancas.⁸⁵ No fim do século XVIII, em 1791, o hospital contava com 87 enxergões, 179 lençóis e 86 cobertores e mantas.⁸⁶ Comparativamente a finais do século XVII, quase duplicara a sua capacidade, a nível de enxergões.

A Misericórdia de Ponte de Lima incorporou, em 1603, o «hospital de fora», uma antiga instituição medieval que acolhia peregrinos, localizada na parte exterior das muralhas, junto à Porta do Souto. Fora aí que, durante a Idade Média, se haviam recebido os passageiros, embora também se acolhessem pobres e velhos. A dita instituição foi edificada em 1495, por iniciativa do Visconde D. Leonel de Lima, precisamente com o objetivo de receber passageiros e peregrinos. Simultaneamente, funcionava o hospital de dentro, ou da Praça, que ficava em frente à Matriz, anexo à Misericórdia.⁸⁷

O «hospital de fora» parece ter permanecido em ruína, por isso, em 1642-1643 a Misericórdia ordenou que se consertasse a casa dos peregrinos, com telha e ripas de madeira, assim como com canos de pedra, nos quais se despendeu 2.370 réis.⁸⁸ Percebe-se que o edifício não tinha grandes condições para albergar os passageiros, embora a Santa Casa lhe fosse prestando alguma atenção, procurando fazer os consertos necessários. Por esse motivo, em 1722, eram realizadas novas obras de melhoramento, num montante de 19.200 réis. Já em 1762 o edifício recebeu um novo telhado, por 480 réis.⁸⁹ No «hospital da Praça», da vila limiana, era o médico quem decidia quais os enfermos a acolher

⁸² Sobre os enfermos migrantes no Alentejo leia-se o trabalho de Rute Pardal, *Práticas de Caridade e Assistência em Évora (1650-1750)* (Lisboa: Edições Colibri, CIDEHUS/EU – Centro Interdisciplinar de História, Cultura e Sociedades da Universidade de Évora, 2015), 80-83.

⁸³ Consulte-se Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, Tomo I, 718.

⁸⁴ ADBraga, FSCMB, *Inventário 1751-1797*, n. 494, fls. 8-8v.

⁸⁵ ADBraga, FSCMB, *Inventário 1751-1797*, n. 494, fl. 10.

⁸⁶ ADBraga, FSCMB, *Inventário 1751-1797*, n. 494, fl. 98. Veja-se também Machado, «Memória e património...», 217-238.

⁸⁷ Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos...», 107.

⁸⁸ ASCMPLima, *Livro de reseita e despeza de 1642-1643*, n. 456, fl. s.n.; Araújo, «A caminho de Santiago...», 763.

⁸⁹ ASCMPLima, *Livro 6 dos Cabidos particulares 1717-1740*, n. 6, fls. 85-85v; *Livro da despeza do Escrivão anno de 1762 para o de 1763*, n. 556, fl. 4v. Sobre os «melhoramentos realizados no edifício leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as*

nesse espaço ou os que seriam enviados para o «hospital de fora», que eram aqueles que tinham «doenças proibidas pello campromisso para entrarem no de dentro».⁹⁰

Por outro lado, ao «hospitaleiro de Fora» cabia tratar com caridade e cuidado os doentes e dar-lhes as rações que a Casa determinava. Além disso, quando recebia os doentes, devia garantir que, em primeiro lugar, fossem sacramentados, e morrendo algum devia amortalhá-lo e enterrá-lo no adro da Misericórdia. A roupa ou dinheiro que o defunto deixasse era entregue à Mesa e o referido assalariado devia informar-se de quem tinha obrigação de pagar a sua cura, «que são os que tem mais do que a caza em que vivem e poucos moveis». Deveria, ainda, receber os peregrinos e ter atenção para que não fizessem barulho de modo a não incomodar os restantes doentes que se encontravam no hospital. Também tinha de ter atenção para que não causassem dano ao edifício. Além disso, ficava determinado que os poderia receber por três dias. Todavia, em caso de ser impossível continuarem a sua jornada ou por não estar tempo favorável era-lhes permitido permanecerem mais alguns.⁹¹ Por seu lado, na Misericórdia de Barcelos os peregrinos e viajantes permaneciam apenas por um dia e uma noite e poderiam ficar três dias, no máximo, quando

«[...] pello rigor do tempo nam possam fazer jornada, a faram tanto que o tempo pera isso lhe der lugar, de sorte que nunca passarám de estar três dias e passados eles os despida e nam recolha mais e quando assim o nam faça terá a mesma multa como acima fica dito [...]».⁹²

Ao fim do dito tempo, o capelão tinha a obrigação de os expulsar, independentemente do seu sexo, tal como acontecia na Misericórdia de Braga.⁹³ O mesmo sucedia na Santa Casa de Arcos de Valdevez, onde os passageiros só podiam permanecer um dia.⁹⁴

Desconhecemos a forma como estavam apetrechados os hospitais da Misericórdia de Ponte de Lima. Sabemos, no entanto, que o da Casa tinha uma arca com três colchões e que na enfermaria havia nove panos de «corredises» para as camas, três lençóis, cinco travesseiros, três toalhas de mãos, cinco

Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII) (Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000), 664-667.

⁹⁰ ASCMPLima, *Livro dos partidos e salários que esta Santa Caza da e obrigações de cada huns 1791*, n. 22/23, fl. 20.

⁹¹ ASCMPLima, *Livro dos partidos e salários que esta Santa Caza da e obrigações de cada huns 1791*, n. 22/23, fl. 35.

⁹² ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fl. 14.

⁹³ ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fl. 41v.

⁹⁴ Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos...», 119-120. Leia-se Francisco Ribeiro Silva, «O “Regimento do Hospital da Misericórdia de Arcos de Valdevez”», em *Génese e organização das Misericórdias. Actas das I Jornadas de Estudos da Misericórdia de Arcos de Valdevez*, coords. Maria Odete Ramos e Maria Lúcia Afonso (Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, 2011), 20.

cobertores, duas mantas de burel, e cinco enxergões.⁹⁵ Em 1644, possuía já cinco «camas de roupa»⁹⁶, quatro cobertores velhos, um colchão, três enxergões feitos de novo e mais três semelhantes «que se fizeraõ pera a enfermaria por irem três velhos da dita enfermaria pera o espital de fora», entre vários lençóis novos e usados.⁹⁷ Parece, portanto, que a roupa que já não servia para o «hospital da Casa», por estar muito velha, era ainda aproveitada e remetida para o de Fora, onde se recebiam pobres, peregrinos e passageiros.⁹⁸ Assim, os pobres encontravam-se nos últimos lugares da cadeia têxtil, sendo-lhes dadas as peças que já não serviam aos grupos anteriores.⁹⁹ Os viajantes pobres, assim como qualquer pessoa sem recursos, que falecesse no «hospital da Praça», tinha direito, desde o século XVI, a uma missa rezada no altar privilegiado de Santo António, da igreja da Santa Casa. Tal situação era fundamental para contribuir para a salvação da alma destes indivíduos, como já anteriormente referimos.¹⁰⁰

Também a Misericórdia de Esposende acolhia peregrinos e viajantes no seu hospital. Dessa realidade dá nos conta um assento de julho de 1607, no qual os irmãos acordaram que como o hospital não estava «acomodado e conveniente para agasalhar os pobres que por esta villa passão no inverno», era necessário fazer um peditório pelas freguesias do termo, para recolher palha com a qual se socorressem os pobres, assim como para comprar colchões.¹⁰¹ Todavia, este não carecia apenas dos apetrechos referidos, havia também problemas estruturais pelo que, um ano mais tarde, era ordenado que se consertasse o hospital, fazendo-lhe portas, caiando-o «et tudo o mais que for necessário pera agasalho dos peregrinos».¹⁰² Percebe-se, também, que a prioridade dos irmãos desta confraria era fornecer pousada à população em trânsito e não aos enfermos locais.¹⁰³

Mas os consertos necessários no edifício do hospital eram uma constante, como vimos suceder em outras Misericórdias. As casas degradavam-se rapidamente. Assim, em 1701 a Mesa esposendense ordenou que fossem reparadas a porta, telhado, estrados e repartimentos do hospital, tendo ainda

⁹⁵ ASCMPLima, *Inventário dos moveis da sacristia e tudo o mais que esta na casa da Mia – 1630*, n. 38, fls. 1v.-3.

⁹⁶ As «camas de roupa», foi um tipo de mobiliário utilizado, em Portugal, no período moderno, que se compunha pela estrutura de madeira, assim como pelos seus paramentos. Sobre este tema consulte-se Maria João Ferreira, «Por entre as “camas de roupa” (séculos XVII-XVIII)», em *O leito de prata dos Duques de Cadaval*, eds. Inês Ferro e Fernando Montesinos (Sintra: Parques de Sintra-Monte da Lua, 2000), 180-203.

⁹⁷ ASCMPLima, *Inventário dos moveis da sacristia e tudo o mais que esta na casa da Mia – 1630*, n. 38, fl. 26.

⁹⁸ Veja-se Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 41-42; Ferreira, «A conversão e reutilização...», 11-37.

⁹⁹ Ferreira, «A conversão e reutilização de peças...», 11-37.

¹⁰⁰ ASCMPLima, *Capellas e obrigações desta Caza Anno de 1575 (actualizado até 1730)*, n. 60, fl. 1; Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, 531-532.

¹⁰¹ ASCMEsposende, *Livro dos acordoens e eleiçãoens a Abertura foi no anno de 1597 ate 1622*, caixa 58, n. 155, fl. s.n.

¹⁰² ASCMEsposende, *Livro dos acordoens e eleiçãoens a Abertura foi no anno de 1597 ate 1622*, caixa 58, n. 155, fl. s.n.

¹⁰³ ASCMEsposende, *Livro dos acordoens e eleiçãoens a Abertura foi no anno de 1597 ate 1622*, caixa 58, n. 155, fl. 110.

contratado Jácome Gonçalves e a sua esposa para hospitaleiros.¹⁰⁴ Todavia, estes empreendimentos parecem não ter sido suficientes, uma vez que passadas três décadas voltavam a existir queixas pela falta de condições das casas que chamavam hospital para «recolher pessoas christans o que muito se deve estranhar em terra de católicos». Assim, concordaram os mesários ser de elevada utilidade construir um outro edifício, junto da capela do Senhor da Praça, para amparo do hospital, tal como uma pequena casa térrea para recolher os pobres, por ser uma das obras de misericórdia a que a irmandade deveria atender.¹⁰⁵ Imediatamente a seguir, a confraria determinou que não tendo mais serventia, se deveria vender o hospital velho, localizado junto da igreja matriz da vila, uma vez que estava muito arruinado, tendo parte dele já caído. A Santa Casa, por esta altura, já tinha o novo hospital pronto e capaz de receber «os pobres paçajeiros que passarem».¹⁰⁶

Notámos, portanto, a existência de muitas dificuldades, por parte desta confraria, em conseguir as condições necessárias para acolhimento dos enfermos. Apesar de reconhecer, desde inícios do século XVII, que necessitava de um espaço adequado para receber os pobres de passagem pela vila, só na década de 30, do século XVIII, parece ter logrado o seu intento. Essa função foi também sublinhada nas Memórias Paroquiais, de 1758, quando o vigário esposendense admitiu que a vila não possuía hospital para doentes, mas sim um que servia para recolhimento de pobres e peregrinos.¹⁰⁷

Figura 16 - Igreja da Misericórdia de Esposende, fachadas principal e lateral



Fonte: Fotografia da Autora, 2019.

¹⁰⁴ ASCMEsposende, *Livro dos acordaons 1680*, caixa 11, n. 156, fls. 19-20v.

¹⁰⁵ ASCMEsposende, *Livro dos acordaons 1680*, caixa 11, n. 156, fls. 88-88v.

¹⁰⁶ ASCMEsposende, *Livro dos acordaons 1680*, caixa 11, n. 156, fl. 89.

¹⁰⁷ Fátima Marília Eiras Ribeiro Capitão, «O Hospital “Palácio” da Misericórdia de Esposende: origens, vontades, dinâmicas (séculos XIX a inícios de XX)» (dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019), 34-35.

Vizinha da Misericórdia de Esposende estava a sua congénere de Fão, embora se situasse na outra margem do Cávado. Esta última, todavia, foi alvo de grandes infortúnios financeiros. A confraria, localizada numa pequena área rural, registava elevadas despesas e poucas rendas, pelo menos isso referia uma benfeitora da irmandade, em 1632.¹⁰⁸ Não foi, no entanto, impeditivo para possuir um hospital onde recebia peregrinos e viajantes, já em funcionamento em 1630.¹⁰⁹ Na referida vila, a igreja do Senhor Bom Jesus tinha romaria, por altura da Páscoa, atraindo peregrinos vindos de várias partes do Minho, o que pode ter ajudado a justificar a existência de um espaço para que estes fossem acolhidos.¹¹⁰ Note-se que Esposende, Fão, assim como Caminha, localizavam-se em locais por onde era frequente a passagem de peregrinos e viajantes, por isso e apesar das dificuldades económicas que se faziam notar, privilegiavam o acolhimento à população em trânsito.

Os peregrinos e viajantes seguiam os percursos mais rápidos ou que mais lhe convinham, tendo em conta o trajeto a realizar, no entanto, isso não significa que houvesse itinerários exclusivos. Pelo contrário, o caminho a seguir dependia de diversos fatores e todas as localidades recebiam população em trânsito. Assim, sabemos que também Arcos de Valdevez, por exemplo, era local de passagem de romeiros. Por esse motivo, a Misericórdia local chamava a si, em 1609, o papel de acolher os peregrinos que iam para Santiago. Um documento guardado no arquivo da dita confraria revela-nos que, em 1609, a irmandade afirmava não ter posses para terminar as obras do seu hospital e reforçava a importância do mesmo para agasalhar os peregrinos e romeiros que «de contino passam pella dita villa e mais o asigura e requer toda estrada de gente que há destes reinos de Portugual pera o templo do bem aventurado Sanctiago de Galiza [...]».¹¹¹

Na Misericórdia de Vila do Conde, em 1635-1636, os irmãos consideraram útil arrendar-se a horta que confrontava com o «hospital velho».¹¹² O facto de ser referido como «hospital velho» é um indicador de que por esta altura já existia um novo. Sabemos que na década de 30, do século XVI, na dita vila, existia o hospital, do Espírito Santo, que acolhia peregrinos durante apenas uma noite, servindo-lhes uma refeição.¹¹³ É provável que esse albergue tivesse passado para administração da Misericórdia,

¹⁰⁸ Alberto Antunes de Abreu, *O arquivo e as origens da Santa Casa da Misericórdia de Fão* (Esposende: Santa Casa da Misericórdia de Fão, 1988), 88.

¹⁰⁹ Capitão, «O Hospital “Palácio”...», 35.

¹¹⁰ Manuel Ayres Falcão Machado, *Esposende. Monografia do Concelho* (Esposende: edição do autor, 1951), 46.

¹¹¹ Este documento foi recentemente encontrado pela Dra. Lúcia Afonso que generosamente o partilhou connosco e o cedeu para esta investigação, o que muito lhe agradecemos. Consiste numa solicitação enviada pela Misericórdia ao corregedor da comarca, a 26 de agosto de 1609. ASCMAValdevez, Documento avulso, *Petição de 26 de agosto de 1609*, fl. s.n.

¹¹² ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1635-39*, fl. 108v.

¹¹³ Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos...», 118.

uma vez que, em 1685-1686, foi registado pela confraria um gasto de 1.000 réis com três dúzias de colmo para cobrir o «albergue do hospital», e mais 440 réis em lenha para os pobres que lá pernoitavam.¹¹⁴ Algumas décadas depois, em 1725-1726, a confraria despendeu mais 2.180 réis para consertar os catres do referido espaço, destinado à população em trânsito e que se distinguiu do reservado aos enfermos.¹¹⁵

No ano de 1621, os irmãos da Misericórdia vilacondense acordaram ser mais conveniente, para o auxílio dos pobres e peregrinos, existir apenas uma bolsa que provesse todas as necessidades da confraria, tais como cavalgadas, cartas de guia, visitas do rol, cera e mais esmolos. No que respeitava às cartas de guia, era o provedor quem as provia, endereçando um escrito ao irmão da bolsa, autorizando a doação de uma esmola ao seu portador. O mesmo devia ser feito para as cavalgadas. Cada domingo deviam apresentar-se, em Mesa, todos os escritos do provedor, para serem apontados no livro do tesoureiro.¹¹⁶ Note-se que antes deste acórdão havia um mordomo que se dedicava apenas às cartas de guia. A ele juntavam-se, também, o provedor e o mordomo do ano, dando esmolos a quem apresentava estes «passaportes de caridade». Havia, assim, três entidades a realizar donativos, podendo levar a equívocos, permitindo que algumas pessoas fossem beneficiadas mais do que uma vez.

No Porto, a segunda maior cidade do reino, houve tentativas do rei D. Manuel I para construir um grande hospital, à semelhança do de Todos os Santos, de Lisboa. Em 1502 existia já a planta e o local para a sua construção, todavia faltou ao rei a colaboração das gentes locais que se recusaram a implementar as taxas sobre alguns bens, para custeamento da dita obra.¹¹⁷

No entanto, na cidade portuense do século XVI, existiam vários estabelecimentos de caridade, à semelhança do que vimos acontecer em Guimarães e Braga, urbes de menor dimensão. Entre eles podemos citar o hospital de Rocamador, o de Santa Clara, o de Cimo de Vila, o de Nossa Senhora do Cais, o dos Clérigos, o do Salvador, o dos Palmeiros, o de Tareija Vaz Daltaro, o de S. João Baptista, pertencente à confraria de Nossa Senhora da Silva, o de Santiago e o de Santa Catarina, entre outros. Havia ainda a albergaria de Remoinho, a de S. Domingos e algumas mais, cuja localização Magalhães Basto hesita em colocar na cidade portuense. Vários destes hospitais e albergarias eram administrados pela câmara. Não nos cabe analisar a origem e administração desses edifícios, senão para a proximidade do período que estudamos, embora as fundações de alguns deles remontassem aos primeiros séculos

¹¹⁴ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1685-1686*, fls. 47, 57v.

¹¹⁵ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1725-1726*, fl. 65.

¹¹⁶ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1620-1624*, fls. 79v.-80.

¹¹⁷ Artur de Magalhães Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, vol. 1 (Porto: Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1997), 169.

da nacionalidade. Tal como outras albergarias e hospitais, existentes em diversas vilas, muitas destas acolheriam gente de passagem e possivelmente dispunham de camas e forneciam algumas refeições.¹¹⁸

O hospital de Rocamador, no século XVI, era administrado pela Câmara, empregando serventes vindos de várias partes do reino, Galiza, Tui, Lamego, Viseu, Braga, entre outros.¹¹⁹ Acabou anexado à Misericórdia, em 1521, juntamente com o de Santa Clara e o de Cimo de Vila. Localizava-se no local onde depois nasceu o hospital D. Lopo de Almeida, ao fundo da Rua dos Caldeireiros. A dita instituição hospitalar possuía uma casa onde se encontrava a capela, cuja fachada ficava para a calçada pública. Através dela, entrava-se para a casa dos pobres que se situava nas suas traseiras, possuindo 18 camas. Após esta, havia uma casa térrea onde morava a hospitaleira e uma outra sobradada, com cinco quartos, destinada a receber pessoas de «maior condição». À semelhança de outros hospitais de menor dimensão, no hospital D. Lopo de Almeida existiam espaços diferenciados para acolher pessoas de distintos grupos sociais. O complexo possuía, ainda, uma cerca por onde os enfermos podiam circular, apanhando ar e sol. Note-se que este hospital era maior do que os restantes seus contemporâneos, apesar de ser bastante inferior aos grandes hospitais modernos, como o de Todos os Santos. Revelava-se, contudo, bastante poderoso tendo quase toda a Rua do Souto, atual Rua dos Caldeireiros, como sua foreira.¹²⁰

Após a instituição do legado de D. Lopo de Almeida, as rendas do mesmo começaram por ser aplicadas no curativo dos doentes no hospital de Santa Clara e não no de Rocamador. Em 1588, a hospitaleira da albergaria tinha como obrigação dar abrigo aos peregrinos, para cujo efeito apresentariam um documento passado pelo provedor. Simultaneamente, o hospital de Rocamador, até então ocupado pelos castelhanos na sequência da dinastia filipina, foi libertado e encontrava-se em obras de recuperação, que orçaram os 97.000 réis e incluíam a compra de camas, roupas, colchões, assim como concertos feitos por pedreiros.¹²¹

Segundo Magalhães Bastos, as descrições existentes do hospital de Rocamador permitem conhecer as diferenças que o edifício sofreu entre 1498 e 1635. Este tinha, em finais do século XV, entrada pela capela, através da qual se passava para a casa dos pobres. Esta última era toda de pedra, ampla e tinha de comprimento 22 varas e de largura nove, contando com 18 camas. Posteriormente,

¹¹⁸ Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 296-302, 329-330.

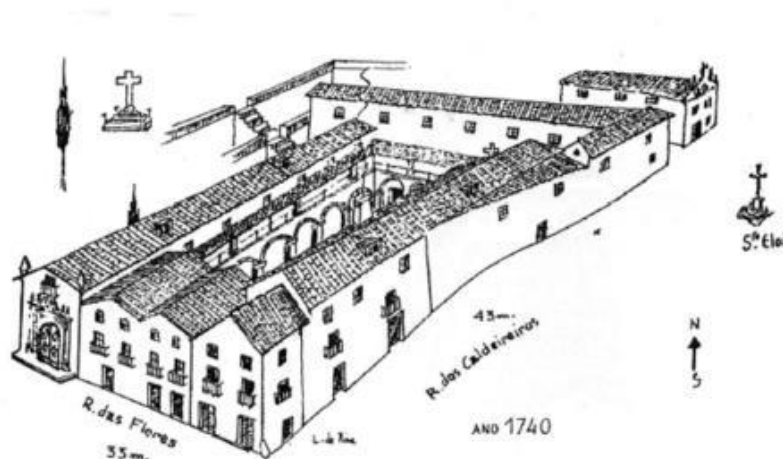
¹¹⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Cartório, *ABC*, n. 2808, fl. 75.

¹²⁰ Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 313-335; Leia-se, também, Isabel dos Guimarães Sá, «Património e economia da salvação», em *Sob o Manto da Misericórdia...*, vol. 1, 162; Lisbeth Rodrigues, «A saúde do corpo», em *Sob o Manto da Misericórdia...*, vol. 1, 315-323.

¹²¹ Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 164-166.

quando o hospital de Rocamador foi incorporado no de D. Lopo de Almeida, foi-lhe acrescentada uma enfermaria para nela se tratarem os doentes de boubas, que se situava numa casa voltada para a Rua dos Caldeireiros. Foi nesta e na antiga enfermaria, já existente, que a Misericórdia continuou a acolher os enfermos.¹²² O número crescente de doentes retirava espaço para o acolhimento de velhos e peregrinos, embora o auxílio a estes últimos fosse o principal motor da criação do hospital medieval. Conscientes dessa questão, os irmãos optaram por construir um novo edifício que cumprisse as intenções de D. Lopo de Almeida, mantendo-se o de Rocamador no acolhimento aos peregrinos. O novo hospital devia situar-se, no entanto, ao lado do antigo. Todavia, a sua construção só foi iniciada em 1605, nos quintais de Rocamador e casas vizinhas, confrontantes com a Rua das Flores e início da Rua dos Caldeireiros. A 14 de março do dito ano foi lançada a primeira pedra da construção.¹²³

Figura 17 - Complexo da igreja e hospitais D. Lopo de Almeida e de Rocamador, 1740



Fonte: Santa Casa da Misericórdia do Porto, disponível em <https://atom.scmp.pt/index.php/hospital-de-d-lopo-de-almeida-2>, consultado a 15 de janeiro de 2023.

O hospital D. Lopo de Almeida situava-se junto ao de Rocamador, confrontando com o seu pátio, pelo nascente, acabando por este dar serventia a ambos. A Norte confinava com quintais privados e do Sul com a Rua das Flores. Teria de comprido, de norte a sul, 22 varas e de largo sete varas e meia. Tinha dois sobrados onde estavam as enfermarias e uma capela. Possuía, ainda, um pátio. Como o hospital fora edificado no local onde existiam algumas casas foreiras de Rocamador ficou obrigado a

¹²² Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 167-175.

¹²³ Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 175-200.

pagar-lhe 300 réis de foro. Além disso, o hospital novo possuía um adro por cima do quintal do velho, onde pretendia enterrar os enfermos que falecessem.¹²⁴ Sabemos, portanto, que na década de 30 do século XVII, a Misericórdia administrava em simultâneo os hospitais de D. Lopo de Almeida e de Rocamador, tendo sido, este último, ampliado.

Figura 18 - Espaços que integravam o edifício do antigo hospital de D. Lopo de Almeida e de Rocamador



Fonte: Fotografias da autora, 2019.

¹²⁴ Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 200-201.

Em meados do século XVII, faltavam no novo hospital enfermarias separadas para homens, mulheres e doentes de boubas, tendo sido ordenada a realização de obras necessárias para que cumprisse as suas funções com dignidade. Após 1649 desaparecem as referências ao hospital de Rocamador.

Contudo, em 1705, num acórdão do Tribunal da Relação do Porto, que respeitava às galinhas e frangas que se gastavam no hospital da Misericórdia, o provedor referia ser a irmandade administradora do hospital de Rocamador, da Rua das Flores.¹²⁵ No entanto, nem este, nem nenhum dos outros hospitais administrados pela Misericórdia pareciam dar continuidade à função de acolher peregrinos.

A explicação para a ausência de informação sobre o acolhimento aos peregrinos e viajantes na documentação conservada pela Santa Casa portuense deixa dois cenários possíveis. Por um lado, o facto deste trabalho ter sido continuado sem que disso se fizesse registo escrito, por outro, da confraria não receber nas suas dependências a população em trânsito. No que respeita à primeira hipótese, verificámos que a população flutuante não era alvo de um registo pormenorizado. Contrariamente ao que acontecia com os doentes, não se conservam, e é possível que nunca tenham existido livros onde tivesse sido realizado o registo da entrada de peregrinos, em nenhuma das Santas Casas analisadas. Tal realidade pode justificar-se por serem pessoas que não tinham grande interesse, por serem uma clientela flutuante. Em comparação com os enfermos, que podiam permanecer semanas internados, estes indivíduos eram verdadeiros desconhecidos. Acrescia que os registos dos doentes eram úteis para devolver a roupa que traziam, assim como para identificar os indivíduos em caso de morte e dar parte aos seus conhecidos.

Todavia, a falta de menções ao acolhimento de passageiros nas atas da confraria, ao longo de 200 anos pareciam indicar como mais provável a segunda hipótese, não praticando a Misericórdia do Porto a obra de acolher peregrinos e viajantes, no período moderno, o que havia feito, anteriormente, como vimos. Também a obra de Magalhães Basto é pautada por silêncio no que respeita a este tema. Poderia parecer, numa observação desprecavida, que não existia gente de passagem por uma das maiores cidades do reino. No entanto, esta população flutuante aparece amplamente descrita nos livros da *Bolsa de Despesa* e a existência de vários «mordomos das guias» só se justifica pela recorrente passagem de peregrinos e viajantes pelo Porto. Assim, o facto de não acomodar passageiros e peregrinos, não significa que a confraria não os auxiliasse de outras formas, como aconteceu.

Apesar do hospital de Rocamador ter funcionado em conjunto com o D. Lopo de Almeida, ao longo do século XVII, as referências a um e a outro mencionam apenas as enfermarias dos homens e

¹²⁵ Freitas, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, 470, 487.

das mulheres, não reportando, nunca, a existência de casas dos passageiros, peregrinos ou andantes, como acontecia em Braga, Barcelos e Castelo Branco. Era necessário perceber o que estava por trás dessa ausência de menções. Onde ficavam alojados os romeiros que passavam pelo Porto, e eram esmolados pela Misericórdia? Existiria um espaço que lhes era destinado e substituiu a confraria? A resposta às questões atrás elencadas chega através de vários assentos existentes nos livros de enfermos do hospital D. Lopo de Almeida. Desta forma, em março de 1745, foi recolhido Manuel Pereira de Amorim, casado com Maria Antónia Pereira «assistente na cidade de Lixboa e elle assistente na rua de tras no hospital dos peligrinos».¹²⁶ Dois anos depois, em fevereiro de 1747, foi admitido no mesmo local Manuel Francisco, aleijado que vinha também «do Hospital dos peregrinos da Rua de Tras».¹²⁷ Perante estes registos, e sendo o hospital de D. Lopo de Almeida, na Rua das Flores, e o de Rocamador, na Rua do Souto, depois renomada dos Caldeireiros, este terceiro, dito de peregrinos, sito na Rua de Trás, tinha de corresponder a um edificio distinto. Mas qual? Pertenceria à Misericórdia? Ou havia outra entidade que o administrava?

A Rua de Trás é paralela à Rua dos Caldeireiros, pelo que a proximidade entre ambas é grande. Mas existiria relação entre a Santa Casa e este hospital? Um outro registo de enfermos contribuiu para esclarecermos esta dúvida. Datado de 1 de janeiro de 1784, informava que fora admitido um doente, no hospital da Misericórdia, proveniente do hospital dos peregrinos. Vinha já moribundo, e sem fala, e fora trazido por quatro galegos e pelo filho do provedor do referido hospital.¹²⁸ Percebe-se, desta forma, que o hospital de peregrinos existente na Rua de Trás tinha um provedor próprio. Fazendo uma análise das instituições aí localizadas verificámos que se tratava da confraria de Nossa Senhora da Silva. E, apesar de num primeiro momento do nosso estudo não termos indicações sobre este espaço, posteriormente, as menções ao mesmo sucederam-se. Em março de 1785, foi aceite no hospital da Santa Casa, para se curar de gálico, Apolinária Maria, natural do termo de Braga, que assistia no hospital de peregrinos da Rua de Trás.¹²⁹ Outra referência ao espaço foi localizada no *Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela*. No inquérito levado a cabo para o casamento de Francisca Soares e João Gonçalves, em

¹²⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 375v.

¹²⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1746 ate 1748*, n. 49, fl. 169v.

¹²⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1785 ate 1786*, n. 82, fl. 2.

¹²⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Galico 1777 ate 1787 Março de 1785*, n. 73, fl. 152v.

1739, e cujo teor analisaremos no último capítulo deste trabalho, uma das testemunhas referia que passando diversas vezes pelo reino de Portugal, a ganhar a sua vida com os seus «trafagos», costumava ter por pousada o hospital da Rua de Trás, em frente do qual viviam os nubentes.¹³⁰

Sabemos, desta forma, que existia um hospital na Rua de Trás, que tinha como função acolher peregrinos, sendo administrado pela irmandade de Nossa Senhora da Silva. Este mesmo espaço fora já referido por Magalhães Basto.¹³¹ A confraria da Rua dos Caldeireiros possuía, desde finais do século XV, o hospital de S. João Baptista ao qual se juntou, em finais do século XVII, o homónimo de Santiago e Santa Catarina, administrado pelos ferreiros, da Ferraria de Baixo.¹³² Para o efeito, reuniram-se os confrades das duas irmandades, em novembro de 1682, no hospital de S. João, na Ferraria de Cima, para procederem à união, tendo sido reformulados os estatutos. No capítulo V, que se destinava à administração do hospital, era referido que o de S. João Batista continuaria a recolher pessoas pobres ligadas aos ofícios de ferreiros e serralheiros, assim como as suas viúvas. Definia, ainda, que se poderiam recolher nele, também, os «peregrinos passageiros para os quais haverá hua каза separada com a porta para a Rua na forma que está em uso».¹³³ Em primeiro lugar, fica evidente o facto de este hospital já recolher peregrinos e viajantes, anteriormente a 1682 e à anexação. Além disso, se algum passageiro fosse acompanhado por uma mulher só era admitido mediante apresentação de uma carta assinada pelo vigário da cidade de origem, que atestasse serem casados. Caso contrário seriam, ambos, expulsos.¹³⁴

O hospital de Santa Catarina, que se tinha localizado na Ferraria de Baixo, no Porto, foi transferido para a Rua de Trás, para um edifício com comunicação, pelos fundos, com o hospital de S. João Batista, localizado na Rua do Souto, atual dos Caldeireiros, onde se encontra a fachada da confraria de Nossa Senhora da Silva.¹³⁵ Todavia, nos estatutos nada se refere sobre este assunto. Estes foram

¹³⁰ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714, casados 1708-1715, Bautizados 1714-1742, (empleados)*, «Bautizados y casados e nesta Real Casa desde primeiro de Juno de 1693 hasta ?? de 1742, n. P019599, fls. 101-104.

¹³¹ Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 308-311.

¹³² Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 308-311. Leia-se também a propósito António Cruz, «A assistência na cidade do Porto e seu termo durante a Idade Média», em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1.ª Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973), 329-344.

¹³³ BPMPorto, *Compromisso dos Offícios de Ferreiro, Saralheiro e Anzoleiro, Estatutos da Confraria de Nossa Senhora da Silva e Compromisso dos Offícios de Ferreiro Serralheiro e Anzoleiro, Feitos no Anno de 1593 e Addidos, declarados, e ampliados em diferentes épocas*; Leia-se também J. A. Pinto Ferreira, *Nossa Senhora da Silva (Boquejo Histórico)* (Porto: Confraria de N.º S.º da Silva, 1967), 74.

¹³⁴ Ferreira, *Nossa Senhora da Silva...*, 74-75.

¹³⁵ Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 308-311.

várias vezes reformulados, ao longo do século XVIII, no entanto, apesar das referências aos dois hospitais, nunca é especificada a função do de Santa Catarina. Será de ponderar que tenha sido na casa separada, onde se deveriam acolher os passageiros no hospital de S. João, que depois passou a funcionar o de Santa Catarina.¹³⁶

Em 1761, fez-se a medição dos edificios na qual se referia que «as casas do hospital de Sam João Baptista a que ficam místicas para a parte da rua de Traz na mesma direitura ao do hospital de Santa Catherina», afirmando que nelas «se recolhem os peregrinos de todas as nações».¹³⁷ O edificio não era uniforme. Por isso, pelo nascente, tinha de comprido 51 palmos¹³⁸ e mais $\frac{3}{4}$, contando com as grossas paredes. Do poente tinha 55 palmos e $\frac{3}{4}$. Do Norte, que correspondia à fachada da Rua de Trás, tinha de largura 33 palmos e do Sul, contra o hospital de S. João Batista, tinha 29,5 palmos. Dentro do edificio existia:

«[...] hua boa escadaria de pedra que dá servidão para o mesmo hospital que está no andar de sima bem ladrilhado de lousa com quatro janelas de peitoril para a parte da rua de Traz e nesta hua boa chaminé de pedra para a parte do sul e a entrada he pello portal da parte do poente e alem deste portal tem mãos três portaes serventia da logea e entre esta e o hospital outro andar com quatro janelas rasgadas para a parte da rua de Traz e sua chaminé da parte do sul asinada ao poente e hua porta para a referida escada de pedra cuja logea e salla do primeiro andar se costuma alugar para rendimento do mesmo hospital [...]».¹³⁹

Na Conservatória do Registo Predial do Porto, a capela de Nossa Senhora da Silva era referida, em 1967, como tendo frente para a Rua dos Caldeireiros e também para a Rua de Trás. Havia, assim, comunicação interior entre os espaços, como já anteriormente foi referido. A fachada da Rua de Trás era descrita como tendo sido:

«[...] anteriormente hospício dos peregrinos estrangeiros com a denominação de Hospital de Santa Catharina e tem para este lado dois andares sobre a loja e portal sacadas e varanda de ferro, e um oratório com a imagem de Santa Catharina entre as quatro janelas do primeiro andar. Tem no interior do edificio um pequeno pátio ou saguão que separa a parte que serve de hospital de Sam

¹³⁶ Veja-se Ferreira, *Nossa Senhora da Silva...*, 38-103.

¹³⁷ Confira-se Ferreira, *Nossa Senhora da Silva...*, 153-159.

¹³⁸ A medida de um palmo corresponde a cerca de 22 cm.

¹³⁹ Veja-se Ferreira, *Nossa Senhora da Silva...*, 153-159.

João Baptista da parte que era hospital de Santa Catharina, mas tem portas de comunicação no interior [...]».¹⁴⁰

Figura 19 - Fachada principal da irmandade de Nossa Senhora da Silva, na Rua dos Caldeiros¹⁴¹



Fonte: Fotografia da autora, 2019.

¹⁴⁰ Este registo foi realizado em 1871. Para mais informações leia-se Ferreira, *Nossa Senhora da Silva...*, 133-134.

¹⁴¹ Aquando das nossas primeiras visitas à irmandade de Nossa Senhora da Silva, em 2019, esta ainda se mantinha ativa, possuindo um capelão que aí celebrava missa todos os sábados. No local, viveram várias mulheres, irmãs da confraria, todavia, em 2019, restava apenas uma, de avançada idade, que continuava a cuidar do espaço. Contudo, por efeitos da pandemia covid 19, a situação veio a alterar-se profundamente nos dois anos que se seguiram. Por isso, em 2021, aquando de novas visitas, a confraria encontrava-se já inativa, em virtude do falecimento da última irmã cuidadora, e preparava-se a provedoria, para proceder a uma renovação do espaço. Verificámos, nas várias visitas realizadas, que o arquivo se encontrava gravemente espoliado, conservando na sua maioria documentação do período contemporâneo. A documentação mais antiga ter-se-á perdido com o passar dos anos, tendo sido objeto de algum descuido administrativo. Este problema foi também notado por Arnaldo Melo. Confira-se Arnaldo Rui Azevedo de Sousa Melo, «Trabalho e Produção em Portugal na Idade Média: O Porto, c. 1320 – c. 1415», vol. 1 (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho e École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009), 81.

Este não era, no entanto, o único local onde os peregrinos e viajantes de passagem pelo Porto se podiam albergar. Existia também o hospital de S. Crispim e S. Crispiniano, instituído no período medieval, com o nome de Palmeiros, e onde, como já mencionámos, se albergou Nicolau Albani, no Natal de 1743, aquando da sua peregrinação a Santiago de Compostela, embora pudessem existir outros. Albani referia ter encontrado, no referido local, cerca de uma centena de hóspedes o que demonstra a elevada procura que o local continuava a ter no período moderno.¹⁴² No entanto, esta informação contrasta com a do tombo da dita instituição, o qual refere, no século XVIII, a existência de apenas 10 camas. Uma vez mais chamamos atenção para a precaução com que devem ser analisadas as menções deixadas sobre os números. Por outro lado, o compromisso da irmandade definia que fosse fornecida consoada a todos os hóspedes que nela se albergassem na noite de Natal, costume que perdurou até setecentos e foi comprovado pelo relato de Albani.¹⁴³ Todavia, nele só se podia acolher «todo o pobre peregrino homem, e não mulheres, que de viagens forem ou vierem em romaria ao Apostolo San Tiago de Galiza». O hospital oferecia, ainda, a possibilidade de pernoitar no seu espaço pelo máximo de três noites sucessivas, como, aliás, vimos ser prática em vários outros.¹⁴⁴ Os peregrinos podiam, no entanto, prorrogar a estadia por mais noites, se o provedor entendesse haver necessidade de tal.

Além dos romeiros de Santiago, qualquer outro passageiro se podia recolher no hospital de S. Crispim e S. Crispiniano, a quem os administradores dariam a cama conveniente, consoante a «qualidade» da pessoa.¹⁴⁵ Mais uma vez, se refere a distinção entre leitos de pobres e de pessoas de maior importância social, como eram os clérigos e nobres.¹⁴⁶ Houve, no entanto, pelo menos duas tentativas da Misericórdia do Porto anexar o hospital de S. Crispim, em 1521 e 1543, que acabaram

¹⁴² Caucci von Saucken, «La vía lusitana...», 143-145.

¹⁴³ António Mesquita, *O Offício de Çapateiro in A irmandade de S. Crispim e Crispiniano do Porto. Subsídio para a História da Indústria dos Curtumes e do Calçado em Portugal* (Município de S. João da Madeira: Prémio “Dr. Serafim Leite 1987”, 1988), 21. Veja-se também BPPorto, *Livro do assento que se fez estando juntos em cabido todos os irmaons e mais officiaes, e do Compromisso da Irmandade dos Çapateiros [sic], administradores do hospital dos Palmeiros cito na Ponte de S. Domingos Compromisso intitulado de Soqueiro e Tamanqueiro*. Este exemplar consiste numa cópia do Compromisso de 1592 e subsequentes acrescentos dos séculos XVII e XVIII. Leia-se a propósito Maria Helena Mendes da Rocha Oliveira, «A Confraria de S. Crispim e S. Crispiniano e o seu Hospital na Idade Média» (dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001), 48.

¹⁴⁴ Mesquita, *O Offício de Çapateiro...*, 32.

¹⁴⁵ Sobre esta confraria consulte-se Arnaldo Sousa Melo, «Apontamentos para a história da Confraria dos Sapateiros e Hospital dos Palmeiros nos séculos XIV e XVI», em *Palmeiros e Sapateiros. A Confraria de S. Crispim e S. Crispiniano do Porto (séculos XIV a XVI)*, aut. Arnaldo Sousa Melo, Henrique Dias e Maria João Oliveira e Silva (Porto: Palavra Editores, 2008), 11-42.

¹⁴⁶ Mesquita, *O Offício de Çapateiro...*, 29-32.

goradas.¹⁴⁷ A confraria homónima, que se situava em Guimarães, acolhia, também, mulheres pobres e passageiros por três dias. Cada um dos recolhidos tinha direito a um braçado de colmo e lenha.¹⁴⁸

Em finais do século XVIII, os problemas apresentados pelos hospitais das Misericórdias eram elevados, assim como o número de doentes que a eles acorriam. Por esse motivo, no inventário do hospital D. Lopo de Almeida, datado de 1789, consta que o mesmo possuía 348 lençóis, 379 travesseiros, 35 mantas e 20 enxergões, embora estes valores devam ser lidos com cuidado, uma vez que o número de peças disponíveis variava amplamente nos diferentes anos. Sabemos que os legados deixados à confraria, assim como as roupas destinadas ao seu hospital, influíam na quantidade e categoria de têxteis disponíveis.¹⁴⁹ Segundo o inventário realizado em maio de 1794, o hospital possuía 1.363 lençóis, 108 enxergões, 877 mantas, 512 travesseiros e 124 camisas. Apesar dos fatores atrás elencados, a diferença de peças inventariadas em apenas cinco anos não pode deixar de se estanhar.¹⁵⁰

O elevado número de enfermos que entravam neste hospital justificou a construção de um novo edifício, sem qualquer semelhança com os anteriores, denominado Hospital Real de Santo António.¹⁵¹ Todavia, logo em 1803, os cirurgiões do Hospital Real de Santo António queixaram-se ao provedor da Misericórdia dos perigos de contágio a que estavam sujeitos. A esta grande unidade hospitalar chegavam pessoas de todas as partes de Portugal, sendo solicitado um espaço próprio para o seu acolhimento, diferenciando-se, desta forma, dos enfermos locais.¹⁵²

Realidade distinta encontramos na vila amarantina. Esta, localizada estrategicamente entre a região do Entre-Douro-e-Minho e Trás-os-Montes, sempre foi local de passagem de gentes, desde o período romano.¹⁵³ No arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Amarante conserva-se a descrição de uma albergaria onde se recebiam peregrinos, situada na Rua do Covelo, anexada à confraria em 13 de fevereiro de 1614. Na provisão régia constava a muita pobreza da irmandade e a carência de receitas

¹⁴⁷ Sobre os conflitos da irmandade dos Sapateiros com a Misericórdia leia-se Oliveira, «A Confraria de S. Crispim e S. Crispiniano...», 65-68.

¹⁴⁸ Raul Rocha, *Irmandade de S. Crispim e S. Crispiniano. 700 anos de História* (Guimarães: Artes Gráficas, 2015), 7.

¹⁴⁹ Consulte-se, a propósito, Inês Amorim e Patrícia Costa, «O Património – herdar e acrescentar, natureza e variações», em *Sob o Manto da Misericórdia...*, vol. 2, 129.

¹⁵⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo Hospital D. Lopo de Almeida, *Inventarios das Roupas que Estão em Poder dos Enfermeiros*, n. 830, fls. 1-8.

¹⁵¹ Foi conferida autorização régia para que a dita irmandade instituisse jogos da sorte, tal como acontecia em Lisboa, de modo a custear as obras. AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 6 de Lembranças*, n. 1287, fls. 27-30. Veja-se a propósito Esteves, «Do Hospital D. Lopo de Almeida...», 291.

¹⁵² AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Cartório, *Correspondência Recebida 1803 a 1838*, n. 866, fls. 9-9v.

¹⁵³ Maria José Queirós Lopes, *Misericórdia de Amarante: contribuição para o seu estudo* (Porto: Edição do Autor, 2005), 21-22.

que consistiam apenas nas esmolas que os fiéis deixavam. Como estas não eram suficientes para acudir convenientemente os pobres, pois eram muitos os «peregrinos que a dita villa vem de todas as partes do Reino e de fora delle em Romaria ao Bem aventurado Sam Gonçallo», não havia comodidades para os agasalhar. Anexar a albergaria do Covelo parecia, então, ser a solução. Esta foi mandada construir pela rainha D. Mafalda, assim como uma outra existente em Canaveses. O seu último administrador fora Paulo Gomes de Lemos, à data já falecido, não havendo mais quem se ocupasse da instituição e das suas rendas de 20.000 réis anuais. Os oficiais da câmara e os do hospital estavam satisfeitos com a dita anexação, havendo uma única imposição, a de nunca ser mudada do lugar do Covelo, onde se encontrava, e de a sua renda não poder ser utilizada para outra finalidade que não fosse o auxílio aos pobres e peregrinos.¹⁵⁴ Após a autorização para anexação da confraria, o auto de posse foi datado de março de 1614, nas casas da albergaria e hospital a que chamavam de «Donna Mafalda».¹⁵⁵

Todavia, a hospedaria não era apenas uma fonte de rendimentos. O seu edifício exigia bastantes despesas, necessitando de consecutivos melhoramentos, por ser muito antigo, acusando o desgaste do tempo. Assim, em 1694-1695, despenderam-se 3.600 réis numa obra realizada no hospital do Covelo pelo carpinteiro Domingos Teixeira da Lomba. No entanto, despesas maiores foram feitas em 1702-1703, gastando-se 13.120 réis com pedreiros que «andaram a fazer a albergaria», o que indica a realização de obras de profundidade na mesma.¹⁵⁶

Em inícios de setecentos, a albergaria do Covelo foi alvo de uma profunda renovação, gastando-se com a mesma, num único ano, mais de 30.000 réis em reparações, ultrapassando o valor das suas rendas. Todavia, os problemas parecem não ter sido solucionados, uma vez que dois anos mais tarde foram despendidos mais 860 réis com o serralheiro, para fazer as ferragens. Também o trabalho do retalhador não deve ter ficado bem concluído, uma vez que em 1715-1716, a Misericórdia teve de pagar

¹⁵⁴ ASCMAmarante, *Livro dos autos de louvamento e reconhecimento de foreiros ao Hospital da Albergaria anexos à Santa Casa 1733*, n. 618, fls. 7-9.

¹⁵⁵ ASCMAmarante, *Livro dos autos de louvamento e reconhecimento de foreiros ao Hospital da Albergaria anexos à Santa Casa 1733*, n. 618, fls. 9v.-11.

¹⁵⁶ Além desse valor, despenderam em cinco cargas de cal 1.750 réis, com os carpinteiros 12.000, com os taipeiros que consertaram a casa 3.000, com o retalhador e com a lareira 480, com um carpinteiro e pintor que consertaram e pintaram as armas e as portas 1.840 réis. ASCMAmarante, *Livro de despesas efectuadas pela Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1698*, n. 237, fl. s.n.; *Livro de despesas efectuadas pela Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1702-1703*, n. 239; *Livro de despesas efectuadas pela Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1705-1706*, n. 240, fl. 44; *Livro de despesas efectuadas pela Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1715*, n. 248, fl. 30; *Livro das despesas que se fizeram no Hospital da Albergaria, sito na Rua do Covelo 1720-1739*, n. 503, fls. 46v.-47v.

a outra pessoa para retelhar o edifício gastando na empreitada 450 réis. E o mesmo voltava a acontecer 10 anos mais tarde.¹⁵⁷

A década de 30 do século XVIII voltou a mostrar a necessidade de consertar a albergaria, tendo-se despendido em tábuas, pregos e caibros, assim como com os oficiais, 2.750 réis. Ao mesmo tempo, os irmãos gastavam 2.480 réis com o conserto do hospital da Santa Casa.¹⁵⁸ Neste acolhiam-se os enfermos, distinguindo-se da albergaria onde eram acolhidos os passageiros e peregrinos são.

Em 1763, foi realizada a vedoria e medição da dita casa do hospital da albergaria, na rua do Covelo, referindo-se que

«[...] tem a caza do ospital da alvergaria de comprido do Nascente ao poente honze varas e de largo Norte a Sul medida pella parte de dentro em direitura da porta tem oito varas e esta esta dita caza dentro de muros de parede dobrada da largura de huma vara tudo em redondo tem seu pátio de pedra com escaleyras que dessem para o terreyro o coal esta dentro dos mesmos muros que medido do Nascente para o poente tem de comprido vinte e sinco varas e de largo Norte a Sul honze varas e dentro neste terreiro esta huma fonte publica continua chamada a fonte da Alvergaria, tem mais a dita caza do ospital do Portal dos muros em the a rua publica e pegado a caza do concelho humas escadas de Pedra com seu Patio que tem de comprido sinco varas e de largo duas varas bem medidas. Parte a dita caza do ospital do Nascente com o terreiro e do poente com cazas de Antonio Mendes Leite e do Norte com cazas do cappitam Antonio Joze Pereyra e do Sul com o quintal do dito Antonio Mendes Leite tudo terras da mesma Alvergaria e a serventia da caza do ospital e fonte da alvergaria parte do Nascente com cazas de Joze Gonçalves e do puente com a caza do concelho tudo foreiro aos mesmo ospital [...]».¹⁵⁹

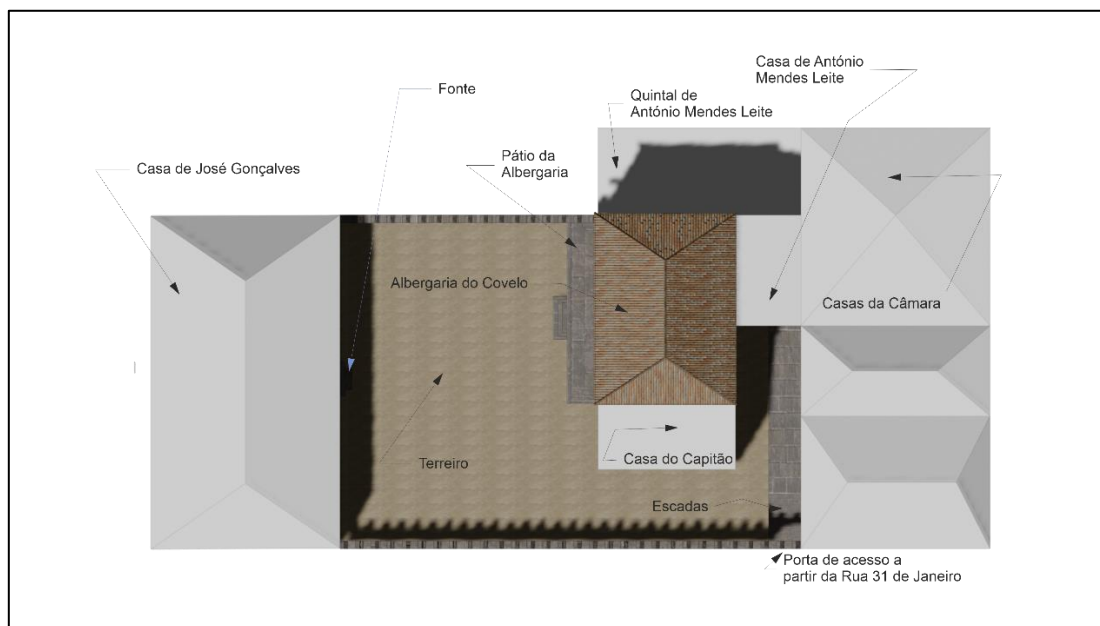
Com base nesta descrição, procuramos realizar uma reconstituição do espaço da albergaria.

¹⁵⁷ ASCMAmarante, *Livro de despesas efectuadas pela Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1698*, n. 237, fl. s.n.; *Livro de despesas efectuadas pela Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1702-1703*, n. 239; *Livro de despesas efectuadas pela Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1705-1706*, n. 240, fl. 44; *Livro de despesas efectuadas pela Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1715*, n. 248, fl. 30; *Livro das despesas que se fizeram no Hospital da Albergaria, sito na Rua do Covelo 1720-1739*, n. 503, fls. 46v.-47v.

¹⁵⁸ ASCMAmarante, *Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1749*, n. 296, fl. 54.

¹⁵⁹ ASCMAmarante, *Livro dos autos de louvamento e reconhecimento de foreiros ao Hospital da Albergaria anexos à Santa Casa 1733*, n. 618, fls.16-16v.

Figura 20 - Proposta reconstrutiva do complexo onde se inseria a albergaria do Covelo



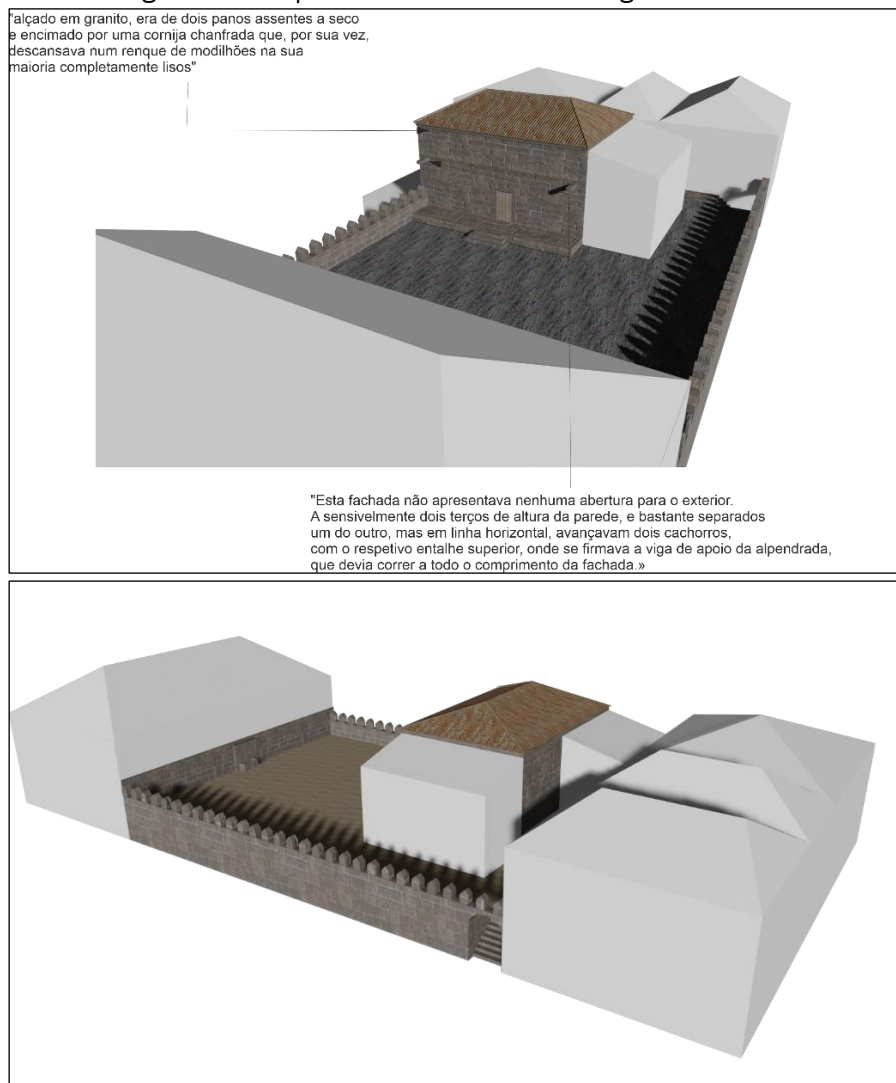
Fonte: Investigação histórica da autora; Projeção Arqueo3D.

Segundo o arqueólogo José de Pinho, esta consistia num edifício românico, do século XII. Pinho Leal, por sua vez, fez uma descrição do referido espaço, pouco antes da sua destruição, em 1933, segundo a qual, a fachada principal acompanhava a face da rua primitiva.¹⁶⁰ Os seus alicerces tinham cerca de dois metros e estavam assentes sobre a rocha, à cota da Rua 31 de Janeiro, sendo possível reconhecer diferentes fases construtivas. Não existe, no entanto, informação sobre o número de pisos existentes. A sua localização era junto à câmara do concelho de Gouveia de Riba Tâmega, o qual foi extinto e, a partir de 1853, integrado no de Amarante. Da rua subia-se, através de umas escadas, para um pátio murado. Anexos à albergaria existiam outros três edifícios que estavam alugados, assim como as casas da câmara. No terreiro existia um fontanário, tal como é referido nas medições da mesma.¹⁶¹

¹⁶⁰ Lopes, *Misericórdia de Amarante...*, 24.

¹⁶¹ Vejam-se Daniel Ribeiro, «A Albergaria do Covelo do Tâmega», *Amarante Magazine*, publicação online em 26 de dezembro de 2020. Disponível para consulta online em <https://amarantemagazine.sapo.pt/sociedade-e-cultura/a-albergaria-do-covelo-do-tamega/>, consultado a 22 de março de 2022; Daniel Ribeiro, «Amarante no Caminho de Santiago», em *Amarante Magazine*, publicação online 24 de julho de 2020. Disponível para consulta online em <https://amarantemagazine.sapo.pt/sociedade/amarante-no-caminho-de-santiago/>, consultado a 02 de abril de 2023.

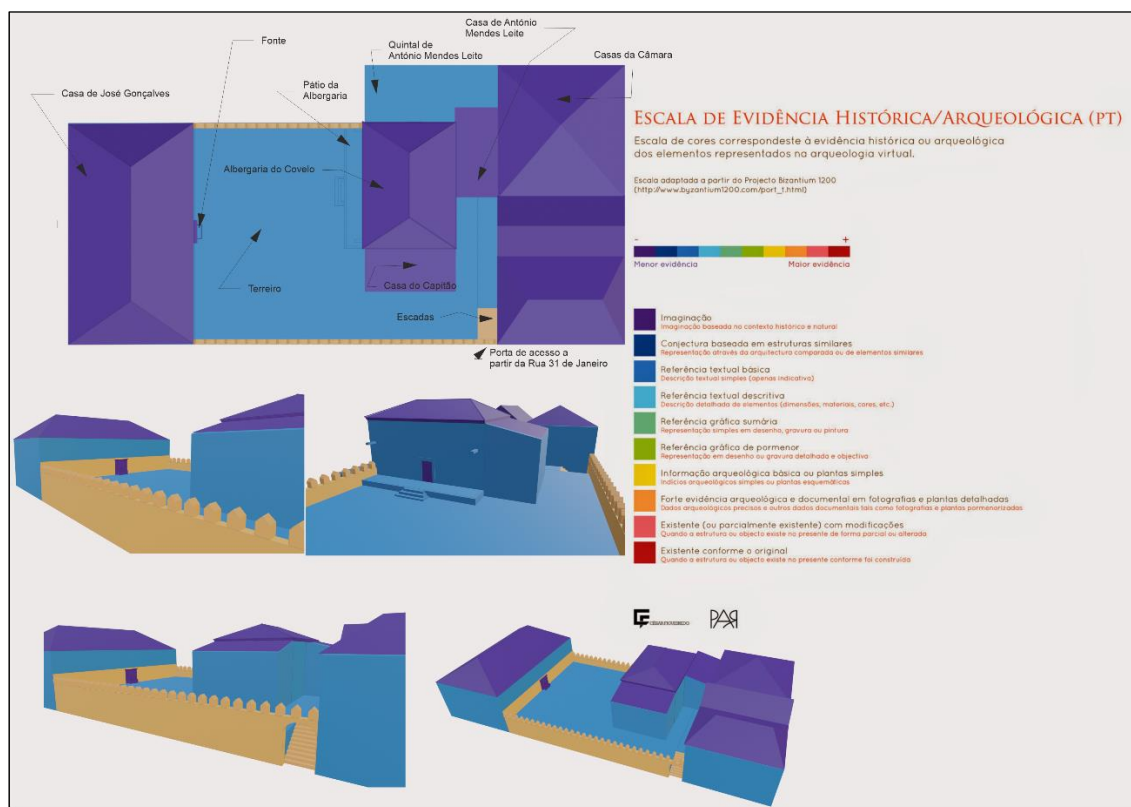
Figura 21 - Proposta reconstrutiva da albergaria do Covelo



Fonte: Investigação histórica da autora; Projeção Arqueo3D.

A reconstituição atrás apresentada assentou, essencialmente, nas descrições do século XVIII e de Pinho Leal, esta última realizada aquando da destruição do complexo, no início do século XX. Tivemos, também, como base a albergaria do Marco de Canaveses, considerada contemporânea desta, assim como algumas imagens existentes daquela que seria a sua fachada para a rua 31 de Janeiro. Por esse motivo, consideramos adequado apresentar uma escala de evidências históricas, visível na figura 22.

Figura 22 - Escala de evidência histórica/arqueológica utilizada na reconstituição da albergaria do Covelo



Fonte: Investigação histórica da autora; Projeção Archeo3D; escala de evidências foi adaptada do *Projecto Bizantium 1200*.

O hospital do Espírito Santo de Amarante, pertencente à Santa Casa e onde se tratavam os enfermos, revelava-se de pequenas dimensões, tendo em 1733 capacidade para apenas três ou quatro doentes, uma vez que só estava apetrechado com roupa de cama para este número de pessoas:

«[...] Coatro lençóis novos de estoupa, duas mantas, hua nova e outra em meio uso, dois imxaragois novos e hu may velho que fazem três coatro mantas velhas, hua privada de pão, hu bofete com sua xave, hua caixa fixada, dois cabesais, duas toalhas de renda novas, hua candeya, hu ourinol de vidro, duas tigelas, hua emfuza, hu escabelo de pao [...]».¹⁶²

Por seu lado, sabemos que a albergaria do Covelo também não tinha uma capacidade muito superior, o que se justifica pela inexistência, no século XVIII, de grande quantidade de peregrinos e viajantes a passar regularmente pela vila, embora houvesse diversos romeiros que visitavam a igreja de São Gonçalo. Assim, em 1721, foram compradas 24 varas de estopa para fazer quatro lençóis, nos quais

¹⁶² ASCMAmarante, *Livro da receita e despesa do Hospital da Santa Casa 1733-1734*, n. 516, fl. 130.

se gastaram 2.880 réis pois, por vezes, os pobres roubavam mantas, enxergões e palha. Adquiriu-se, também, igual número de mantas a 1.600 réis cada uma.¹⁶³ Poucos anos depois, em 1725-1726, foram comprados quatro lençóis de estopa e dois cabeçais, cujo preço e feitura custaram 2.720 réis.¹⁶⁴ Note-se que, como notou Iria Gonçalves, as roupas de cama no período moderno tinham grandes dimensões, facilmente ultrapassando os dois metros, o que significa que eram utilizadas por mais do que um indivíduo.¹⁶⁵

Muitas outras confrarias possuíam hospitais ou albergues de peregrinos, como acontecia em Viana do Castelo, com o «hospital velho», administrado pela Misericórdia¹⁶⁶, ou com o de Galveias, no Alentejo, anexado à Santa Casa local, em 1575, e que se destinava a acolher mulheres peregrinas e crianças. Também em Évora, o hospital do Espírito Santo, administrado pela Misericórdia recebia peregrinos. O mesmo acontecia nas Caldas da Rainha e em Tarouca. A Misericórdia de Castelo Branco acolhia, também, as gentes de passagem na casa dos peregrinos ou albergaria, que tinha de comprido nove varas e de largo sete, segundo o Tombo realizado em 1620.¹⁶⁷

¹⁶³ ASCMAmarante, *Livro das despesas que se fizeram no Hospital da Albergaria, sito na Rua do Covelo 1720-1739*, n. 503, fl. 6.

¹⁶⁴ ASCMAmarante, *Livro das despesas que se fizeram no Hospital da Albergaria, sito na Rua do Covelo 1720-1739*, n. 503, fl. 48; *Livro das despesas que se fizeram no Hospital da Albergaria, sito na Rua do Covelo 1740-1776*, n. 504, fl. 33v.

¹⁶⁵ Sobre as diferentes medidas da roupa, no período moderno, leia-se Iria Gonçalves, «Pernoitar fora de casa nos confins da Idade Média», *Fragmenta Historica- História, Paleografia e Diplomática*, n. 9 (2021): 28.

¹⁶⁶ Sobre o «hospital velho» leia-se António Magalhães, *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI-XVIII)* (Viana do Castelo: Edição da Casa da Misericórdia de Viana do Castelo, 2013), 226-228.

¹⁶⁷ Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos...», 119-120; H. Castro Silva, *A Misericórdia de Castelo Branco. Apontamentos Históricos* (Castelo Branco: Papelaria Semedo, 1958), 118.

Figura 23 – Claustro do hospital Velho, Viana do Castelo



Fonte: Fotografia da autora, 2021.

1.1 - O acolhimento aos passageiros nas Santas Casas da região de Trás-os-Montes

Se desviarmos o olhar do Entre-Douro-e-Minho para a região de Trás-os-Montes, verificámos que na vila de Mogadouro existia um hospital, anterior a 1770, ano em que a Santa Casa realizou uma obra na parede do fundo da igreja da confraria, revelando que esta confrontava com o edifício hospitalar.¹⁶⁸ Passados oito anos, a irmandade recebeu uma provisão régia, de D. José I, que destinava as sobras dos rendimentos dos concelhos circundantes, da dita vila, respeitantes aos últimos seis anos, para as obras da igreja e hospital da dita Santa Casa. A justificação prendia-se com o facto de esta não ter posses e necessitar das referidas intervenções. Embora o arquivo da confraria não conserve documentação a propósito, é possível que no mesmo edifício fossem acolhidos passageiros, em caso de necessidade.

¹⁶⁸ António Rodrigues Mourinho, *Documentos para o estudo da Arquitetura Religiosa na Antiga Diocese de Miranda do Douro-Bragança 1545-1800* (Miranda do Douro: Edição António Rodrigues Mourinho, 2009), 171.

Figura 24 - Igreja da Misericórdia de Mogadouro¹⁶⁹



Fonte: Fotografia da Autora, 2019.

Também a Misericórdia de Miranda do Douro possuía um hospital, desde finais do século XVI, uma vez que a propósito da construção da sacristia, em 1584, era referido que esta se devia situar junto ao altar-mor, «diante do hospital que he da cozinha desta casa».¹⁷⁰ Tratava-se, provavelmente, de um edifício de pequena capacidade. Sabemos que em 1721 possuía apenas dois cobertores novos, seis colchões em bom uso, seis fronhas, quatro lençóis novos e um velho, um enxergão novo, três estrados de madeira para camas, um guarda-roupa e uma cadeira de pau.¹⁷¹ No final do século XVIII, continuava a possuir apenas três colchões, um deles que recebera por legado deixado por Jerónimo Pinto, três enxergões, um dos quais vazio, 10 lençóis novos, de linho e estopa. Possuía dois outros confeccionados em estopa e um travesseiro, tudo oriundo do legado anterior, do qual recebera também uma manta de lã branca e uma colcha de «berbotos urdida em estopa de laa». Havia ainda outras três mantas de lã branca, das quais duas eram velhas e uma nova, assim como «huma capa com seo aparelho para alívio dos enfermos», e um candeeiro de latão velho.¹⁷² Nada é referido sobre a existência de roupas de cama para peregrinos e viajantes, embora saibamos pela descrição feita na Memória Paroquial desta localidade, de 1758, existia uma casa contígua ao edifício, com hospitaleiro, cujo objetivo era recolher «pobres vagabundos».¹⁷³ A pobreza do hospital transparece num assento da Mesa de 1822, quando os

¹⁶⁹ Para mais detalhes sobre a igreja veja-se António Rodrigues Mourinho, *Arquitectura Religiosa da Diocese de Miranda do Douro – Bragança* (Sendim: António Rodrigues Mourinho (Júnior) e Câmara Municipal de Miranda do Douro, 1995), 247-254.

¹⁷⁰ Mourinho, *Documentos para o estudo...*, 52-55.

¹⁷¹ ASCMMDouro, *Tombo Foros e rendimentos 1713-1759*, fl. 13.

¹⁷² ASCMMDouro, *Santa Casa da Misericórdia Livro de Contas 1789-1803*, fls. 47-48.

¹⁷³ Confira-se José Viriato Capela, et al., *As freguesias do Distrito de Bragança nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2006), 745-776.

confrades referiam a necessidade de realizar obras no edifício, debatendo-se com a falta de recursos, uma vez que estes advinham apenas de umas casas emprazadas.¹⁷⁴

O nível de apetrechamento dos hospitais é revelador da sua dimensão. Miranda do Douro era, por esta altura, pouco povoada, como sempre viria a ser, pelo que não se justificava possuir um grande hospital. Embora fosse local de passagem para peregrinos e viajantes, este edifício foi suficiente, ao longo do período moderno, para suprir as necessidades apresentadas, apesar do estado de elevada pobreza e ruína, em que se encontrava em inícios de oitocentos. Além disso, na cidade existiam outros locais onde os romeiros podiam pernoitar, como era o caso das hospedarias. Neste ramo, encontravam-se em atividade, em 1616, as estalagens de Branca Rodrigues, em 1641 a de António Lopes «estalajadeiro de fora», e em 1686, a de António Ortega. No século XVIII, no ano de 1724, são feitas referências, à hospedaria de João Moreira e à de Manuel Ferreira, ambas em 1755, assim como à de Francisco Xavier Barrigão, no ano de 1759. Note-se que em Miranda do Douro havia uma estalagem, cuja fachada ainda hoje é conservada, denominada «Estalagem do Zambeira», que esteve em funcionamento desde quinhentos até ao século XIX. É possível que outros edifícios prestassem os mesmos serviços simultaneamente. Mas também não é de descartar a hipótese de alguns dos nomes anteriores pertencerem a pessoas que arrendaram a popular hospedaria. Esta situava-se no cimo da rua que ligava uma das portas da cidade à sua praça central. O edifício caracterizava-se pelos cachorros que ornamentavam a sua fachada, ainda conservada, conforme a figura 25.

¹⁷⁴ ASCMMDouro, *Este livro hade servir para os acórdãos da Santa Caza da Mizericórdia desta cidade de Miranda, Livro de acórdãos da Santa Caza da Mizericórdia 1799*, fls. 14v, 115v. Sobre o hospital da confraria veja-se também Mourinho, *Arquitectura Religiosa da Diocese de Miranda...*, 92-99.

Figura 25 - Fachada da antiga hospedaria do
Zambeira, Miranda do Douro



Fonte: Fotografia da Autora, 2019.

Mais a Norte, em Bragança, sabemos que a Misericórdia possuía um hospital desde o século XVI, embora não se conserve documentação sobre ele, o que se deve ao facto de grande parte do arquivo da confraria, respeitante ao período moderno, se ter perdido.¹⁷⁵ O mesmo acontece com o de Vila Flor. Este não pertencia à Santa Casa. Era, sim, administrado pelos condes de S. Paio, e apesar de estar em funcionamento, em setecentos, encontrava-se em ruínas no ano de 1758. Funcionara no solar da dita família, que ficava na mesma rua da igreja da Santa Casa. É possível que a existência deste hospital tenha suprido as necessidades, não se justificando a existência de outro, por parte da confraria local.¹⁷⁶

Note-se, em todo o caso, que esta irmandade não deixava de prestar auxílio aos peregrinos e viajantes. Assim, aquando de uma quezília com a Santa Casa de Torre de Moncorvo, na segunda metade do século XVI, a congénere de Vila Flor reforçou o seu papel caritativo, referindo que enterrava os pobres com o seu esquife, socorria os necessitados e, assistia «aos pobres, presos, doentes e aleijados e

¹⁷⁵ Abade de Baçal Francisco Manuel Alves, *Bragança. Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, Tomo II (Bragança: Câmara Municipal de Bragança/ Instituto Português de Museus – Museu do Abade de Baçal, 2000), 291. José de Castro, *A Santa e Real Casa da Misericórdia de Bragança* (Lisboa: União Gráfica, 1948), 97-98.

¹⁷⁶ ASCMVFlor, *A Irmandade da Santa Casa da Misericórdia de Vila Flor – subsídios para a sua História – 1986, 7º centenário do concelho de Vila Flor*, Monografia não publicada, 29.

passageiros com as esmolas possíveis». ¹⁷⁷ Sabemos, portanto, que esta Misericórdia assistiu os viajantes e peregrinos, pelo menos através da doação de esmolas.

O auxílio aos necessitados era muito considerado nesta época e os peregrinos e viajantes representavam um importante sector de canalização da caridade. Assim, era frequente as Misericórdias usarem como justificação a assistência à população em trânsito para conseguirem alguns intentos. Embora nos compromissos da Misericórdia de Braga não nos tenha sido possível identificar referências aos passageiros, existe uma menção aos viajantes numa provisão da casa do hospital. Trata-se da resposta dada a uma petição enviada pelos irmãos da confraria, na qual afirmavam o continuo trabalho na arrecadação de esmolas, através dos mamposteiros, para sustento dos pobres, passageiros e restantes obras de misericórdia. ¹⁷⁸

Na própria repartição da água, as Misericórdias alegavam o recolhimento dos peregrinos e viajantes como pretexto para lhes ser reconhecido o direito a um ramal. Em setembro de 1624, a Santa Casa de Guimarães solicitou uma «pena» ¹⁷⁹ de águas à câmara para seu abastecimento, justificando o pedido com o facto de a vila ser local de passagem para os peregrinos de Santiago, vindos de S. Gonçalo de Amarante, levando a que muitos dos romeiros e doentes, que acorriam ao hospital da Misericórdia, padecessem por este não estar provido de água corrente. ¹⁸⁰ Para os romeiros, a água tinha grande utilidade, sendo usada para lavar as feridas, embora fosse bastante mais necessária ao hospital para preparar refeições, e remédios que eram fundamentais para o tratamento dos outros doentes, assim como para promover a higiene de pessoas e espaços.

Também pela mesma altura, em 1621, o hospital D. Lopo de Almeida pediu ao rei um ramal de água de Paranhos, que se desviou para o mesmo. ¹⁸¹ O hospital de S. Marcos apenas foi agraciado com água corrente em 1693, a pedido da Misericórdia, que justificou a necessidade com os males que a água do poço causava à saúde dos enfermos. Todavia, o edifício era abastecido apenas durante a noite, pois de dia era necessária para outras partes. Só em 1723 é que o arcebispo proveu a Santa Casa com água do chafariz do Campo de Santa Ana. Porém, apenas em 1793, frei D. Caetano Brandão concedeu

¹⁷⁷ ASCMVFlo, *Compromisso da Santa Casa da Misericórdia da villa de Villa Flor, reformado segundo as disposições da portaria do Ministerio do Reino de 27 de Julho de 1852. E approvador por alvará de 18 d'outubro de 1854*, fl. 12.

¹⁷⁸ ADBraga, FSCMB, *Libro das provizois da Caza e do Hospital 1617-1774*, n. 704, fls. s.n.

¹⁷⁹ Uma «pena» de água corresponde a um ramal.

¹⁸⁰ A. L. Carvalho, *Santa Casa, Guimarães*, vol. 1 (Guimarães: Edição Subsidiada pela Câmara Municipal de Guimarães, 1952), 37.

¹⁸¹ Artur de Magalhães Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, vol. 2 (Porto: Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1999), 194-195.

à Misericórdia um ramal da que abastecia os vários chafarizes da cidade.¹⁸² Ter água corrente, limpa e fresca era importante para garantir o bom funcionamento dos hospitais e dos enfermos neles internados, assim como dos peregrinos e viajantes que neles ficavam para retemperar as forças e continuar as suas jornadas.

Nos estatutos da Santa Casa da Misericórdia de Caminha, de 1733, era referido que o hospital da confraria tinha de renda 20.000 réis, os quais «rigorosamente se deviam gastar com os doentes passageiros e não com os da terra».¹⁸³ Se anteriormente constatámos que a Misericórdia de Barcelos procurava privilegiar os doentes locais, neste caso esses eram preteridos em favor daqueles que estavam de passagem. A localização geográfica das duas confrarias pode ajudar a perceber essas opções. Caminha localiza-se muito próxima da fronteira com a Galiza, possuindo porto de mar, pelo que pela sua vila passavam frequentemente viajantes, embora Barcelos fosse também um importante local de passagem.

Se nos deslocarmos para Oeste, sabemos que em Vila Real, no período moderno, existia um pequeno hospital ou albergaria, chamada do Espírito Santo ou de S. Brás, todavia com pouca capacidade, levando a que muitos enfermos e peregrinos se recolhessem debaixo dos arcos do Campo Tabulado, ao frio e intempéries. Junto ao mesmo existia uma capela, denominada do Espírito Santo ou do Bom Jesus do Hospital, onde se encontrava uma imagem de um Cristo crucificado que se acreditava ter sido oferecido pela Rainha Santa Isabel, e que, em 1664, terá operado vários milagres junto de pessoas que padeciam de enfermidades.¹⁸⁴ Um novo hospital foi criado em 1796, por altura da Quaresma, localizando-se na Rua de Trás da Misericórdia. Todavia, logo em outubro seguinte os enfermos foram transferidos para as casas da Praça Velha, compradas para o efeito, ocasionando um cortejo. Interessava à confraria mostrar o trabalho que desenvolvera numa obra tão meritória e necessária à vila. Nele compareceram os irmãos da Santa Casa, assim como homónimos eleitos da confraria de S. Pedro, «cobrindo as duas alas com o santo christo da irmandade da Mizericordia o Reverendo João Ferreira Rial actual Mordomo da Irmandade de S. Pedro e das ditas cazas». Procederam, então, a uma visita, analisando a limpeza e

¹⁸² Veja-se Castro, *A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia...*, 110-145.

¹⁸² Consulte-se também a obra de Castro, *A Misericórdia de Braga. A assistência no hospital...*, 111-113.

¹⁸³ ADVCastelo, FSCMC, *Estatutos 1733*, n. 7.36.2.19, fls. 36-41.

¹⁸⁴ Júlio António Borges e M. Pires Cabral, *Monografia do Concelho de Vila Real* (Vila Real: editor não identificado, 2006), 117-161. Veja-se também Fernando de Sousa e Silva Gonçalves, *Memórias de Vila Real*, vol. 1 (Vila Real: Arquivo Distrital de Vila Real e Câmara Municipal de Vila Real, 1987), 142-144.

a capacidade de internamento, recolhendo-se, posteriormente, à igreja da Santa Casa onde houve Eucaristia.¹⁸⁵

Fez-se o ensaio do hospital numa casa alugada onde se recebiam alguns doentes, iniciando funções em março de 1796, com cinco enfermos. Segundo os irmãos, não só se conseguiram assistir estes como «houve arte» de se adquirirem umas casas, por 500.000 réis, com capacidade para 12 doentes, com capela própria, «roupas limpas e asseadas», e enfermeiro.

No *Index dos Títulos do Hospital*, datado de 1827, é referido que a Santa Casa de Vila Real padeceu bastante com a má administração de que foi alvo, só tendo sobrevivido graças ao provedor Joaquim José da Silva Barbosa e aos irmãos que com ele serviram, que pagaram a expensas suas o processo para cobrar a «grande dívida que à mesma hera devedor o Excelentíssimo Bispo de Bragança».¹⁸⁶ Tendo logrado o que desejavam, os confrades decidiram erigir um hospital, para acolher os enfermos que padeciam pelas ruas da vila.¹⁸⁷

O novo edifício situava-se na Praça Velha, numas casas que foram compradas a José Manuel Pinto e esposa, de Lamego, as quais foram aumentadas com uma enfermaria.¹⁸⁸ Todavia, os anos posteriores revelaram-se de grandes dificuldades, a nível financeiro, para a confraria, levando a que em finais de setecentos fosse colocado à consideração dos irmãos se o hospital da Providência deveria continuar ou encerrar-se devido às muitas despesas que exigia. Para tomar uma decisão de tal importância a irmandade convocou todos os confrades através de um

«[...] bilhete de substancia desta determinação assignado pellos irmãos e secretario que deverão entregar no dito dia em meza antes de principiar a eleição não se admitindo nella raciocínios e argumentos de que nunca resulta coisa alguma em grandes congressos podendo cada hum dos

¹⁸⁵ ADVReal, FSCMVR, *Actas de 1796-1805*, n. 1, fls. 4v-5; *Livro em que se Devem Escrever as Sessões e as Determinações da Mesa Relativas ao Hospital 1794-1849*, n. 17, fls. 9-14v. Sobre a angariação de fundos para a construção do novo hospital veja-se também Borges e Cabral, *Monografia do Concelho...*, 117, 161. Para este hospital leia-se Manuel António Pereira Couto, *O Hospital da Divina Providência de Vila Real. Doenças e doentes (1796-1836). A assistência hospitalar entre o final do Antigo Regime e a consolidação do Liberalismo em Portugal* (Porto: GEHVID- Grupo de Estudos de História da Viticultura Duriense e do Vinho do Porto, 2009), 21-59; Fernanda de Sousa, e Natália Marinho Ferreira-Alves, *A Santa Casa da Misericórdia de Vila Real. História e Património* (Porto: CEPESE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 2011), 146-165, 250-254.

¹⁸⁶ ADVReal, FSCMVR, *Index dos Títulos do Hospital*, n. 167, fl. 1v.

¹⁸⁷ ADVReal, FSCMVR, *Index dos Títulos do Hospital*, n. 167..., fl. 1v. Leia-se a propósito Couto, *O Hospital da Divina Providência...*, 21-58.

¹⁸⁸ ADVReal, FSCMVR, *Index dos Títulos do Hospital*, n. 167..., fl. 3.

irmãos somente pello seo voto negro ou branco, tirado pello escrutínio para cujo fim sejam os artigos concebidos em alternativa [...]».¹⁸⁹

A decisão recaiu, assim, sobre os 74 confrades reunidos, dos quais 71 consideraram que se deveria manter o hospital em funcionamento, pois era uma obra que orgulhava a vila.¹⁹⁰

Em 1809, os mesários da Santa Casa de Vila Real voltavam a lamentar-se, desta vez pelas doenças que afetavam a vila e que levavam «a sepultura muitas pessoas pelo desamparo da assistencia, socorro com escandallo das almas charutativas».¹⁹¹ Ordenaram, então, que se abrisse o hospital logo no dia seguinte, nove de agosto de 1809. Para isso, confiavam nas esmolos que lhes dariam pessoas devotas e nos

«[...] oitenta mil reis que o dito nosso irmão Provedor havia de receber desta santa caza da Misericordia para ajuda das suas funções que he obrigado fazer na dita caza e os quaes oferecia e não queria para si, ao dito Hospital [...]».¹⁹²

As Invasões Francesas (1807-1811), trouxeram dificuldades acrescidas às Misericórdias, tendo várias sido saqueadas e queimadas.¹⁹³ Sabemos que o hospital da Providência, em Vila Real, se viu obrigado a fechar portas em abril de 1809, pois «alem da invasão do inimigo comum e dos estragos cauzados antes e na ocazião da sua entrada nesta vila», havia ainda uma dívida por saldar «ao almoxarife do Hospital militar ereto no convento de S. Domingos desta mesma vila que ainda não satisfez não obste as grandes deligencias que se tem feito por toda esta meza».¹⁹⁴

Sabemos, portanto, que o hospital de Vila Real só iniciou funções no final do século XVIII e possuía capacidade para 12 enfermos, embora já anteriormente a confraria tivesse tomado para si o trabalho de curar os doentes. Todavia, logo em 1817, as finanças da Casa pareciam estar muito

¹⁸⁹ ADVReal, FSCMVR, *Actas de 1796-1805*, n. 1, fls. 5v.-10v.

¹⁹⁰ ADVReal, FSCMVR, *Actas de 1796-1805*, n. 1, fls. 11-15.

¹⁹¹ ADVReal, FSCMVR, *Atas 1806-1841*, n. 2, fls. 13v.-14.

¹⁹² ADVReal, FSCMVR, *Atas 1806-1841*, n. 2, fls. 13v.-14.

¹⁹³ Sobre os Invasões Francesas e o seu impacto leiam-se os trabalhos de Maria Antónia Lopes, «Sofrimentos das populações na terceira invasão francesa. De Gouveia a Pombal», em *O Exército Português e as Comemorações dos 200 Anos da Guerra Peninsular*, coord. Adelino de Matos Coelho, vol. 3 (Lisboa e Parede: Exército Português, Tribuna da História, 2011), 299-323; Maria Marta Lobo de Araújo, «O tratamento dos militares no hospital Real do Espírito Santo da Misericórdia de Vila Viçosa, no contexto das invasões napoleónicas», em *Saúde. As teias da discriminação social. Actas do Congresso Internacional Saúde e Discriminação Social*, orgs. Maria Engrácia Leandro, Maria Marta Lobo de Araújo e Manuel da Silva Costa (Braga: Universidade do Minho, 2002), 335-356.

¹⁹⁴ ADVReal, FSCMVR, *Atas 1806-1841*, n. 2, fls. 13v.-14.

sobrecarregadas, pelo que foi necessário reduzir as camas dos enfermos, não podendo ser admitidas pessoas sem autorização do provedor, assim como aquelas que sofressem de doenças crónicas ou venéreas.¹⁹⁵

Na vila de Chaves, existiu uma albergaria destinada a acolher peregrinos, instituída por D. Afonso, filho do Conde de Barcelos, a partir de 1401. Localizava-se junto ao seu Paço, ao qual estava ligada por um passadiço. Acredita-se que tenha sido nessa albergaria que, em 1516, foi fundada a Misericórdia local que mais tarde teve hospital próprio.¹⁹⁶ Todavia, à semelhança do que aconteceu com algumas das suas congéneres, os séculos XVII e XVIII foram de decadência a nível financeiro, tendo sido fechado o hospital, em meados de seiscentos, por não haver dinheiro para proceder à cura dos doentes. A falta de local para tratar os enfermos era motivo de escândalo, pelo que a irmandade ordenou, posteriormente, que se improvisasse uma enfermaria, num pequeno espaço da Casa do Despacho, onde cabiam apenas quatro camas. O facto de o Estado ter procurado, nos hospitais das Misericórdias, o local de suporte aos seus soldados feridos, durante a Guerra da Restauração, terá sido o motor para desequilibrar financeiramente muitas destas instituições, uma vez que, em finais do século XVII, se tornara o principal devedor de algumas irmandades.¹⁹⁷

Além disso, também o estado de ruína do hospital flaviense era grande, pelo que, em 1709, a confraria recebeu uma oferta de Baltasar Pereira, propondo-se este a construir um edifício, ficando em troca com as casas onde se situava o antigo, no largo do Toural. Após avaliarem a proposta, os irmãos aceitaram-na, por considerarem que assim ficavam melhor servidos, comprometeu-se, ainda, a fazer a suas expensas as escadas do novo complexo hospitalar.¹⁹⁸ Embora não haja referências ao acolhimento de peregrinos e viajantes no hospital desta confraria, é muito provável que tal acontecesse, especialmente

¹⁹⁵ ADVReal, FSCMVR, *Livro em que se Devem Escrever as Sessões e as Determinações da Mesa Rellativas ao Hospital 1794-1849*, n. 17, fl. 30.

¹⁹⁶ Veja-se Maria Isabel Viçoso, *História da Misericórdia de Chaves. 500 Anos de Vida* (Chaves: Santa Casa da Misericórdia de Chaves, 2007), 49.

¹⁹⁷ Para esta questão veja-se Viçoso, *História da Misericórdia de Chaves...*, 52- 64; Sobre o impacto da Guerra da Restauração nas Misericórdias leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, «As Misericórdias e a Guerra da Restauração: a contribuição financeira da Santa Casa do Porto», em *Actas das II Jornadas de Estudo sobre as Misericórdias: "As Misericórdias Quinhentistas"*, coord. Paula Sofia Costa Fernandes (Penafiel: Câmara Municipal de Penafiel, 2009), 287-300; Maria Marta Lobo de Araújo, «As Misericórdias do Alto Minho no contexto da Guerra da Restauração», *Revista Portuguesa de História*, n. 36, vol. 1 (2003-2004): 461-473; Maria Marta Lobo de Araújo, «Marcas da guerra da Restauração nas Misericórdias de fronteira», em *Las Relaciones Discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*, coords. José Martínez Millán e M^a Paula Marçal Lourenço, vol. 3 (Madrid: Ediciones Polifemo, 2008), 2129-2150.

¹⁹⁸ ASCMChaves, *Livro 3 dos acórdãos*, fl. 16.

se tivermos em conta que a mesma ocupou o edifício onde estava uma albergaria que tinha essa finalidade.

Não é fornecida informação relativamente ao que aconteceu ao hospital que se comprometera a edificar Baltazar Pereira, mas três décadas depois, em 1742, o provedor da confraria flaviense propôs, em Mesa, que se usassem os 200.000 réis deixados por D. Genoveva de Alvim e Portugal, para comprar as casas que foram de José Carneiro de Fontoura, junto à Misericórdia, avaliadas em 300.000 réis.¹⁹⁹ Esse era o local onde deveria ter sido construído o hospital de Baltazar Pereira, o que comprova que o seu projeto acabou por não avançar.

Figura 26 - Proposta de localização do hospital da Misericórdia de Chaves, no período moderno



Fonte: Viçoso, *História da Misericórdia de Chaves...*, 82.

Ao lado da igreja, a Misericórdia possuía as denominadas «cazas dos banhos», onde as pessoas podiam banhar-se nas águas termais que abundavam na vila, conforme é descrito no tomo:

«[...] tem entre as duas cazas dos banhos hua surreira em cada caza da largura de hua vara de medir e comprimento das ditas cazas que cada hua delas tem porta pera o campo e pera as surreiras e a do meio tem outra porta pera a caza do banho que tem outra pera o campo he esta

¹⁹⁹ ASCMChaves, *Livro 3 dos acórdãos*, fl. 106v.

na caza do banho meia lageada he hua escada de pedra lavrada pera o posso(sic) do banho com quatro pias de despedir e a agoa do banho he esta caza não esta cuberta e parte com o Rio que chamão de Ribelas e a ditta caza do banho somente he por esta maneira ouve elle appeguador por demarquada e Medida e a dita caza e mandou se lançasse em Tombo [...]».²⁰⁰

Sabemos, ainda, que estas não eram telhadas e que a água lhes chegava por uma surreira.²⁰¹ Uma delas possuía um poço de água para o qual se subia através de uma escada em pedra. Dentro deste havia quatro pias para os enfermos se sentarem. Também o hospital de Nossa Senhora do Pópulo, nas Caldas da Rainha, possuía salas com poços para os enfermos e religiosos tomarem banhos, assemelhando-se às atrás descritas, uma vez que dentro das piscinas, possuíam assentos para os doentes.²⁰² E a mesma tipologia de Hospitais-Casas de Banhos é encontrada em Resende, e nas Caldas de Banho, em S. Pedro do Sul, «com muitas casas e quartos para recolhimentos dos que vão tomar banhos em tanques».²⁰³

²⁰⁰ ASCMChaves, *Tombo de 16 de Junho de 1654*, n. 106, fls. 14v.-15.

²⁰¹ Denominação dada a um rego que conduz água pluviais ou sobrantes para o rio ou outro destino.

²⁰² Sobre as salas dos banhos termiais do hospital das Caldas da Rainha leia-se Rodrigues, «Os hospitais portugueses no Renascimento...», 176-182.

²⁰³ Consulte-se José Viriato Capela, e Henrique Matos, *As freguesias do Distrito de Viseu nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património* (Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2010), 83.

Figura 27 - Vista atual da Santa Casa da Misericórdia de Chaves



Fonte: Fotografia da autora, 2021.

Na figura 27, visualizamos a igreja da Misericórdia de Chaves que se situa à esquerda do complexo do antigo hospital, local onde foi edificado o novo, no século XVIII. Ao centro a igreja, e à direita o frontispício com o balcão e porta de entrada para a sacristia e Casa do Despacho.

Em 1819, a Misericórdia de Chaves queixava-se das dificuldades financeiras com que se debatia, tomando medidas de contenção, entre as quais a redução do número de enfermos a ser acolhidos, que passaram a ser apenas cinco, situação idêntica vimos acontecer no de Vila Real, tendo sido utilizada a mesma estratégia, por esta altura, na Misericórdia de Vila Franca do Campo, nos Açores. Por trás destas opções podem estar surtos epidémicos, a constante necessidade de melhoramento de infraestruturas, assim como alguma má gestão, deixando as confrarias defraudadas e obrigadas a fazer cortes nos gastos com a assistência, mas não só.²⁰⁴ Incapacidade semelhante para recolher os enfermos fora também notada na Misericórdia de Setúbal, ao longo dos séculos XVII e XVIII, quando os conflitos constantes levavam a que a cura dos soldados deixasse a confraria defraudada e sem capacidade para assistir os restantes enfermos.²⁰⁵

Próximo de Chaves, em Montalegre, na freguesia de Vilar de Perdizes, foi instituído por um privado, um hospital-albergaria para acolhimento dos peregrinos que iam para Santiago, em 1551. Este espaço permaneceu em funcionamento durante todo o período moderno, tendo até sido aumentado em

²⁰⁴ João Luís Andrade de Medeiros, «A Santa Casa da Misericórdia de Vila Franca do Campo (de meados do século XVIII ao Compromisso de 1852)» (tese de doutoramento, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2020), 282-283, 378.

²⁰⁵ Leia-se Laurinda Abreu, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: Aspectos de sociabilidade e poder* (Setúbal: Santa Casa da Misericórdia de Setúbal, 1990), 97-100.

1724, fruto do intenso fluxo de passageiros que nele se albergariam, estando em trânsito por este território em direção à Galiza.²⁰⁶

No bispado de Lamego, um pouco mais a Sul, havia vários hospitais, como o de Vila Cova à Coelheira ou o de Granja de Penedono, embora se destacasse o da Misericórdia. Sabemos que nas primeiras décadas do século XVI, a Santa Casa tomou posse do hospital velho, na margem esquerda do rio Coura, ao qual foi feita doação por D. Filipa Rodrigues do Amaral, em 1597, permitindo a sua reconstrução. O edifício viria, mais tarde, a ser remodelado, no ano de 1720. Nesta época, a Misericórdia ordenou que fosse construído um novo hospital, no mesmo local do anterior. O novo edifício era maior que o antigo e possuía melhores comodidades. De dois pisos, tinha a fachada repleta de janelas, o que garantia um bom arejamento e insolação. Estava ligado à capela da Senhora da Prenha, advogada das grávidas, que se encontrava junto às enfermarias do gálico, no piso térreo. No andar superior possuía duas enfermarias e mais três salas com outras camas. A documentação respeitante ao hospital e à administração da Misericórdia, no período moderno, perdeu-se nos dois incêndios que vitimaram a igreja e o edifício hospitalar da confraria. Por esse motivo, desconhece-se o papel assistencial desenvolvido pela mesma, para com os peregrinos e viajantes, embora um escrito deixado pelo reitor da Sé de Lamego, em 1758, dê conta do amplo trabalho assistencial desenvolvido pela confraria, mencionando a passagem de cartas de guia, de esmolas, assim como o fornecimento de cavalgaduras aos impossibilitados de andar a pé. Referia, mesmo, terem existido anos em que os auxiliados com cavalgaduras atingiram os 400 indivíduos.²⁰⁷

Um pouco mais para Este, São João da Pesqueira contava com um hospital no século XVII, sendo referidos os bens deixados por Francisco da Rocha, abade da igreja de S. João da mesma vila, à referida instituição, no *Tombo da Santa Caza da Misericordia desta vila de S. Ioam da Pesqueira*.²⁰⁸ A igreja da Misericórdia confrontava pelo poente com o dito hospital, também situado na praça pública da vila, existindo uma porta que permitia o acesso interior entre ambos os edifícios.²⁰⁹

²⁰⁶ Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, «A devoção e a peregrinação jacobeanas em Portugal», *Ad Limina*, vol. 2, n. 2 (2011): 85-114.

²⁰⁷ Sobre esta questão leia-se M. Gonçalves da Costa, *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. IV (Lamego: editor não identificado, 1984), 388; M. Gonçalves da Costa, *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. V (Lamego: editor não identificado, 1986), 447-449.

²⁰⁸ ASCMSJPesqueira, *Traslado do Compromisso da Santa Caza da Misericordia da Villa de S. João da Pesqueyra. Que contem toda a copia dos primitivos Statutos e outra nova recomplição toda concorde com eles tam necessária como conveniente á conservação e constancia da S. Irmandade por João Antonio Vas Teyxeyra Botto Irmão da S. Confraria No anno do Senhor de 1755*, fls. 10-10v.

²⁰⁹ ASCMSJPesqueira, *Tombo da Santa Caza da Misericordia desta vila de S. Ioam da Pesqueira, de todos os Bens e Rendas Della que fez o Doutor Gaspar de Meri de Souza Provedor desta Comarca, por expressa provisão de Sua Alteza que Nosso Senhor Guarde, sendo Provedor da Santa Caza Gonçallo de Sousa de Azevedo. Anno de 1676*, fls. 6v.-7.

Figura 28 - Consistório, igreja e antigo hospital da Misericórdia de São João da
Pesqueira



Fonte: Fotografia da autora, 2019.

Na figura 28 analisámos o edifício do hospital, situado à esquerda da igreja, do lado oposto ao arco, junto ao qual se encontrava a casa do despacho e sacristia. Desta, havia uma porta que dava acesso ao coro da igreja, de onde se passava, para o hospital, conforme atrás referimos. Desta forma, a circulação entre os três espaços podia ser feita pelo interior. Neste hospital havia um espaço destinado aos passageiros, situado sobre a porta que dava acesso à capela-mor. Consistia numa sala, com uma janela «rasgada para a praça e outra para o quintal», onde havia três catres velhos, para hospedarem os passageiros e doentes, revelando a pequena capacidade espaço.²¹⁰ A ligação interior entre a igreja e as enfermarias não é caso único.²¹¹

²¹⁰ ASCMSJPesqueira, *Tombo da Santa Caza da Misericórdia desta vila de S. loam da Pesqueira...*, fls. 6v.-7.

²¹¹ Também no hospital das Caldas existia uma porta que dava acesso da enfermaria ao templo, permitindo aos doentes ver e ouvir a missa. Sobre a relação entre os diferentes espaços hospitalares leia-se o trabalho de Rodrigues, «Os hospitais portugueses no Renascimento...», 139-176. A Misericórdia de São João da Pesqueira adquiriu as casas da estalagem de Domingos Francisco Curto aos seus genros, Manuel Borges e Domingos Fernandes, no ano de 1678, provavelmente após a morte do dito estalajadeiro. Todavia, uma nota à margem deste assento dá conta de que a Santa Casa não as manteve por muito tempo, acabando por serem vendidos a António de Fonseca. ASCMSJPesqueira, *Tombo da Santa Caza da Misericórdia desta vila de S. loam da Pesqueira...*, fl. 47v. Apesar de, como vimos, algumas Misericórdias não possuírem hospital, a maioria regia-se pelo Compromisso da Misericórdia de Lisboa, cuja versão de 1516 determinava que todos os provedores, mordomos e oficiais dos hospitais, tendo-lhes sido requerido pelo provedor e oficiais da Misericórdia que recolhessem nele algum doente, o fizessem consoante as suas possibilidades e os mantivessem internados durante o tempo necessário, até recuperarem da doença. ASCMSJPesqueira, *Consta este Livro do seguimento Estatutos Inventario dos Bens Moveis, Declarações i dinheiro de Juros Prazos a dinheiro, declarações, obrigações 1698*, n. 20 fls. 29-30v.

1.2 - As estalagens: uma outra opção para os viajantes

A par dos hospitais das Misericórdias, existiam, nas vilas e cidades em estudo, estalagens onde os passageiros podiam ser acolhidos.²¹² Em 1620, na cidade brigantina, foi publicada uma postura segundo a qual os estalajadeiros que mantivessem porcos e galinhas, animais considerados imundos, podiam ser penalizados em 2.000 réis. Imperava manter alguma higiene nestes espaços, onde se recebiam pessoas vindas de muitas partes. Em 1682, uma nova postura definia que as estalagens deviam estar bem identificadas, com uma tabuleta indicativa na fachada a dizer «estalaje», após terem obtido licença camarária para funcionar como tal, sob pena de pagar uma penalização de igual valor.²¹³

Em Fronteira, por exemplo, um regulamento proibia os estalajadeiros de emprestarem os animais que costumavam abrigar e que pertenciam aos seus clientes, denotando que esta seria uma prática comum. Regulavam-se ainda os valores das refeições, das camas e das roupas, assim como das esteiras. Em Portugal, era prática os estalajadeiros confeccionarem a comida e servirem-na. A pobreza e falta de utensílios nas estalagens portuguesas era flagrante para os viajantes estrangeiros.²¹⁴

Em 1781 existia uma estalagem em Bragança, de nome Estalagem Real, situada fora das Portas do Cabo. Era um edifício de dois sobrados, desempenhando o rés-do-chão funções de arrumação e cavalariças. O piso superior era composto por uma sala que dava acesso a dois quartos e a uma outra que tinha porta para um terceiro composto por uma alcova. Possuía, ainda, um outro piso com uma sala, onde havia mais um leito e seis quartos. Ao lado deste existia um edifício mais pequeno, de um sobrado, que lhe estava anexo. Na parte inferior havia uma manjedoura, para alimentar os animais, e no piso superior uma cozinha e um espaço que servia como palheiro, sob o qual se encontrava uma outra cavalariça.²¹⁵

Por outro lado, na cidade do Porto foram criadas, no ano de 1392, oito estalagens, por ordem do rei D. João I, que procurava suprir a falta de casas para acolhimento das gentes de passagem, especialmente dos fidalgos. Sabemos, também, que no século XVI continuava a existir uma albergaria de peregrinos próxima da ermida de Santo Ildefonso, onde se encontra atualmente uma igreja dedicada ao mesmo orago, já fora da zona urbana da cidade.²¹⁶ Havia, no entanto, outras hospedarias em funcionamento na cidade, no período moderno, sobre as quais fomos colhendo referências ao longo da

²¹² Consulte-se o capítulo I da parte I deste trabalho para mais informações sobre as estalagens no período medieval e moderno.

²¹³ Luís Alexandre Rodrigues, *Bragança no Século XVIII. Urbanismo. Arquitectura*, vol. 1 (Bragança: Junta da Freguesia da Sé, 1997), 216.

²¹⁴ Rodrigues, *Bragança no Século XVIII...*, 216-217.

²¹⁵ Rodrigues, *Bragança no Século XVIII...*, 217-219.

²¹⁶ Consulte-se Rodrigues, *Bragança no Século XVIII...*, 133, 146; Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 1, 133.

nossa investigação. Em 1684, um homem chamado «o Biscaia» tinha uma estalagem nos Cobertos da Praça. Em 1606, há menções a uma hospedaria nos Cobertos da Ribeira correspondendo, possivelmente, ao mesmo espaço anteriormente referido.²¹⁷ Temos conhecimento, ainda, de que existia uma outra estalagem pertencente a Manuel Pereira, em funcionamento entre 1706 e 1708, todavia desconhecemos onde se localizava. Havia, mais, uma hospedaria na Biquinha da qual existem menções entre 1746 e 1785.²¹⁸

Pelo menos entre 1766 e 1787, funcionou a hospedaria de Maria Monteiro, viúva, na Rua de Entreparedes, na freguesia de Santo Ildefonso. Mencionámos várias outras mulheres, nesta condição, a albergar passageiros. Note-se que encontrar viúvas enquanto estalajadeiras não era incomum. No século XV, entre as seis estalagens existentes na cidade portuense, quatro, ou seja, mais de metade eram administradas por mulheres.²¹⁹ Igualmente comum era encontrar elementos do sexo feminino a alugar quartos dentro das suas próprias casas, sem possuírem estalagens. Um desses exemplos é o de um soldado estrangeiro de nome Gervásio que, 1738, referia «pousar» na casa de Antónia Maria, no Porto, sempre que se dirigia a Cádiz.²²⁰ Um outro viajante, cirurgião do exército, que entrou no hospital D. Lopo de Almeida, em 1763, referiu ter deixado alguns bens em casa de «uma viuva chamada Jozefa estalagadeira e moradora em Vila Nova de Gaia acima do cabeçudo»²²¹, ou o caso de um órfão que entrou no mesmo hospital, em 1766, e que morava com «Maria Monteiro veiuva estalajadeira da rua d'entreparedes».²²² Em determinadas regiões de França, no período medieval, os inventários mostraram que em algumas casas existia um número superior de camas em relação aos habitantes das mesmas, o que parece indicar a sua utilização para questões comerciais, sendo aproveitadas para alugar a pessoas

²¹⁷ No ano de 1766, Luísa Maria era estalajadeira no mesmo local.

²¹⁸ Na primeira data era estalajadeiro João da Silva.

²¹⁹ Sobre os preços dos alojamentos e tipo de camas correspondentes no século XIV veja-se Gonçalves, «Pernoitar fora de casa...», 35-39.

²²⁰ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 142-144.

²²¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1762 ate 1764*, n. 59, fl. 360.

²²² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1765 e 1766*, n. 61, fl. 190v.

em trânsito.²²³ Também em Santiago de Compostela a atividade de *posaderas*, desempenhada pelas mulheres viúvas, está estudada, tendo-se verificado que as mesmas dominavam este sector.²²⁴

Entre 1746 e 1785, reunimos seis referências a estalagens na zona dos Ferradores. Na primeira data eram, simultaneamente, hospedeiros, neste local, Manuel Ferreira e João dos Santos, possivelmente em espaços distintos. Em 1748, aparecem menções a outro estalajadeiro, de nome Manuel Vieira. Na década de 80 do século XVIII, mais concretamente entre 1784-1785, possuíam hospedarias, «aos Ferradores», José de Araújo, Maria Inácia e a «Galega». Desconhecemos quantos seriam os edifícios que desempenhavam a função de albergar os viajantes, nesta parte da cidade, mas a julgar pelos dois períodos analisados, podemos considerar que pelo menos três deviam existir. Também na Viela do Ferraz, em 1725, havia uma estalagem e outra em Santo André. Em 1748, funcionava, à Fonte de Nossa Senhora da Graça, a estalagem de Domingos Gonçalves Letras. E temos notícia de um ano antes existir, à Porta dos Carros, a taberna de João Francisco. Neste mesmo local, conhecem-se várias hospedarias havendo referências, no ano de 1767, aos estalajadeiros Mariana Teresa, solteira, e a António Pereira. Um ano depois, mencionava-se Luís Teixeira. Em 1783, eram citados o «estalajadeiro velho», também José Feliz, e passados três anos, José Pinto Monteiro. Mais tarde, em 1793, eram José Teles e Manuel João, o Saramago. Sabemos, também, que, em 1671, a Misericórdia do Porto era proprietária da estalagem da Porta dos Carros, a qual lhe havia sido deixada em testamento por Manuel Tavares e que nesse ano foi posta à venda para ser licitada pelo maior preço.²²⁵ É possível que alguns dos anteriores nomes corresponda a estalajadeiros encarregues da mesma.

Existia uma outra estalagem, em 1766, no Bom Jardim, na posse do «Vila Real», funcionando pela mesma época uma hospedaria em Campanhã, adiante do Poço das Patas. Na Rua de S. Sebastião havia uma estalagem, em 1784, contemporânea de uma outra que estava ao Postigo do Carvão, em S. Nicolau, pertencente a Ana Parada, e ainda um hospital na Pena Ventosa. Nem sempre os albergues tinham um nome. Num estudo sobre a vila de Monnaie, em França, verificou-se que o mais frequente, na documentação, é encontrar-se a referência a uma estalagem e ao nome do seu proprietário, mas não

²²³ Sobre estas questões leia-se Claude Delage e Jacqueline Verger, «L'auberge où pendait pour enseigne... Le Plat d'Étain», *L'Écho Monnaie. Bulletin Municipal Annuel D'Informations 2010-2011*, 2010-2011, Revista, 36-39r; Frank Brechon, «Entre hôpitaux et auberges. L'accueil du voyageur en Cévennes à la fin du Moyen Âge», *Revue historique*, n. 697, (2021): 60.

²²⁴ Consulte-se Serrana Rial Garcia e Ofelia Rey Castelao, «Las viudas de Galicia a fines del Antiguo Régimen», *Chronica Nova*, 34 (2008): 121-122.

²²⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: *Lembranças, Livro 3.º de Lembranças Outubro 1639 a 1674 Fevereiro*, n. 1283, fls. 539v.-540.

a um nome comercial. Neste caso, estas hospedarias, muito provavelmente, não passariam de casas privadas.²²⁶

Junto a Nossa Senhora da Natividade, em Santo Ildefonso, no Porto, era estalajadeiro, em 1786, Manuel Pinto. No ano anterior, no mesmo sítio, o hospedeiro mencionado era Joaquim Gomes. Desconhecemos, no entanto, se se tratava do mesmo edifício. Também em 1764, Pedro Bernardes administrava uma estalagem na Praça Nova, em Santo Ildefonso. Note-se que a Porta dos Carros, Natividade e a Praça Nova correspondem, grosso modo, à mesma área geográfica. Sabemos, também, que, em 1600, em Vila do Conde, existia a estalagem de uma mulher de apelido Gonçalves, todavia desconhecemos a sua localização.²²⁷

Do outro lado da margem do Douro, em Vila Nova de Gaia, a primeira referência que encontrámos, relativa a uma estalagem, data de 1687, no entanto desconhece-se a sua localização ou o nome do estalajadeiro. Sabemos que havia, na dita vila, em 1705-1708, a hospedaria de Martinho Gomes. Corria o ano de 1746 e era João Jued (sic) quem desempenhava as funções de estalajadeiro na referida vila, assim como, em 1763, o era Josefa, viúva, estalajadeira «por cima do Cabeçudo». Em 1767, haveria uma estalagem «de um estalajadeiro ruivo junto ao tanque do tabaco, na praia, em Vila Nova».²²⁸

Torna-se impossível, neste trabalho, contabilizar o número de estalagens em funcionamento, no Porto, na Época Moderna, uma vez que as referências que reunimos podem em muitos dos casos respeitar ao mesmo edifício. É imprudente, por esse motivo, quantificar estes edifícios. Ainda assim, as referências frequentes indicam a existência de um importante número de hospedarias privadas, em funcionamento, na cidade.

Na vila de Guimarães, por exemplo, sabemos que Francisco Xavier Gonçalves era estalajadeiro, na Rua da Fonte Nova, em 1771. Em Braga, no ano de 1704, existia uma estalagem no Campo de Santa Ana, pertencente a Gonçalo Pereira. Em Barcelos, corria 1771, e há notícias de que António Lopes governava uma hospedaria, no campo da feira, de onde fora remetido, para o hospital da Santa Casa, «Izedorio Gonçalves de idade de 40 annos do reino de Galiza cazado caminheiro».²²⁹ No mesmo ano, foi também enterrado «Pedro solteiro da freguesia de Santiago de palem [que] morera na Caza do Pardeio

²²⁶ Delage e Verger, «L'auberge où pendait pour enseigne...», 36-39.

²²⁷ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1599-1600*, fl. s.n.

²²⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1762 ate 1764*, n. 59, fl. 360.

²²⁹ ALSCMBarcelos, *Este livro [...] há de servir para nelle se escreverem asentos das entradas dos que se admettem a curar e dos que fallecerem no mesmo hospital 1767-1778*, n. 30, fl. 45.

estalage».²³⁰ Em 1779, existia na outra margem do Rio Cávado, em Barcelinhos, na freguesia de Santo André, a estalagem de Francisco Cunha.²³¹ Há, também, referências a uma «Rua da Estalagem», no ano de 1718, na vila de Ponte de Lima. O topónimo era certamente uma herança medieval, uma vez que nesse período a vila limiana tinha uma importante e diversa estrutura de edifícios que davam apoio à população em trânsito, sendo local de passagem de uma das principais vias para Santiago de Compostela. Desconhecemos, no entanto, a sua localização, assim como o nome do estabelecimento nela existente. Sabemos, sim, que, em 1738, havia no Chafariz, uma estalagem pertencente a José da Guerra.²³²

Em Chaves, a «Estalagem do Tambor Mor» estava em funcionamento em 1782. Em 1791, era mencionado «Antonio Joze da Estalage» e, em 1793, havia na praça um hospedeiro de nome Damião, irmão da Misericórdia local.²³³ Ainda no final do século XVIII, encontramos referências aos enterros de Maria Rosa, estalajadeira, e de Domingas Rosa, viúva, também hospedeira no Arrabalde das Couraças.²³⁴ Em São João da Pesqueira, por outro lado, havia, em 1676, a estalagem de Domingos Curto, ao lado do hospital da Misericórdia e, em 1800, a hospedaria de Maria Dessa, todavia desconhecemos a localização desta última.²³⁵

Nestes locais, os peregrinos e viajantes conseguiam encontrar aconchego para passar a noite, mediante pagamento. Todavia, quer para estes últimos, quer para as estalagens, não existe documentação conservada que nos possa fornecer informações sobre as pessoas nelas acolhidas. Situação diferente regista-se em Évora, onde a documentação do albergue do hospital possui os registos dos pobres recolhidos.²³⁶

As referências que conseguimos às estalagens atrás mencionadas foram recolhidas por vias indiretas. Dependeram, sempre, dos momentos em que quem as administrava, ou nelas estava hospedado, necessitava do auxílio das Misericórdias, quer por estar enfermo ou por falecer e precisar que lhe fosse feito o funeral. Não buscámos outro género de documentação, uma vez que esse não era

²³⁰ ALSCMBarcelos, *Este livro [...] há de servir para nelle se escreverem assentos das entradas dos que se admettem a curar e dos que fallecerem no mesmo hospital 1767-1778*, n. 30, fl. 40.

²³¹ ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para se escreverem os assentos dos pobres que se admettem a curar no hospital e dos que no mesmo fallecerem 1778 a 1791*, n. 29, fl. 9.

²³² ASCMPLima, *Livro dos óbitos 1652-1678*, n. 745, fls. 123, 192. Leia-se a propósito Marques, «A assistência aos peregrinos...», 20.

²³³ ASCMChaves, *Livro de Defuntos século XVIII*, n. 120, fl. 78.

²³⁴ ASCMChaves, *Livro de Defuntos século XVIII*, n. 120, fls. 78, 174v., 193, 238.

²³⁵ ASCMAJPesqueira, *Tombo da Santa Caza da Misericórdia...*, fl. 31v.

²³⁶ Bruno Coelho, *A Assistência na Documentação da Santa Casa da Misericórdia de Évora* (Évora: Santa Casa da Misericórdia de Évora, 2017), 94.

o objetivo da nossa análise, centrando-se o nosso estudo no apoio das Santas Casas aos peregrinos e viajantes. No entanto, não podemos deixar de referir a existência destes espaços, explorados por privados, que, por vezes, desviavam algum fluxo de passageiros, especialmente os mais abastados, dos hospitais das Misericórdias. Perceber o contexto em que acontecia o acolhimento aos peregrinos e viajantes passa, por isso, por verificar as várias oportunidades de alojamento que estes encontravam nos locais por onde passavam.

Capítulo II

Auxiliar os peregrinos e viajantes em momentos de
debilidade

1 - Garantir cuidados espirituais prestados à população em trânsito

Para além da assistência material, as Misericórdias possuíam um programa de assistência espiritual. Estes cuidados eram, como vimos anteriormente, muito importantes no período moderno, e deviam prevalecer sobre os do corpo. Desta forma, além das enfermarias possuírem altares, as irmandades tinham alguns cuidados em garantir que fossem rezadas missas a horas competentes, para que os peregrinos e viajantes a elas pudessem assistir antes de iniciarem a sua jornada.

Note-se que as celebrações litúrgicas assumiram, no pós-Trento, um papel preponderante na salvação da alma das penas purgatórias, multiplicando-se os legados de missas e a instituição de capelas, um pouco por toda a parte. Desde indivíduos de estratos sociais elevados, até às camadas populares que conseguiam ter algo de seu, todos procuravam amealhar e reservar o muito ou o pouco que tinham para ser aplicado na salvação do seu espírito, após a morte.¹

As Misericórdias tornaram-se, no século XVI e XVII, as instituições privilegiadas, pelos testadores, para cuidarem da sua alma. No entanto, a profusão de missas a que estas e outras confrarias se viram obrigadas, levou a que não fosse possível dar cumprimento a todas, tendo acabado desobrigadas por Breves de Redução, solicitados ao papado. Talvez fruto do incumprimento das suas obrigações, que se tornavam evidentes, e de algumas mudanças nas mentalidades, a segunda metade do século XVIII registou um decréscimo no número de missas instituídas pelos testadores.²

As dificuldades em conjugar os interesses de quem deixava os legados, com os das instituições e dos capelães que oficializavam as celebrações, eram imensas e desde cedo se revelaram. Sabendo que algumas das liturgias realizadas pelas Misericórdias eram frequentadas pela população em trânsito, é nessa ótica que analisaremos as dificuldades destas em garantir a sua realização. Assim, em 1620, os mesários da Santa Casa de Barcelos acordaram que os capelães que diziam missas de obrigação da Casa as deviam celebrar ao romper da alva, de modo

¹ A propósito das missas leia-se Araújo, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e Representações (1700-1830)*. Lisboa, Portugal: Editorial Notícias. 1997, 387-436.

² Sobre esta questão consulte-se Laurinda Abreu, «A difícil gestão do Purgatório. Os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX)», *Penélope*, n. 30/31 (2004): 51-74; Laurinda Abreu, «Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX)», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, n. 20 (2000): 395-415; Araújo, Ana Cristina, «Necrológios e Elogios Fúnebres no Séc. XVIII em Portugal», *Turres Veteras VI - História da Morte*, (2000): 106-119.

que todos os dias houvesse uma Eucaristia ao amanhecer.³ Todavia, a determinação não era cumprida integralmente, levando a que, em 1644, os confrades se reunissem novamente para concluírem ser «grande serviço a Deus e aos pobres envergonhados e caminhantes» dizer-se uma missa ao romper do dia, tanto no Inverno como no Verão:

«[...] de modo que o capellão que ouver de dizer a missa todos os dias que se disem nesta casa esterao no altar em emfalivamente (sic) ao romper da alva continuando logo com a missa sem fazer emtrevallo algum de maneira que não dem escandallo algum aos ouvintes [...]».⁴

Por seu lado, a Misericórdia de São João da Pesqueira estabelecia, no seu compromisso de 1755, horários fixos para estas celebrações. No Inverno, deviam ser ditas às sete da manhã e no Verão às cinco.⁵ Na confraria barcelense, o capelão que não cumprisse com as suas obrigações de forma diligente devia pagar 100 réis pela primeira vez que desobedecesse, 200 pela segunda, e na terceira corria o risco de ser despedido.

Situação distinta vivia-se na Misericórdia de Guimarães que, em 1690, recebeu algumas queixas por a missa diária ser celebrada demasiado cedo, o que era «em notável prejuízo assim dos moradores desta villa como dos passageiros que vem a ella que recorriam a esta santa casa para ouvirem missa».⁶ Os irmãos reconheciam que em outras Misericórdias se celebravam missas até ao meio-dia. De modo a melhorar o serviço, os confrades decidiram que as eucaristias deveriam ser celebradas aos domingos e dias santos, entre outubro e março, após as 10 horas da manhã, e entre abril e setembro, após as nove.⁷ O mesmo aconteceu, meio século depois, em São João da Pesqueira, quando algumas pessoas que procuravam a missa das 11 horas não conseguiam assistir por não ser celebrada na hora conveniente, o que prejudicava aqueles que não podiam estar presentes nas celebradas mais cedo, por «andarem nos campos como pastores

³ ALSCMBarcelos, *Livro Dacordos N 2 1602-1689*, n. 70, fls. 42-42v.

⁴ ALSCMBarcelos, *Livro Dacordos N. 2 1602-1689*, n. 70, fls. 93-93v.

⁵ ASCMSJPesqueira, *Traslado do Compromisso da Santa Caza da Misericórdia da Villa de S. João da Pesqueyra. Que contem toda a copia dos primitivos Statutos e outra nova recomplição toda concorde com eles tam necessária como conveniente á conservação e constansia da S. Irmandade por João Antonio Vas Teyxeira Botto Irmão da S. Confraria No anno do Senhor de 1755*, fl. 50.

⁶ ASCMSJPesqueira, *Consta este Livro do seguimento Estatutos Inventario dos Bens Moveis, Declaraçois i dinheiro de Juros Prazos a dinheiro, declarações, obrigações 1698*, n. 20, fl. 13v.

⁷ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1677-1701*, n. 8, fl. 71v.

ou viandantes».⁸ Para resolver a questão, a confraria definiu que os horários fossem cumpridos com rigor, ordenando que a porta do sino ficasse fechada até às 11 horas em ponto, evitando assim que o tangessem antes do tempo. Também a sacristia devia permanecer encerrada, de forma que o capelão não acesse aos ornamentos antes da hora acordada.⁹

Situação semelhante aconteceu na Misericórdia de Caminha que, em 1687, reconheceu a necessidade de possuir uma missa ao meio-dia, ao longo de todo o ano, inclusive aos domingos e dias Santos de Guarda, por causa dos passageiros e gente de fora que ia à dita vila, evitando assim que ficassem sem missa, a qual era paga a 100 réis, por atenção à hora em que era celebrada.¹⁰ As mesmas preocupações foram também expressas pelas Misericórdias de Ponte de Lima e de Viana do Castelo em 1763 e 1751, respetivamente.¹¹

A atenção dada aos passageiros torna-se evidente, não só quando havia preocupações em garantir que assistiam às missas que procuravam, como permitindo aos sacerdotes em trânsito celebrarem nas instituições. Em janeiro de 1721, a Santa Casa caminhense informava sobre o despedimento de dois dos seus capelães, sem motivo aparente, alegando que não podiam regressar para celebrar missas. Os únicos que tinham o privilégio de receber todos os paramentos necessários, às custas da Casa, não sendo capelães dela, eram os clérigos forasteiros.¹² Também a Misericórdia de Barcelos colocou em prática uma determinação similar, no ano de 1782, referindo que os padres que não eram capelães não deviam celebrar liturgia na confraria, pois faziam gasto de cera, o que causava prejuízo às esmolas dos pobres. Assim, apenas era permitido que celebrassem missas os padres passageiros, «hospedes e clérigos de fora por tempo de três dias».¹³

A população mais necessitada beneficiava, igualmente, do apoio das confrarias no momento da sua morte. O acompanhamento do moribundo, a administração dos sacramentos, e a celebração de atos litúrgicos pela sua alma, eram ações de que também beneficiavam os peregrinos e viajantes.

⁸ ASCMSJPesqueira, *Consta este Livro do seguimento Estatutos Inventario dos Bens Moveis...*, n. 20, fl. 13v.

⁹ ASCMSJPesqueira, *Consta este Livro do seguimento Estatutos Inventario dos Bens Moveis...*, n. 20, fl. 13v.

¹⁰ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Acórdãos 1673-1693*, n. 7.35.3.22, fl. 95.

¹¹ Liliana Neves, *Peregrinos e viajantes. O auxílio das Misericórdias de Braga e Ponte de Lima (séculos XVII-XVIII)* (Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2021), 150-151.

¹² ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Acórdãos 1703-1726*, n. 7.35.3.24, fl. 122.

¹³ ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fl. 45v.

Do ponto de vista da nossa análise, é importante avaliar a presença da população em trânsito nas celebrações litúrgicas das Santas Casas. Contudo, as dificuldades em observar o cumprimento das obras espirituais, por parte das Misericórdias, são elevadas, uma vez que destas nem sempre existem registos escritos. No entanto, através das missas e dos cuidados que prestavam aos moribundos e aos defuntos, encontrámos plasmadas as obras de Misericórdia espirituais, e a sua aplicação aos peregrinos e viajantes. Entre orações, sermões e confissões, os capelães das Santas Casas aconselhavam, consolavam corrigiam, perdoavam, rezavam e ensinavam, os peregrinos e viajantes.

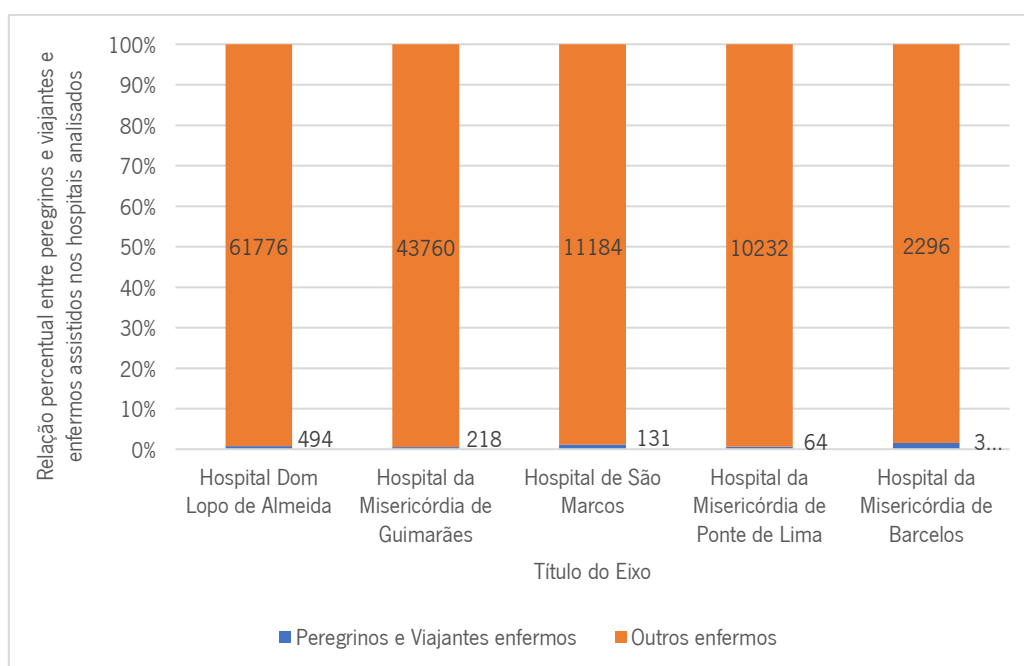
2 - A doença: um mal que atormenta

Uma das fontes mais importantes do nosso estudo corresponde ao registo de entrada de doentes, nos hospitais. Embora, como veremos, o número de peregrinos e viajantes corresponda a uma percentagem muito baixa, em relação aos restantes enfermos, a fonte apresenta uma grande pertinência pelos detalhes que revela, permitindo remeter-nos para o dia a dia dos viajantes e perceber como estes se vestiam, como se movimentavam, que objetos transportavam, quais as suas origens e destinos, que moléstias os afligiam e condicionavam, com quem viajavam, entre outros aspetos.

Os registos de entrada nos hospitais são, no entanto, muito poucos. Apenas cinco, das 24 Misericórdias cujos arquivos consultamos, mantêm essa documentação, para a época que analisámos. São elas as Santas Casas do Porto, Braga, Guimarães, Ponte de Lima e Barcelos. Todavia, os dados são distintos entre as cinco confrarias supracitadas. Se, por um lado, no hospital D. Lopo de Almeida, no Porto, existem séries completas, tanto para o século XVII como para o XVIII, em irmandades como a de Guimarães possuímos documentos apenas para setecentos, faltando os registos entre 1700 e 1703, e entre 1768 e 1771. Já em Braga conservam-se livros para alguns períodos distintos: 1617-1637; 1664-1665; 1668-1669, 1689-1690, 1703-1708 e 1711-1713. Em Ponte de Lima, os dados encontram-se dispersos pelos livros dos Cabidos Particulares de 1693-1740, existindo uma lacuna de 23 anos, entre 1740-1763 e daí até ao fim do século XVIII, surgindo a partir da década de 80, do século XVIII, livro próprio para o assento de enfermos, embora com algumas lacunas. Além disso, estamos em crer que os primeiros anos de

que temos registos, não contemplam a totalidade dos doentes. Por último, em Barcelos, conserva-se a documentação a partir de 1715 até ao final de século, havendo uma falha entre 1791 e 1797.

Gráfico 1 - Contraste entre o número de enfermos e de peregrinos acolhidos nos hospitais analisados, séculos XVII e XVIII



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

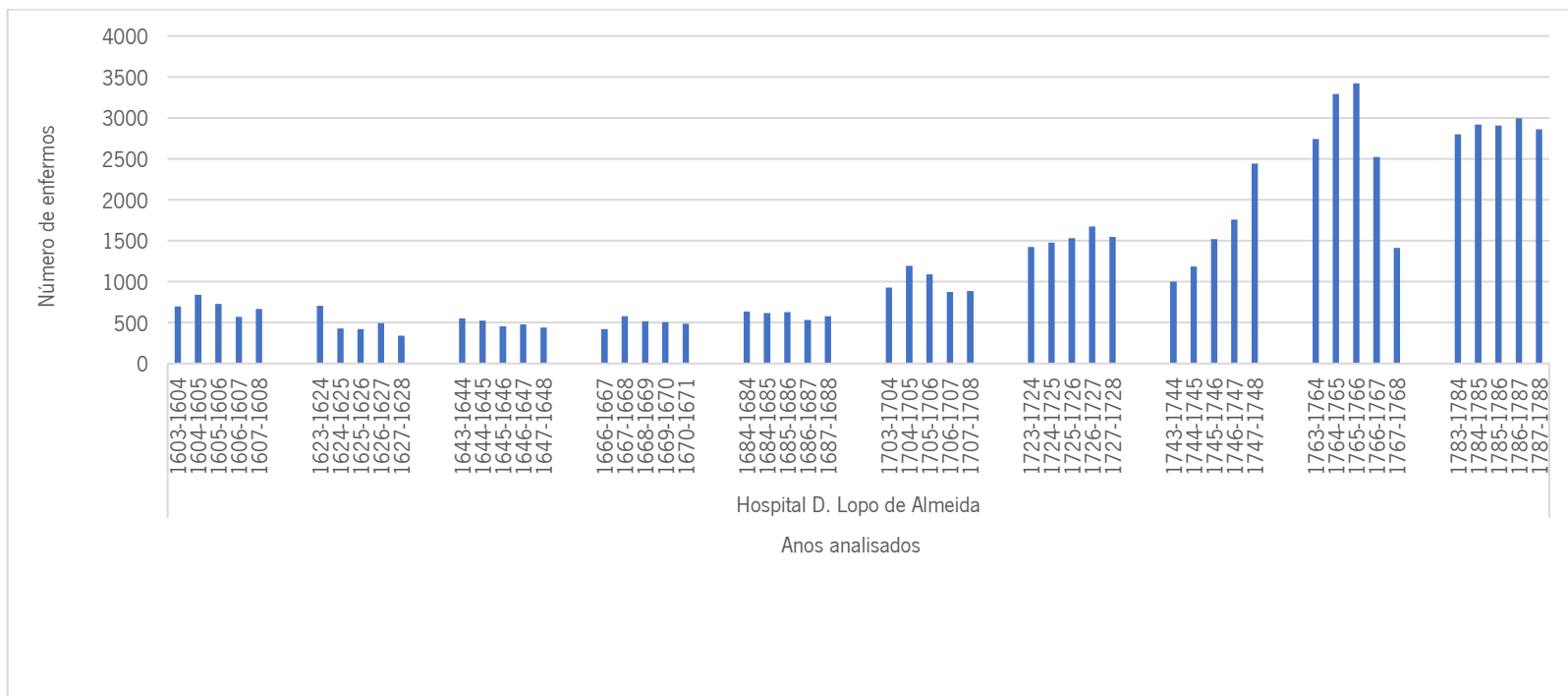
A dimensão dos livros de entradas da Misericórdia do Porto, assim como o número de doentes que mensalmente se recolhia na instituição, é muito maior do que nas restantes confrarias. Assim, foi necessário estabelecer regras para trabalhar a documentação por amostragem, nesta irmandade. Optámos por fazer o levantamento de cinco anos consecutivos com intervalos de 15. Deste modo, procedemos à análise dos anos de 1603 a 1608 e depois continuamos com os de 1623 a 1628, e assim sucessivamente até 1800. Nas restantes Misericórdias, a falta de documentação e os números de entradas de doentes mais baixos levaram-nos a analisar todos os anos disponíveis. Assim, compulsámos os registos respeitantes a 50 anos no hospital D. Lopo de Almeida no Porto, 35 no hospital de S. Marcos, em Braga, 93 no hospital da Santa Casa de Guimarães, 80 anos no hospital da Misericórdia de Ponte de Lima e 48 anos no hospital da Misericórdia de Barcelos. Como resultado, analisámos uma totalidade de 62.269 casos de enfermos no Porto, 11.315 em Braga, 43.978 em Guimarães, 10.296 em Ponte de Lima, e 2.332 em Barcelos. Todavia, encontrámos apenas 493 peregrinos no D. Lopo de Almeida,

representando uma taxa de 0,8% dos enfermos; 131 casos em S. Marcos, correspondendo a 1,2% dos enfermos auxiliados nesta Misericórdia; 218 em Guimarães, ou seja, 0,5% do total; 64 no de Ponte de Lima, equivalendo a 0,6%, e apenas 36 casos no de Barcelos, ou seja, 1,5% dos enfermos acolhidos. Num cômputo geral, de 130.190 casos de doentes analisados, foi-nos possível identificar apenas, e com clareza, 943, respeitantes a peregrinos e viajantes internados nos hospitais das Misericórdias, correspondendo a 0,7% dos doentes acolhidos, no mesmo período, no conjunto de confrarias analisadas.

Não nos deixemos iludir, todavia, pelos baixos números apresentados. Note-se que, embora as Misericórdias recolhessem peregrinos, o número dos que se apresentavam enfermos podia não ser muito alto. Ou seja, existiria um valor bastante mais elevado de peregrinos e viajantes que desconhecemos e que pernoitaria nas Santas Casas. Todavia, não houve o cuidado de registar estas pessoas, por ser gente de passagem, que não merecia a atenção dos escrivães. Note-se, ainda, que apenas fizemos o levantamento dos registos onde estavam claramente identificados os indivíduos em circulação. Desta forma, excluimos todos os estrangeiros ou gente natural de outras terras, mas que se encontravam a viver na localidade onde se situava a Misericórdia, uma vez que não sabíamos se eram recém-chegados ou se já estavam na cidade há vários anos. Também excluimos todos aqueles que eram oriundos de outros reinos ou territórios, para os quais não existia informação sobre a sua morada naquele local ou em outra parte, pois não era possível saber se estavam em deslocação ou se moravam aí. Assim, optámos por não os registar. Incluímos, todavia, aqueles que tinham informação de terem chegado há pouco tempo, às vilas e cidades analisadas.

Se procurarmos estabelecer uma comparação entre o fluxo de enfermos, nos hospitais e a entrada de peregrinos e viajantes doentes, as disparidades de proporção entre ambos tornam os gráficos ilegíveis. Por esse motivo, optámos por apresentá-los separadamente.

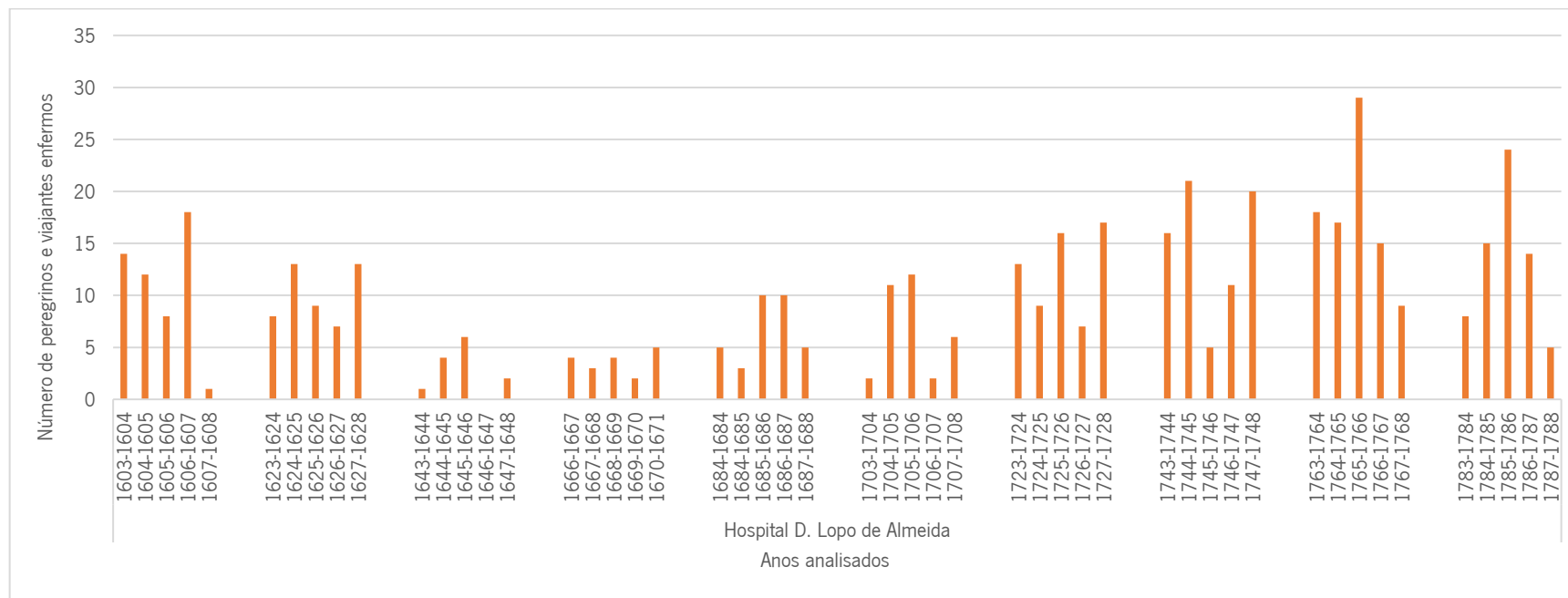
Gráfico 2 - Fluxo da entrada de enfermos no hospital D. Lopo de Almeida, nos séculos XVII e XVIII¹⁴



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP, livros de enfermos.

¹⁴ Note-se que os nossos dados respeitam a uma recolha por amostragem, encontrando-se representados no gráfico os seguintes anos administrativos: 1603 a 1608, 1623 a 1628, 1643 a 1648, 1666 a 1671, 1683 a 1688, 1793 a 1708, 1723 a 1728, 1743 a 1748, 1763 a 1768, 1783-1788.

Gráfico 3 - Fluxo da entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital D. Lopo de Almeida, nos séculos XVII e XVIII¹⁵



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP, livros de enfermos.

¹⁵ Note-se que os nossos dados respeitam a uma recolha por amostragem, encontrando-se representados no gráfico os seguintes anos administrativos: 1603 a 1608, 1623 a 1628, 1643 a 1648, 1666 a 1671, 1683 a 1688, 1793 a 1708, 1723 a 1728, 1743 a 1748, 1763 a 1768, 1783-1788.

Se atentarmos nos gráficos 2 e 3, verificámos que a curva de entrada de peregrinos e viajantes no hospital D. Lopo de Almeida sofreu maiores oscilações do que a dos restantes enfermos. Se, por um lado, o século XVII revela uma uniformidade no número de doentes recebidos no hospital, no de peregrinos esses valores oscilam um pouco nas primeiras décadas, todavia, acompanham no restante período. Claramente, existe uma diferença entre o número de enfermos e o número de peregrinos assistidos na Misericórdia do Porto, nos séculos XVII e XVIII, ficando marcado setecentos, principalmente a segunda metade, por um crescendo no número de recolhidos no hospital e por uma oscilação maior do que em seiscentos.¹⁶ A segunda metade de setecentos foi de dificuldades gerais no reino, registando-se problemas económicos, assim como vários surtos epidémicos, que levaram a um aumento do número de doentes nos hospitais, um pouco por toda a parte, e a um crescendo dos defuntos.¹⁷

Note-se que, em 1615, o hospital da confraria tinha capacidade para apenas 24 enfermos, 10 homens e 14 mulheres, uma vez que escasseavam recursos. Todavia, em 1651-1652, o de D. Lopo de Almeida encontrava-se em obras, sendo acrescentado de forma a aumentar a sua capacidade, dado o número de pessoas que o procuravam e a falta de locais para os recolher. Mas os problemas mantinham-se em 1671, quando os irmãos afirmavam não ser admissível que a segunda Misericórdia do reino não possuísse capacidade para acolher todos os doentes que necessitavam do seu auxílio.¹⁸

Contudo, atente-se que, se em finais de 1585, o referido hospital não recebia mais do que uma centena de enfermos anualmente, esse valor ascenderia, ao longo do século XVII, chegando aos 900 nos anos de maior procura, e a 500 ou 600 nos anos que registaram menor fluxo. No

¹⁶ Para uma visão mais aprofundada sobre as entradas e características dos enfermos auxiliados no hospital D. Lopo de Almeida no século XVII leia-se Lisbeth Rodrigues, «A saúde do corpo», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1499-1668)*, coord. Inês Amorim, vol. 1 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 307-354. Também as entradas no Hospital Real de Santiago de Compostela variaram em virtude das diferentes conjunturas vividas, registando-se um forte aumento dos internados na segunda metade de setecentos. Leia-se Baudilio Barreiro Mallón e Ofelia Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen* (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, 1998), 170-174.

¹⁷ Sobre esta questão consulte-se Alexandra Esteves, «Do Hospital D. Lopo de Almeida ao Hospital de Santo António», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 266-267.

¹⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 2.º de Lembranças 1609 a 1639*, n. 1282, fls. 102-102v.; *Livro 3.º de Lembranças Outubro 1639 a 1674 Fevereiro*, n. 1283, fls. 200-201, 268-168v., 346-347v., 551v.-552.

século XVIII houve um forte crescimento do número de internados, fruto das constantes ampliações do hospital, variando entre os 1.500, 2.500 e os 3.000 doentes assistidos.¹⁹

Por norma, a maioria dos enfermos do hospital D. Lopo de Almeida, entre 1750-1850, entraram nos meses de julho, agosto e maio, embora tenha havido anos em que esses picos se registaram em janeiro, como aconteceu em 1767, ou em março, em 1750, 1797, 1802, em abril, em 1758, 1796, 1806, em setembro, em 1766, 1774, 1796, e em outubro de 1760. Houve períodos em que os hospitais portuenses receberam muitos doentes, sendo alguns exemplos os períodos temporais entre 1754-1757, 1764-1766, 1770, 1790-93, 1799, 1809. Nos anos que intermediaram 1769-1780, a Misericórdia do Porto referia ter recebido doentes de todas as partes do reino, em número tão elevado que houve necessidade de colocar dois por cama. O mesmo aconteceu, em 1799, quando a Santa Casa reconhecia não ter leitos suficientes para receber os muitos enfermos que procuravam o hospital, tendo sido colocados dois por cama, outros em palha no chão e alguns na casa do palheiro. Nas atas camarárias há igualmente menção à epidemia que atingiu a cidade naquele ano, tendo sido realizada uma procissão com o padroeiro da mesma. Também o ano de 1809 foi de epidemias nesta localidade.²⁰

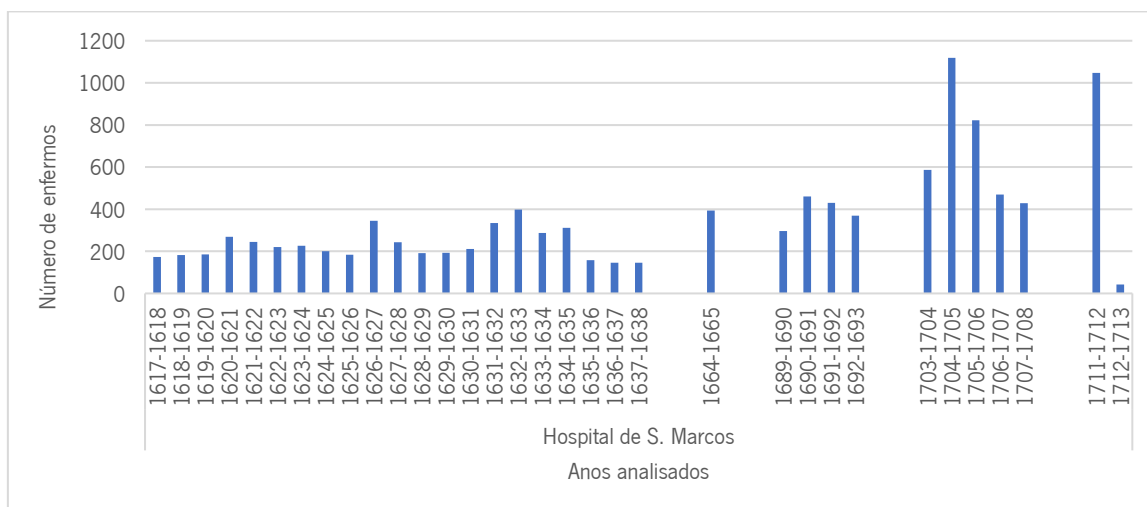
Não se verifica, entre os enfermos do hospital, uma influência do período da Guerra da Restauração (1640-1668), embora a diferença do número de peregrinos e viajantes registre uma tendência de crescimento no século XVIII. O facto de haver maior quantidade de indivíduos em deslocação explica, também, que a percentagem daqueles que sofriam de enfermidades crescesse. Note-se que a população em circulação se encontrava exposta a diversos fatores, tendo uma maior possibilidade de ser contaminada por vírus e bactérias, que podia depois transmitir.²¹

¹⁹ Leia-se Helena Osswald, «Nascer, Viver e Morrer no Porto de Seiscentos» (tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2008), 135.

²⁰ Anibal José de Barros Barreira, *A assistência hospitalar no Porto 1750-1850* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002), 311, 321.

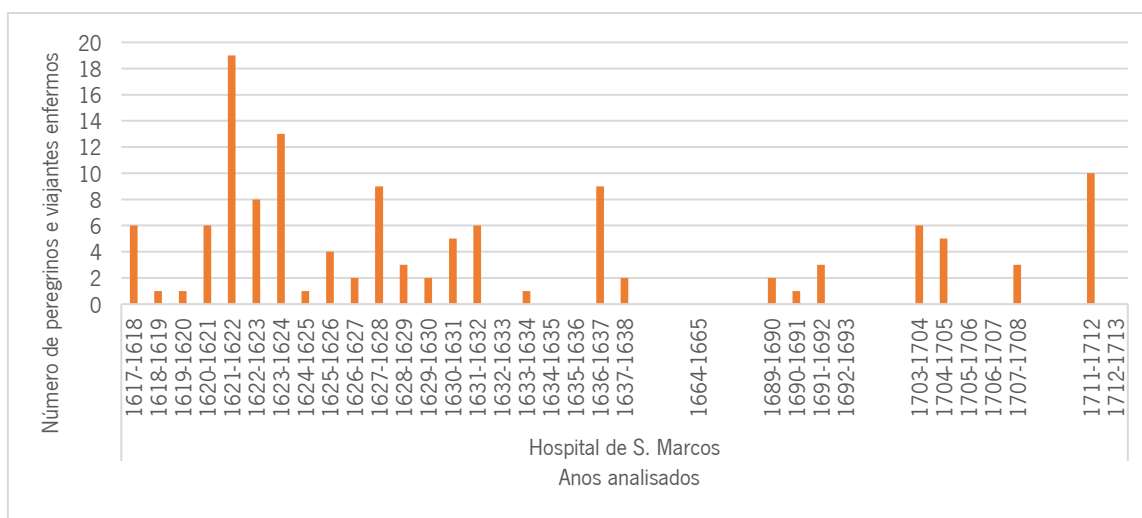
²¹ Sobre o receio do peregrino, enquanto veículo transmissor de doenças, leia-se Santiago Ibáñez Rodríguez, «Hospitales del Camino de Santiago en la diócesis de Calahorra y la Calçada», em *IV Semana de Estudios Medievales. Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, coord. José Ignacio de la Iglesia Duarte (Logronho: Instituto de Estudios Riojanos, 1994), 309-310.

Gráfico 4 - Fluxo da entrada de enfermos no hospital de S. Marcos, no século XVII e inícios do XVIII



Fonte: ADBraga, FSCMB, livros de enfermos.

Gráfico 5 - Fluxo de entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital de S. Marcos, no século XVII e inícios do XVIII²²



Fonte: ADBraga, FSCMB, livros de enfermos.

Os últimos anos de setecentos corresponderam a um período de carestia, com falta de alimentos devido a sucessivas crises agrícolas, o que fez aumentar o número de população que

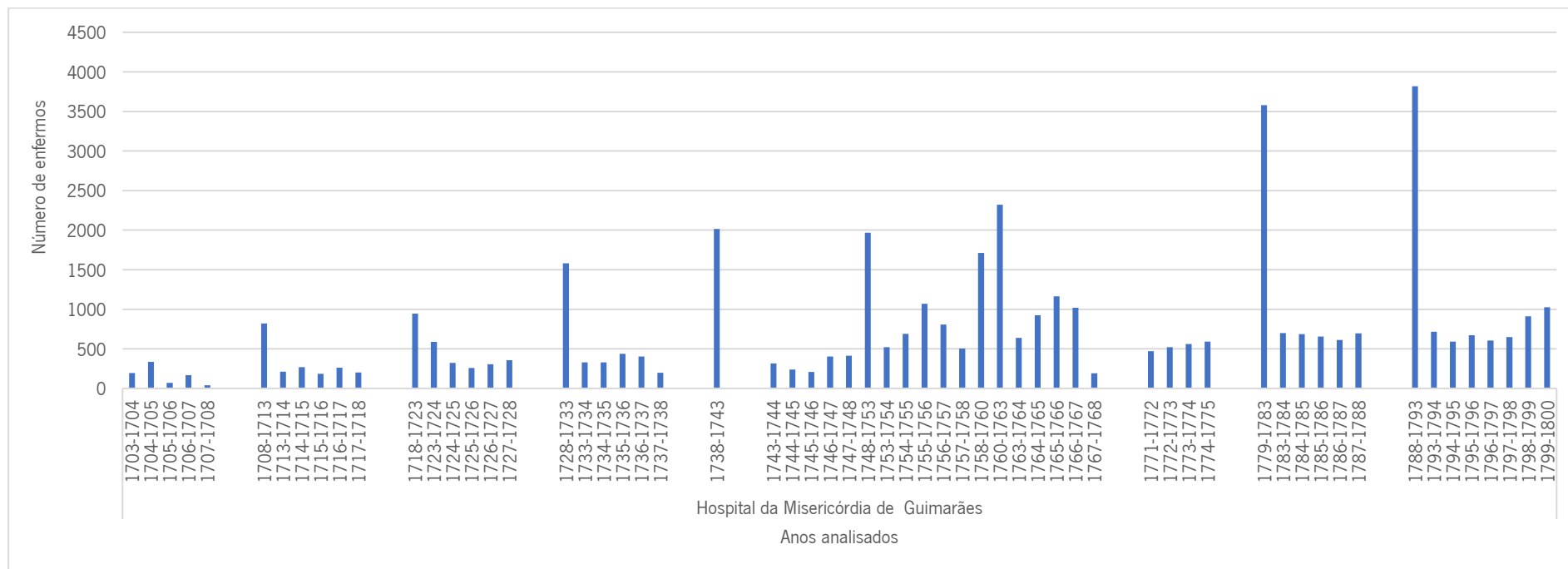
²² Os espaços em branco, visíveis no gráfico, representam as lacunas das fontes, ou seja, intervalos para os quais não é conservada documentação. Os anos que se encontram representados no gráfico, mas que não registam qualquer número, respeitam a períodos em que existem dados sobre a entradas de enfermos, mas não são registados peregrinos e viajantes.

recorria aos hospitais das Misericórdias. Os meses de maiores entradas no hospital de S. Marcos, em Braga, correspondiam aos de Primavera-Verão, estando, provavelmente, relacionados com a escassez ou o consumo de cereais deteriorados pelos parasitas, levando a um enfraquecimento do sistema imunitário das populações.²³

Contrariamente ao verificado no Porto, se atentarmos na entrada de enfermos, assim como na de peregrinos e passageiros doentes, no hospital de S. Marcos, verificámos que a tendência foi para um número mais elevado destes últimos no século XVII, especialmente na década de 20, havendo uma diminuição nos restantes anos, até 1712-1713, embora com bastantes oscilações e sem uma tendência comum. Já no que respeita aos enfermos essa diferença é notória. Existe uma estabilidade da curva ao longo do século XVII, e um aumento considerável na última década de seiscentos e na primeira de setecentos.

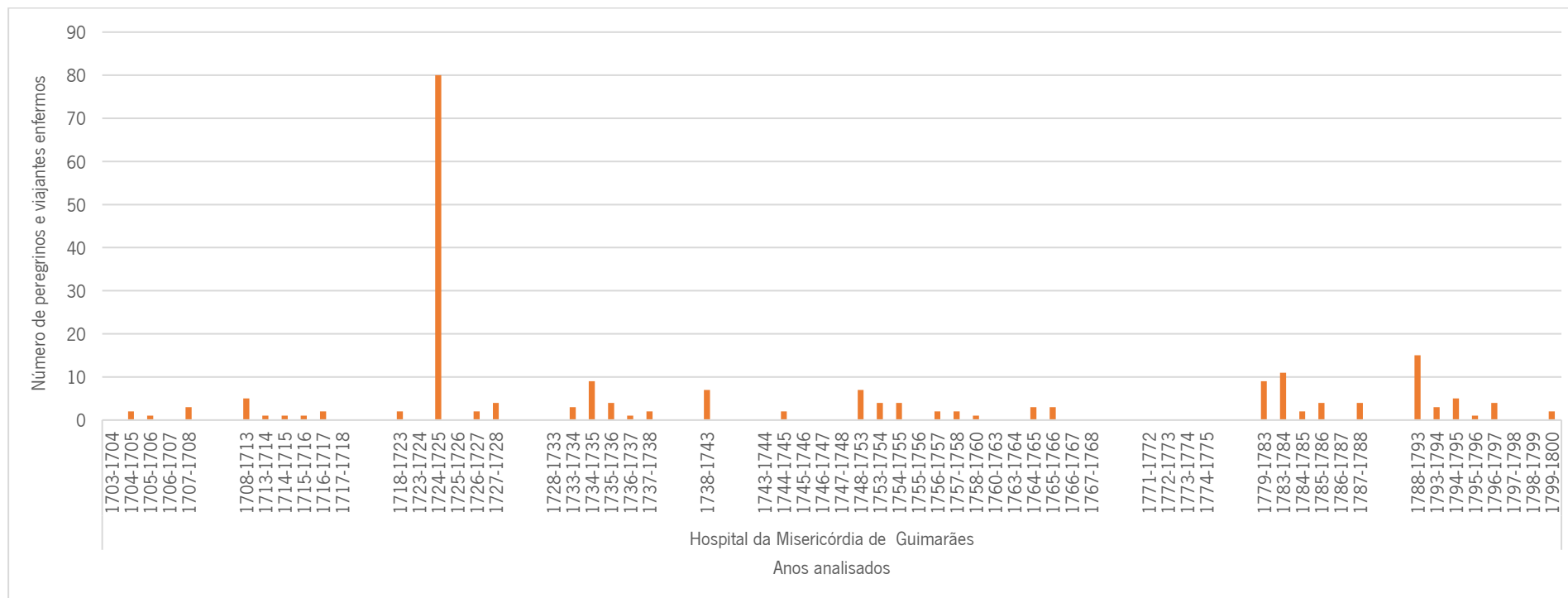
²³As entradas de enfermos no hospital de S. Marcos foram já tratadas por Maria de Fátima Castro. Veja-se Maria de Fátima Castro, *A Misericórdia de Braga. A assistência no hospital de S. Marcos*, vol. IV (Braga: Maria de Fátima Castro e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2008), 475-530.

Gráfico 6 - Fluxo da entrada de enfermos no hospital da Misericórdia de Guimarães, no século XVIII



Fonte: ASCMGuimarães, livros de enfermos.

Gráfico 7 - Fluxo da entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital da Misericórdia de Guimarães, no século XVIII²⁴



Fonte: ASCMGuimarães, livros de enfermos.

²⁴ Os espaços em branco, visíveis no gráfico, representam as lacunas das fontes, ou seja, intervalos para os quais não é conservada documentação. Os anos que se encontram representados no gráfico, mas que não registam qualquer número, respeitam a períodos em que existem dados sobre a entradas de enfermos, mas não são registados peregrinos e viajantes.

Os gráficos 6 e 7 evidenciam que, à semelhança do que acontecia em S. Marcos, no hospital da Misericórdia de Guimarães, não existe uma correspondência entre a curva que respeita aos enfermos locais e a que faz referência aos peregrinos e viajantes. Se a entrada de doentes foi sofrendo alterações constantes, registando um ténue aumento ao longo dos anos do século XVIII, a dos peregrinos manteve-se, denotando um pico no mês de outubro de 1724. Neste período, foram realizados vários registos idênticos como é o caso de um a «30 de outubro de 1724 [quando] entrarão neste hospital coatro paxageiros doentes. Esta santa caza os empos em cabalgaduras».²⁵ O mordomo responsável pelo internamento dos enfermos era António da Costa e Silva, tendo realizado os assentos entre os dias 1 e 30 de outubro. Chegado a esta data, recomeçou a apontar as entradas no hospital de 1 de outubro até ao fim do mês, mas única e exclusivamente com passageiros. Não sabemos o que motivou tal ação, mas fica evidente que estes haviam sido registados, ao longo do mês, num outro local e depois copiados para o livro de enfermos. Só em outubro entraram 68 passageiros, cuja identidade e sexo desconhecemos, sendo providos com cavalgadas, numa média diária de três indivíduos.

Por norma, quem se albergava na confraria não era apontado, a não ser que necessitasse de cuidados de saúde. Por esse motivo, questionámo-nos se este mês que sobressai na média dos anos estudados, não será aquele que mais fielmente retrata a realidade diária do apoio prestado por estas instituições à população em trânsito?

Uma análise mais atenta dos registos de doentes, na Misericórdia de Guimarães, revela-nos que o cuidado com que eram realizados dependia do irmão que os escrevia. A partir da década de 80 do século XVIII a atenção relativa aos registos aumentou, havendo maior detalhe, inclusive na descrição das roupas, o que antes não acontecia. O número de doentes assistidos no hospital cresceu sumamente a partir da década de 50 do século XVIII, em comparação com o período anterior. Na referida vila houve algumas crises de mortalidade em 1705, 1718, 1731, 1738, o que está diretamente relacionado com o crescimento do número de doentes no hospital da confraria. Em finais do século XVIII, este recebia já mais de 1.000 doentes por ano, uma média mensal que oscilava entre os 30 e os 60 enfermos.²⁶

Entre 1810-1815, o hospital vimaranense acolheu muitas pessoas, vítimas de uma epidemia de tifo que grassou na vila. Os meses mais concorridos foram os de abril a setembro,

²⁵ ASCMGuimarães, *Registo de entrada de doentes no hospital 1723-1733*, n. 366, fl. 120.

²⁶ Américo Fernando da Silva Costa, «Poder e Conflito. A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1650-1800)» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 1997), 187-205, 224-229.

destacando-se o de maio, quando se realizava a cura do gálico. Por outro lado, de menor concurso eram os de dezembro e janeiro. Os funerais acompanhavam a curva dos internamentos, e estavam relacionados com períodos de surtos, em que muita população perecia. Destacam-se, claramente, os meses de junho a setembro como aqueles que registavam um maior número de mortandade.²⁷

Como em outros hospitais, no de Guimarães, a cura do gálico acontecia duas vezes por ano, em abril ou maio, e em setembro. Os doentes eram recebidos na enfermaria de baixo. Entre 1702 e 1720, o número de mulheres assistidas no hospital era ligeiramente superior ao de homens. O sexo feminino era mais vulnerável no que respeitava à pobreza. Por outro lado, no que correspondia aos doentes de fora da vila, prevalecia o sexo masculino, que era também aquele que predominava entre quem estava em deslocação. Quanto ao estado civil, os solteiros eram bastante superiores aos casados e viúvos. Eram, essencialmente, mulheres solteiras, muitas das quais viriam para Guimarães procurar trabalho como criadas. Também o número de doentes viúvas e casadas, era superior aos dos homens com o estado civil correspondente.

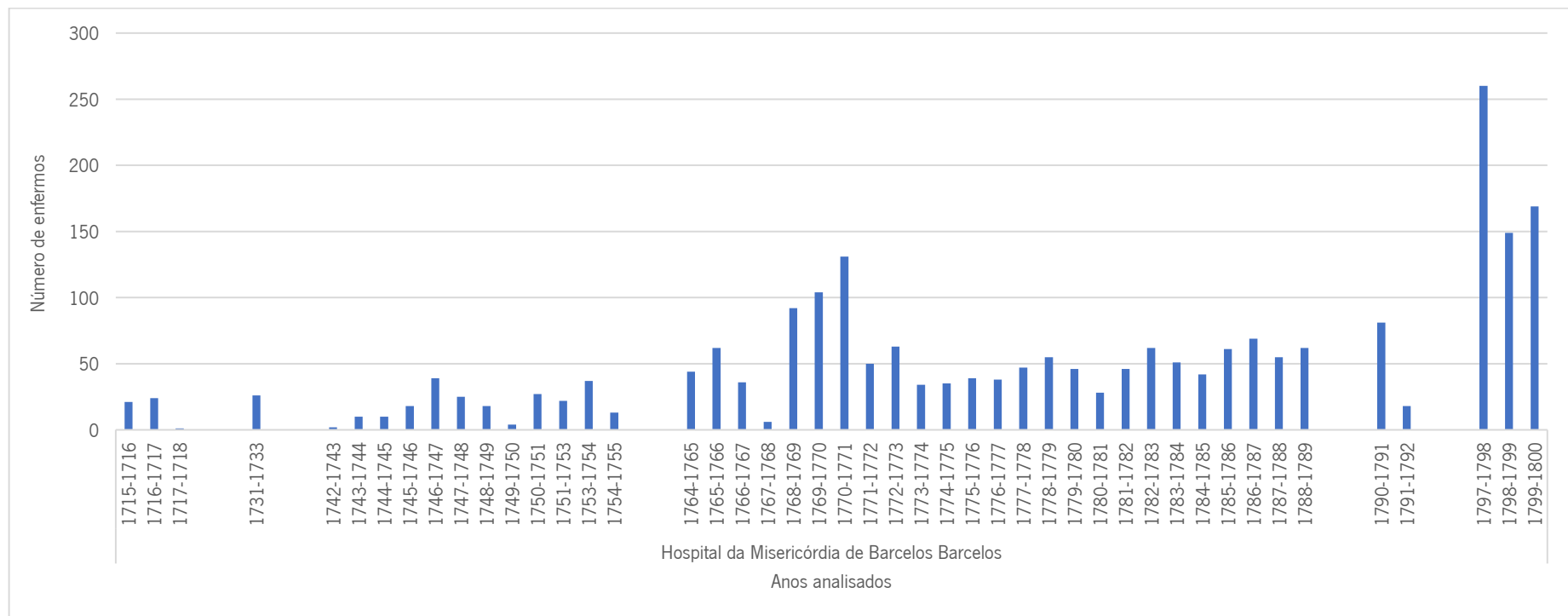
Segundo Américo da Costa, embora para a maioria dos doentes não seja discriminado o problema de saúde, quando isso acontece, o mais comum era serem enfermos de gálico. Seguiam-se as febres, as lesões externas, isto é, acidentes, quedas, facadas, ou chagas, os que necessitavam de se purgar, ou aqueles que sofriam de doenças dos olhos. Estas últimas eram muito comuns, pois a cegueira afetava diversas pessoas. Havia também casos de dificuldades gastrointestinais, como diarreias, problemas de estômago, assim como as obstruções.²⁸ Em 1720, a peste levou a que fossem nomeados guardas-mores, que controlavam as entradas da vila, estando, um deles, encarregue de expedir as cartas de guia.²⁹

²⁷ Costa, «Poder e Conflito...», 187-205, 224-229.

²⁸ Costa, «Poder e Conflito...», 187-205.

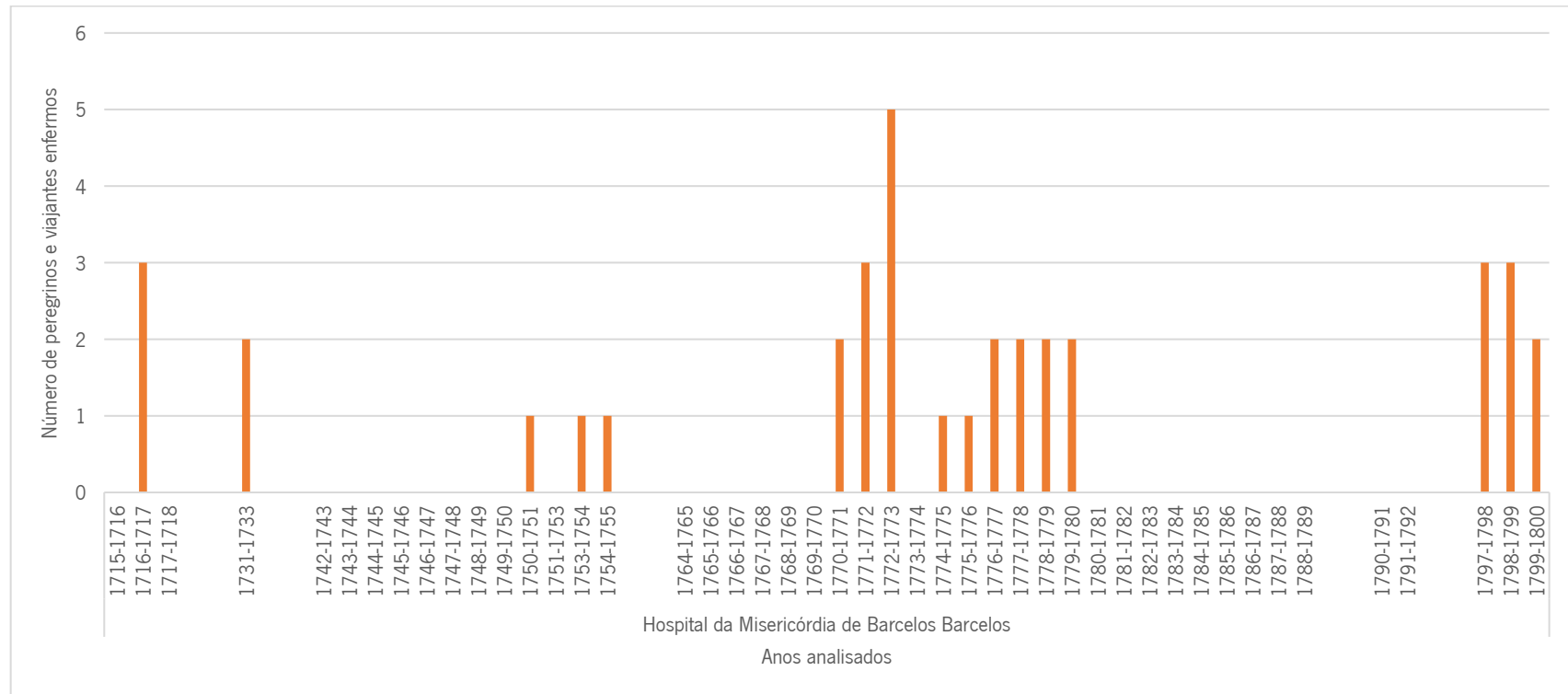
²⁹ Padre Oliveira, «As epidemias em Guimarães», *Revista de Guimarães*, vol. 24 (1907): 123; Costa, «Poder e Conflito...», 208.

Gráfico 8 - Fluxo de entrada de enfermos no hospital da Misericórdia de Barcelos, no século XVIII



Fonte: ALSCMBarcelos, livros de enfermos.

Gráfico 9 - Fluxo da entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital da Misericórdia de Barcelos, no século XVIII³⁰

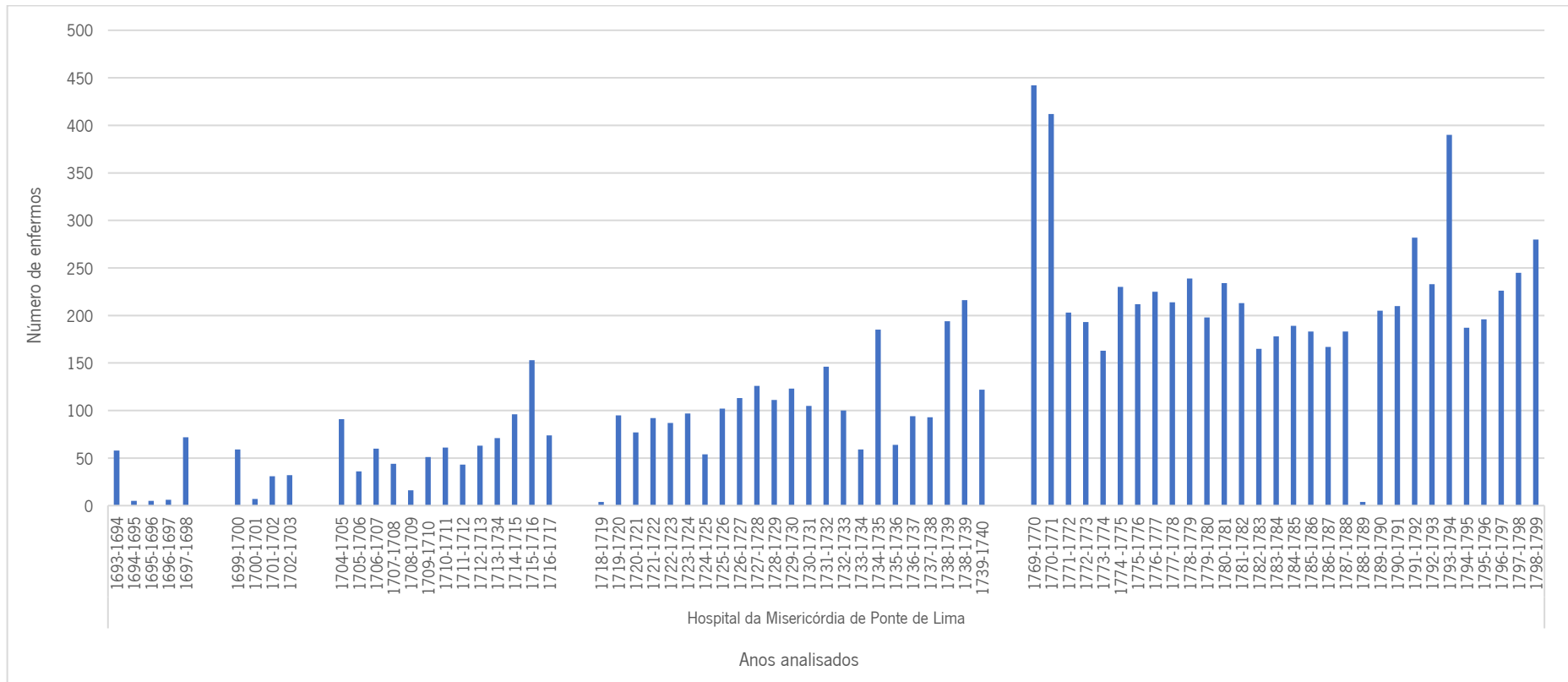


Fonte: ALSCMBarcelos, livros de enfermos.

³⁰ Os espaços em branco, visíveis no gráfico, representam as lacunas das fontes, ou seja, intervalos para os quais não é conservada documentação. Os anos que se encontram representados no gráfico, mas que não registam qualquer número, respeitam a períodos em que existem dados sobre a entradas de enfermos, mas não são registados peregrinos e viajantes.

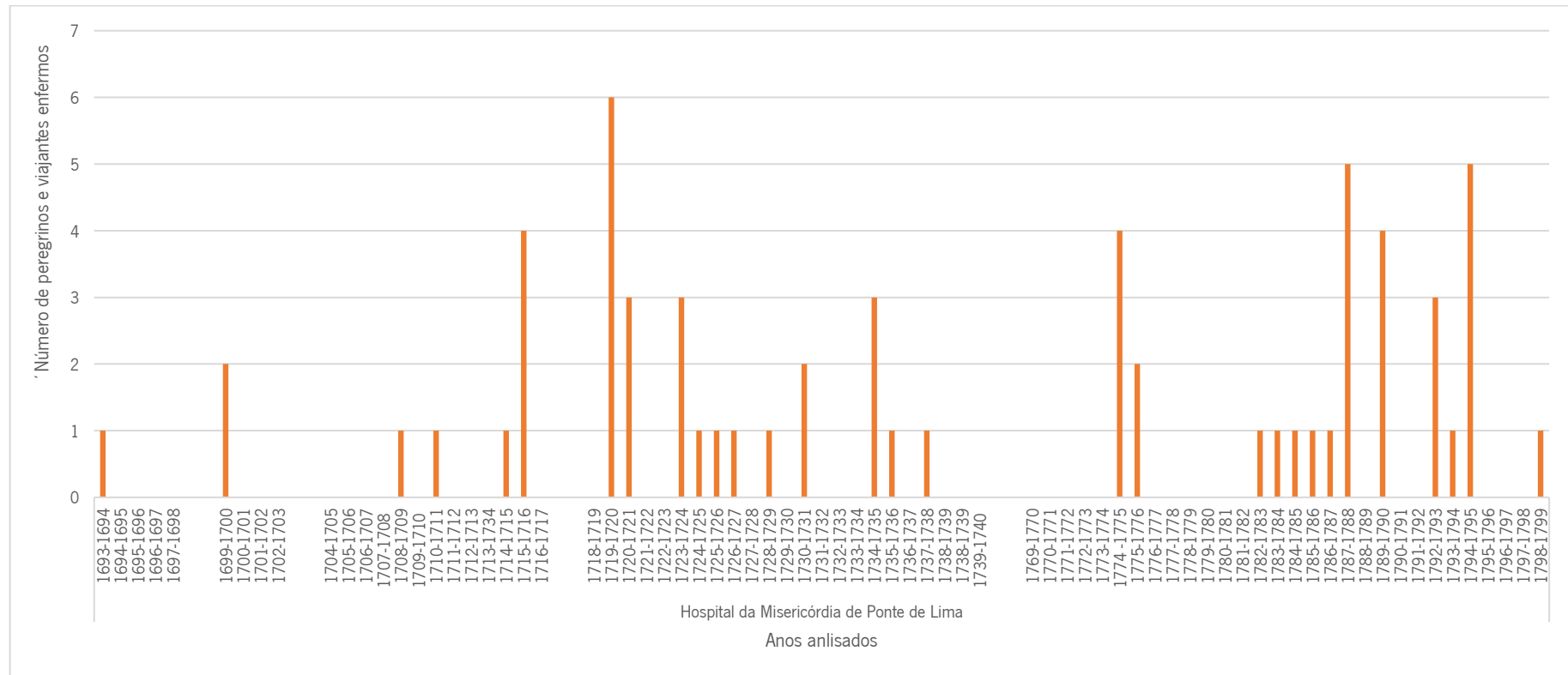
No hospital da Misericórdia de Barcelos foram poucos os peregrinos e enfermos assistidos, destacando-se o ano de 1772, com cinco indivíduos recolhidos. Todavia, na maior parte do século não houve pessoas em trânsito, tratadas na referida Misericórdia. No que diz respeito à entrada dos enfermos locais, o que se verifica, à semelhança do que aconteceu nas Misericórdias anteriores, foi um aumento no século XVIII.

Gráfico 10 - Fluxo de entrada de enfermos no hospital da Misericórdia de Ponte de Lima, séculos XVII e XVIII



Fonte: ASCMPLima, livros de cabidos particulares e livros de enfermos.

Gráfico 11 - Fluxo da entrada de peregrinos e viajantes enfermos no hospital da Misericórdia de Ponte de Lima, séculos XVII e XVIII³¹



Fonte: ASCMPLima, livros de cabidos particulares e livros de enfermos.

³¹ Os espaços em branco, visíveis no gráfico, representam as lacunas das fontes, ou seja, intervalos para os quais não é conservada documentação. Os anos que se encontram representados no gráfico, mas que não registam qualquer número, respeitam a períodos em que existem dados sobre a entradas de enfermos, mas não são registados peregrinos e viajantes.

Se analisarmos a entrada de doentes, no hospital de Ponte de Lima, entre 1661 e 1798, verificámos que existe um crescendo ao longo do século XVIII, com alguns picos, como em 1770-1771, ano em que os enterros também dispararam, provavelmente em virtude de epidemias.³² Em 1788-1789, a irmandade via-se a braços com o incumprimento no pagamento das rendas e pensões, tendo sido obrigada a realizar empréstimos para fazer face às despesas.³³

Em 1730, a Mesa da irmandade limiana definira que todos os enfermos deviam ser aprovados em Mesa antes de serem recolhidos no hospital. Havia, no entanto, exceções: «aquelle que for passageiro ou pobre que anda a pedir que por acidente que lhe deu não possa esperar por o cabido este mandará o recolher o Senhor Provedor sem ser em cabido».³⁴

À semelhança do que acontecia nos hospitais de Ponte de Lima e de Barcelos, também no do *Buen Suceso*, na Corunha, o número de peregrinos registados entre finais de seiscentos e as primeiras décadas de setecentos variou entre um e nenhum.³⁵ Valores muito baixos, que devem ser lidos com cautela. À semelhança do que acontecia em Portugal, podemos estar perante uma situação em que se anotavam apenas os passageiros que necessitavam de cuidados médicos, e não aqueles a quem se dava albergue.

³² A entrada de enfermos neste hospital foi já analisada por Maria Marta Lobo de Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)* (Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000), 525-528, 635-650.

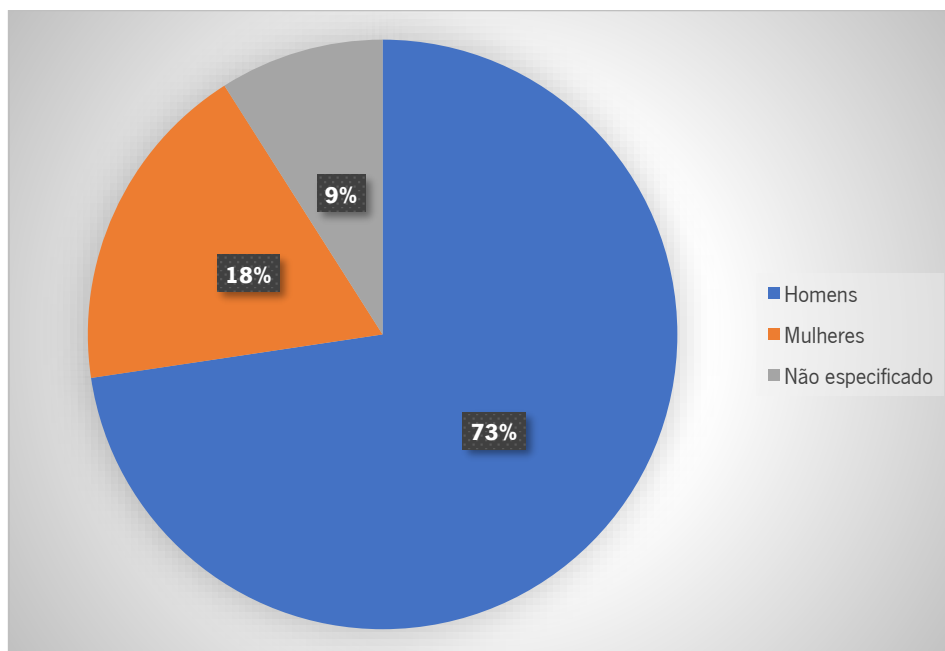
³³³³ Leia-se Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, 499-501.

³⁴ ASCMPLima, *Cabidos gerais principiou em 1641 – 1764*, n. 2, fls. 192-193v.

³⁵ Piedad Barreiro Barreiro, «Relación de peregrinos a santiago que recibieron asistencia en el " Hospital del Buen Suceso" de La Coruña desde 1696 a 1800», *Compostellanum*, vol. 11, n. 4 (1966): 725-752.

3 - Características dos peregrinos e viajantes enfermos

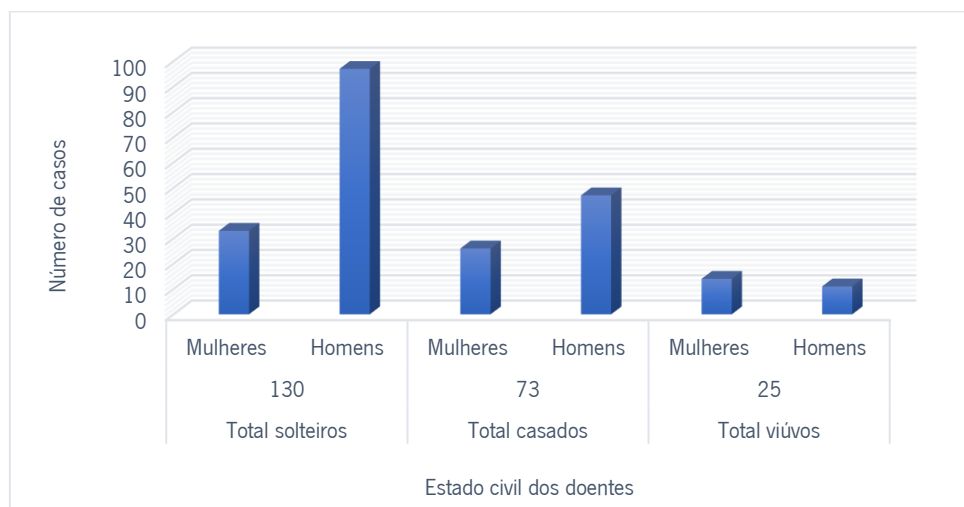
Gráfico 12 - Divisão por sexo dos peregrinos e viajantes acolhidos nos hospitais das Misericórdias, nos séculos XVII e XVIII



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLIMA; ALSCMBarcelos.

Dos 943 enfermos analisados, 685, (73%), eram homens, e 173, (18%), mulheres. Para 85 dos casos, (9%), não havia informação. Não é surpresa que o sexo masculino predominasse entre a população em trânsito, tendo em conta as dificuldades que estas deslocações implicavam para as mulheres. Se por um lado, os caminhos representavam um perigo, pois a maior liberdade e contacto com o outro sexo eram uma ameaça à honra, por outro, a dependência do poder patriarcal, assim como os encargos familiares, constituíam uma importante restrição à liberdade de circulação feminina.

Gráfico 13 - Estado civil dos peregrinos e viajantes acolhidos nos hospitais das Misericórdias, nos séculos XVII e XVIII



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLIMA; ALSCMBarcelos.

No que diz respeito ao estado civil dos peregrinos e viajantes doentes, conseguimos identificar a situação em que se encontravam 228, ou seja, 24% do total. Verificámos que predominava o grupo dos solteiros com 130 casos, ou seja, 57% dos estados civis identificados. Destes, 75% correspondiam a indivíduos do sexo masculino, e 25% ao feminino. É neste grupo onde a diferença entre sexos é maior. Seguiam-se os casados com 73 casos, 32% dos 228 casos conhecidos, sendo que destes 64% respeitavam a homens, e 36% a mulheres. Por último, os viúvos, 11% do total. Neste caso, a diferença entre indivíduos do sexo masculino e feminino esbatia-se, e as mulheres mostravam predominar com 56% dos casos, contra 44% de homens. Além dos 228 indivíduos, conseguimos encontrar ainda nove outros ligados ao sacerdócio, pelo que lhes era imposto celibato.

Entre os enfermos e peregrinos do Hospital Real de Santiago de Compostela conseguiu-se apurar o estado civil de 43,6%, sendo que contrariamente ao que verificámos, os casados eram os mais numerosos, correspondendo a 21,6% dos acolhidos, seguidos dos solteiros com 11,9%.³⁶ Todavia, se a atenção se desviar unicamente para os peregrinos, entre 1656 e 1702 o que se verifica é que estes eram maioritariamente homens, 98%, dos quais 93% eram solteiros. Foi registado apenas um casal e quase nenhum clérigo. Desta forma, as viagens realizavam-se, essencialmente, num momento de

³⁶ María García Campello, «Enfermos y Peregrinos en el Hospital Real de Santiago durante el siglo XVII (de 1630 a 1660- Libros de Ingreso de Enfermos)», *Compostellanum*, vol. 18, n. 1-4 (1973): 21.

transição da adolescência para a vida adulta, correspondendo a uma espécie de rito de passagem masculino.³⁷

Relativamente ao tempo que os peregrinos e viajantes permaneceram, em recuperação, nos hospitais das Misericórdias, apuramos as datas de entrada e saída de 57% dos indivíduos, (535 casos), de um total de 943 analisados.

Tabela 2 - Período de dias que os peregrinos e viajantes permaneceram nos hospitais das Misericórdias (séculos XVII e XVIII)

Dias	Nº de Casos
1 a 5	152
6 a 10	98
11 a 16	81
17-24	68
25-30	37
31-35	20
36-40	16
41-45	20
46-54	10
57-65	8
66-75	12
81-94	4
101-123	5
134-184	4
Total	535

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLIMA; ALSCMBarcelos.

³⁷ Georges Provost, «Les Pèlerins accueillis à l'Hospital Real de Saint-Jacques-de-Compostelle dans la seconde moitié du XVIIe siècle», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry (Roma: École Française de Rome, 2000), 132.

Deste modo, verificámos que 81% dos peregrinos e viajantes cuja data de entrada e saída do hospital foi possível analisar, permaneceram no mesmo menos de um mês. A maior fatia, 28%, esteve entre um e cinco dias, 18% ficou de seis a 10 dias, 15% de 11 a 16, 13% de 17 a 24 e 7% de 25 a 30 dias. Os restantes 19% permaneceram entre um mês e seis meses. Note-se que contabilizámos apenas os indivíduos que saíram do hospital vivos, não incorporando nestes cálculos os defuntos. Lisbeth Rodrigues verificou que entre os enfermos acolhidos no hospital D. Lopo de Almeida, entre 1585-1667, 31% permaneceu internado de 11 a 20 dias, e 25% de um a 10, sendo que de 81 a 90 dias ficaram 0,4% dos auxiliados, e mais de três meses 1,6% dos internados.³⁸

Num estudo realizado para os peregrinos portugueses enfermos no hospital *do Espiritu Santo y la Magdalena*, de Vigo, entre 1724-1737, verificou-se que, entre 102 casos, 45 permaneceram no hospital de 6 a 10 dias, 44 de 10 a 29, sendo que destes 4 estiveram recolhidos entre 23 e 29 dias. Apenas 13 tiveram estadias mais curtas, de 1 a 5 dias.³⁹

Entre os indivíduos que estiveram mais tempo nos hospitais encontramos alguns que aguardavam por viagens para o hospital de Todos os Santos, de Lisboa, mais especificamente, para a casa destinada aos loucos. Assim aconteceu em 1727 com Maria dos Reis, viúva e moradora no recolhimento da Biquinha, no Porto, que entrou no hospital D. Lopo de Almeida a 16 de outubro de 1727, onde permaneceu até ser enviada, no dia 27 de fevereiro, para Lisboa, para as referidas instalações do hospital, tendo ficado sob assistência da Misericórdia portuense um total de 134 dias.⁴⁰ Situação idêntica se passou, no mesmo local, com um galego de nome Manuel Francisco que entrou a 31 de janeiro de 1744

«[...] andava a vender sardinhas e galinhas e bacalhão e me enformei que hera recolhido em caza de Thereza de Jezus viuva mai do Padre Joze Pereira assistente na Rua das Flores e em 31 o trouxe a este hospital Pero rodrigues Barqueiro cazado em gaia em companhia [de] Manoel fernandes e Deonizio Lopes marinheiros ambos de gaia e peguarão nelle que se tinha visto afoguar e o trouxerão e se mandou recolher [...] sahiu com carta de guia para a caza dos [barrotes] hoje 26 de junho de 1744 [...]».⁴¹

³⁸ Veja-se Rodrigues, «A saúde do corpo», em *Sob o Manto da Misericórdia...*, vol. 1, 307-354.

³⁹ Leia-se Manuel Inácio Fernandes da Rocha, «O Alto Minho e as Peregrinações a Santiago de Compostela», *Estudos Regionais*, n. 13/14 (1993): 33.31.

⁴⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1727 ate 1730*, n. 38, fl. 12v.

⁴¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 216.

Manuel Francisco ficou durante 147 dias no hospital D. Lopo de Almeida, tendo depois saído com carta de guia dirigida ao hospital de Todos os Santos, de Lisboa.

Entre todos os peregrinos e viajantes enfermos, aquele que permaneceu mais tempo num hospital foi Esteves Fernandes, do termo da Covilhã, que entrou no D. Lopo de Almeida, em 7 de dezembro de 1687, estando acompanhado por um sobrinho e por outro «companheiro», os quais pagaram 24 tostões para a sua cura. Permaneceu durante seis meses na dita instituição tendo saído a 9 de junho de 1687, e «por nada aver por donde não pagou mais».⁴² O extenso período que este indivíduo permaneceu no hospital pode indicar que houve um erro por parte do escrivão, em anotar o mês da sua saída, ou a doença se ter prolongado. No mesmo dia que entrou o referido Esteves Fernandes, foi recolhido, também, Lourenço D'Além,

«[...] mosso solteiro que vinha do Alemtejo aonde servia de trabalhador de Pedreiros filho que dice ser de gregorio d'Alem e de sua mulher Jacinta da Cunha natural da freguesia de Borbem junto a Redondella Reino da Galisa. Entrou neste ospital para ser curado de dous [?] de baixo do braço que por se ver nelle a necessidade e pobreza o mandamos recolher sem despacho aos 7 de dezembro de 1685. [...] Sahio convalecido em 9 de abril de 686».⁴³

Se o anterior permaneceu seis meses no hospital de D. Lopo de Almeida, Lourenço ficou quatro. É provável que os seus internamentos se tenham prolongado, possivelmente pela dificuldade que houve na recuperação. Também quatro meses terá permanecido no mesmo hospital Maria solteira, recolhida a 31 de outubro de 1785, «vindo de jornada», tendo saído apenas a 3 de março de 1786.⁴⁴

Entre aqueles que ficaram menos tempo no hospital, encontram-se vários passageiros recebidos na Misericórdia de Guimarães, no ano de 1724-1725, quando o escrivão anotou a população em trânsito que pernoitava na Santa Casa, como se pode verificar pelo seguinte registo «em 8 de outubro de 1724 annos entrarão neste hospital dois passageiros doentes esta santa casa os empos em cavalgaduras. sahirão em 9 de outubro».⁴⁵

⁴² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1695 ate 1697*, n. 24, fl. 277.

⁴³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entrada 1686 ate 1689*, n. 19, fl. 277.

⁴⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1785 ate 1786*, n. 82, fl. 234v.

⁴⁵ ASCMGuimarães, *Registo de entrada de doentes no hospital 1723-1733*, n. 366, fl. 18v.

Este género de apontamento é difícil de encontrar tendo, apenas, sido identificado nesta confraria. Ou seja, de um total de 77 peregrinos e viajantes que estiveram nos hospitais das Misericórdias apenas uma noite, 70 respeitam ao mês de outubro de 1724, na Misericórdia de Guimarães.

Estadas curtas eram as mais frequentes. O mesmo foi notado no Hospital Real de Santiago de Compostela, onde se verificou que um elevado número de indivíduos permanecia entre 10 a 12 dias internados.⁴⁶ Entre os peregrinos acolhidos no hospital dos Borgonheses, em Roma, verificou-se que alguns ficavam mais do que dois meses no local, apesar de os seus estatutos referirem que, estando sãos, apenas podiam ser acolhidos por uma noite.⁴⁷ Estadas mais longas são encontradas no hospital de Lucarca, nas Astúrias, onde, no século XVIII, 50% dos enfermos permaneciam entre uma a duas semanas, assim, 11% ficavam entre 2 e 5 dias, 24% de 6 a 10, 26% de 11-15, 13% de 16-20, 7% de 21-25, 4% de 26 -30, 11% de 31-60 dias, 1% mais de dois meses, 1% mais de 3 meses, e 1% mais de 4 meses.⁴⁸

Os pobres, sem recursos, assim como os peregrinos e viajantes mais necessitados, podiam ser tratados nos hospitais das Misericórdias gratuitamente. Mas o mesmo não se aplicava aos que tinham algo de seu ou cujas atestações de pobreza eram insuficientes. Não tendo documentos que comprovassem a sua necessidade, e não havendo quem testemunhasse sobre a sua pobreza, estes indivíduos ficavam numa situação complicada, mas não totalmente desamparados. Era-lhes dada a possibilidade de serem curados, e de mais tarde enviarem ao hospital os comprovativos da sua pobreza, que podiam reunir junto das autoridades do seu local de residência. Todavia, a não ser em situações de extrema necessidade, em que os enfermos chegavam moribundos e salvá-los imperava, os peregrinos e viajantes doentes deviam apresentar um fiador.⁴⁹ Situação que, por vezes, se tornava difícil, uma vez que estando em trânsito, nem sempre conheciam pessoas que aceitassem esse compromisso. João Silva, solteiro, de Prado, em Braga, estava de passagem pelo Porto quando adoeceu e foi tratado no hospital D. Lopo de Almeida, onde ficou entre 31 de agosto e 19 de setembro de 1747, acabando por falecer. No tempo que esteve no hospital, e por provavelmente não ter recursos para pagar a sua cura, falara da

⁴⁶ García Campello, «Enfermos y Peregrinos...», 5- 41.

⁴⁷ Isabelle Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome, 1671-1716», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 322-323.

⁴⁸ Ana Belén de los Toyos de Castro, «Peregrinación y hospitalidad en el siglo XVIII: Los pobres y peregrinos enfermos del Hospital de Santiago de Lucarca (Asturias)», em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrion de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996*, org. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997), 263.

⁴⁹ Situação que acontecia, também, com os restantes doentes. Leia-se Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, 186-188.

sua herança, pelo que, aquando da morte, os irmãos anotaram que «este homem tem cem mil reis de legitima procure-se por sua may».⁵⁰

Dos 943 enfermos analisados, 2,5% não cumpriam os requisitos para serem tratados gratuitamente, pelo que 14 tiveram de pagar a própria cura, com os bens que traziam consigo e 10 apresentaram fiadores. Entre esses indivíduos que custearam a cura dos doentes encontravam-se um alfaiate, um correio, um estalajadeiro, um mercador, entre outros habitantes da cidade, cuja relação com os passageiros não foi possível apurar. No século XVIII, no hospital D. Lopo de Almeida, o internamento diário tinha um custo de 100 réis, aos quais acresciam os gastos da botica.⁵¹

É possível que alguns destes fiadores não conhecessem os indivíduos, mas tenham aceitado o encargo por uma questão de caridade. Pode ter sido esse o caso de Martinho Gomes, estalajadeiro em Vila Nova de Gaia, que ficou fiador de «Sebastião da Silva sapateiro cazado com Maria Lorge natural da cidade de Coimbra da freguesia de Santa Justa entrou neste hospital em 22 de fevereiro de 1705 para se curar de febre».⁵² A profissão e o facto de este enfermo ter consigo uma bolsa com 965 réis podem ter dado alguma segurança ao seu credor. Outros, teriam alguma afinidade ou mesmo parentesco. Assim, em novembro de 1724, foi acolhido no hospital D. Lopo de Almeida

«[...] Manoel Pacheco solteiro da freguesia de S. Senhorinha de Basto, Bispado de Braga, fugido a seus pais, entrou neste hospital em 19 de Novembro de 1724 para se curar de febre, [...] deu por fiador a Caetano Fernandes Pacheco morador em S. João da Fos, lingoa interprete dos estrangeiros; que se obrigou a pagar os gastos, ou mandar vir certidão de pobreza dentro em trez mezes [...] Faleceu em 2 de dezembro de 1724».⁵³

Por vezes, a urgência no tratamento não permitia que os peregrinos e viajantes esperassem pela autorização do cabido. Assim aconteceu em Ponte de Lima, em julho de 1715, quando

«[...] se recolheu para ser curada na enfermaria izabel solteira que disse ser filha que ficou de Francisco Fernandez e sua mulher Maria Francisca do lugar do Fundão termo da cidade da guarda

⁵⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1746 ate 1748*, n. 49, fl. 326.

⁵¹ Veja-se Esteves, «Do Hospital D. Lopo de Almeida...», 269.

⁵² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1701 ate 1705*, n. 27, fl. 385.

⁵³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1721 ate 1724*, n. 36, fl. 596.

e por adoecer passando por esta villa e não poder esperar o cabido na forma do compromisso se recolho [...]».⁵⁴

Também para entrar no Hospital Real, em Santiago de Compostela, os enfermos que tinham dinheiro deveriam pagar a sua estância.⁵⁵ Já os romeiros, a partir de 1804, deviam apresentar um certificado, assinado pelo pároco da sua aldeia, que atestasse o motivo da peregrinação e a sua boa índole. No caso de adoecerem, os passageiros tinham, também, a possibilidade de transitar para as enfermarias, onde recebiam cama, refeição, assim como os restantes cuidados prestados aos outros enfermos. A ração dada consistiria numa libra⁵⁶ de pão de segunda classe, uma libra de vaca e quartilho⁵⁷ de vinho, divididos em igual parte entre jantar e ceia.⁵⁸

4 - Legar em favor dos passageiros

A documentação respeitante à doação de D. Filipa Rodrigues do Amaral, no ano de 1597, conservada no arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Lamego, torna-se num dos raros casos em que os peregrinos e viajantes foram contemplados por um legado, o que não significa, no entanto, que os mesmos não beneficiassem das heranças e doações feitas às Misericórdias.

Apesar de serem poucos os benfeitores que contemplavam especificamente os passageiros nas suas intenções, foram muitos os que destinaram somas de dinheiro para serem despendidos com esmolas ou vestidos de pobres, assim como com melhoramentos dos hospitais, investimento em roupas para as enfermarias, entre outras necessidades diárias das Santas Casas. É entre esses cuidados, com os enfermos e com os pobres, que encontrámos os peregrinos e viajantes enquanto usufruidores. Por

⁵⁴ ASCMPLima, *Livro 5 dos Cabidos particulares*, n. 5, fl. s.n.

⁵⁵ Ofelia Rey Castelao, «Historia del Real Hospital de Santiago», em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias (Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004), 393.

⁵⁶ Uma libra equivalia, no século XVIII, a 459 gramas. Veja-se Luís Seabra Lopes, «A cultura da medição em Portugal ao longo da história», *Educação e Matemática*, n. 84 (2005): 45.

⁵⁷ Um quartilho correspondia a um quarto de uma canada. Veja-se Rafael Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio De Moraes Silva*, Tomo II (Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1789), 271.

⁵⁸ M. J., «Libro de Peregrinos Enfermos», em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación [catálogo de la exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de julio-29 agosto 2004*, dir. José Manuel García Iglesias, coord. Marcelina Calvo Domínguez (Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004), 588.

exemplo, nos livros de legados da Misericórdia de Guimarães, vários benfeitores referem que parte do dinheiro que deixavam à Santa Casa devia ser colocado a juro e com os seus rendimentos deviam dar-se esmolas aos necessitados.⁵⁹

Note-se que a questão dos legados é bastante complexa, pois através deles os testadores tornavam a alma na sua própria herdeira. Na impossibilidade de levarem os bens terrenos consigo, optavam por os aplicar na salvação do próprio espírito. Por este motivo, havia benfeitores que deixavam somas muito avultadas.⁶⁰ Estes gastos devem ser analisados à luz da mentalidade da época, segundo a qual o despojamento e a pobreza contribuía para a salvação. Assim, tendo sido afortunados com elevadas posses em vida, estes homens e mulheres procuravam deixar os seus bens aos mais desfavorecidos, após a morte, destinando-os, igualmente a benefícios espirituais para si próprios.⁶¹

No entanto, foram muito poucos os benfeitores que tiveram os peregrinos e viajantes em consideração, na hora de escolherem o alvo da sua caridade. Um dos melhores exemplos é o da referida D. Filipa Rodrigues do Amaral, irmã de Diogo Rodrigues do Amaral, cónego da Sé de Lamego. Esta senhora deixou, em 1597, todos os seus bens ao hospital da Santa Casa lamecense, com as condições de que mensalmente o provedor mandasse lavar e esquentar as roupas das enfermarias, a cada 15 dias se substituíssem os lençóis das camas dos doentes e, semanalmente, lhes fossem lavadas as camisas. Havia, ainda, a obrigação de que todas as camas fossem feitas diariamente, mantendo-se limpas,

⁵⁹ ASCMGuimarães, *Livro de Legados 1634-1699*, n. 113; *Livro do Tombo dos Legados 1702 a 1885*, n. 125. Também Martinho Vicente Rodrigues quando elenca uma lista de capelas instituídas na Misericórdia de Santarém, no período moderno, e suas respectivas obrigações pias, não encontrou referências que contemplassem os peregrinos e viajantes, embora a vila fosse local de grande trânsito, existindo nela vários hospitais para recolher transeuntes. Veja-se Martinho Vicente Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém: cinco séculos de história* (Santarém: Santa Casa da Misericórdia, 2004), 132-163, 278-280. Sobre os legados deixados às Misericórdias leia-se Isabel dos Guimarães Sá, *O regresso dos mortos. Os doadores da Misericórdia do Porto e a Expansão Oceânica (séculos XVI-XVII)* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018). Leiam-se António Francisco Barbosa, «O impacto dos “brasileiros” na assistência a nível local: o legado de Bento da Cosya Tição (Séculos XVII-XVIII)», em *Os Brasileiros enquanto agentes de mudança: poder e assistência*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Póvoa do Lanhoso: CITCEM, 2013), 55-70; Paula Sofia Costa Fernandes, «Legados que atravessam mares protegendo pobres na Misericórdia de uma terra lusa: a utilização dos bens dos “brasileiros” na Misericórdia de Penafiel na Idade Moderna», em *Os Brasileiros enquanto agentes de mudança...*, 35-54; Maria Odete Neto Ramos, «Salvar a alma e socorrer os necessitados ao emprestar capital a juro: a gestão do legado do brasileiro Cipriano Gomes Claro pela Misericórdia de Arcos de Valdevez (1738-1760)», em *Os Brasileiros enquanto agentes de mudança...*, 71-90.

⁶⁰ Ernesto García Fernández, «A la Espera del mas allá: La Sociedad urbana del Camino de Santiago Através de sus testamentos», em *Las ciudades del Camino de Santiago*, ed. García Turza (Logronho: Ayuntamiento de Logroño e Instituto de Estudios Riojanos, 2000), 55; Sobre esta questão leia-se, também Norberto Tiago Gonçalves Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014), 17.

⁶¹ Veja-se Maria Marta Lobo de Araújo, *Rituais de Caridade na Misericórdia de Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)* (Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003), 34-39, 59.

consertadas e apetrechadas com um enxergão, um colchão, lençóis de baixo e de cima, um cobertor ou coberta de lã macia, assim como com uma manta, cabeceira, um cabeçal de penas e uma almofada de lã.⁶² Deviam existir, ainda, toucadores ou carapuças para cobrir a cabeça dos enfermos. O acolhimento dos passageiros também não foi descuidado, como dissemos. Para tal, deviam existir no hospital enxergões, cobertas e mantas para «que se lhe de roupa com que estejam agasalhados e quentes as noites que no dito hospital ouverem de dormir». Cabia ao provedor garantir a limpeza da roupa fornecida aos mesmos.⁶³

A benfeitora ordenava, também, a compra de lençóis e camisas em abundância que ficariam guardados num «caixão grande», para uso dos peregrinos e viajantes e quando falecesse algum pobre, o provedor ordenaria que o mesmo fosse embrulhado com um dos referidos panos. D. Felipa legou, ainda, bens para alimentar os pobres e passageiros. E, no que respeitava às esmolos, deixava ao critério dos administradores o valor a ofertar, definindo apenas que os viajantes e peregrinos que saíssem do hospital deviam ser providos com alguma dádiva.⁶⁴

Também na Misericórdia de Ponte de Lima foi encontrado um único legado que contemplava os passageiros. Datado de 1607, foi realizado pelo padre Domingos Francisco, que entre outros aspetos definiu que devia haver uma «cama de roupa», guardada numa caixa, para uso dos peregrinos honrados.⁶⁵ Um caso um pouco distinto encontramos na Misericórdia de Viana do Castelo, onde Bento da Rocha tinha por obrigação prover o «hospital velho» que dava acolhimento aos peregrinos, com 12 enxergões, 12 mantas, assim como outros objetos e apetrechos necessários.⁶⁶

Um dos maiores legados deixados às confrarias que estudamos foi o de D. Lopo de Almeida, à Santa Casa da Misericórdia do Porto, na condição de que se esta não o administrasse convenientemente fosse entregue à Santa Casa de Braga e, em última estância, à de Lamego.⁶⁷ Note-se que D. Lopo de

⁶² Note-se que as preocupações higienistas são próprias deste período, acreditando-se que a limpeza contribuía para a recuperação dos enfermos e evitava a propagação de doenças. A este propósito encontram-se determinações semelhantes em diversas confrarias. Leia-se Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, 658-659.

⁶³ Pediu, ainda, que se consertasse a capela de Nossa Senhora da Anunciação, pertencente ao mesmo, para que, aquando do seu falecimento, pudesse ser lá sepultada.

⁶⁴ ASCMLamego, *Contem testamento D. Filipa Rodrigues Amaral - Livro da Irmandade da Misericórdia do ano de 1716-1716*, n. 02, fls. 16-17.

⁶⁵ Araújo, *Rituais de Caridade...*, 64.

⁶⁶ ADVCastelo, FSCMVC, *Livro de actas de 04 de Junho de 1559 a 18 de Abril de 1728*, n. 3.24.3.3, fls. 174-174v. O caso de Bento da Rocha foi já trabalhado, leia-se Magalhães, *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana...*, 226-228.

⁶⁷ Artur de Magalhães Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, vol. 2 (Porto: Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1999). Sobre os bens de D. Lopo de Almeida leia-se Isabel dos Guimarães Sá, «D. Lopo de Almeida, Benfeitor da Misericórdia do Porto (c.

Almeida privilegiou três das grandes Misericórdias do Norte de Portugal, o que denota a importância destas confrarias, em finais do século XVI. O benemérito deixou uma parte considerável da sua herança para ser aplicada na cura de enfermos.⁶⁸ Esses bens estão na origem do hospital D. Lopo de Almeida, um edifício de grandes dimensões que contrastava com o anterior, onde os peregrinos e viajantes eram acolhidos. O mesmo aconteceu na Misericórdia de Castelo Branco, tendo frei Bartolomeu da Costa escolhido por herdeiro o seu hospital, em 1608.⁶⁹

Além das Misericórdias portuense e lamecense, também outras confrarias receberam importantes legados. Em 1708, a Misericórdia vimaranense foi beneficiada com a oferta de «huma pessoa devota», cuja identidade foi ocultada, que instituía uma capela por 5.000 cruzados⁷⁰ para serem colocados a juro e dos seus rendimentos se dizer uma missa quotidiana pela alma do benfeitor e seus parentes. E em caso de morrer algum pobre do hospital, das cadeias da vila ou do rol da Casa, «naquelle dia perferira a tenção da missa pello dito pobre primeiro e não por elle legatário».⁷¹ Desta forma, constatámos que os peregrinos e viajantes eram contemplados caso falecessem no hospital da dita confraria.

Em maio de 1680, os mesários da Misericórdia de Caminha reuniram-se, pois Agostinho Barbosa de Passos deixara em testamento 200.000 réis para a compra de roupas e outros bens necessários ao hospital. No entanto, os confrades concordaram ser mais conveniente despender apenas 50.000 réis em camas, e investir os restantes 150.000 em bens de raiz.⁷² Um século depois, em 1790, António de Brito Soares deixou ao hospital da mesma Misericórdia os bens que possuía nos arrabaldes de Valença, para dos seus rendimentos se recolher e tratar os pobres, assim como pagar o médico, o cirurgião e a hospitaleira.⁷³ Em ambos os casos, os passageiros e viajantes que transitavam pela localidade, e ficavam no hospital da confraria, usufruíam dos bens legados.

Todavia, se alguns testadores beneficiavam os mais necessitados, entre os quais se podiam incluir os viajantes e peregrinos, outros excluía-nos das suas intenções. Foi o caso do legado deixado por Francisco de Leyva à Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, no século XVIII. Nele, o benfeitor

1525-1584): uma incursão sobre os seus bens móveis», em *Culto, Cultura, Caridade. Atas do II Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, coord. Santa Casa da Misericórdia do Porto (Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2012), 25-49.

⁶⁸ Basto, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, vol. 2, 163.

⁶⁹ Leia-se H. Castro Silva, *A Misericórdia de Castelo Branco. Apontamentos Históricos* (Castelo Branco: Papelaria Semedo, 1958), 41-53.

⁷⁰ Note-se que neste período um cruzado correspondia a 400 réis.

⁷¹ ASCMGuimarães, *Livro de Actas da Mesa e Definitório 1701-1730*, n. 9, fls. 30v.-31.

⁷² ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Acórdãos 1673-1693*, n. 7.35.3.22, fl. 44.

⁷³ ADVCastelo, FSCMC, *Livro que hade servir para os acordaons desta Santa Caza anno de 1769 athe 1822*, n. 7.35.3.26, fl. 76.

realçou que as sobras originadas pelos juros do seu dinheiro deviam ser aplicadas com os carenciados, mas apenas aos pobres e presos que pertencessem ao rol da confraria. Sabemos que a população flutuante, de peregrinos e viajantes, não entrava no rol dos pobres das Santas Casas, embora pudesse constar do dos presos, pelo que neste caso, ficavam, em parte, excluídos de receber esmolas provenientes deste dinheiro. Como justificar a atitude deste benfeitor? Os pobres locais, mais do que a população flutuante, contribuíam para o engrandecimento e reconhecimento das obras beneméritas destes indivíduos. Se estes ficavam gratos e reconhecidos, os outros facilmente esqueceriam o seu nome. Por outro lado, muitos passageiros podiam ser vagabundos, sendo do interesse do testador garantir que os seus bens seriam utilizados com quem realmente necessitava.

Note-se, no entanto, que nem sempre era fácil os pobres conseguirem usufruir dos bens que lhes eram deixados. Parece ter sido o que aconteceu na década de quarenta do século XVII, na Santa Casa de Monção. Filipa Henriques, da mesma vila, deixara a irmandade local por sua universal herdeira. Todavia, Ana Rodrigues, viúva de um cirurgião monçanense, entrou em casa da defunta levando vários móveis, que alegava terem-lhe sido dados. Acionaram-se, então, as justiças da vila e Ana Rodrigues foi considerada culpada e condenada à cadeia por 14 meses. O problema era agravado pelo facto do licenciado António de Figueiroa, irmão da dita confraria, aconselhar a mulher a não fazer a entrega dos bens, sob pretexto da Santa Casa ter como obrigação ser misericordiosa, alegando ainda que desistir do caso era a melhor opção para a confraria, para «escusarem gastos a esta santa casa por ser fazenda de pobres e se não fazer despesa na dita demanda».⁷⁴ A Misericórdia apelou, no entanto, para o Tribunal da Relação do Porto que declarou a mulher culpada. Por sua vez, o irmão António de Figueiroa processou a Misericórdia em favor de Ana Rodrigues. E assim, queixavam-se os irmãos, em todo o processo se «fes fazer muitos gastos» que prejudicavam a confraria e as suas finanças.⁷⁵ Embora não saibamos a relação de Ana Rodrigues com António de Figueiroa, apercebemo-nos que existe uma forte relação de interesses que levou o homem a voltar-se contra a irmandade que integrava e representava.

Um outro legado, deixado à Misericórdia de Ponte de Lima, em 1801, pelo confrade Manuel de Oliveira Brandão, instituía a Santa Casa como a universal herdeira dos seus bens e dos da esposa. O testador pretendia que fosse feita uma casa, no «hospital de fora», local onde se acolhiam os viajantes, com o objetivo de recolher alguns enfermos, sem que, com isso, se causasse «embaraço dos

⁷⁴ AMMonção, FSCMM, *Livro de acórdãos 1643-1658*, n. 1-A.3.3.2, fls. 53-54.

⁷⁵ Sobre a conflitualidade na Misericórdia de Monção leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008), 109-118.

passageiros».⁷⁶ O aumento do número de enfermos, nesta época, terá levado a que o «hospital da Praça» não fosse suficiente para acolher todos, recorrendo a confraria ao de «fora» como edifício complementar, exigindo-se, por isso, que apresentasse as condições necessárias. Note-se que embora Manuel de Oliveira Brandão não tivesse por finalidade beneficiar os passageiros, procurava que estes não fossem prejudicados quando, em consequência da diminuição dos peregrinos que rumavam a Santiago, este edifício se tornou num hospital de velhos e doentes crónicos, recebendo, igualmente, subnutridos e enfermos em convalescença.⁷⁷ No entanto, também neste caso houve contenda, uma vez que uma irmã do testador se habilitou como sua herdeira. Apesar de temerem as despesas que acarretava recorrer às justiças, os mesários decidiram defender os interesses da Misericórdia e da viúva do testador, em detrimento da irmã.

5 - A morte: uma amiga traiçoeira

Nem todos os enfermos recobram as forças e continuaram as suas jornadas. Vários, acabaram por falecer nos hospitais das Misericórdias. Isso aconteceu com 93 dos 943 enfermos assistidos, ou seja, com 9,8% do total. Alguns chegavam ao hospital num estado muito debilitado, sem conseguir falar ou inconscientes, como aconteceu com

«[...] Hum Peregrino vestido de trapos sem camisa foi conduzido a este Hospital por hum homem de Paranhos em hum carro cujo jomem de Paranhos disse que tambem outro lavrador da freguesia de S. Mamede de Infesta lhe trouxera a sua porta o dito peregrino cujo nome ignorarão em rezão delle não poder falar nem aparecer pessoa que o conheça. faleceo pelas 8 horas da noite do dia 6 de dezembro de 767 [...]».⁷⁸

Nestes casos, a Misericórdia do Porto tinha por costume garantir que eram enterrados com dignidade, fornecendo-lhes cova, mortalha e missa fúnebre. Por vezes, quando o defunto deixava bens,

⁷⁶ ASCMPLima, *Livro dos Definitórios 1731-1862*, n. 12, fl. 90.

⁷⁷ Sobre esta questão leia-se Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, 664-666.

⁷⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1766 ate 1768*, n. 63, fl. 289v.

o valor obtido através da venda dos mesmos era aplicado na celebração de mais missas pela sua alma.⁷⁹ Assim, quando em novembro de 1767 faleceu um galego, no hospital D. Lopo de Almeida, foram entregues os seus alforques com 650 réis, dos quais 300 se deram ao padre capelão do hospital para o cuidado com a alma do defunto.⁸⁰ O mesmo aconteceu com outro homem que chegou ao hospital de S. Marcos moribundo, e que tinha sido encontrado em uns campos. Antes de falecer, dissera vir de Almeida, e ser da «Barca», todavia não chegou a referir o nome por morrer imediatamente, embora ainda a tempo de levar a Santa Unção. Acharam-se-lhe 700 réis nos seus pertences, que foram utilizados para celebrar missas, pela sua alma.⁸¹

A Misericórdia de Guimarães, em 1604, determinou que os pobres admitidos no hospital da Santa Casa deviam ser confessados no dia em que entravam e que caso algum falecesse, a missa do seu funeral se realizaria no altar privilegiado. Os irmãos tinham, ainda, de fazer os assentos das pessoas que faleciam, assinalando a naturalidade, os nomes, quem eram os pais e os pertences que traziam.⁸² Com estes registos, procurava-se identificar os bens do indivíduo para lhe serem devolvidos se se restabelecesse, ou então, identificar a sua família, de forma a notificá-la, caso falecesse. O mesmo procedimento se aplicava às restantes irmandades congéneres.

Contiguas ao hospital, deviam ficar as casas para acomodar o capelão, ordenando que tivessem uma porta para dentro do mesmo, de forma a aumentar a proximidade dos enfermos.⁸³ Também na Misericórdia do Porto isso acontecia, desde 1651, embora, no ano de 1673, os irmãos tenham revelado preocupação pelo facto do capelão fazer serventia das casas onde morava pela porta que dava para o

⁷⁹ Aníbal José de Barros Barreira, *A assistência hospitalar no Porto 1750-1850* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002), 74. Leia-se Helena Osswald, «As obras de Misericórdia. Que obras, por quem e através de quem», em *Sob o Manto da Misericórdia...*, vol. 2, 238-239.

⁸⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1766 ate 1768*, n. 63, fl. 284v.

⁸¹ ADBraga, FSCMB, *Doentes. Entrada e Saída desde 1704 athe 1705*, n. 72, fl. 19v.

⁸² ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1597 a 1636*, n. 5, fl. 164.

⁸³ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1677-1701*, n. 8, fl. 26. O facto de os capelães morarem dentro dos hospitais nem sempre era pacífico, por vezes existiam problemas graves como revelam as visitas e devassas realizadas ao hospital de S. Marcos, no período moderno. Sobre esta questão leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, *Memória e quotidiano: as visitas e as devassas ao hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2014), 90-95; Lisbeth de Oliveira Rodrigues, «Os hospitais portugueses no Renascimento (1480-1580): o caso de Nossa Senhora do Pópulo das Caldas da Rainha», vol. 1 (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013), 210.

hospital, «e tinha chave della o que nunca tiveram os mais capellains do dito Dom Lopo de Almeida que nas ditas casas moravam e porque não convinha», ordenaram que a mesma fosse fechada.⁸⁴

A necessidade de haver um padre sempre disponível era grande, pois os enfermos podiam entrar em agonia a qualquer momento, sendo essencial, estar disponível para os sacramentar e consolar, evitando que partissem sem assistência espiritual. Assim, aquando da eleição do capelão do hospital D. Lopo de Almeida, em 1654, os irmãos definiam que este devia ter

«[...] grande cuidado de confessar e administrar os sacramentos aos enfermos do hospital do dito Dom Lopo de Almeida mostrandose muito caridoso com elles assistindolhe a comer e todos os dias os verá e visitará, consolandoos em suas doenças e afliones e terá particular cuidado em os ajudar a bem morrer resandolhe o officio da agonia fasendo tudo com a caridade cristam que he obrigado e delle se espera; e nos dias que lhe administrar o sacramento da cominham e nos domingos e dias santos não dira misa na dita capella se não no dito hospital tendo não somente cuidado de confessar e dar a comunham nos enfermos quando entram nelle mas ainda mais veses no descurso de suas doenças e nas festas do anno e estando propinquos [sic] a morte de os comungar por viatico e de os salvar pella bulla da Santa Casa da que do hospital se lhe toma e lhe conceda explicar as indulgencias dela [...]».⁸⁵

Numa outra ocasião, referiam os mesários que, quando os enfermos se encontravam moribundos, era «a hora em que mayor risco [corre] a salvação».⁸⁶

No compromisso da Misericórdia do Porto de 1717, no capítulo respeitante ao mordomo da igreja, é referida a obrigação da Misericórdia enterrar os defuntos pobres,

⁸⁴ Também em 1665 os irmãos se demonstravam preocupados por constar que o capelão mantinha amizade ilícita com uma mulher. AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 3.º de Lembranças Outubro 1639 a 1674 Fevereiro*, n. 1283, fls. 186v.-187, 572-572v.

⁸⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 3.º de Lembranças Outubro 1639 a 1674 Fevereiro*, n. 1283, fls. 239v.-240. Leia-se a propósito Inês Amorim e Hugo Ribeiro da Silva, «Para uma boa governação: *coraçom, siso, forças e caridadea*», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1499-1668)*, coord. Inês Amorim, vol. 1 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 93-106.

⁸⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 3.º de Lembranças Outubro 1639 a 1674 Fevereiro*, n. 1283, fls. 365-365v.

«[...] por amor de Deos e senão tiverem mortalha, com que se possa enterrar, lhe farão dar à custa da casa e por cada hum dos ditos defuntos pobres mandarão dizer na Igreja da Misericordia, hua missa rezada, conforme ao costume antigo da Irmandade [...]».⁸⁷

O mesmo determinava o compromisso do hospital da Santa Casa de Barcelos, datado de 1716, ordenando que da renda do hospital se mandasse celebrar uma missa de corpo presente por cada doente falecido nas suas enfermarias, «por que se da cura do corpo se trata tanto no remedio da alma se deve cuydar mais».⁸⁸

Apesar de não serem mencionados de forma direta, os peregrinos e viajantes encontram-se incluídos nesta determinação da Santa Casa, pois era frequente alguns destes indivíduos falecerem durante as deslocações. Quando viajavam sozinhos, não havia forma de dar notícia do sucedido aos seus familiares, pelo que a sua alma ficava em perigo. Por isso, as Misericórdias chamavam a si o papel de enterrar e dar dignidade ao funeral destas pessoas, cumprindo a sétima obra de misericórdia corporal. Faziam-no gratuitamente ou utilizando algum bem de valor deixado pelo defunto, como uma peça de roupa que pudesse ser vendida ou dinheiro. A confraria acautelava, ainda, uma ou mais missas pela sua alma.

Em 1659, o mordomo da Misericórdia de Braga despendeu 220 réis com a mortalha de um homem que vinha do Porto e morreu na rua da Cruz da Pedra. Em 1666, gastou 20 réis com a cova de «manuel passageiro em casa de xristo de fraga» e, em 1677, mais 260 réis na mortalha de «um estrangeiro que morreo a nossa senhora a branca que se lhe não soube o nome».⁸⁹ Eram indivíduos que estavam de passagem, alguns deles recolhidos em casas de pessoas da cidade, outros que acabaram por falecer na rua, sendo a Misericórdia a dar-lhes uma sepultura digna.

Em julho de 1685, entrou para se curar, no hospital da Santa Casa portuense, Domingos da Silva, marinheiro de Sesimbra. Era doente de boubas e embora já não fosse tempo de cura:

⁸⁷ ALSCMBarcelos, *Compromisso da Misericordia do Porto, Coimbra, Com todas as licenças necessárias, No Real Collegio Das Artes da Companhia, de Jesus Anno de 1717*, n. 457, fl. 40.

⁸⁸ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital Feyto no anno de 1716 Sendo provedor Manoel de Faria Deça e Escrivam Jozeph de Andrade de Almeida*, n. 9, fl. 7v. Sobre os cuidados a ter no momento da morte leia-se Norberto Tiago Gonçalves Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais, 2014), 12-52; António de Oliveira, *Capítulos de História de Portugal (1580-1668)*, vol. 3 (Coimbra: Palimage, 2015), 1141-1198.

⁸⁹ ADBraga, FSCMB, *Recibo e Despeza do Mordomo da Caza 1651-1660*, n. 686, fls. s.n, 125v., 154v.

«[...] porque estava em miseravel estado e sem esperanças de vida o recolherão os mordomos por caridade para se sacramentar e o alimentaram esses dias Deus lhe desse vida e com grande trabalho foi alimentado e hua pessoa tinha cargo delle somente sem poder ter outra occupação. Aos 21 de Agosto foi Deus servido levalo para si e foi sepultado no cemeterio, de que se fes esta declaração por se não haver feito quando entrou. Acharam se lhe em dinheiro dous tostões e forão entregues ao capelão para se lhe mandar dizer missas [...]».⁹⁰

Este registo demonstra-se bastante interessante, uma vez que os irmãos referem que o enfermo foi acompanhado todo o tempo que esteve no hospital, estando uma pessoa encarregue de nunca o desamparar. Tendo vindo a falecer, verificaram que transportava dois tostões que a Santa Casa entregou ao capelão para que fossem celebradas missas em favor da sua alma.

Anos mais tarde, em junho de 1705, a confraria portuense recebeu na sua enfermaria António Preto, escravo de Manuel Ribeiro de Aguiar, da vila de Viana do Castelo, que se encontrava no Porto para embarcar para o Brasil. Desconhecemos os motivos que levaram este escravo a terras de Vera Cruz. Certo é que adoeceu de febres, acabando por falecer. Por não ser livre, tendo amo que lhe pudesse pagar a cura, viu-se obrigado a apresentar um fiador que foi Manuel Francisco Lima, morador na zona de S. Francisco, na cidade do Porto. Este último dispôs-se a pagar todos os gastos feitos pelo dito escravo, num total de 2.260 réis que contemplou o tratamento recebido, a mortalha, a missa e a cova.⁹¹ Por outro lado, em 1728, faleceu no hospital D. Lopo de Almeida Inácio Rodrigues, carpinteiro que trabalhava na Ribeira das Naus, vindo de Lisboa. Trazia 2.010 réis em dinheiro, assim como a roupa do corpo. Da soma que transportava, os irmãos decidiram que se pagariam os gastos que fizera no hospital. A roupa entregaram-na ao pai. Inácio tinha um arrieiro já pago para o levar a Braga. Este devolveu 615 réis à Santa Casa, uma vez que terminava ali o seu serviço. Os gastos que fizera nos três dias que permaneceu no hospital, juntamente com o hábito, a missa e a cova, orçaram em 1.620 réis. Mais 962 réis foram aplicados no pagamento da despesa feita na botica, tendo sobrado apenas 43 réis que foram restituídos à família.⁹² Nem todos os viajantes e peregrinos tinham consigo dinheiro ou conheciam pessoas que pudessem servir-lhes de fiadores, sendo então, aceites para cura gratuita.

⁹⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1681 ate 1685*, n. 18, fl. 326v.

⁹¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1701 ate 1705*, n. 27, fl. 451v.

⁹² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1740 até 1742*, n. 38, fl. 56.

Quando algum enfermo estivesse para falecer, as Misericórdias deviam tratar do seu testamento, que era depois entregue aos herdeiros ou ao testamenteiro. Caso não os houvesse e não sendo procurados pela família, os bens revertiam para os hospitais.⁹³ A Santa Casa do Porto procurava, desta forma, acautelar os seus próprios interesses, garantindo que em troca dos cuidados prestados aos moribundos, estes deixassem algo à confraria.

Segundo o compromisso do hospital barcelense,

«[...] como a cura da alma deva preferir sempre à do corpo, tanto que o doente for recebido em o hospital, o reverendo Cappelam mor o oivira de confaçam e quando não possa ser logo por nam estar pera isso disposto lhe dará algum tempo exortando-o e encaminhando-o com toda a paciencia, brandura e mancidam, pera que se confesse, bem e verdadeiramente [...]».⁹⁴

De seguida, deviam ser-lhe administrados os sacramentos da penitência, eucaristia e extrema unção, permanecendo o capelão ao seu lado, enquanto lia o *Livro da Agonia e Bem Morrer*⁹⁵, nunca desamparando o moribundo. Com todas estas ações diziam os irmãos, o capelão «lucrará não menos que almas para Deos, fazendo-lhe por este modo mayor serviço».⁹⁶ Assim, não era apenas o auxílio ao doente que estava em questão, era algo superior. Tratava-se de uma obra que se praticava em prol do reino divino. Tais justificações, por parte da irmandade, deviam-se ao facto de os capelães, com frequência, se recusarem a assistir os doentes durante a noite, e os deixarem desamparados durante o dia.⁹⁷ Note-se que, no período moderno, se acreditava que a morte devia ser pública, e que o moribundo se queria acompanhado pela família, ou elementos da comunidade, nesse momento de agonia. Como isso nem sempre era possível, estando no hospital, imperava que os assalariados do mesmo cumprissem

⁹³ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fl. 8.

⁹⁴ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, n. 9, fl. 8v.

⁹⁵ Estes livros popularizaram-se no século XV, um pouco por toda a Europa, em consequência dos cuidados que deviam manter-se no momento da morte, para garantir uma diminuição das penas do Purgatório. Veja-se Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista...», 31-32; Rooney Figueiredo Pinto, «A iconografia mariana no espaço jesuíta português: o culto e devoção à Virgem Maria na Igreja do Colégio de Jesus de Coimbra» (dissertação de mestrado, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade do Coimbra, 2014), 35.

⁹⁶ ALSCMBarcelos, *Compromisso do Governo do Hospital...*, fl. 8v.

⁹⁷ Sobre a necessidade de constante vigilância e controlo dos comportamentos dos capelães consulte-se Hugo Ribeiro da Silva, «Cuidar das almas», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 360-379; Para a preparação da hora da morte leia-se Araújo, *A morte em Lisboa...*, 147-224.

a referida função de acompanhar a defunção, acalmando o doente e garantindo que este não desesperava com temor da partida.⁹⁸

A Misericórdia de Braga fornecia mortalha, cova e missa aos peregrinos e viajantes que morressem no seu hospital, realizando gastos com essas cerimónias entre os 120 e os 320 réis. Por seu lado, a sua congénere de Guimarães celebrava uma missa pelo defunto, no altar privilegiado, no dia em que este falecia. Já a de Miranda do Douro enterrava pobres, peregrinos e viajantes, no interior da sua igreja, o que em outras confrarias era reservado a pessoas de «maior qualidade».⁹⁹ Tal facto pode ser justificado por se tratar de uma pequena localidade, fracamente povoada, o que libertava espaço, no interior do templo, para o sepultamento destes indivíduos.

Para os homens da Idade Moderna, salvar a alma das penas do Purgatório era fundamental. E para tal concorriam, não só as ações praticadas em vida, mas também todo o cerimonial fúnebre, assim como as missas celebradas em honra dos finados.

Além dos registos dos hospitais, também os de defuntos nos dão conta da existência de vários viajantes que faleceram nas ruas ou nas casas dos passageiros e foram enterrados pelas confrarias. Encontrámos 72 casos, divididos pelas Misericórdias de Vila do Conde, Braga, Ponte de Lima, Miranda do Douro e Monção. Destes, sabemos que 58 eram homens e 11 mulheres, mas desconhecemos o sexo dos restantes. Assim, dos casos que analisámos, verificámos que dos defuntos, 81% eram homens e 15% mulheres, não tendo sido possível saber o sexo dos restantes, como acontece num registo de 1744, da Misericórdia de Vila do Conde, quando afirma ter enterrado «dois corpos... os quais saíra a praia de hu nabio que naufragou que vinha do Brasil para o Porto».¹⁰⁰

Alguns destes passageiros faleceram nos hospitais das Misericórdias, todavia, foram apenas referidos nos livros de defuntos, uma vez que os de enfermos se perderam. Foram várias as causas que contribuíram para a morte destes indivíduos, desde doenças, acidentes a assassinatos.

Tal como aconteceu com alguns enfermos, referidos anteriormente, também em Vila do Conde, em março de 1756, foi sepultado, no cemitério da Misericórdia, um homem que

«[...] não soube o seu nome nem de onde era por vir moribundo em hum carro de hum palheiro onde estava havia alguns dias conforme a informação do lavrador que o trouxe que tambem lhe não

⁹⁸ Leia-se Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista...», 34-36.

⁹⁹ ASCMMDouro, *Livro de Defuntos 1714-1760*, fl. 56v.

¹⁰⁰ ASCMVConde, *Livro 2º dos Assentos dos Defuntos teve principio em 29 de Julho de 1716 e findou em 4 de setembro de 1799*, fl. s.n.

sabia o nome e o racolheo por o amor a Deus no dito palheiro e falesceo [no hospital da Misericórdia] [...].¹⁰¹

Os casos citados mostram que, por vezes, os peregrinos e viajantes adoeciam ou eram atacados por ladrões ao longo das suas jornadas, acabando por falecer nos caminhos, em palheiros ou no meio de campos e florestas. De muitos deles não se chegava a saber a identidade. Foi o que aconteceu com uma mulher encontrada morta, em Monção, que «sahio afogada nas Caldas e por se lhe não saber nome nem terra se lhe não poem aqui e se lhe dará mortalha e sepultura nesta Mizericordia».¹⁰² Acreditavam, os mesários, que era de origem galega. O enterro de indivíduos que deram à costa afogados foi comum, também, na Misericórdia de Vila do Conde. Alguns eram vítimas de naufrágios, outros de piratas. Assim aconteceu em 1719, quando a dita confraria enterrou

«[...] hum cadáver que sahio na praia do Rio desta vila de frente de São Tiago a que esta caza deu mortalha e esta sepultado na porta da capella de São Tiago da banda de fora e se presume ser de hum barco de quebrasois que tinha naufragado avia dias na barra desta vila».¹⁰³

Já em 1609, coubera à referida irmandade sepultar «hua molher que veio morta em hu navio de sam joam da foz que aqui emtrou que vinha de Lixboa não se sabe de onde era».¹⁰⁴ E, em 1651, enterrou Manuel Pereira, de Setúbal, que fora assassinado junto de Viana do Castelo, com «hua pulourada peleando com os pechilingues [sic] e veio na caravella de que era mestre Domingos Viana vezinho de Setuval».¹⁰⁵ A Misericórdia procurava enterrar estes corpos com a dignidade possível, no cemitério e igrejas locais, embrulhando-os em mortalhas ou lençóis, e celebrando uma missa pela sua alma.¹⁰⁶ Em outros casos, os amigos e familiares custeavam as despesas fúnebres. Assim, quando, em dezembro de 1680, faleceu em Ponte de Lima, um ajudante de um mercador de Braga, por cair de uma janela, quem pagou o seu funeral foram «sertos mercadores devottos [que] derão de esmolla pello enterro mil e duzentos reis que eu recolhi e sepultouce na matris».¹⁰⁷ Já em finais de seiscentos, quando

¹⁰¹ ASCMVConde, *Livro dos assentos de defuntos deste Hospital que teve principio em 20 de Outubro de 1732*, fl. 30v.

¹⁰² AMMonção, FSCMM, *Livro de defuntos enterrados pela Misericórdia 1670-1789*, n. 1-A.2.4.22, fl. 83.

¹⁰³ ASCMVConde, *Livro 2º dos Assentos dos Defuntos teve principio em 29 de Julho de 1716 e findou em 4 de setembro de 1799*, fl. s.n.

¹⁰⁴ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1609-1610*, fl. s.n.

¹⁰⁵ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1650-1651*, fl. 52.

¹⁰⁶ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1628-1629*, fls. s.n. 76v.

¹⁰⁷ ASCMPLima, *Defuntos sepultados 1678-1680*, n. 746, fl. 26.

morreu um romeiro de Santiago, no hospital da dita vila, encontraram-se-lhe, em dinheiro, 2.280 réis, sendo uma parte utilizada para pagar os gastos feitos com a tumba e o restante para missas.¹⁰⁸

Em Monção, encontrámos dois viajantes que morreram de forma trágica, nas últimas décadas de seiscentos. Um deles, António da Fonseca, peregrino, foi assassinado por um «seo companheiro», e João de Limeres, galego, morreu num deslizamento de terras que o soterrou, tragédias que surpreendiam o viajante e, muitas vezes, lhe ceifavam a vida.¹⁰⁹

6 - Peregrinos e viajantes nas malhas da justiça

O auxílio das Misericórdias aos peregrinos presos encontrava-se determinado nos seus compromissos. O capítulo XI do compromisso da Misericórdia do Porto, datado 1717, estabelecia as condições a cumprir para que os presos fossem admitidos ao rol, sendo a principal comprovar o seu estado de necessidade através de certidões ou testemunhas.¹¹⁰ Impossibilitados disso estavam, muitas vezes, os peregrinos e viajantes. Por esse motivo, o mesmo documento estabelecia que

«[...] sendo tão desamparado, ou tão peregrino o preso, que não haja quem o conheça, nem se possam aver as ditas justificações, poderão testemunhar os mordomos, pelo que virem, e alcançarem de seu desamparo, informando-se com pessoas que tenham razão de saber como passão na prisão».¹¹¹

Gente sem conhecimentos locais, os passageiros tinham dificuldades em conseguir justificações de pobreza. Note-se, ainda, que a Cadeia da Relação, no Porto, recebia presos de diversas partes do reino, o que justifica uma atenção redobrada aos mesmos nos capítulos desta irmandade.

¹⁰⁸ ASCMPLima, *Livro 5 dos Cabidos particulares*, n. 5, fl.116.

¹⁰⁹ AMMonção, FSCMM, *Livro de defuntos enterrados pela Misericórdia 1670-1789*, n. 1-A.2.4.22, fs. 6, 36.

¹¹⁰ Sobre o papel da Misericórdia do Porto no auxílio aos presos leia-se Maria Teresa Costa Ferreira Cardoso, «Os presos», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1499-1668)*, coord. Inês Amorim, vol. 1 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 215-257. Sobre os presos pobres leia-se Ana Isabel Coelho Silva, «A norma e o desvio: história da evolução dos compromissos das misericórdias portuguesas», em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Novos Estudos*, coord. José Pedro Paiva, vol. 10 (Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2017), 46-49; António Magalhães, «Os assistidos: formas e beneficiários da actuação das Misericórdias, (1498-1910)», em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum...*, vol. 10, 144-146.

¹¹¹ ALSCMBarcelos, *Compromisso da Misericórdia do Porto...*, fl. 29.

Para além de se encontrarem sozinhos, também as barreiras linguísticas dificultavam o papel das Santas Casas, que os podiam incluir nos seus róis de presos, após ser realizada petição. Nesses casos, cabia aos irmãos da Misericórdia ficarem atentos, perceberem as necessidades dessas pessoas e incorporá-las ou não nas listas de auxiliados. Integrando as franjas da sociedade, os encarcerados de outros reinos eram votados a um estado de vulnerabilidade ainda maior do que os seus homólogos locais.

Note-se, todavia, que a Santa Casa não aceitava determinados presos. Existiam requisitos para entrar no rol da confraria, que iam para além da pobreza e da necessidade em que se encontravam dentro da cadeia. Não podiam ser admitidos condenados por dívidas ou fianças, nem por degredos não cumpridos. E para tal, era necessário que antes de ser admitidos ao rol se recolhessem as informações necessárias.¹¹² Embora em outras Misericórdias não nos tenha sido possível identificar passageiros encarcerados, uma vez que os livros de presos do rol não são minuciosos na descrição dos admitidos, conseguimos fazê-lo em Braga, onde localizamos os casos de «Silverio Antonio de Leão passageiro prezo no Castello desta cidade [Braga] que requeria que estava prezo por não ter sete tostoos para pagar as custas», e o de Francisco Xavier, aceite para livramento a 22 de fevereiro de 1755, sendo referido no seu assento o facto de ser estrangeiro, mas estar a residir em Braga.¹¹³

Algumas Misericórdias, como foi o caso da de Viana do Castelo, chegavam a assumir os gastos com deslocações de indivíduos, às terras de origem dos presos estrangeiros¹¹⁴, para trazerem os documentos necessários para sua libertação. Tal aconteceu em 1603, na confraria vianense, quando a mesma deu 3.000 réis a Joaquim Pereira para mandar buscar perdão a Madrid. Proveu, ainda, com 2.000 réis Joaquim Sanches, preso, para mandar «buscar hús papeis a Castella por sua mulher». Meses depois, a confraria voltou a beneficiar o mesmo Joaquim Sanches com 600 réis, para mandar a mulher a Valladolid, «buscar remédio» para sua livração.¹¹⁵ Também em 1615-1616, a Santa Casa do Porto

¹¹² ALSCMBarcelos, *Compromisso da Misericórdia do Porto...*, fl. 29.

¹¹³ ADBraga, FSCMB, *Livro dos prezos admitidos 1725-1764*, n. 87, fl.21. Note-se que, no caso da Santa Casa do Porto embora não nos tenha sido possível perceber se existiam presos passageiros, sabemos que 11,5% dos reclusos do rol da dita confraria, entre 1735/1740, eram estrangeiros. Consulte-se Maria Teresa Costa Ferreira Cardoso, «Os Presos da Relação do Porto. Entre a cadeia e a Misericórdia (1735-1740)» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Socias, 2005), 352. Veja-se, também Patrícia Monteiro, «Visitar os presos a assistência e as despesas da Santa Casa da Misericórdia de Braga com os presos (1650-1670)», em *A intemporalidade da Misericórdia. As santas casas portuguesas: espaços e tempos*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016), 187-206. M. T. Oliveira, «As Misericórdias e a assistência aos presos», *Cadernos do Noroeste*, vol. 11, 2 (1998): 65-82. Consulte-se, ainda, Maria Fátima Castro, «Presos, enjeitados e meninos desamparados no programa assistencial da Misericórdia de Braga», *NW noroeste. Revista de história*, vol. 1, (2006): 373-404.

¹¹⁴ Note-se que o termo estrangeiro, neste período, não se refere apenas a indivíduos de outros reinos, mas também aqueles que sendo portugueses eram de outras localidades e desconhecidos no local onde se encontravam.

¹¹⁵ ADVCastelo, FSCMVC, *Livro de Receita e Despeza*, n. 3.22.3.1, fls. 2, 17.

proveu Catarina Martins, mulher de um preso que viera em apelação.¹¹⁶ Em 1763-1764, a mesma confraria curou Ana Margarida, esposa de Manuel André, fragateiro de Lisboa, que estava preso na cadeia da Relação.¹¹⁷ Em 1606, o provedor da confraria portuense ordenou que fossem recolhidos seis presos que se encontravam doentes, na cadeia dos soldados, e que iam para a Índia.¹¹⁸ Note-se que, como dissemos, a cadeia da Relação recebia encarcerados de todas as regiões, o que levava a que as suas mulheres e família se deslocassem ao Porto em visita, acabando por ser alvo da caridade da confraria local.

Desamparados e longe das redes de sociabilidade, os passageiros podiam ter maior necessidade ou liberdade para roubar e cometer delitos.¹¹⁹ Encarcerados, tornavam-se vítimas fáceis de uma sociedade que os abandonava à sua sorte, atrás das grades.

¹¹⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Bolsa de Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 166v.

¹¹⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1762 até 1764*, n. 59, fl. 352v.

¹¹⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1604 até 1608*, n. 3, fl. 90.

¹¹⁹ Leia-se a propósito Antoni Maczak, *Viajes y Viajeros en la Europa Moderna* (Barcelona: Ediciones Omega, 1978), 340-341; Benoît Garnot, *Crime et Justice aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Éditions Imago, 2000), 12-79.

Capítulo III

Povoadores de caminhos

1 - Uma abordagem aos peregrinos e viajantes. Quem, quantos, quando e com quem?

Ao longo da nossa investigação, recorrendo aos volumes de despesas dos tesoureiros, mordomos, enfermos e defuntos, conseguimos reunir 12.589 entradas referentes a peregrinos e viajantes. Destas, 72 respeitam a livros de defuntos, 943 de enfermos e 11.574 são esmolas entregues pelos tesoureiros e mordomos das Misericórdias. Estas referências fazem menção individual a 25.575 indivíduos. No entanto, em alguns casos, os escrivães não registaram os peregrinos e viajantes individualmente, mas sim em conjunto com outros gastos, como eram as «despesas miúdas» ou os «pobres da terra». Assim, em setembro de 1656, a Santa Casa de Guimarães despendeu 3.488 réis «em vaqua, carneiro, pão branco, vinho, ovos, frangos, sinco pasages das boubas, hua carta de guia com cavalgadura e outras miudezas».¹ Uma década depois, em agosto de 1666, o provedor da Santa Casa da Misericórdia do Porto gastou 1.200 réis «por esmolla que se fes em 4º feira aos pobres e passageiros».² Exemplos destes sucedem-se. Vejamos o caso de São João da Pesqueira, em junho de 1686, quando foram gastos 1.200 réis com «pobres e passageiros e vezitados».³ Por este motivo, na contabilização do total de pessoas estudadas foi necessário excluir várias referências, por não permitirem analisar a quantidade de indivíduos às quais se referiam, nem o valor gasto com os mesmos.

Sabemos que cada entrada pode referir-se a uma pessoa singular ou a um grupo, fosse de companheiros ou de familiares. Em 2.020 casos, respeitantes a despesas coletivas com peregrinos e passageiros, conseguimos saber apenas o total despendido com os mesmos, mas não o número de pessoas providas. Por serem valores consideráveis, optámos por realizar uma estimativa. Assim, tendo por referência que, com 25.575 indivíduos haviam sido gastos 2.217.140 réis, resultando numa esmola média de 86,7 réis por pessoa, aplicámos esta média a 1.262.309 réis despendidos nas 2.020 entradas, para as quais não possuímos número de providos, verificando que estes rondariam cerca de 14.560 indivíduos. Se juntarmos mais 963 identificados nos livros de doentes, nas referidas 943 entradas, pois alguns estavam acompanhados, e 78 nos livros de defuntos, em 72 registos, verificámos que estudamos um universo de cerca de 41.170 indivíduos.

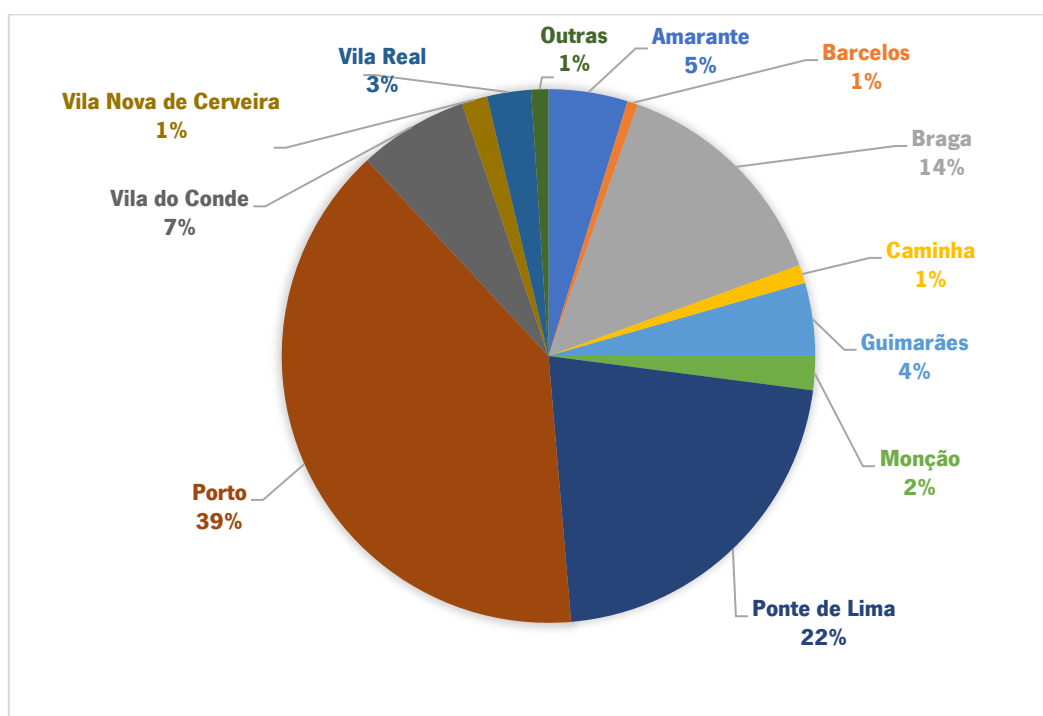
¹ ASCMGuimarães, *Livro de Receita e Despesa de 1650 a 1659*, n. 243, fl. 305v.

² AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Bolsa de Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1665 a 1666 Junho*, n. 2547, fl.12.

³ ASCMSJPesqueira, *Livro Contas 1677-1696*, fl. s.n.

Realizámos a consulta de 264 anos de despesas, divididos pelas 18 Misericórdias com dados para a nossa época. Todavia, dos 264 anos com referências a peregrinos e viajantes, apenas utilizamos, na nossa análise 239, uma vez que alguns não permitiam distinguir os valores despendidos com esta categoria, apresentando despesas conjuntas para passageiros e outros gastos. Se tivermos em conta que o nosso estudo abarca 122 anos administrativos, cujo análise foi realizada em diferentes Misericórdias, verificámos que resulta numa média de 337 peregrinos e viajantes esmolados, anualmente, nas 18 Misericórdias em análise. Sublinhe-se, no entanto, que os números são muito dispares de confraria para confraria, o que reflete não somente a localização geográfica da instituição, mas ainda a sua capacidade de auxílio a estas pessoas.

Gráfico 14 - Divisão das esmolas distribuídas aos peregrinos e viajantes entre 1585-1820, por Misericórdia



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLIMA; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMDogadouro.

Dos dados recolhidos, respeitantes às esmolas fornecidas pelas Misericórdias, verificámos, como se pode comprovar no gráfico 14, que a confraria do Porto contabilizava 39% desses donativos. Seguiu-se, depois, a de Ponte de Lima com 22% e a de Braga com 14%. Vila do Conde forneceu 7% das esmolas

analisadas, Amarante 5%, Guimarães, 4%, Vila Real 3%, Monção 2%, Barcelos 1% e igual percentagem correspondia, respetivamente a Caminha, assim como a Vila Nova de Cerveira. Sete das confrarias analisadas não chegaram a atingir 1%, encontrando-se representadas em conjunto, na categoria «Outras». Eram elas as Misericórdias de Vila Flor, São João da Pesqueira, Chaves, Esposende, Melgaço, Miranda do Douro e Mogadouro.

Tabela 3 - Esmolas distribuídas pelas diferentes Misericórdias em estudo aos peregrinos e viajantes (1585-1820)

Misericórdias	Nº anos administrativos analisados	Peregrinos e viajantes esmolados	Média anual de peregrinos e viajantes esmolados
Amarante	12	1916,49	159,7075
Barcelos	8	256,46	32,0575
Braga	17	5611,56	330,0917647
Caminha	11	446,81	40,61909091
Chaves	6	148,68	24,78
Esposende	9	70,47	7,83
Guimarães	14	1765,67	126,1192857
Melgaço	27	178,99	6,629259259
Miranda do Douro	12	92,89	7,740833333
Mogadouro	2	14,42	7,21
Monção	16	820,05	51,253125
Ponte de Lima	17	8630,74	507,6905882
Porto	23	15774,62	685,8530435
São João da Pesqueira	5	28,42	5,684
Vila do Conde	15	2654,86	176,9906667
Vila Flor	5	31,84	6,368
Vila Nova de Cerveira	20	620,78	31,039
Vila Real	20	1063,24	53,162

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

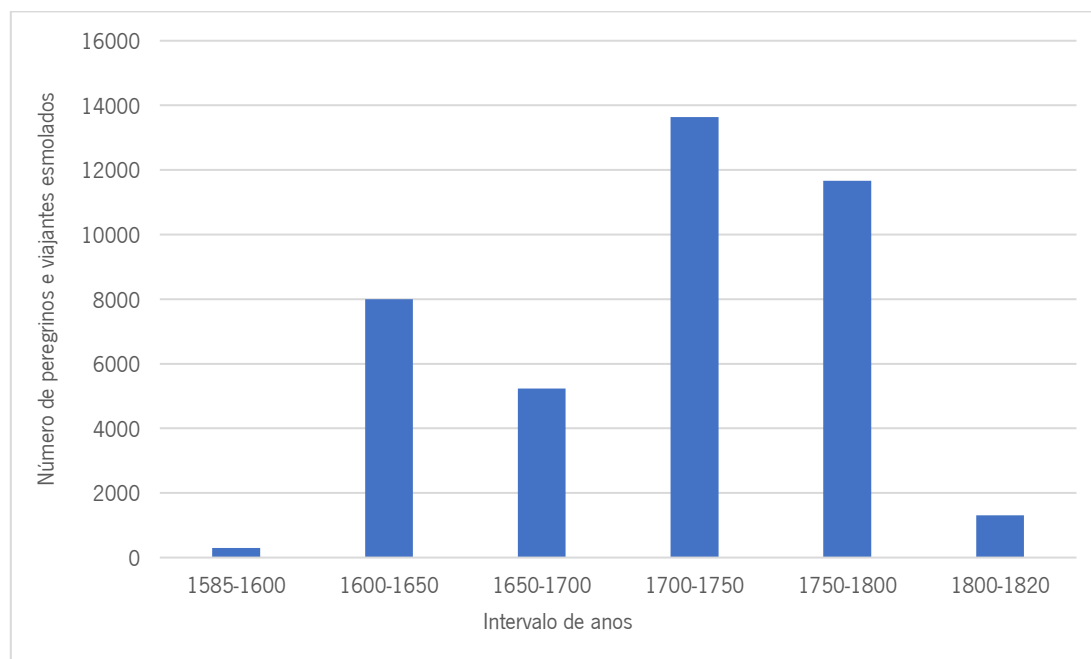
A Misericórdia do Porto distribuiu esmolos a cerca de 15.775 peregrinos e viajantes em 23 anos administrativos, o que dá uma média de 685 providos anualmente, Todavia, houve anos em que

receberam esmola, na referida confraria, cerca de 1.540 e 1.470 indivíduos, como aconteceu em 1605-1606 e 1725-1726, respetivamente. Outros períodos, como o de 1685-1686, registaram apenas 75 pessoas, consequência, provável, dos efeitos da Guerra da Restauração (1640-1668), que continuavam a fazer-se sentir, como veremos mais à frente. Ponte de Lima, esmolou anualmente uma média de mais de 500 indivíduos, no período estudado, e Braga cerca de 330. Outras confrarias, como é o caso da de São João da Pesqueira, registaram apenas 28 peregrinos e viajantes auxiliados, em cinco anos administrativos, auxiliado uma média de cinco passageiros por ano. Já a de Mogadouro apoiou apenas 14 pessoas, que se distribuíram por dois anos distintos, fazendo donativos, anualmente, a cerca de sete peregrinos e viajantes, valor que identificámos, também, na de Esposende.

Acreditámos que o valor de 41.170 indivíduos corresponda ao valor mínimo possível de peregrinos e viajantes, uma vez que registos como o do tesoureiro da Misericórdia do Porto, em julho de 1795-1796, no qual foram anotados gastos com 95 cartas de guia, são por nós contabilizados como 95 pessoas, apesar de sabermos que, por vezes, num mesmo documento, se poderia incluir mais do que um indivíduo. Registos como estes sucedem-se. Ainda na referida confraria, em agosto do dito ano, foram apontados gastos com mais 55 cartas, em setembro com 42, e assim sucessivamente pelos restantes meses.⁴ Por outro lado, alguns registos referem, por exemplo, um casal com os filhos. Desconhecemos a dimensão do grupo familiar, por isso contabilizamos apenas como dois. Tendo o escrivão utilizado o plural «filhos», este seria o número mínimo a aplicar, podendo, no entanto, ser mais.

⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Bolsa de Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1795 a 1796 Junho*, n. 2677, fl. 178.

Gráfico 15 - Número de indivíduos esmolados pelas Misericórdias em estudo, entre 1585-1820



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

A análise dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo, na longa duração, espelha-se nos gráficos 15 e 16, revelando-nos que a grande maioria dos indivíduos foi provida no século XVIII, correspondendo a 63% do total, e a cerca de 25.307 pessoas. Um crescendo da população em movimento foi também notado, mais a Sul, em setecentos, por Rute Pardal, na análise que efetuou das cartas de guia providas pela Misericórdia de Évora.⁵

Entre 1585 e 1700, foram esmolados 34% dos indivíduos. Pelo contrário, nas duas primeiras décadas do século XIX, os viajantes e peregrinos auxiliados pelas Santas Casas ficaram-se pelos 3%. Neste último caso, para conseguirmos uma comparação equitativa, se atentarmos nos anos correspondentes dos séculos XVII e XVIII, verificámos que tinham sido providos, respetivamente, 9% e 10% dos passageiros da centúria. Ou seja, as duas primeiras décadas do século XIX revelam uma elevada baixa no número de auxiliados. As diferenças apontadas para seiscentos e setecentos são reflexo das conjunturas políticas, económicas e militares vividas no reino, nas diferentes épocas. Por um lado, a Guerra da Restauração afastou viajantes da circulação pela raia portuguesa, por outro, a maior

⁵ Rute Pardal, *Práticas de Caridade e Assistência em Évora (1650-1750)* (Lisboa: Edições Colibri, CIDEHUS/EU – Centro Interdisciplinar de História, Cultura e Sociedades da Universidade de Évora, 2015), 92.

disponibilidade financeira das Misericórdias, na primeira metade do século XVIII, aliada a um clima de menor beligerância, poderá ter permitido um aumento do número de providos, assim como de indivíduos em circulação.⁶

Se atentarmos em estudos realizados em vários hospitais da Europa, no período moderno, verificámos que os fluxos de peregrinos eram frequentemente influenciados pelas conjunturas bélicas, assim como pelas restrições e críticas realizadas às peregrinações. Segundo Ofelia Rey Castelao, se considerarmos os estrangeiros como peregrinos, entre 1631 e 1643, o Hospital Real compostelano recebeu uma média anual de 103 viajantes, valor que aumentou para 485 entre 1655 e 1662, tendo voltado a diminuir para 136, entre 1675 e 1679. As oscilações de crentes que rumavam a Compostela variavam, muitas vezes, em função dos anos santos. Em 1655, entraram 537 indivíduos, e em 1660, 567, mantendo-se valores semelhantes a estes em 1751, e 1802. Por outro lado, o ano santo de 1677 não evidenciou um aumento do número de peregrinos em circulação, o que já não podemos dizer para outros anos, não jubilares, como foram os de 1661 e 1667, tendo ambos revelado um forte aumento da população em trânsito. Assim, a historiadora considera que a elevada frequência com que se realizava o jubileu diminuía o poder atrativo do santuário, acrescentando a esta realidade fatores político-militares.⁷

Também as peregrinações a Roma parecem ter sido incrementadas em finais do século XVII, o que pode ser explicado pela anexação do Franco-Condado à França, levando muita da população a abandonar o território. Estima-se que cerca de 12.000 indivíduos se tenham mudado para a antiga capital

⁶ Sobre os longos debates em relação aos pobres veja-se Jesús de la Iglesia García, «El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVI», em *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Ediciones Escorialenses, 2006), 5-30; Paz Molero Hernández, «El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI», *Perseitas*, vol. 5, n. 1 (2017): 181-205; Inês Amorim e Sara Pinto, «Pobreza e caridade: as esmolas nos discursos e nas práticas da Misericórdia do Porto, na Época Moderna», *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, vol. 25 (2018): 53-89. Sobre esta questão veja-se Laurinda Abreu, «O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a restauração do sistema assistencial da Évora Moderna», em *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVII)*, coord. Laurinda Abreu (Lisboa: Edições Colibri – CIDEHUS-EU, 2004), 155-165. Para o impacto do conflito nos peregrinos de passagem pela Misericórdia de Viana do Castelo veja-se Manuel António Fernandes Moreira, «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago», *Estudos Regionais*, n. 13/14 (1993): 68.

⁷ Em meados do século XVI as camas reservadas a peregrinos eram apenas 24% das usadas e 19% das totais. A partir do século XVIII o hospital cada vez mais afirmava os seus cuidados com os habitantes da cidade, em detrimento dos vizinhos. Leia-se Ofelia Rey Castelao, «Historia del Real Hospital de Santiago», em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias (Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004), 389.

romana.⁸ Desta forma, calcula-se que no ano santo de 1700 tenham chegado à Cidade Eterna 4.128 peregrinos, tendo descido este valor para 2.511, no jubileu de 1725. No período entre 1700 e 1779, aponta-se que tenham passado pelo hospital de *Saint-Louis-Des-Français* cerca de 50.000 franceses, o que resulta numa média de 750 a 800 peregrinos acolhidos, anualmente, em Roma. Todavia, estes valores são considerados parcos para Philippe Boutry e Dominique Julia, tendo em conta que se estima que a França tivesse, no século XVIII, 28 milhões de habitantes. Devemos ter precauções ao analisar estes números, uma vez que nos referimos a um período em que não existiam estatísticas. Além disso, não nos podemos esquecer de enquadrar estes valores num momento em que estavam em prática as restrições de Colbert às peregrinações, pelo que estes fluxos de romeiros, embora pequenos, marcava a resistência às novas políticas, à repressão das atitudes mentais, religiosas e culturais dos séculos XVII e XVIII. Apesar dos conflitos em que a França esteve envolvida ao longo do período moderno, foi apenas com a Revolução Francesa, em 1789, que se verificou uma enorme rutura no número de peregrinos que se dirigiam a Roma. Desta forma, verificou-se que, em 1790, apenas 18 franceses foram acolhidos no hospital de *Saint-Louis-Des-Français*, descendo para 13 em 1791, e apenas 3 em 1792.⁹

Se atentarmos no território italiano, é difícil quantificar o número de pessoas que passariam anualmente pela Toscana, no entanto é possível calcular as que dormiram em Florença, ponto de encontro da principal estrada grã-ducal. Estudos realizados apontam que, no ano de 1752, 3.053 indivíduos pernoitaram na cidade, tendo o valor aumentado para 5.634, em 1757, e decrescido para 921, em 1765.¹⁰

A catedral de Colónia, na Alemanha, era igualmente um importante local de peregrinação, uma vez que por lá passavam os caminhos percorridos pelos romeiros húngaros e eslovacos que se dirigiam a Santiago de Compostela. Todavia, durante a Época Moderna as crises levaram a população de Colónia a cair na pobreza, o que resultou num reajustamento dos modelos de apoio, tendo sido criada regulamentação que dizia respeito aos albergues para os pobres, doentes e peregrinos. O objetivo era internar os vagabundos nos hospícios municipais evitando, assim, a migração dos marginais. Graças a essa regulamentação existem informações pormenorizadas sobre os ocupantes do hospital *Zum*

⁸ Isabelle Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome, 1671-1716», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'École française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry (Roma: École Française de Rome, 2000), 310.

⁹ Philippe Boutry, «Les pèlerins français à Rome au XVII siècle d'après les registres de Saint-Louis-Des-Français», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 408-419.

¹⁰ Sandro Landi, «Il "Passo Regolato dei Poveri". I Pellegrini in Toscana Nella Seconda Metà del Settecento», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 277.

Ipperwald. Este era administrado pelo concelho da cidade e nos seus livros foram registados os nomes dos peregrinos, os companheiros e crianças que com eles seguiam, assim como a sua origem e destino. Cada passageiro podia ficar no hospital por três noites e recebia uma esmola diária.

Entre 1770 e 1790 passavam, anualmente, entre 450 e 1.500 pessoas pelo local. As tentativas dos príncipes e dos Habsburgo para impedir a mobilidade dos habitantes do império, parecem não ter surtido grande efeito. Assim, apesar de, em 1781, o imperador D. José II ter promulgado um édito que proibia as procissões e festas populares, nos Países Baixos austríacos, os peregrinos destes territórios não deixaram de se dirigir a Colónia em romagem. Dos 15.544 indivíduos que passaram no hospital da cidade, entre 1770 e 1790, 3.717, ou seja, quase 24%, afirmavam ter como destino Roma. Os que regressam com uma patente romana eram ainda mais, perto de 3.923 peregrinos, sendo oriundos de diversos reinos europeus. Um forte número destas pessoas havia saído de Colónia pela altura de fevereiro, março ou abril, de forma a chegar a Roma a tempo das festas da Páscoa.¹¹

O hospital de *Santa Maria del'Anima*, em Roma, albergava indivíduos de alto estatuto social, nobres, diplomatas e eclesiásticos. Os oriundos do Sacro Império Romano-Germânico tinham o direito de aí permanecer durante quatro noites. Todavia, no ano de 1559 a confraria recusava-se a receber peregrinos dos territórios belgas e mais tarde, os oriundos da Alsácia-Lorena. Só em 1854 passaram a ser recolhidos todos os alemães no hospital e não apenas os austríacos. A média anual de hóspedes rondava os 1.000 indivíduos, havendo uma diminuição entre 1680-1681, devido à ameaça turca, e um forte aumento em 1700, ano santo em que foram recebidos cerca de 22.775 devotos. Também no albergue de São Julião dos Flamengos, existia um livro onde foram registados os peregrinos acolhidos entre 1624 e 1790, figurando nele os nomes de 21.233 pessoas.¹² Assim, os flamengos que se dirigiam a Roma, rondavam os 300 e os 480 indivíduos, entre 1625 e 1700. Valor que, a partir de 1750 e 1775, baixou para apenas 102 e 52 peregrinos, como reflexo das medidas que restringiam o hospital ao acolhimento dos romeiros flamengos.¹³

¹¹ Antje Stannek, «Les pèlerins allemands à Rome et à Lorette à la fin du XVII et au XVIII siècle», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 328-339.

¹² Confira-se Antje Stannek, «Les pèlerins allemands...», 271-273, 354-340.

¹³ Note-se, contudo, que ao longo do século XVII houve anos excepcionais. Em 1652 foram acolhidos 520 indivíduos e em 1699 o valor subiu para os 669, número máximo deste século. Entre 1656 e 1657 a ausência de romeiros em Roma deveu-se à peste que assolou a cidade. Também os anos de 1630 e 1632 foram de epidemia e guerras. Os conflitos da primeira metade do século XVIII condicionaram, igualmente, o número de peregrinos que chegavam à Península Itálica, aos quais se juntaram as críticas às viagens longínquas, realizadas pelos próprios sacerdotes nos sermões. Consulte-se Yolande Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas méridionaux à Saint-Julien-Des-Flamands à Rome au XVIIe et XVIIIe siècle», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 273-274.

O número de peregrinos alemães acolhidos no hospital *de Santa Maria dell'Anima*, em Roma, registou uma diminuição constante, a partir de 1778 e até 1800. Dos 1.015 romeiros anuais, em 1778, desceu para poucas dezenas em 1800, tendo-se verificado que dos alojados, em 1783, 8,7%, eram conversos. Grande parte deles ter-se-ia convertido ao catolicismo em Roma. Se compararmos com os peregrinos alemães que iam a Loreto, verificámos que, no século XVIII, a peregrinação ainda permanecia forte, com mais de 2.500 romeiros a visitarem o santuário anualmente. Só em 1758 terão sido recebidos 3.345 indivíduos. Este aumento deveu-se aos problemas vividos na Alemanha, com as disputas do território prussiano e a Guerra dos Sete Anos (1756-1763), levando os habitantes locais a dirigirem-se à Santa Casa de Loreto para solicitarem intervenção divina para o fim do conflito. O número mais baixo de peregrinos alemães ter-se-á registado em 1767, tendo sido acolhidos apenas 1.160 indivíduos na Ópera Pia Germânica, de Loreto.¹⁴

Em 1773, o Papa Clemente XIV suprimiu a companhia de Jesus. No entanto, apesar de esta ser a grande promotora das peregrinações ao santuário de Loreto, o fluxo de peregrinos que se dirigiam ao referido local não se ressentiu, continuando este a receber romeiros oriundos da Boémia, Hungria e dos territórios herdados pelos Habsburgo. No ano de 1773, o volume de romeiros manteve-se idêntico ao atrás referido, atingindo os 2.000 devotos, embora agora fossem maioritariamente oriundos do sudoeste do Império. O fluxo de peregrinos que se dirigiam a Loreto foi afetado após as invasões dos revolucionários franceses.¹⁵

Antje Stannek conclui que os registos dos três hospitais analisados, Colónia, Roma e Loreto, foram alvo de um rejuvenescimento das peregrinações, ainda no século XVII. Esse fenómeno teve influência dos jesuítas, grandes impulsionadores destas peregrinações, especialmente das marianas. A tendência revela que houve uma continuidade destes fenómenos, em setecentos, apesar do século das Luzes ter ficado marcado por muitas restrições às mesmas. Assistiu-se também a uma degradação do estatuto do peregrino, muitas vezes encarado como vagabundo. Cruzando dados dos três hospitais, a autora considera que para muitos desses romeiros, a peregrinação era uma estratégia de subsistência.¹⁶

Segundo Carmen Pugliese a entrada de peregrinos no Hospital Real de Santiago de Compostela, no século XIX, seguiu a linha dos acontecimentos políticos da época, especialmente aqueles que

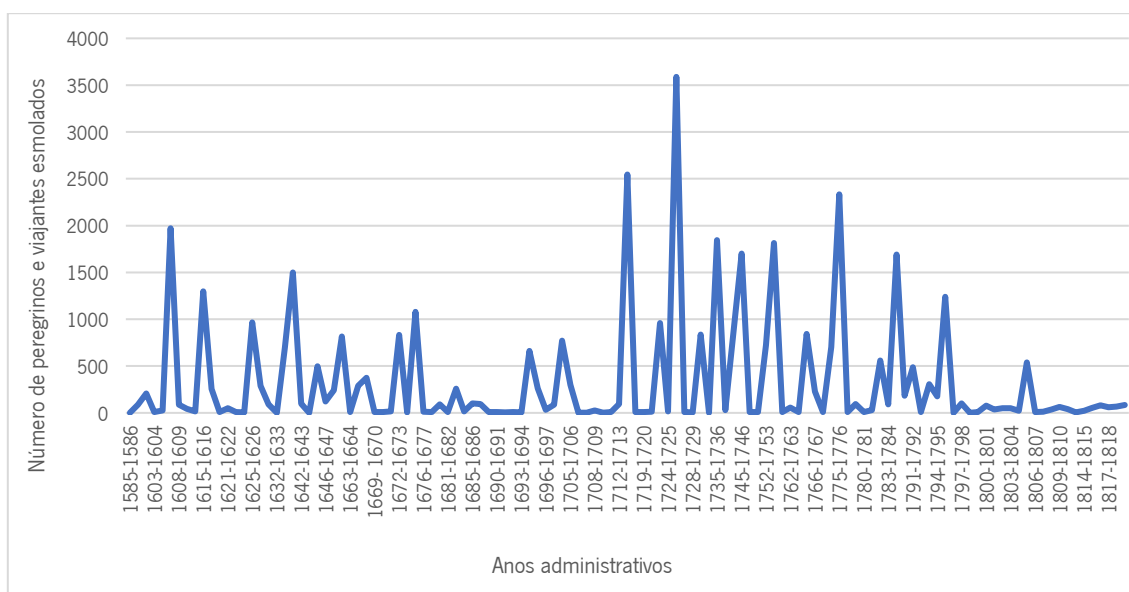
¹⁴ Antje Stannek, «Les pèlerins allemands...», 345-351.

¹⁵ Em 1798 a imagem da Senhora de Loreto foi levada para Paris, só tendo sido devolvida em 1801. Durante o século XIX a peregrinação à Santa Casa de Loreto era realizada apenas pelos vizinhos locais e pessoas da península italiana. Antje Stannek, «Les pèlerins allemands...», 351, 352.

¹⁶ Antje Stannek, «Les pèlerins allemands...», 353.

marcaram a Península Ibérica. Os principais picos de entradas aconteceram no início do século, antes da Guerra da Independência Espanhola (1807-1814) e no final de oitocentos, quando foram redescobertas as relíquias do santo, as quais foram encontradas em janeiro de 1879 e são consideradas como a *secunda inventio*, de Santiago.¹⁷

Gráfico 16 - Número de peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)



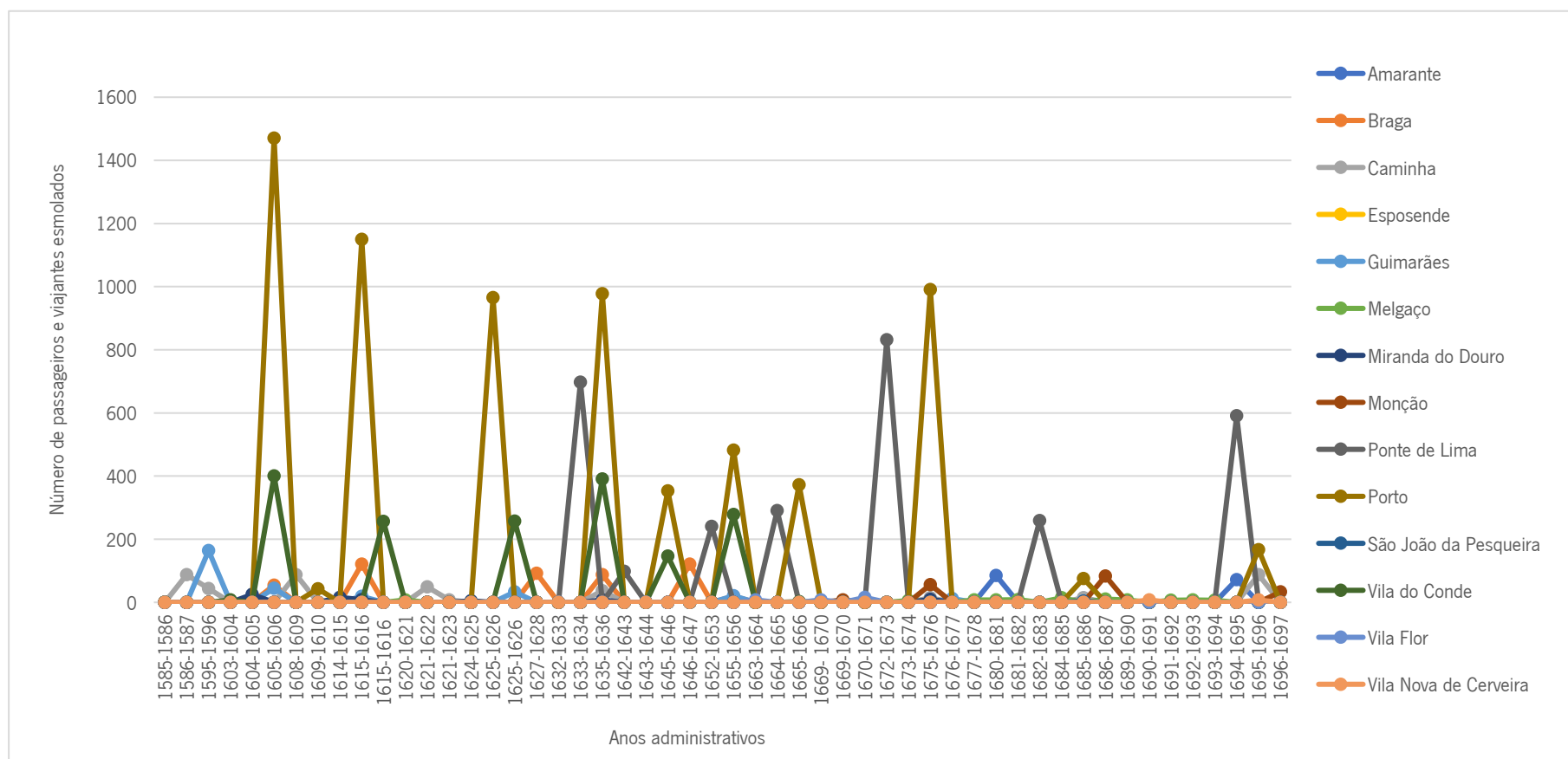
Fonte: Livros de receita e despesa das Misericórdias em estudo. Veja-se AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Apesar de o gráfico 16 revelar as oscilações do auxílio prestado aos peregrinos e viajantes, nas Misericórdias portuguesas em estudo, ao longo dos séculos XVII e XVIII, assim como em finais de quinhentos e inícios de oitocentos, devemos ter em conta diferentes variáveis. Em primeiro lugar, as limitações das fontes, uma vez que a disparidade entre os registos das confrarias é elevada e a Misericórdia do Porto, talvez pela sua localização e dimensão, era uma das mais procuradas pelos passageiros e viajantes. Assim sendo, quando não foi possível analisar os mesmos anos em outras confrarias, os períodos representados no gráfico 16, revelam uma quebra profunda no número de

¹⁷ Carmen Pugliese, «Peregrinos italianos a Santiago de Compostela en el siglo XIX», em *Vida y muerte de dos peregrinos pícaros y conversos*, eds. Carmen Pugliese, Marco Piccat e Pablo Arribas Briones (Pomigliano d'Arco: Edizioni Compostellane, 2013), 12-15.

auxiliados, uma vez que espelham confrarias menores, onde passavam menos indivíduos. Para precaver essa limitação, devem observar-se os gráficos 15, 16 e 17, vendo-se, neste último, além das oscilações na longa duração, a variável respeitante à confraria. Tenha-se em atenção que os levantamentos da Santa Casa do Porto corresponderam a um ano por década, começando em 1605-1606 e terminando em 1805-1806. Por outro lado, nas Misericórdias onde os arquivos se encontram truncados, pelo desaparecimento de livros para boa parte dos anos, procedemos aos levantamentos dos existentes.

Gráfico 17 - Número de peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1700)



Fonte: Livros de contabilidade das Misericórdias em estudo. Veja-se AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVf.

Se atentarmos nas linhas mais significativas, do gráfico 17, que dizem respeito à Misericórdia do Porto e à de Vila do Conde, verificámos que, apesar das oscilações, existe uma baixa significativa no número de indivíduos providos após 1640 que se mantém até à década de 1670, período que corresponde à Guerra da Restauração. A mesma quebra é notada na doação de cartas de guia, na Misericórdia de Viana do Castelo,¹⁸ o que nos pode conduzir a cenários que se influenciam mutuamente. Sabemos que este conflito acarretou graves dificuldades económicas para as Santas Casas, uma vez que as mesmas foram chamadas a contribuir para o sustento dos exércitos e armamento. Isso pode ter-se traduzido numa menor disponibilidade financeira das confrarias para auxiliarem os peregrinos e viajantes, acabando por não acudir a todos os que batiam à sua porta. Por outro lado, os perigos representados pela existência de soldados e batalhões em movimento, assim como as dificuldades de atravessar a fronteira, eram desmotivadores.¹⁹ Estes dois fatores podem, também, ter feito diminuir o número de viajantes em circulação. Por exemplo, a partir de 1642, e por pedido régio, o hospital administrado pela Misericórdia de Caminha passou a receber soldados doentes que deveriam pagar o seu tratamento. Por prestar o dito serviço ao reino, o rei comprometera-se a pagar mais 10 cruzados anuais. O facto de ter os seus edifícios ocupados pelos soldados pode ter impactado na assistência prestada pela irmandade à população em trânsito.

Os mesmos fatores podem ser o motivo para que, após o conflito, nas décadas de 80 e 90, o movimento de peregrinos e viajantes continuar baixo. Por um lado, as confrarias debatiam-se com grandes dificuldades para recuperarem o dinheiro investido na guerra, por outro, os soldados tornaram-se num bando de desocupados, sem rumo, que atormentavam quem passava pelos caminhos.²⁰ Em 1695, por exemplo, a Misericórdia de Caminha, recebeu uma carta do rei, a solicitar apoio financeiro, para cuja leitura foi reunida a irmandade, tendo deliberado que

¹⁸ António Magalhães, *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (Séculos XVI-XVIII)* (Viana do Castelo: Edição da Casa da Misericórdia de Viana do Castelo, 2013), 642.

¹⁹ Sobre a Guerra da Restauração e o seu impacto nas Misericórdias leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, «As Misericórdias e a Guerra da Restauração: a contribuição financeira da Santa Casa do Porto», em *Actas das II Jornadas de Estudo sobre as Misericórdias: "As Misericórdias Quinhentistas"*, coord. Paula Sofia Costa Fernandes (Penafiel: Câmara Municipal de Penafiel, 2009), 287-300; Maria Marta Lobo de Araújo, «As Misericórdias do Alto Minho no contexto da Guerra da Restauração», *Revista Portuguesa de História*, n. 36, vol. 1 (2003-2004): 461-473.

²⁰ Leia-se Fernand Braudel, «Misère et banditisme au XVIe siècle», *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 2º ano, n. 2 (1947): 129-142.

«[...] por qanto nesta santa caza estar deneficada e muito pobre e não ter ao presente dinheiro rezolverão aofertar a tersa parte da dividas dos juros que se devem de juros atrasados [...]».²¹

Por seu lado, o elevado grau de pobreza, em que vivia a clientela da Misericórdia de Esposende, levava a que a confraria se desdobrasse em doações de roupa àqueles que andavam quase nus, em fornecer pão aos famintos, por altura do Natal, e em entregar palha aos pobres, para que pudessem dormir com algum conforto e aconchego.²² Todavia, em 1612, concentrava as suas atenções nos peregrinos e viajantes. Não existindo enfermos a necessitar de cuidados e como os pobres da terra estavam convalescidos, e «andavam já a pe e podião ganhar sua vida», a confraria ordenou que apenas fossem providos aqueles que viessem de fora, ou seja, os peregrinos e passageiros ou outros necessitados oriundos das aldeias do concelho de Esposende.²³ António Dias de Magalhães foi um dos providos com cavalgadura, para Braga, corria o ano de 1614. Todavia, em 1618, os confrades lamentavam-se pela situação de muita pobreza em que estava a Casa, determinando, no entanto, que se agasalhassem os enfermos que apresentassem extrema necessidade. Ainda no mesmo ano, os mesários voltaram a insistir que «a caza esta muito pobre et não avia de que se provesse os pobres assim estrangeiros como da terra, se vendessem nove taboas pinhoas que sobrarão da casa que se soalhou».²⁴

O provedor da Misericórdia de Vila do Conde foi chamado a socorrer a Casa, em 1599-1600, gastando cerca de 50.741 réis com o hospital que teve de receita apenas 5.460 réis. Nestes gastos não estavam contabilizados, segundo os irmãos, os pagamentos ao capelão e tangedor da Casa, que também tinham sido custeados pelo provedor, num montante de 45.281 réis. Além disso, este havia assumido o prejuízo do mordomo da bolsa, num total de 13.000 réis. Distribuíra, ainda, a expensas suas, esmolas públicas e particulares a pobres da terra e peregrinos, assim como a doentes a quem tinha dado doces, galinhas e cera. Custeara, mais, as obras da igreja nova, que importaram 35.210 réis, não pretendendo ser ressarcido das mesmas. O mesmo sucedeu no ano seguinte, de 1600-1601, quando os irmãos e o provedor pagaram do seu bolso as despesas da Misericórdia.²⁵ Também em 1615-1616 foram deixados «de esmola à casa mais de vinte mil réis que o provedor gastou de sua casa».²⁶ Em 1620-1621, mais

²¹ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Acórdão 1693-1703*, n. 7.35.3.23, fl. 13.

²² ASCMEsposende, *Livro dos acordoens e eleiçãoens a Abertura foi no anno de 1597 ate 1622*, caixa 58, n. 155, fls. 37v.-38v.

²³ ASCMEsposende, *Livro dos acordoens e eleiçãoens a Abertura foi no anno de 1597 ate 1622*, caixa 58, n. 155, fl. 59.

²⁴ ASCMEsposende, *Livro dos acordoens e eleiçãoens a Abertura foi no anno de 1597 ate 1622*, caixa 58, n. 155, fls. 67v., 88v., 89v.

²⁵ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1599-1600*, fls. 80v.-84; *Livro de eleição, receita e despesa de 1600-1601*, fl. s.n.

²⁶ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1615-1616*, fl. 53.

uma vez, foi o provedor quem assumiu os gastos com os pobres caminchantes e cartas de guia. E no ano administrativo de 1632-1633 proveu todas as despesas que ultrapassavam o orçamento da Misericórdia.²⁷

Constatámos, desta forma, que a Misericórdia de Vila do Conde passava por grandes dificuldades neste período. Em 1638, a confraria recebeu 10.000 réis do arcebispo, D. Sebastião de Matos de Noronha, quantia que foi aceite por «ser a irmandade muito pobre e não ter com que prover os pobres».²⁸ Mas, um dos momentos mais complicados para a Misericórdia aconteceu em 1791, quando grassou uma epidemia na vila, faltando recursos à irmandade para fazer frente aos pobres que buscavam o seu auxílio. Nesse sentido, os irmãos pediram uma licença a Sua Majestade, para empenharem o fundo da Misericórdia e do hospital, de forma a conseguirem prestar o socorro necessário, com a obrigação de o reporem nos anos seguintes.²⁹ Todavia, apesar de todas as dificuldades, a irmandade vilacondense manteve-se ativa no provimento dos peregrinos e viajantes, na primeira metade do século XVII. Desconhecemos, no entanto, a forma como se comportou na segunda metade de seiscentos, uma vez que as referências aos passageiros tenderam a desaparecer. No ano de 1665-1666, apenas um registo remete para a população em trânsito, referindo que «despendeu no mesmo dia hu vintem a dous viandantes».³⁰ Em outras ocasiões há menções a gastos com cartas de guia, mas não se percebe qual o montante despendido, por estar junto com outras despesas realizadas.³¹

Foram vários os momentos em que os provedores tiveram de acudir às confrarias, fazendo os gastos totais ou parciais a suas próprias expensas. Os peregrinos e passageiros eram um dos grupos assumidos pelas bolsas privadas. Assistiu-se a essa situação na Misericórdia de Vila do Conde, e sabemos também que ocorreu em Miranda do Douro, quando em 1645-1646 os irmãos declaram que

«[...] nesta despesa não entrou a esmola da coresma dos sermoes nem ho sermão da festa por coanto o Senhor Provedor Reverenso provisor os pagou, nem as cartas de gia de todo o anno de que tudo fez esmolla o senhor provedor [...]».³²

²⁷ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1632-1633*, fl. s.n.

²⁸ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1637-1638*, fl. 131.

²⁹ SCMVConde, *Livro para se escreverem os acórdãos e determinações da Mesa desta Caza da Mizericórdia de Vila do Conde principiado no Anno de 1780*, sem cota, fls. 36-37.

³⁰ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1665-1666*, fl. 44.

³¹ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1685-1686*, fls. 47, 57v.

³² ASCMMDouro, *Documentos avulsos do ano de 1645-1646*, fl. 139.

O mesmo aconteceu um século mais tarde, em São João da Pesqueira. Corria o ano administrativo de 1735-1736 e, referiam os mesários, que «não se fala na despeza que se fes com os pobres e passageiros porque os proveu o reverendo Provedor a sua custa».³³ Também em Esposende uma nota no livro de receita e despesa do ano de 1715-1716 refere não ir carregado nenhum gasto com os pobres por o provedor «os prover de sua casa».³⁴ Situação idêntica ocorreu na Misericórdia de Viana do Castelo, em 1716, quando a confraria estava a braços com obras na igreja. Todavia, neste caso, não foi o provedor quem assumiu os gastos das cartas de guia, mas sim os devotos que, deste modo, atenderam às necessidades da irmandade, retirando-lhe esse encargo.³⁵

A situação de endividamento que marcou o início do século XVII da Santa Casa de Guimarães, provavelmente relacionada com os custos das obras da igreja e dos novos edifícios da confraria, manteve-se até 1674, considerando os mesários que a irmandade necessitava de liquidar as suas dívidas.³⁶ A razão do endividamento, no referido ano, relacionava-se com a falta de cereais. Segundo o provedor, o pão das tulhas não chegara, sequer, ao meio das mesmas. Por esse motivo, houvera que comprar muito. Dizia, mais, que na cura do mês tinham entrado 29 pessoas e havia outras tantas à espera, todavia não havia enxergões, nem mantas suficientes, pelo que tiveram de ser compradas algumas, que ainda se deviam aos irmãos que as custearam. Faltava pagar, também, um quartel de ordenado aos capelães e serventes da Casa, não havendo «nem um vintém para lhes dar». Deviam, ainda, a um dos irmãos, mais de 70.000 réis que ele tinha gastado em despesas da irmandade, nos últimos sete anos. Só no referido ano, já tinha despendido mais 40.000 réis. Também deviam dinheiro ao tesoureiro, por isso, ordenavam que

³³ ASCMSJPesqueira, *Livro Da Despeza desta Santa caza da Misericordia desta Villa de S. João da Pesqueira em 1699 - ano de 1715-1716*, fl. 5.

³⁴ ASCMEposende, *Livro onde se achão descriptos os legados para as missas e de outras despezas desde 2 de Julho de 1706 athe 09 de Agosto de 1775*, n. 124, caixa 11, fl. 21.

³⁵ Veja-se António Magalhães, «Estrangeiros numa Vila Litoral. A intervenção da Misericórdia de Viana da Foz do Lima no apoio a pobres de passagem (séculos XVI – XVIII)», em *I Congresso Histórico Internacional As Cidades na História: População*, coords. Antero Ferreira, João Abreu, Isabel Pinho e João Costa, vol. 3 (Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, 2013), 257.

³⁶ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1658-1677*, n. 7, fl. 90. Sobre a Misericórdia de Guimarães e as suas dificuldades financeiras consulte-se Américo Fernando da Silva da Costa, «Poder e Conflito. A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1650-1800)» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 1997), 147-176.

«[...] para não haver falta e para se satisfazer a estas cousas se tem mandado recados aos devedores do dinheiro aplicado a estas despesas pedindo-lhes que ao menos acudissem com o que pudessem [...]».³⁷

Em fevereiro de 1675, a confraria vimaranense acordou que as cartas de guia se pagassem da bolsa do mordomo e este lançasse os seus custos nos livros de despesas.³⁸ Todavia, no mês de junho, em que serviu o licenciado Francisco Barbosa, este recusou-se a pôr o dinheiro da sua bolsa, justificando que não tinha condições financeiras para o fazer. Os restantes irmãos «pediram todos uniformemente da parte de christo senhor nosso não quisesse faltar a sua obrigação e que se lhe faltava dinheiro se lhe daria da caza havenduo per abonado».³⁹ Todavia Francisco Barbosa terá sido intransigente na sua decisão, alegando «que não queria por nem aceitar da caza e que fisesse a meza o que quisesse e com esta resposta se foi embora». Por esse motivo, os irmãos decidiram que devia ser riscado.⁴⁰

O que salta à vista, em relação à Misericórdia de Guimarães, é que as suas dificuldades económicas advinham não do incumprimento de pagamentos de empréstimos, feitos por terceiros à Casa, mas sim do endividamento desta com os melhoramentos realizados e com esmolas que distribuía. Além disso, também fica evidente que os mesários nem sempre estavam dispostos a sacrificar-se pela confraria. Antes pelo contrário, embora gostassem da posição social que esta lhes proporcionava e do significado em pertencer-lhe, alguns não estavam dispostos a pôr em causa a sua estabilidade financeira, quando a Misericórdia necessitava deles.⁴¹

Uma realidade muito semelhante à vimaranense é encontrada na Misericórdia de Coimbra que, nas últimas décadas do século XVII, e primeiras do século XVIII, se viam a braços com a falta de irmãos para servir na Mesa. O motivo era o facto de serem os confrades a pagar, da sua bolsa, todos os gastos, embora acabassem ressarcidos no final do ano.⁴² Também em Bragança, em 1754, foi necessária

³⁷ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1658-1677*, n. 7, fl. 103. Sobre a questão das dívidas creditícias veja-se Costa, «Poder e Conflito...», 117-146.

³⁸ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1658-1677*, n. 7, fl. 112v. Leia-se Costa, «Poder e Conflito...», 174.

³⁹ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1658-1677*, n. 7, fl. 112v.

⁴⁰ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1658-1677*, n. 7, fl. 112v.

⁴¹ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1677-1701*, n. 8, fls. 86v.-89.

⁴² Maria Antónia Lopes, «Dar de Comer a quem tem Fome e dar de Beber a quem tem Sede nos Compromissos e nas Práticas das Santas Casas da Misericórdia (séculos XV-XXI)», em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas Portuguesas*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018), 94.

intervenção do rei D. José, por não haver homens que quisessem servir na confraria brigantina. A falta de uma administração eficaz contribuía para a dissipação dos bens da mesma.⁴³

Note-se que as despesas sempre foram superiores à receita na Misericórdia de Guimarães, e, por isso, até 1708, eram os mesários os responsáveis por adiantar do seu bolso o valor necessário para a manutenção da Casa, acabando por ser, posteriormente, reembolsados. A partir do dito ano, passou a ser utilizado o rendimento dos empréstimos a juro para compensar a diferença entre as despesas e as receitas ordinárias.⁴⁴ No entanto, as despesas continuavam a ser muitas, e assim, em 1770, os irmãos decidiram não proceder à cura do gálico, por exigir gastos inoportunos naquele momento.⁴⁵

Já em finais de seiscentos, os mesários da Misericórdia vimaranense fizeram recomendações para equilibrar as contas da Casa e evitar que ela se voltasse a empenhar. Essas medidas passavam por cobrar os juros convenientemente, dar esmolas apenas aos pobres «verdadeiramente necessitados», não admitir pessoas no hospital por favores, entre outros. Nada referem sobre os peregrinos, mas já anteriormente tinham proibido as esmolas a romeiros.⁴⁶

As preocupações mantiveram-se na primeira década do século XVIII, queixando-se os irmãos de que o provedor eleito, quando visitava as cadeias e pessoas do rol, costumava dar esmolas elevadas, procurando, a cada ano, superar o anterior. Tal situação originava gastos considerados excessivos e desnecessários. Ficou, por isso, estabelecido um limite máximo para as despesas. De igual forma, os confrades decidiram não aceitar no hospital doentes que fossem de fora da comarca, de locais que não davam esmolas aos mamposteiros para a Santa Casa. E assim, ressaltaram que apesar de não assistirem pessoas de fora de Guimarães,

«[...] so no cazo que por ditto dos modelos se ache algum doente de passagem gravemente doente encapas de poder continuar a sua jornada se poderá asseitar e recolher o irmão que o contrario fizer sera obrigado a pagar o gasto [...]».⁴⁷

Apesar das dificuldades descritas, a Santa Casa de Guimarães recebeu, à semelhança de muitas das suas congéneres, a partir de meados do século XVII, e até às primeiras três décadas do século XVIII,

⁴³ José Rodrigues Monteiro e Marília Castro, *A Santa e Real Casa da Misericórdia de Bragança. Percursos e Olhares* (Bragança: Instituto Politécnico de Bragança, 2019), 82.

⁴⁴ Costa, «Poder e Conflito...», 168.

⁴⁵ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1762 a 1782*, n. 11, fl. 44v.

⁴⁶ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1677-1701*, n. 8, fls. 86v.-89.

⁴⁷ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1701-1730*, n. 9, fls. 9-11.

elevadas somas de dinheiro e bens patrimoniais deixados através de legados. No entanto, isso não impediu a confraria de manter sempre um saldo negativo, no que respeitava à gestão do mordomo da bolsa, tendo sido as décadas de 50 a 70, do século XVIII, as mais problemáticas. As contas só eram equilibradas com recurso aos rendimentos dos juros.⁴⁸

Também a década de 60, do século XVII, parece ter sido de dificuldades para a Misericórdia de Ponte de Lima, levando os mesários a afirmar que a Santa Casa estava a ponto de «fechar as portas» e que «continuar a esmolar pobres e peregrinos sera escandelozo».⁴⁹ Situação semelhante voltava a ser vivida em 1770, quando o provedor referia que a instituição nunca tivera tanta despesa, a ponto de necessitar de recorrer ao dinheiro do cofre.⁵⁰ A génese do problema era complexa e não passava apenas pela muita despesa, mas sim pela dificuldade com que se debatia a confraria em cobrar convenientemente as rendas e foros, sua principal fonte de receita.⁵¹

Também a Misericórdia de Setúbal sofreu consequências financeiras, originadas por uma ineficaz arrecadação de rendas. Por esse motivo, a confraria exigia fiadores e penhorava os devedores, conseguindo, no século XVIII, reunir um leque vasto de jóias, algumas de grande valor, compostas por diamantes e outras pedras preciosas, assim como outros objetos, resultantes dessas penhoras.⁵² A situação fora de tal forma grave que, muitos dos devedores da confraria tinham sido os próprios irmãos. E como sendo devedores não podiam ser eleitos, no ano de 1710-1711 não houve irmãos para eleger, tendo-se mantido em funções, a Mesa dos anos anteriores.⁵³

⁴⁸ Costa, «Poder e Conflito...», 90-93, 174-176. Sobre a atividade creditícia desta confraria veja-se Américo Fernando da Silva Costa, «A Misericórdia de Guimarães: Crédito e Assistência (1650-1800)», *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) (1998): 147-167.

⁴⁹ ASCMPLima, *Cabidos gerais principiou em 1641-1764*, n. 2, fl. 247.

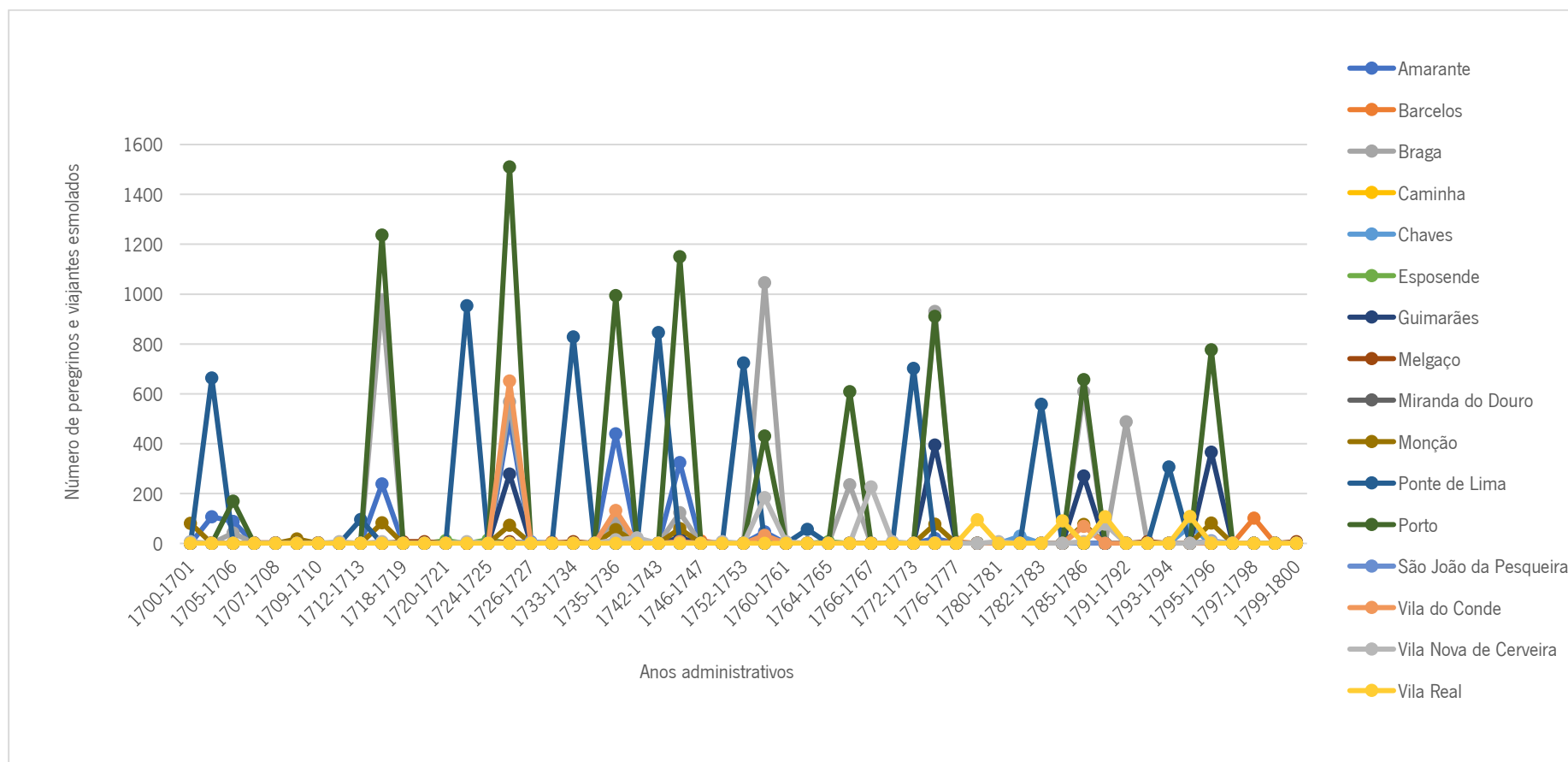
⁵⁰ ASCMPLima, *Livro dos cabidos gerais que principia este ano de 1764-1824*, n. 3, fl. 20.

⁵¹ Consulte-se a este propósito Maria Marta Lobo de Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)* (Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000), 493-501, 517.

⁵² Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém...*, 189-195.

⁵³ Laurinda Abreu, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e poder* (Setúbal: Santa Casa da Misericórdia de Setúbal, 1990), 58-63.

Gráfico 18 - Número de peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1700-1800)



Fonte: Livros de receita e despesa das Misericórdias em estudo. Veja-se AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC.

O século XVIII foi, como vimos anteriormente, aquele que registou um número mais elevado de peregrinos e viajantes esmolados. Note-se, em primeiro lugar, que se trata de um período de poucos conflitos em território português, o que permitiu reunir condições para circular com maior segurança. Por outro lado, esta foi uma centúria de prosperidade para algumas Misericórdias, principalmente na primeira metade, com vários legados a chegar dos territórios ultramarinos, em especial, do Brasil, onde a descoberta de minas auríferas, assim como o comércio, permitiam florescer alguns emigrantes, que reuniam grandes fortunas.⁵⁴ Mas, à semelhança do que acontecia em seiscentos, também eram muitos os legados deixados por aqueles que habitavam na metrópole, constituindo, os bens dos mortos, uma das principais fontes de riqueza destas instituições, juntamente com a cobrança de foros e rendas, as esmolas e o empréstimo de dinheiro a juro.⁵⁵ Também o forte aumento da emigração e até a existência de uma maior abertura e prosperidade comercial contribuíam para o número de indivíduos em circulação entre diferentes territórios.⁵⁶

Em alguns casos, houve mesmo uma má gestão dos dinheiros disponíveis. Em meados do século XVIII, uma provisão régia mandava que fossem revistas as contas da Santa Casa de Caminha. O motivo era uma queixa, feita pelos mesários, de que havia sido distribuído dinheiro por familiares e outras pessoas de afeições particulares, a quem posteriormente não se exigia o pagamento dos ditos empréstimos, resultando em dano dos pobres necessitados.⁵⁷

Também a Misericórdia de Monção, em 1735, e depois em 1750, se queixava de serem distribuídas esmolas a indivíduos que andavam pelas portas e que poderiam passar sem elas. Tal situação levava, na opinião dos mesários, a que se faltasse com auxílio àqueles que de facto

⁵⁴ Carla Manuela Sousa Machado, «Memória e património: os legados e os benfeitores da Misericórdia de Braga (séculos XVII-XVIII)» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2021), 217-238; Isabel dos Guimarães Sá, *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal* (Lisboa: Livros Horizonte, 2001); Isabel dos Guimarães Sá e Maria Antónia Lopes, *História breve das misericórdias portuguesas (1498-2000)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008), 8-80; Maria Antónia Lopes, *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010), 45-62. Sobre a descoberta de ouro no Brasil e a consequente prosperidade económica leia-se Eugénia Mata e Nuno Valério, *História económica de Portugal. Uma perspectiva global* (Lisboa: Editorial Presença, 1993), 118-119.

⁵⁵ Consulte-se a propósito Isabel dos Guimarães Sá, «As Misericórdias nas sociedades portuguesas do período moderno», *Cadernos do Noroeste*, vol. 15, n. 1-2 (2001): 337-358.

⁵⁶ Leia-se Joaquim Veríssimo Serrão, «O quadro económico», em *História de Portugal. O Antigo Regime*, dir. José Mattoso, coord. António Manuel Hespanha, vol. 4 (Porto: Círculo de Leitores, 2014), 90-91; A. H. Oliveira Marques, Ana Maria S. A. Rodrigues e Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, «A produção», em *Nova História de Portugal. Portugal do Renascimento à crise dinástica*, dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, coord. João José Alves Dias, vol. 5 (Lisboa: Editorial Presença, 1998), 161-194.

⁵⁷ ADVCastelo, FSCMC, *Acordãos do anno de 1750 ate 1769*, n. 7.35.3.25, fls. 42-44.

necessitavam.⁵⁸ Note-se que a desconfiança e o debate em relação aos pobres merecedores e falsos pedintes era intenso, nesta época, como oportunamente vimos no capítulo que anteriormente dedicamos à análise desta questão.

A mesma realidade das confrarias anteriores foi notada na congénere conimbricense, em finais do século XVII, quando o provedor lamentava que os mordomos favorecessem, durante as visitas gerais, muitas mais pessoas para além das que estavam no rol, sendo vários desses indivíduos vadios e desmerecedores de tal caridade.⁵⁹

A segunda metade do século XVIII, registou um declínio do número de auxiliados, em relação à primeira. Por um lado, um novo conflito veio ensombrar o clima de paz que até então vigorara, com a invasão espanhola e francesa a Portugal, em 1762, no contexto da Guerra dos Sete Anos (1756-1763), na sequência da qual a Misericórdia de Caminha recebeu uma súplica real, para contribuir com a terça parte dos resíduos líquidos das suas despesas, «que suposto da receita se conhece não haver excesso á despeza como se fez presente ao mesmo ministro com os livros». Os irmãos decidiram, então, que fosse feita uma oferta anual de 20.000 réis, enquanto durasse o conflito, vista a sua utilidade pública.⁶⁰

A crise aurífera do Brasil foi outro dos motivos que contribuiu para a conjuntura. Sendo as Misericórdias importantes credoras, as dificuldades sentidas levaram-nas a enfrentar obstáculos, na cobrança das dívidas. Assim, em 1780, a Misericórdia de Barcelos atravessava um período problemático, pois os devedores não cumpriam os prazos de pagamento, originando uma situação de grande debilidade à qual acorria o tesoureiro que, nesse momento, custeava as despesas da Misericórdia do seu próprio bolso. Dada essa situação, os irmãos concordaram que não se podiam continuar a distribuir esmolas diárias, e que o provedor e tesoureiro não deviam prosseguir a despachar donativos. No entanto, tal ação não comprometeu o auxílio aos peregrinos e viajantes, uma vez que os mesários ordenavam continuar a fornecer as esmolas costumadas às cartas de guia.⁶¹ Tais opções prendiam-se com o facto das dádivas serem essenciais para estes indivíduos, que necessitavam delas para continuar as suas jornadas. Também a capacidade do hospital ficava reduzida a apenas quatro pobres. Desta forma, a Misericórdia de Barcelos privilegiava os doentes e passageiros aos pobres locais. Esta opção foi tomada por outras

⁵⁸ AMMonção, FSCMM, *Livro de acórdãos e eleições 1710-1774*, n. 1-A.3.3.3, fls. 72, 129.

⁵⁹ Lopes, «Dar de Comer a quem tem Fome...», 94.

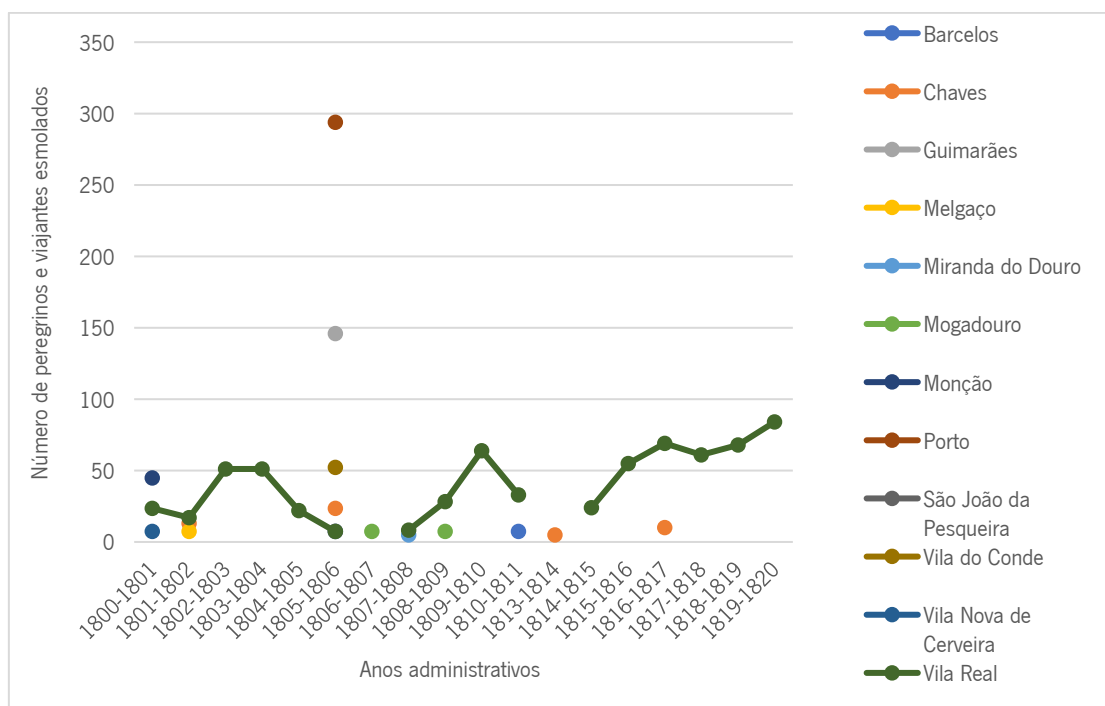
⁶⁰ ADVCastelo, FSCMC, *Acórdãos do anno de 1750 ate 1769*, n. 7.35.3.25, fl. 59v.

⁶¹ ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Misericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fls. 40v.-41, 49v., 50.

confrarias, como adiante veremos, por entenderem que os pobres da localidade tinham maior possibilidade de receber ajuda de outras entidades ou de pessoas privadas.

No ano administrativo de 1794-1795, a confraria barcelense viu-se obrigada a moderar os gastos hospitalares, não esmolando quem não estivesse nele internado, exceto no caso de haver alguma criança doente.⁶²

Gráfico 19 - Número de peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1800-1820)



Fonte: Livros de receita e despesa das Misericórdias em estudo. Veja-se AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; AMMelgaço, BSCMM; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; ASCMMogadouro.

As duas primeiras décadas do século XIX, registaram uma baixa no número de peregrinos e viajantes auxiliados, em comparação com os períodos anteriores. A Misericórdia de Vila Real não possuía livros de contabilidade para outras épocas, pelo que foi a confraria que maior número de dados nos forneceu, para a primeira vintena de oitocentos. Verificámos que o ano de 1805-1806 se destacou, registando uma elevada quantidade de auxiliados, o que se explica pela metodologia utilizada, uma vez que este ano administrativo foi um dos eleitos para analisar em todas as Misericórdias que integram o

⁶² ALSCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Misericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fl. 102v.

nosso estudo, e nas quais foi possível proceder ao levantamento de um ano por década. Ainda assim, podemos considerar que os impactos económicos e o medo originado pelas Invasões Francesas afastaram os viajantes dos caminhos. Além disso, algumas confrarias foram espoliadas e o próprio rei viu-se obrigado a fugir. Todo este contexto bélico impactou a assistência prestada pelas confrarias, assim como o número de indivíduos em circulação, excetuando os exércitos e as populações que fugiam e procuravam esconder-se dos franceses.⁶³

Se atentarmos nas despesas gerais, realizadas pelas Misericórdias em estudo com os peregrinos e viajantes, verificámos que foram distribuídas mais de 11.574 esmolas por 40.131 pessoas. Assim, nos anos por nós analisados, foram gastos com a população em trânsito, um total de 3.497.174 réis. A soma mais comum, praticada nas esmolas, foi de 40 réis com 2.937 casos, correspondendo a 25% do total, seguindo-se as doações de 50 réis que representavam 9%. Outros valores frequentes eram de 100, 20 e 80 réis correspondendo, cada um deles, respetivamente, a 6% das esmolas. Os restantes 48% respeitam a doações de valores variáveis. As quantias fornecidas aos peregrinos e viajantes, assim como nas restantes doações, variavam entre as confrarias, dependendo da sua disponibilidade financeira. E também sofriam oscilações dentro das mesmas, em virtude das diferentes características dos auxiliados. Assim, casais, grupos familiares, indivíduos com crianças, enfermos, passageiros sem documentos que comprovassem a necessidade de deslocação, ou viajantes de «maior qualidade», recebiam donativos de acordo com a sua condição. Tendo em conta estas oscilações, podemos, ainda assim, apontar um valor médio das esmolas, de 87 réis por pessoa, e de 302 réis por doação, uma vez que cada entrada pode corresponder a vários indivíduos que viajavam em conjunto.

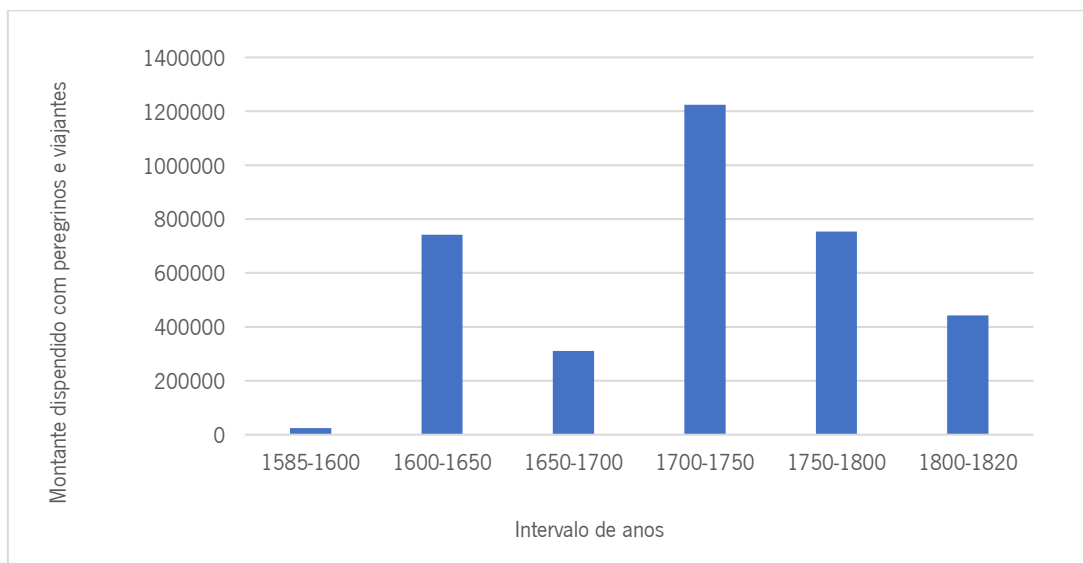
A quantia mínima doada foi de 10 réis, surgindo em apenas 0,6% doações, (68 casos). Entre os valores máximos registados encontrámos uma oferta de 2.400 réis gasta com «hua cavalgadura pera a vila de Chaves e mosso a levar hu cavalheiro Duarte Manoel», paga pela Misericórdia de Braga, no ano de 1755-1756.⁶⁴ Também identificámos alguns valores elevados ofertados a passageiros e viajantes, no início do século XIX, quando, por exemplo, a Misericórdia de Vila Real gastou 1.800 réis numa

⁶³ Sobre o impacto das Invasões Francesas leia-se Maria Antónia Lopes, «Sofrimentos das populações na terceira invasão francesa. De Gouveia a Pombal», em *O Exército Português e as Comemorações dos 200 Anos da Guerra Peninsular*, coord. Adelino de Matos Coelho, vol. 3 (Lisboa e Parede: Exército Português, Tribuna da História, 2011), 299-323; Maria Antónia Lopes, *Na rota da 3ª invasão francesa: o concelho de Mangualde e as suas vítimas* (Mangualde: Câmara Municipal de Mangualde, 2011), 23-33; Maria Marta Lobo de Araújo, «O tratamento dos militares no hospital Real do Espírito Santo da Misericórdia de Vila Viçosa, no contexto das invasões napoleónicas», em *Saúde. As teias da discriminação social. Actas do Congresso Internacional Saúde e Discriminação Social*, orgs. Maria Engrácia Leandro, Maria Marta Lobo de Araújo e Manuel da Silva Costa (Braga: Universidade do Minho, 2002), 335-356.

⁶⁴ ADBraga, FSCMB, *Livro da Despeza do Tezoureiro da Santa Caza 1724-1756*, n. 671, fl. 489.

cavalgadura para um pobre.⁶⁵ No entanto, a maior soma respeitava a 70.200 réis despendidos pela Misericórdia de Caminha com os passageiros e peregrinos, ao longo de todo o ano administrativo de 1755-1756.⁶⁶

Gráfico 20 - Montante despendido com peregrinos e viajantes nas Misericórdias em estudo, entre 1585-1820

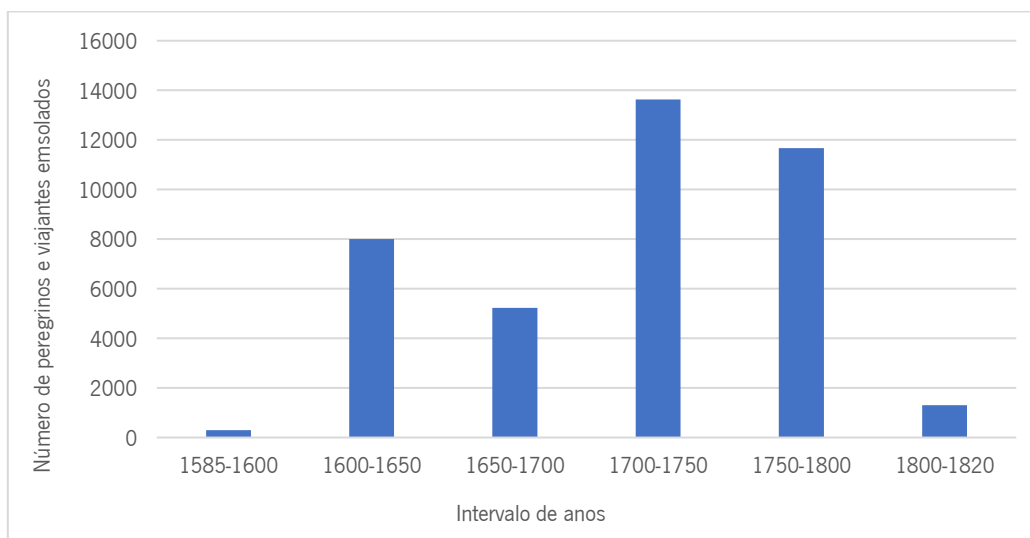


Fonte: AHSMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMYConde; AMMonção, FSCMM; ALSMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

⁶⁵ ADVReal, FSCMVR, *Livro de registo das receitas e despesas anualmente contabilizadas 1814-1824*, n. 271, fl. 93.

⁶⁶ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Receita e Despesa do Tezoureiro*, n. 7.35.1.13, fl. 136v.

Gráfico 21 - Número de peregrinos e viajantes esmolados pelas Misericórdias em estudo, entre 1585-1820, por períodos de anos



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

A análise conjunta dos gráficos 20 e 21 possibilita-nos constatar que os gastos com peregrinos e viajantes foi imediatamente proporcional ao número de indivíduos esmolados. O intervalo que apresenta um maior número de providos e, também, um valor de despesa superior, corresponde ao período temporal entre 1700-1750, que rondou os 13.637 indivíduos com os quais foram gastos 1.223.581 réis. Seguiu-se o intervalo entre 1750-1800, no qual foram auxiliados cerca de 11.670 peregrinos e viajantes, com os quais se despenderam 753.609 réis. A diferença na proporção entre o gasto efetuado e o número de providos justifica-se por um aumento da inflação, na segunda metade do século XVIII, como analisaremos de seguida.

A evolução dos dois gráficos está de acordo com as conjunturas vividas ao longo dos 200 anos em estudo. O período entre 1650-1700 foi o que registou uma maior discrepância em relação aos restantes, o que é uma consequência da Guerra da Restauração. Esta, não só fez diminuir o número de indivíduos em circulação, principalmente nas regiões mais próximas das fronteiras com Espanha, como obrigou as Misericórdias a fazerem uma reestruturação orçamental, de forma a atenderem os reptos da Coroa, com contribuições monetárias que permitissem sustentar o conflito.

Assim, verificou-se que em 1600-1650 foram ofertadas 21,1% das esmolos, com as quais se auxiliaram 19,9% dos indivíduos analisados. Por outro lado, entre 1700-1750, encontrámos 33,9% das

peças esmoladas, e 34,9% do valor de esmolas distribuídas, permanecendo as duas realidades bastante equilibradas. Situação diferente acontece nas duas primeiras décadas do século XIX, quando o valor das doações correspondia ao dobro da percentagem dos auxiliados. Não há dúvidas de que estas diferenças percentuais entre valores gastos e número de indivíduos providos, são também causadas por um aumento da inflação.

A origem do acréscimo dos preços, residia em grande parte, no subarrendamento das terras. Eram elevados os encargos a que o trabalhador agrícola estava sujeito, no período moderno, aumentando o desinteresse e falta de mão de obra, que resultava em escassez de cereais, fazendo subir o preço do pão. Aurélio de Oliveira estima que, em seiscentos, o lavrador ficasse com apenas 30 a 40% da produção, sendo os restantes 60 a 70% gastos em rendas, impostos e outros encargos. Em finais do século XVIII e inícios do XIX essa situação ter-se-á agravado, cabendo ao camponês minhoto apenas 20-25% do resultado do seu trabalho. Se por si só, estes números representariam graves dificuldades para o agregado familiar, tudo piorava quando a produção era menor. As fomes constantes tornavam-se, assim, um problema comum.⁶⁷

Por influência da inflação, entre 1800 e 1820, registaram-se doações de esmolas de maior valor monetário, o que não significa um aumento do poder aquisitivo para os providos. Se esse período registou apenas 3% dos peregrinos e viajantes de passagem, em relação às esmolas, estas correspondem a 12,6%. Não podemos, neste caso, deixar de referir o impacto que as Invasões Francesas podem ter tido na circulação dos indivíduos, uma vez que os caminhos se tornaram inseguros.⁶⁸

Mas qual era o impacto das esmolas distribuídas aos peregrinos e viajantes nos orçamentos das Misericórdias? Qual o valor percentual a que diziam respeito? A análise que fizemos das despesas realizadas nas 18 Misericórdias, cujos livros de contabilidade se conservaram, ao longo dos séculos XVII e XVIII, permitiu-nos responder a esta questão. Realizámos a recolha dos gastos dessas confrarias, correspondentes a 236 anos administrativos. Destes, elegemos 106, 40% do total, procurando perceber qual era o peso dos peregrinos e viajantes nos gastos anuais das irmandades. Verificámos que em 93% desses anos as despesas com a população em trânsito não atingiram os 10% dos gastos anuais, tendo-os ultrapassado nos restantes 7%. 85,8% dos casos ficaram abaixo dos 5% das despesas gerais do ano, e 57,5% não tingiram sequer o 1% do orçamento anual da confraria. Se atentarmos nas despesas mensais, analisámos 681 meses, e verificámos que em 81% dos casos, o gasto com passageiros ficava,

⁶⁷ Veja-se Aurélio de Oliveira, *Terra e Trabalho. Senhorio e gentes no Vale do Cávado durante o Antigo Regime. A abadia de Tibães (1620-1828)*, vol. 2 (Porto: Edições ISMAI e CEDTUR- Centro de Estudos de Desenvolvimento Turístico, 2013), 407-473.

⁶⁸ Lopes, *Na rota da 3ª invasão francesa...*, 23-33; Lopes, «Sofrimentos das populações...», 299-323.

igualmente, abaixo dos 10% do total despendido no mês, sendo que deste valor, 71% eram inferiores a 5% e 29% representavam despesas de menos de 1% dos gastos mensais. Os restantes 19% ultrapassavam o orçamento mensal. Sublinhámos, no entanto, a diferença existente entre cada Misericórdia.

A atenção monetária prestada pelas confrarias aos peregrinos e viajantes não nos surpreendeu, uma vez que outros autores haviam já verificado situações semelhantes. Segundo Américo da Costa as despesas da Santa Casa da Misericórdia de Guimarães com a assistência, correspondiam, nos períodos compreendidos entre 1650-1658 e 1676-1800, a 54% do seu orçamento. Já a despesa com as cartas de guia e esmolas a doentes que saíam do hospital respeitava a apenas 5% do mesmo. Todavia, em 1705, em virtude de um surto epidémico na região, a despesa com os enfermos ultrapassou um conto de réis. A partir de 1750 registou-se um enorme aumento nos gastos da Misericórdia com os doentes, o que será expressão de um maior número de assistidos. Numa análise mais pormenorizada dos números deste autor, verifica-se que dos 54% despendidos com doentes do hospital, 78% era gasto na compra de comida e outros bens diários, 9% no pagamento dos ordenados e apenas 7% em cartas de guia e cavalgaduras.⁶⁹

Em 1609, 3,2% do total das despesas da Santa Casa de Caminha foram efetuadas com peregrinos e viajantes. Em 1634 essa percentagem havia já ascendido aos 7,5%. Em 1705, 6% da despesa total da dita confraria foi dirigida aos mesmos. Todavia, no decorrer do século XVIII os gastos registados com os peregrinos e viajantes sofreram uma diminuição, não chegando, em vários anos, a atingir 1%. Por sua vez, a Misericórdia de Viana do Castelo gastou, em 1613, 0,15% do seu orçamento com viajantes. Na década de 20, o valor aumentara para 3%, e, em 1651, havia já diminuído novamente para 1,1%, acabando por descer ainda mais nas décadas seguintes de seiscentos. Em Ponte de Lima, em 1670, os peregrinos representavam 5,7% das despesas totais, e, em 1671, 3,1%. Em finais do século a percentagem voltou a diminuir.⁷⁰ Também em Coimbra, Maria Antónia Lopes verificou que a Misericórdia local canalizou entre 0,5% e 6,8% do seu orçamento para o apoio aos peregrinos e viajantes, entre 1753 e 1773.⁷¹

⁶⁹ Costa, «Poder e Conflito...», 181-183.

⁷⁰ Maria Marta Lobo de Araújo, «A caminho de Santiago. A assistência a peregrinos nas Misericórdias do Norte de Portugal (séculos XVII-XVIII)», em *O Faial e a periferia açoriana nos séculos XV a XX: atas do VII Colóquio* (Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2019), 761-763; Magalhães, *Práticas de caridade...*, 641-642.

⁷¹ Maria Antónia Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social. Coimbra (1750-1850)*, vol. 2 (Viseu: Palimage Editores, 2000), 85.

Constatámos que, em várias irmandades, o desafogo sentido em finais do século XVII e inícios do XVIII, com o fim da Guerra da Restauração, a descoberta do ouro no Brasil, a partir de 1693⁷², e devido aos fartos legados que algumas receberam, permitiu um aumento das escolas distribuídas aos peregrinos o que diminuiu na segunda metade do século XVIII, em virtude das graves dificuldades financeiras com que estas confrarias se debateram, devido à crise do aurífera, assim como pelos esforços que implicou a participação de Portugal nos conflitos revolucionários e nas Guerras Napoleónicas.⁷³ A esta conjuntura juntou-se uma diminuição do número de peregrinos em circulação, uma vez que eram encarados com grande desconfiança, e também uma menor atenção das Santas Casas com os mesmos, num momento em que era necessário canalizar os esforços financeiros para os sectores mais importantes da vida destas irmandades, como foi o caso dos hospitais.⁷⁴

⁷² Sobre da descoberta de ouro e diamantes no Brasil leia-se Joaquim Romero Magalhães, «O Império», em *História Económica de Portugal*, orgs. Pedro Lains e Álvaro Ferreira da Silva (Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2005), 300-308.

⁷³ Sobre esta crise veja-se José Luís Cardoso, «Política económica», em *História Económica de Portugal...*, 355-359; Álvaro Ferreira da Silva, «Finanças Públicas», em *História Económica de Portugal...*, 257-260; Leonor Freira da Costa, «Relações económicas com o exterior», em *História Económica de Portugal...*, 287-290.

⁷⁴ Estudos para outras regiões revelam que os gastos das Misericórdias com peregrinos e viajantes foram globalmente muito baixos, variando entre o 1% e 10%, consoante as épocas e os diferentes momentos destas confrarias. Veja-se Manuel Barreira, *Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. Poder, pobreza e solidariedade* (Aveiro: Santa Casa da Misericórdia de Aveiro, 1998), 124-126; Maria Marta Lobo de Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos e pobres nas Misericórdias Portuguesas da Idade Moderna», em *As Sete Obras de Misericórdia...*, 116; Rute Pardal, «A assistência praticada pela Misericórdia de Montemor-o-Novo na segunda metade do século XVII através da análise dos seus movimentos económicos», em *A Misericórdia de Montemor-o-Novo, História e Património*, coord. Jorge Fonseca (Montemor-o-Novo: Santa Casa da Misericórdia de Montemor-o-Novo, Tribuna da História, 2008), 91-98; Laurinda Abreu, «O papel das Misericórdias na sociedade portuguesa do Antigo Regime», em *A Misericórdia de Montemor-o-Novo, História e Património...*, 61; Abreu, *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal...*, 70-71.

Tabela 4 - Valor percentual dos gastos com peregrinos e viajantes em comparação com os gastos mensais e anuais na Misericórdia do Porto, 1605-1726.

Ano	Despesa mensal (em réis)	Número de auxiliados	Gastos com esmolos (em réis)	Número de passageiros auxiliados	Montante gasto com passageiros (em réis)	Percentagem dos gastos em esmolos por mês	Percentagem de esmolos a passageiros nas esmolos mensais	Percentagem das esmolos a passageiro nos gastos mensais
1605-1606								
Agosto	535.919	406	18.350	64	5.759	3,42%	31,38%	1,07%
Setembro	269.953	216	12.980	122	6.830	4,81%	51,58%	2,53%
Janeiro	229.515	416	16.662	96	8.060	7,26%	48,37%	3,51%
1665-1666								
Agosto	238.057	34	4.430	25	1.700	1,86%	38,37%	0,71%
Janeiro	400.328	61	4.640	9	970	1,16%	21,91%	0,24%
Maiο	301.213	72	6.660	36	4.260	2,21%	63,96%	1,41%
1705-1706								
Agosto	239.223	22	6.200	12	3.640	2,59%	58,71%	1,52%
Janeiro	339.262	7	3.070	2	400	0,90%	13,03%	0,12%
Maiο	421.519	8	3.430	3	1.050	0,81%	30,61%	0,25%
1725-1726								
Agosto	258.667	377	21.850	78	6.750	8,45%	30,89%	2,61%
Janeiro	473.888	443	32.650	25	6.040	6,89%	18,50%	1,27%

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487; *Bolsa Despeza Julho 1665 a 1666 Junho*, n. 2547; *Bolsa Despeza Julho 1705 a 1706 Junho*, n. 2587; *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607.

Procurando perceber o impacto que as esmolos atribuídas aos passageiros desempenhavam na economia das confrarias, elaboramos uma pequena tabela demonstrativa. Na impossibilidade de realizar este trabalho para todas as Santas Casas em estudo, assim como para a totalidade de meses e anos levantados, optámos por atentar nas despesas da Santa Casa portuense, pela sua dimensão e especificação. Não esquecemos, porém, que estamos perante uma grande instituição e que os dados dela obtidos não podem ser extrapolados para as restantes. Utilizámos uma amostra de quatro dos 20 anos estudados e procurámos representar meses distintos. Para a seleção, decidimos fazer a recolha em anos iniciais e de meio das centúrias.

Todavia, o facto de a partir de meados do século XVIII a forma de registo das despesas da Misericórdia do Porto sofreu alterações, tornando-se menos descritiva, levando-nos a optar por integrar

o ano de 1725-1726. O objetivo era encontrar as principais diferenças que marcaram as esmolas ao longo das várias épocas dos séculos XVII e XVIII. As variações mensais, por sua vez, procuram responder às diferentes alturas do ano, de forma a analisarmos possíveis diferenças entre as mesmas, em especial no que respeita aos períodos que registam temperaturas mais agrestes como agosto e janeiro, e outras mais amenas, como maio.

Conforme podemos ver na tabela 4, a Santa Casa da Misericórdia do Porto teve um total de despesas de 535.919 réis, no mês de agosto de 1605, dos quais 18.350 réis corresponderam a esmolas distribuídas por 406 pessoas. Sabemos, portanto, que 3,42% do orçamento mensal foi despendido em esmolas e destas 31,38%, valor que equivale a 5.759 réis, proveram peregrinos e viajantes, num total de 64 beneficiados. Assim, no mês de agosto de 1605, conseguimos identificar 64 doações de esmolas a passageiros. O valor destas, entre 4 e 11 de agosto, variou entre os 10 e os 60 réis, sendo as esmolas de 10, 20 e 40 réis, as mais comuns. Todas as que ultrapassaram essa quantia foram entregues a passageiros, exceto uma de 2.000 réis dada a uma mulher, tida como muito necessitada.⁷⁵ No total, o seu peso no orçamento mensal foi de apenas 1,07%.

No mês de setembro houve gastos na ordem dos 269.953 réis. Destes, 12.980 foram despendidos em esmolas de 216 pessoas, das quais 122 eram passageiros e peregrinos, gastando-se com eles 6.830 réis, correspondendo a 51,58% do valor empregue em esmolas, e a apenas 2,53% da despesa mensal.⁷⁶ Por outro lado, em janeiro de 1606 foram distribuídas cerca de 316 esmolas, num total de 16.662 réis. Destas, 96 beneficiavam os passageiros, correspondendo a 8.060 réis distribuídos. No total do mês, foram gastos 229.515 réis, rondando grande parte das doações 20, 40 e 60 réis.⁷⁷

Passados 50 anos, os níveis percentuais não sofreram grandes alterações. Por outro lado, no ano administrativo de 1705-1706 foram distribuídas 59 esmolas, para além das ofertadas aos peregrinos que foram 94, totalizando 153 doações. Retirando as dádivas aos romeiros, as restantes foram ofertadas a pessoas que viviam na cidade, atingindo os valores dos donativos avultadas somas. Note-se, no entanto, que a inflação se fazia sentir, nesta época. Se, em 1681-1686, o alqueire de trigo custava 340 réis, em 1707, menos de 30 anos depois, duplicara de valor, acabando por chegar, em finais de setecentos, aos

⁷⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Bolsa de Despesa Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fls. 32-59, 159v.

⁷⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Bolsa de Despesa Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fls. 60-68v.

⁷⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Bolsa de Despesa Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fls. 112v.-129v.

1.000 réis.⁷⁸ Avelino de Freitas Meneses estima que, entre 1687 e 1710, os preços tenham sofrido uma inflação de 8,1%, fruto das crises agrícolas, valor que baixou para 1,4%, entre 1718 e 1780.⁷⁹

Todavia, a Misericórdia portuense queixava-se, em 1609, da insuficiência do remanescente no cofre, que orçava em 1.743.499 réis, sendo incapaz de prover

«[...] as muitas necessidades que comcorrem a esta casa do antre douro minho e beira assi por serem terras mui necessitadas como pella ocasião da casa da Relaçam que nesta cidade há e das casas da misericordias das cidades e villas que há ellas mandao seus negócios [...]».⁸⁰

Situação que se agravaria na segunda metade da centúria. Se em inícios do século XVII, e até à década de 20, o reino vivia um crescimento económico, a partir deste ano os tempos foram de dificuldades. Cite-se, por exemplo, a grave crise motivada pela escassez do pão, nos anos 1620-1622, que resultou em motins e revoltas populares, sendo considerada a grande fome do século.⁸¹ Além disso, acresceu a Guerra da Restauração que exigia o direcionamento de recursos para o exército. Por outro lado, o valor distribuído mensalmente em esmolaria voltou a aumentar em 1725-1726, em virtude das condições que já anteriormente apontámos.⁸²

As décadas seguintes foram de evidentes dificuldades administrativas para a Misericórdia do Porto. Por um lado, havia dificuldades em cobrar os juros, pois alguns deles, como os do almoxarifado de Setúbal, pouco rendiam. Além disso, o da Galiza estava, segundo os confrades, perdido pelas «revoluções» que tinham vindo a acontecer em Castela, numa possível referência aos motins do pão, conhecidos por «Motim de Esquilache», que aconteceram em 1766. Ou seja, diminuían os rendimentos e aumentavam as despesas com o número crescente de doentes e serviços prestados pela Casa. Foi, então, determinado ser necessário deixar de curar os enfermos de gálico, oriundos de fora da cidade.⁸³

A partir de 1743, o novo regimento do hospital D. Lopo de Almeida determinava, para reduzir os enormes gastos que o mesmo registava, a não aceitação de mulheres que fossem irmãs da Ordem

⁷⁸ Sobre a inflação leia-se Oliveira, *Terra e Trabalho...*, 407-473.

⁷⁹ Consulte-se Avelino de Freitas Meneses, «As Finanças», *Nova História de Portugal. Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, dirs. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, coord. Avelino de Freitas de Meneses, vol. 7 (Lisboa: Editorial Presença, 2001), 349-371.

⁸⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 2.º de Lembranças 1609 a 1639*, n. 1282, fls. 68-72v.

⁸¹ Consulte-se Aurélio de Oliveira, «A fome e os motins de 1622», *Bracara Augusta*, vol. 46, n. 98/99 (1995/1996): 251-273.

⁸² Leia-se a propósito Carlos Manuel Faisca, «O preço da crise: níveis de vida no Portugal seiscentista», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 12 (2012): 245-263.

⁸³ Eugénio de Andrea da Cunha Freitas, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, vol. 3 (Porto: Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1995), 484.

Terceira de S. Francisco por estas possuírem hospital próprio. De igual forma, não se deviam receber galegos, a não ser aqueles que tivessem chegado há pouco tempo e que, por isso, se encontravam numa situação de maior fragilidade, por não terem trabalho nem redes de sociabilidade na cidade.⁸⁴

Assim, logo em agosto de 1743, o escrivão da confraria portuense referia ter sido admitido a cura, no hospital, «Frutuozo de Faxim filho de Domingos de Faxim e de Domingas Pereira da cidade de Compostela chegado de pouco a esta cidade como justificou por duas testemunhas».⁸⁵ Pouco depois foi admitido Thomas Guimarei pelo qual «outros dous galegos jurarão os Santos Evangelhos estar nesta cidade há menos de tres semanas e não ter ganho mais do que tinha comido».⁸⁶ O mesmo se foi sucedendo com outros individuos oriundos da Galiza, ao longo do ano. Em abril de 1744, foi internado António, filho de Adam Garrido, que justificou «a sua pobreza e estar nesta cidade há menos de hu mez assistindo no Barreto».⁸⁷ Todavia, não era apenas no caso dos galegos que o escrivão justificava o internamento com o facto de terem chegado recentemente, o que se comprova num assento de 1743, quando foi recolhido Francisco Alender «natural da ilha Terceira e assistente nesta cidade onde chegou há poucos dias».⁸⁸ Em 1785-1786, este sistema mantinha-se, anotando há quanto tempo chegaram os galegos assistidos. Assim, entre sete e 24 de setembro foram aceites José Bento, José Casado, Rosa Vasques, José Moniz, José Pires e Tomás Gand, todos galegos, de Tui ou do arcebispado de Santiago, e

⁸⁴ Freitas, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, 485. Sobre a emigração galega para Portugal leiam-se os trabalhos de Camilo Fernández Cortizo, «Ganar la vida al otro lado de la "Raya": la emigración a Portugal desde la jurisdicción de Cotobade (ss. XVIII-XIX)», em *Gañar a vida cruzando a raia: emigración gallega a Portugal (siglos XVI-XIX)*, eds. Camilo Fernández Cortizo, Domingo L. González Lopo, Hortensio Sobrado Correa (Santiago de Compostela: Alvarello, 2020), 113-154; Manuel António Pereira Couto, «Buscar trabalho. Encontrar misericórdia: trabalhadores galegos num hospital português (1796-1843)», em *Gañar a vida cruzando a raia...*, 197-230; Hortensio Sobrado Correa, «Asistencia y orden público: enfermos y presos gallegos en la ciudad de Porto, siglos XVIII-XIX», em *Gañar a vida cruzando a raia...*, 265-309; Camilo Fernández Cortizo, «Gallegos en el Norte de Portugal en la fase anterior a la emigración americana (1800-1860)», em *Migraciones y movilidad social en la época moderna*, coords. Miguel Rodríguez Cancho e José Pablo Blanco Carrasco (Madrid: Síndesis, 2018), 155-190.

⁸⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 160.

⁸⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 188v.

⁸⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 237v.

⁸⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fls. 139v.

recém-chegados ao Porto.⁸⁹ Desenraizados e sem outro auxílio, estes indivíduos encontravam na Santa Casa o abrigo e o apoio de que necessitavam.

Verificámos, no entanto, que as doações de esmolas, em inícios do século XVIII, se distanciam das ofertadas no século anterior, quando os peregrinos eram em menor número, mas recebiam esmolas superiores às dos restantes beneficiados. Uma centúria depois, as esmolas mais baixas atribuídas a pessoas da cidade eram de cerca de 250 réis, embora as mais comuns fossem de 450, 500 ou 600 réis, havendo algumas que atingiam os 1.600, 2.000 e 5.000 réis. Tais diferenças podem ser resultado de diversos fatores, mas principalmente de opções administrativas da Misericórdia. As despesas da confraria eram elevadas, pelo que a provedoria optou por privilegiar o apoio aos enfermos e presos, e só em última estância, e havendo receita, os restantes pobres e passageiros que, estando livres, podiam socorrer-se em outros locais e junto de outras entidades, nomeadamente de particulares. Acresceu a este cenário o facto de a última década do século XVII ficar marcada por várias crises de mortalidade, em virtude de doenças que afetavam a população, levando a que fossem muitos os enfermos a recorrer ao auxílio da confraria.⁹⁰ Além disso, o aumento do número de peregrinos e viajantes fez com que os mesmos fossem encarados com desconfiança, uma vez que abundavam os vagabundos. Com a mentalidade em mudança, estes indivíduos já não eram tão bem vistos como no início do século XVII, acreditando-se que a esmola favorecia a ociosidade.⁹¹ Privilegiavam-se, então, aqueles cuja situação de necessidade se conhecia, ofertando-lhes valores mais elevados, dada a certeza da utilidade das esmolas. Por outro lado, também a inflação registada ajudou a que as dádivas aumentassem o seu valor. Estudos realizados nas cidades de Coimbra e Lisboa revelam que, em virtude das dificuldades económicas, se verificou uma diminuição do nível de vida da população e aumento dos preços, que tenderam a agravar-se ao longo do século XVII.⁹² Também em Braga a influência da inflação nos preços dos produtos foi notória, principalmente a partir de 1790.⁹³

⁸⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1785 ate 1786*, n. 82, fls. 193-193v., 197-197v., 209-210.

⁹⁰ Veja-se a propósito Inês Amorim e Patrícia Costa, «O Património – herdar e acrescentar, natureza e variações», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 128-231.

⁹¹ Amorim e Costa, «O Património – herdar e acrescentar...», 137.

⁹² Faísca, «O preço da crise...», 260-262.

⁹³ Aurélio de Oliveira, «Elementos para a história dos preços na região bracarense (1680-1830)», *Bracara Augusta*, vol. 25/26, n. 59-62 (1971/1972): 125-141.

As doações aos peregrinos e viajantes, em finais do século XVIII, ficavam-se, em média, pelos 50 réis.⁹⁴ A tabela 4 deixa em evidência uma diminuição do número de esmolas distribuídas, entre a segunda metade do século XVII, e os anos iniciais do século XVIII, revelando um período de maiores dificuldades, que obrigou a uma alteração na canalização dos recursos da confraria. Note-se que, entre 1658 e 1670, a irmandade portuense fez importantes contribuições à Coroa, para auxílio do exército, levando a que, em 1665, se visse a braços com grandes dificuldades financeiras para fazer face a todas as suas despesas, em consequência da Guerra da Restauração. E apesar dos muitos legados que chegavam à Misericórdia, neste período, e que a tornavam numa das mais prósperas do reino, a contribuição sequencial para o conflito havia deixado as suas finanças muito débeis.⁹⁵ As dificuldades na cobrança dos juro da Galiza, em 1661, e outros problemas financeiros, levaram a que fosse determinado, em Mesa, que o provedor não devia aceitar, no hospital, pessoas que pudessem ser curadas em casa pela família ou amos.⁹⁶

Além disso, em 1696, a Misericórdia do Porto enfrentava dificuldades económicas provocadas pelas enfermidades e mortandade que assolavam a cidade. A estas agregavam-se as avultadas despesas feitas ao longo do século, na construção e reconstrução, alargamento e melhoramento do novo e do velho hospital. A irmandade decidiu, então, pedir esmolas pela cidade, ao bispo de Lisboa e ao Rei, procurando, assim, continuar a auxiliar os doentes que acorriam ao hospital. Queixavam-se, ainda, os mesários, de que os benfeitores se esqueciam de prover uma das maiores obras pias, acudir aos enfermos. Por esse motivo, faltavam recursos para aplicar no tratamento dos doentes.⁹⁷

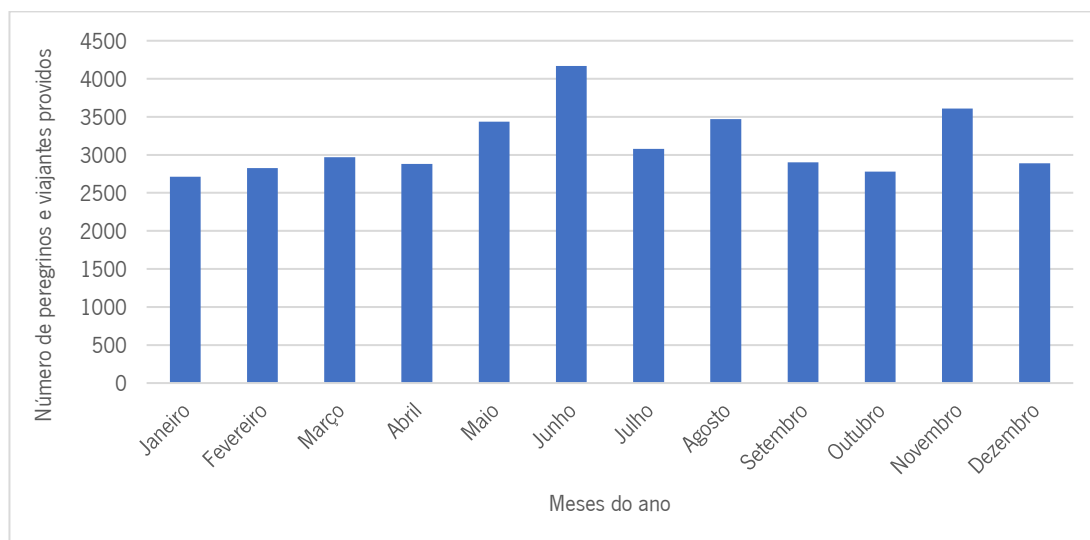
⁹⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Bolsa de Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1705 a 1706 Junho*, n. 2587.

⁹⁵ Sobre os encargos financeiros da Misericórdia do Porto com a Guerra da Restauração leia-se Araújo, «As Misericórdias e a Guerra da Restauração...», 287-300; Veja-se sobre os legados que chegavam Isabel dos Guimarães Sá, «Património e economia da salvação», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1499-1668)*, coord. Inês Amorim, vol. 1 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 169-173.

⁹⁶ Freitas, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, 460, 470.

⁹⁷ Freitas, *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto...*, 471-472

Gráfico 22 - Distribuição mensal dos peregrinos e viajantes esmolados nas Misericórdias em estudo, entre 1585-1820



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVf; ASCMMogadouro.

Conforme o gráfico 22, relativamente à sazonalidade da circulação, verificámos que junho era o mês que tinha maior destaque, tendo sido contabilizadas mais de 4.167, ou seja, 10% dos viajantes, em circulação, no referido período. Seguia-se novembro, maio e agosto. No seu conjunto, estes quatro meses registaram a passagem de 44% dos peregrinos e viajantes analisados. Entre aqueles que alcançaram um menor fluxo encontramos dezembro, janeiro e fevereiro, altura em que as condições climáticas eram muito agrestes, assim como março, abril, setembro e outubro, meses das sementeiras e colheitas que obrigavam as populações a permanecerem mais ligadas aos afazeres agrícolas.

Também Maria Antónia Lopes verificou que o número de cartas de guia e cavalgadas fornecidas pela Misericórdia de Coimbra, entre 1751 e 1791, era superior no mês de junho, registando dezembro, janeiro e fevereiro o mínimo de doações. Em outubro foi notada, igualmente, uma forte quebra na passagem de cartas de guia, relativamente aos meses de Primavera-Verão, indo de encontro aos dados por nós recolhidos.⁹⁸ Assim, os estudos são concordantes em que os meses de maio, junho e julho eram os que registavam maior número de peregrinos, pertencendo os menores fluxos aos de fevereiro e março. Estes fenómenos eram influenciados por festividades como a Páscoa e o Corpo de Deus, tal como pelos trabalhos agrícolas.

⁹⁸ Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 85-86.

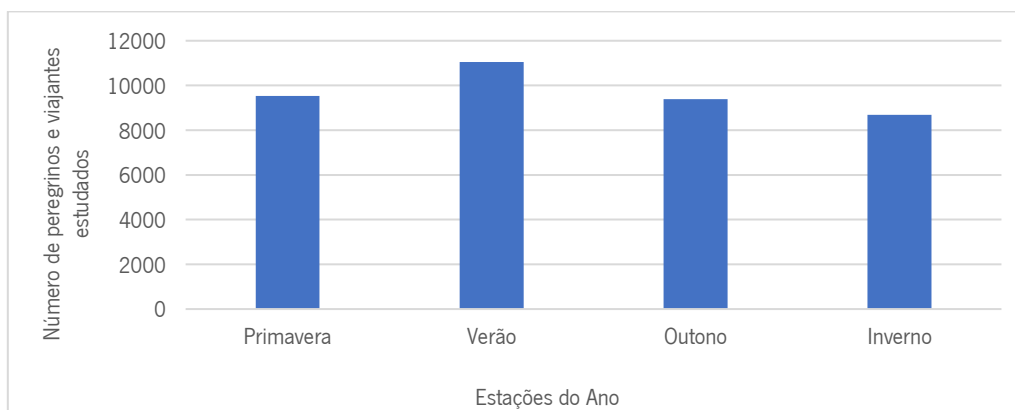
Alguns dos momentos que marcavam as peregrinações a Roma eram a abertura e fecho da Porta Santa, a 24 de dezembro, as festas de Natal e dos Reis, a Semana Santa, a Páscoa, e a festa do Corpo de Deus. Todavia, houve outras situações que atraíram peregrinos como aconteceu, em 1700, com a morte do papa Inocente XII, a eleição do seu sucessor Clemente XI e, depois, em 1775, a eleição do papa Pio VI. A sazonalidade dos peregrinos franceses, em Roma, nos anos santos, era distinta dos anos comuns. Durante os jubileus, os devotos franceses revelavam preferência pelos meses de janeiro, abril, maio e junho, sendo a Semana Santa e o Corpo de Deus as maiores atrações. Os momentos mais baixos registavam-se entre julho e agosto, períodos de estio. Todavia, Philippe Boutry e Dominique Julia notaram que no «Grande Inverno» de 1709, o maior fluxo de peregrinos começou apenas em junho, tendo-se prolongado por agosto, setembro, outubro até dezembro. A explicação passa pelo tempo rigoroso que levou a adiar as peregrinações para os últimos meses do ano.⁹⁹

Os meses eleitos pelos romeiros portugueses para visitarem o santuário de Guadalupe, na Estremadura espanhola, no período moderno, eram os de abril, maio, agosto e setembro. Embora em quinhentos se tenham destacado, também, os meses de outubro, janeiro e julho.¹⁰⁰

⁹⁹ Boutry, «Les pèlerins français à Rome...», 419-422.

¹⁰⁰ Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal séculos XVII-XVIII* (Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994), 43, 110.

Gráfico 23 - Distribuição dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo, pelas diferentes estações do ano (1585-1820)



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Constatámos que, apesar de haver uma proximidade entre todas as estações do ano, os meses de Verão revelavam uma preferência para viajar, sendo logo seguidos pelos de Primavera e Outono, períodos mais amenos. O Inverno, devido à instabilidade climática e ao facto de os dias serem mais pequenos, tornava-se menos atraente para quem necessitava de transitar.

No hospital da Santa Trindade de Roma, nota-se que a maior afluência de peregrinos era entre abril e junho, quando chegavam entre 38 a 45% do total. Nos anos santos, ou quando a Páscoa era celebrada em março, também este mês se podia incluir nos de maior incidência. Nestes casos, entre março e junho chegavam cerca de 50% dos romeiros. Outro trimestre muito frequentado era o de outubro a dezembro, que recebia 30 a 40% dos devotos. Aqueles que registavam valores mais baixos correspondiam aos de alto Inverno, de janeiro e fevereiro, e aos de alto Verão, de julho a agosto. No primeiro caso, a explicação passava pelo frio e pela existência de neve, em algumas zonas, que impediam a progressão dos viajantes, principalmente nos Alpes. Por outro lado, os meses de Verão exigiam maior atenção aos trabalhos do campo.¹⁰¹

¹⁰¹ Dominique Julia, «Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 69. Em um estudo realizado por Isabelle Brian sobre os peregrinos do Franco Condado que se dirigiam a Roma verificou-se que estes privilegiavam a Primavera, assim como os últimos três meses do ano, celebrando o Natal em Roma. Os meses de fevereiro e março, assim como os de julho, agosto e setembro, eram os menos propícios para a peregrinação. Confirma-se Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome...», 311; Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas...», 277.

Já no hospital de Lucarca, nas Astúrias, a maioria dos enfermos recolhidos, entre 1731 e 1759, chegaram nos meses de Inverno e de Primavera. A partir de maio, no entanto, o seu número sofria um decréscimo considerável, sendo os períodos de menor fluxo registados nos meses de outubro e novembro. Estes valores podiam estar relacionados com uma maior propensão para as doenças, no período de Inverno, e também com o facto de na Primavera os fluxos de peregrinos aumentarem consideravelmente.¹⁰²

Também entre os devotos que se dirigiam a Bari, aqueles que eram oriundos das regiões mais próximas chegavam em maior número entre os meses de abril e maio, altura em que aconteciam as festas da transladação das relíquias de S. Nicolau de Bari. Já os peregrinos estrangeiros eram mais numerosos entre o Outono e o mês de fevereiro, o que leva Saverio Russo a equacionar se a peregrinação não servia como fuga ao rigor dos Invernos do Norte. Além disso, este era o período mais calmo do calendário agrícola.¹⁰³

Entre os peregrinos de Santiago, atentando nos registos do Hospital Real compostelano, verifica-se que os franceses tinham uma preferência para visitar a cidade na Primavera, em especial, no mês de maio. De realçar, ainda, que neste período a festa do apóstolo, realizada a 25 de julho, não provocava qualquer diferença ou alteração no número de romeiros que visita o santuário, nem mesmo nos anos santos. O Outono era uma estação que voltava a registar um aumento dos peregrinos franceses, mas não com a mesma força que atingia na Primavera.¹⁰⁴

1.1 - Caracterização da população em trânsito: sexo, estado civil e idade

Apesar da nossa análise contemplar uma grande massa de dados, e de possuímos um elevado número de referências aos peregrinos e viajantes, quando buscámos uma análise mais detalhada sobre as suas características, os valores de que dispomos diminuem abruptamente. Esta realidade resulta do facto dos registos com que trabalhamos, que consideramos serem as principais fontes para o estudo do

¹⁰² Ana Belén de los Toyos de Castro, «Peregrinación y hospitalidad en el siglo XVIII: Los pobres y peregrinos enfermos del Hospital de Santiago de Lucarca (Asturias)», em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996*, org. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997), 264.

¹⁰³ Saverio Russo, «Les pèlerins de Saint-Nicolas de Bari au XVII^e et XVIII^e», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 465.

¹⁰⁴ Georges Provost, «Les pèlerins accueillis à l'Hospital Real de Saint-Jacques-de-Compostelle dans la seconde moitié du XVII^e siècle», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 129-150.

tema, não terem sido produzidos com o intuito de caracterizar a população em trânsito, mas sim contribuir para a organização financeira das Misericórdias em estudo. Desta forma, as informações que colhemos dos documentos variam de forma profunda, consoante os tesoureiros, os períodos em análise, as diferentes Misericórdias, e inclusive, os distintos espaços geográficos analisados. Assim, se dos mais de 41.000 indivíduos analisados conseguimos, quando o tesoureiro ou escrivão nos fornece tais informações, perceber características pessoais, estas compõem campos de análise muito variados, multiplicando o trabalho do investigador, mas tornando os resultados pouco representativos. Não seria aconselhável, no entanto, deixar de os analisar, uma vez que, apesar de valores baixos, são os dados que conseguimos extrair das fontes que nos propusemos analisar, e contribuem para o conhecimento da população em trânsito, embora de forma parcelada, não sendo representativos de todos os peregrinos e viajantes em circulação, por Portugal, no período moderno. Os dados que apresentamos referem-se, assim, às amostras com que trabalhamos para cada um dos campos, de cujos valores daremos conta ao longo da nossa análise.

De 41.170 indivíduos, conhecemos o sexo de 9.749, ou seja 23,6%, dos peregrinos e viajantes, não tendo informação para os restantes 76,4%. Eram, na sua maioria homens, 8.215 casos, contra 1.534 mulheres. Desta forma, verificámos que os viajantes masculinos analisados eram 84% daqueles cujo sexo foi possível identificar, e os elementos femininos apenas 16%. Estes valores vão ao encontro do apurado em diversos estudos europeus, sendo justificados pelas restrições e dificuldades encontradas pelo sexo feminino nas suas deslocações, comparativamente ao que acontecia com os homens. Os números por nós apontados aproximam-se, também, dos registados nos donativos de cartas de guia da Misericórdia de Coimbra, onde, entre 1783-1800, também 84,5% dos viajantes eram homens.¹⁰⁵

Era raro uma mulher peregrinar sozinha, embora houvesse alguns casos. Na maioria das vezes viajavam com o marido ou com outros companheiros. Em Roma, nas estatísticas das refeições fornecidas aos peregrinos sozinhos, no hospital da Santíssima Trindade, durante os anos santos do período moderno, verificou-se que as mulheres representavam apenas 19% a 22% do total de romeiros que chegavam à cidade. Os mesmos dados são confirmados pelos peregrinos, na Toscana, correspondendo os elementos do sexo feminino entre 14% a 22% do total. De 782 peregrinos franceses que passaram em Pistoia, no período moderno, apenas 55 eram mulheres. Os perigos das estradas afastavam-nas das mesmas.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 87.

¹⁰⁶ Julia, «Pour une géographie européenne...», 94-95.

Algumas mulheres eram, no entanto, habilidosas, encontrando estratégias que lhes permitiam viajar incógnitas. Terá sido o que sucedeu em 1725, quando chegou um jovem peregrino ao hospital da Santíssima Trindade, de Roma. Apesar de vestido como um homem, quando falou verificou-se tratar-se de uma mulher que acabou por confessar ter 17 anos e ser oriunda de Trento. Justificou ter-se vestido daquela forma para evitar alguns inconvenientes durante a viagem, ou seja, para escapar das agressões a que o seu sexo estava sujeito.¹⁰⁷

Denise Péricard-Méa considera que as mulheres estavam em paridade com os homens nas peregrinações de pequeno curso, mas não chegavam a 10% nas de longo curso. As viagens femininas eram desaconselhadas, correndo diversas histórias e lendas que mencionavam a violação de mulheres, durante as peregrinações. Por outro lado, estas longas viagens eram consideradas como momentos propícios para os amantes se encontrarem e, por isso, representavam elevado perigo para os pais e maridos que, assim, evitavam que as filhas e esposas saíssem em romaria.¹⁰⁸

Vários autores são concordantes de que o número de mulheres em circulação aumentou ao longo do período moderno. No *L'ospedale Di Santa Maria Della Carità*, em Régio Emilia, verificou-se que, em finais do século XVI existia um dormitório feminino dotado com apenas dois leitos, mas em meados do século XVIII estes aumentaram para sete, o que pode ser um indicador do crescimento do número de mulheres em trânsito. Todavia, o estatuto feminino não trazia nenhum privilégio, a não ser em caso de doenças ou de parto. A dieta das doentes ou parturientes era mais abundante e contemplava carne, o que não acontecia nas restantes.¹⁰⁹ Verificou-se, ainda, que grande parte das mulheres estava acompanhada pelos maridos, e as mais jovens pelos pais ou irmãos, sendo comuns as peregrinações familiares ou de grupos compactos. Sabe-se, também, que a percentagem de elementos do sexo feminino em peregrinação terá aumentado, consideravelmente, entre 1760 e 1789, sendo um reflexo do aumento das peregrinações familiares.

Um estudo realizado por Georges Provost verificou, também, que a maioria dos peregrinos que chegavam a Roma, no período moderno, eram homens, equivalendo estes a 92% dos romeiros, no século XVI, e 95% no XVIII. Igualmente em Santiago, 98,5% dos viajantes, no século XVII eram do sexo masculino.

¹⁰⁷ Julia, «Pour une géographie européenne...», 95.

¹⁰⁸ Denise Péricard-Méa, «Les femmes et le pèlerinage», em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Juliette Dor e Marie-Élisabeth Henneau (Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007), 25-29.

¹⁰⁹ Laura Artioli, «L'ospedale di Santa Maria della Carità di Reggio Emilia. Il movimento e la condotta dei pellegrini secondo i registri d'amministrazione», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 202.

Os casais e as famílias tornavam-se, no entanto, mais comuns nos anos santos.¹¹⁰ Já Ofelia Rey Castelao nota que a presença de mulheres, entre os estrangeiros que entravam no Hospital Real de Santiago, era muito reduzida. Embora se tornasse mais significativa entre os galegos e os habitantes da cidade, em setecentos, correspondendo a 30% a 50% dos doentes. Também se verificou que, quando aumentava a percentagem de doentes locais, diminuía a presença de solteiros, no que diz respeito aos homens. A maioria era constituída pelos casados e viúvos. Por outro lado, no caso feminino, o número de viúvas era crescente.¹¹¹ Já Carmen Pugliese considera que as mulheres peregrinas que, no século XIX, chegavam ao Hospital Real eram cerca de 31%, número que aumentava quando se analisavam apenas as estrangeiras, uma vez que ascendiam aos 38%.¹¹²

As mulheres eram pouco numerosas no hospital de S. Julião dos Flamengos, em Roma. Dos 21.233 peregrinos registados, no período moderno, apenas 478, ou seja, 2,25% eram do sexo feminino. No entanto, o seu fluxo cresceu com o passar do tempo. Entre essas mulheres 56%, (268), viajavam sozinhas, tendo-se apresentado quatro delas no hospital com nome e roupa de homens. Um outro aspeto que despertou a atenção dos investigadores foi o caso de um grupo de quatro mulheres, com a mesma identidade, origem e às vezes acompanhadas pelas mesmas pessoas, que entrou várias vezes no referido hospital, em anos diferentes. O intrigante caso parece deslindar-se quando se verifica serem recém-batizadas, isto é, protestantes convertidas ao catolicismo. Provavelmente, aquando da sua conversão foram-lhes impostas peregrinações regulares, penitência comum neste género de casos.¹¹³

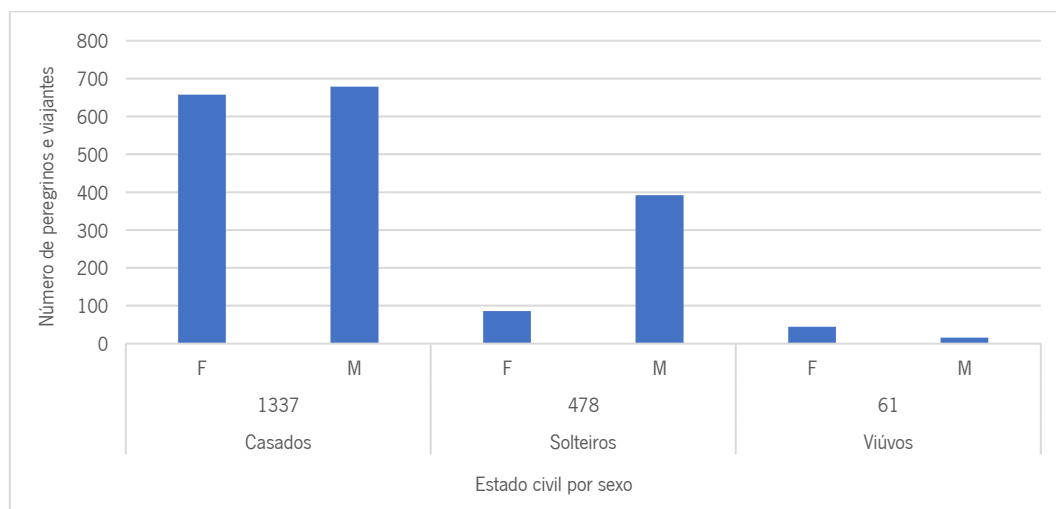
¹¹⁰ Muitos peregrinos eram itinerantes permanentes. Vários nomes iguais vão surgindo ao longo dos meses, aproveitando-se, certamente, da falta de memória dos hospitaleiros, podendo mesmo ser peregrinos profissionais. Leia-se Georges Provost, *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Éditions du Cerf, 1998), 103-110.

¹¹¹ Rey Castelao, «Historia del Real Hospital...», 393.

¹¹² Pugliese, «Peregrinos italianos a Santiago...», 18.

¹¹³ Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas...», 293-294.

Gráfico 24 - Estado civil dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo
(1585-1820)



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

No que respeita ao estado civil dos peregrinos e viajantes, foi-nos possível conhecer a situação em que se encontravam 1.876 indivíduos, ou seja 4,5% do total de pessoas analisadas neste estudo. Destes, sabemos que 71% eram casados, 26% solteiros e 3% viúvos. Em relação àqueles que tinham recebido o sacramento do matrimónio, verificámos que os homens estavam em maioria, embora a diferença seja pouco significativa. Identificámos 679 homens casados, para 658 mulheres. Destes, 1.254 viajavam com os respetivos cônjuges, correspondendo a 94% dos que receberam o sacramento do matrimónio. Os solteiros respeitavam a 26% das pessoas cujo estado civil conhecemos, estando os homens em maioria, com 392 casos, ficando-se as mulheres apenas com 86.

Apenas 3% dos indivíduos eram viúvos, estando, neste caso, as mulheres em maioria, com 45 casos, para apenas 16 homens. A mesma tendência de predominância dos indivíduos casados foi verificada entre os enfermos acolhidos no Hospital Real de Santiago de Compostela, correspondendo estes a 21,6% dos doentes, logo seguidos dos solteiros com 11,9%.¹¹⁴

O grupo dos casados apresenta-se, assim, no nosso estudo, como o mais equilibrado. Para isso contribui o facto de os casais viajarem, essencialmente, em conjunto e ambos os sexos, após o sacramento do matrimónio, viajarem menos, dadas as maiores obrigações familiares que possuíam. O

¹¹⁴ Maria Teresa García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real de Santiago durante el siglo XVII (1630 a 1660- Libros de ingreso de enfermos)», *Compostellanum*, vol. 18, n. 1-4 (1973): 22.

grupo dos solteiros é o que apresenta um maior desnível, de 64%. Os homens, em grande parte jovens, circulavam em busca de trabalho, de condições de vida melhor, sem estarem presos pelas amarras familiares.¹¹⁵

Portanto, estes homens que aparecem como solteiros, sozinhos, sem família, e talvez na sua maioria ainda na juventude, estavam livres para circular. Por outro lado, as mulheres viviam exatamente o oposto. Antes de terem casado, e estando debaixo da tutela dos familiares, imperava manter a sua honra. Por isso, as solteiras viajavam, frequentemente, acompanhadas pelos progenitores. Todavia, algumas aventuravam-se em peregrinações, ou deslocavam-se à procura de trabalho. Das 31 mulheres casadas que iam sem os maridos, apenas duas surgem acompanhadas, uma pela outra, sendo ambas casadas. O que as levava a deslocar não conseguimos apurar. As restantes surgiam sozinhas, sem filhos, nem companheiros, ou pelo menos disso não nos dão conta os escrivães.

No caso das solteiras a situação é muito similar. Das 86 mulheres, apenas quatro iam acompanhadas. Duas seguiam juntas, uma com três irmãos, e uma outra viajava com duas companheiras, cujo estado civil desconhecemos. As restantes surgem sozinhas, na documentação. Note-se que é possível que muitas das filhas que acompanhavam os pais fossem solteiras, todavia essa informação não nos chegou. Por seu lado, as viúvas estavam em maioria em relação aos viúvos, atingindo quase o triplo. Isto poderá ter várias justificações. Em primeiro lugar, a morte precoce de homens e mulheres, nesta época, que tinha reflexos profundos na vida feminina, uma vez que para os elementos deste sexo era mais difícil conseguirem um segundo casamento. Por esse motivo, acabavam, muitas das vezes, em situações de dificuldade, vagueando e vivendo da mendicidade. Por outro lado, também a maior liberdade que a mulher tinha após a viuvez, especialmente se já não tivesse pais, irmãos ou filhos que a tutelasse.¹¹⁶

Sabemos que das 45 mulheres viúvas, nove iam acompanhadas, na sua maior parte pelos filhos. Era o caso de seis. Duas regressavam juntas da romaria a Santiago de Compostela. Tratava-se de Maria

¹¹⁵ Note-se que excluímos desta contabilidade os religiosos pelo seu estado ser de natureza distinta, uma vez que se mantinham-se solteiros por terem recebido os Sacramento da Ordem que os impediria de receber o do matrimónio.

¹¹⁶ Sobre a viuvez leia-se Serrana Rial García e Ofelia Rey Castelao, «Las viudas de Galicia a fines del Antiguo Régimen», *Chronica Nova*, 34 (2008): 91-122; Carlota Maria Fernandes dos Santos, *Santiago de Romarigães, comunidade rural do Alto Minho: sociedade e demografia (1640-1872)* (Porto: Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Câmara Municipal de Paredes de Coura, 1999), 137-141.

Neves e Inocência de Miranda, ambas da cidade de Évora. Entraram no hospital de S. Marcos, para se curarem de febres, em 1621.¹¹⁷ Uma outra seguia com uma companheira e o seu filho.¹¹⁸

Estudos realizados em Itália e Espanha, sobre o estado civil dos peregrinos que chegavam aos hospitais de Roma e Compostela, no Antigo Regime, verificaram que entre os acolhidos de *Santa Maria del Anima*, na antiga capital do Império Romano, 40% eram casados e viajavam em casal. O número de mulheres que viajava sozinha ficava-se pelos 10%. Já no santuário galego, conhece-se o estado civil de 34% dos peregrinos italianos, os quais eram maioritariamente solteiros.¹¹⁹

Tabela 5 - Faixa etária dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)

Faixa etária	Número Total	Número de Homens	Número de Mulheres
Crianças	193	Sem informação	Sem informação
Moço/a	74	64	10
15-25 anos	9	7	2
26-35 anos	8	5	3
36-45 anos	7	4	3
46-55 anos	1	0	1
56-65 anos	2	0	2
66-75 anos	1	1	0
Velho/a	2	0	2
Total	297	81	23

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Alguns registos, embora muito poucos, permitiram-nos verificar a idade ou faixa etária dos peregrinos e viajantes providos pelas Misericórdias. No entanto, isto foi possível apenas para 0,7%, (297),

¹¹⁷ ADBraga, FSCMB, *Entrada e Sahida de Doentes 1617 athe 1630*, n. 65, fl. 26.

¹¹⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 2557, fls. 7v.-9.

¹¹⁹ Antje Stannek, «Les pèlerins allemands...», 343; Pugliese, «Peregrinos italianos a Santiago...», 18.

dos indivíduos analisados. A idade concreta foi-nos fornecida em raras situações, como foi a de «Isabel moessa de 15 annos natural de sevilha com carta de guia», esmolada no Porto, em março de 1616.¹²⁰ Em relação aos restantes sabemos haver 10 moças e 64 rapazes, um deles pequeno.¹²¹ Estamos, assim, perante 74 indivíduos jovens, possivelmente numa idade próxima da adolescência.¹²² A predominância das mesmas faixas etárias foi também notada por Helena Osswald, no estudo que levou a cabo sobre os enfermos do hospital D. Lopo de Almeida, para os séculos XVI e XVII.¹²³

No que respeita ao número de anos exato, conhecemos os de 28 pessoas, 0,06% do total de casos analisados neste estudo. Estes dados são, na sua maioria, provenientes dos registos de doentes da Misericórdia de Barcelos. Destes, 24 indivíduos tinham idades compreendidas entre os 15 e os 43 anos, correspondendo a 8% dos casos para os quais foi possível identificar a faixa etária. Apenas seis pessoas tinham mais de 46 anos, entre os quais encontramos duas mulheres «velhas». Tratava-se de Maria Luís e de Joana Gonçalves, que chegaram à Misericórdia do Porto com carta de guia de Lisboa, no ano administrativo de 1615-1616.¹²⁴ Sabemos, ainda, que 199 dos viajantes eram crianças, aparecendo descritos pelos vocábulos «criança» ou «menino», que se aplicavam aos menores de sete anos.¹²⁵ Destes, 193 seguiam acompanhados por adultos e seis surgiram registados sozinhos. A Misericórdia do Porto anotou, em junho de 1616, «hum menino que vai de caminho».¹²⁶ A mesma dificuldade em apurar as idades dos peregrinos sentiu Isabel Drumond Braga, no estudo que realizou para o mosteiro de Guadalupe, tendo-o conseguido para apenas duas dezenas de pessoas, sendo estas maioritariamente jovens, entre os 20 e os 30 anos e crianças.¹²⁷

¹²⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 253.

¹²¹ Pelo termo «moço/a» entendia-se «mancebo, jovem, o que está na mocidade», assim como criado de servir. Leia-se Rafael Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio De Moraes Silva*, Tomo II (Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1789), 88.

¹²² Sobre a adolescência consulte-se Maurice Aymard, «Amizade e convivalidade», em *História da vida privada*, dirs. Philippe Ariès e Georges Duby (Porto: Edições Afrontamento, 1990), 491-497.

¹²³ Veja-se Helena Osswald, «Nascer, Viver e Morrer no Porto de Seiscentos» (tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2008), 214-230.

¹²⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 307.

¹²⁵ Leia-se Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 73, 348;

¹²⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fls. 344v.-345.

¹²⁷ Leia-se Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, 146.

A análise realizada à idade dos peregrinos flamengos que visitaram Roma, no Antigo Regime, permitiu verificar que a maioria tinha entre 20 e 30 anos, estando a média de idades fixada nos 25 anos.¹²⁸ Também Dominique Julia se deparou com falta de informação, nos registos dos hospitais que analisou, relativamente à idade dos peregrinos. O autor conseguiu observar, no entanto, que entre os homens acolhidos, entre 1716 e 1729, no hospital de Foligno, em Itália, 64% tinham entre 16 e 40 anos e destes, um em cada três, ou seja, 30%, possuía entre 20 e 30 anos. Apenas 14% dos peregrinos apresentava uma idade superior a 50. Também os registos do hospital de Dax, em França, a partir de 1724, permitem verificar que grande parte dos acolhidos tinha entre 16 e 30 anos. De notar que aqui não se recebiam apenas romeiros, mas também migrantes que iam trabalhar além Pirenéus. No hospital de Baiona, em França, foram acolhidos entre 1724 e 1767, 107 peregrinos de Santiago, sendo 93% homens e dois terços possuíam idades compreendidas entre os 15 e 35 anos, tornando-se raros aqueles que tinham mais de 50 anos.¹²⁹

No hospital do Bom Sucesso, da Corunha, 92% dos peregrinos acolhidos, entre 1696 e 1773, eram homens e mais de metade deles, 60%, tinham entre 15 e 40 anos. Verifica-se que a partir de 1728, 78%, dos homens acolhidos eram solteiros com cerca de 29 anos. Os casados eram, por norma, mais velhos, tendo uma idade média de 49 anos. As poucas mulheres registadas eram maioritariamente casadas e com uma média de idades de 46 anos.¹³⁰

1.2 - As sociabilidades ao longo do caminho

Relativamente à situação em que viajavam os passageiros por nós analisados, das 12.589 entradas, apenas 1.901 nos fornecem informações sobre se seguiam acompanhados. Ou seja, das 41.170 pessoas representadas no nosso estudo, sabemos que 5.122 viajavam coletivamente, correspondendo a 12% do total de passageiros. Note-se que, por vezes, a informação fornecida pelo escrivão é parca, não nos permitindo saber se os restantes 88% correspondiam a pessoas que estavam sozinhas ou não. O mais provável é que muitas delas fossem acompanhadas, todavia essa realidade não nos chegou, impossibilitando-nos de efetuar uma análise segura.

¹²⁸ Consulte-se Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas...», 292.

¹²⁹ Veja-se a propósito Julia, «Pour une géographie européenne...», 112.

¹³⁰ Leia-se Julia, «Pour une géographie européenne...», 112.

No nosso estudo, identificámos 43,6% indivíduos que viajavam com companheiros de jornada e 56,4% com familiares. Destes últimos, destacam-se 627 casais, ou seja, 24% dos viajantes acompanhados, representando 1.254 indivíduos que seguiam com os respetivos cônjuges. Mais de metade dos casais 55,8%, (350 casos), estavam sozinhos e 34%, (213), iam acompanhados por um ou mais filhos. Outros 4%, (25), seguiam com um ou mais companheiros e 4,8%, (30), encontravam-se na companhia de uma ou mais crianças, não nos sendo possível saber a relação de parentesco. Por último, 1,4%, (9), estavam acompanhados por outros familiares.¹³¹

Vários dos casais que seguiam com filhos viajavam, também, com camaradas e alguns com parentes. Exemplo destes últimos era Daniel Raytisque e Inês Malarim que circulavam com um filho, juntamente com outro casal e os seus dois filhos.¹³² Com eles estavam, também, Inês Alves e Amaro Alves. Dirigiam-se todos para Valença, tendo sido providos com 450 réis, pela Misericórdia do Porto, a 3 de novembro de 1715.¹³³

Em relação aos casais que seguiam com filhos, dos 213 registados, sabemos que 106 iam acompanhados por apenas um descendente. Destes, 45 eram do sexo feminino e 61 do sexo masculino. Com dois filhos seguiam 53, dos quais sete casos eram mulheres. Com três filhos viajavam 29 casais, e apenas oito com quatro, três com cinco, e quatro com seis. Identificámos, ainda, 10 casos para os quais desconhecemos o número dos descendentes, por o mesmo não ser referido. Eram, sem dúvida, viagens de famílias nucleares, podendo tratar-se, em muitos casos, de migrantes.¹³⁴ Também entre os

¹³¹ Sobre casamento e migração leia-se o trabalho de Francisco García González, «Movilidad de la población, mujer y matrimonio en la Castilla Meridional. Las tierras de Albacete en el siglo XVIII», em *Mujer y emigración: una perspectiva plural: actas del Coloquio Internacional*, coords. Julio Hernández Borge e Domingo L. González Lopo (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones, 2008), 69-106.

¹³² Note-se que utilizamos a mesma grafia que o escrivão para anotar os nomes dos peregrinos estrangeiros, muitos dos quais foram transmitidos oralmente e escritos de ouvido, o que pode ter gerado alguns erros ou confusões. No entanto, como não nos é possível chegar aos termos originais, mantemo-nos fiéis à forma como foram apontados.

¹³³ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1715 a 1716 Junho*, n. 2597, fl. 17.

¹³⁴ Sobre a família nuclear leia-se Scarlett Beauvale, «Le cadre familial: entre autorité et individu», em *Les sociétés au xvii^e siècle Angleterre, Espagne, France*, dirs. Annie Antoine e Cédric Michon (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006), 245-255; Francisco Chacón Jimenez *et al.*, «Contribution A L'Histoire de la Famillie dans les Pays de la Mediterranee occidentale 1750-1850», *Annales de Démographie Historique*, n. 1 (1987): 155-182. Para as migrações no período moderno consulte-se François Brizay, «Voyager en Méditerranée aux XVI^e et XVII^e siècles», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 121-3 (2014): 156; Domingo L. González Lopo, «Migraciones históricas de los gallegos en el espacio peninsular (siglos XVI-XIX)», *Obradoiro de Historia Moderna*, n. 12 (2013): 167-182; Enrique Martínez Rodríguez, Concepción Burgo López e Domingo L. González Lopo, «Inmigrantes en Ferrol a finales del Antiguo Régimen. Algunas puntualizaciones», *Obradoiro de Historia Moderna*, n. 7 (1998): 195-198; Sobre o papel das mulheres na emigração e no mundo do trabalho, na Época Moderna, consulte-se Ofelia Rey Castelao, *El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna* (Santiago de Compostela: Universidad

enfermos casados, encontrados no Hospital Real de Santiago de Compostela, aqueles que tinham filhos, estavam maioritariamente acompanhados por um único descendente. Número baixo, tendo em conta a composição das famílias na Época Moderna, mas que poderá ser explicado pela dureza das viagens e pelas dificuldades que as deslocações apresentavam.¹³⁵

Num estudo realizado para o Franco-condado, entre 1761-1716, verificou-se que 1/4 dos peregrinos que chegavam a Roma, oriundos deste território, estavam acompanhados pela família, sendo os familiares mais comuns os pais ou irmãos. Mais de metade das famílias eram compostas pelo casal acompanhado dos filhos, e 4% representavam agregados complexos: casais, filhos, primos e cunhados, sendo frequentes os grupos familiares que reuniam duas gerações.¹³⁶ O género familiar que Isabelle Brian notou ser mais frequente, entre os peregrinos do Franco-condado que iam a Roma, no período indicado, 30% correspondia a um pai com um filho ou mais, 25% a um casal com os filhos, 16% a um casal sozinho, 17% a dois irmãos ou irmãs, e menos de 4% a primos. No que respeita ao número de crianças presentes, o mais comum era um filho, respeitando a mais de 80 casos. As famílias que levavam duas crianças não chegaram a quarenta, com três a 30, e com quatro eram menos de 10. Com cinco filhos foram recolhidas cerca de 20 famílias, sendo raras aquelas que tinham maior número de progenitura.¹³⁷

Regressando ao nosso estudo, em relação aos casais acompanhados por um familiar, sem ser da sua prole, encontramos dois em companhia de um irmão, embora o mais comum parece ter sido viajarem com a sogra. Identificámos quatro casos destes, e apenas um pelo sogro. Poderemos estar a falar de mulheres viúvas ou sozinhas, já de alguma idade, que se mantinham ligadas aos filhos, após o matrimónio dos mesmos.¹³⁸ Exemplos disso são encontrados em Romarigães, quando, após enviuar, uma mulher acaba por falecer em Lisboa, onde viviam os filhos, o que sugere que integrava o agregado

de Santiago de Compostela, 2021); Maria Antónia Lopes, «Mulheres e Trabalho em Coimbra (Portugal) no século XVIII e inícios do XIX», em *Comercio y cultura en la Edad Modern. Comunicaciones de la XIII reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, eds. Juan José Iglesias Rodríguez *et al.* (Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2005) 1775-1785; Olwen Hufton, «Mulheres, trabalho e família», em *História das Mulheres no Ocidente – Do Renascimento à Idade Média*, dir. Natalie Zemon Davis e Arlette Farge, vol. 3 (Porto: Edições Afrontamento, 1994): 31; Domingo L. González Lopo, «La movilidad de la población portuguesa en el siglo XVIII: la inmigración femenina en la capital del reino», *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1 (2009): 85-100.

¹³⁵ García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real...», (1974), 129-131.

¹³⁶ Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome...», 316.

¹³⁷ Relativamente à origem das famílias, a autora nota que são mais comuns as oriundas de cidades do que das zonas rurais. Veja-se Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome...», 318-321.

¹³⁸ Sobre o desamparo de mulheres na velhice leia-se o trabalho de Luís Gonçalves Ferreira, «Indagar silêncios na longa duração – poder, assistência e as pobres do hospital de Santiago (Braga)», em *O Hospital dos Dois Lados do Atlântico: Instituições, Poderes e Saberes*, coord. Alexandra Esteves *et al.* (Braga: Universidade do Minho. Laboratório de Paisagens, Património e Território (Lab2PT), 2021), 34-49.

familiar dos seus descendentes, e que o núcleo familiar migrara em conjunto do Minho para a capital do reino.¹³⁹ Também um estudo realizado na Galiza, para finais do Antigo Regime, mostra que entre as mulheres que encabeçavam lares, as viúvas eram superiores às solteiras, correspondendo a valores entre 64% e os 73%. Enquanto estas últimas viviam, em grande número, sozinhas, as viúvas tendiam a estar enquadradas em estruturas familiares. Dependendo da idade, essa estrutura podia ser nuclear, principalmente para a faixa etária dos 30 aos 59, quando o tempo em que tinham estado casadas permitira um número considerável de filhos.¹⁴⁰

Num estudo realizado sobre o hospital dos borgonheses, em Roma, entre 1761-1716, verificou-se que as mulheres recolhidas formavam um contingente muito considerável, correspondendo a 7%, (376), do total, encontrando-se metade acompanhadas pelos maridos, 30% sozinhas, 10% com os filhos, e 5% com irmãos. Constatou-se, ainda, que menos de 3% eram viúvas.¹⁴¹ Por outro lado, entre as admitidas no hospital de S. Julião dos Flamengos, na mesma cidade, verificou-se que 34 levavam uma criança pequena, quatro um filho adulto, e 12 um irmão. No entanto, a maior fatia, 35,5%, (160 casos), iam acompanhadas pelos maridos, tendo vários destes casais os filhos consigo.¹⁴² Também as mulheres que no século XIX chegavam ao Hospital Real, em Santiago de Compostela, estavam maioritariamente acompanhadas pelos cônjuges, filhos ou irmãos.¹⁴³

Em relação aos casais que analisámos, entre aqueles que seguiam com companheiros, 13 faziam-se acompanhar por um, dois por dois, um por três, um com quatro, dois cinco e um por seis camaradas. Vejamos o exemplo deste último. Tratava-se de «Geçerem Tuille e sua mulher e Jozeph de Almeida e Jorge Mascastre e Jozeph de Araujo e Francisco de Freitas e Francisca, olandeza, e D. Bernardo Lonnes», que se dirigiam para Lisboa.¹⁴⁴ Desconhecemos, no entanto, a sua proveniência. Receberam 400 réis, na Misericórdia do Porto, a 13 de dezembro de 1725. Incluímos nesta categoria os casais que viajavam com criados e encontramos dois exemplos dessa realidade. Um deles tratava-se de «Bertholameu canteiro e sua mulher Francisca Raquelma e seu criado João canteiros», todos providos com carta de guia e com 120 réis, em novembro de 1625, na Santa Casa portuense. Outro caso era o

¹³⁹ Veja-se Santos, *Santiago de Romarigães...*, 207.

¹⁴⁰ Sobre esta questão leia-se Serrana Rial García e Ofelia Rey Castelao, «Las viudas de Galicia a fines del Antiguo Régimen», *Chronica Nova*, 34 (2008): 91-122.

¹⁴¹ Confira-se Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome...», 319-320.

¹⁴² Consulte-se Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas...», 293.

¹⁴³ Leia-se Pugliese, «Peregrinos italianos a Santiago...», 18.

¹⁴⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fl. 22.

de «hum cavalheiro da Catalunha e sua molher e hua criada» que, em 1733, receberam três cavalgadas, na Misericórdia de Ponte de Lima, para os levar a Braga. A confraria gastou com eles 2.940 réis, quantia muito considerável, comparativamente às restantes esmolos.¹⁴⁵

A companhia de criados parece não ter sido incomum. Sabemos que um outro casal viajava com a filha e uma serviçal, assim como vários indivíduos que seguiam sozinhos com o seu criado. Veja-se, a título de exemplo, o caso de «Antonio de Aragão e seu criado naturais da villa de Sylves provido na forma de sua carta de guia da Misericórdia de Alcantarilha com oitenta reis», que foram esmolados na Misericórdia do Porto, em abril de 1676. Outros exemplos eram o de Manuel da Silva e o de Luís Francisco, ambos cegos que se faziam acompanhar por criados nas suas jornadas. Os dois homens seguiam com destino a Lisboa, e foram providos na Santa Casa portuense, um em novembro de 1735, e outro em abril de 1736.¹⁴⁶ Identificámos, ainda, o caso de uma mulher e sua criada. Tratava-se de Maria das Salinas, castelhana, e da servente Isabel, que passaram pela Misericórdia do Porto, em fevereiro de 1616. Não sabemos qual o seu destino.¹⁴⁷

A análise da companhia em que seguiam estes indivíduos é bastante complexa, uma vez que as tipologias não são estanques. Havia casais acompanhados por filhos e por irmãos, sendo estes últimos simultaneamente tios e cunhados, por sobrinhos que eram também primos dos filhos, por sogros, que ao mesmo tempo, eram avós, pais e assim por diante. Dada esta complexidade, não é possível apresentar tabelas ou gráficos onde agrupemos os diferentes parentescos. Procuramos, antes, realizar uma análise qualitativa.

Viajar em família, com os cônjuges ou com os filhos, era algo comum no período moderno, mesmo apesar dos gastos e perigos que as viagens representavam. Assim, num estudo realizado em Oviedo, verificou-se que 59% dos peregrinos que por lá passavam estavam acompanhados por familiares.¹⁴⁸ Segundo Antje Stannek o número de famílias em circulação diminuía em tempos de crise, tornando-se as peregrinações quase exclusivamente masculinas. As mulheres que se lançavam ao caminho, em momentos de dificuldade, com os filhos, eram um fenómeno bastante importante, uma

¹⁴⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fl.89v. ASCMPLima, *Receita e despesa do anno de 1733 para o de 1734*, n. 540, fl. s.n.

¹⁴⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fl.28; *Bolsa Despesa Julho 1735 a 1736 Junho*, n. 2617, fls. 16, 39.

¹⁴⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 246.

¹⁴⁸ Para este assunto leia-se J. Roberto López, «Peregrinos Jacobeos en Oviedo a Finales del Siglo XVIII», *Cuadernos De Estudios Gallegos*, Tomo XXXIX, Fascículo 104, (199): 143-146.

vez que esta podia ser uma forma de subsistência. Se nesses períodos os hospitais procuravam afastar de si os vagabundos e mendicantes, por seu lado, os peregrinos eram privilegiados.¹⁴⁹ Segundo Maria Antónia Lopes, as esmolas fornecidas pelas Misericórdias aos viajantes eram a principal forma de subsistência dos mesmos, permitindo-lhes prosseguirem as suas jornadas.¹⁵⁰ Não é, por isso, de estranhar que em momentos de crise muitos indivíduos se fizessem peregrinos ou viajantes, procurando garantir a sua sobrevivência.

Além de casais, havia vários progenitores que viajavam sozinhos com os seus filhos. Encontrámos nessa situação 81 pais e 140 mães. Ou seja, o número de mulheres a viajar sozinhas, com a prole, era bastante superior ao dos homens, 63,7%, contra 36,3%. Esta diferença pode estar relacionada com uma maior vulnerabilidade deste sexo, que, mais do que o homem, procurava refúgio, apoio e sustento perante as mais importantes confrarias do reino, o que comprova a teoria de Antje Stannek. Outro motivo, é o facto de os filhos serem um encargo das mulheres. Embora não saibamos a idade dos descendentes, foi possível identificar pelo menos seis mães que viajavam, cada uma, com dois filhos, ainda pequenos. Das 140 mães, 90 seguiam apenas com um filho, dos quais 51 eram do sexo feminino e 39 do masculino. Com dois filhos viajavam 25 mulheres, 17 com três, quatro com quatro e uma com cinco. Por último, identificámos o caso de uma mãe, uma filha e os netos, todos em viagem. Trata-se de Maria do Vale «e sua filha maria de guiamarais com dous filhos e hua menina que vem com carta de guia para Lixboa e vem de braga forão providas com esmola e tres cavalgadas», na Misericórdia do Porto, em outubro de 1625.¹⁵¹ Assim, dos progenitores que iam acompanhados pelos filhos, 66% levam apenas um descendente, 19% dois, 7% três, e 8% correspondiam a pais que seguiam com quatro, cinco, nove ou um número indeterminado de filhos.

O custo das viagens seria desanimador para as famílias mais numerosas. O mesmo se verifica entre as que passaram por Oviedo, no período moderno. A maioria era composta apenas pelo casal, havendo alguns que levavam filhos, mas estes não ultrapassavam os dois ou três descendentes.¹⁵² Note-se, ainda, que o facto de haver muitas mulheres em circulação com crianças, nesta época, pelo território nacional, pode ser um reflexo da forte emigração que levou os homens para as colónias, em especial ao Brasil, terra próspera onde os recém-chegados ambicionavam fazer fortuna. Em Portugal, ficavam as

¹⁴⁹ Veja-se Stannek, «Les pèlerins allemands à Rome...», 329-337.

¹⁵⁰ Confira-se Lopes, «Dar de Comer a quem tem Fome...», 100.

¹⁵¹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fl. 74v.

¹⁵² Roberto López, J., «Peregrinos Jacobeos en Oviedo a Finales del Siglo XVIII...», 143.

mães, as esposas e os filhos.¹⁵³ Além disso, o facto de os elementos do sexo masculino terem uma menor longevidade do que as mulheres levava a que muitas ficassem viúvas, com crianças pequenas. Sem grandes recursos, viam-se obrigadas a prosseguir com a sua vida, vivendo da mendicidade, migrando em busca de trabalho, deslocando-se em situações de necessidade, como casos de doença ou negócios, ou mesmo peregrinando em busca de proteção e auxílio divino.¹⁵⁴ As Misericórdias privilegiavam o auxílio às mulheres, tendo até uma linha de assistência para elas, ou seja, os dotes de casamento. Na viuvez eram auxiliadas, geralmente, por serem idosas e não poderem trabalhar, ou por terem filhos ou netos pequenos à sua guarda. Apesar da maior atenção ser dirigida àquelas que habitavam nas localidades, acreditamos que as que mendigavam com filhos acabassem, também, por ser providas com esmolas, uma vez que a sua condição era um apelo à caridade.¹⁵⁵

No que respeita ao sexo da progenitura, verificámos que de 56 casos em que os pais homens viajavam com um único filho, estes eram maioritariamente do género masculino, 42 filhos homens, contra 14 mulheres. Acompanhados por dois filhos seguiam 17 pais, e quatro por três progenitores. Há ainda o caso de um pai com quatro filhos, e um com várias filhas, cujo número desconhecemos. Por último, destaca-se o caso de um progenitor que seguia com nove filhos. Tratava-se de Amaro, da cidade de Braga, que recebeu 900 réis de seu provimento e dos seus nove descendentes, em julho de 1709, na Misericórdia de Monção.¹⁵⁶

Ao longo da investigação identificámos, ainda, 39 casos de homens e mulheres a viajar juntos, todavia desconhecemos os laços que os uniam. Um exemplo disso é o de Amador e Isabel Rodrigues, franceses, que passaram pelo Porto, em abril de 1606.¹⁵⁷ Desconhecemos se havia algum grau de parentesco entre ambos, ou se seriam apenas companheiros, e o mesmo se aplica aos restantes 38

¹⁵³ Sobre a emigração portuguesa para o Brasil no período moderno veja-se Joel Serrão, «Conspecto histórico da emigração portuguesa», *Análise Social*, vol. VIII, n. 32 (1970): 597-617; Caroline B. Brettell, *Homens que partem, mulheres que esperam. Consequências da emigração numa freguesia minhota* (Lisboa: Etnográfica Press, 1991). Disponível para consulta online em <https://books.openedition.org/etnograficapress/1910?format=toc>, consultado em dezembro de 2022; Diogo Andrade Cardoso, «Redes de Emigração Ultramarina entre 1560 e 1651. O caso de Vila do Conde» (dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2017), 25-37.

¹⁵⁴ Sobre a elevada mortalidade e os surtos de peste no período moderno leia-se Maria Herminia Vieira Barbosa, *Crises de mortalidade em Portugal desde meados do século XVI até ao início do século XX* (Viseu: Núcleo Estudos de População e Sociedade), 12-28.

¹⁵⁵ Maria Marta Lobo de Araújo, «Nas franjas da sociedade: os esmolados das Misericórdias do Alto Minho (séculos XVII e XVIII)», *Diálogos*, v. 9, n. 2 (2005): 123, 135.

¹⁵⁶ AMMonção, FSCMM, *Receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia de Monção 1679-1710*, n. 1-A.2.3.4, fl. s.n.

¹⁵⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 171.

casos. Há ainda um homem e uma mulher que viajavam com duas crianças, eram eles Domingos Gonçalves e Maria da Silva. Não sabemos se eram casados e se as crianças que levavam eram suas ou não.¹⁵⁸

Não podemos descartar a hipótese de algumas dessas mulheres serem amas de leite, uma vez que era comum percorrerem longas distâncias para irem buscar as crianças.¹⁵⁹ Desta forma, identificámos 53 mulheres que viajavam com crianças, sendo 21 acompanhadas por uma, 20 por duas, 9 por três, e três por quatro. Por seu lado, encontrámos apenas 12 homens, sozinhos, acompanhados por meninos. Desses, sete levavam uma criança, três levavam duas, e dois seguiam com três. Mais uma vez, existe uma diferença substancial entre as mulheres e os homens que viajavam em companhia de crianças, 81,5%, contra 18,5%. Ou seja, 67% dos indivíduos que seguiam com filhos ou crianças eram do sexo feminino, e 33% masculino. Tais números transparecem o encargo que os filhos e os mais pequenos representavam na vida das mulheres. Relativamente à sua presença na do sexo oposto, pode igualmente ser um reflexo da forte emigração da figura paterna, que está devidamente estudada para os territórios peninsulares.¹⁶⁰

Em Astorga, em 1652, 13,2% dos lares eram encabeçados por mulheres viúvas. E em 1708, essa realidade ascendera a 18%, percebendo-se que os momentos de crise ou guerra eram mais propícios a que as mulheres assumissem as funções de gestão dos lares, uma vez que os maridos emigravam ou participavam nos conflitos, como soldados. Por vezes, viam-se mesmo obrigadas a viajar, sozinhas ou com os filhos, para tratarem de assuntos que urgiam.¹⁶¹ Também a morte dos companheiros comprovou ser um importante fator para levar as viúvas a assumirem a responsabilidade do lar. Sabe-se que, entre as integrantes deste estado civil, 58,8% viviam com os filhos. A maioria delas, ainda que tivessem um trabalho, como costureiras, lavadeiras, criadas ou outras ocupações de onde retirassem salário, não deixavam de ser pobres.¹⁶² Note-se, ainda, que nem sempre era fácil recasar. Muitas vezes,

¹⁵⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 2557, fl. 22.

¹⁵⁹ Sobre as amas e a circulação dos expostos leia-se Isabel dos Guimarães Sá, *A circulação de crianças na Europa do Sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995), 284-295.

¹⁶⁰ Sobre o papel das mulheres que ficavam a encabeçar os lares na ausência dos maridos e as suas próprias necessidades de deslocação leia-se o estudo de Ofelia Rey Castelao, «Crisis familiares y migraciones en la Galicia del siglo XVIII desde una perspectiva de género», *Studia Histórica. Historia Moderna*, 38, n. 2 (2016): 206-231.

¹⁶¹ Rey Castelao, «Crisis familiares y migraciones...», 206-231.

¹⁶² Sobre esta questão leia-se María José Pérez Álvarez, «Pobreza y mujeres en León y Astorga a mediados del siglo XVIII», em *Família, Espaço e Património*, coord. Carlota Santos (Porto: CITCEM, 2011), 354-359.

a existência de filhos era um forte entrave. Por outro lado, os homens procuravam e conseguiam reconstituir família com maior facilidade.¹⁶³

No que diz respeito aos indivíduos que seguiam com companheiros, com os quais não possuíam laços familiares, identificámos 2.238 casos. Ou seja, do total de pessoas que sabemos viajarem acompanhadas, 43,6% estavam com colegas de jornada, como referimos anteriormente, sem que nos seja possível identificar graus de parentesco entre os mesmos. Assim verificámos que 1.170 indivíduos seguiam com outro companheiro. Os grupos de dois viajantes eram os mais comuns, correspondendo a 52% dos casos. Destes, 88 eram do sexo feminino e 1.082 do masculino. Daqueles que seguiam em grupos de três, identificámos 23% dos indivíduos, ou seja, 516 pessoas, das quais 24 eram mulheres e 492 homens. Em relação aos que viajavam em número de quatro, identificámos 10%, (224 pessoas), das quais quatro eram do sexo feminino e 220 do masculino. Encontrámos, ainda, um caso de cinco companheiras mulheres, e 22 de cinco companheiros homens, ou seja, 5%, (115), dos viajantes. O grupo de mulheres era constituído por «Antonia neta e coatro maes romeiras de Samtiago providas com carta de guia para aveiro», no Porto, em 1675.¹⁶⁴ Mas havia grupos maiores de viajantes, de 9, 10, 12 e mesmo 17 elementos, perfazendo um total de 82 pessoas que viajavam desta forma, ou seja, 4% dos passageiros que seguiam acompanhados por colegas de jornada. Os restantes 6% circulavam com grupos de seis, sete ou oito indivíduos. Alguns eram soldados que chegavam ou se dirigiam para campanhas, outros eram oriundos das colónias, e foram auxiliados pela Misericórdia do Porto, em 1625, como foi o caso de

«[...] doze soldados portugueses que vinhão tomados de olandezes vindos da bahia dermodo (sic) na nau de varejão dei por despacho da meza oje 12 de novembro a 80 reis a casa hum em que se montou novesentos e sessenta reis».¹⁶⁵

Alguns grupos haviam sido espoliados dos seus bens, durante a viagem, como aconteceu a 10 franceses, providos na Misericórdia do Porto, em janeiro de 1606. Outros, ainda, eram vítimas de questões religiosas, como aconteceu com 17 irlandeses que passaram pela dita cidade, em março de 1606, dirigindo-se para Lisboa. Note-se que muitos indivíduos, oriundos da Irlanda, haviam procurado

¹⁶³ Veja-se Santos, *Santiago de Romarigães...*, 137-141.

¹⁶⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 2557, fl. 10.

¹⁶⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fl. 85v.

refúgio nos reinos católicos, especialmente em Espanha e Portugal, aquando da expulsão por Cromwell.¹⁶⁶ Por último, 3%, (72 casos), estavam acompanhados por seis companheiros, 2%, (35), por sete e 1%, (24), por oito. Estes últimos consistiam num grupo de soldados, providos com esmolos e cavalgaduras, na Misericórdia do Porto, em novembro de 1625.¹⁶⁷

Além dos supracitados existiam casais que viajavam com companheiros, como foi o caso de «Daniel raytisque e Ines Malarim e hum filho e Ines Alvarez e Antonio Dias e sua mulher e dois filhos e Amaro Alvez todos para Valença».¹⁶⁸ Identificámos, ainda, 12 casais acompanhados por um companheiro e dois por outros dois indivíduos. Situações distintas eram as de um casal que circulava com um sobrinho e mais dois companheiros, e as de casais acompanhados por filhos e padres.¹⁶⁹ Neste último caso encontrámos «Jozeph Lopes e sua molher e hu padre para Monção», providos no Porto, em 1716.¹⁷⁰

Apurámos, ainda, outros graus de parentesco para além dos cônjuges e destes com os seus filhos, ou de um único progenitor com a sua prole, como aconteceu com irmãos, que estão representados em 22 casos. Destes, 12 dizem respeito a dois irmãos homens, três a duas irmãs, seis a um irmão e uma irmã, distinguindo-se, ainda o caso de Maria, «moça solteira», que seguia com três irmãos e foi provida com 120 réis, no Porto, em 1656.¹⁷¹

Existem outros graus de parentesco identificádos, no entanto, registam uma frequência menor, como é o exemplo dos primos. Duas primas, Páscoa Francisca e Ana de Araújo, ambas de Setúbal,

¹⁶⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fls. 113, 158-158v. Sobre a presença dos irlandeses na Península Ibérica consulte-se Ofelia Rey Castela, «Exiliados irlandeses en Galicia de fines del XVI a mediados del XVII», em *Disidencias y Exilios en la España Moderna - Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, coords. António Mestre Sanchis e Enrique Giménez López (Alicante: Universidad de Alicante, 1997), 99-116; María del Carmen Lario de Oñate, «Irlandeses y Británicos en Cádiz en el siglo XVIII», em *Los Extranjeros en la España Moderna: actas del I Coloquio Internacional celebrado en Málaga del 28 al 30 de noviembre de 2002*, dirs. M. B. Villar García e P. Pezzi Cristóbal (Málaga: Ministerio de Ciencia e Innovación, 2003), 417-425;

¹⁶⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fl. 89.

¹⁶⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1715 a 1716 Junho*, n. 2597, fl. 17.

¹⁶⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1715 a 1716 Junho*, n. 2597, fls. 9, 39v.; *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fl. 14.

¹⁷⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1715 a 1716 Junho*, n. 2597, fl. 41.

¹⁷¹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1655 a 1656 Junho*, n. 2537, fl. 52.

estavam de passagem pelo Porto, em julho de 1715.¹⁷² Uma outra família viajava em conjunto. Tratava-se do «padre antonio coly e seu pai angel colly e sua irma maria colly e sua prima Catherina colly do condado de Ruialão [sic] [Ruão?] da França». Vinham de Santiago e foram descritos como romeiros pelo escrivão.¹⁷³ Outro exemplo era o de Maria Pinta e seu marido Gaspar Pereira, que passaram no Porto, em direção a Viana do Castelo, em junho de 1706, com dois filhos e uma prima.¹⁷⁴ Duas avós seguiam sozinhas com os seus netos. Uma delas era Maria Fernandes e o neto, que iam para Aveiro, em setembro de 1739. A outra dizia respeito a Francisca Garcia e a uma sua neta, de passagem por Braga, em 1755, às quais foi dada cavalgadura pela Misericórdia local, para se dirigirem para Ponte [sic].¹⁷⁵

Identificámos, ainda, alguns casos de tios e sobrinhos. Em setembro de 1725, foi provido, no Porto, um grupo de cinco pessoas, das quais duas constituíam um casal que seguia com um sobrinho para Santiago. Em outubro do mesmo ano, também João António do Rio e um sobrinho passaram pela mesma cidade, em direção ao santuário do apóstolo, na Galiza. E em março seguinte, foi a vez de José Lombarda ser provido pela confraria da Santa Casa portuense, juntamente com dois filhos e um sobrinho, quando se dirigiam para Elvas.¹⁷⁶ Outra situação foi a de Esteves Fernandes, acolhido no hospital D. Lopo de Almeida, em 1687, para se curar de febres. Era do termo da Covilhã e estava acompanhado de um sobrinho e de outro homem. Pagou o dito familiar 24 tostões da cura do tio.¹⁷⁷ Por último, identificámos o caso de dois cunhados que viajavam sozinhos. Tratava-se de Francisco de Sousa e uma sua cunhada, de passagem pelo Porto, em agosto de 1715, a caminho de Arcos de Valdevez.¹⁷⁸ Outras pessoas viajavam com cunhados, como aconteceu com Maria Fernandes de Penamaro que circulava com duas

¹⁷² AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1715 a 1716 Junho*, n. 2597, fl. 7v.

¹⁷³ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 2557, fls. 33-33v.

¹⁷⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1705 a 1706 Junho*, n. 2587, fl. 31.

¹⁷⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1735 a 1736 Junho*, n. 2617, fl. 7; ADBraga, FSCMB, *Livro da Despeza do Tezoureiro da Santa Caza 1724-1756*, n. 671, fl. 485.

¹⁷⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fls. 14, 17, 32v.

¹⁷⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1681 ate 1685*, n. 18, fl. 277.

¹⁷⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1715 a 1716 Junho*, n. 2597, fl. 9.

crianças e uma cunhada, em abril de 1616.¹⁷⁹ A mesma situação acontecia com os casais que viajavam com cunhados. Se atrás já indicamos aqueles que seguiam com irmãos, analisámos agora os que se faziam acompanhar de cunhados. Duvidando se o grau de parentesco era o mesmo ou não, optámos por nos manter fiéis à nomenclatura utilizada pelo escrivão.¹⁸⁰

Entre os casais que viajavam acompanhados por cunhados encontramos «Carlos Lapaxo e sua mulher e hum filho e seu cunhado Jozeph Lopex»,¹⁸¹ que se dirigiam-se para Lisboa, em março de 1726, e «Sabastião dacerigo e Miguel de Guoanilha com sua mulher e hua cunhada para Olivença», em fevereiro do dito ano.¹⁸² Identificámos, ainda, uma família de nove elementos cujos graus de parentesco desconhecemos. Tratava-se dos familiares de «thadeu onchante irlandês», e foram providos na Misericórdia do Porto, em março de 1606, sem nos ser dado qualquer outro pormenor.¹⁸³

Em conclusão da nossa análise, foi-nos possível verificar que 12% dos viajantes seguiam acompanhados por outras pessoas. Destes, 43,4%, ou seja, 2.221 indivíduos, viajavam com família, sendo casais, irmãos, pais e filhos, sogros, tios e sobrinhos, e 56,6% com companheiros de viagem com os quais não havia ou não foi possível identificar laços familiares.

Não é possível afirmar que os restantes 88% dos peregrinos e viajantes estivessem sozinhos, uma vez que pode tratar-se, em muitos casos, de falta de informação no assento do escrivão. No entanto, é possível que a grande maioria circulasse de forma isolada, uma vez que as viagens eram dispendiosas e custosas e nem sempre era fácil estar acompanhado. Em todo o caso, pensamos que uma fatia considerável conseguia viajar em grupo ou com familiares, como tem sido comprovado por vários investigadores.

Um estudo realizado para Pistoia, nos séculos XVII e XVIII, verificou que, entre 448 alemães que por lá passaram, um terço, 31,5%, viajam em família, sendo 12% crianças. Entre setembro de 1763 e setembro de 1764, todos os peregrinos alemães acolhidos na *l'Opera di San Jacopo* eram casais com ou sem filhos. Apurou-se, também, que, no período moderno, um em cada cinco flamengos levava

¹⁷⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 285.

¹⁸⁰ Note-se que o cunhado tanto pode ser o irmão de um dos elementos do casal, como poder ser o cônjuge desse irmão.

¹⁸¹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fls. 29-29v.

¹⁸² AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho*, n. 2607, fl. 31v.

¹⁸³ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 162v.

consigo a família. Já no que respeita aos italianos, apenas 9,7% faziam viagens devocionais em conjunto com outros familiares. Se atentarmos nos franceses, os números eram ainda menores, com somente 7% de peregrinações familiares. A dificuldade das viagens, assim como as largas distâncias a percorrer podem ser a explicação para este fenómeno.¹⁸⁴

Estudos realizados no hospital da Misericórdia de Livourne, situado na Toscana, entre 1752-1756, permitiram verificar que 51% dos peregrinos homens viajavam sozinhos, enquanto apenas 2% das mulheres o faziam.¹⁸⁵ Já os que viajavam em grupo correspondiam a 23%. Por outro lado, no Sul da Toscana, no hospital *Saint-Pierre de Radiconfani*, frequentado principalmente pelos alemães que se dirigiam a Roma, apurou-se que o número de romeiros sozinhos era de apenas 10%, viajando seis em cada 10, em grupo, e três em cada 10 com a família. Também no hospital de *Sant-Antoine d'Arezzo*, se constatou que, entre 1756 e 1760, um quarto dos peregrinos acolhidos viajava sozinho, correspondendo as mulheres apenas a 4%. Por outro lado, 40% seguiam em grupo, sendo aqueles que levam as famílias consigo uma das maiores fatias, 45%.¹⁸⁶

Os grupos que saíam das suas terras juntos em peregrinação, nem sempre chegavam em conjunto aos santuários de destino. Os desentendimentos, a decisão de escolher caminhos diferentes e mesmo o estado de saúde de alguns deles fazia com que se separassem e vários fossem deixados para trás.¹⁸⁷

Portanto, eram comuns, no período moderno, as viagens familiares, principalmente aquelas que respeitavam a agregados nucleares, isto é, a casais ou a estes e a seus filhos. Era, igualmente, frequente viajar-se com companheiros. No que respeita à presença feminina, esta estava, quase sempre, dependente da companhia de um homem, com o qual mantinha uma relação de parentesco e dependência.

¹⁸⁴ Veja-se Julia, «Pour une géographie européenne...», 95-96. Esta realidade alterou-se no século XIX, quando 60% dos peregrinos italianos viajavam com parentes ou amigos. Leia-se Pugliese, «Peregrinos italianos a Santiago...», 19.

¹⁸⁵ A maioria dos elementos do sexo masculino eram pessoas ligadas à Igreja, principalmente bispos. Menos comum era a presença de irmãos mendicantes e eremitas. O fenómeno do eremitismo, no período moderno, tornou-se residual, embora nas zonas de montanha fosse mais comum a sua existência. Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome...», 319

¹⁸⁶ Julia, «Pour une géographie européenne...», 95.

¹⁸⁷ Julia, «Pour une géographie européenne...», 98.

1.3 - As palavras: uma forma de distinção

Em relação aos viajantes, dos 41.170 indivíduos analisados, 3.295, ou seja, 8% do total foram descritos como sendo peregrinos ou romeiros. A utilização dos dois termos foi muito semelhante, existindo 1.654 casos do primeiro e 1.640 do segundo.

Tabela 6 - Termos utilizados para identificar a população em trânsito na documentação das Misericórdias (1585-1820)

Termo	Nº de casos	Sexo	Nº de casos por sexo
Passageiros	4977	Feminino	51
		Masculino	345
Peregrinos	1654	Feminino	73
		Masculino	419
Romeiros	1641	Feminino	91
		Masculino	302
Viandante	23	Feminino	2
		Masculino	12
Viajante	8	Feminino	0
		Masculino	8
Total	8303	Total	1303

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Do total de 41.170 indivíduos analisados sabemos que 20% receberam o epíteto de passageiro, peregrino, romeiro, viandante ou viajante, tendo sido possível identificar o sexo para, apenas, 3,2% dos casos.

O termo «passageiro» é o mais recorrente e diz respeito a 4.977 pessoas, ou seja 12% do total de indivíduos analisados neste estudo. Destes, sabemos que 7% eram do sexo masculino e apenas 1%

do feminino, para os restantes 92% não há especificação do género. Seguiu-se o de «peregrino» com 1.654 casos, correspondendo a 4% do total de pessoas analisadas, logo sucedido pelo de «romeiro», (1.641 casos), equivalendo a 3,9% do total. Com menos de 0,1% das referências, encontra-se o conjunto de «viandantes» e «viajantes». Os restantes 85% não receberam nenhum destes epítetos.

Entre os peregrinos e romeiros sabemos que 5%, (165 indivíduos), iam ou vinham de Santiago de Compostela ou, então, foram registados como sendo romeiros ou peregrinos do apóstolo, não havendo informação do sentido de circulação. Os restantes tinham origens e destinos variados, como veremos posteriormente. Conseguimos, ainda, apurar o sexo de 885 indivíduos apelidados de peregrinos ou romeiros, correspondendo a 27% do total, verificando-se que os homens estavam em maioria, 81% dos indivíduos, respeitando as mulheres a apenas 19%. Destes valores, 419 pessoas do sexo masculino foram identificadas como «peregrinos» e 302 como «romeiros». No que diz respeito às mulheres, 73 foram referenciadas como «peregrinas» e 91 como «romeiras». No caso feminino, este último parece ter sido utilizado com maior frequência, mais 3% do que o vocábulo peregrina. Já no masculino, peregrino era mais comum, sendo utilizado mais 13% do que o de romeiro.

Percebe-se, igualmente, que a palavra romeiro é utilizado com maior frequência entre aqueles que seguiam acompanhados. Dos 3.295 indivíduos sabemos que 229 não estavam sozinhos, correspondendo a 7% do total. Das pessoas que seguiam acompanhadas verificámos que 144 ou seja, 63%, são denominadas como romeiros e 85, 37%, como peregrinos. O uso do conceito, neste contexto, não é de estranhar, uma vez que uma romaria era uma peregrinação que se fazia de forma coletiva.¹⁸⁸

Em relação a quem acompanhava os peregrinos e romeiros, foi-nos possível verificar que 144 pessoas seguiam em conjunto com companheiros, e 30 com os cônjuges, correspondendo a 15 casais sozinhos. Quatro casais seguiam com filhos, e um outro além da família, levava companheiros. Mais quatro casais faziam-se acompanhar de camaradas ou familiares. Havia, ainda, três mães que seguiam sozinhas, com filhos, dois pais com um filho cada um, uma mãe que viajava com a filha e a neta, e um padre que seguia com o pai, uma irmã e uma prima, já anteriormente referidos.

O termo «viajante» aparece apenas oito vezes e sempre respeitante a homens, como é o exemplo de «Joze da Silva solteiro filho de Manoel da Silva carpinteiro e de sua mulher Maria dos Santos já defuntos da freguesia de São José da cidade de Lixboa, viajante», que foi acolhido no hospital D. Lopo

¹⁸⁸ Robert Plötz, «Peregrinatio Ad Limina Beati Jacobi», em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken (Barcelona: Lunweg Editores, 1993), 25.

de Almeida, em agosto de 1784.¹⁸⁹ Por seu lado, o vocábulo «viandante» é referido 23 vezes, sendo duas respeitantes a mulheres e 12 a homens. De realçar, ainda, que estes dois termos são utilizados quase na totalidade nos registos de entrada dos hospitais. Apenas se usa «viandante» duas vezes nos livros de despesas, não constando, nunca, na documentação o de «viajante».

Existiam outras terminologias mais esporádicas para descrever a mobilidade como «vindo de jornada», «ia/vai/vinha de caminho», «caminheiro», «vai caminhando», «de passagem» «ia/vai/vinha passando» ou «ia passando seu caminho», «andante» que aparece apenas duas vezes, assim como «moço da estrada». Outras expressões frequentes eram «anda no caminho», «vinha do ganho» ou «mendicante de terra em terra».

A mesma profusão de termos foi identificada na região do Bierzo, em território espanhol, no Antigo Regime, sendo comuns expressões como «pobres romeiros», «pobres enfermos», «pobres peregrinos», «pobres vagabundos», «pobres peregrinos enfermos» ou apenas «peregrinos enfermos». Segundo Gloria Cavero Domínguez, a variedade de terminologias utilizada para descrever os peregrinos e enfermos relaciona-se com a dificuldade existente em categorizá-los. Tornava-se difícil adjetivar a pobreza, uma vez que podia ter naturezas diferentes, desde ser hereditária e biológica, a económica e sociológica. As mesmas dificuldades se encontram ao referir as doenças que podem ser crónicas, ocasionais, ou ocasionais convertidas em crónicas. Assim, também o termo peregrino podia ser utilizado para descrever transeuntes, mercadores, francos ou indivíduos de outras nacionalidades. Impera, por isso, distinguir a palavra base da expressão, ou seja, aquela que vem em primeiro lugar. E depois, as diferentes categorias de pobreza, isto é, aqueles que estavam integralmente nessa condição, sem ter como se alimentar e vestir, os que não tinham trabalho fixo, acabando por ficar em dificuldades uma parte do ano, os falsos pobres que preferiam pedir a trabalhar e os pobres voluntários, aqueles que renunciavam à riqueza, como eram as ordens mendicantes.¹⁹⁰

Note-se que estudámos, essencialmente, uma população desfavorecida, empobrecida, sem recursos, pelo que muitos dos indivíduos eram descritos com o epíteto de pobres. Identificámos cerca de 1.557 casos de peregrinos e viajantes «pobres», que no universo analisado correspondem a 4% do

¹⁸⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1785 ate 1786*, n. 82, fl. 200.

¹⁹⁰ Gloria Cavero Domínguez, *Peregrinos e indigentes en el Bierzo Medieval (s. XI-XVII). Hospitales en el Camino de Santiago* (Ponferrada: Archivo Histórico – Parroquial Basílica de Nuestra Señora de la Encima e Asociación de Amigos Camino de Santiago de el Bierzo, 1987), 99-103.

total.¹⁹¹ Destes, nove apresentaram às Misericórdias um atestado ou certificado de pobreza, sem ser a carta de guia. Outros foram apenas identificados como pobres, e 30 como mendicantes. Estes últimos dedicariam a sua vida à mendicidade, pedindo esmolas porta a porta. Era o caso de

«[...] João Roiz da Carvalhoza mendicante natural da vila de Setuval entrou neste hospital [D. Lopo de Almeida] para se curar por vir molestado da cidade de Braga de onde trazia cavalgadura [...], em outubro de 1686.¹⁹²

Uma outra expressão encontrada é a de «peregrino das portas». Um exemplo destes últimos diz respeito a «Manoel Joze da Freguesia de S. João de Longos Valles de idade de 28 annos [...] piriguino das portas», que foi acolhido no hospital de Barcelos, em janeiro de 1776.¹⁹³ Tratava-se, portanto, de um mendicante.

Mas as fontes possibilitam-nos, ainda, analisar a posição social ou situação momentânea em que se encontravam os indivíduos analisados. Assim, sabemos que 96 destes haviam sido roubados e pediam pelas Misericórdias. Uma parte considerável fora vítima de ataques de corsários. Terá sido o que aconteceu a «doze soldados portuguezes que vinhão tomados de olandezes vindos da bahia dermodo [sic] na nau de varejão», em novembro de 1625.¹⁹⁴ Também Bartolomeu Mendes e António Costa foram roubados por holandeses, em janeiro de 1626. Assim como Paulo Pinto, soldado, e seus dois companheiros, «que vinhão roubados da naveta da Índia que vinha da bahia».¹⁹⁵ Estes casos respeitam a indivíduos que pertenceriam à Armada enviada da Península Ibérica para o Brasil, de modo a fazer frente à invasão holandesa da Bahía, em 1624-1625, regressando ao reino, após a invasão ter sido repelida. Os afetados eram, na sua maioria, homens, à exceção de duas mulheres que se dirigiam para

¹⁹¹ Também Manuel António Pereira Couto analisou os enfermos pobres auxiliados no hospital da Divina Providência de Vila Real, em finais de setecentos e inícios de oitocentos. Veja-se Manuel António Pereira Couto, *O Hospital da Divina Providência de Vila Real. Doenças e doentes (1796-1836). A assistência hospitalar entre o final do Antigo Regime e a consolidação do Liberalismo em Portugal* (Porto: GEHVID-Grupo de Estudos de História da Viticultura Duriense e do Vinho do Porto, 2009), 132-136.

¹⁹² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entrada 1686 ate 1689*, n. 19, fl. 19.

¹⁹³ ALSCMBarcelos, *Este livro [...] há de servir para nelle se escreverem asentos das entradas dos que se admettem a curar e dos que fallecerem no mesmo hospital 1767-1778*, n. 30, fl. 76v.

¹⁹⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fl. 85v.

¹⁹⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fls. 88v., 126v.

o Brasil.¹⁹⁶ Uma delas era Filipa André, viúva, de Coimbra, que passou pela Misericórdia do Porto, em junho de 1606, tendo dito que o navio no qual ia para o Brasil havia sido tomado pelos corsários.¹⁹⁷ Encontrámos, ainda, dois náufragos e 24 presos que se deslocavam entre cadeias e tribunais, cárceres de localidades distintas ou que acabaram de sair em liberdade, como aconteceu com Manuel de Santa Maria e com João de Teu, italianos que foram libertados da cadeia do Porto e foram providos pela Misericórdia, com uma carta de guia.¹⁹⁸ Outro caso era o de um preso a quem a Santa Casa de Barcelos deu cavalgadura para ir até ao Porto, possivelmente ao tribunal ou à cadeia da Relação.¹⁹⁹ Além dos presos, havia ainda 10 degredados cujos destinos desconhecemos, mas que foram alvo da piedade das Misericórdias.²⁰⁰ A estes junta-se um penitenciado da Inquisição. Tratava-se de uma mulher, Justa Rodrigues, natural da Freguesia de Santa Marinha de Viana. Chegou ao Porto em maio de 1746, tendo sido admitida no hospital D. Lopo de Almeida. Trazia carta de guia de Coimbra, onde «foi penitenciada no auto da fé».²⁰¹

Temos depois, informações sobre a fé, cor, raça ou etnia de alguns indivíduos providos. Assim, foram auxiliadas pelas Misericórdias duas mulheres e um homem pardos, quatro negros, sete índios, um escravo e quatro convertidos à Santa Fé. Também em Monção, em agosto de 1775 passou, em direção a Valença, um turco convertido, tendo recebido uma cavalgadura.²⁰²

Havia, também, pessoas consideradas de «maior qualidade» que recorriam às esmolas das confrarias durante as suas deslocações. Neste caso, encontrámos 21 indivíduos com o epíteto de «dom» e cinco mulheres com o de «dona», aos quais se juntam seis fidalgas, nove fidalgos, dois cavalheiros, uma «mulher dama», um «homem de bem», um nobre, um reverendo e um conde. Este último era «dom Carlos que passou [pelo Porto] com guia com sua mulher e filhos conde de berni [sic]», em março de

¹⁹⁶ Ricardo Henrique B. Behrens, «A capital colonial e a presença holandesa de 1624-1625» (dissertação de Mestrado, Salvador da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2004), 56-120.

¹⁹⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 218.

¹⁹⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 118v.

¹⁹⁹ ALSCMBarcelos, *Receita e despeza 1745-1759*, n. 108, fl. 302v.

²⁰⁰ Sobre o apoio das Misericórdias aos degredados leia-se Liliana Andreia Valente Neves, «From Portugal to the Colonies: Characteristics of Portuguese Exiles at the End of the 18th Century», *Carter. Arte e História*, n. 1 (2021): 54-71; Maria Teresa Costa Ferreira Cardoso, «A Cadeia da Relação e a assistência prestada aos presos pela Misericórdia do Porto (1735-1740)», *NW noroeste. Revista de história*, vol. 1, 2 (2006): 349-372.

²⁰¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1746 ate 1748*, n. 49, fls. 19, 24.

²⁰² AMMonção, FSCMM, *Receita e despeza da Santa Casa da Misericórdia 1749-1793*, n. 1-A.2.3.6, fl. 289v.

1636.²⁰³ Com epítetos de «dom» e «dona» encontrámos ainda um outro casal, «dom Antonio cabaço e dona Joanna sua mulher naturais que dizem ser de covilham romeiros que vinhão de Roma», providos pela Misericórdia do Porto, em março de 1606.²⁰⁴ Pela Misericórdia de Braga, em agosto de 1625, foram esmolados uns flamengos fidalgos, não sendo fornecida informação sobre o seu número, e também duas inglesas fidalgas, acompanhadas pelos filhos e maridos.²⁰⁵

Além dos atrás enunciados, foram providos vários indivíduos que pertenciam a confrarias ou Ordens. Assim foram esmolados três irmãos da Santa Casa, um dos quais uma mulher, três irmãos da Ordem Terceira de São Francisco, e um da Ordem dos Capuchos. Este último tratava-se de «Francisco Domingos da horde dos capuchos provido na forma de carta», pela Misericórdia do Porto, em fevereiro de 1676.²⁰⁶

O que se conclui desta análise, é que as Misericórdias assistiam os indivíduos necessitados, independentemente das motivações dos seus périplos, desde que fossem, segundo os critérios aplicados à época, realmente necessitados. Realidade que vai de encontro para o que já foi apontado por Ofelia Rey Castelao no que respeita aos mosteiros, hospitais e albergues, existentes ao longo dos caminhos europeus.²⁰⁷

Em relação à ocupação dos indivíduos analisados, foi-nos possível identificar 882, correspondendo a 2% do total analisado, valor baixo, mas que constitui um pequeno contributo para ajudar a entender algumas das motivações para as deslocações. Destas, conseguimos distinguir várias categorias, desde homens ligados à carreira militar ou marítima, religiosos, estudantes, entre outros. A confusão presente nas fontes entre profissão, atividade ou condição social leva-nos a analisar todos estes aspetos em conjunto. A mesma dificuldade foi notada por Helena Osswald, no seu estudo para o hospital D. Lopo de Almeida.²⁰⁸

Desta forma, verificámos que a maior parte dos indivíduos para os quais foi possível identificar uma ocupação, estavam ligados ao exército, correspondendo a 38% do total e a 338 casos. Eram quase

²⁰³ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1635 a 1636 Junho*, n. 2517, fl. 217v.

²⁰⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 148.

²⁰⁵ ADBraga, FSCMB, *Despeza 1614-1620*, n. 660, fls. 58v., 59v.

²⁰⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 2557, fl. 21v.

²⁰⁷ Consulte-se a propósito Ofelia Rey Castelao, *Los Mitos del Apóstol Santiago* (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, Nigratreá, 2006), 136-149.

²⁰⁸ Consulte-se Osswald, «Nascer, Viver e Morrer...», 129.

na totalidade soldados, encontrando-se nesta condição 329 homens. Destes, dois eram já reformados. Um dos casos tratava-se de Francisco Proença, «soldado reformado passageiro e natural da cidade de Elvas», que foi acolhido no hospital D. Lopo de Almeida, em 1764, no contexto do fim da Guerra dos Sete Anos.²⁰⁹ O outro era Joaquim Ignácio de Sá, que chegou à Misericórdia de Vila Real no ano administrativo de 1808-1809, com carta de guia da confraria de Vila do Conde e que se dirigia para Chaves, em plena invasão dos franceses.²¹⁰ Havia, também, um soldado espanhol desertor, Pedro de Flores, que foi acolhido no hospital da Misericórdia do Porto, em 1764.²¹¹ Identificámos, ainda, um outro soldado desertor, um ajudante de infantaria, três alferes, um «capitão de cavalos», um cirurgião do exército, um músico de um regimento de infantaria, um sargento, um veterano, e um alveitar, do regimento dos Dragões de Chaves, que estava a fazer uma viagem para Viseu, levando tabaco.²¹²

No período moderno, em momentos de paz, ou quando findavam os conflitos, os soldados mercenários ficavam sem ocupação e vagueavam pelas estradas, formando um bando de mendigos que podiam assaltar as populações. Para resolver o problema, a partir de 1650, procurou-se manter estes indivíduos dentro dos quartéis, uma vez que eram muito temidos, pois agiam debaixo de regras próprias.²¹³

Por outro lado, identificámos 54 homens ligados à carreira marítima, ou seja, 6% dos indivíduos com ocupação identificada. Entre eles encontra-se o capitão de um navio, 40 marinheiros, três pilotos de navios, entre outros indivíduos como eram os «moços de navios» e os «grumetes», rapazes que trabalhavam dentro das embarcações e garantiam a sua manutenção.²¹⁴ Alguns destes indivíduos foram auxiliados pelas Misericórdias por terem sido vítimas de naufrágios ou ataques de corsários, como aconteceu a «Antoneo Fernandez he João Nogueira marinheiros que se perderão na Corunha», em 1636, assim como a «Miguel Dias e João Ribeiro e Gonçalo Roiz e Domingos Piz e Manoel Gonçalves

²⁰⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entrada 1764 ate 1765*, n. 60, fl. 54.

²¹⁰ ADVReal, FSCMVR, *Mizêrcordia, 1808-1814*, n. 35, fls. 15-17.

²¹¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1762 ate 1764*, n. 59, fl. 418v.

²¹² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entrada 1787 ate 1788*, n. 85, fl. 21v. Sobre os agentes do tabaco leia-se João de Figueiroa-Rego, «Mobilidade dos agentes do Tabaco entre Portugal, Madrid e outras regiões de Castela (século XVII)», em *Movilidadade, interacciones y espácios de oportunidade entre Castilla y Portugal en la Edad Moderna*, coords. Manuel F. Fernández Chaves e Rafael M. Pérez García (Sevilha: Editorial Universidad de Sevilha, 2019), 253-273.

²¹³ Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 1991), 86-87.

²¹⁴ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 672.

marinheiros darmada que vinhão roubados», em 1625.²¹⁵ Este último caso está, certamente, relacionado com a Armada que havia sido enviada para o Brasil, para combater os holandeses que invadiram a Bahia e cujo conflito ficara sanado em meados de 1625.²¹⁶ Acrescente-se que os marinheiros eram facilmente identificados, no período moderno, tanto pela forma como se vestiam, como por serem detentores de uma cultura própria.²¹⁷

Aqueles que estavam ligados à vida religiosa correspondem a 44% dos indivíduos, constituindo a maior fatia, com 384 casos. Encontrámos 260 padres, 37 frades, 67 ermitães, entre outros religiosos, como era o caso de um noviço, de S. Bento de Tibães.²¹⁸ Há referências, ainda, a uma «freira». Tratava-se de Juliana, «freira da Terceira Ordem de São Francisco [que recebeu] quarenta reis com carta de guia», na Misericórdia do Porto, em 1616.²¹⁹ É possível que o escrivão tenha confundido o facto de Juliana ser irmã da Ordem Terceira com o estatuto de freira. Este último obrigá-la-ia a recolhimento, pelo que não poderia circular sozinha, nem acompanhada, a não ser em situações muito excepcionais²²⁰

Os restantes 12% dos indivíduos tinham ocupações muito variadas, como era o caso de 28 estudantes, nove pedreiros, nove criados, seis trabalhadores cuja profissão em concreto desconhecemos, quatro carpinteiros, dois cozinheiros, dois ferreiros e igual número de mercadores, sapateiros, serralheiros, serventes, sombreiros, moços de mulas, e o mesmo para um ajudante de mercador, ama, amolador de facas, bacharel, cabeleireiro, cantor, «correio que viera de Madrid», lagareiro, lavrador, licenciado, músico, negociante, oficial de alfaiate, tanoeiro, vendedor de sardinhas, bacalhau e galinhas, sardinheira e pintor, entre outros.

Ou seja, dos viajantes cuja ocupação pudemos analisar, 44% estavam ligados à vida religiosa e 38% à vida militar. Tanto uns como outros tinham ocupações que exigiam movimentações, entre as dioceses e aldeias, entre locais em conflito, ou na realização de visitas aos santuários cristãos. Em menor número encontramos homens associados ao mar, representando 6% do total, muitos dos quais eram naufragos ou vítimas de corso. Por último, os trabalhadores e estudantes correspondiam a 12%. Estes

²¹⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1635 a 1636 Junho*, n. 2517, fls. 146v.-147; *Bolsa Despeza Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fl. 82.

²¹⁶ Leia-se Behrens, «A capital colonial e a presença holandesa...», 56-120.

²¹⁷ Burke, *La cultura popular...*, 88-89.

²¹⁸ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1664-1665*, fl. 53.

²¹⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 296.

²²⁰ Sobre as Ordens Terceiras consulte-se Maria Antónia Lopes, «Ordens Terceiras portuguesas: balanço historiográfico», em *As Ordens Terceiras no mundo ibérico da Idade Moderna*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2019), 21-50.

necessitavam de se deslocar para garantir a sua sobrevivência, como era o caso dos pedreiros, carpinteiros, músicos, mercadores e estudantes que circulavam entre as suas terras e as universidades ou seminários que frequentavam. Havia, ainda, os criados que se viam obrigados a acompanhar os seus amos, aquando das deslocações destes. Entre todos, destaca-se o caso de um homem, de Vila Nova de Cerveira, que entrou no hospital da Santa Casa de Guimarães, em outubro de 1729. Procurava dois filhos pedreiros que tinham ido trabalhar para umas obras nas redondezas da vila vimaranense.²²¹

Embora não tenhamos informação sobre isso, é possível que diversos dos providos fossem também cativos libertos que circulavam de Misericórdia em Misericórdia, recolhendo esmolas que lhes permitissem pagar as dívidas contraídas com quem custeara a sua libertação. Dessa realidade dão conta várias atas da Santa Casa do Porto, referindo alguns cativos que necessitavam de ajuda, ou outros que chegaram à Península Ibérica de barco e circulavam pelo território nacional, em busca de auxílio que lhes permitisse a sua independência.²²²

No estudo realizado por Isabelle Brian, sobre os peregrinos acolhidos no hospital dos borgonheses, de Roma, verificou-se que entre os oriundos das cidades, o grupo mais comum era o dos artesãos. Também Sandro Landi observou que grande parte dos romeiros toscanos, na segunda metade de setecentos, tinha proveniência nas zonas urbanas, o que se explica pelo facto de, nas cidades, as pessoas dependerem essencialmente de uma economia coletiva e não tanto familiar. Acresce, ainda, a tendência de emigração sazonal, transumância e comércio ambulante, que integravam as estratégias familiares. Pelo contrário, o baixo número de crentes com origem em aldeias justifica-se pela economia ser essencialmente agrícola, possuindo cada indivíduo um papel importante, especialmente nos momentos de maiores tarefas, como é o das sementeiras e colheitas.²²³

A presença de membros do clero no hospital de S. Julião dos Flamengos era larga, correspondendo a 3,7% dos acolhidos, sendo que destes 1,9% eram padres. Entre 1746 e 1749, verificou-se que, no referido hospital, foram registados oito agricultores, sete escultores, seis alfaiates, três marinheiros e igual número de padeiros e fiadores, dois pedreiros, cirurgiões e ermitas, um nobre, estudante, mercador, ourives, açougueiro, tecelão, jardineiro, «habitante do campo» e mendicante, entre outros.²²⁴ Quanto às ocupações dos peregrinos italianos que iam a Santiago, no século XIX, Carmen

²²¹ ASCMGuimarães, *Registo de entrada de doentes no Hospital 1712-1723*, n. 365, fl. 117v.

²²² AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 3.º de Lembranças Outubro 1639 a 1674 Fevereiro*, n. 1283, fls. 84v.-85; *Livro 2.º de Lembranças 1609 a 1639*, n. 1282, fl. 615. Sobre os perigos que os piratas representavam para o viajante leia-se Antoni Maczak, *Travel in Early Modern Europe* (Cambridge: Polity Press, 2003), 171-175.

²²³ Consulte-se Landi, «Il “Passo Regolato...», 245; Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome...», 325.

²²⁴ Leia-se Lammerant, «Les pèlerins des Pays-Bas...», 290-291.

Pugliese só apurou 79, sendo que destas 15 consistiam em artesãos, carpinteiros, pasteleiros, fundidores, entre outros ofícios. Mais uma vez, um grupo significativo era o dos membros do clero, composto por frades, padres e presbíteros, seguindo, depois, os jornaleiros, mineiros e, por fim, os marinheiros.²²⁵

Entre os assistidos no Hospital Real de Santiago de Compostela, no século XVII, destacavam-se os trabalhadores dos setores secundário e terciário. Eram, essencialmente, sapateiros, canteiros ou serralheiros, pertencendo alguns, na conceção de María García Campello, ao setor dos serviços, onde se encontravam os frades e os criados de servir. O setor primário era o menos representado, apesar de terem sido identificados alguns labradores e pescadores, na maioria das vezes vestidos de farrapos, registando-se, também, diversos estudantes.²²⁶

O facto de existirem profissionais em circulação, por razões de trabalho é comprovado por uma ata da Misericórdia de Guimarães, datada de 1664, na qual a confraria dá conta do mau estado em que se encontrava o órgão da igreja da Santa Casa e afirma que

«[...] de presente estava nesta villa hum homem estrangeiro mestre e afinador de órgãos que a pouco gasto o queria afinar e consertar do necessário que fique capaz para toda a musica e porque a ocasião se não devia perder per virem semelhantes homens a este Reyno muito poucas vezes e se se deixasse esta senão conseguiria outra tao sedo pello que por todos foi ordinado que se consertasse e afinasse o dito órgão [...]».²²⁷

Ao longo da nossa investigação cruzamo-nos com uma personagem peculiar e intrigante. No ano administrativo de 1728-1729, a Santa Casa de Barcelos registou um gasto de 4.800 réis, esmola de elevado valor, com o «príncipe Mouro do Monte Olivano que por esta villa passou».²²⁸ Mais tarde, em junho de 1756, também a confraria da Misericórdia de Ponte de Lima deixou nota de uma despesa de 1.200 réis com «hu Principe do Monte Libano».²²⁹

Mas quem seria este individuo que levava consigo um epíteto de príncipe e parece obter das Misericórdias esmolos de valor muito considerável? Não encontrámos outras referências a tão estranha

²²⁵ Veja-se a propósito Pugliese, «Peregrinos italianos a Santiago...», 21.

²²⁶ Confira-se María Teresa García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real de Santiago durante el siglo XVII (de 1630 a 1660 – Libros de Ingreso de enfermos)» (tese de doutoramento, Santiago, Universidad de Santiago, 1974), 65-71.

²²⁷ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1658-1677*, n. 7, fl. 46v.

²²⁸ ALSMCBarcelos, *Livro de receita e despesa 1728-1745*, n. 484, fl. 15v.

²²⁹ ASCMPLima, *Livro da Receita e Despesa do Escrivão Manoel Abreu de Lima no anno de 1755 para o de 1756 annos*, n. 550, fl. 51.

personagem, a não ser nas atas do Cabido de Santiago de Compostela. Precisamente no mesmo mês e ano em que recebeu uma esmola, na Santa Casa da Misericórdia de Barcelos, o cabido compostelano deixou assente em ata que havia dado 1.500 réis a D. Juan Var

«[...] chamado príncipe do Monte Libano, protector dos católicos maronitas, com atestados de romas e dos príncipes católicos de que era verdade, e pedia ajuda para regressar às suas terras de onde os turcos o tinham expulsado [...]».²³⁰

Mas o auxílio não se fica por aqui e, novamente, em 1772, o cabido voltou a dar uma esmola de 300 réis a um homem que apresentava o mesmo título, «para o ajudar a remir um irmão cativo, e [...] só lhe dava 300 reis por duvidar da verdade dos seus pais. Caso contrário mais lhe teria dado».²³¹ Não sabemos, no entanto, se se tratava da mesma pessoa anteriormente já auxiliada.

Pela mesma época, o cabido compostelano fez alguns gastos com religiosos arménios e outros pobres de Antioquia que pediam com o objetivo de reconstruírem os conventos destruídos pelos turcos.²³² Tratava-se, provavelmente, de católicos que abandonaram as suas terras aquando da invasão turca, que despojara as igrejas e mosteiros, ficando com as mulheres e crianças dos antigos habitantes católicos.

O mesmo drama parecia ser vivido, dois séculos antes, por D. Nicolau Paleólogo que recebeu, em outubro de 1598, 20 cruzados da Misericórdia do Porto, soma de dinheiro que foi retirada do valor deixado por Isabel da Costa Freire, e que devia ser utilizada para o resgate de cativos. Destinava-se a esmola à

«[...] auida da resgate de sua mai e irmão que estão cativos em poder de turcos, a qual esmola se lhe deu avendo respeito os papeis que trazia dos governadores deste reino porque encomendavão pera se lhe darem esmollas por serem pessoas da casa dos emperadores gregos o que visto em mesa se assentou se lhe desse os ditos vinte crusados per hu assento do livro da Receita e despeza do Provedor Antonio Leite da Costa as folhas 14 na volsa que se fez esta lembrança por mim Pantaleão Seabra escrivão da casa [...]».²³³

²³⁰ José Guerra Campos, «Auxilios del Cabildo de Santiago a Cristianos Orientales», *Compostellanum*, vol. 9, n. 4 (1964): 705-711.

²³¹ Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* (Santiago: Imprensa del Seminario Conciliar Central, 1898-1911), vol. 9, apêndice 3 e vol. 10, apêndice 29).

²³² Guerra Campos, «Auxilios del Cabildo...», 705-711.

²³³ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 1.º de Lembranças Novembro 1589 a 1608 Junho*, n. 1281, fl. 156v.

Note-se que André Paleólogo foi o último detentor do título de Imperador do Oriente, tendo este sido, posteriormente, comprado por Fernando o Católico.²³⁴

1.4 - Cruzando caminhos. Origens, destinos e naturalidade

Estudar a naturalidade, origem e destino dos peregrinos e viajantes é uma tarefa dificultada por vários fatores. Em primeiro lugar, todas essas informações dependem do pormenor que o escrivão quis dar ao seu registo. O importante era referir quem foi esmolado e quanto recebeu, uma vez que grande parte dos dados que possuímos derivam dos livros de receita e despesa das Misericórdias. Todas as restantes informações eram consideradas pouco relevantes. Mas, existindo essa referência outros problemas se levantam, a começar pelos erros de escrita ou a má compreensão oral de topónimos estrangeiros, que tornam incompreensíveis ou impossíveis de localizar as geografias a que fazem referência. Tal como no nosso caso, também nos registos do Hospital Real de Santiago de Compostela, com frequência, o hospitaleiro, além da nação, referia a cidade ou localidade de onde eram oriundos os peregrinos. Todavia, a latinização da toponímia, revela, segundo Georges Provost, que este não copiava os nomes dos certificados, mas que escrevia aquilo que ouvia e que compreendia, o que resultou numa deformação do nome desses locais de origem. Se não era grave no caso italiano, era um pouco mais difícil no francês e extremamente problemático no caso dos germânicos. Contudo, a grafia e a forma de pronunciar a palavra escrita remete para uma sonoridade que permite identificar os locais a que se deveriam referir com muita segurança, permitindo ao autor apurar 70 a 80% dos topónimos franceses e flamengos.²³⁵

²³⁴ Sobre a queda do Império Bizantino leia-se João Gouveia Monteiro, «História concisa do Império Bizantino (das origens à queda de Constantinopla)», em *O Sangue de Bizâncio. Ascensão e queda do Império Romano do Oriente*, dir. João Gouveia Monteiro *et al.* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016), 17-166; Sobre as relações Ibéricas com os turcos leia-se Maria de Jesus Fonseca de Sousa, «A Santa Liga (1570-1574): o confronto e o imaginário entre o “Turco” e o Ocidente» (dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017), 16-107.

²³⁵ Provost, «Les pèlerins accueillis à l’Hospital Real...», 139.

Tabela 7 - Naturalidade dos peregrinos e viajantes estrangeiros auxiliados pelas Misericórdias analisadas entre 1585-1820

Reino/Região	Número de Pessoas	Reino/Região	Número de Pessoas
Espanha	657	Marrocos	3
França	541	Sardenha	3
Península Itálica	283	África	2
Irlanda	122	Angola	2
Flandres	105	Grécia	2
Alemanha	72	«Mouramia»	2
Inglaterra	32	Ceuta	1
Holanda	23	Escócia	1
Polónia	14	Macedónia	1
Islândia	10	Malta	1
Índia	9	«Maributa»	1
Sicília	9	Moscóvia	1
Brasil	9	São Tomé	1
Arménia	7	Suíça	1
Turquia	4	Suécia	1
Áustria	3	Estrangeiros sem localização geográfica	93
Total 2.016			

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

No caso em estudo, acresce a esta dificuldade, a falta de critérios. Se em uns registos pode referir-se a região, noutros faz-se menção da cidade mais próxima, e em alguns à vila, paróquia ou mesmo ao lugar de origem. Por vezes, consta apenas o nome do orago. Em todos os casos torna-se muito difícil localizar com exatidão os pontos de partida e chegada dos indivíduos. Pela enorme diversidade de origens, destinos e naturalidade, imperava encontrar uma forma de agrupar os dados, dada a sua dispersão, facilitando as manchas e compreensão.

Além disso, a cada indivíduo podem corresponder diversas geografias, uma vez que estes podiam ser naturais de um local, deslocar-se a partir de outro, dirigir-se para um terceiro, sendo providos até um quarto espaço geográfico distinto. Podiam, ainda, vir providos de carta de guia de uma Misericórdia que não se localizasse no seu ponto de partida para a jornada.

Do universo estimado de 41.170 indivíduos analisados, temos informação da naturalidade para apenas 4.056, ou seja, 9,8% do total. Mais uma vez sublinhamos que os valores com que trabalhamos, para cada uma das categorias, são muito baixos, não podendo ser considerados representativos da globalidade dos peregrinos e viajantes em trânsito. Ainda assim, consideramos que não devíamos privar o leitor destes dados da nossa análise.

Os 4.056 indivíduos dividiam-se entre 49,8% portugueses, e 49,7% de peregrinos e viajantes oriundos de outros reinos ou regiões, não tendo sido possível localizar a naturalidade dos restantes 0,5%. A quase igualdade numérica entre nacionais e estrangeiros é surpreendente, uma vez que era expectável que os primeiros fossem superiores. Note-se, antes de mais, que a tabela apresentada tem um arco temporal de 235 anos, durante os quais existiram mudanças geopolíticas na Europa, pelo que optámos por categorizar as naturalidades distribuindo-as pelas geografias atuais, procurando facilitar a compreensão do leitor. Como dissemos, não foi possível localizar geograficamente a naturalidade de 0,5% dos casos, o que aconteceu com topónimos como Benavente e Salvaterra que existiam tanto em Espanha como em Portugal. Também não conseguimos identificar locais registados como «Genovezate», «Ibérnia», «Rochel» ou «Reino do Império».

Centrando-nos nos estrangeiros, constatámos que as origens são variadas, mas destacam-se os originários da atual Espanha, constituindo 32,6% do total em análise. Seguiam-se os franceses com 26,8% e os originários da Península Itálica, entre eles napolitanos, florentinos, venezianos, genoveses, entre outros, com 14%. Ainda em destaque podemos incluir a Irlanda com 6% e a Flandres com 5,2%. Os restantes 15,4% tinham origem em outras geografias, como se pode ver pela tabela 7. Note-se que a proximidade geográfica entre Portugal e Espanha ajuda a explicar o número de indivíduos que se diziam naturais do reino vizinho. A emigração de galegos e castelhanos para Portugal era frequente e encontra-se analisada em diversos estudos. Assim, não podemos excluir que vários dos viajantes que analisámos fossem, efetivamente, migrantes que estavam em circulação.²³⁶ Também a presença de irlandeses era

²³⁶ Camilo Fernández Cortizo, «"Ir aos ganhos": a emigración galega ao norte de Portugal (1700-1850)», em *Pasado e presente do fenómeno migratorio galego en Europa: actas do Coloquio, Santiago de Compostela, 17-18 de novembro de 2005*, coords. Julio Hernández Borge e Domingo L. González Lopo (Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 2007), 17-50; Camilo Fernández Cortizo, «Gallegos en el Norte de Portugal en la fase anterior a la emigración americana (1800-1860)», em *Migraciones y movilidad social en la época moderna*, coords.

comum, devido à expulsão dos católicos por Cromwell.²³⁷ A presença em Portugal de flamengos, franceses e indivíduos oriundos de cidades italianas, não é de estranhar, uma vez que eram povos fortemente ligados ao comércio e neste período o reino lusitano, devido à forte expansão colonial, apresentava-se como um território apelativo para estes indivíduos.

No que respeita aos 2.020 casos de nacionalidade portuguesa, sabemos que 10,5% eram naturais de Lisboa e 6,2%, de Braga. Os restantes 83,3% distribuíam-se por todo o território nacional. A sua dispersão espacial é tal que, para facilitar a compreensão, decidimos agrupar através das atuais divisões distritais, conforme a tabela 8. Embora, em alguns casos, nos seja possível identificar apenas as regiões de onde eram naturais alguns dos indivíduos, por serem essas as referências utilizadas pelos escrivães.

Entre os peregrinos portugueses que visitavam o mosteiro de Guadalupe, na Estremadura espanhola, no século XIV, a grande maioria tinha origem nas regiões de Lisboa e Alto Alentejo, assim como no Entre-Douro-e-Minho. Apenas alguns casos esporádicos foram registados na região de Trás-os-Montes, e centro de Portugal. No século XVI, essas diferenças foram esbatidas, encontrando-se melhor representadas as diferentes regiões do território nacional. Em quinhentos e seiscentos o referido santuário recebeu, também, devotos de Itália, França, e até de Inglaterra.²³⁸

Miguel Rodríguez Cancho e José Pablo Blanco Carrasco (Madrid: Síndéresis, 2018), 155-190; Camilo Fernández Cortizo, «Ganar la vida al otro lado de la "Raya": la emigración a Portugal desde la jurisdicción de Cotobade (ss. XVIII-XIX)», em *Gañar a vida cruzando a raia: emigración gallega a Portugal (siglos XVI-XIX)*, eds. Camilo Fernández Cortizo, Domingo L. González Lopo e Hortensio Sobrado Correa (Santiago de Compostela: Alvarello, 2020), 113-154; Domingo L. González Lopo, «"Gañar a vida coa protección do ceo..." Inmigración gallega en Lisboa: devociones e identidade (ss. XVI-XX)», em *Gañar a vida cruzando a raia...*, 311-353.

²³⁷ Sobre esta questão leia-se Rey Castelao, «Exiliados irlandeses en Galicia...», 99-116; Lario de Oñate, «Irlandeses y Británicos en Cádiz...», 417-425.

²³⁸ Confira-se Braga, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, 58-149.

Tabela 8 - Naturalidade dos peregrinos e viajantes portugueses auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)

Distrito ou Região	Nº pessoas	Distrito ou Região	Nº pessoas
Viana do Castelo	348	Alentejo	21
Braga	289	Açores	18
Lisboa	233	Castelo Branco	18
Vila Real	190	Guarda	18
Porto	189	Portalegre	18
Coimbra	84	Beja	16
Setúbal	73	Leiria	11
Évora	54	Madeira	7
Viseu	53	Ilhas	6
Aveiro	49	Cima de Douro	5
Bragança	49	Trás-os-Montes	3
Santarém	39	Minho	3
Algarve	32	Além de Braga	1
Faro	30	Entre-Douro-e-Minho	1
Basto	28	Entre Homem e Cávado	1
Total 1.887			

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Foi possível distribuir a naturalidade de 1.887 peregrinos e viajantes pelo território português, correspondendo a 93,4%, dos auxiliados nacionais em análise. O distrito que mais se destaca é o de Viana do Castelo, com 20,3% dos casos, seguido de Braga com 15,3%, de Lisboa com 12,3%, de Vila Real com 10,1% e do Porto com o mesmo valor percentual. Portanto, 68,1% dos indivíduos portugueses para os quais foi possível localizar a naturalidade, residiam nos territórios que atualmente compõem os distritos atrás elencados. Os valores não são surpreendentes. Em primeiro lugar, porque grande parte dos dados respeitam aos livros de despesas da Misericórdia do Porto, tornando-se compreensível que as pessoas que circulavam com maior regularidade, pela cidade, fossem das regiões limitrofes. Por outro lado, Lisboa era a maior urbe do reino, pelo que constituía um importante polo de atração e difusão de população. Note-se que apesar de o escrivão referir que os indivíduos eram naturais de Lisboa, não podemos descartar, também, que as referências estejam enviesadas, pelo que lhe foi transmitido pelo

viajante, e pela forma como fez o registo. Não deixa, no entanto, de ser interessante constatar que todos os atuais distritos portugueses se encontram representados, incluindo os dois arquipélagos, da Madeira e dos Açores. Conclui-se, também, que o maior número daqueles foi possível estudar a sua naturalidade, demonstra que eram do Norte de Portugal, estando o Sul e o interior fracamente representados.

Estudos realizados para a segunda metade de setecentos, na Península Itálica, revelaram que a maioria dos peregrinos acolhidos no hospital de Livrono, localizado na estrada que passava por Florença e Pisa, eram italianos, correspondendo a 60% da totalidade. Destacavam-se, depois, os peregrinos espanhóis e franceses, sendo na sua maioria homens adultos, correspondendo a 78% do total, e mais de metade viajavam sozinhos, sendo uma minoria aqueles que levavam família. Também a maior fatia dos recolhidos no hospital de Arezzo, eram italianos, 76%, sendo em grande parte indivíduos que se dirigiam ou regressavam do santuário de Loreto, cuja peregrinação era essencialmente familiar, 45% do total, registando-se uma elevada presença de mulheres e crianças, por esse motivo.²³⁹

Já no hospital de Radicofani, na Toscana, situado a Sul da estrada romana que estabelecia a principal ligação entre Roma e a Itália setentrional, a maioria dos peregrinos albergados, na segunda metade do século XVIII, eram alemães, (44%), seguindo-se depois os italianos, especialmente genoveses e piemonteses. Grande parte dos peregrinos que paravam neste hospital, cerca de 80%, dirigiam-se diretamente para Roma. Neste caso prevaleciam as peregrinações em grupo, estando 60% dos indivíduos acompanhados pelos respetivos cônjuges, ou por companheiros da mesma ou de outras nações.²⁴⁰

Em relação à origem dos peregrinos e viajantes analisados, conseguimos apurar a proveniência de 1.536 indivíduos, ou seja, 3,7% do total de passageiros contemplados no nosso estudo, mais uma vez, um valor baixo que deve ser encarado com as limitações que representa. Destes, 73% iniciaram as suas jornadas em território nacional e 27% em outros reinos, ou embarcações que aportaram ou naufragaram ao largo da costa portuguesa e que eram oriundas de outros territórios.

²³⁹ Landi, «Il "Passo Regolato...», 227-240.

²⁴⁰ Landi, «Il "Passo Regolato...», 240.

Tabela 9 - Origem dos peregrinos e viajantes portugueses auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1829)²⁴¹

Região ou distrito	Número de pessoas	Região ou distrito	Número de pessoas
Lisboa	279	Portalegre	16
Porto	225	Faro	15
Viana do Castelo	112	Viseu	15
Braga	110	Bragança	13
Vila Real	84	Beja	12
Coimbra	72	Alentejo	11
Santarém	41	Guarda	9
Setúbal	34	Algarve	6
Évora	27	Arquipélago dos Açores	3
Leiria	22	Minho	2
Aveiro	19	Castelo Branco	1
Total 1.128			

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Se nos concentrarmos naqueles que tinham proveniência portuguesa, conseguimos localizar as vilas, freguesias e concelhos onde 1.128 começaram as suas jornadas. Houve, no entanto, alguns casos para os quais não foi possível identificar com segurança o local de origem, como aconteceu com «Catarina Roiz e seu marido com carta de guia de Caria e vão para Braga», em julho de 1665-1666.²⁴² Existem, em Portugal, duas localidades denominadas Caria. Uma delas era a Vila de Caria, em Belmonte, e a outra a freguesia de Caria, em Moimenta da Beira, sendo impossível saber a qual das duas se reporta a fonte. O mesmo acontece com os indivíduos cuja proveniência eram as fronteiras, como era o caso de

²⁴¹ Para a construção da tabela baseamo-nos nas atuais divisões distritais.

²⁴² AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1665 a 1666 Junho*, n. 2547, fls. 9v.-10.

Isabel Francisca e a sua filha, em 1645, ou o de «Vicente Gonçalves de Lixboa que veu das fronteiras entrou neste ospital em 29 de setembro 644».²⁴³

Em relação à origem dos indivíduos analisados, optamos por agrupar pelas atuais divisões distritais, incluindo, também, algumas regiões como o Minho, Algarve e Alentejo, por essas terminologias serem utilizadas nas fontes, impossibilitando-nos de distinguir as localidades a que corresponderiam. Consideramos que estas opções facilitariam a compreensão e ajudariam a identificar as manchas populacionais. Assim, o distrito que se destaca com o maior número de indivíduos é Lisboa, com 279 proveniências, ou seja, 25% das pessoas cuja origem portuguesa foi possível identificar, sendo 257 referidos como sendo originários de Lisboa, e os restantes de freguesias e vilas limítrofes como são Azambuja, Almada, Amadora, Vila Franca de Xira, Alcântara, Aldeia Galega ou Sintra. À capital seguia-se o Porto, com 225 indivíduos, isto é 20% do total de pessoas repartidas pelos atuais distritos. Tratando-se das duas maiores cidades do reino, não é de estranhar que delas partisse grande parte da população flutuante. Dos peregrinos e viajantes provenientes de Lisboa, 263 passaram pelo Porto tendo sido auxiliados pela Misericórdia local.²⁴⁴

Seguiam-se os atuais distritos de Viana do Castelo e de Braga, com 10% cada um deles. Verificámos que a origem de grande parte dos indivíduos auxiliados pelas Misericórdias do Norte de Portugal se encontrava nas regiões mais povoadas do reino, assim como nas que integram a nossa área geográfica de estudo. Acrescia, ainda, o facto de serem, no que respeita aos distritos do Minho, regiões de fronteira e de grande contacto entre Portugal e a Galiza. De destacar, também, o distrito de Vila Real, com 7% e o de Coimbra com 6%, nos quais também se aplicam os fatores atrás elencados.

Se atentarmos na região do Alentejo, que engloba, também, os atuais distritos de Portalegre, Beja e Évora, verificámos que daí eram provenientes 6% dos indivíduos e do Algarve 2%. Castelo Branco é o distrito de onde saíram menos indivíduos, apenas um, tratava-se de «Baltazar Alveres de Goes natural de Ponte de Lima, soldado que vem de Castelo Branco muito doente entrou neste hospital [Dom Lopo de Almeida] para ser curado em 30 de Setembro de 1705».²⁴⁵

²⁴³ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1645 a 1646 Junho*, n. 2527, fls. 71-73; Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1640 até 1644*, n. 10, fl. 111v.

²⁴⁴ Também Helena Osswald, na sua tese de doutoramento, estudou a presença de enfermos locais, e dos forasteiros e estrangeiros no hospital D. Lopo de Almeida. Leia-se Osswald, «Nascer, Viver e Morrer...», 219-230.

²⁴⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1701 ate 1705*, n. 27, fl. 507.

Tabela 10 - Origem dos peregrinos e viajantes estrangeiros auxiliados pelas Misericórdias analisadas (1585-1820)

Reino/Região	Nº de Pessoas
Espanha	234
Brasil	39
Península Itálica	19
Continente africano	19
França	9
Flandres	3
Gibraltar	1
Índia	1
Jerusalém	1
Reino do Império ²⁴⁶	1
Total	327

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMMonção, FSCMM; ALSMCBBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMElgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVf; ASCMMogadouro.

Em relação aos indivíduos analisados que tinham origem fora de Portugal, as proveniências são pouco diversificadas, correspondendo a 408 pessoas, das quais apenas foi possível distribuir geograficamente 327. A dificuldade de interpretar alguns dos topónimos escritos pelo escrivão, após transmissão oral, assim como a existência de várias pessoas oriundas de navios, cuja origem geográfica desconhecemos, impede-nos de agrupar os restantes 81 indivíduos. Mais uma vez, optámos por utilizar as atuais divisões geográficas, para facilitar a distribuição e compreensão da origem dos indivíduos analisados. Dos 327 viajantes para os quais temos a origem, 64,4% eram provenientes de Espanha, dividindo-se os restantes 35,6%, por regiões de outros continentes.

²⁴⁶ O registo diz o seguinte: «Lionardo Sionarçe do Reino do Império (sic) enteu neste Hospital a curace de fevres em 25 de Outubro de 669 vestido de almilha vermelha calçóis e meias branquos chapeo preto e bordão de Romeiro», não nos sendo possível identificar a sua proveniência. AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1666 ate 1668*, n. 15, fl. 114. Note-se que a designação deste livro de entradas de doentes não corresponde ao período temporal nele contemplado que vai desde 16-09-1666 a 01-10-1672.

Dos 327, sabemos que 205 provinham da região da Galiza, afirmando 131 deles ter saído do arcebispado ou cidade de Santiago de Compostela. Destes, 18 diziam regressar após terem feito romaria ao apóstolo. É o caso de Ana, Bárbara, Fernão de Sousa e António de Sousa, todos naturais de Lisboa, que vinham da romaria de Santiago e foram providos na Misericórdia do Porto, em junho de 1676.²⁴⁷ Situação idêntica aconteceu com dois homens, recolhidos no hospital da Misericórdia de Guimarães, José António de S. Paio de Figueiredo e José Pinto, do bispado de Lamego, que vinham da romaria a Santiago da Galiza, tendo adoecido pelo caminho, em setembro de 1764.²⁴⁸ Mas será que assim era? Ou a peregrinação a Compostela continuaria a ser, nos séculos XVII e XVIII, um bom pretexto para as deslocações?

Conservam-se, na Misericórdia de Ponte de Lima, duas petições realizadas por peregrinos à Mesa Administrativa, identificadas por Maria Marta Lobo de Araújo. Um desses documentos data de 1700 e pertence a um homem natural de Olivença, vindo de Santiago de Compostela. Referia no pedido, que na ida não tinha necessitado de pousada no hospital da confraria, no entanto, tendo sido roubado no regresso, e levando-lhe os ladrões 25 tostões, havia ficado sem nada, pelo que solicitava auxílio à Misericórdia. Contudo, esta só o auxiliou com uma «esmola ordinária», que seria de 20 réis. Outra petição pertencia a um espanhol, que se afirmava em estado de grande pobreza, e dizia pretender ir para Santiago da Galiza. Foi agraciado com uma esmola do mesmo valor da anterior.²⁴⁹

O culto a Santiago, em Portugal, sofreu um forte impacto com a Guerra da Restauração. Segundo António Mesquita o facto de, na lista de missas a realizar pela confraria de S. Cipriano, no Porto, não se incluírem cerimónias em honra de apóstolo poderá ser consequência dessa conjuntura. Para Mesquita, as celebrações em honra de Tiago Maior foram substituídas por outras, a favor de S. Gonçalo de Amarante, também ele um santo peregrino e português. O mesmo aconteceu na colegiada de Guimarães onde, a partir de 1649, foi decretado que, enquanto as relações se mantivessem cortadas com a Galiza, as celebrações em honra de Santiago seriam suspensas e passariam a reverter para romaria de Nossa Senhora da Lapa e Nossa Senhora da Abadia.²⁵⁰ Também em Lamego, o cabido definiu que a romaria a Compostela devia ser comutada com uma ida à Senhora da Lapa ou a S. Gonçalo.²⁵¹ Ou seja, o culto

²⁴⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1672 ate 1678*, n. 16, fl. 34.

²⁴⁸ ASCMGuimarães, *Registo de entrada de doentes Hospital - 1762-1767*, n. 373, fl. s.n.

²⁴⁹ Araújo, «A caminho de Santiago...», 763-764.

²⁵⁰ António Mesquita, *O Officio de Çapateiro in A irmandade de SS. Crispim e Crispiniano do Porto. Subsidio para a História da Indústria dos Curtumes e do Calçado em Portugal* (Município de S. João da Madeira: Prémio “Dr. Serafim Leite 1987”, 1988), 100.

²⁵¹ Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, «A devoção e a peregrinação jacobeias em Portugal», *Ad Limina*, vol. 2, n. 2 (2011): 107.

religioso em Portugal sofreu o impacto das guerras entre o reino e Espanha, embora se desconheça a profundidade que essas medidas assumiram junto da população. Em todo o caso, sanada a ferida, a relação portuguesa com o culto jacobeu parece ter sido reatada.

Se debruçarmos o nosso olhar sobre os peregrinos que chegavam ao Hospital Real de Santiago, oriundos de outras partes da Europa, verificámos que os franceses, holandeses, flamengos e italianos foram os que atingiam maior expressividade.²⁵² Anos santos como os de 1636, 1640 e 1660, registaram números de romeiros reduzidos, sendo a maioria dos enfermos oriundos das redondezas.²⁵³ Todavia, entre 1654 e 1660, o número de enfermos no hospital aumentou significativamente, tendo para isso contribuído uma pausa nos conflitos bélicos. No entanto, logo no ano seguinte, a cidade foi afetada pela peste milanesa e, entre 1647-1652, os surtos de peste bubónica à qual se juntou uma crise de subsistência na Galiza, afetaram gravemente Compostela.²⁵⁴

Entre 1689 e 1697, foram acolhidos no Hospital Real compostelano apenas 36 peregrinos franceses, reflexo dos problemas que existiam entre a Espanha e a França, e que colocavam em causa a segurança e o tratamento dos romeiros. Ainda assim, verificou-se que, na globalidade, entre 1656 e 1701, chegaram a Compostela mais de 6.000 peregrinos franceses, continuando a ser, tal como no período medieval, o maior grupo a visitar o santuário. Também os flamengos, os italianos, os provenientes dos estados germânicos e os irlandeses continuavam a ter uma presença destacável, embora estes dois últimos fossem menos de metade dos dois anteriores. Já os ingleses e holandeses praticamente desapareceram.²⁵⁵ Havia, também, diversos espanhóis oriundos das Astúrias, León e Terra de Campos. Os portugueses ocupavam o terceiro lugar na nação que maior representatividade tinha em Compostela, sendo identificados indivíduos de Lisboa, Braga, Porto e Coimbra. Em menor número estavam os alemães, irlandeses e polacos. Existiam, ainda, alguns enfermos oriundos da Ásia Menor,

²⁵² Veja-se, também, Osswald, «Nascer, Viver e Morrer...», 218.

²⁵³ Por esse motivo, Ofelia Rey Castelao questiona-se sobre se os indivíduos que entravam no Hospital Real, em Compostela, eram realmente peregrinos, tendo em conta a difícil distinção entre vagabundos, trabalhadores sazonais e soldados desertores, uma vez que a capa de peregrinos era útil a todos. Para esta dúvida contribui o facto de o referido hospital, entre 1630 e 1643, ter permanecido com uma média de 50% da sua ocupação total, sendo os meses de maior procura os Primavera-Verão e os de menor os de Outono-Inverno. Apesar destas clivagens poderem estar relacionadas com os movimentos dos peregrinos que tendiam a aumentar nos meses secos e quentes e a diminuir nos mais gélidos, outras causas podiam ser a escassez de cereais do ano anterior, uma vez que coincide com a época das sementeiras. Leia-se Rey Castelao, «Historia del Real Hospital...», 391-392.

²⁵⁴ García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real...», (1973), 11-22.

²⁵⁵ Provost chama atenção para o facto de nem todos os peregrinos irem para o Hospital Real, como se comprova por alguns relatos de peregrinos. Veja-se Provost, «Les pèlerins accueillis à l'Hospital Real...», 132.

como a Arménia e Turquia. Já aqueles que eram de nação africana, consistiam, provavelmente, em escravos ou libertos, negros ou berberes. Foi, ainda, identificado um peregrino originário do México.²⁵⁶

Foram acolhidos, no Hospital Real, entre 1727-1729, 391 indivíduos dos quais 70,5% eram peregrinos estrangeiros, e 29,4% espanhóis, sendo predominantemente homens. Os franceses continuavam a ser a maioria, encontrando-se também italianos, alemães, flamengos, portugueses e irlandeses. No que respeitava aos italianos, 10% eram sicilianos, pois na ilha mantinha-se uma forte devoção a Santiago.²⁵⁷

Um estudo sobre os peregrinos que chegavam ao hospital de Bari, permitiu verificar que, ao longo do período moderno, se assistiu a uma regionalização do culto a S. Nicolau. Se entre 1685 e 1687, os romeiros da região eram cerca de 50%, estes aumentaram gradualmente e atingiram os 74%, na década de 1780. O inverso aconteceu com os estrangeiros. Se em 1685 os crentes oriundos de outros reinos rondavam os 30%, em 1780, ficaram reduzidos apenas a 10%, tendo desaparecido totalmente no início do século XIX. A maioria dos peregrinos estrangeiros que chegavam a Bari eram franceses,

²⁵⁶ García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real...», (1973), 5- 41. Os franceses que chegavam a Compostela entre 1630 e 1660 tinham as seguintes origens: 16% eram provenientes de Paris, 12% de Auvergne, 11% de Loire, 9% das regiões centrais e 8% da Aquitânia. Zonas rurais francesas como Auvergne apresentavam uma tendência de peregrinação de longo curso, mas também de emigração. Os que partiam eram agricultores numa região de criadores de gado e atividade têxtil. Entre os locais que preenchiam as suas preferências de emigração encontrava-se Castela, Catalunha, a Andaluzia e não tanto a Galiza, por ser uma região sobrepopulada. Rey Castelao, «Historia del Real Hospital...», 391-392. Relativamente à geografia das peregrinações francesas a Roma, predominava os peregrinos oriundos da França periférica do Norte, Este e Sudeste por oposição os franceses do Centro, Oeste e Sudoeste que rumariam, antes, a Compostela. Contudo, a Lorena e a Provença não registaram elevado número de peregrinos a Santiago, o que já não acontecia com Lyon, de onde muitos eram provenientes. Segundo Dominique Julia, os Rios Saona e Ródano pareciam fazer a divisão entre os peregrinos que se dirigiam a Compostela e aqueles que se dirigem para Roma. Veja-se Philippe Boutry, «Les pèlerins français à Rome au XVII siècle d'après les registres de Saint-Louis-Des-Français», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 425. Relativamente à origem geográfica dos peregrinos que chegavam da Borgonha a Roma, Isabelle Brian conseguiu identificar a procedência de 5.000 dos 6.053 devotos do franco-condado. As origens parecem muito variadas, embora à cabeça estejam as maiores cidades, como Besançon de onde são originários cerca de 300 indivíduos. As pequenas vilas e aldeias do Sudeste do condado forneciam uma média de 20 peregrinos, a cada 50 anos. Os peregrinos eram citadinos e rurais, estes últimos são originários da zona de montanha próxima da Suíça, o que se explica pelo facto de romeiros desta região serem antigos protestantes convertidos. Leia-se Isabelle Brian, «Les pèlerins francs-comtois à Rome, 1671-1716», em *Pèlerins et pèlerinages...*, 313-315.

²⁵⁷ Domingo L. González Lopo, «Los peregrinos en el Hospital Real de Santiago en el siglo XVIII», *Compostela. Revista de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago*, n. 57 (2015): 15-19. Analisando a origem dos peregrinos italianos que se dirigiam a Santiago de Compostela, verificou-se que a maioria era oriunda do Reino da Sardenha, Saboia e Piemonte, seguindo-se os do Lácio e dos Estados Pontifícios. Carmen Pugliese chama atenção para os cuidados que devemos ter ao analisar as procedências dos peregrinos, uma vez que estas podiam ser condicionadas pelos conhecimentos geográficos do escrivão, pela diferença de idiomas e pelas rápidas mudanças geopolíticas, como anteriormente vimos. Consulte-se Pugliese, «Peregrinos italianos a Santiago...», 17-18.

seguiram-se os alemães e depois os espanhóis, flamengos e polacos, sendo encontrados alguns grupos de mulheres, quase sempre acompanhadas pelos maridos.²⁵⁸

Nas peregrinações ao santuário do Loreto, também em Itália, segundo os registos do hospital de *Saint-Jean-Baptiste de Foligno*, 78% da população acolhida era originária da península italiana, sendo na sua maioria proveniente dos Estados Pontifícios. Entre os estrangeiros, os alemães eram o grupo mais numeroso, equivalendo a 32%, os franceses chegavam aos 28%, os flamengos a 6,5%, e os espanhóis a 5,8%. Por outro lado, uma análise pelos hospitais nacionais de Roma, e um estudo dos registos da igreja dos Espanhóis de Santiago e Santo Ildefonso, entre 1698 e 1702, sublinha a predominância de peregrinos provenientes da região da Andaluzia, quase 45%, e Nova Castela, perto de 24%. A zona da Galiza, Astúrias e Léon apenas representa 19,8%, e da Velha Castela chegavam 8,1% dos romeiros. Estes valores podem ser explicados pelo facto de a zona meridional da Península ter ligação ao Mediterrâneo, permitindo viajar de barco para Itália.²⁵⁹

Voltando a centrar a nossa atenção nos dados que analisámos, além dos 64,4% indivíduos com origem em Espanha, verificámos que, do Brasil, eram provenientes 11,9% dos 327 viajantes que chegaram às Misericórdias estudadas, com origem fora da metrópole portuguesa, destacando-se a Bahia de onde chegaram 28 soldados, dos quais quatro eram náufragos. Tratava-se de Giraldo, António, Pedro Araújo e João Figueira que foram roubados, vindos numa armada da Bahia. Receberam quatro cavaladuras no Porto, a 22 dezembro de 1625, nas quais foram até Ovar. Dirigiam-se a Lisboa.²⁶⁰

Além dos atrás elencados, outros 36 viajantes chegaram à costa portuguesa através de embarcações, não sendo possível identificar a proveniência dos navios em que uma boa parte deles se encontrava. O capitão Afonso de Sousa, «estrangeiro», vinha numa embarcação que se havia perdido. Recebeu 20 réis de esmola na Misericórdia de Barcelos, em junho de 1736.²⁶¹ Dois flamengos foram recolhidos no hospital D. Lopo de Almeida, em junho de 1625. Eram vítimas de «hú navio que deu a costa em 5 de maio».²⁶² Outra situação aconteceu em 22 de junho de 1744, quando a confraria portuense recebeu no seu hospital sete franceses, entre os quais António Pardo, para se curarem da «molestia

²⁵⁸ Russo, «Les pèlerins de Saint-Nicolas de Bari...», 455-481.

²⁵⁹ Julia, «Pour une géographie européenne...», 102-105.

²⁶⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fl. 107v.

²⁶¹ ALSCMBarcelos, *Livro de receita e despesa 1728-1745*, n. 484, fl. 134.

²⁶² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 42v.

recebida na peleia que teve no mar com hua nau inglesa». ²⁶³ Note-se que o curso aos navios portugueses, ao largo da costa marítima, por parte de holandeses ou ingleses era muito frequente. ²⁶⁴

Da Península Itálica provinham 5,8% dos viajantes, destacando-se Roma com 16 indivíduos, dos quais dois haviam realizado romaria à referida cidade, em março de 1606. Tratava-se de «dom Antonio cabaço e dona Joanna sua mulher». ²⁶⁵ Encontrámos, ainda, um passageiro proveniente de Génova, um da Sicília, um do Piemonte e quatro apenas identificados como vindos da Itália, sem especificar as cidades ou regiões. ²⁶⁶ Conseguimos, também, identificar 19 pessoas, 5,2%, vindas do continente africano. Entre as origens encontra-se Ceuta, Cabo Verde, São Tomé, Argel e Tânger. Outros referiam, apenas, vir da «Barberia», da «Mouramia» ou da «Terra dos Mouros». ²⁶⁷

Em relação aos destinos dos indivíduos analisados, conseguimos apurar 6.450, ou seja, 15,6% do total de pessoas que o nosso estudo abarca. Todavia, desse valor apenas foi nos possível localizar geograficamente 5.910, uma vez que os restantes referem que se dirigiam «para sua pátria», «para sua terra», para «várias partes», ou para destinos cuja localização não foi possível identificar. Os dois primeiros permitem-nos, no entanto, constatar que os peregrinos e viajantes regressavam a casa. Outra dificuldade advém de algumas das localidades portuguesas terem outras homónimas em território nacional.

²⁶³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 274.

²⁶⁴ Leia-se André Alexandre Martins Murteira, «A Carreira da Índia e o Curso Neerlandês 1595-1625» (dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2006), 4-14; Augusto A. Alves Salgado, «O poder naval português no Atlântico. Séculos XVI a XVIII», em *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades* (Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2005), disponível para consulta online em http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/augusto_alves_salgado.pdf, consultado a 26 de janeiro de 2023; R. Luís Guerreiro, «Pirataria, curso e beligerância estatal no sudoeste peninsular e ilhas adjacentes (1550-1600)», em *As Rotas Oceânicas (Sécs. XI-XVIII)*, coord. Maria da Graça A. Mateus Ventura (Lisboa: Edições Colibri, 1999), 119-148.

²⁶⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 148.

²⁶⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fl. 223; *Bolsa Despesa Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fls. 53, 64, 217; *Bolsa Despesa Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2947, fls. 14v., 258v.

²⁶⁷ ASCMAmarante, *Livro de despesas efetuadas pela Santa Casa da Misericórdia 1715*, n. 248, fl. 15v.; AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 1557, fl. 11v.; *Bolsa Despesa Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fl. 140.

Tabela 11 - Destino dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)

Destino dentro de Portugal	Número de indivíduos	Destino dentro de Portugal	Número de indivíduos	Destino fora de Portugal	Número de indivíduos
Lisboa	1481	Leira	23	Espanha	1269
Viana do Castelo	1136	Minho	23	Índia	17
Braga	886	Algarve	19	Brasil	6
Porto	313	Guarda	17	França	6
Vila Real	211	Alentejo	12	Península Itálica	6
Coimbra	81	Beja	11	África	2
Bragança	70	Santarém	11	Angola	2
Viseu	65	Castelo Branco	9	Gibraltar	1
Évora	55	Trás-os-Montes	6	Marrocos	1
Setúbal	47	Beira	2	Outros destinos	Nº de indivíduos
Portalegre	42	Arquipélago da Madeira	1	Várias Partes	324
Aveiro	41	Arquipélago dos Açores	1	Não localizado	183
Faro	37			Sua Pátria	33
Total 6.450					

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Assim, dos 6.450 indivíduos, sabemos que 74%, (4.770 pessoas), se dirigiam para outras localidades portuguesas, e tendo sido possível situar, no mapa nacional, 4.600 desses destinos. Para fora de Portugal dirigiam-se 20% (1.310) das pessoas, não tendo sido possível identificar os destinos dos restantes 6%. Neste caso, o principal entrave deveu-se à existência de localidades cuja toponímia possui outras homónimas, como é o caso de Vieira, Ruivães, Ansiães, Gestaçô, Valadares, Atouguia, Fonte da Arcada, Barca, Ilhas, Miranda, Vila Nova e Ponte. Também não era incomum, em vez de ficar registada a cidade ou vila de onde eram provenientes, nomear-se a paróquia ou mesmo lugares, o que acarreta algumas dificuldades a nível de localização geográfica. Por esses motivos, também não nos foi possível situar com exatidão topónimos como «Santiago dos Milagres», «São Fausto», «Santiago o Novo», ou

«Monte Maior». Igual dificuldade enfrentamos em registos cujo destino era «banhos», «ondas» ou «caldas». Outros casos houve que não nos permitem saber se o destino era em território de Portugal ou no estrangeiro, como «Salvaterra» que se podia referir a Salvaterra do Minho, na Galiza, ou a Salvaterra de Magos, em Portugal.

Se atentarmos nos peregrinos e viajantes que se dirigiam para localidades em território nacional, verificámos que dos 4.600, cujo destino foi possível localizar, 32% dirigiam-se para o distrito de Lisboa, isto é, 23% do total de viajantes com destino registado. Para o distrito de Viana do Castelo seguiam 1.135 indivíduos, ou seja, 25% dos indivíduos que iam para territórios portugueses, e 18% do total de passageiros cujo destino é discriminado. Para os distritos de Braga caminhavam 19% dos peregrinos e viajantes, para o Porto 7%, para Vila Real 5%, para Coimbra e Bragança 2%, respetivamente, e 1% para Viseu, outros tantos para Évora, para Setúbal, para Portalegre, para Aveiro, para Faro, para Leiria, e para a região do Minho, sem especificação se localidade.

No que respeita aos que se dirigiam para o distrito de Lisboa, sabemos que sete iam para Cascais, um para Alenquer, um para Almada e um para Sacavém, os restantes tinham como destino a capital do reino, dirigindo-se alguns para o hospital de Todos os Santos.²⁶⁸ Também os loucos eram tratados neste local, embora S. Marcos contasse, no século XVII, como uma sala destinada aos «doudos» que depois deu lugar à botica.²⁶⁹ Em setembro de 1665, a Misericórdia do Porto deu uma esmola de 600 réis a Madalena Ferreira, de Cedofeita, «para ajuda da pasage de seu filho o reverendo Manoel de santa maria que emdoudeseu e vai para Lixboa para a caza dos arates [?].»²⁷⁰ Outro exemplo é o do internamento do padre Manuel Ferreira Rangel, «natural de Arrifana de Souza entrou neste hospital para se demorar nelle em enquanto não há embarcação para passar a Lixboa para a caza dos drates [ou drata?], em outubro de 1743.»²⁷¹ Esta casa dos «arates?» ou «drata?», é possivelmente a casa dos «orates», já referida por Rute Pardal, localizada no hospital de Todos os Santos. No entanto, nos trabalhos que têm sido realizados sobre esta instituição não surgem referencias a tal espaço.²⁷²

²⁶⁸ Leia-se Laurinda Abreu, «Oferta e regulação em saúde: o Legado de D. Manuel I (1495-1521)», em *As Sete Obras de Misericórdia...*, 55.

²⁶⁹ Consulte-se Maria Marta Lobo de Araújo, *Memória e quotidiano: as visitas e as devassas ao hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2014), 35.

²⁷⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1665 a 1666 Junho*, n. 2547, fls. 18-18v.

²⁷¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entrada de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 180.

²⁷² Veja-se a propósito Pardal, *Práticas de Caridade...*, 90; Jorge Ramos de Carvalho, coord., *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde* (Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022); Joana Balda de Pinho e Edite Martins Alberto, «Cidade e Saúde: O Hospital Real de Todos-os-Santos de Lisboa (séculos XVI-XVIII)», *Revista Espacialidades*, [online], vol. 17, n. 1 (2021):

Embora em outros espaços geográficos, também Maria Antónia Lopes e Rute Pardal verificaram que a maior fatia de cartas de guia passadas pelas Misericórdia de Coimbra e Évora tinham como destino Lisboa. Em Coimbra, a supremacia dos passaportes distribuídos, entre 1783-1800, destinava os seus possesores para a diocese de Braga, seguindo-se a de Lisboa e depois Coimbra. Todavia, quando o olhar se dirige para localidades concretas, salta à vista que 13% dos viajantes rumava à capital, 11% ao Porto, 10% a Braga e 10% às Caldas da Rainha.²⁷³ Também em Évora, nos séculos XVII e XVIII, Lisboa se destacava, sendo o destino de 20% dos providos com cartas de guia, seguindo-se Santiago de Compostela com 12,2%, Elvas com 10,3% e as Caldas da Rainha com 5,1%. Em ambos os casos, alguns dos enviados para Lisboa e Caldas da Rainha, procuravam ser curados nos hospitais destas localidades. Mas no que respeita a Évora, muitos dos que se dirigiam para Lisboa eram, também, migrantes sazonais originários das Beiras, que regressavam a casa, passando pela capital.²⁷⁴

Em relação aos viajantes que circulavam em direção ao atual distrito de Viana do Castelo sabemos que dos 1.135, 34% seguiam para Valença, e 18% para Monção. É provável que grande parte destes indivíduos procurassem atravessar a fronteira para a Galiza. Esse mesmo motivo explica o fluxo de viajantes que se dirigiam para os concelhos próximos. Ponte de Lima e Viana do Castelo eram, também, duas das vilas para onde se dirigem respetivamente 15% e 16% dos viajantes que passaram pelo território do distrito. Ambas constituíam importantes locais de trânsito para aqueles que desejavam alcançar a fronteira. Os restantes 17% dirigiam-se para várias outras localidades alto-minhotas.

Depois de Lisboa e de Viana do Castelo, um outro distrito que se destacava era o de Braga, com 19% dos destinos nacionais, e 14% dos destinos totais registados. Dos 886 indivíduos que se dirigiam para este espaço geográfico, a maior parte procurava chegar a Guimarães e à própria cidade de Braga, contando, respetivamente, cada uma delas com 354 e 352 das pessoas, equivalendo, no conjunto, a 78% dos indivíduos que se dirigiam às localidades que compõem o referido distrito, dirigindo-se os restantes 22% para outros conselhos. Tal preponderância, das duas maiores cidades do distrito, compreende-se com o facto de serem as principais localidades da região e constituírem importantes pontos de passagem. Note-se que a capital diocesana possuía relíquias valiosas, e alguns templos de grande devoção, que iam desde os corpos santos conservados na Sé, a S. João Marcos, no hospital da Misericórdia, à capela de S. Bento anexa ao mesmo, e ao próprio santuário do Bom Jesus do Monte,

91-123; Rute Isabel Guerreiro Ramos, «O Hospital de Todos os Santos. História, Memória e Património Arquivístico (Sécs. XVI-XVIII)» (tese de doutoramento, Évora, Universidade de Évora, 2019), 56-57.

²⁷³ Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 87-88.

²⁷⁴ Pardal, *Práticas de Caridade...*, 89-91.

espaços atrativos de muitos peregrinos.²⁷⁵ Depois de visitar estes locais, os passageiros seguiam para Norte, em direção a Ponte de Lima. Já de Guimarães podiam avançar para Este, para Amarante, Arrifana de Sousa, atual Penafiel, e daí para o distrito de Vila Real e Bragança.

Em relação aos viajantes que se dirigiam para o distrito do Porto sabemos que 89 iam para Arrifana de Sousa, 59 para Vila do Conde, 35 para Amarante e 20 para Azurara, não havendo destaque para outras localidades. No distrito de Vila Real, evidenciavam-se a vila de Chaves, destino de 86 pessoas, a própria cidade de Vila Real, com 66, e ainda Mesão Frio com 24. Note-se que, tal como temos constatado, os viajantes tendem a dirigir-se para as localidades mais importantes ou para onde existiam Misericórdias, como se verifica nos que se dirigiam para Azurara e Mesão Frio.

Verificámos que 20% dos indivíduos, entre os quais o destino foi possível apurar, se dirigiam para territórios fora de Portugal continental e ilhas, constituído Espanha o principal objetivo das jornadas, o que correspondia a 96,8% dos destinos indicados. Com apenas 1,2% encontramos ainda a Índia. Brasil, França, Itália, Gibraltar e várias regiões do continente africano representam apenas 2%. Portanto, se Lisboa é o destino nacional que se destaca, Espanha é o internacional, aproximando-se ambas nos valores, isto é 23% para 20%, respetivamente. Em relação aos destinos, no que respeita a Espanha, sabemos que 1.172 indivíduos se dirigiam para a Galiza, isto é, 92% dos viajantes que iam para o reino vizinho. No total dos 6.450 destinos registados, a Galiza representa 18%. Destes 1.125 dirigiam-se para Santiago de Compostela, ou seja, 86% dos viajantes que iam para o estrangeiro, e correspondiam a 17% daqueles para os quais possuímos destino registado.

Na globalidade do nosso estudo, que consideramos abranger cerca de 41.170 indivíduos, sabemos que 11% se dirigiam para território de Portugal continental e arquipélagos da Madeira e Açores, dirigindo-se 3% destes para Lisboa e os restantes para outras localidades. Para territórios no estrangeiro, foi possível identificar os destinos de 3% dos viajantes, dirigindo-se 2,7% para a Santiago de Compostela e apenas 0,3% iam para outros locais, como França, Brasil ou Península Itálica.

Verificámos, ainda, que entre aqueles que iam para Santiago de Compostela, seis diziam ir em romaria, de que é exemplo «Nicolau escolsen frances romeiro que hia en romaria a Santiago de Gualiza», tendo passado pelo Porto, em 1606.²⁷⁶ Mas havia outros santuários que atraíam crentes, como era o do Nosso Senhor de Matosinhos, ao qual foi um peregrino de Braga, que tendo morrido de forma repentina,

²⁷⁵ Araújo, «A Caminho de Santiago...», 766.

²⁷⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 132v.

sendo sepultado pela Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde, em novembro de 1727.²⁷⁷ Um outro romeiro, Lázaro Titão, castelhano, passou pela Misericórdia do Porto, a caminho do santuário de Guadalupe.²⁷⁸ É muito provável que se dirigisse a Cáceres, em Espanha, local onde acorriam muitos peregrinos.²⁷⁹ O próprio rei português, D. Afonso V, aí havia peregrinado em 1463, para agradecer a cura de uma enfermidade e, em 1482, a comunidade de Elvas enviou um séquito de homens, em romaria à Virgem, para agradecer o facto de esta ter feito cessar a peste que grassava na região. Num estudo realizado para o século XV verificou-se que a maioria dos peregrinos portugueses que chegavam a Guadalupe eram oriundos das regiões centro e Sul, principalmente da cidade de Lisboa.²⁸⁰ A maior proximidade geográfica pode ser a explicação para a difusão do culto por este território, à qual se juntará, também, uma ligação maior do Norte de Portugal a Santiago da Galiza.

A nossa análise permitiu-nos especificar os sentidos de circulação dos indivíduos, tendo por base a sua origem e o seu destino. As duas variáveis foram analisadas em separado. Tendo em conta o local de origem e a Misericórdia onde foram registados, verificámos os sentidos de circulação de 1.188 indivíduos, que representam 2,9% do total abarcado pelo nosso estudo.

²⁷⁷ ASCMVConde, *Livro 2º dos Assentos dos Defuntos teve principio em 29 de Julho de 1716 e findou em 4 de setembro de 1799*, fl. 37v.

²⁷⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 2557, fl. 32v.

²⁷⁹ Caucci von Saucken, Paolo, *Las Peregrinaciones Italianas a Santiago* (Santiago de Compostela: Porto y Cia. Editores, 1971), 15-28, 173-174.

²⁸⁰ Veja-se María Eugenia Díaz Tena, «Peregrinos portugueses en el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV)», *Península, Revista de Estudos Ibéricos*, n. 4 (2007): 65-67.

Tabela 12 - Sentido de circulação dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820), com base na sua origem

Direção de circulação com base na origem	Misericórdia recetora dos peregrinos e viajantes	Número de pessoas	Direção de circulação com base na origem	Misericórdia recetora dos peregrinos e viajantes	Número de pessoas
Norte	Amarante	2	Noroeste	Ponte de Lima	3
Este	Amarante	1	Norte	Ponte de Lima	5
Norte	Barcelos	2	Sudoeste	Ponte de Lima	1
Sul	Barcelos	2	Sul	Ponte de Lima	3
Noroeste	Braga	6	Este	Porto	3
Norte	Braga	29	Noroeste	Porto	47
Oeste	Braga	6	Norte	Porto	526
Sudoeste	Braga	2	Oeste	Porto	48
Sul	Braga	48	Sudoeste	Porto	48
Nordeste	Braga	2	Sul	Porto	291
Norte	Guimarães	30	Nordeste	Porto	1
Sudoeste	Guimarães	2	Noroeste	Vila do Conde	1
Sul	Guimarães	13	Norte	Vila do Conde	5
Este	Miranda do Douro	1	Sul	Vila do Conde	1
Nordeste	Miranda do Douro	3	Nordeste	Vila Real	7
Noroeste	Monção	1	Norte	Vila Real	18
Norte	Monção	2	Oeste	Vila Real	5
Sul	Monção	14	Sul	Vila Real	9
Total			1188		

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Assim, verificámos que 52,1% dos indivíduos seguiam em direção ao Norte, 4,8% para Noroeste e 1,2% para Nordeste, ou seja 58,1% chegavam às Misericórdias no sentido Sul-Norte. Por oposição, 32,1% vinham de territórios a Norte das confrarias, dirigindo-se para Sul, e 4,5% de Sudoeste. Assim, 36,6% chegavam às confrarias no sentido Norte-Sul. De Oeste eram provenientes 4,9% dos viajantes, e de Este 0,4%. Ou seja, 61% dos indivíduos que eram esmolados pelas Santas Casas do Norte de Portugal vinham do Sul, estejamos a falar do território peninsular ou mesmo do continente africano. O sentido Norte-Sul representa, quase metade do oposto. Note-se que grande parte destes indivíduos provinham da Galiza, como já anteriormente pudemos observar, podendo ser muitos deles romeiros de Santiago, mas também os migrantes galegos que rumavam a território nacional em busca de trabalho.

No que respeita aos sentidos de circulação dos indivíduos, baseando-nos nos destinos para onde estes se dirigiam, e nas Misericórdias onde foram providos, verificámos que de um total de 5.859 pessoas, 48,6% viajavam no sentido Sul-Norte, e 37% no sentido oposto, Norte-Sul. Aos 48,6% do sentido Sul-Norte podemos juntar 2,8% que viajavam para Nordeste e 1,5% que seguiam para Noroeste, conforme podemos observar na tabela 13. No total, aqueles que progrediam no sentido Norte eram 52,9% dos viajantes. Por oposição, encontrámos mais 2,6% que seguiam para Sudeste e 0,3% para Sudoeste, ou seja, no total 40% dos viajantes seguiam para Sul. Os números não deixam de ser surpreendentes uma vez que trabalhamos toda a região Norte de Portugal. O facto dos indivíduos que passavam pelas Misericórdias nortenhas se estarem a deslocar nesse sentido não deixa de ser relevante, indicando que a tendência era dirigirem-se para as localidades próximas da fronteira, assim como passarem para a Galiza. Encontrámos, ainda, 4,8% dos viajantes a circular em no sentido Este-Oeste, ou seja, interior-litoral e 2,4% no sentido oposto. Devemos, no entanto, ter em atenção uma limitação. O facto de os arquivos das Misericórdias de Trás-os-Montes se encontrarem muito delapidados, leva a que os seus dados estejam sub-representados no nosso estudo, pelo que devemos ter cuidado e precaução ao ler os números respeitantes àquele território.

Tabela 13 - Sentido de circulação dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820), com base no seu destino

Direção de circulação com base no destino	Misericórdia ponto de partida para o périplo	Número de pessoas
Este	Amarante	29
Noroeste	Amarante	1
Norte	Amarante	128
Oeste	Amarante	30
Sul	Amarante	22
Este	Barcelos	30
Norte	Barcelos	8
Oeste	Barcelos	1
Sul	Barcelos	18
Este	Braga	2
Nordeste	Braga	5
Norte	Braga	207
Oeste	Braga	106
Sudeste	Braga	4
Sul	Braga	155
Nordeste	Caminha	7
Norte	Caminha	21
Sul	Caminha	38
Sudoeste	Chaves	1
Este	Esposende	3
Norte	Esposende	23
Sudeste	Guimarães	1
Norte	Guimarães	42
Sul	Guimarães	14
Este	Miranda do Douro	1

Direção de circulação com base no destino	Misericórdia ponto de partida para o périplo	Número de pessoas
Este	Monção	23
Nordeste	Monção	5
Norte	Monção	15
Oeste	Monção	3
Sul	Monção	15
Norte	Ponte de Lima	70
Sul	Ponte de Lima	30
Este	Porto	188
Nordeste	Porto	136
Norte	Porto	2305
Oeste	Porto	1
Sudeste	Porto	144
Sul	Porto	1829
Nordeste	Vila do Conde	1
Norte	Vila do Conde	4
Sul	Vila do Conde	12
Sul	Vila Nova de Cerveira	1
Este	Vila Real	8
Nordeste	Vila Real	93
Norte	Vila Real	24
Oeste	Vila Real	1
Sudeste	Vila Real	1
Sudoeste	Vila Real	20
Sul	Vila Real	33
Total		5859

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMESposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVV; ASCMMogadouro.

Tabela 14 - Principais sentidos de circulação dos peregrinos e viajantes, tendo por base a sua origem e destino (1585-1820)

Sentido de circulação com base no destino	Número de pessoas	Sentido de circulação com base na origem	Número de pessoas
Norte	2847	Norte	619
Sul	2167	Sul	381
Este	284	Oeste	59
Nordeste	163	Noroeste	57
Oeste	142	Sudoeste	53
Sudeste	150	Nordeste	14
Noroeste	85	Este	5
Sudoeste	21	Total	1188
Total	5859		

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Num cômputo geral, verificámos que de 7.047 origens e destinos, quase metade, 49% das pessoas dirigia-se para Norte, 36% para Sul, 4% para Este, 3% para Oeste, 2% para Noroeste, 3% para Nordeste, 2% para Sudeste e apenas 1% para Sudoeste.

No caso de Coimbra, entre 1783-1800, 48% dos providos pela Misericórdia local dirigiam-se para Norte e apenas 29% para Sul. Maria Antónia Lopes nota que este sentido de circulação era oposto ao sentido dos movimentos migratórios que, por norma, seguiam sentidos Norte-Sul e Este-Oeste. Assim, estes seriam os trajetos no qual era necessário maior apoio, uma vez que os indivíduos que migravam seguiam sem grandes recursos. Por oposição, o grau de necessidade seria menor, no regresso, quando estariam em posse dos salários ganhos.²⁸¹ Em todo o caso, fatores como o cansaço ou doenças e moléstias, que grassavam entre os trabalhadores sazonais, podiam obrigar alguns dos que regressavam a necessitar do auxílio das Misericórdias, especialmente na concessão de cuidados de saúde e cavalgadas.

²⁸¹ Veja-se Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 88. Para o sentido das correntes migratórias leia-se António de Oliveira, *Capítulos de História de Portugal (1580-1668)*, vol. 2 (Coimbra: Palimage, 2015), 88.

Um estudo realizado sobre os passaportes dos peregrinos que passavam pela Toscana, no século XVII, permitiu identificar a direção da marcha dos seus portadores, e contrariamente ao que acontecia em Portugal, a maioria dos indivíduos seguia no sentido Norte-Sul e Este-Oeste.

2 - Maleitas e enfermidades: inimigos conhecidos

Em relação ao estado de saúde dos peregrinos e viajantes, verificámos que 1.590 indivíduos se encontravam doentes, ou seja, 4% do total por nós analisado. Todavia, destes, 647 estavam apenas de passagem pelas Misericórdias, não tendo sido acolhidos nos seus hospitais, já 943 necessitaram de assistência hospitalar.

Conhecemos os problemas de saúde que afetaram apenas 16% dos passageiros que não necessitaram de tratamento medicinal. Isabel Rodrigues, por exemplo, estava enferma das pernas e foi provida na Misericórdia do Porto, sendo despachada para Bragança, com cavalgadura, entre 1615-1616.²⁸² Identificámos, ainda, dois indivíduos que seguiam «muito doentes». Um outro, chamado António Neto de Beire, era enfermo de paralisia e foi esmolado pela mesma confraria, em 1616.²⁸³ Aleijados estavam 8,5% desses indivíduos, sendo na sua maioria homens, 52 casos, para apenas três mulheres. Um dos afetados era Gregório Gonçalves que se encontrava ferido num braço e num pé. Foi provido no Porto, em junho de 1625.²⁸⁴ Também Pedro Fernandes foi auxiliado pela mesma confraria, por estar lesionado dos pés.²⁸⁵

Havia, ainda, três doentes de gálico que foram providos na Misericórdia de Vila do Conde, com uma cavalgadura e esmola de 600 réis, para que fossem ao Porto curar-se.²⁸⁶ Por cegueira foram assolados 4,2% dos indivíduos. Eram, mais uma vez, na sua maioria homens, com 24 casos e apenas três mulheres. Um deles era Francisco Pintonis [sic] que viajava com dois outros companheiros para

²⁸² AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 284v.

²⁸³ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 194v.

²⁸⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fl. 208v.

²⁸⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 192v.

²⁸⁶ ASCMVConde, *Livro de eleição, receita e despesa de 1755-1756*, fl. s.n.

Lisboa, em novembro de 1715.²⁸⁷ Em convalescença encontravam-se 2,8% dos passageiros afetados por «malinas», tendo saído do hospital, já recuperados. Era o caso de António «francês» que deixou o hospital D. Lopo de Almeida, em 1609, com cavalgadura.²⁸⁸ Havia, ainda, uma mulher e um homem que seguiam mancos e um outro que «vinha quebrado». Tratava-se, este último, de um filho de Álvaro Barbosa que passou com o pai, pelo Porto, em março de 1716, a caminho de Setúbal.²⁸⁹

Dos indivíduos atrás enunciados excluimos aqueles que foram admitidos nos hospitais das Misericórdias, por a natureza da fonte ser distinta e porque esses estariam, na sua grande maioria, doentes ou debilitados fisicamente, pelo que necessitariam de cuidados medicinais. Todavia, dos 943 viajantes e peregrinos enfermos sabemos que três entraram apenas para dormir. Tratava-se de «tres galegos que vierão damarante que dormirão y forão de cavalgadura para Braga», no ano de 1635, tendo pernoitado no hospital de Guimarães.²⁹⁰

²⁸⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1715 a 1716 Junho*, n. 2597, fl. 19.

²⁸⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Despesas do Hospital, *Despesa do Hospital 1608-1609*, n. 413, fl. 17.

²⁸⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 28v. Por último, destacamos o caso de um homem que não estando doente, se encontrava «nu», tendo recebido da Misericórdia de Barcelos, em 1728-1729, a roupa necessária, «huas calsas e hua camiza de estopa hum barrete seiscentos», gastando-se com ele 650 réis. ALSMBarcelos, *Livro de receita e despesa 1728-1745*, n. 484, fl. 17v.

²⁹⁰ ASMG Guimarães, *Movimento dos doentes 1733-1741*, n. 367, fl. 40. Há ainda o caso do padre Manuel Ferreira Rangel, de Arrifana de Sousa, que ficou no hospital D. Lopo de Almeida, «para se demorar nelle em enquanto não há embarcação para passar a Lixboa», em 1743. AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 180.

Tabela 15 - Causas de internamento hospitalar dos peregrinos e viajantes auxiliados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)

Motivo de entrada no hospital	Número de casos
Febre	132
Acidentes e Violência	24
Curar pernas ou pés	20
Inchaços, chagas e feridas	17
Gálico ou boubas	16
Moribundos	11
«Maleitas»	9
Problemas de garganta ou sem voz	7
Hidropisia	7
Purgar	7
«Muito doente»	6
Sangrar	5
Problemas mentais	4
«Camaras»	3
Sezões	3
Purgar e Sangrar	2
Gota artética	2
«Cursos»	2
Parto	3
Problemas nos olhos	2
«Opilação»	2
Paralisia	1
Tosse	1
Pontada	1
Total	287

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

Identificámos, ainda, sete casos de pessoas que entraram para se alimentar, como foi o de Maria Rodrigues, de Monforte, que estando na casa dos passageiros do hospital de S. Marcos passou para a enfermaria, para esse efeito. Igual situação aconteceu, logo de seguida, com Miguel Gonçalves, da vila

de Chaves. Também ele se encontrava na «casa dos peregrinos». Todavia, o seu estado de saúde seria já tão débil que faleceu pouco depois.²⁹¹

A fome era, muitas vezes, considerada a «doença» destes indivíduos. Diversos estudos têm comprovado que muitos enfermos chegados aos hospitais, no Antigo Regime, estavam subnutridos. Por esse motivo, ao fim de alguns dias, recobravam as energias, especialmente, se tivermos em conta que as refeições servidas nestes espaços tinham elevados valores calóricos. Como referimos anteriormente, em Coimbra, estima-se que as refeições fornecidas aos enfermos, na segunda metade do século XVIII, chegassem às 3.267 calorias, quando o referencial atual, para indivíduos que fazem pouca atividade anda pelas 1.600 a 1.800 calorias diárias.²⁹²

Dos 943 peregrinos e viajantes enfermos, recolhidos nos hospitais das Misericórdias, verificámos que 14%, (132 casos), eram vítimas de febres, correspondendo a 107 homens e 25 mulheres.²⁹³ Algumas dessas febres foram muito fortes, como a que assolou João Rodrigues, de Elvas, em fevereiro de 1717, quando passava por Barcelos, vindo da romaria ao apóstolo Tiago. Sabemos que, «estando doente de hua febre rezão porque não podia contenuar a sua jornada assim foi ademetido pello provedor desta santa caza para ser curado no hospital».²⁹⁴ Podemos, ainda, mencionar a «febre malina» que afetou António da Silva, de Setúbal, no ano de 1717. Também ele vinha de uma peregrinação a Compostela com um intervalo de meses em relação ao caso anterior. Foi admitido no hospital da Misericórdia de Barcelos para se curar.²⁹⁵ Muito debilitada encontrava-se, ainda, Susana Fernandes, que chegou ao hospital de S. Marcos, em Braga, num carro que a trouxe desde o Porto, no ano administrativo de 1621-1622, «muito fraca».²⁹⁶ Podemos enunciar, mais, a situação de Pedro Inácio, de Sevilha, que regressava da romaria a Santiago quando entrou no hospital D. Lopo de Almeida, em agosto de 1686, para se curar, também, de uma «grande febre».²⁹⁷

²⁹¹ ADBraga, FSCMB, *Doentes. Entrada e sahida 1711 athe 1712*, n. 68, fls. 14v.-15.

²⁹² Sobre estas questões leia-se Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 1, 657-658; Marina Galvão Prezotti, «O que comem os doentes? Alimentação nos hospitais portugueses da Idade Moderna e Contemporânea», em *Os hospitais portugueses da Idade Média aos dias de hoje*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Famalicão: Edições Húmus, 2022), 149-170.

²⁹³ Também com febre foram diagnosticados 62% dos enfermos recolhidos no hospital da Divina Providência de Vila Real, entre 1796 e 1836, sendo um claro indicador da dificuldade da classe médica em identificar concretamente a origem dos problemas apresentados pelos enfermos. Leia-se, Couto, *O Hospital da Divina Providência...*, 145-157.

²⁹⁴ ALSCMBarcelos, *Entradas de doentes 1715-1767*, n. 475, fls. 17-17v.

²⁹⁵ ALSCMBarcelos, *Entradas de doentes 1715-1767*, n. 475, fl. 16.

²⁹⁶ ADBraga, FSCMB, *Doentes Entrada e sahida 1617-1630*, n. 65, fls. 32v., 134v.

²⁹⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entrada 1686 ate 1689*, n. 19, fl. 7.

O estado febril era o sintoma mais evidente de qualquer maleita que assolava os indivíduos. Podendo ser igualmente a expressão através da qual o corpo manifestava a sua exaustão e a má nutrição, necessitando de cuidados médicos. Todavia, este era apenas o sintoma de um problema maior, mas que, há época, se desconhecia. Em outros exemplos já encontramos alguma especificação, como aqueles que foram afetados por «febre e sarampo» ou «febre e camaras».

Se o nosso olhar se afastar do nicho preenchido pelos peregrinos e viajantes, verificámos que, tal como notou Anibal Barreira, entre os doentes acolhidos no hospital D. Lopo de Almeida, no Porto, entre 1750-1753, a maior parte era afetado por estados febris. Apesar disso, encontrava-se uma tendência para a predominância das doenças do foro respiratório, nos meses frios, e do trato digestivo no Verão, sendo o pico de entradas atingido entre janeiro e julho.²⁹⁸

Depois das febres, os problemas nas pernas eram os mais frequentes, o que não será de estranhar, uma vez que falamos de peregrinos e viajantes, ou seja, pessoas que tinham nos membros inferiores o seu meio de transporte. O esforço exigido às mesmas resultava, frequentemente, em feridas, mas também em acidentes. Foi isso que levou 20 passageiros aos hospitais, cerca de 2% dos enfermos, dos quais apenas uma era mulher. Tratava-se de Ana Maria Isabel, viúva de 45 anos, que, em 1777, andava «priginando por este Mundo, estava neste logeia dos pobres andado em moletas».²⁹⁹ Em 1688, entrou no hospital D. Lopo de Almeida, João Biscainho que chegou ao Porto vindo de romaria de Santiago, «para ser curado de hua perna e hum pé que trazia muito mal tratado».³⁰⁰ Já em 1734, entrou no hospital da Misericórdia de Guimarães Domingos Rodrigues, passageiro do Alentejo, para se curar de uma perna que havia partido.³⁰¹ Também em Maio de 1737 Manuel, solteiro, criado de servir, chegou ao hospital da confraria vimaranense para se curar de uma perna quebrada «vindo da feira de Santa Cruz».³⁰² Embora não nos tenha sido possível identificar o local onde decorreria o dito mercado, sabemos que existem duas homónimas, uma em Torres Vedras e outra em Lamego, sendo esta última dedicada à compra e venda de cavalos.

²⁹⁸ Anibal José de Barros Barreira, *A assistência hospitalar no Porto 1750-1850* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002), 307.

²⁹⁹ ALSCMBarcelos, *Este livro [...] há de servir para nelle se escreverem asentos das entradas dos que se admettem a curar e dos que fallecerem no mesmo hospital 1767-1778*, n. 30, fl. 89.

³⁰⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entrada 1686 ate 1689*, n. 19, fl. 101v.

³⁰¹ ASCMGuimarães, *Movimento dos doentes 1733-1741*, n. 367, fl. 15.

³⁰² ASCMGuimarães, *Movimento dos doentes 1733-1741*, n. 367, fl. 91.

Ainda na senda dos acidentes e episódios de violência, entraram 24 pessoas, 3% dos recolhidos. Um deles era Domingos de São Tiago, galego «ferido de duas cutiladas que lhe derão em nossa senhora da abadia». Entrou para se curar a 17 de agosto de 1623. Neste caso, o conflito terá acontecido aquando da romaria à dita Abadia, uma vez que a mesma se celebrava a 15 de agosto, dois dias antes de chegar ao hospital.³⁰³ As agressões em momentos de folia eram frequentes, podendo falar-se numa violência ritualizada, que era punida pelas próprias constituições sinodais com pesadas multas, como vimos anteriormente.³⁰⁴ Um caso semelhante foi identificado em Ponte de Lima, quando, em 1693, entrou no hospital da confraria limiana Domingos Alves, castelhano, que vinha de Santiago e «firio hu camarada na portella da labruje».³⁰⁵ Este episódio mostra que os próprios companheiros de jornada podiam revelar-se perigosos, aquando de desentendimentos.

Mas não era apenas nas romarias que o perigo espreitava, os caminhos estavam repletos deles. Em dezembro de 1743 entrou, no hospital D. Lopo de Almeida, António Sobral, de Pontevedra, «para se curare de huas facadas que lhe derão hums ladrones na sera da brubreira (sic) que lhe furtarão quarenta mil reis».³⁰⁶ Possivelmente o escrivão referia-se à Serra da Burneira, localizada entre São João da Pesqueira e Murça. Essa associação é mais clara tendo em conta que António não conseguiu apresentar fiador, para ser curado no hospital, mas referiu que António Leitão, de Lamego, lhe devia 12.800 réis, os quais oferecia em troca do tratamento. Foi aceite «por estar em tanta necessidade [...] e por ser conhecido do Irmão Bento Luis».³⁰⁷ Embora desconheçamos a sua atividade, é possível que se tratasse de um comerciante ou mercador, uma vez que transportava consigo uma avultada quantia, 40.000 réis. É também, provável, que sendo deste ramo, tivesse uma passagem rotineira e os ladrões o esperassem, precisamente, por saberem que transportava consigo elevadas quantias. Outros nove indivíduos de nação

³⁰³ ADBraga, FSCMB, *Doentes Entrada e sahida 1617-1630*, n. 65, fl. 51v.

³⁰⁴ Para a violência em tempos de festa consulte-se Enrique Gil Calvo, *Estado de Fiesta* (Madrid: Espasa-Calpe, 1991), 54-79. E vejam-se as determinações das *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra, Feitas e Ordenadas em Sinodo pelo Illustrissimo Senhor Dom Afonso de Castel Branco Bispo de Coimbra, Conde de Arganil do Conselho Del Rey N. S. e por seu mandado impressas em Coimbra, anno 1591. E Novamente Impressas no Anno de 1730 com hu novo index à própria custa & despeza do Doutor Pantaleão Pereyra de S. Payo, Conego Prebendado da Santa Sé de Coimbra & Economo do Bispado pelo Illustrissimo Cabido Sede Episcopalí Vacâte*, fls. 231-232. Através de https://digitalis-dsp.uc.pt/html/10316.2/9587/item2_index.html. Consultado a 27 de junho de 2022; Veja-se, também, António Francisco Dantas Barbosa, «Tempos de Festa em Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013), 15-16.

³⁰⁵ ASCMPLima, *Livro 5 dos Cabidos particulares*, n. 5, fl. 46v.

³⁰⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fls. 198-198v.

³⁰⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fls. 198-198v.

francesa foram curar-se no hospital D. Lopo de Almeida, em 1744, na sequência de uma «molestia recebida na peleia que teve no mar com hua nau inglesa».³⁰⁸

Outro género de acidente recorrente, neste período, foi o que vitimou Serafina da Cruz, em 1726, peregrina que se encontrava grávida. Ter-lhe-á passado um cavalo por cima, «em Santa Luzia a sete horas da noute em forma que ficou maltratada que veu mea morta em hua manta a coal se reseveu com toda a piedade sem petisão».³⁰⁹ Quedas graves foram os motivos pelos quais os restantes indivíduos entraram nas enfermarias, assim como duas pessoas aleijadas, cuja origem dos ferimentos desconhecemos. Entre os enfermos recolhidos na Misericórdia de Coimbra, em 1785, os males mais comuns eram a paralisia e aleijões, com 42% dos casos, seguindo-se a cegueira e as doenças de peito, respetivamente, com 20% e 13%.³¹⁰

Também as chagas e as feridas afetaram 2% dos peregrinos e viajantes, com 15 casos. Exemplo disso foi um indivíduo que entrou para se curar de dois fleumas debaixo do braço e um outro para se tratar de «hú achaque na cara chamado nolime tangere [sic] para cura paliativa»³¹¹, quatro vítimas de chagas e uma com um «postema». Quatro pessoas foram internadas devido a inchaços, nas pernas, no pescoço e na cara. Um outro tinha aberto o crânio. O mesmo teria acontecido com outra pessoa que entrou com uma ferida na cabeça e mais duas vítimas de lesões cuja localização corporal não nos é facultada. De gálico ou boubas padeciam 16 pessoas, ou seja, 2%, na sua maioria mulheres, 11, para apenas cinco homens. Em abril de 1710, entrou no hospital de Guimarães, Senhorinha, de Vila Real, «vinha de caminho em miseravel estado de gallico e em perigo de vida».³¹²

Os restantes enfermos, 77%, buscavam tratar-se de problemas mais variados. De hidropisia havia sete vítimas, das quais seis eram homens. Já de «camaras» apenas quatro, entre eles António, natural de Zamora, que vinha de Santiago e foi afetado pela doença.³¹³ Para se curar da garganta entraram dois homens e outros cinco chegaram aos hospitais com doenças que lhes tiraram a fala. Já os problemas mentais afetaram outros quatro indivíduos, um das quais era uma mulher «parva». Para se purgar

³⁰⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fls. 274-274v.

³⁰⁹ ASCMGuimarães, *Registo de entrada de doentes no Hospital 1712-1723*, n. 365, fl. 58.

³¹⁰ Lopes, Pobreza, *Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 244-246.

³¹¹ *No lime tangere* é uma expressão latina que significa «não tocar», tendo sido utilizada, na Idade Média e Idade Moderna, para identificar doenças de pele, na face, podendo dizer respeito a lúpus, herpes, cancro ou lepra, embora esta última fosse já bem conhecida. Veja-se Luís Afonso Dutschmann, «Lupus eritematoso sistémico: alguns aspectos históricos», *Pontos de Vista*, vol. 13, n. 2 (2006): 133.

³¹² ASCMGuimarães, *Livro de juristas e registo hospitalar 1703-1712*, n. 321, fl. 182.

³¹³ ADBraga, FSCMB, *Livro dos Doentes que se curarão na Caza da Infermaria & Gallico do anno de 1691*, n. 70, fl. 27v.

entraram sete pessoas, uma delas do estômago, e mais cinco para se sangrar. Havia, ainda, duas que buscavam realizar ambos os procedimentos. De maleitas houve nove afetados e de gota atrética apenas dois. Seis indivíduos entraram «muito doentes», como foi o caso de João da Cruz, oficial de pedreiro e natural de Vila Nova de Cerveira, que chegou ao hospital de Guimarães, em janeiro de 1725. Três outros foram curar-se de sezões, dois de problemas nos olhos, dois de «opilação», dois de «cursos», um dos quais de sangue, um de tosse, um de paralisia e ainda uma mulher com uma pontada.

Em 11 casos, os peregrinos e viajantes chegaram aos hospitais moribundos, ou mesmo já mortos. Tal aconteceu com um homem de meia-idade que vinha de Almeida, «e se lhe emtendeo dizer somente que hera natural das partes da Barqua o qual se achou [...] na deveza de diogo de Souza e logo morreo vinha tão desprazivel que não dava sinal de si».³¹⁴ Ou o de outro, vindo das partes da Galiza, que falecera «de repente em caza de Paulo Picado de Sima de Villa andava mendicando de porta em porta», desconhecendo-se o seu nome.³¹⁵

Em agosto de 1726, chegou ao hospital da Misericórdia de Guimarães uma mulher acompanhada por Páscoa, vendedora nos matadouros da dita vila. Levava consigo uma criança morta, que lhe falecera nos braços quando regressava da romaria de Santo António. Solicitavam à irmandade que lha enterrasse, argumentando que, «por ser hua pobre não tinha com que o emterrar e que para a levar para a sua freguesia que era muito longe e que com o muito calor cheiraria mal e hir hu anjinho [...] para tão longe hera hua indesensia».³¹⁶ Tais clamores pareceram ter resultado pelo que o escrivão refere que

«[...] vendo eu esta peedade a mandei recolher e embrulhar e enterrar na igreja desta santa caza de que logo dei parte ao senhor escrivão Agostinho da Cunha de Soto Mayor que a vista do referido asima concentio no que eu tinha obrado estando ainda o dito menino por embrulhar no espital desta santa caza [...]».³¹⁷

As dificuldades que apresentavam os longos dias de caminhadas são evidentes no caso de Manuel, rapaz de Barcelos, que chegou ao Porto com carta de guia de Lisboa, em janeiro de 1685.

³¹⁴ ADBraga, FSCMB, *Doentes. Entrada e Sahida desde 1704 athe 1705*, n. 72, fl. 19v.

³¹⁵ ALSCMBarcelos, *Entradas de doentes 1715-1767*, n. 475, fl. 71.

³¹⁶ ASCMGuimarães, *Registo de entrada de doentes no Hospital 1712-1723*, n. 365, fl. 52.

³¹⁷ ASCMGuimarães, *Registo de entrada de doentes no Hospital 1712-1723*, n. 365, fl. 52.

Dirigia-se para a sua terra natal, todavia o cansaço do caminho levou-o ao hospital D. Lopo de Almeida, para «se curar do mau trato do caminho que não podia dar ua passada».³¹⁸

Por fim, houve três mulheres que, estando de passagem, deram à luz. Uma delas era Maria Francisca, de nação portuguesa, mas casada com um soldado italiano. Vinha de Santiago, e encontrando-se doente, acabou por dar à luz no hospital de S. Marcos, em dezembro de 1623.³¹⁹ O outro caso foi o de Maria Rodrigues, casada com Joaquim Rodrigues, da cidade de Évora. Ia para Santiago e estando a pernoitar no dito local, em outubro de 1631, acabou por entrar em trabalho de parto, todavia este não terá corrido bem, pelo que o escrivão anotou que «pario mal».³²⁰ Por último, destaca-se a situação de Maria de Campos, romeira espanhola que pariu no hospital da Misericórdia de Ponte de Lima, em agosto de 1734. Pelo estado de fragilidade em que o parto a colocava, a confraria ordenou que lhe fosse dada ração, para recobrar as forças.³²¹ O nascimento de filhos de peregrinos, nos hospitais das Misericórdias, durante as jornadas dos pais, parece ter sido algo frequente, neste período, como já tivemos oportunidade de ver anteriormente.³²²

Também em 1769, a Misericórdia do Porto recebeu um pedido do rei, para tratar dos doentes que se encontravam a bordo da Real Fragata Nossa Senhora da Guia, ainda no mar, e onde havia notícia de estar toda a guarnição enferma, com «hua epidemia serebutica? [...] e convinha ao Real Serviço e utilidade publica dar se tal providencia de forma que se acudisse a remediar aquella necessidade imediatamente».³²³

³¹⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1681 ate 1685*, n. 18, fl. 216v.

³¹⁹ ADBraga, FSCMB, *Doentes Entrada e sahida 1617-1630*, n. 65, fl. 54v.

³²⁰ ADBraga, FSCMB, *Doentes entrada desde 1631 athe 163?*, n. 66, fl. s.n.

³²¹ ASCMPLima, *Livro 6 dos cabidos particulares 1717-1740*, n. 6, fl. 221.

³²² Leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos e pobres nas Misericórdias Portuguesas da Idade Moderna», em *As Sete Obras de Misericórdia...*, 128-129; Manuel António Fernandes Moreira, «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago», *Estudos Regionais*, n. 13-14 (1993): 61; Enrique Bande Rodriguez, «Registro del Paso de Peregrinos por las Rutas Jacobeanas Orensanas Segun los Libros Parroquiales», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XLII, Fasciculo 107 (1995): 25-37; Ernesto Iglesias Almeida, «El Camino Portugués a Santiago en su paso por Tui», *Compostellanum*, vol. 39, n. 3-4 (1994): 474.

³²³ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 5.º de Lembranças [Março 1739 a 1787 Outubro]*, n. 1286, fl. 296v.

3 - Rotos e esfarrapados? A roupa dos peregrinos e viajantes, no período moderno

Já anteriormente analisámos que, em algumas épocas, os romeiros e peregrinos tiveram uma forma de vestuário bastante própria que os identificava com facilidade. Os registos de entrada dos peregrinos e viajantes nos hospitais das Misericórdias, nomeadamente no D. Lopo de Almeida no Porto, no de S. Marcos, em Braga, no de Guimarães e no de Barcelos fornecem-nos, em muitos casos, preciosas informações sobre a forma como estes se encontravam vestidos e os pertences que levavam consigo. Tais registos tinham por objetivo realizar a descrição dos bens dos enfermos para que, aquando da saída, lhes fossem devolvidos.

Do total de 41.170 casos que consideramos serem abrangidos pelo nosso estudo, sabemos como se vestiam apenas 1%, uma vez que dos 943 doentes registados conhecemos as roupas de somente 437 indivíduos, ou seja, 46%. Apesar de os valores serem muito baixos e pouco representativos, consideramos a informação de elevada riqueza, pelo que julgamos útil proceder à sua análise, e partilhar os resultados com o leitor.

Dos 437 casos, 24%, (60), eram mulheres e 86%, (377), homens. Esta diferença de valores explica-se pelo facto de o número de elementos do sexo masculino, em circulação, ser bastante superior ao do feminino, como já tivemos oportunidade de observar. Assim, dos 943 peregrinos e viajantes admitidos a cura, nos hospitais estudados, verificámos que 18%, (173 casos), eram mulheres e 74%, (696 casos), homens, não nos tendo sido possível aferir o sexo dos restantes.

Tabela 16 - Número de peças de vestuário envergadas pelos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo (séculos XVII e XVIII)

Quantidade de roupa (peça)	Nº de peças por pessoa	Sexo do detentor	Total de peças de roupa
1	13	M	19
	6	F	
2	34	M	86
	9	F	
3	54	M	186
	8	F	
4	39	M	180
	6	F	
5	59	M	325
	6	F	
6	43	M	300
	7	F	
7	29	M	210
	1	F	
8	8	M	72
	1	F	
9	6	M	54
10	6	M	60
11	2	M	22
12	1	M	12

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

No que diz respeito a 437 indivíduos, para os quais temos informação da indumentária, sabemos que 22,7%, (99 casos), se encontravam vestidos apenas com panos, sem especificação da peça, podendo estar «nus», ou a usar apenas «farrapos». Nesses casos, não nos foi possível identificar o nome, formato ou corte que possuía o tecido que os cobria. Conseguimo-lo fazer, no entanto, para os restantes 77,3% dos enfermos, tendo reunido um total de 1.526 referências que se dividiam em 1.484 peças de

vestuário, e 42 objetos, pertencentes a 338 pessoas, numa média de cerca de 4,5 elementos por indivíduo.³²⁴

Constatámos que o número de peças de vestuário mais comum é de cinco, utilizadas por 19%, (65), dos indivíduos, logo seguidas das de três, envergadas por 18% das pessoas, (62), e das de seis, vestidas por 15%, (50), dos viajantes, levando os restantes 48% dos indivíduos números de peças de roupa mais variados. Verificámos que 252 passageiros, ou seja, 74,5%, possuía entre 2 e 7 peças de roupa. Num estudo realizado sobre os pobres que entravam no hospital D. Lopo de Almeida, no século XVII, Helena Osswald contabilizou o número de peças de roupa dos enfermos, verificando-se que em média as mulheres levavam 3,4 e os homens 4, mostrando-nos que a indumentária dos peregrinos e viajantes não se afastava do que era comum entre a restante população.³²⁵

Com 12 peças encontrámos apenas um indivíduo. Tratava-se de Diego, natural de Vila Pouca de Aguiar, passageiro que entrou no hospital de S. Marcos no dia 27 de setembro de 1621, para se curar de febres. Acabou por falecer quatro dias depois. Por esse motivo, os irmãos descreveram os bens que trazia. Tinha em dinheiro 1.161 réis, e de roupa

«[...] huns calsoes e roupeta de raxa e hu gibão de bombazina, hua capa de baeta uzada, hu chapeo uzado co sua transa, huas polainas pardas huns sintos velhos, huas contas, hua carapusa, huas meas [anis ou avis?] duas ligas azuis, tres festes, duas teleiginhas de especiaria tudo em hu caco [sic para sacco] de lam [...]».³²⁶

³²⁴ Tal como foi observado por Helena Osswald, é possível que nem todas as peças de vestuário fossem apontadas, por motivos como esquecimento ou oclusão de algum vestuário mais íntimo. Consulte-se Osswald, «Nascer, Viver e Morrer...», 131-132.

³²⁵ Veja-se Helena Osswald, «A definição de pobreza nos registos de entradas de doentes no Hospital da Misericórdia do Porto», em *A intemporalidade das Misericórdias. As Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016), 69.

³²⁶ ADBraga, FSCMB, *Doentes Entrada e sahida 1617-1630*, n. 65, fl. 67.

Tabela 17- Tipologia das peças de vestuário, calçado e adornos utilizados pelos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo, (séculos XVII e XVIII)

Tipologia da roupa, calçado e adornos femininos	Nº de peças	Tipologia da roupa masculina	Nº de peças	Tipologia da roupa, calçado e adornos masculinos	Nº de peças
Saia	36	Calções	243	Chinelas	2
Gibão	22	Sapatos	164	Reguingó	2
Mantéu	15	Meias	142	Murça	2
Mantilha	15	Vestia	156	Túnica	2
Lenço	12	Chapéu	123	Saltimbarca	2
Capa	11	Capote	77	Farragoulo	2
Colete	10	Casaca	54	Jaqueta	2
Capote	9	Roupeta	38	Faixa	2
Manto	5	Capa	34	Meias de Cabrestilho	2
Meias	4	Colete	33	Chambre	1
Roupinhas	4	Fivelas	23	Surrão	1
Sapatos	4	Polainas	22	Gabinardo	1
Capotilho	2	Camisa	21	Saio	1
Chapéu	2	Gibão	18	Gravata	1
Chinelas	2	Sertum	17	Banda	1
Manta	2	Carapuça	13	Cabeção	1
Rede	2	Calças	12	Capação [sic]	1
Vasquinha	2	Jaleca	8	Casaquinha	1
Vestia	3	Alforges	8	Pescoçinho	1
Coifa	1	Farda	8	Capilha	1
Fivelas	1	Casacão	6	Borzeguins	1
Hábito	1	Almilha	6	Manta	1
Peregrina	1	Ceroulas	6	Mantilha	1
Saiote	1	Barrete	6	Sotaina	1
Socos	1	Hábito	5	Mença	1
Chambre	1	Lenço	5	Cinto	1
Avental	1	Justilho	5	Mascavinha	1
Total	170	Gabão	4	Capotilho	1
		Roupão	4	Ligas	1
		Rede	3	Casacote	1
		Cabeleira	3	Pelote	1
		Casaco	3	Laço	1
		Botas	3	Total	1314

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

Ao longo da nossa investigação foi possível identificar 1.484 peças de vestuário, pertencentes a 437 pessoas, conforme a tabela 17, da qual excluímos os objetos ou outros pertences, como bordões ou ferretes, assim como as roupas levadas à parte, em malas e alforges. Ou seja, 1.484 unidades correspondem ao vestuário envergado pelos peregrinos e viajantes quando estes entraram nos hospitais. Os que apareciam vestidos de farrapos ou apenas cobertos com panos não foram contabilizados na tabela. Verificámos, ainda, que estes elementos de vestuário correspondem a uma tipologia de apenas 76 peças, sendo 16 comuns a ambos os sexos, tratando-se dos seguintes elementos: capa, capote, capotilho, chapéu, chinelas, colete, fivelas, gibão, hábito, lenço, manta, mantilha, meias, «rede», sapatos e véstia. Em relação às restantes tipologias, encontrámos mais 49 para o sexo masculino e apenas 11 para o feminino.

Verificámos que no caso das mulheres, a peça de vestuário mais comum era a saia, com 36 casos, e nos homens os calções com 243, ambos elementos correspondentes ao baixo corporal, e cuja utilização se encontra, percentualmente, muito próxima. As primeiras correspondem a 21% da roupa feminina, e os segundos a 18,4% da masculina. Ou seja, dos homens cujo vestuário temos descrição, 64% levavam calções e 50% das mulheres saias. Os restantes cobririam os corpos com mantas, capas, capotes, saiotos ou ceroulas.³²⁷

Por exemplo, em junho de 1627, entrou no hospital D. Lopo de Almeida, Mateus Afonso, de Viana do Castelo, vestido apenas com uma «siroulas de linho roupeta azul».³²⁸ Outro caso foi o de Domingos, de Ponte de Lima, que havia sido admitido no mesmo hospital em setembro de 1623, e levava vestido «hua roupeta parda e duas selouras huas meas pardas e sapatos».³²⁹ No caso feminino, encontrámos Maria Cardoso, que chegou ao Porto com carta de guia da Misericórdia de Évora, em setembro de 1625, levando «manteo remendado e gibão de çaragoça».³³⁰ O mantéu ocuparia o lugar da saia.

³²⁷ A mesma predileção por estas peças foi notada nos pedidos de roupa realizados à Misericórdia de Coimbra, por serem aquelas que cobriam o corpo, seguindo-se depois os capotes, mantos e mantéus. Leia-se Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 239-240. As tipologias de roupas são, também, idênticas às que são mencionadas em diversos testamentos do bispado de Lamego, no século XVIII. Leia-se Costa, *História do Bispado e Cidade de Lamego...*, 444. Igual predominância das saias e gibões no vestuário feminino e calções, coletes e gibões no masculino foi notada por Helena Osswald. Leia-se Osswald, «A definição de pobreza...», 74-75.

³²⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 119.

³²⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1621 até 1624*, n. 6, fl. 90v.

³³⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 59v.

Se no caso dos homens, os sapatos e as meias estão referidos em 164 e 142 casos, respetivamente, isto é, correspondem a 12,4% e 10,7% dos elementos que cobriam o corpo masculino, no caso das mulheres, apenas sete tinham calçado. Do total de enfermos homens sabemos que 696, ou seja, 24%, estavam calçados, aparecendo diferentes tipologias descritas: sapatos, botas, chinelas ou borzeguins. Por seu lado, também das 37 mulheres, 19% levavam os pés protegidos por sapatos, chinelas e socos. Note-se que sendo a parte do corpo mais sacrificada para os peregrinos e viajantes, uma vez que enfrentava todas as irregularidades do percurso, era importante que os membros inferiores fossem mais protegidos, dada a propensão para ganharem feridas, durante os largos dias de caminhada.³³¹

No caso feminino, às roupas que cobriam o baixo corporal, seguiam-se aquelas que respeitavam à parte superior do corpo, como é o caso do gibão e do colete. Destacando-se, de seguida, peças como o mantéu, mantilha, capa, capote e manto, que serviam para resguardar o corpo feminino.³³² Se os dois primeiros, no seu conjunto, correspondem a 18% da roupa das mulheres, as peças de sobrepor equivalem a 32%. No que respeita aos homens, verificámos que acontece o mesmo. Depois dos calções, encontrámos a véstia com 156 casos, isto é, correspondendo a 12% da roupa masculina. Também, neste caso, o vestuário de sobrepor se destaca, sendo comuns os capotes, as casacas e as capas que representam 13% da roupa masculina. Assim, verificámos que os pés, tal como a cabeça, se encontravam amplamente cobertos, principalmente no que respeita ao sexo masculino. Apenas cinco mulheres tinham descrita a cobertura para cabeça, com redes, coifas e chapéus. No caso masculino, os chapéus aparecem 123 vezes, as carapuças 13, a rede três. Verificámos que 37% dos homens levavam coifas, chapéus, redes, carapuços, barretes e lenços. O uso da rede, por ambos os sexos, era comum em Portugal, no Antigo Regime, e disso davam conta alguns dos viajantes que passaram pelo território nacional. No relato deixado por William Dalrymple, em 1774, era referido que as camponesas de Braga não usavam meias nem calçado, mas todas tinham saias e capas de tecido inglês de cores e desenhos variados, feitas em lã grossa. Já as cidadinas vestiam-se com pano negro ou capas e saias do mesmo tecido, o que lhes dava um aspeto sombrio.³³³

³³¹ Sobre a importância do calçado para o viajante leia-se Nuno Luís Madureira, *Lisboa. Luxo e distinção. 1750-1830* (Lisboa: Editorial Fragmentos, 1990).

³³² Leia-se Luís Gonçalves Ferreira, «Sexos tecidos, géneros costurados: indumentária de mulheres pobres no contexto assistencial de Braga, 1650-1750», em *As mulheres nos Caminhos da História*, coords. Maria Marta Lobo de Araújo, Cláudia Contente e Alexandra Esteves (Braga: Universidade do Minho Laboratório de Paisagens, Património e Território (Lab2PT), 2001), 265-266; Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 235-236.

³³³ Veja-se Ana Vicente, *As mulheres portuguesas vistas por viajantes estrangeiros: séculos XVIII-XIX-XX* (Lisboa: Gótica, 2001), 73-74.

As tipologias de roupa, por nós identificadas, entre os peregrinos e viajantes enfermos, correspondem às que foram analisadas por Helena Osswald no seu estudo sobre a indumentária dos doentes internados no hospital D. Lopo de Almeida, no século XVII.³³⁴ Verifica-se, desta forma, que a roupa utilizada pelos peregrinos e viajantes não diferia da vestida pelas gentes comuns e habitantes locais.

³³⁴ Consulte-se Osswald, «A definição de pobreza...», 70-71; Luís Gonçalves Ferreira, «Para além de cetins e damascos em sede. Indumentária dos pobres durante o período barroco em Portugal», em *Identities y redes culturales. V Congreso Internacional de Barroco Iberoamericano* (Granada: Ministerio de Cultura y Deporte, 2021), 659-665.

Tabela 18 - Tipologia dos tecidos das roupas dos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo (séculos XVII e XVIII)

Tipos de panos utilizados pelas mulheres	Nº	Tipos de panos utilizados pelos homens	Nº	Tipos de panos utilizados pelos homens	Nº
Baeta	19	Saragoça	121	Luart [sic]	1
Camelão	7	Baeta	35	Raxa	1
Saragoça	4	Burel	25	Ardala	1
Estopa	4	Estopa	25	Pelucia	1
Serguilha	2	Linho	17	Duraques	1
Tenilha	1	Riço	10	Latão	1
Drogalayxa [Sic]	1	Lã	10	Jardo	1
Droguete	1	Couro	9	Pano de varas	1
Linho	1	Chita	7	Tafetá	1
Serafina	1	Veludo	4	Carneiro	1
Burel	1	Serafina	4	Botões de metal	1
Lã	1	Seda	4	Estanho	1
Calamanha	1	Lemiste	3	Leia [sic]	1
Sarja	1	Calamanha	3	Paritos [sic]	1
Estamenha	1	Camurça	3	Duquesa	1
Total	46	Estamenha	3	Picote	1
		Baetão	3	Barragana	1
		Bombazina	2	Grize	1
		Casquinha	2	Brim	1
		Barmacação	2	Pele de vaca	1
		Camelão	2	Serguilha	1
		Porilha	2	Sarja	1
		Catrapinha	2	Languete	1
		Droguete	2	Riscadilhos	1
		Paratudo	1	Ganga	1
		Besbute	1	Mesquela	1
		Retrós	1	Total	330
		Branqueta	1		

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

Conhecemos os tecidos utilizados em 376 peças, numa variedade de 56 panos diferentes. O mais comum, correspondendo a 33% dos que compunham o vestuário dos peregrinos e passageiros, era a saragoça. Seguiu-se a baeta, com 14%, a estopa, com 8%, o burel, com 7%, e o linho, com 5%. Estes eram panos grossos e rijos, apropriados para a população em trânsito, uma vez que apresentavam alguma impermeabilidade, e tinham uma estrutura mais forte para proteger das chuvas, ventos, assim como dos rasgões do caminho.³³⁵ Os restantes 33% correspondem a um conjunto de outros tecidos, conforme se pode verificar na tabela 18. Mas, tal como acontecia com a tipologia de peças, também estes tecidos eram amplamente utilizados pela população mais desfavorecida.³³⁶

Alguns dos panos são comuns aos dois sexos, como era o caso da baeta, saragoça, estopa, burel, linho, lã, camelão, serafina, calamanha, estamenha, droguete, serguilha e sarja. Outros, encontramos exclusivamente referidos nos registos femininos, como, por exemplo, a tenilha. Mas a maior diversidade de tecidos encontra-se nos registos masculinos, onde existem referências a veludo, ganga, bombazina, riço, chita, seda, duquesa, baetão ou camurça, o que não podemos estranhar por os homens estarem em maioria.

³³⁵ Leia-se Ferreira, «Para além de cetins e damascos...», 659-665.

³³⁶ Consulte-se Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 239-240. Sobre a produção têxtil em Portugal, no período medieval, consulte-se a obra de Joana Sequeira, *O Pano da terra. Produção têxtil em Portugal nos finais da Idade Média* (Porto: Universidade do Porto, 2014), 35-74; Veja-se, ainda, Osswald, «A definição de pobreza...», 73-74.

Tabela 19 - Relação entre a peça de vestuário utilizada pelos passageiros recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo, e o tecido (séculos XVII e XVIII)

Pano	Peças de vestuário em que se registou	Pano	Peças de vestuário em que se registou
Baeta	Saias; Capas; Roupetas; Mantilhas; Vestias; Casacas; Sertum; Gibões; Calções; Capotes; Justilhos	Laia	Meias
Baetão	Vestia; Capote	Languete	Véstia
Barmacação [sic]	Roupeta	Latão	Fivelas
Barragana	Capote	Lemiste	Calções; Sapatos
Besbute [SIC]	Calção	Linho	Calções; Coletes; Gibões; Ceroulas; Cuecas; Polainas; Meias
Bombazina	Calções; Gibão	Mesquela	Meias
Botões de metal	Vestias	Pano de terra	Capote
Brim	Calças	Pano de varas	Carapuça
Burel	Reguingó; Véstia; Casacote; Gabinarado; Calções; Polainas; Capotes; Mantéus; Gabões; Capação	Pano Jardo	Colete
Calamanha	Colete	Paratudo	Roupeta; Hábito
Camelão	Saias; Capote; Casacão; Colete; Capote	Paritos	Capa; Calções
Camurça	Calções	Parrilha	Casaca
Carneiro	Calção	Pele de vaca	Sapatos
Casquinha	Fivelas	Pelúcia	Forros
Catrapinha	Casacão; Carapuça	Picote	Roupeta; Calções
Chita	Véstia; Coletes; Jaleque	Raxa	Vasquinha; Roupeta; Calções
Couro	Calções; Capa; Carapuça; Murça; Polainas	Retrós	Rede
Drogalayxa	Mantilha	Riço	Calções
Droguete	Calções, Vestia, Casaca, Saia	Riscadilhos	Calças
Duquesa	«Vestido de duquesa parda»	Saragoça	Calções, Vestia, Capote, Capa, Casaca, Jaqueta, Carapuça, Polainas, Farragoulo, Saio, Roupeta
Duraques	Calção	Sarja	Manto; Calções
Estamenha	Calção, Hábito, Casaca, Saia, Capa	Seda	Jaleco, Meias, Lenço, Calções
Estanho	Botões	Serafina	Calções, Vestia, Saia, Colete
Estopa	Calções, Calças; Ceroulas, Meias, Mantéu, Colete, Vestia Saia	Serguilha	Mantéu; Saia
Ganga	Calções	Tafetá	Forros
Grise	Meias	Tenilha	Saia
Lã	Meias	Veludo	Calções
Branqueta	Roupeta		

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

No que respeita ao cruzamento dos tecidos com as peças de roupa, verificámos que a estopa era o pano mais recorrente em calções e calças, embora também a baeta fosse frequente. Já o riço e a camurça foram registados apenas neste género de vestimenta do baixo corporal. As saias eram, essencialmente, feitas com baeta, existindo, também, de camelão e de tenilha, serafina, estamenha, droguete e estopa. Lã e grise são dois tecidos encontrados apenas nas meias. A saragoça, baeta, estopa e o linho correspondem aos três tecidos mais frequentes e utilizados numa maior variedade de peças.

Os dados recolhidos vão de encontro ao que foi verificado entre os enfermos e peregrinos acolhidos no Hospital Real de Santiago, entre 1630 e 1660. Muito dos homens internados neste local apresentavam-se de capas, feitas, em grande parte, de baeta. Todavia, os que levavam um capote eram ainda mais frequentes, podendo ser feitos em baeta, pelo de rato ou palmilha. Os gibões de tela, encimados por uma peça de camurça, burel ou estopa eram também comuns, assim como os coletes de couro, calções de cotónia e serguilha, meias de lã, um chapéu, podendo ser forrado ou não, com fita ou sem ela, sendo recorrente, também, a existência de camisa. No que respeita ao calçado eram comuns os cordovões, botas e os socos, sendo raros outros tipos de adornos.³³⁷

Por outro lado, a roupa feminina, registada entre as peregrinas do Hospital Real, apresentava uma maior variedade. A capa não era tão comum, predominando a mantilha de branqueta ou baeta, o avental ou mantéu de palmilha, picote e lã, as saias, o saiote, a camisa e a vasquinha. Por vezes, as viajantes tinham meias de lã, touca ou coifa, na cabeça, e iam calçadas com botins, sapatos ou socos. Na maioria dos casos, as mulheres estavam adornadas com brincos, muitas vezes de pratas. Mesmo aquelas que se encontravam vestidas com farrapos possuíam brincos, muitos dos quais lavrados em filigrana e com pingentes largos. Por vezes, surgiam também com colares de coral ou de cristal. As argolas eram menos frequentes, tendo sido produzidas, normalmente, em prata, havendo ainda referências a botões de cristal, ao *Agnus Dei*, sustentado por uma corrente de prata, e muito utilizado como amuleto e adorno, nas aldeias galegas.³³⁸

No que respeita ao estado de conservação do vestuário dos passageiros por nós analisados, 209 pessoas foram alvo de comentários dos escrivães das Misericórdias. Assim, verificámos que 189 respeitam a indivíduos que se apresentavam vestidos com farrapos, roupa rota, remendada, velha e muito velha. Note-se que a roupa, no período moderno, era cara tornando-se o seu acesso muito difícil.

³³⁷ García Campello, «Enfermos y Peregrinos en el Hospital Real...», (1973), 20.

³³⁸ García Campello, «Enfermos y Peregrinos en el Hospital Real...», (1973), 21.

Muitos recorriam à caridade, existindo um amplo mercado de roupas em múltiplas mãos.³³⁹ Esta reutilização justificava-se pelos preços elevados que podiam atingir peças como capotes, saias, véstias, calções ou mesmo os sapatos.³⁴⁰

Em bom estado ou novo encontrava-se o vestuário de 13 viajantes e sete misturavam peças novas com outras já muito desgastadas. É exemplo disso Domingos Gonçalves, de Santiago de Priscos, em Braga, que chegou ao Porto vindo de Vila Real, em 1671. Foi encontrado deitado sobre uma pedras, à porta do hospital D. Lopo de Almeida. Estava vestido com «capa roupeta calsois de saragola meas e sapatos tudo velho». Contudo, num saco trazia mais uns calções novos, duas camisas, uma velha e uma nova e um chapéu novo.³⁴¹

Assim, dos 943 doentes analisados, verificámos que 20% dos indivíduos surgiram com os corpos vestidos com peças já velhas, 35% com roupas muito velhas, 28% com trapos, 10% com farrapos e 7% rotos. Outros, ainda, apresentavam-se com roupa já bastante usada, remendada ou que reunia vários adjetivos, como velho e roto, roto e remendado, velho e usado, velho e farrapos. Havia casos cujo estado do vestuário era tal que não era sequer possível descrever ou não despertava o interesse dos escrivães. Foi o que aconteceu a João da Fonte, asturiano, que entrou no hospital do Porto, em março de 1625, «vestido como se fora nada».³⁴² No mesmo mês e ano também Vicente, francês, foi acolhido no dito local, dizendo o escrivão «não fallo em vestido por ser tudo velho».³⁴³ Apenas 1,3% dos doentes se encontrava vestido com peças de roupa em bom estado ou novas, como era o caso de João António Sacarelo, natural da ilha de Malta, que chegou ao Porto em novembro de 1724, vestido com «vestia e calções de panno escuro, cazaca de panno cor de passa, capote de panno novo, sapatos e meias».³⁴⁴

Também com farrapos apareceram cobertos muitos dos enfermos do Hospital Real de Santiago, alguns dos quais estavam quase «nus». No entanto, María García Campello verificou que, com alguma

³³⁹ Sobre a doação de roupa pelas Misericórdias leia-se o trabalho de Luís Gonçalves Ferreira, *Vestidos de Caridade. Assistência, pobreza e indumentária na Idade Moderna. O caso da Misericórdia de Braga* (Famalicão: Húmus, 2020), 112-193.

³⁴⁰ Maria Antónia Lopes analisou os preços destas peças, em Coimbra, na segunda metade do século XVIII. Veja-se Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol. 2, 254-259.

³⁴¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1666 ate 1668*, n. 15, fl. 168.

³⁴² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 33v.

³⁴³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 33v.

³⁴⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1721 ate 1724*, n. 36, fl. 596v.

frequência, as roupas foram denominadas de «farrapos», não pelo mau estado do pano, mas sim pela sujidade destes e dos seus portadores.³⁴⁵

Entre os 943 enfermos que analisámos, 9, ou seja 1%, apareceram apenas cobertos com panos, sem corte, sendo estes essencialmente de burel, mas também de saragoça e lã. Dois estavam nus. Um deles tratava-se de Miguel Ovaia, castelhano, que entrou no hospital D. Lopo de Almeida, em abril de 1766, vinha quase moribundo e «nu», acabando por falecer no dia seguinte.³⁴⁶ Também D. Luís, castelhano, «andava nas [omedas] castilhanas [...] de idade de 30 annos emtrou cem petisam nesta caza do espirital por sua conta que se fizerem a maior parte dos gastos por vir nu cem camiza e faleceo aos 25 de Agosto de 1772».³⁴⁷

Cinco indivíduos, que correspondem a 0,5% dos peregrinos e viajantes enfermos, estavam descalços, como aconteceu com Pedro Martins, de Melgaço, que passou pelo Porto no regresso a casa, e que se vestia com véstia, colete, calções, chapéu, embora descalço.³⁴⁸

Em relação às cores, verificámos alguma variedade, tendo encontrado 470 menções, das quais 29% correspondiam ao azul, 13% ao preto, 13% ao branco, 10% ao vermelho e 9% à cor parda que, segundo Rafael Bluteau, correspondia a um tom entre o branco e o preto, advindo-lhe o nome dos pardais.³⁴⁹ Estas cinco tonalidades correspondem ao total de 74% das cores utilizadas pelos peregrinos e viajantes. As restantes 26% são diversas, como podemos ver na tabela 20, podendo referir-se o verde, o alvadio, as tonalidades «escuras», o amarelo, entre outras. Tal como nas categorias anteriores, não encontramos diferenças entre as cores utilizadas pelos peregrinos e viajantes e as mais comuns entre os restantes pobres.³⁵⁰

³⁴⁵ García Campello, «Enfermos y Peregrinos en el Hospital Real...», (1973), 21.

³⁴⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1765 e 1766*, n. 61, fl. 121.

³⁴⁷ ALSCMBarcelos, *Este livro [...] há de servir para nelle se escreverem asentos das entradas dos que se admettem a curar e dos que fallecerem no mesmo hospital 1767-1778*, n. 30, fl. 49v.

³⁴⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1785 ate 1786*, n. 82, fl. 150v.

³⁴⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 159.

³⁵⁰ Luís Gonçalves Ferreira, «Para além de cetins e damascos...», 239-240.

Tabela 20 - Cores das roupas envergadas pelos peregrinos e viajantes acolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo, séculos XVII e XVIII

Tonalidade	Número de referências	Tonalidade	Número de referências
Azul	136	Pinhão	2
Preto	63	Roxo	2
Branco	62	Verdoso	2
Vermelho	46	Abrancaçado	2
Pardo	44	Brancasenta	4
Escuro	20	Avermelhado	1
Verde	20	Azeitonado	4
Alvadio	15	Carmesim	1
Amarelo	14	Cor de passa	1
De cor	6	Cor de Cuco	1
Riscas	5	Melada	1
Avinhada	4	Pérola	1
Atabacado	4	Pinho	1
Canela	2	Tabaco	1
Cinza	2	Telha	1
Flor de Pessegueiro	2	Total	470

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

Animais, flores, frutas e outros produtos como o tabaco, o vinho ou a telha serviam, muitas vezes, para descrever a cor das peças. Vejamos, por exemplo, o caso de Francisca, natural de Lisboa, que ia com o marido para Santiago. Chegou ao hospital D. Lopo de Almeida vestida com «vesquinha de raxa cor de telha e hú habito de estamenha branca e manto de sarja».³⁵¹ Ou o de Domingos Jordão, francês, acolhido no mesmo local, em setembro de 1627, e que «trouxe capa de romeiro de couro roupeta e calçonis de pano huzado azeitonado»,³⁵² ou seja, da cor da azeitona, um verde escuro.³⁵³

³⁵¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 19.

³⁵² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 124.

³⁵³ Estas cores são também as mais comuns entre a população geral. Veja-se se Osswald, «A definição de pobreza...», 76-77.

Em novembro de 1786, chegou ao Porto, Valentim Tavares da Silva, natural de Pernambuco, encontrando-se de partida para Angola, para onde seguiria a bordo do navio S. Benedito. Apresentava-se vestido com uma véstia de pano cor de tabaco, correspondendo a uma tonalidade acastanhada/amarelada, «calsas azuis de luarte[?], xapeo e sapatos». ³⁵⁴ Outras cores referidas são a flor de pessegueiro ou a cor melada, que derivaria do mel, ou seja, um dourado/amarelado, a cor do vinho ou «avinhada», e a cor de pinho ou de pinhão.

Em relação à combinação de tons, o mais comum era o azul e branco ou azul e preto. Encontrámos 21 combinações das ditas tonalidades. Também a junção do azul e vermelho era bastante comum, com 16 ocorrências. ³⁵⁵ O mesmo se verificou entre os pobres que entravam no Hospital Real de Santiago de Compostela, predominando as cores escuras para os homens, sendo comuns o negro, pardo acetinado e o verde-escuro. Já no caso das mulheres, as tonalidades eram mais variadas, encontrando-se com frequência o azul, vermelho, pardo e o verde. ³⁵⁶

Em suma, dos 943 peregrinos e viajantes cujas maleitas obrigaram a ser internados nos hospitais estudados, conhecemos o sexo de 868, dos quais 172 eram mulheres e 696 homens. Não possuímos a descrição das roupas de todos estes indivíduos. Alguns, por se encontrarem quase «nus» ou vestidos de «farrapos», não mereceram a atenção do escrivão. Outros apareciam apenas «cobertos de panos». Assim sendo, temos descrição das peças de roupa que compunham o vestuário de apenas 474 pessoas, das quais 60 eram mulheres e 377 homens. Graças a estes registos, sabemos que os peregrinos e viajantes se vestiam essencialmente com tecidos grosseiros como a saragoça (29%), a baeta (12%), a estopa (7%), e o linho (4%), correspondendo os restantes 48% a uma tipologia de panos mais diversa, conforme a tabela 18. Verificámos, igualmente, que 68% dos homens se apresentavam-se com calções ou calças, 41% com véstias e 49% com peças de sobrepor como são os capotes, capas, capotilhos, casacas, casacões, roupões, sotainas, farragoulos, gabões, gabinardos, saios e sotainas.

No caso das mulheres, 60% vestiam saia e 25% mantéu, no lugar da anterior. Para as restantes 15% não temos informação sobre como cobriam a parte inferior do corpo. Na superior apresentavam-se, principalmente, cobertas por gibões (37%) ou mantilhas (25%), assim como por coletes (17%), capas, capotes, mantos, entre outras peças de vestuário, conforme analisámos na tabela 17. Sabemos, ainda,

³⁵⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1786 ate 1787*, n. 84, fls. 163v.-164.

³⁵⁵ Helena Osswald conseguiu identificar uma maior variação na conjugação das cores, entre os enfermos do hospital D. Lopo de Almeida, assistidos no século XVII. Leia-se se Osswald, «A definição de pobreza...», 77.

³⁵⁶ García Campello, «Enfermos y Peregrinos en el Hospital Real...», (1973), 20-21.

que grande parte destes indivíduos estavam calçados (41%), não tendo sido possível verificar se os outros 59% iam descalços ou se apenas não foi registada a totalidade dos seus bens, e o mesmo se aplica à cobertura da cabeça, apurada para 37% dos casos, não tendo sido possível saber o que acontecia com os outros 63%. Apesar de Bluteau descrever a mantilha como uma peça feminina, a verdade é que em novembro de 1726, entrou no hospital D. Lopo de Almeida um pobre caminhante de nome José Faveiro, galego, vestido com «capa de saragossa nova cassaca calcoins em meio uzo de saragossa e hua mantilha com hua camiza».³⁵⁷

Em relação às cores dos vestidos dos peregrinos e viajantes, eram essencialmente tons escuros, como o azul, o preto, o pardo, mas também o branco e o vermelho aparecem com muita recorrência.

Além da roupa que levavam no corpo, 7% dos indivíduos transportavam outras peças em sacos, sendo exemplo disso um homem piemontês, descrito como viajante, que chegou ao Porto, em abril de 1786. Além da roupa que tinha vestida, e que era um «capote de pano branco cazaco de pano irmão vestia azul, calção irmão, colete branco, meias de lán pulainas de couro sapatos fivelas amarelas hua rede incarnada», fazia-se acompanhar de uma maleta com outras peças, onde estavam «dois coletes brancos e dois calções irmans e hua camiza e outro par de meias chapeo».³⁵⁸ Para os restantes 93% não temos informação sobre a existência de outras mudas de roupa.

³⁵⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1721 ate 1724*, n. 36, fl. 405v.

³⁵⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1785 ate 1786*, n. 82, fl. 540v.

Tabela 21 - Peças de roupa guardadas nas malas e alforques dos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo

(séculos XVII-XVIII)

Peças de roupa, sapatos e adornos extra	Número de peças	Peças de roupa, sapatos e adornos extra	Número de peças
Camisas	50	Capote	3
Meias	24	Pecocinhos	3
Calções	20	Gravatas	2
Lenços	20	Coufa	2
Saia	10	Toalhas	2
Vestias	8	Casaca	1
Lençóis	6	Ceroulas	1
Farrapos	5	Farda	1
Colete	5	Roupeta	1
Chapeu	3	Capa	1
Gibões	3	Coberta	1
Manta	3	Botas	1
Sapatos	3	Fato	1
Total: 180			

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

Os hospitais tinham espaços destinados a recolher estes bens trazidos pelos enfermos, especialmente aqueles de maior valor, que ficavam em arcas caixas ou gavetas próprias. Eram, assim, guardados em segurança, sendo realizado um inventário, o mais secretamente possível, para evitar roubos.³⁵⁹

Também Pedro, francês, carreteiro, que estava há poucos dias na cidade do Porto, entrou no hospital da Misericórdia, em fevereiro de 1745, vestido com «vestia de pano hum certam e calcoes tudo do mesmo e já uzado meias e sapatos e hua caparuça de couro». Trazia mais «hua mochilla as costas e della coatro pares de meias de laã parda e calções de pano ja velhos e dois lenços pardos e hum livro de rezar».³⁶⁰ Esta é a única referência a uma mochila. Identificámos, no entanto, dois outros viajantes de

³⁵⁹ Veja-se Juan Uriá Riu, *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador*, vol. 1 (Oviedo: Universidad de Oviedo, 2006), 435.

³⁶⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 356v.

origem francesa que transportavam maletas, existindo 11 referências a sacos, e 15 a alforjes, onde eram guardadas as mudas de roupa. Por fim, encontramos menções a duas trouxas e a algumas bolsas, embora estas últimas fossem utilizadas apenas para guardar dinheiro.

Dentro destes sacos, alforjes, mochilas e maletas, os peregrinos e viajantes levavam diversos elementos de vestuário. Contabilizámos 180 peças de roupa, sendo que o mais comum eram as camisas que correspondiam a 28% da roupa extra, logo seguidas das meias com 13% e dos calções e lenços, com 11%, respetivamente. As saias ficavam-se apenas pelos 5%. Ou seja, as mudas de roupa que se privilegiavam eram as de contacto com a pele, camisa, meias e lenços, que tinham como função limpar as mãos ou o suor da cara, assim como as principais peças que cobriam o baixo corporal, calções para homens e saias para mulheres. Havia, também quem levasse apenas farrapos.

Jacinto da Cesta, natural da cidade de Évora, entrou no hospital D. Lopo de Almeida, em março de 1724, para se curar de uma perna. Vestia-se com «capote de pano fino avinhado casaca de baeta preta vestia de darguete preto calsoyns de pano preto meas sapatos chapeu e cabeleira».³⁶¹ Além disso, o homem levava uma trouxa com

«[...]1 lançol e 4 camizas e travesseiro e 2 toalhas e hua [?] e huns alforjes com huas meas e hum par de sapatos e huma espada e huma bolsa de veludo cramizim com 6 pedras de burnir e huns pinseis e outras miudezas [...]».³⁶²

Embora não tenha sido feita qualquer referência à profissão do indivíduo, os pincéis e as pedras de brunir podem levantar indícios sobre a possibilidade de ser amolador ou pintor. Também Domingos Barros, de Guimarães, passou pelo Porto em outubro de 1706. Além da roupa que tinha no corpo, transportava nos alforjes

«[...] uns calçóis de droguete brancosento em meio uzo com rolos [?] vermelhos hua casaqua e vestia de droguete escuro forrado de tafeta cor de ouro e hua cabelim [sic] duas camizas uzadas, duas garavatas uzadas hum lenso de dedos e coatro pares de meas uzadas huns sapatos em meio

³⁶¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1721 ate 1724*, n. 36, fl. 454v.

³⁶² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1721 ate 1724*, n. 36, fl. 454v.

uzo hua fita preta da moda do seu chapeo hua borrachina, espada e adaga e talabarte mais hua roupeta de pano pardo e a meio uzo calções e vestia uzado [...]».³⁶³

Como demonstra o caso acima, além de peças de roupa, os alforjes, maletas e sacos dos peregrinos e viajantes guardavam outros objetos de interesse, como eram o caso da borracha, da espada, da adaga e do talabarte, transportados por Domingos Barros. Desconhecemos o motivo pelo qual este homem se apresentava armado, assim como a sua profissão. Sabemos, sim, que era filho de um cerieiro, um fabricante de velas, da vila de Guimarães.

Outros peregrinos e viajantes tinham consigo dinheiro, armas e outras miudezas. Todavia, poucos eram aqueles que levavam grandes valores. Do total de 943 enfermos, aparece registo de dinheiro apenas em 3% dos casos (31 indivíduos), e refira-se que eram todos homens. Não nos foi possível encontrar nenhuma mulher a viajar com dinheiro. Entre os peregrinos que chegavam ao Hospital Real de Santiago de Compostela poucos eram os que tinham dinheiro, o que significa que provavelmente o conseguiram mendigando. Existem, no entanto, algumas referências a moedas de prata ou de ouro, estrangeiras, cuja origem se desconheciam.³⁶⁴

Os valores monetários que 3% dos viajantes enfermos, por nós analisados, transportavam, eram muito variáveis. Raimundo, galego, levava apenas 2 réis, quando foi admitido no hospital D. Lopo de Almeida, em fevereiro de 1744. Chegara há pouco tempo da Galiza, sendo um migrante, e por isso, justificava que nada tinha de seu.³⁶⁵ Por contraste, o indivíduo que viajava com a maior soma de dinheiro era o soldado Baltasar Alves de Góis, natural de Ponte de Lima. Adoeceu quando regressava de Castelo Branco, em 1705, tendo sido acolhido no hospital da Misericórdia do Porto. A roupa que trazia vestida era velha e rota, e provavelmente pertencia à farda, uma vez que ainda se fazia acompanhar da espada. Acabou por falecer dois dias depois, tendo sido encontrados, nos seus pertences, 4.330 réis, e mais tarde, outras três moedas de ouro, que possivelmente estavam escondidas, pelo que não foram identificadas na primeira revista. No total, Baltasar Alves de Góis viajava com um valor de 25.551 réis.³⁶⁶ Também portador de montantes elevados era Francisco Fernandes, de Ourense, que vinha de Lisboa e

³⁶³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1705 ate 1709*, n. 28, fl. 117v.

³⁶⁴ García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real...», (1974)», 153.

³⁶⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 212v.

³⁶⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1701 ate 1705*, n. 27, fl. 507.

passou pelo Porto, em agosto de 1787. Consigo trazia «huma peça espanhola de doze mil e oitocentos, dous quartinhos de dinheiro portugues, duas pecetas de oito testoes cada huma e outra de valor de quartocentos reis que tudo emporta em dinheiro portugues em 17 200 reis».³⁶⁷

Dos 31 indivíduos portadores de dinheiro, 55% levava menos de 1.000 réis. 32% transportavam quantias entre os 1.000 a 3.200 réis. Entre os restantes 13% encontrava-se 2 indivíduos que possuíam, respetivamente, 17.000 e 25.000 réis, assim como três homens que viajavam com moedas estrangeiras. Tratava-se de um correio de Madrid, que, em 1626, levava consigo «54 ochavos castalhanos», e de um francês, que, em 1669, transportava duas patacas, moeda que, em Portugal, no final do século XVIII, valia 750 réis. Além disso, o referido homem tinha mais quatro «meas de brons castelhanos».³⁶⁸ O terceiro caso dizia respeito a Pedro Guerra, carpinteiro da Viscaia, que viajava com 1.281 réis, mais uma moeda de 12 réis francesa, além de ter «mais hua bolça com hums papeis e hum pente».³⁶⁹ Também se verificou que a presença de dinheiro entre os doentes que entravam no Hospital Real de Santiago de Compostela era mais frequente entre os forasteiros do que entre os habitantes das redondezas.³⁷⁰

Quando os peregrinos e viajantes faleciam nos hospitais, e se encontravam sozinhos, caso os seus bens não fossem procurados pela família, ficavam para a confraria que, depois, os podia dar, vender ou utilizar em beneficio dos próprios.³⁷¹ Nos testamentos de peregrinos estrangeiros, que se conservam no arquivo do Hospital Real de Compostela, verifica-se que alguns eram detentores de moedas de diversas nações e, por norma, nos seus testamentos, definiam que as suas quantias deviam ser empregues em missas pela sua alma. Alguns especificavam o local das celebrações litúrgicas, outros pediam que fossem entregues aos hospitais das suas terras natais. Nestes testamentos, vários peregrinos aproveitavam para escreverem perdões a pessoas com quem mantinham conflitos.³⁷²

Note-se, no entanto, que além de dinheiro, estes indivíduos, por vezes, apresentavam outros objetos. Assim, sabemos que nove pessoas, sete homens e duas mulheres, se faziam acompanhar de bordão, que consistia numa vara. Além destes, um indivíduo levava um bastão, e outro uma bengala.

³⁶⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entrada 1787 ate 1788*, n. 85, fl. 61v.

³⁶⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1614 até 1618*, n. 4, fl. 73; *Hospital Entradas 1666 ate 1668*, n. 15, fl. 111; Bluteau, *Diccionario da Língua Portugueza...*, Tomo II, 169.

³⁶⁹ ASCMPLima, *Livro 5 dos Cabidos particulares 1678-1717*, n. 5, fl. 116.

³⁷⁰ Rey Castelao, «Historia del Real Hospital...», 393.

³⁷¹ Consulte-se Barreira, *A assistência hospitalar no Porto...*, 74.

³⁷² García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real...», (1974), 158-161.

Entre os peregrinos e os restantes viajantes é difícil fazer distinção, principalmente se procurarmos estabelecer a diferenciação através da sua indumentária, uma vez que era idêntica à utilizada por grande parte dos pobres. Vejamos, por exemplo, a forma como se apresentavam vestidos dois habitantes da cidade do Porto. Em 1705, Isabel Maria, entrou no hospital D. Lopo de Almeida vestida com «saia e manteo azul, mantilha de baetta preta»,³⁷³ já em 1766 foi a vez de Jacinto Pereira, de Miragaia, vestido com «capote de çaragoça velho vestia do mesmo calções brancos meias e sapatos e chapeo pobre».³⁷⁴ Como se verifica, as tipologias de vestuário, tecidos e cores dos peregrinos e viajantes eram semelhantes às utilizadas genericamente pelos habitantes da cidade do Porto, assim como de outras localidades.

Em alguns casos, o escrivão conseguiu estabelecer diferenças no vestuário entre aqueles que eram romeiros e os viajantes comuns. Assim, sabemos que 27 dos 943 indivíduos, ou seja, 2,6% dos recolhidos nos hospitais das cinco Misericórdias selecionadas, no período em análise, transportavam símbolos que os ligavam a peregrinações.³⁷⁵

Que elementos diferenciavam estes indivíduos? Em primeiro lugar, o bordão, sendo que de nove registos, seis foram considerados «bordão de romeiro». Distinguiam-se, depois, pela roupa. Dos 27 casos, 16 foram descritos como levando peças ou hábito de romeiro. Ângelo Maria, estrangeiro, de Parma, e acolhido no hospital D. Lopo de Almeida, em março de 1624, levava esse hábito, constando no seu assento que «tras hu vestido de romeiro».³⁷⁶ Outro caso foi o de D. Isabel de Aguiar, natural de Málaga, que foi recolhida em setembro de 1604, no mesmo hospital. Encontrava-se doente e «vinha em hábito de romeira e disse que hia a Santiago de Galiza».³⁷⁷ De notar, ainda, o exemplo de João Batista Lázaro, recolhido pela Santa Casa portuense, em dezembro de 1723, «vestido de romeiro de S. Thiago».³⁷⁸ Se o primeiro se tratava de um italiano, no segundo é uma mulher da Andaluzia, cuja

³⁷³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1701 até 1705*, n. 27, fl. 505v.

³⁷⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1765 e 1766*, n. 61, fl. 39.

³⁷⁵ Destes, 25 eram homens e duas eram mulheres.

³⁷⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1621 até 1624*, n. 6, fl. 120v.

³⁷⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1604 até 1608*, n. 3, fl. 6.

³⁷⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1721 até 1724*, n. 36, fl. 407.

indumentária denuncia uma desobediência às ordens de Filipe II, implementadas na última década de quinhentos, que proibiam a utilização das roupas de peregrinos.³⁷⁹

No seu estudo sobre os romeiros de Santiago, tratados no Hospital Real, de Compostela, María García Campello verificou que a indumentária utilizada pelos devotos nem sempre era a clássica. Era incomum um individuo utilizar todos os elementos característicos dos romeiros, em simultâneo, sendo mais frequente o porte de apenas um deles, o bordão, a esclavina ou hábito. Este último era constituído por uma túnica, calçado forte e uma capa curta, como a esclavina, reforçada com couro, para proteger do vento e da chuva. Incluía, ainda, o uso de um chapéu de abas, o sombreiro. Todavia, como referimos anteriormente, desde 1590 que o seu uso era proibido, numa tentativa de controlar e afastar os falsos peregrinos.³⁸⁰

Encontrámos, no entanto, alguns registos onde a roupa dos peregrinos era especificada com maior detalhe. Assim, em janeiro de 1717, foi recebido no hospital da Misericórdia de Barcelos um homem, de nome António da Silva, de Setúbal, «vindo da romaria do apóstollo Tiago» e que adoecera de «febre malina». Tinha cerca de 40 anos, estatura mediana e cara redonda. O tom da pele era «alvarinho», cabelo preto e curto. Era solteiro e vestia-se com

«[...] hús calcoins a vestia que forão de saragoça tudo muito roto e aremendado camisa velha chapeo velho com huãs conxas xixelos [sic] [chinelos] com meas velhas e bordão de romeiro hú surrão e so trazia hua capa velha de saragoça podia valer duzentos e quarenta [...]».³⁸¹

Há vários pormenores neste assento que merecem a nossa atenção. Em primeiro lugar, a descrição física do individuo, assim como a referência à sua faixa etária. Depois, o facto de estar em peregrinação a Santiago e de transportar consigo elementos típicos e tradicionais dos romeiros, como o surrão, onde levava a comida, o bordão para ajudar na caminhada, e o chapéu com conchas. Este último é talvez o pormenor mais importante. António regressava de Compostela, por isso, trazia as conchas, símbolo dos peregrinos, que exhibia no chapéu. Foi o único caso que encontrámos onde este elemento tão característico foi referido. A vieira nunca apareceu, entre os peregrinos que chegavam a Santiago e

³⁷⁹ Consultem-se Ilja Mieck, «A Peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650: resonancia, transformación de estructura e crise», em *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. Vicente Almazán (Vigo: Editorial Galaxia, 1990), 347; Federico Gallegos Vázquez, «Los peregrinos, definición jurídica», *Compostellanum*, vol. 49, n. 3-4 (2004): 409.

³⁸⁰ García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real...», (1974), 149.

³⁸¹ ALSCMBarcelos, *Entradas de doentes 1715-1767*, n. 475, fl. 16.

ficavam no Hospital Real. Em todo o caso, a explicação pode prender-se com o facto de a concha ser uma das recordações que se levava no regresso.³⁸²

Outras referências que identificámos nas roupas de romeiros, em seiscentos, são «calsoes de pano aseitonado jubão de linho roupeta de romeiro»³⁸³, «capa de romeiro de couro roupeta e calções de pano huzado azeitonado»³⁸⁴, «capote de romeiro calções de çaragoça»³⁸⁵, «calções de estopa roupeta azul capa de pano verde chapeo e mursa de romeiro»³⁸⁶, «calsoins de saragosa sotaina de peratudo mursa do mesmo e mais de romeiro tudo uzado»³⁸⁷, «vestido de duquesa parda, capa justilho et calcoins boubachas de baeta vermelha chapeo pretto e capilla de pano preto de romeiro et bordão et hú alforge com hua camiza dentro».³⁸⁸ Não sabemos o motivo pelo qual estas peças de roupa se distinguiam das suas homónimas, para que se identificassem como sendo de romeiro. É possível que fossem as insígnias que traziam nelas que justificassem a dita associação, uma vez que capas, capotes, roupetas, capilhas e murças, são elementos de vestuário que encontrámos em outros indivíduos para além dos peregrinos e romeiros, como já anteriormente pudemos constatar.

Além dos casos que apareciam vestidos com elementos que os identificavam como romeiros, encontrámos mais sete cujo vestuário remetia para geografias diversas. Por exemplo, em 1744, no hospital D. Lopo de Almeida, entrou José, rapaz galego, vestido com «vestia de borel galega e o mais trapos galegos».³⁸⁹ No mesmo ano, no dia 30 de março, foi admitido Jacinto Rodrigues, de Pontevedra, que estava de passagem pelo Porto, em direção ao Alentejo. Vestia-se com «casaca galega e calções de

³⁸² García Campello, «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real...», (1974), 150-152.

³⁸³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 124

³⁸⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 130v.

³⁸⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 29

³⁸⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1681 até 1685*, n. 18, fl. 149.

³⁸⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1624 até 1628*, n. 7, fl. 20

³⁸⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1666 até 1668*, n. 15, fl. 181v.

³⁸⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 até 1746*, n. 47, fl. 231v.

burel, polainas e sapatos». ³⁹⁰ Saiu do hospital a 15 de abril, para voltar a entrar um mês depois, a 15 de maio. Trazia a mesma roupa, mas agora sem referência a sapatos. ³⁹¹ Tratava-se, provavelmente, de um imigrante galego cuja intenção inicial era seguir para o Alentejo, mas que acabou por ficar pela cidade do Porto. Note-se que, no referido ano, houve muitos galegos admitidos a cura no hospital da Misericórdia portuense, justificando a sua pobreza com o facto de terem chegado há pouco da Galiza e não conhecerem ninguém na cidade que os pudesse fiar, como aconteceu com Tomas Guimarei, de Padrão, Galiza, por quem «outros dous galegos jurarão os Santos Evangelhos estar nesta cidade há menos de tres semanas e não ter ganho mais do que tinha comido». ³⁹²

Ainda sobre vestuário que remetia para outros territórios, encontrámos o registo de Luís Vale, de Setúbal, marinheiro no «iate Sol Dourado», que estava ancorado no Porto, em julho de 1786, e que se vestia com «hum casacão catalam veste de baetam brancasento colete de baeta cor de canella, calção de risso azul meyas de mesquela azul sapatos e fivelas de latom chapeo velho». ³⁹³

No ano de 1688, passou pelo Porto João Biscainho, da Sicília, vindo de «Romage de S. Tiago de Galiza». Como tinha uma perna e um pé «muito mal tratado» foi admitido no hospital da Misericórdia da cidade. Apresentou-se vestido com «calções de panno verde e hua almilha verde, meyas pardas, sapatos brancos e hu capote mourisco e hua carapussa de catrapinha tudo uzado e velho». ³⁹⁴ De destacar a referência ao «capote mourisco». Também com «capa de mouros» entrou no dito hospital Domingos Matias, de Roma, e «romeiro», em julho de 1683. Este, além da referida peça de roupa, trazia calções de pelote, carapuça de pano de varas, e uma mascavinha [sic]. ³⁹⁵

³⁹⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 236v.

³⁹¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 249.

³⁹² Veja-se, ainda o de Domingos Grandal, que quando foi admitido no hospital D. Lopo de Almeida disse que «há 8 dias se acha nesta cidade e não tem coiza nenhuma de seu vestido de trapos». AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fls. 188v.- fl.236. Sobre a emigração de galegos para Portugal leia-se Couto, «Buscar trabalho. Encontrar misericórdia...», 197-230; Sobrado Correa, «Asistencia y orden público...», 265-309.

³⁹³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1786 ate 1787*, n. 84, fl. 81.

³⁹⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entrada 1686 ate 1689*, n. 19, fl. 101v.

³⁹⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1681 ate 1685*, n. 18, fl. 131v.

Já um pouco diferente é o registo da roupa de Cornélio Engesse, piloto de um navio holandês, que entrou no hospital da Misericórdia do Porto, em novembro de 1747, com «vestidos a olandeza».³⁹⁶ Não há descrição das peças que compunham as suas vestimentas, mas é-nos dada a indicação de que se tratava de uma forma de vestir comum aos holandeses, permitindo que se distinguisse dos portugueses ou, por exemplo, dos galegos.

Regressemos aos alforques dos peregrinos e viajantes. Já referimos que, por vezes, transportavam dinheiro, mas também outros objetos. Conseguimos contabilizar um total de 86 utensílios, entre os quais se destacam relicários de chumbo e cobre, correspondendo a 16% do total. Peças como bordões e espadas correspondem, cada uma, a 10% dos pertences encontrados. Identificámos, ainda, uma elevada variedade de objetos, desde um ferrete, instrumento utilizado para marcar animais, um garfo, um guardanapo, um maço de agulhas, duas cabeleiras, dois enxergões, papéis, passaportes, tabaco, contas, entre outros, conforme podemos observar na tabela 22.

³⁹⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1746 ate 1748*, n. 49, fl. 376.

Tabela 22 - Outros pertences e objetos transportados pelos peregrinos e viajantes recolhidos nos hospitais de cinco das Misericórdias em estudo (séculos XVII e XVIII)

Utensílios	Nº	Utensílios	Nº	Utensílios	Nº
Relicários de cumbo	10	Cama aparelhada	2	Ferrete	1
Espada	9	Arma	1	Garfo	1
Bordão	9	Certidão de banhos	1	Guardanapo	1
Pedras de Brunir	6	Cesta	1	Lata de tabaco	1
Relicários de cobre	4	Conchas	1	Livro de rezar	1
Caixa	3	Dois «devotos»	1	Livros de cirurgia	1
Saco de miudezas	2	Estojo de instrumentos cirúrgicos	1	Miudezas	1
Cabeleira	2	Faca	1	Papéis	1
Enxergão	2	Maço de agulhas	1	Tabaco	1
Escritos e passaportes	2	Sovelha	1	Talabante	1
Contas encadeadas	2	Borrachinha	1	Taleiguinha	1
Cristos de metal	2	Facão	1	Pente	1
Passaporte	2	Fascos	1	Cartas da Galiza	1
Navalhas	2	Quatro verónicas	1	Pincéis	1
Total: 86					

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos.

Em setembro de 1669 chegou ao hospital da Misericórdia do Porto, Guilherme, de nação francesa, que transportava uma larga série de objetos de diversas variedades. Vejamos:

«[...] coatro meas de brons castelhanas, duas patacas, dois massos de contas encadeadas, hum papel com dois christos de metal, hu papel com coatro varonicas outro papel com coatro relicarios de cobre e des relicarios piquenos de xumbo hú masso de agulhas atado e dois papeis fora duas navalhas e hua sovelha [sic para sovela]³⁹⁷ hum saquinho com cartas da galiza e sua caixa de pasaporte e hua boraxinha hú capote de serguilha. calsons de Saragosa colete pardo de mangas

³⁹⁷ Sic para Sovela. Era um instrumento de ferro ou aço, utilizadas pelos sapateiros como se fosse uma agulha para perfurar o couro. Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 422.

hua capilha tudo usado e tudo fica na casa do despacho tirada os meas dos brons e as patacas que se entregarão a Miguel Tavares [...]».³⁹⁸

Por outro lado, Pedro, francês, de profissão carreteiro, trazia consigo um «livro de rezar»³⁹⁹ e António José de Oliveira Miranda, natural de Torre de Moncorvo, e cirurgião no hospital do exército, entrou no hospital da Misericórdia do Porto, em 1763, tendo deixado em casa de Josefa estalajadeira «3 livros de cirurgia, um estojo de instrumentos cirúrgicos», elementos do seu ofício.⁴⁰⁰

Foi acolhido no hospital da Santa Casa do Porto, em 1765, o padre António de Sousa Magalhães, bracarense e passageiro pela dita cidade. Levava consigo «dois devotos [sic], uma toalha de maos, dois lenços de cor, uma lata de tabaco, com saco, chapéu duas camisas». Em troca da cura, prometeu à Misericórdia «um tenue patrimonio que doara a esta Santa Caza».⁴⁰¹

Alguns peregrinos e viajantes transportavam as suas próprias camas, como se verificou com Paulo de Pinho, de Oliveira de Azeméis, que entrou no hospital do Porto, em julho de 1684, levando «enxergão e dous lençois e manta e cabeçal que se lhe tornará dar quando se for».⁴⁰² E também o de Luís António, de Guimarães, levado de Braga num carro, para o hospital da Misericórdia vimaranense, transportando «cama sua aparelhada».⁴⁰³ Note-se que as dificuldades em conseguir um leito em condições, nos hospitais, ou de ter acesso à roupa necessária, acrescendo a falta de higiene nas estalagens, levava a que alguns viajantes optassem por transportar os seus próprios pertences.⁴⁰⁴

No que concerne ao detalhe dos registos, os escritvães do hospital de Barcelos foram os mais minuciosos. Assim, aí encontramos uma referência a João Rodrigues Mendes, solteiro, de Elvas, que, em fevereiro de 1717, foi admitido para se curar, «vindo da romaria do apostolo thiago». Tendo-se

³⁹⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1666 ate 1668*, n. 15, fl. 111

³⁹⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1742 ate 1746*, n. 47, fl. 356v.

⁴⁰⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1762 ate 1764*, n. 59, fl. 360.

⁴⁰¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1762 ate 1764*, n. 59, fl. 32.

⁴⁰² AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1681 ate 1685*, n. 18, fls. 187v.-188.

⁴⁰³ ASCMGuimarães, *Movimento de doentes julho de 1785 em diante*, n. 374, fl. 305.

⁴⁰⁴ Leia-se Maczak, *Travel in Early Modern Europe...*, 33-41.

encontrado doente com uma febre que o impedia de continuar a jornada procurou a Misericórdia de Barcelos para se curar. Teria

«[...] de idade de trinta sinco annos pouco mais ou menos de midiana estatura rosto comprido e moreno cabelo preto e curto vinha vestido calcois de saragosa trasia camisa velha e seus alforges em bom uso huã cappa curta de saragoça com algum forro de baeta azul e hú gavirnardo de burel chapeo sapatos e meas velhas e seu bordão de romeiro e por hora se não sabia o que trazia nos alforges que se guardara da sua orde e como isto passa na verdade [...]».⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ ALSCMBarcelos, *Entradas de doentes 1715-1767*, n. 475, fls. 17-17v.

Capítulo IV

As Misericórdias enquanto beneficiadoras da mobilidade: as
cartas de guia e cavalgadas

1 - As cartas de guia: um atestado para a mobilidade

As cartas de guia, herdeiras das cartas de recomendação e das cartas de paz, já utilizadas em períodos anteriores, foram recorrentes junto dos viajantes da Época Moderna. Consistiam num documento onde a Misericórdia de origem do indivíduo escrevia a proveniência e destino do mesmo, assim como as motivações para a viagem.¹

Um alvará régio, de outubro de 1806, do então príncipe regente D. João, ordenava que não eram apenas os doentes e expostos quem merecia a piedade das Santas Casas, mas também os pobres indigentes, «que por necessidade mendigão ou sofrem desgraças taes que os reduzem a hum estado de miséria».² Assim, as Misericórdias deviam possuir um mordomo para os pobres, de forma que também estes fossem providos. Mas o príncipe ia mais longe. No alvará, definia que este mordomo não devia deixar os mendigos «vagar de humas terras para as outras sem pela Meza se lhes conceder carta de guia».³ Todavia, tal não significava que os ditos tivessem livre-trânsito atestado pelas Santas Casas, pois sublinhava-se que, atendendo ao alvará de 09 de janeiro de 1604, estes pobres mendicantes deviam ocupar-se com um trabalho honesto onde ganhassem para seu sustento, de modo que «nem se abuse nem se falte á caridade que eles merecem».⁴ Segundo o referido alvará, apenas os pobres que tivessem impedimento para trabalhar, como os aleijados ou velhos, teriam direito a uma licença dos corregedores e ouvidores das comarcas, para se deslocarem.

Estas preocupações não eram novas. O final da Idade Média fizera aumentar a preocupação de distinguir os pobres merecedores dos vagabundos oportunistas. Já em 1349 surgira legislação sobre os falsos pobres, aos quais não deviam ser dadas esmolas. Mais tarde, a Lei das Sesmarias, de 1375, destinava o trabalho aos ociosos e, a partir de 1427, ninguém devia pedir esmolas sem para isso possuir licença. E mais uma vez, em 1500, D. Manuel I havia ordenado às Misericórdias que examinassem os pobres, de forma a perceber quem eram os reais necessitados. Desde inícios do século XVII, a mendicidade ociosa passou a ser punível com

¹ Para as cartas de guia leia-se Maria Marta Lobo de Araújo e Alexandra Patrícia Lopes Esteves, «Pasaportes de caridad: las “cartas de guía” de las Misericordias Portuguesas (Siglos XVII-XIX)», *Estudios Humanísticos. Historia*, n. 6 (2007): 212.

² ASCMGuimarães, *Alvarás e provisões 1744 a 1831*, n. 68, fls. 11-11v. A mesma provisão encontra-se transcrita na Misericórdia de Vila do Conde, e em muitas outras. Veja-se ASCMVConde, *Livro para se escreverem os acórdãos e determinações da Mesa desta Caza da Misericórdia de Vila do Conde principiado no Anno de 1780*, fls. 57-58v.

³ ASCMGuimarães, *Alvarás e provisões 1744 a 1831*, n. 68, fls. 11-11v.

⁴ ASCMGuimarães, *Alvarás e provisões 1744 a 1831*, n. 68, fls. 11-11v.

penas físicas.⁵ Refira-se, todavia, que os pobres serviam fins concretos no mundo dos ricos, ajudando-os a salvar a alma através dos gestos caritativos e da doação de esmolas, pelo que a sua existência acabava por ser tolerada. No entanto, no século XVIII, essa complacência diminuiu, para passarem a ser encarados como um peso social.

Em junho de 1684, a Mesa administrativa da Santa Casa de Guimarães definiu que as cartas de guia dos romeiros não fossem providas com esmola, exceto as que pertenciam a enfermos que se deslocavam entre hospitais ou destes para a sua terra.⁶ Esta medida vinha na sequência das graves dificuldades económicas com que a Misericórdia se debatia, tendo atingido a situação mais dramática na década anterior, quando os irmãos se viram obrigados a pagar algumas despesas do seu próprio bolso, entre elas as cartas de guia, levando mesmo a que, em 1675, o provedor se demitisse.⁷

O compromisso da Misericórdia de Braga, de 1769, indicava que o provedor devia analisar os passaportes apresentados pelos viajantes, antes de os acolher. Estes documentos haviam sido criados em 1760, pela Intendência Geral da Polícia de Lisboa e nenhum pobre, nacional ou estrangeiro, podia pedir esmola sem ele. Além disso, o hospitaleiro tinha, também, a obrigação de fechar as portas do hospital ao anoitecer e abri-las ao amanhecer, permitindo,

⁵ Sobre as políticas para controlo da ociosidade e da falsa pobreza em Portugal, em finais da Idade Média e na Idade Moderna leia-se Laurinda Abreu, «Repressão e controlo da mendicidade no Portugal Moderno», em *Asistencia y Caridad como Estrategias de Intervención Social: Iglesia, Estado y Comunidad (siglos XIV-XX)*, ed. Laurinda Abreu (País Vasco: Universidad del País Vasco, 2007), 95-119; Laurinda Abreu, *O Poder e os Pobres. Dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI a XVIII)* (Lisboa: Gradiva, 2014), 19-28; Maria Antónia Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra*, vol. 1 (Viseu: Palimage Editores, 2000), 92-142; Para o caso internacional consulte-se se Baudilio Barreiro Mallón e Ofelia Rey Castelao, *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen* (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, 1998): 28-31; Dominique Julia, «Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry (Roma: École Française de Rome, 2000), 26-28; Jesús de la Iglesia García, «El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVI», em *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Ediciones Escorialenses, 2006), 5-30; Vicent Llorca Alberó, *El socorro de los pobres: libertad o regulación. El proyecto humanista de Luis Vives y la crítica de Domingo de Soto* (excerto da tese de doutoramento, Pamplona, Facultad de Teología da Universidad de Navarra, 2002); Paz Molero Hernández, «El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI», *Perseitas*, vol. 5, n. 1 (2017): 181-205; José María Garbán Martínez, *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)* (Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2004);

⁶ ASCMGuimarães, *Actas da Mesa e Definitório 1677-1701*, n. 8, fl. 34.

⁷ Veja-se Américo Fernando da Silva Costa, «Poder e Conflito. A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1650-1800)» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 1997), 173-174.

assim, a entrada e saída dos passageiros, mas apenas a horas competentes. Tinha, ainda, de separar homens e mulheres.⁸

Pela mesma época, queixavam-se os mesários desta confraria, à Misericórdia de Santarém, da existência de muitas pessoas que circulavam com estes documentos, afirmando que as cartas de guia deviam ter uma descrição pormenorizada do seu portador, para evitar que fossem transmitidas a terceiros.⁹ Também, em 1794, a Santa Casa de Vila Real estabeleceu que apenas se podiam fornecer esmolas aos passageiros que apresentassem cartas de guia que não viessem extraviadas, que fossem de bom procedimento e que estivessem legitimados por passaporte.¹⁰

Estes eram problemas na longa duração. Por esse motivo, numa carta de 1868, o Provedor da Misericórdia de Melgaço mostrava-se reticente em aceder ao pedido que lhe chegara da Misericórdia de Monção, para que passasse cartas de guia aos pobres que desejassem ir aos banhos termais monçanenses. Respondeu o provedor melgacense que podia mandar passar as ditas cartas, todavia avisava que

«[...] nesta Misericórdia não se costuma dar carta de guia se não aos pobres que apresentão com o seu requerimento atestado legal de pobreza e do facultativo da Camara que a severe a carência dos banhos ou agoas [...]».¹¹

O provedor deixava bem demarcada a sua pretensão de passar cartas de guia apenas àqueles que confirmassem, verdadeiramente, terem necessidade de banhos e serem pobres. Outro fator para esta resposta está associado a questões de economia local, uma vez que Melgaço possuía também águas termais, não encarando com agrado enviar enfermos para as

⁸ Maria Marta Lobo de Araújo, «Dar pousada aos peregrinos na Misericórdia de Braga durante a Idade Moderna», em *A intemporalidade da Misericórdia. As Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016), 253.

⁹ Leia-se a propósito Martinho Vicente Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém: cinco séculos de história* (Santarém: Santa Casa da Misericórdia, 2004), 252.

¹⁰ ADVReal, FSCMVR, *Livro em que se Devem Escrever as Sessões e as Determinações da Mesa Relativas ao Hospital 1794-1849*, n. 17, fls. 2-2v.

¹¹ AMMelgaço, BSCMM, *Copiador da correspondência expedida 1863-1915*, n. 4.17.4.5, carta datada de 1868, fl. s.n.

do concelho vizinho. Também em finais do século XIX, a Misericórdia de Vila Viçosa continuava a prover, peregrinos e viajantes, com este tipo de documento.¹²

No que respeita aos estatutos da Santa Casa do Porto, editados em 1717, no capítulo IX, referente às obrigações do escrivão da confraria, determinava-se que este não podia assinar certidões de presos, nem cartas de guias «sem se porem nellas, logo antes de assinarem, os nomes dos presos e pobres, da letra do Escrivão da casa ou de quem seu cargo servir».¹³ Com esta medida a Santa Casa procurava evitar inconvenientes. Um outro princípio, inspirado pelo compromisso da Misericórdia de Lisboa, de 1618, definia que em caso de o escrivão adoecer ou se ausentar de forma temporária, regressando antes de terminar o ano administrativo, deveria ser nomeado um substituto, embora estivesse impedido de escrever nos livros, devendo fazer todos os apontamentos num caderno à parte. Posteriormente, aquando do regresso do escrivão eleito, esses registos seriam transcritos. O objetivo dos confrades era claro. Apenas uma pessoa devia intervir nos registos escritos da Misericórdia, procurando-se afastar falsas anotações ou acrescentos que poderiam ser realizados por qualquer um. Desta forma, cada livro tinha apenas a caligrafia do escrivão eleito para aquele ano administrativo. O mesmo acontecia com a documentação expedida, como as cartas de guia. Procurava-se controlar quem escrevia ou produzia documentos em nome da confraria, através da caligrafia, vinculando estas funções ao escrivão.¹⁴

Com base nesta definição do compromisso, havia só uma pessoa que podia escrever as cartas, embora, na sua ausência, este documento tivesse de ser preenchido pelo irmão substituto, uma vez que os peregrinos e viajantes não podiam esperar, como frequentemente era referido nas reuniões das Mesas. A mesma determinação constava já do compromisso da dita confraria, datado de 1646.¹⁵ Também a Santa Casa de Caminha, em meados do século XVIII, determinava que as petições só deveriam ser despachadas ao domingo, exceto as cartas

¹² Maria Marta Lobo de Araújo, *A Misericórdia de Vila Viçosa: de finais do Antigo Regime à República* (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa, 2010), 129.

¹³ ALSCMBarcelos, *Compromisso da Misericórdia do Porto, Coimbra, Com todas as licenças necessárias, No Real Collegio Das Artes da Companhia, de Jesus Anno de 1717*, n. 457, fl. 26.

¹⁴ Sobre a passagem de cartas de guia em Coimbra leia-se Maria Antónia Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social. Coimbra (1750-1850)*, vol. 2 (Viseu: Palimage Editores, 2000), 82-92. Sobre o mesmo assunto, em Évora, veja-se Rute Pardal, *Práticas de Caridade e Assistência em Évora (1650-1750)* (Lisboa: Edições Colibri, CIDEHUS/EU – Centro Interdisciplinar de História, Cultura e Sociedades da Universidade de Évora, 2015), 88-98.

¹⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Compromissos, *Compromisso da Misericórdia desta cidade impresso em 1646*, n. 853, fl. 26.

de guia.¹⁶ Precisamente por não cumprirem determinações semelhantes, em 1755, os irmãos da Santa Casa de Barcelos expulsaram Amaro da Silva, por ter assinado uma carta de guia, sem fazer parte da Mesa, tendo rubricado primeiro que o provedor e mais irmãos «tudo em dezação».¹⁷ A falta de respeito pela precedência era considerada ainda mais gravosa.

Os estatutos da Misericórdia de Vila Flor, datados de meados do século XIX, referiam a obrigação do provedor ordenar a passagem de cartas de guia, assim como de as assinar. Ao escrivão cabia registar as informações dos pobres a quem eram atribuídas.¹⁸ Os estatutos, definiam, ainda, que o provedor só podia dar esmolas, sem autorização da Mesa, até ao montante de 240 réis, ficando impedido de ofertar mais do que três esmolas deste valor, ao mesmo indivíduo, sem consulta dos restantes mesários.¹⁹ Também o compromisso da Misericórdia de Guimarães, datado de 1636, incluía uma disposição da mesma natureza, segundo a qual existiam dois irmãos esmoleres em simultâneo e ambos tinham de concordar no valor das esmolas. Quando não houvesse consenso, deviam remeter a questão ao provedor, para arbitrar. Se aparecesse um doente grave, tinham a possibilidade de o esmolar com uma soma até dois tostões, de forma a garantir a sua sobrevivência até que a Mesa se reunisse para decidir sobre a questão.²⁰

A obrigação de ser o provedor a ordenar a passagem de cartas de guia aparece expressa em vários compromissos, todavia, em finais do século XVIII, na Santa Casa de Caminha, esta medida ainda não tinha sido implementada, pelo que em reunião, os mesários acordaram que as esmolas da porta, assim como as cartas de guia, deveriam ser despachadas pelo provedor «como sempre forão em todas as Misericórdias do Reino».²¹

¹⁶ ADVCastelo, FSCMC, *Acordãos do anno de 1750 ate 1769*, n. 7.35.3.25, fl. 10v.

¹⁷ ALSCMBarcelos, *Serve para termos e acordãos da S. caza 1716 (1716-1765)*, n. 455, fl. 115.

¹⁸ ASCMVFlor, *Compromisso da Santa Casa da Misericórdia da villa de Villa Flor, reformado segundo as disposições da portaria do Ministerio do Reino de 27 de Julho de 1852. E aprovador por alvará de 18 d'outubro de 1854*, fls. 37-38.

¹⁹ ASCMVFlor, *Compromisso da Santa Casa da Misericórdia da villa de Villa Flor...*, fl. 44.

²⁰ ASCMGuimarães, *Livro número 3 Compromisso de 1636*, n. 3, fl. 19v.

²¹ ADVCastelo, FSCMC, *Livro q hade servir para os acordaons desta Santa Caza anno de 1769 athe 1822*, n. 7.35.3.26, fls. 72-72v. Sobre esta Misericórdia leia-se, também, o trabalho de Sara Pinto, *Santa Casa da Misericórdia de Caminha: 500 Anos* (Caminha: Santa Casa da Misericórdia, 2015), 5-56.

Contudo, em Barcelos, foi necessária uma exceção a esta medida, em 1779. O provedor eleito para o ano administrativo de 1779-1780 vivia fora da vila, na quinta do Pereiro.²² Por seu lado, o escrivão habitava dentro do centro urbano. Ambos expediam as esmolas diárias, em simultâneo, o que podia resultar em «alguã confusão e despeza excessiva».²³ Assim, os mesários acordaram que o escrivão ficava apenas encarregue de despachar as cartas de guia dos viajantes, «por lhe não dar o incomodo de ir a Quinta do Pereiro», assim como algum caso urgente que necessitasse de entrar para o hospital sem poder esperar. Todas as outras pessoas que procurassem esmola ou necessitassem de ser internadas nas enfermarias, deviam recorrer ao provedor. Quando este se encontrasse presente na vila, caber-lhe-ia o despacho das cartas de guia. Realçamos o cuidado da Misericórdia em não atrasar os peregrinos, passageiros e viajantes que estivessem em trânsito pela vila, obrigando-os a procurar o provedor em outras partes.

Como referimos anteriormente, a Misericórdia de Lamego não conserva um arquivo histórico de relevo para o período do nosso estudo. Tanto no caso da Santa Casa de Vila Flor, como na lamecense, sucessivos incêndios e ruínas contribuíram para essa realidade. Conseguimos, no entanto, consultar o compromisso da confraria de Lamego, datado de 1826, onde verificámos ser, também, obrigação do provedor mandar passar as cartas de guia aos passageiros que deviam ser preenchidas pelo mordomo dos pobres. Esta obrigação deve ter-se iniciado em 1806, data em que o alvará régio o indicava.²⁴ Ficava, ainda, concertado que era o mordomo quem devia expedir as cartas de guia e deixar registo das mesmas «para o fim do anno se extrahir o Mappa determinado pelo mesmo Alvará; dando de tudo parte à Mesa».²⁵

²² Trata-se provavelmente da Quinta do Pereiró, na freguesia do Carvalhal, uma vez que coincidem os nomes de família do provedor da Misericórdia do século XVIII «Joze de Almeida Castelo Branco Bezerra» com o atual nome da Rua «Rua José de Almeida Bezerra». Esta moradia dista 3 a 3,5 km da Misericórdia de Barcelos.

²³ ASCMBarcelos, *Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803*, n. 461, fls. 40-40v.

²⁴ ASCMGuimarães, *Alvarás e provisões 1744 a 1831*, n. 68, fls. 11-11v. A mesma provisão encontra-se transcrita na Misericórdia de Vila do Conde. Veja-se ASCMVConde, *Livro para se escreverem os acórdãos e determinações da Mesa desta Caza da Mizericordia de Vila do Conde principiado no Anno de 1780*, fls. 57-58v.

²⁵ ASCMLamego, *Compromisso da Santa Casa da Misericordia de Lamego*, Porto, 1826, n. 541, 16-17. Também no compromisso da Misericórdia de Caminha aparece determinada a obrigação de ser o provedor a mandar prover as cartas de guia.

Tabela 23 - Valor do provimento das cartas de guia, «na forma de carta» ou «na forma de esmola», na Misericórdia do Porto (1610-1796)

Valor do provimento das cartas de guia		
Ano	Na forma de carta	Na forma de esmola
1610-1611	Não específica	Não específica
1620-1621	Não específica	Não específica
1630-1631	Não específica	Não específica
1640-1641	40	20
1650-1651	40	Não específica
1660-1661	40	20
1665-1666	40	20
1670-1671	40	20
1680-1681	40	Não específica
1695-1696	50	Não específica
1700-1701	50	Não específica
1710-1711	50	Não específica
1715-1716	50	Não específica
1720-1721	50	Não específica
1727-1728	50	Não específica
1730-1731	50	Não específica
1740-1741	50	Não específica
1760-1761	20	Não específica
1775-1776	20	Não específica
1785-1786	20	Não específica
1795-1796	20	Não específica

Fonte: ASCMP, Secção Mordomias, Subsecção Bolsa da Despesa, Livros n.º 2483, n. 2542, n. 2512, n. 2522, n. 2502, n. 2492, n. 2532, n. 2602, n. 2622, n. 2642, n. 2652, n. 2592, n. 2612, n. 2562, n. 2582, n. 2552, n. 2672, n. 2662; n.º 2677, n. 2667, n. 2657.

Na Misericórdia do Porto, o valor das esmolas a dar aos passageiros era registado nos livros da bolsa de despesa, na primeira folha. Em 1665-1666, a esmola concedida a quem estava em trânsito, com carta de guia, era de 40 réis,

«[...] os mordomos da bolsa quando as cartas de guia se proverem se dirá nellas que forão providas na forma de carta se lhe dará 40 réis, declarando que forão providos com esmola 20 réis».²⁶

Entre as confrarias analisadas no nosso estudo, apenas a Misericórdia do Porto definia, anualmente, o valor mínimo a atribuir aos passageiros portadores de cartas de guia, permitindo-nos ver a variação das mesmas ao longo dos dois séculos em estudo, pelo que considerámos útil disponibilizar os dados ao leitor através de uma tabela. Para o efeito, procuramos quando possível, recolher um ano por década, de forma a perceber as variações a longo prazo.

Verificámos que, no século XVII, na Misericórdia do Porto, a esmola das cartas de guia se praticou a 40 réis, quando realizada na forma de carta, e a 20 réis na de esmola. Estes valores mantiveram-se em vigor durante grande parte do século, todavia, no ano administrativo de 1695-1696, definiu-se que as cartas de guia se deviam prover com 50 réis, valor praticado, em todos os anos consultados até 1740-1741. Na segunda metade de setecentos, as maiores dificuldades económicas traduziram-se numa redução drástica dos valores das esmolas, para menos de 50% em relação ao período anterior.²⁷ Assim, em 1760-1761, estas passaram a ser de 20 réis, prática que se manteve nas décadas seguintes. Embora não surja discriminada no livro da *Bolsa de Despesa* a quantia pela qual deviam ser providas as cartas de guia, na secção do livro destinado às mesmas é descrito o número de provimentos feitos e o valor total, o que dá um valor individual de 20 réis cada carta.²⁸ Esta realidade é um reflexo dos problemas económicos que afetavam a Misericórdia, em virtude de uma conjuntura económica que se apresentava difícil, no panorama nacional, não significando um aumento da procura por este género de documento, como comprova o gráfico 18, uma vez que, em períodos anteriores, o número de passageiros fora superior.²⁹ A referida confraria definiu, também, que as despesas superiores a 200 réis não

²⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa de Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1665 a 1666*, n. 2547, fl. s.n.; *Bolsa Despesa Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 2557, fl. 2.

²⁷ Sobre as dificuldades financeiras da Misericórdia do Porto leia-se Inês Amorim e Patrícia Costa, «O Património – herdar e acrescentar, natureza e variações», em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2 (Coimbra: Edições Almedina, 2018), 121-232.

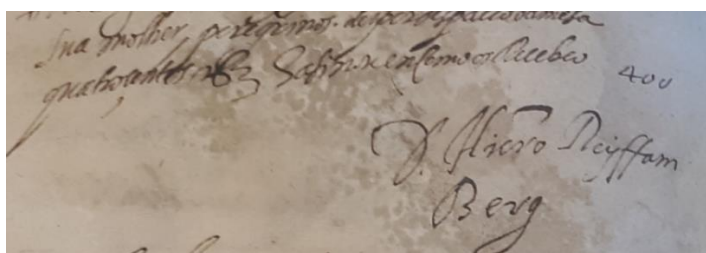
²⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1795 a 1796*, n. 2677; *Bolsa Despesa Julho 1785 a 1786*, n. 2667; *Bolsa Despesa Julho 1775 a 1776*, n. 2657.

²⁹ ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1715 a 1716*, n. 2596, fl. 2; *Bolsa Despesa Julho 1727 a 1728*, n. 2609, fl. 2v; *Bolsa Despesa Julho 1740 a 1741*, n. 2622, fl. 2.

podiam ser realizadas sem que a pessoa beneficiada assinasse, o que reduzia de imediato o número de providos por a maioria não dominar a escrita.

A imagem abaixo ilustra a assinatura de D. Jerónimo Reyffam Berg, da Áustria, que viajava acompanhado pela sua mulher. Eram peregrinos de passagem pelo Porto, e receberam 400 réis, em abril de 1616.³⁰

Figura 29 - Assinatura de D. Jerónimo Reyffam Berg (1616)



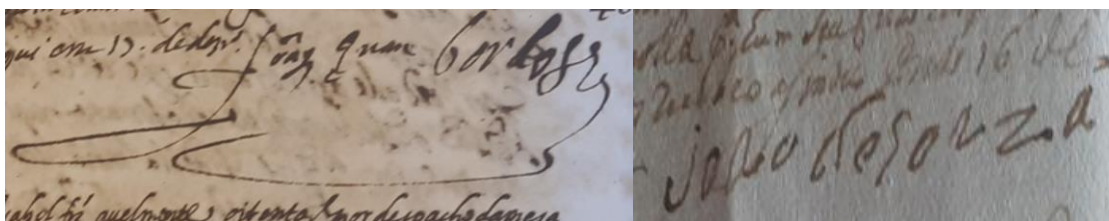
Fonte: AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa de Despeza, *Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616*, n. 2497, fl. 283-283v.

Selecionamos, ainda, a assinatura do «padre frei Estevão Bordes sasserdote frances e omo natural de Inglaterra», peregrino que viajava com o companheiro, Guilherme de [Monte Relano?], que recebeu 400 réis, a 17 de dezembro de 1625, na mesma Misericórdia. Assim como a de João de Sousa Rodrigues, de Arrifana de Sousa, esmolado com 1.440 réis. Seguia acompanhado pelo filho, dirigindo-se ambos para Lisboa, «para se curar». Assinou a esmola a 16 de fevereiro de 1726.³¹ Note-se que, no primeiro caso, o nome transcrito pelo irmão não corresponde exatamente ao que está na assinatura, diferença motivada pelas dificuldades de compreensão oral.

³⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616*, n. 2497, fl. 283-283v.

³¹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1625 a 1626*, n. 2507, fl. 104-104v.; *Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726*, n. 2607, fl. 29v.-30.

Figura 30 - Assinaturas de frei Estevão Bordes (1625) e de João de Sousa Rodrigues (1725)



Fonte: AHSCMPorto, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da

Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1625 a 1626*, n. 2507, fl. 104-104v; *Bolsa Despesa Julho 1725 a 1726*, n. 2607, fl. 29v.-30.

As barreiras linguísticas constituíam um problema. Em 11 de maio de 1617, ao hospital de S. Marcos, em Braga, «veo hum frances em hum carro não se sabe o nome por não entender a lingoa. Faleceo aos 13 de maio».³² Para evitar situações destas, o hospital de Roncesvalles, nos Pirenéus, possuía um médico francês uma vez que a localidade se situava no caminho que ligava França a Santiago.³³ Em Portugal, a diversidade de nacionalidades dos indivíduos que passavam pelos hospitais, não justificava a existência de capelães ou médicos de línguas estrangeiras. Em todo o caso, havendo urgência, podia recorrer-se a alguém que estivesse próximo e pudesse servir de tradutor, especialmente em cidades maiores como Porto e Braga, por onde passavam e habitavam comerciantes estrangeiros. Assim, em 1724, quando Manuel Pacheco foi internado no hospital D. Lopo de Almeida, foi seu fiador um parente que vivia na cidade, tendo como profissão ser «lingoa interprete dos estrangeiros».³⁴

Em agosto de 1730, a Santa Casa de Ponte de Lima definiu que as cartas de guia não fossem providas com mais de 20 réis. E, no caso de ser um passageiro sem carta, receberia apenas 10 réis, uma vez que não havia confirmação da sua verdadeira necessidade. Por outro lado, se consistisse num religioso podia ser provido até meio tostão, 50 réis. Esmolas mais altas necessitavam da provação da Mesa.³⁵ Já anteriormente, em agosto de 1655, a Misericórdia de Braga definira ser um único irmão a esmolar os passageiros, provavelmente com o intuito de os

³² ADBraga, FSCMB, *Doentes Entrada e sahida 1617-1630*, n. 65, fl. 11v. Sobre esta questão veja-se também Manuel António Fernandes Moreira «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago», *Estudos Regionais*, n. 13/14 (1993): 61.

³³ José María Lacarra y Miguel, «Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna», *Príncipe de Viana*, n. 27, n. 102-103 (1966): 42.

³⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1721 ate 1724*, n. 36, fl. 596.

³⁵ ASCMPLima, *Compromisso antigo*, guardado no cofre, assento de 10 de agosto de 1730, fl. s.n. Sobre esta questão ver também Maria Marta Lobo de Araújo, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)* (Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000), 653.

reconhecer, caso recorressem com frequência a estas dádivas. Além disso, como havia muitos vagabundos e gente a dizer-se de passagem, alguns dos quais sem carta de guia, não deviam receber mais do que um vintém de esmola.³⁶ Também a congénere de Évora, em 1657, definia que as cartas de guia deviam ser providas a 40 réis cada uma, apesar de um século mais tarde mencionar que apenas as que pertenciam a doentes saídos do hospital deviam receber este valor, e as restantes seriam providas com 20 réis. E o mesmo valor era praticado em Coimbra.³⁷ Por outro lado, a confraria de Ponte da Barca continuou, até 1751, a prover as cartas de guia com apenas 10 réis. Nesse mesmo ano, os mesários consideraram ser uma esmola diminuta e já não se dar, em Misericórdia alguma, tão pouco, pelo que a aumentaram para 20 réis, equiparando-se assim à Misericórdia de Ponte de Lima.³⁸

Pela mesma altura, em 1755-1756, também a Santa Casa do Porto reduziu a esmola dada às cartas de guia, para 20 réis, valor que vigorou até ao final do século XVIII.³⁹ Estas ações são um espelho das dificuldades económicas sentidas pelas confrarias, que se debatiam na cobrança dos juros dos créditos.⁴⁰ Nas duas primeiras décadas do século XIX, na Santa Casa portuense, os gastos com as cartas de guia e cavalgaduras ocupavam o nono lugar nas despesas da irmandade, sendo o primeiro preenchido pelos enfermos do hospital D. Lopo de Almeida.⁴¹

Em Braga, em 1715-1716, o tesoureiro referia ter despendido com 62 cartas de guia, a 50 réis cada uma, um total de 3.600 réis.⁴² Todavia, os valores variavam, havendo outros períodos em que o comum era auxiliar com apenas 20, 40 ou, a partir de 1807, 60 réis.⁴³ Para a Misericórdia de Bragança, o padre José de Castro afirma que, em 1667, passaram, pela

³⁶ ADBraga, FSCMB, *Livro de Termos de 21 de Dezembro de 1653 até 20 de Dezembro de 1661*, n. 7, fls. 43-43v.

³⁷ Parda, *Práticas de Caridade...*, 89.

³⁸ Lílina Neves, *Peregrinos e Viajantes. O auxílio das Misericórdias de Braga e Ponte de Lima (séculos XVII e XVIII)* (Famalicão: Edições Húmus e Autor, 2021), 140.

³⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1755 a 1756 Junho*, n. 2637; *Bolsa Despeza Julho 1765 a 1766*, n. 2647; *Bolsa Despeza Julho 1775 a 1776*, n. 2657; *Bolsa Despeza Julho 1785 a 1786*, n. 2667; *Bolsa Despeza Julho 1795 a 1796 Junho*, n. 2677; *Bolsa Despeza Julho 1785 a 1786*, n. 2667.

⁴⁰ Sobre a crise da época pombalina leia-se Jorge Borges de Macedo, *A situação económica no tempo de Pombal* (Lisboa: Moraes Editores, 1982), 85-99; Nuno Monteiro, «Idade Moderna (séculos XV-XVIII)», em *História de Portugal*, coords. Rui Ramos, Bernardos Vasconcelos e Nuno Gonçalo Monteiro (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009), 410-411.

⁴¹ Anibal José de Barros Barreira, *A assistência hospitalar no Porto 1750-1850* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002), 95-96.

⁴² ADBraga, FSCMB, *Despeza dos Thezoueiros Julho de 1711 durou até o fim de Dezembro de 1724*, n. 670, fl. 167.

⁴³ Maria de Fátima Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência Material e Espiritual*, vol. 3 (Braga: Maria de Fátima Castro e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2006), 109-111.

confraria, vários peregrinos, com os quais foram gastos 5.840 réis, correspondendo as esmolas de cada um a 84 réis. Em 1668, a despesa fora já de 6.500 réis e, em 1771, baixara para 3.850. Anos como o de 1676 registaram gastos muito diminutos, de cerca de 300 réis apenas. Em 1711 as despesas subiram consideravelmente, atingindo 8.370 réis, valor que se manteve semelhante nos anos posteriores.⁴⁴ Estas variações revelam diferentes momentos de desafogo financeiro da Misericórdia brigantina, mas podem estar também relacionados com períodos de maior e menor passagem de peregrinos, que obrigava a tabelar de forma mais cuidada a distribuição de esmolas, ou ainda com opções de gestão. A proximidade da raia em plena Guerra da Sucessão Espanhola não tornava estas localidades muito apelativas para quem estava em trânsito.

Segundo as disposições anteriores, os valores das cartas de guia variaram, embora, na generalidade, as Misericórdias lhes fornecessem esmolas de 20, 40 ou 50 réis. Se este era o montante ofertado aos passageiros com certificado de pobreza, por outro lado, aqueles que não o tinham, recebiam doações de valor inferior, por exemplo, de 10 réis. Essa diferença justificava-se com o facto de se desconhecerem as verdadeiras necessidades desses indivíduos, que não apresentavam um atestado de pobreza. Assim, podia tratar-se apenas de vagabundos e marginais que não convinha alimentar, mas que também não se deviam ignorar. Uma esmola de pequeno valor era, por isso, auxílio suficiente para seguirem o seu caminho.

Também a confraria de Nossa Senhora da Silva, no Porto, definiu, em 1593, nos seus estatutos, que as esmolas oferecidas a pobres deviam cumprir um valor de 20 réis, sendo necessário identificar o recetor. Doações de maior importância tinham de ser aprovadas pela Mesa.⁴⁵ Na irmandade de S. Crespim, da mesma cidade, e pela mesma época, podiam ser distribuídas esmolas até 100 réis, desde que fosse convenientemente identificado o recetor. Acima desse valor, só as que fossem autorizadas em cabido.⁴⁶

As esmolas de 20, 40, 60 ou 80 réis eram de valores muito consideráveis para a época, se tivermos em conta que em Coimbra, em meados do século XVII, um trabalhador ganhava por dia cerca de 60/70 réis, e, em 1608, um trabalhador de enxada, em Lamego, recebia 30 réis

⁴⁴ José de Castro, *A Santa e Real Casa da Misericórdia de Bragança* (Lisboa: União Gráfica, 1948), 190.

⁴⁵ Veja-se J. A. Pinto Ferreira, *Nossa Senhora da Silva (Boquejo Histórico)* (Porto: Confraria de N^o S^o da Silva, 1967), 52.

⁴⁶ BPPorto, *Livro do assento que se fez estando juntos em cabido todos os irmaons e mais officiaes, e do Compromisso da Irmandade dos Çapateiros [sic], administradores do hospital dos Palmeiros cito na Ponte de S. Domingos Compromisso intitulado de Soqueiro e Tamanqueiros*, fls. 32-32v. Este exemplar consiste numa cópia do Compromisso de 1592 e subsequentes acrescentos dos séculos XVII e XVIII.

diários, vivendo de forma miserável, uma vez que o valor do pão era muito superior.⁴⁷ Ou seja, compensava mendigar, ou pelo menos, estar em trânsito, uma vez que se podiam obter várias esmolas diárias, pois além das Misericórdias, também os mosteiros, os bispos, e mesmo os concelhos auxiliavam estes indivíduos, que, desta forma, rapidamente multiplicavam o valor obtido, sem ter de suportar as dificuldades do trabalho braçal. No ano de 1751, a câmara de Monção registou um gasto de 300 réis numa esmola que deu a «hum clérigo pobre do Algarve», e logo a seguir, mais 300 réis com «huma esmola que se deu a hum alemão».⁴⁸ Além disso, em alguns casos, podia ainda obter-se alimentação gratuita. Por esse motivo, a circulação de pobres era uma das grandes preocupações das autoridades, que contra ela se debatiam, como anteriormente analisámos.

Conhecemos, desta forma, as quantias atribuídas às cartas de guia, no período moderno, assim como a importância deste documento para a circulação dos indivíduos, e as informações que deviam conter. Todavia, desconheciam-se exemplares de cartas de guia portuguesas emitidas na Época Moderna. Sabe-se que possuíam uma imagem da Virgem da Misericórdia, pois um assento de 1775, da Misericórdia de Braga, referia precisamente a necessidade de pintar uma coroa na cabeça da Virgem, representada num quadro do altar-mor da dita confraria, pois «não há carta de guia em que a pintura da Senhora não venha coroada como se vê nas que se pação desta caza».⁴⁹ A imagem a que se refere a Santa Casa de Braga deveria ser similar às que se encontram representadas nas bandeiras das confrarias, aludindo à Virgem do Manto.

⁴⁷ Confira-se António de Oliveira, *Capítulos de História de Portugal (1580-1668)*, vol. 2 (Coimbra: Palimage, 2015), 641-643.

⁴⁸ AMMonção, Fundo Camarário, *Livro de Contas do Concelho. Contas do anno de 1731*, n. 1-A.13.3.7, fl. 152.

⁴⁹ ADB, Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga, *Livro de termos de 24 de Maio de 1769 athe 20 de Março de 1776*, n. 17, fl. 236. Leia-se, também, Neves, *Peregrinos e Viajantes...*, 141.

Figura 31 - Imagem da Virgem da Misericórdia, esculpida em madeira, em estilo neoclássico

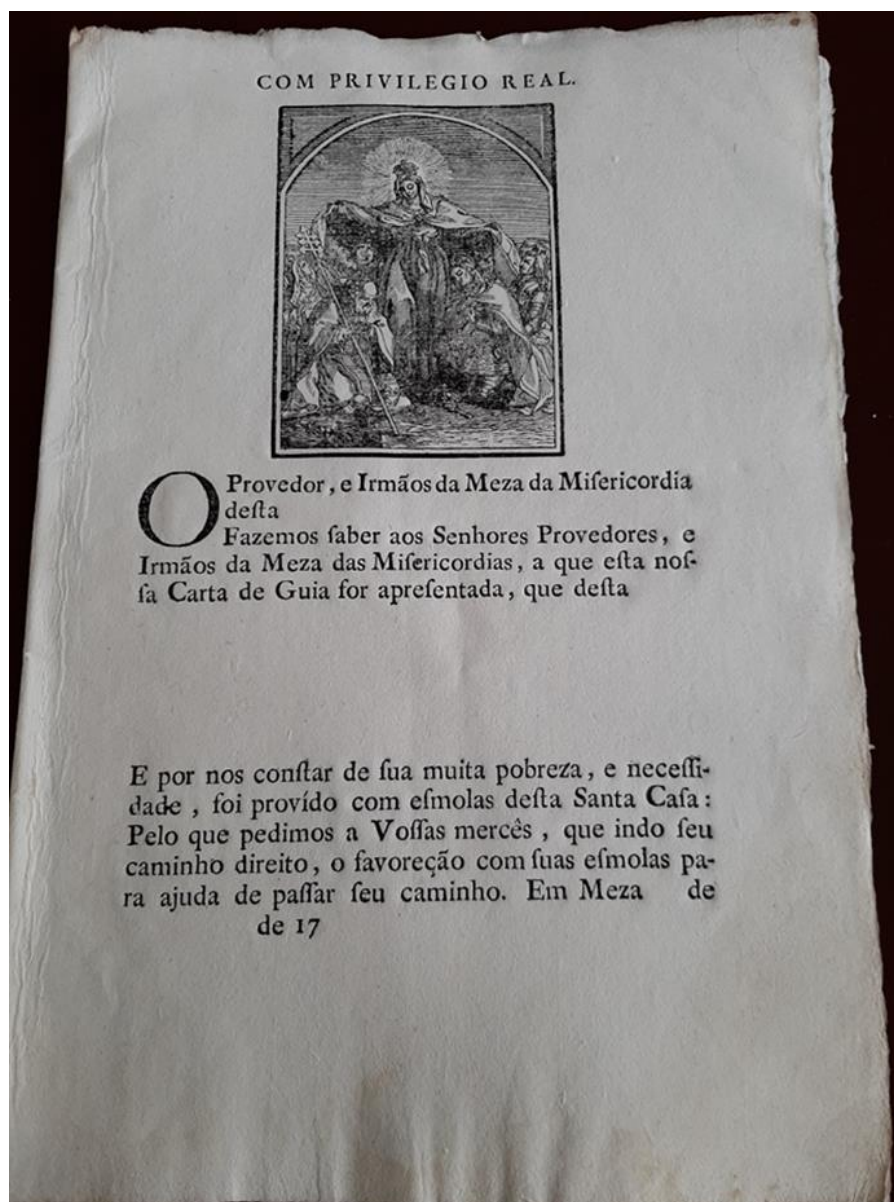


Fonte: Museu da Santa Casa da Misericórdia do Porto. Disponível em <https://www.mmipo.pt/pt-pt/obras/nossa-senhora-da-misericordia>, consultado a 24 de maio de 2023.

A inexistência de exemplares de cartas de guia, utilizadas no período moderno, foi notada por vários investigadores.⁵⁰ Consistiam em documentos muito precívalis, pelas condições em que eram utilizados. Logramos, no entanto, localizar um exemplar na Santa Casa da Misericórdia de Miranda do Douro. Trata-se de um documento avulso, de tamanho A3, que se encontra dobrado a meio. A folha de rosto é encimada por uma imagem da Virgem da Misericórdia abaixo da qual segue o protocolo com os espaços, em branco, destinados a serem preenchidos com as informações do indivíduo provido. Trata-se de um exemplar que acabou por não ser utilizado, possivelmente porque a data inicial do século XVIII, que constava do texto pré-definido, já não servia no século XX. Antes de mais, surpreendeu-nos o tamanho do papel. Portanto, a imagem e o texto ocupavam uma folha A4, mas, neste caso, a carta de guia consistia num papel dobrado que tinha, na verdade, as dimensões de uma folha A3.

⁵⁰ Veja-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos e pobres nas Misericórdias Portuguesas da Idade Moderna», em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas Portuguesas*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018), 109, 123; Maria Marta Lobo de Araújo, «A caminho de Santiago. A assistência a peregrinos nas Misericórdias do Norte de Portugal (séculos XVII-XVIII)», em *O Faial e a periferia açoriana nos séculos XV a XX: atas do VII Colóquio* (Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2019), 754.

Figura 32 - Exemplar de uma carta de guia do século XVIII



Fonte: ASCM Miranda do Douro, *Carta de Guia*, documento avulso.

Como se pode observar na figura 32, a encimar a carta de guia escrevia-se «Com Privilegio Real», evidenciando a proteção régia. Seguia-se a imagem da Virgem com o seu manto, a cobrir os vários grupos sociais. Abaixo, iniciava-se o texto que correspondia a um esquema pré-definido, deixando em branco os espaços que deveriam ser preenchidos pela Misericórdia que adquirisse alguma quantidade desses documentos, assim como a identificação das pessoas a quem fosse entregue. Transcrevemos o texto da carta de guia. A bold colocamos o formulário original, para o diferenciar dos nossos comentários que seguem entre parenteses:

«**O provedor, e Irmãos da Meza da Misericórdia desta**
_____ (nome da Misericórdia que passava a carta). **Fazemos saber aos**
Senhores Provedores, e Irmãos da Meza das Misericórdias, a que esta nossa
Carta de Guia for apresentada, que desta
_____ (Misericórdia ou terra onde é passada a
carta, nome e informações pessoais da pessoa provida). **E por nos constar de sua**
muita pobreza, e necessidade, foi provido com esmolas desta Santa Casa: Pelo
que pedimos a Vossas mercês, que indo seu caminho direito, o favoreção com
suas esmolas para ajuda de passar ser caminho. Em Meza ___ de _____
de 17_____».⁵¹

O que nos permite datar o documento do século XVIII são os últimos dois caracteres apresentados «17__», ou seja, significa mil setecentos. Em branco ficava o espaço destinado ao ano. Mas todo o texto é fornecedor de informações importantes, em especial, quando o provedor se dirige aos seus homólogos dizendo que se o provido seguisse o seu caminho em linha reta o deveriam favorecer. Ora, isto significa que no espaço destinado à identificação do portador devia seguir, também, além da sua origem, o seu destino, de modo que quando o documento fosse apresentado se verificasse se seguia a direção correta. E só perante esta condição devia receber esmola. Assim sendo, a carta de guia devia ser a mesma, até a pessoa chegar ao seu destino. As folhas em branco, possivelmente, serviam para que as Misericórdias por onde ia passando deixassem o seu registo e a esmola com que fora provido.⁵²

Vejamos, por exemplo, o caso de João da Rainha Santa, preto forro que chegou ao hospital D. Lopo de Almeida, no Porto, vindo de Coimbra, em 1766. Trazia «carta de guia das Misericórdias», ou seja, de mais do que uma, o que consistirá numa referência ao registo de várias confrarias na carta.⁵³ Cite-se, ainda, o caso de um moço galego, recolhido no hospital da Santa Casa de Ponte de Lima, em janeiro de 1720. No assento da sua admissão consta que trazia carta de guia e cavalgadura da

⁵¹ ASCMMDouro, *Carta de Guia*, Documento avulso.

⁵² O mesmo procedimento é sugerido por Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém...*, 250.

⁵³ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Doentes, *Hospital Entradas 1765 e 1766*, n. 61, fl. 195.

«[...] Mizericordia de Mesam Frio provido nas mais Mizericordias da mesma sorte por vir muito doente e não estar capaz de marchar para sua terra que dice ser do lugar do Porrinho».⁵⁴

Ou, ainda, o caso de Manuel Rodrigues, de Tarouca, que em junho de 1726 se foi curar no hospital D. Lopo de Almeida, e «mostrou carta de guia das Mizericordias de Lamego, Meirão Frio, Amarante e Arifana de Sousa». No entanto, estando na cidade do Porto não tinha procurado o hospital de peregrinos, mas sim uma estalagem em Santo André de onde viera numa cadeirinha para a enfermaria, por ter partido uma perna.⁵⁵

Também recentemente Lúcia Afonso localizou um exemplar de uma carta de guia pertencente à Misericórdia de Arcos de Valdevez. Apesar de ter sido passada a um enfermo para ir a banhos, a Viana do Castelo, em 1850, o protocolo escrito é século XVII, uma vez que a data foi emendada de «17__», para «1850». Trata-se de um documento diferente do anterior. Possui apenas uma página A4, e a carta foi produzida especificamente para a Misericórdia arcuense, uma vez que o protocolo não deixou em branco o nome da instituição, constando antes

«[...] Provedor, e Irmãos da Misericordia desta Villa dos Arcos de Val de Vez, fazemos saber a todos os Senhores Provedores, e mais Irmãos das Misericordias, a que esta nossa carta de guia for apresentada, em como desta Vila vai [...]».⁵⁶

Distingue-se, igualmente, por não estar encimada por uma figura da Senhora da Misericórdia, como era referido nas passadas em Braga e em Miranda do Douro, mas sim por uma imagem do brasão da Santa Casa de Arcos de Valdevez.

⁵⁴ ASCMPLima, *Livro 6 dos cabidos particulares 1717-1740*, n. 6, fl. 36v.

⁵⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Doentes, *Entradas do Hospital 1724 ate 1727*, n. 37, fl. 311.

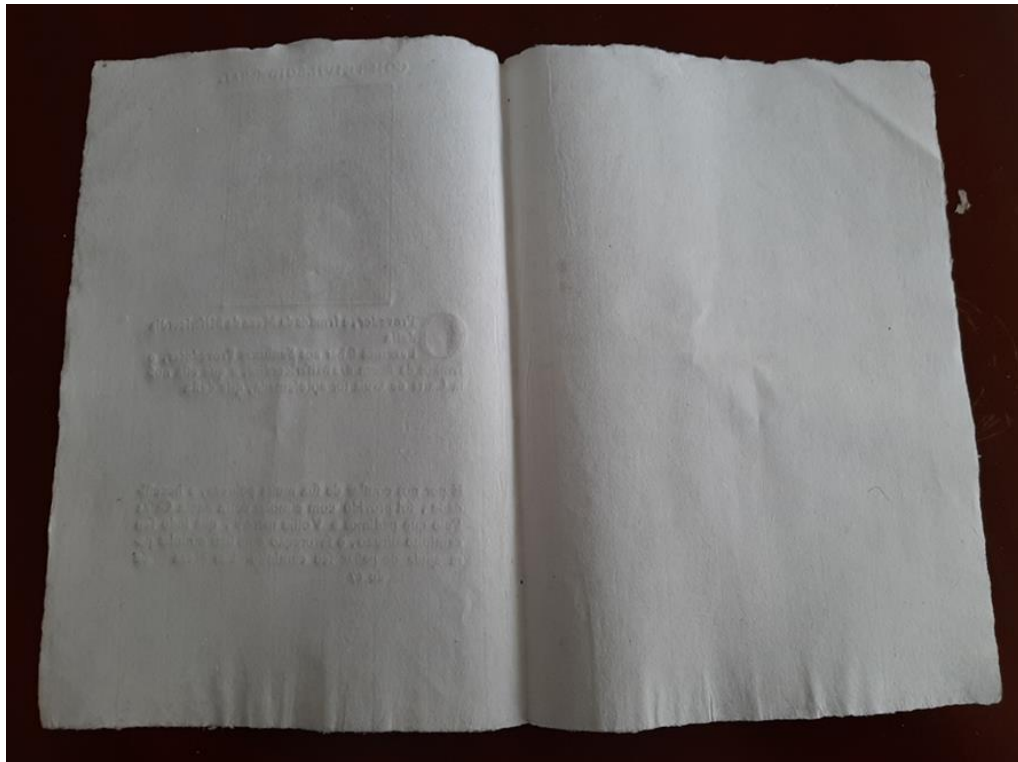
⁵⁶ Veja-se Maria Lúcia Afonso, *História da Misericórdia de Arcos de Valdevez, séculos XVI/XVII* (Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, 2022), 106-107.

Figura 33 - Pormenor de uma carta de guia emitida pela Misericórdia de Arcos de Valdevez, impressa no século XVIII



Fonte: Afonso, *História da Misericórdia de Arcos de Valdevez...*, 106-107.

Figura 34 - Exemplar de uma carta de guia do século XVIII, vista pelo interior das páginas



Fonte: ASCMMDouro, *Carta de Guia*, documento avulso.

Todavia, nem sempre um papel tão frágil conseguia resistir às viagens, assim como às várias mãos pelas quais passava, e às tribulações do caminho, especialmente em épocas de chuva. Outras vezes, as cartas de guia chegavam ao destino estabelecido, acabando-se. Contudo, em alguns casos, o indivíduo provido necessitava de continuar a sua jornada, pelo que a última Misericórdia podia fornecer-lhe um novo documento. Assim, em outubro de 1665, Domingos Mascarenhas recebeu da Santa Casa do Porto uma nova carta de guia, pois a que trazia «se lhe acabou».⁵⁷ Provavelmente, a carta que levava anteriormente tinha apenas como destino a referida cidade. Desconhecemos a sua proveniência e destino, assim como as motivações do périplo.

Localizámos, também, a descrição do conteúdo de uma carta de guia, na Santa Casa de Chaves, num acórdão de 1670. Nela, os mesários transcreveram o texto que devia constar no documento, e que estava de acordo com o que aparece escrito no século XVIII, na carta de guia encontrada na Misericórdia de Miranda do Douro:

«O provedor e irmaos da meza da Mizericordia desta Villa de Chaves fazemos saber a todos os Senhores Provedores e Irmãos das Mizericordias a quem esta nossa carta de guia for apresentada em como desta Vila vai X. natural de X. para a Vila ou Cidade de X e por nos constar de sua pobreza e necessidade foi provido com a esmolaria ordinária desta Santa Caza pelo que pedimos a Vossas Mercês que indo seu caminho direito o favoreção com suas esmolos para ajuda de o passar, apresentando passaporte. Escrita na meza do despacho aos X de mês e anno XX. Eu escrivão da meza o escrevi».⁵⁸

Verificámos, então, através do exemplar encontrado em Miranda do Douro, do assento da Misericórdia de Braga e do acórdão da Santa Casa de Chaves, que o formulário das cartas era idêntico nos séculos XVII e XVIII. A mesma tipologia, embora com uma imagem distinta, foi encontrada na Misericórdia de Évora, mas respeitante ao século XIX. O texto segue o formulário pré-elaborado, a diferença resulta no facto da carta de 1826 ser produzida exclusivamente para a referida Misericórdia, uma vez que a encimá-la não levava a imagem da Virgem, mas sim as

⁵⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1665 a 1666*, n. 2547, fl. 23v.

⁵⁸ ASCMChaves, *Livro 3 dos Acórdãos*, n. 3, fl. 9v.

armas da confraria, situação que, como constatámos, também se registou no documento expedido pela Misericórdia de Arcos de Valdevez.⁵⁹

Em 1962, Cordero Carrete reproduziu, num dos seus trabalhos, uma carta recomendatória, passada pelo Cardeal Maior Compostelano, D. Gutierre Falcón de Pazos, em 1638, a um peregrino inglês, solicitando que lhe fosse dada esmola. Esse documento encontra-se guardado no *British Museum* e o texto revela, à semelhança do que acontecia com as cartas de guia, a existência de um protocolo prévio que era depois preenchido com os dados dos peregrinos.⁶⁰

No referido documento, os cardeais atestavam que, o indivíduo a quem outorgavam o certificado, era um verdadeiro peregrino, cujo objetivo era visitar um local específico, no caso, tratava-se de Roma, necessitando, para esse efeito, da ajuda caritativa dos cristãos. Seguia afirmando que, todos aqueles de quem ele se aproximasse, a pedir esmola, deveriam fornecer-lha, em troca do perdão dos seus pecados. Esta carta tinha validade de apenas um ano, a partir da data que era passada. O facto de ter espaços em branco denota que era um documento recorrente, embora este seja o único exemplar conhecido. A maioria terá perecido do mesmo mal que as cartas de guia portuguesas, tendo-se degradado pelo material perecível de que eram feitos, além de outros terem sido enterrados com os peregrinos, uma vez que existia o hábito de se fazerem sepultar com as suas insígnias de peregrinação.⁶¹

⁵⁹ Veja-se Bruno Coelho, *A Assistência na Documentação da Santa Casa da Misericórdia de Évora* (Évora: Santa Casa da Misericórdia de Évora, 2017), 95.

⁶⁰ F. R. Cordero Carrete, «Peregrinos Mendicantes», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XVII, n. 51 (1962): 83-89.

⁶¹ Cordero Carrete, «Peregrinos Mendicantes...», 83-89.

Figura 35 - Virgem da Misericórdia encontrada num
exemplar de carta de guia (século XVIII)



Fonte: ASCMMDouro, Documento avulso.

Sabemos que as Misericórdias encomendavam os seus exemplares de cartas de guia. O livro da *Bolsa de Despesa de 1655-1656*, da Misericórdia do Porto, refere, precisamente, os gastos com a compra destes documentos, adquiridos em Coimbra.⁶²

As cartas de guia eram frequentemente falsificadas, havendo muitos pobres e vagabundos que se aproveitavam delas para obterem esmolas, correndo o reino e alimentando vícios. Para evitarem tais situações, as Misericórdias procuravam que fosse uma única pessoa a dar as esmolas, de forma a reconhecer se fossem reincidentes. Só as disponibilizavam aos que seguiam caminhos corretos, tendo em conta a sua origem e destino. Quem não apresentasse carta de guia recebia um donativo de valor inferior.

A Misericórdia de Braga definiu, em 1632, que devia enviar-se uma carta de guia assinada pelos irmãos, à Misericórdia de Lisboa, para com ela «cotejarem para com isso se atalhar o se falsificare como faziam té agora».⁶³ Note-se que só em 1693, D. Pedro II estabeleceu que a Misericórdia de Lisboa era a única a poder emitir cartas de guia, de forma a evitar a sua

⁶² Custaram 1.500 réis, aos quais cresceram 290 réis, que se pagaram ao correio que as trouxera. AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1665 a 1666*, n. 2547, fls. 2-3.

⁶³ ADBraga, FSCMB, *Livro de Termos de 1598-1632*, n. 4, fl. 134v.

falsificação.⁶⁴ Por essa altura, ainda não estava em vigor tal determinação, no entanto, a confraria bracarense procurava já, junto da congénere lisboeta, encontrar estratégias para evitar os abusos vividos. No que respeita à Santa Casa do Porto, esta recebia as suas cartas de Coimbra.

Em Braga, em 1727, o mordomo gastara 160 réis com «tres maos de papel e oito folhas que se grudarão [sic] nas cartaz de guia que compos Agostinho Gomez livreiro». Por outro lado, o dito oficial, em 1732, disse ter despendido 240 réis com «o libro com que se comsertou oitenta e oito cartas».⁶⁵ Pelo registo percebe-se que este livreiro emitia as cartas de guia em Braga, o que significa que a Santa Casa já não as comprava, como devia, à Misericórdia de Lisboa.⁶⁶

No ano administrativo de 1728-1729, a Misericórdia de Barcelos encomendou a João de Sousa, da cidade de Braga, bandeirinhas para os presos. Todavia, este enganou-se, trocando-as por cartas de guia que custaram 1.800 réis. No ano de 1755-1756, a mesma confraria despendeu 2.500 réis com Domingos Correia do custo das cartas de guia que encomendara.⁶⁷ Também a Misericórdia de Amarante, em 1755-1756, gastou 270 réis em guias.⁶⁸

Em Caminha, em 1675-1676, despenderam-se 50 réis com «hua mão de papelada para as cartas de guia»,⁶⁹ e em Vila Nova de Cerveira, em 1686, gastou-se com o papel para as ditas, e mais serviços da Casa, e mamposteiros, 1.335 réis.⁷⁰ Em Melgaço, no ano de 1793-1794, despenderam-se 4.480 réis, para o efeito.⁷¹ Também pela mesma altura, a sua congénere vila-realense fez um gasto de 3.360 réis no mesmo, tendo pago mais 960 réis por umas andilhas para conduzir os doentes. Em 1816, a dita confraria mandou imprimir, no Porto, uma resma de cartas de guia que, em conjunto com o pagamento de quem lhas trouxe, orçou 1.900 réis.⁷²

⁶⁴ Maria Marta Lobo de Araújo e José Pedro Paiva, «Introdução», em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de D. João V*, coord. José Pedro Paiva, vol. 6 (Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2007), 27.

⁶⁵ ADBraga, FSCMB, *Despeza do Mordomo de 1717 a 1749*, n. 682, fls. 128, 188.

⁶⁶ Também em janeiro de 1736, foram despendidos pelo tesoureiro da dita Casa, 3.840 réis, em duas resmas de cartas de guia para os passageiros. E no mesmo mês de 1745-1746 gastaram-se 3.600 réis nas cartas de guia impressas. ADBraga, FSCMB, *Livro da Despeza do Tezoureiro da Santa Caza 1724-1756*, n. 671, fls. 212, 315v.

⁶⁷ ALSCMBarcelos, *Livro de receita e despeza 1728-1745*, n. 484, fl.18; *Receita e despeza 1745-1759*, n. 108, fl. 308.

⁶⁸ ASCMAmarante, *Livro da Receita e Despesa da Santa Casa da Misericórdia 1755-1756*, n. 298, fl. 6.

⁶⁹ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Receita e Despesa de 1653-1682*, n. 7.35.2.15, fl. 135.

⁷⁰ AMVNCerceira, *Receita e despeza 1686*, n. 1.52.7.1-7, fl. 4.

⁷¹ ADVCastelo, FSCMC, *Livro de Receita e Despesa de 1653-1682*, n. 7.35.2.15, fl. 135. AMMelgaço, BSCMM, *Livro de Contas 1790 a 1833*, n. 4.17.2.12, fl. 27.

⁷² ADVRreal, FSCMRV, *Livro de Actas 1796-1805*, n. 33, fls. 44v.-45v, 54; *Livro de contas mensais 1814-1824*, n. 271, fl. 52.

As informações atrás elencadas permitem-nos aferir, tendo em conta as quantidades e valores pagos, o preço unitário de cada carta. Sabendo-se que uma resma de papel correspondia a 500 folhas e uma mão de papel a 25, se dividirmos essas quantidades pelos gastos, constatámos que as Misericórdias pagavam menos de quatro réis por cada carta de guia impressa.⁷³ Em Braga, três mãos de papel, mais oito folhas, a dividir pelos 160 réis resulta num gasto, por unidade, de cerca de 1,92 reais. Já 1.000 cartas de guia, ou seja, duas resmas, a dividir por 3.840 réis resulta em 3,384 reais cada, o mesmo valor que se regista para a resma comprada pela Santa Casa de Vila Real, já no século XIX. Uma mão de papel a dividir por 50 réis dá dois réis cada carta. Também na Misericórdia de Santarém, em 1651, foram adquiridas 450 cartas de guia por 1.200 réis, o que resulta em cerca de 2,7 réis por unidade.⁷⁴

O valor e número de cartas relacionam-se com a quantidade de documentos que cada Misericórdia distribuía. Em Braga e no Porto, gastavam-se mais do que em Vila Nova de Cerveira, num momento em que a raia fronteiriça enfrentava os conflitos da Guerra da Restauração. Certamente que a confraria cerveirense não necessitava de encomendar o mesmo volume, nem tinha possibilidades financeiras para tal, quando comparada com Misericórdias mais poderosas.

Nas Santas Casas em estudo foram registadas, entre 1585 e 1820, mais de 26.517 cartas de guia. Note-se que, cada uma, podia conter mais do que uma pessoa. Nem todas clarificam quantos indivíduos incluem, embora algumas o façam, pelo que nos foi possível identificar pelo menos 27.864 pessoas. Ou seja, 68% dos viajantes analisados foram providos com este documento. Se dividirmos este valor pelos 122 anos analisados⁷⁵ dá uma média de cerca de 228 provimentos anuais. Devemos ter em conta, no entanto, que Misericórdias como a do Porto esmolavam, anualmente, milhares de passageiros e peregrinos, como vimos anteriormente, enquanto outras praticavam o mesmo com apenas algumas dezenas de pessoas.⁷⁶

⁷³ Sobre estas unidades de medida veja-se Bluteau, *Diccionario da Lingua Portuguesa...*, Tomo II, 333.

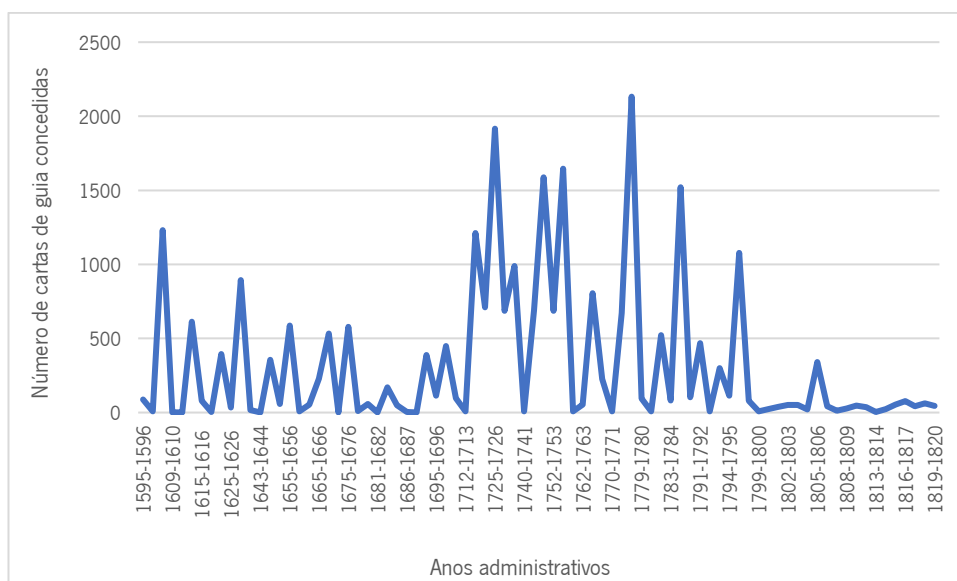
⁷⁴ Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém...*, 250.

⁷⁵ Como explicámos anteriormente, a análise das despesas das Misericórdias contempla um período temporal de 235 anos, entre 1585 e 1820. No entanto, fizemos um levantamento por amostragem, recolhendo anos específicos em cada confraria, chegamos a um total de 264 anos levantados, que se traduzem em 122 anos civis. Note-se que, por exemplo, o ano de 1605-1606 foi analisado em várias irmandades, mas corresponde a apenas um ano, se quisermos analisar a passagem de peregrinos e viajantes.

⁷⁶ Na sua análise sobre as cartas de guia concedidas pela Misericórdia de Coimbra, Maria Antónia Lopes verificou que, entre 1750 e 1791, foram concedidas mais de 32.929 cartas ordinárias, o que daria uma média anual de 803. Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, vol.2, 83.

Dos providos com cartas de guia, conseguimos identificar o sexo de 3.741 indivíduos, ou seja, 12,5% do total que estimámos ter sido beneficiado com este documento, tendo-se verificado que eram maioritariamente homens, 82%, para apenas 18% de mulheres. Valores que não se estranham, se tivermos em conta que os homens estavam em maior número entre a população em trânsito, como já anteriormente verificámos.

Gráfico 25 - Número de cartas de guia registadas entre os peregrinos e viajantes esmolados pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)



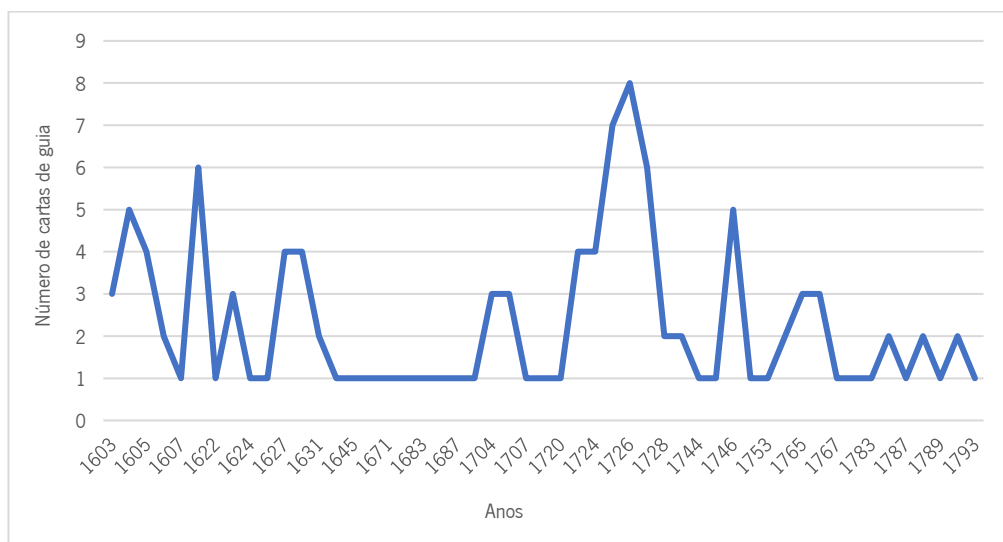
Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSMCBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMMouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Note-se que o gráfico 25 diz respeito às menções a cartas de guia e ao número de providos, embora saibamos que um documento podia ter mais do que um indivíduo contemplado. Estes valores não correspondem, apenas, aos provimentos emitidos pelas Misericórdias analisadas, incluindo, principalmente, documentos outorgados por outras confrarias, tendo posteriormente os providos passado pelas confrarias por nós analisadas.

Assim, verificámos que das 26.517 cartas de guia mencionadas, o maior fluxo foi encontrado no século XVIII, embora com oscilações consideráveis. O início do século XIX teve pouca representatividade, uma vez que os dados recolhidos para as duas primeiras décadas de oitocentos respeitam, essencialmente, às Misericórdias de Vila Real e Chaves. O século XVII, à

semelhança do que aconteceu com o número de indivíduos em circulação, e motivado por isso, demonstra uma redução das menções a cartas de guia, especialmente no período que respeita à Guerra da Restauração.

Gráfico 26 - Número de cartas de guia registadas entre os peregrinos e viajantes enfermos e defuntos, auxiliados pelas Misericórdias em estudo (séculos XVII e XVIII)



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ASCMPLima; ALSCMBarcelos; ASCMVConde; ASCMMDouro; AMMonção, FSCMM.

Se atentarmos nos anos em que foram registados enfermos e defuntos com cartas de guia, verifica-se que a tendência se mantém. Estes documentos foram mais frequentes nas três primeiras décadas de seiscentos, e quase desapareceram no período da Guerra da Restauração, voltando a aumentar, consideravelmente, nas primeiras décadas de setecentos, para de seguida diminuírem na segunda metade do século.

Conseguimos apurar os valores atribuídos a 16.941 cartas de guias, com as quais se gastou a totalidade de 1.082.399 réis, o que dá uma esmola média por carta de 64 réis. Se analisarmos os preços de cada uma das doações, verifica-se que 80% oscilaram, em média, entre os 20 e os 240 réis, tendo as restantes 20% valores inferiores ou superiores a estes. Todavia, era frequente serem esmoladas a 20 réis, correspondendo a 49% das doações apuradas. Seguiam-se as providas com 40 réis, que dizem respeito a 16% do total, e as de 50 réis que respeitam a 7%. Entre as restantes 28%, destacavam-se doações de 80, 240, 120, 100, 200, 160, 60, 180 e 140 réis, sempre com números redondos. Os valores mais altos podiam

andar entre os 700 e os 1.000 réis, incluindo, na maioria das vezes, o pagamento de uma cavalgadura, em conjunto com a esmola de carta de guia, ou integrando vários elementos da família. Em 1819-1820, por exemplo, a Santa Casa da Misericórdia de Vila Real gastou 750 réis com «huma carta de guia a João Borges de Murça».⁷⁷

É provável que quando uma família viajava junta, com carta de guia, todos os elementos estivessem incluídos no documento. Todavia, como nem sempre essa informação é clara não o podemos afirmar. Conhecemos, no entanto, 330 casos de cartas de guia que incluíam mais do que uma pessoa, respeitando 25 a casais, contemplando um total de 50 pessoas. Em 53 casos os portadores do documento eram acompanhados por familiares e constavam todos do mesmo «passaporte». Já 28 correspondiam a casais com filhos, ou com companheiros, como aconteceu com «Luis Colle e a sua molher e a João Sar francezes todos tres em hua carta de gya».⁷⁸ Havia mais 199 indivíduos que constavam dos mesmos documentos, mas cuja ligação desconhecemos, como são exemplo «tres romeiros franceses com hua carta de guia».⁷⁹

⁷⁷ ADVReal, FSCMVR, *Livro de contas mensais 1814-1824*, n. 271, fl. 124.

⁷⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fls. 68-70.

⁷⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616*, n. 2497, fls. 104-104v.

Gráfico 27 - Valor percentual das cartas de guia registadas em cada uma das diferentes Misericórdias em estudo (1585-1820)



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVf; ASCMMogadouro.

O gráfico 27 demonstra que o maior número de cartas de guia foi identificado na Misericórdia do Porto, 34% da totalidade, seguindo-se 22% na de Ponte de Lima, 18% na de Braga, 8% na de Vila do Conde, 6% na de Amarante, 5% na de Guimarães, 4% na de Vila Real e 2% na de Vila Nova de Cerveira. As restantes confrarias, de Vila Flor, São João da Pesqueira, Barcelos, Esposende, Chaves, Melgaço, Monção e Miranda do Douro, compõe a categoria «Outros» e não chegam a atingir 1% dos documentos registados. Note-se, todavia, que estes valores não correspondem apenas ao número de passaportes emitidos pelas referidas confrarias, mas referem-se também aos que receberam. Diferenciar entre as duas realidades é uma tarefa difícil, dado o carácter dúbio das fontes.

Tabela 24 - Local de emissão das cartas de guia registadas nas diferentes Misericórdias em estudo (1585-1820)

Localidade onde foram emitidas cartas de guia analisadas	Total de documentos emitidos na localidade	Nº documentos emitidos pela Santa Casa local
Porto	160	37
Lisboa	141	30
Coimbra	52	8
Vila Real	47	39
Viana	32	4
Braga	29	4
Tui	18	7
Valença	18	9
Amarante	15	6
Aveiro	13	2
Vila do Conde	13	7
Barcelos	12	3
Arrifana de Sousa	11	4
Mesão Frio	10	4
Tomar	10	2
Guimarães	9	3
Serpa	8	5
Évora	6	2
Alcobaça	5	4
Pederneira	5	2
Vila Nova de Cerveira	5	1
Cabeço de Vide	3	2
Chaves	3	1
Gáfete	3	1
Vila Franca	3	1
Aldeia Galega	2	1
Coruche	2	1
Montemor	2	1
Total	637	191

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Em relação à entidade emissora dos mais de 26.000 documentos de que temos notícia, apenas 4%, (853 casos), nos permitiram a sua identificação, tendo 637, ou seja, 75%, origem em localidades portuguesas, e 216, 25%, em outros territórios. Das 853 cartas de guia, cujos locais de emissão conseguimos identificar, 19% foram passadas na cidade do Porto. Note-se, no entanto, que não eram apenas as Misericórdias quem distribuíam este género de documento, poderiam também fazê-lo os bispos e outras entidades, por esse motivo não podemos afirmar que esta percentagem corresponde às cartas de guia emitidos pela confraria. Sabemos, no entanto, que das 19%, 23% foram passadas pela dita irmandade, já as restantes 77% não possuem referência a quem as outorgou. De Lisboa chegaram 17% das cartas de guia, das quais sabemos apenas que 21% foram outorgadas pela Santa Casa da capital, desconhecendo-se quem passou as restantes 79%. Assim, estas são as duas localidades que se destacam no que respeita à origem destes «passaportes de caridade», como Marta Marta Lobo de Araújo e Alexandra Esteves os intitularam, totalizando no seu conjunto 35% dos documentos cuja proveniência foi descrita.

Com números menores surge Coimbra, com apenas 6% dos documentos, dos quais oito provinham da irmandade da Misericórdia. Com 5% encontrava-se Vila Real, sendo quase a totalidade das cartas de guia registadas emitidas pela confraria, 83%. Viana do Castelo registava 4%, e Braga 3%, sendo que apenas 4 documentos foram outorgados, respetivamente, por cada uma das irmandades. Estas são as localidades que concentram 54% das cartas de guia emitidas e chegadas às Misericórdias em análise. Os restantes 46% espriam-se por uma enorme diversidade de Santas Casas e pequenas vilas.⁸⁰

⁸⁰ Das cartas de guia emitidas pelas Santas Casas constam nas fontes referências às seguintes: Misericórdia de Alcantarilha 2; Misericórdia de Arruda 1; Misericórdia da Azambuja 6; Misericórdia de Azurara 1; Misericórdia de Badajoz [sic] 1; Misericórdia de Castro Marim 3; Misericórdia de Estremoz 1; Misericórdia do Fundão 1; Misericórdia da Golegã 1; Misericórdia de Melgaço 1; Misericórdia Delhadra [sic] 1; Misericórdia ou Hospital da vila das Alcáçovas [sic] 1; Misericórdias [sic] 1; Misericórdia de Mora 1; Misericórdia de Moreira 2; Misericórdia de Odemira 1; Misericórdia de Pinhel 4; Misericórdia de Santarém 4; Misericórdia de São João da Pesqueira 1; Misericórdia de Setúbal 4; Misericórdia de Tavira 3; Misericórdia de Veiros 1; Misericórdia de Viana de Alvaro [sic] 1; Misericórdia de Vila Nova de Oliveira 1; Misericórdia de Vila Nova 2. No que respeita às cartas de guia cuja entidade emissora não é descrita constam as seguintes: Abrantes 3; Alcácer 1; Alcântara 1; Algarve 1; Alhandra 1; Almada 1; Arcos de Valdevez 9; Arouca 1; Azinhaga 1; Avintes 1; Avis 1; Baiona 4; Batalha 1; Bragança 1; Brasil 1; Buarcos 2; Cadis 1; Caldas 1; Caminha 9; Marco de Canavezes 1; Cantanhede 1; Caria 2; Cascais 1; Castanheira 2; Celorico 1; Coima 3; Corunha 3; Elvas 1; Feira 2; Galiza 16; Gneudfreiro [sic] 4; Granada 1; Guimarães 1; Lagos 2; Lamego 8; Lamego, Mesão Frio, Amarante, Arrifana de Sousa 1; Leiria 8; Lixa 4; Miranda 2; Mogadouro 1; Monte Mor o Velho 1; Moura 1; Olivença 1; Penela 1; Peniche 1; Pereira 1; Peseiro 1; Pombal 1; Ponte da Barca 2; Ponte de Lima 5; Pontevedra 1; Porto de Mós 1; Ribeira do Homem 1; Roma

Assim, sabemos que do total de 853 cartas de guia com proveniência registada, 28% foram emitidas por Misericórdias. Os restantes 72%, na sua maioria, não nos permitem identificar a autoridade emissora, à exceção do documento de Pedro Dias de Tames que ia de romaria a Santiago e trazia «carta recomendatoria do vigario geral de Cadis».⁸¹ Entrou para se curar no hospital do D. Lopo de Almeida, em outubro de 1727. E também de duas cartas de guia que a Misericórdia do Porto proveu com cavalgadas e cuja entidade emissora havia sido o bispo.⁸²

Interessante é, igualmente, o caso da carta de guia passada pela Misericórdia de Gáfete. O documento mais antiga possuído pela dita confraria data de 1680⁸³, mas um registo existente na Misericórdia de Vila do Conde dá conta de que esta já estava em funcionamento 60 anos antes.

«[...] aos dezassete dias do mês de dezembro de mil e seiscentos e vinte anos enterrou esta Santa Caza a Gonçalo natural de Viana conforme a carta de guia que trazia da Mia de Gafete feita a 27 de novembro de 1620 [...]».⁸⁴

Segundo a documentação, várias cartas de guia, apresentadas pelos peregrinos e viajantes, foram emitidas em outros reinos. Das 4,9% cartas de guia com origem fora de Portugal, destacam-se as passadas no reino vizinho. Da Galiza chegaram 16 documentos, sem especificação de cidade. De Tui 18, sendo que sete destes foram passados pela Misericórdia da cidade. De Baiona quatro, da Corunha três, um de Pontevedra, Olivença, Granada, Cádiz e da Misericórdia de Badajoz. Este último tratava-se de «Domingos Ramos gallam provido na forma de sua carta de guia da Mizericordia de badajos», e a já referida carta recomendatória do vigário-geral de Cádiz.⁸⁵

2; Sabugal 2; Salvaterra 4; Santiago 6; São Simao de Junqueira 1; Sintra 3; Souredo 1; Tancos 9; Tentugal 2; Tolosa 1; Tomar 2; Torres Novas 2; Viana do Castelo 1; Vila Franca de Xira 1; Vila Viçosa 5; Viseu 2.

⁸¹ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Entradas de Enfermos no Hospital, *Hospital Entradas 1727 ate 1730*, n. 38, fl. 4v.

⁸² AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1625 a 1626 Junho*, n. 2507, fl. 155.

⁸³ Sobre a historia da Misericórdia de Gáfete, consulte-se o site da confraria <https://www.scmgafete.pt/?paginas=historia>, consultado em março de 2022.

⁸⁴ ASCMVConde, *Livros de receitas e despesas 1620-21*, fl. 91v.

⁸⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1675 a 1676 Junho*, n. 2557, fl. 28.

Para 0,5% não podemos calcular o local de emissão. Trata-se de Salvaterra, não nos sendo possível identificar se a referência é feita a Salvaterra do Minho, em Espanha, ou a Salvaterra de Magos, em Portugal.

2 - As cavalgaduras: um meio de transporte ao serviço dos pobres

Em Portugal, as Misericórdias, além de carta de guia, podiam disponibilizar uma cavalgadura ou mesmo um carro que consistia numa carroça puxada por um cavalo ou um asno. Estes meios de transporte forneciam-se aos indivíduos que estavam com maior dificuldade em progredir nas suas jornadas. Os carros, por norma, eram reservados aos doentes que necessitavam de seguir deitados.

Da mesma forma que não se conheciam cartas de guia, para o período moderno, também se desconheciam os documentos através dos quais eram providos os passageiros com cavalgaduras. Neste caso, localizámos um exemplar na Santa Casa da Misericórdia do Porto. Este documento, ao contrário da carta de guia, é de reduzida dimensão, corresponde apenas a uma pequena tira de papel, que segue um protocolo:

«O iram Mordomo das Guias _____ ajuste & de hua cavalgadura_____ que vay provido na Carta athé a primeira Misericordia, querendo elle com effeyto fazer jornada. Porto _____».⁸⁶

O seu formato justifica-se com o facto de não ser um documento oficial, e servir apenas para a circulação interna. Se a carta de guia se apresentava às outras Misericórdias, no que respeita à cavalgadura, o facto de chegar nela, era suficiente para ser novamente provido. Em 1771, os mesários da Misericórdia do Porto referiram só fornecer cavalgaduras a quem já as trazia de outras irmandades.⁸⁷

No primeiro espaço em branco colocava-se a designação do mordomo que provia a carta. No Porto, devido à dimensão da cidade, existiam vários irmãos que desempenhavam esta

⁸⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção Mesa, *Guia de Cavalgadura*, n. 4251, documento avulso.

⁸⁷ AHSCMP, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 5.º de Lembranças [Março 1739 a Outubro 1787]*, n. 1286, fls. 330-331.

função, como veremos mais à frente. Este documento foi passado pelo «mordomo das guias», que se encontrava na zona da cidade denominada Ferradores. No segundo espaço, cabia colocar a identificação do provido com cavalgadura, no caso tratava-se de Antónia Gomes. Por último, o espaço em branco, no final do texto, servia para colocar a data. No exemplar encontrado, a data era 14 de outubro de 1753. O documento ia assinado pelo irmão que servia de «mordomo das guias», na zona do Ferradores, tratando-se de Sousa e Magalhães. No verso do documento aparecia, ainda, escrito «Alugueis de retorno por 240». Não é explícito se esta cavalgadura foi dada para retorno da dita Antónia Gomes, para a sua terra, pelo valor de 240 réis, ou se esta informação se refere ao retorno na mesma, do sítio onde levou a mulher, para a cidade do Porto.

Figura 36 - Exemplar de uma guia de cavalgadura passada no Porto, em 1753

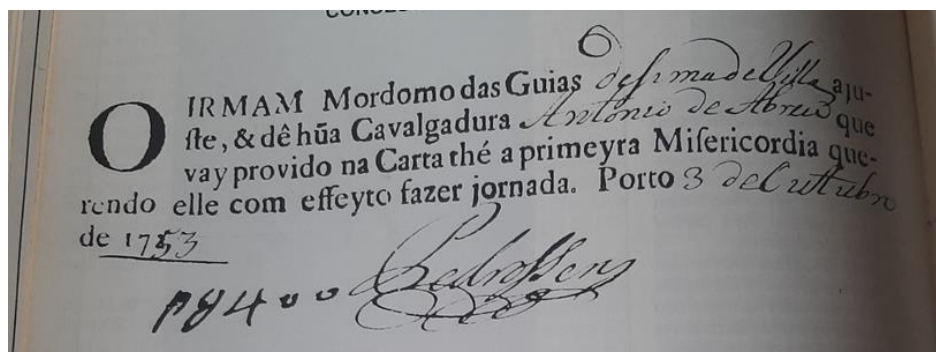


Fonte: AHSCMPorto, Secção Mesa, *Guia de Cavalgadura*, n. 4251, documento avulso.

Apesar de este ser o único documento do género encontrado no arquivo da Santa Casa do Porto, sabemos que existiram mais, e pelo menos de outro temos registo através do boletim da Misericórdia. É do mesmo ano do anterior, o texto é igual, mas quem preencheu o documento foi o «Mordomo das Guias de Sima de Villa», fornecendo o transporte a António de Abreu. O

provimento datava de 3 de outubro do dito ano de 1753.⁸⁸ Todavia, este documento já não se conserva no arquivo da Misericórdia.

Figura 37 - Exemplar de outra guia de cavalgadura passada no Porto, em 1753



Fonte: Maria Azevedo, «Igreja Privativa: Dinamismo e Participação», *Boletim semestral Janeiro-Junho 1989*, n. 5, Ano 2 (1989): 26.

A dimensão da Santa Casa da Misericórdia do Porto, a força da cidade onde se encontrava localizada, e os muitos passageiros que por ela passavam, obrigavam a confraria a ter vários mordomos, a prover as cartas de guia, distribuídos por locais centrais.

Nos livros de receitas e despesas do cofre, a Misericórdia do Porto costumava registar, no início de cada ano, os irmãos que serviriam nos cargos de mordomos e tesoureiros. Desta forma, entre os vários mordomos existentes aparecia o denominado «Mordomo das Guias». Estes homens proviam cavalgaduras, simultaneamente, em pontos específicos da cidade. Todavia, nem todos os anos possuem o registo de quem desempenhou a função, como aconteceu, em 1654 e 1655, 1666 e 1667, 1792 e 1793, 1727 e 1728.⁸⁹

⁸⁸ Maria Azevedo, «Igreja Privativa: Dinamismo e Participação», *Boletim semestral Janeiro-Junho 1989*, n. 5, Ano 2 (1989): 23-26.

⁸⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Receita e Despesa do Tesoureiro, *Receita e Despesa Tesoureiro 1666 a 1667*, n. 1432 (1-2); *Receita e Despesa Tesoureiro 1654 a 1655*, n. 1427 (1-2); *Receita Thezoureiro Julho 1778 a 1779*, n. 1475; *Receita Thezoureiro Julho 1774 a 1775*, n. 1471; *Receita Thezoureiro Julho 1792 a 1793*, n. 1490; *Receita e Despesa Tesoureiro 1727 a 1728*, n. 1451.

Tabela 25 - «Mordomos das Guias», Misericórdia do Porto, 1655-1783

Distribuição dos «mordomos das guias»		
Ano	Nome	Local
1655-1656	Manuel Moreira	(não discrimina)
	Manuel Fernandes	(não discrimina)
	Pedro Ferreira	(não discrimina)
	Manuel Ferreira	Parte de Baixo
	Pantalião Pereira	Parte de Cima
1683-1684	Gaspar Cardoso de Oliveira	Vila Nova (Fonte da Turina)
	Francisco Ramos Ribeiro	Ferradores (Cordoaria)
	Francisco Rabelo	Porta dos Carros Ferradores
1684-1685	Gaspar de Oliveira	Vila Nova
	Francisco Ramos Ribeiro	Ferradores (Cordoaria)
	Francisco Rebelo	Porta dos Carros Cimo de Vila
1691-1693	António Fernandes S. Paio	Vila Nova
	António Monteiro	Ferraria de Cima
	Damásio da Maia	Porta dos Carros
1693-1694	António Fernandes Sampaio	Vila Nova
	António Moreira	Ferradores
	António de Sousa Pereira	Porta dos Carros
1707-1710	António Fernandes Sampaio	Vila Nova
	Manuel Carvalho	Ferradores
	Manuel Ferreira	Porta dos Carros
	José de Lemos	Cimo de Villa
1713-1714	Manuel D'Almeida	Vila Nova
	José Monteiro Ramos	Ferradores
	António Teixeira	Porta dos Carros
1714-1715	António Fernandes S. Paio	Vila Nova
	José Moutinho	Ferradores
	António Teixeira	Porta dos Carros

	Pantalião Ferreira	Cimo de Vila
	Manuel de Almeida	Vila Nova
	Manuel Ferreira	Ferradores (Ferraria de Cima)
	António Teixeira	Porta dos Carros
1725-1727	Manuel Camelo	Cimo de Vila (A Batalha)
	António Tavares Correia	Vila Nova
	José da Cunha	Ferradores
	António Teixeira	Porta dos Carros
1728-1730	Manuel Camelo	Cimo de Vila
	Domingos Fernando Seixas	Praia de Vila Nova
	José da Cunha	Ferradores
	António Teixeira	Porta dos Carros
1730-1731	Bartolomeo dos Santos	Cimo de Vila (Viela do Penedo)
	José da Cunha Pinto	Ferradores
	José Martins Tinoco	Cimo de Vila
1749-1751	António Teixeira	Porta dos Carros
	Francisco de Almada	Porta dos Carros
	José Ribeiro	Vila Nova
1765-1766	(não é discriminado o nome)	Ferradores
1782-1783	José do Rego	Ferradores

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Receita e Despesa do Tesoureiro, *Receita e Despesa Tesoureiro 1755 a 1756*, n. 1461; *Receita e Despesa Tesoureiro 1682 a 1684*, n. 1437, fl. 1v.; *Receita e Despesa Tesoureiro 1684 a 1685*, n. 1437, fl. 1; *Receita e Despesa Tesoureiro 1691 a 1693*, n. 1440, fl. 2v.; *Receita e Despesa Tesoureiro 1713 a 1715*, n. 1447, fl. 4; *Receita e Despesa Tesoureiro 1707 a 1710*, n. 1445, fl.3; *Receita e Despesa Tesoureiro 1728 a 1729*, n.1452, fl. 5; *Receita e Despesa Tesoureiro 1725 a 1727*, n. 1451, fl. 4; *Receita e Despesa Tesoureiro 1749 a 1751*, n. 1459, fl. 4v.; *Receita Thezoureiro Julho 1782 a 1783*, n. 1480, fl. s.n.

Apesar de, nos anos de 1603-1604 a 1649-1650, tal como em 1697-1700, não constarem os mordomos das guias, na lista de oficiais que desempenhavam funções, sabemos que estes já se encontravam distribuídos pela cidade, pois são referidos nos *Livros da Bolsa de Despesa*. Veja-se o ano de 1655-1656, quando são anotados pagamentos a Manuel Moreira, Manuel Fernandes e Pedro Ferreira, todos mordomos do provimento das guias de cavalgaduras. Contudo, não temos notícia do local da cidade onde operavam. Há ainda referências ao irmão

Pantalião Pereira, mordomo dos provimentos das cavalgaduras da «Parte de Cima» e a Manuel Ferreira, mordomo do provimento das bestas da «Parte de Baixo».⁹⁰

Entre os anos de 1682 e 1684, encontrámos apenas referência a dois mordomos encarregues de prover as guias de cavalgaduras. Tratava-se dos irmãos Francisco Ramos Ribeiro, na Cordoaria, e Gaspar Cardoso de Oliveira, na Fonte da Turiana.⁹¹ Em 1683- 1684, quem proveu as cartas de guia com cavalgaduras, nos Ferradores, foi o já acima nomeado Francisco Ribeiro. Em Cimo de Vila ocupou o cargo Francisco Rebelo e, em Vila Nova, Gaspar de Cardoso de Oliveira.⁹² Note-se que os locais onde estes mordomos proviam as cartas correspondem às cinco principais portas da cidade, por onde circularia a maioria da população que frequentava a urbe, como adiante veremos.⁹³

No ano administrativo de 1713-1714, entre os vários tesoureiros, como era o da Casa, o dos dotes, o de D. Lopo de Almeida, e os mordomos, como o do celeiro, do hospital de Santa Clara, do hospital D. Lopo de Almeida, da lenha, ou o das roupas, encontrámos também os mordomos das guias, mantendo-se os locais de atuação. José Monteiro Ramos, na zona dos Ferradores, António Teixeira, na Porta dos Carros, e Manuel D'Almeida, em Vila Nova.⁹⁴ Alguns destes oficiais mudavam mensalmente, como acontecia com os irmãos encarregues da roda, do hospital, da Casa, entre outros. Por seu lado, os «mordomos das guias» mantinham-se durante todo o ano. A partir de 1714-1715, estes passaram de três a quatro.⁹⁵

Nos anos de 1749-1750, 1764-1765, 1787-1788 e 1797-1798, deixaram de aparecer discriminados os «mordomos das guias», no entanto, sabemos que continuaram em funções, pois apareciam, pontualmente, referidos nos livros de despesas, tal como aconteceu no ano

⁹⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série Despesas da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1655 a 1656*, n. 2537, fls. 2-4, 26-27, 31-31v., 41v., 53v.

⁹¹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção Mesa, Série Receita e Despesa do Tesoureiro, *Receita e Despesa Tesoureiro 1682 a 1684*, n. 1437, fl. 1v.

⁹² AHSCMPorto, ASCMP, Secção Mesa, Série Receita e Despesa do Tesoureiro, *Receita e Despesa Tesoureiro 1683 a 1684*, n. 1437, fl.1; *Receita e Despesa Tesoureiro 1691 a 1693*, n. 1440, fl. 2v.

⁹³ Sobre as portas da cidade do Porto no período moderno leia-se Francisco Ribeiro da Silva, «O Porto e o seu termo (1580-1640). Os homens, as instituições, e o poder», vol. 1 (tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1985), 84-85.

⁹⁴ AHSCMPorto, ASCMP, Secção Mesa, Série Receita e Despesa do Tesoureiro, *Receita e Despesa Tesoureiro 1713 a 1715*, n. 1447, fls. 4-5.

⁹⁵ O quarto atuava na zona de Cima de Vila e era Pantalião Ferreira. Em Vila Nova, voltou a ser António Fernandes São Paio e, nos Ferradores, José Moutinho.

administrativo de 1765-1766, quando Francisco de Almada provia as bestas à Porta dos Carros, José Ribeiro, em Vila Nova, e outro irmão nos Ferradores.⁹⁶

Se analisarmos a tabela 25, constatámos que alguns dos referidos mordomos que serviram ao longo dos séculos XVII e XVIII se distribuíam, grosso modo, pelo mesmo local da cidade. É possível que a sua localização estivesse relacionada com as suas moradas. Por esse motivo, quando um irmão servia em anos distintos, fazia-o sempre no mesmo lugar, como aconteceu com António Fernandes Sampaio, mordomo das cavalgaduras em Vila Nova, entre 1691-1694, 1707-1710 e 1714-1715. E ainda de António Teixeira, que proveu as cavalgaduras na Porta dos Carros, entre 1713-1715, 1725-1727, 1728-1731 e 1740-1751. De todos os irmãos, este foi o que mais vezes repetiu o cargo. Embora não saibamos o motivo concreto, poderia estar relacionado com a inexistência de outros confrades, neste local, pelo que, aqueles que moravam mais próximos, seriam recorrentemente nomeados para esta tarefa.

Tendo em conta o mapa 2, verifica-se que os locais onde os mordomos atuavam correspondiam a pontos estratégicos da entrada da cidade, assinalados a amarelo na imagem. Tratava-se da Cordoaria, também denominada Ferraria de Baixo ou Ferradores (n. 16), onde estava a Porta do Olival (n. 15), da Porta dos Carros (n. 13), da Porta de Cimo de Vila (n. 12), e da Parte de Vila Nova, junto à Porta Nova (n. 1), em Miragaia. Esta última localizava-se na baixa da cidade, próximo da praia e da Rua da Fonte da Auriana, na documentação referida como Fonte Turina.⁹⁷ Note-se que a Rua da Ferraria de Cima corresponde, na atualidade, à Rua dos Caldeireiros, local onde ficava o hospital D. Lopo de Almeida. Era também nesse local que se localizava a confraria de Nossa Senhora da Silva, em cuja parte traseira se situava o hospital de peregrinos da Rua de Trás. Assim, é possível que pela Porta do Olival, Cordoaria e Ferraria de Cima, entrassem e saíssem muitos daqueles que estavam em viagem, dada a proximidade existente com a Santa Casa e o hospital de peregrinos.⁹⁸ A Porta da Ribeira, (n. 6), era local de

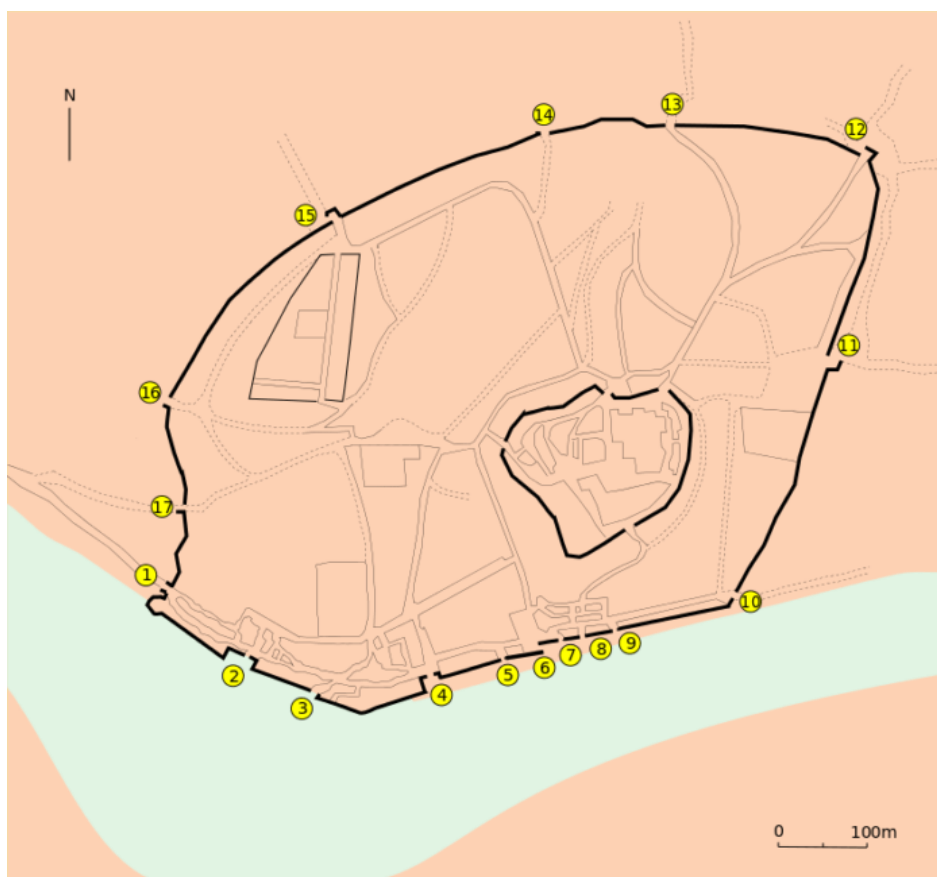
⁹⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo dos Juros, Série: Juros, *Receita e Despesa do Tesoureiro 1749-1750*, n. 1542; Secção: Mesa, Série: Receita e Despesa do Tesoureiro, *Receita e Despesa Tesoureiro 1764 para 1765*, n. 1465; *Receita Thezoureiro Julho 1787 a 1788*, n. 1485; *Receita Thezoureiro Julho 1797 a 1798*, n. 1495; Secção: Mordomias, Subsecção: Mordomo da Bolsa, Série: Despesa da Bolsa, *Bolsa Despesa Julho 1765 a 1766*, n. 2647, fls. 13, 15, 29.

⁹⁷ Leia-se Silva, «O Porto e o seu termo (1580-1640)...», 84-85.

⁹⁸ Maria do Carmo Ribeiro e Arnaldo Sousa, «A influência das atividades económicas na organização da cidade medieval portuguesa», em *Evolução da paisagem urbana: sociedade e economia*, coords. Maria do Carmo Ribeiro e Arnaldo Sousa (Braga: CITCEM, 2012), 116.

entrada, na cidade, daqueles que chegavam de barco, sendo por isso, importante, possuir um mordomo.

Mapa 2 - Mapa da muralha fernandina da cidade do Porto, século XV



Fonte: <https://agendaculturalporto.org/muralhas-fernandinas-do-porto/>, consultado a 24 de janeiro de 2023.

Sobre o aluguer de cavalgaduras, sabemos que algumas Misericórdias privilegiavam determinados alugadores de bestas locais. Por exemplo, em 1759, Manuel de Amorim, de Barcelinhos, queixava-se à Mesa da Santa Casa barcelense, pois tinha-lhe sido atribuído o privilégio de «dar bestas para os passageiros», o qual agora lhe fora retirado, a pretexto de ter faltado à sua obrigação. E, como ele pretendia continuar a fornecer as cavalgaduras para os passageiros e doentes, comprometia-se a fazê-lo, «a saber para Braga a trezentos réis secos [sic] e para Vianna e Vila do Conde a trezentos e corenta réis também secos».⁹⁹ Quando não tivesse a sua besta disponível, dispunha-se a procurar outra para servir as necessidades da Misericórdia.

⁹⁹ ALSCMBarcelos, *Serve para termos e acordãos da S. Caza 1716 (1716-1765)*, n. 455, fl. 123v.

Se não o fizesse, a própria Santa Casa poderia alugar uma besta, e sendo o custo dela superior ao valor cobrado por Manuel de Amorim, este suportaria o excesso, sendo-lhe descontado no próximo contrato de aluguer. Vejamos o seguinte exemplo. Se a Santa Casa necessitasse de alugar uma cavalgadura para Viana do Castelo e o preço a pagar fosse de 400 réis, o próximo aluguel feito a Manuel em vez de ser pago a 340 seria liquidado a apenas 280 réis, pois descontariam os 60 réis pagos em excesso ao outro alugador. Em troca, a confraria barcelense ficava obrigada a manter-lhe o privilégio.¹⁰⁰

Outras Misericórdias, como a de Mora, colocavam em pregão o cargo de dar mulas aos passageiros, sendo atribuído, àquele que cobrasse o menor preço. Também a de Santarém fazia arrematação pública para encontrar o alugador de bestas que transportasse os providos com cavalgadura, existindo uma tabela de preços definida consoante o destino dos mesmos.¹⁰¹ Por seu lado, a de Vila do Conde contratava um homem, com o seu carro, para levar os enfermos, quando necessário. Este indivíduo servia em exclusividade a confraria vilacondense.¹⁰² Por outro, a Misericórdia de Aveiro utilizava como meio de transporte os barcos de sal que saíam da vila.¹⁰³

Em março de 1756, a Santa Casa de Braga gastou 600 réis numa cavalgadura para levar até à «Barca», possível referência à vila de Ponte da Barca, João Alves, galego. O valor alto, pago pela besta, foi justificado pelo irmão, dizendo que era por «aver falta de bestas». Ainda no mesmo mês outras duas cavalgaduras para o mesmo destino custaram apenas 480 réis cada uma. Em abril do mesmo ano, o tesoureiro voltou a referir que gastara 1.200 réis para duas cavalgaduras para Ponte [sic], tratando-se possivelmente da Vila de Ponte, por haver falta de bestas, pois, imediatamente antes, uma outra custara apenas 480.¹⁰⁴ Uma cavalgadura de Ponte de Lima a Valença tinha um preço médio de 600 réis, podendo o valor variar por motivos como os atrás referenciados.

¹⁰⁰ ALSCMBarcelos, *Serve para termos e acordões da S. Caza 1716 (1716-1765)*, n. 455, fl. 123v.

¹⁰¹ Consulte-se Joaquim Manuel Lopes Correia, *Santa Casa da Misericórdia de Mora* (Figueira da Foz: Oficinas da Imprensa Económica, 1964). Leia-se a propósito Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos...», 127. Veja-se, também Rodrigues, *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém...*, 251.

¹⁰² Augusto Gomes Amorim, *Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde. Um legado 1510-1975*, vol. 1 (Vila do Conde: Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde, 2010), 189-190.

¹⁰³ Manuel Barreira, *Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. Poder, pobreza e solidariedade* (Aveiro: Santa Casa da Misericórdia de Aveiro, 1998), 147.

¹⁰⁴ ADBraga, FSCMB, *Livro da Despesa do Tezoureiro da Santa Caza 1724-1756*, n. 671, fls. 489-491. Consulte-se Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos...», 127.

O fornecimento de cavalgadura representava uma despesa acrescida para as confrarias, por esse motivo, as Misericórdias preocupavam-se em não as atribuir a vagabundos e mendicantes. Assim, em 1655, a irmandade bracarense definiu que haveria um único irmão a esmolar os passageiros, não concedendo esmola superior a 20 réis àqueles que chegassem sem carta de guia ou sem cavalgadura.¹⁰⁵ Mas, em 1771, a Misericórdia do Porto foi mais longe, quando em Mesa o provedor propôs que se

«[...] devia proibir asolutamente a concessão e esmola de cavalgaduras a todos os vagamundos, e ociosos que andão por este Reino mendigando com cartas de guia, fingindo-se com moléstias e necessidade para comover [...]».¹⁰⁶

Todavia, esta tentativa de controlo do provedor sobre os providos parece não ter causado espanto junto dos mesários que advogaram nunca tal acontecer, dizendo que:

«[...] que nunca se praticou dar cavalgadura aos mendicantes, ou passageiros por mais urgentes cauzas que mostrasse, e só se lhes concede quando trazem cavalgadura de outras Mizericordias e vem em direitura apear-se a esta Santa Caza ou ao Hospital o que terá para o futuro a mesma observância e assim tão bem se dará cavalgadura aos enfermos do Hospital e das Cadeyas e aos pobres que necessitem de Caldas provada a sua indigência e impossibilidade com muita exação [...]».¹⁰⁷

Mas a medida fez eco, uma vez que no compromisso da irmandade, datado de 1800, uma nota manuscrita, à margem, estabelece que as cavalgaduras só se podiam fornecer a quem saísse do hospital, das cadeias ou a quem fosse para as caldas, mas nunca aos «mendigos das cartas de guia menos que não venhão providos com as cavalgaduras apear-se a Santa Casa ou Hospital».¹⁰⁸

¹⁰⁵ Neves, *Peregrinos e viajantes...*, 143.

¹⁰⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 5.º de Lembranças [M]arço 1739 a 1787 Outubro*, n. 1286, fls. 330-331.

¹⁰⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 5.º de Lembranças [M]arço 1739 a 1787 Outubro*, n. 1286, fls. 330-331.

¹⁰⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Compromissos, *Compromisso da Misericórdia desta cidade impresso em 1646*, n. 853, fl. 11.

Tabela 26 - Outros tipos de provimentos feitos pelas Misericórdias em estudo, aos peregrinos e viajantes (1585-1820)

Tipos de provimentos atribuídos	Número
Cavalgadura	4.413
Carro	73
Barco	19
Com o condutor	10
Cavalgaduras comutadas	9
Alimentação	7
Sapatos	7
Cavalgaduras com andilhas e 1 com albarda	3
Roupa	3 ¹⁰⁹
Mortalhas	2
Cova	1
Total	4547

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVf; ASCMMogadouro.

Em relação ao uso de cavalgaduras, estimámos que tenham sido atribuídos, no período por nós analisado, a cerca de 4.413 transportes do género. A documentação não é linear. Por vezes, refere o número de bestas disponibilizadas aos passageiros, outras vezes aponta apenas o que foi gasto no meio de transporte, não especificando a quantidade.

Das 4.413 bestas concedidas, apurámos o valor correspondente a apenas 3.300 cavalgaduras, verificando-se que foi gasto com as mesmas um total de 1.314.481 réis, o que resulta uma esmola média de 398 réis por cada transporte concedido. Note-se, no entanto, que este valor deve ser visto com cautela, uma vez que os preços do aluguer de cavalgaduras eram muito variáveis, consoante a época, a distância a percorrer ou até uma maior ou menor

¹⁰⁹ Segundo António Magalhães, as esmolas de roupa dadas pelas Misericórdias podiam dividir-se em três tipologias, a doação da peça, a doação do pano para fazer a peça, ou o fornecimento do valor para comprar o pano ou a peça. Leia-se António Magalhães, «Vestir os Nus: As Misericórdias na Prática da Terceira Obra de Caridade Corporal», em *As Sete Obras de Misericórdia...*, 73.

disponibilidade de bestas. Num cômputo geral, verificou-se que, das 3.330 cavalgadas cujos valores foi possível apurar, 45% tiveram preços que oscilaram entre os 20 e os 480 réis, tendo as restantes 55% valores mais altos. Entre as primeiras, a maior fatia, 9%, tiveram um custo 240 réis, seguindo-se com 4% as de 120, 4% as de 480, 3% as de 200, 3% as de 100 e 3% as de 140 réis. As restantes 74% tiveram valores mais variáveis, 300, 280, 220, 180, 160, 80, 60, 20 réis. Note-se que, além da cavalgada, em alguns dos casos pode estar incluído o valor da esmola para sustento do indivíduo.

Houve nove casos de cavalgadas que foram comutadas por dinheiro, como aconteceu com uma besta fornecida, em abril de 1636, pela Misericórdia do Porto, a «Domingos que foi para Braga e quis comutar o dinheiro para a cavalgada por vir de fora».¹¹⁰ O mesmo aconteceu, também, com Francisca Ferreira, que se dirigia para Viana do Castelo e recebeu 40 réis em lugar da cavalgada.¹¹¹ Note-se, todavia, que os valores das cavalgadas são muito superior ao que é dado às pessoas quando comutada. Esta situação chegou a ser proibida em algumas Misericórdias. Acreditava-se que o interesse do passageiro, em comutar a cavalgada por dinheiro, mostrava que não tinha dificuldades em deslocar-se, tornando inviável a necessidade do transporte, traduzindo-se num gasto desnecessário para a irmandade.

Dos 41.170 indivíduos analisados, 18,7%, ou seja, 7.718, foram providos com um meio de transporte pelas Misericórdias. As bestas eram a forma de transporte mais popular tendo sido atribuídas cerca de 4.413, correspondendo a 97,4% dos meios de transporte concedidos. Uma cavalgada podia ser disponibilizada a uma família numerosa, podendo ser utilizada de forma rotativa pelos seus membros. Eram, frequentemente, destinadas às mulheres e crianças, por serem mais frágeis. Em todo o caso, conseguimos dividir 1.555, ou seja, 20% dos providos com transporte, por sexo, tendo sido verificado que destes, 77%, eram homens e apenas 23%, mulheres.¹¹²

Os outros meios utilizados eram o carro com 1,6% (73) dos casos, e o barco 0,4% (19). Podemos contar ainda uma liteira, disponibilizada pela Misericórdia de Braga, em maio de 1766,

¹¹⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1635 a 1636 Junho*, n. 2517, fl. 238.

¹¹¹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1645 a 1646 Junho*, n. 2527, fl. 56.

¹¹² Note-se que excluímos deste cálculo as cavalgadas que foram providas a casais ou a progenitores com filhos, onde estavam contemplados os dois sexos.

a João António Pinheiro, que se dirigia para Ponte de Lima.¹¹³ Exemplo interessante foi o de um rapaz, menor, que chegou ao hospital de S. Marcos, vindo de Guimarães, dentro de uma canastra.¹¹⁴ A cadeirinha era, também, utilizada para trazer alguns enfermos.

Há ainda três casos de cavalgadas que foram passadas com andilhas e uma delas com albarda, «com cavalgada de albarda e andilhas para levar a Guimarães João Roiz Cazado com Francisca Maria quatrocentos reis».¹¹⁵ Esta foi passada pela Misericórdia de Braga, em junho de 1746. Nem sempre havia bestas disponíveis quando eram necessárias. Nesses casos, os doentes tinham de encontrar forças para seguir pelo próprio pé, o que aconteceu a Catarina Martins, casada, que se foi curar de febres ao hospital de S. Marcos e que dele saiu em 12 de outubro de 1636. Não teve direito a besta, por não as haver, senão «melhor ia», dizia o escrivão.¹¹⁶

Os carros eram atribuídos a indivíduos cuja condição de saúde não lhes permitia seguir sentados. Foi, como referimos, o caso de um carro disponibilizado a «Marta solteira doente que saio do hospital [Dom Lopo de Almeida] que mandarão levar a Guimarães», em outubro de 1655.¹¹⁷

Era frequente, também, concederem bens de mobilidade a pessoas que viajavam com crianças, possivelmente pequenas. É o caso do carro dado, no Porto, à «Islandeza [sic] com tres crianças para hu carro ate villa de conde trezentos e sincoenta reis», em setembro de 1605.¹¹⁸ Ou o de «Marta Gonçalves do rol desta casa [Misericórdia do Porto] que hia pera bragua com tres crianças pera dos ditos quinhentos e oitenta reis se lhe alugar hu carro e dar seu provimento e em como os recebeu assinou», em setembro de 1605.¹¹⁹

¹¹³ ADBraga, FSCMB, *Livro de despesas 1757-1792*, n. 67, fl. 161v.

¹¹⁴ ADBraga, FSCMB, *Doentes Entrada e sahida 1617-1630*, n. 65, fl. 38v.

¹¹⁵ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1645 a 1646 Junho*, n. 2527, fl. 320.

¹¹⁶ ADBraga, FSCMB, *Doentes Entrada 1631-1637*, n. 66, fl. s.n

¹¹⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1655 a 1656 Junho*, n. 2537, fl. 16.

¹¹⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 61.

¹¹⁹ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 151v.

Em algumas situações, o barco mostrava ser uma boa opção, como aconteceu em dezembro de 1609, quando a Misericórdia do Porto pagou 64 réis a um barco para levar um convalescente até Ovar.¹²⁰

Mas não era só esmola ou transporte que os passageiros podiam receber quando chegavam às Misericórdias. Estas proviam-nos de outras formas, embora apenas em casos específicos. Assim, podiam receber bens alimentares, entre as quais refeições completas ou algumas porções de galinha, pão e carneiro. Davam também roupa, e entre esta encontravam-se as mortalhas, quando faleciam, ou vestuário para o dia a dia, como calças, camisas, barretes e gibões. Em 1687, por exemplo, o mordomo da Santa Casa de Braga gastou 550 réis com «hu gibão que se mandou dar a hua pobre que foi desta caza para o Portto».¹²¹ E, em 1672, a Misericórdia de Ponte de Lima mandou fazer uma camisa para um passageiro, pelo valor de 50 réis.¹²²

Os sapatos também eram importantes, por isso a Santa Casa de Guimarães, em 1655, mandou dar «seis pares de tamanquos [...] a seis mulheres que sairão do espirital», para suas terras, providas em duas cartas de guia.¹²³ Eram, possivelmente, doentes de gálico que se deslocaram à cidade para receber tratamento.¹²⁴

¹²⁰ AHSCMPorto, ASCMP, Subarquivo: Hospital D. Lopo de Almeida, Série: Despesas do Hospital, *Despesa do Hospital 1608-1609*, n. 413, fls. 51-62v. Outro exemplo é o da Santa Casa de Caminha que, em fevereiro de 1609, pagou 1.750 réis em esmola para uns peregrinos e para um barco que levou «huns enfermos há primeira misericórdia». ADVCastelo, FSCMC, *Livro da Receita e despesa do hospital da Villa de Caminha 1590-1614*, n. 7.35.3.14, fl. 62.

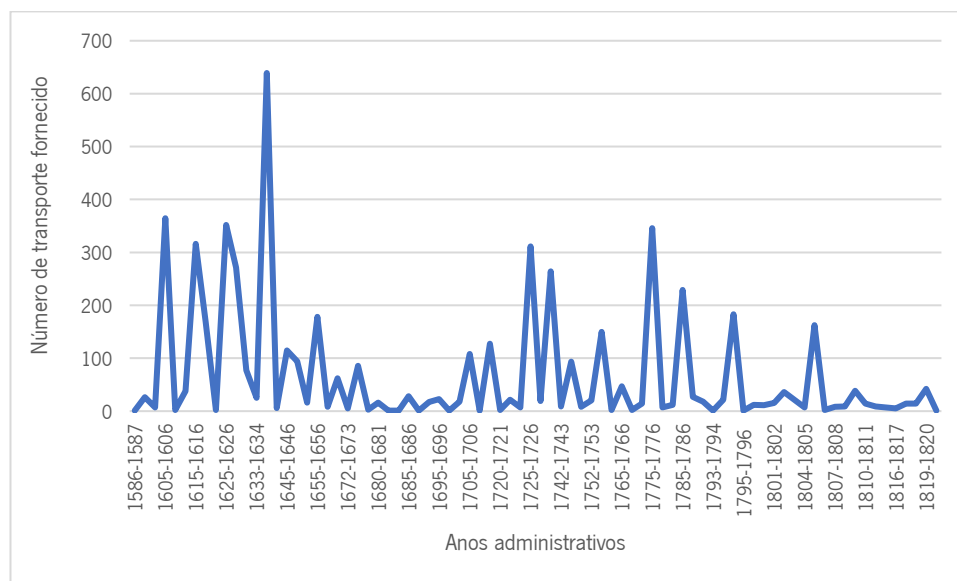
¹²¹ ADBraga, FSCMB, *Libro da despesa do Mordomo que 1686-1694*, n. 580, fl. 125v.

¹²² ASCMPLima, *Receita e Despesa 1672*, n. 478, fl.s.n. Sobre a doação de roupas aos pobres, pelas Misericórdias leia-se Luís Gonçalves Ferreira, *Vestidos de Caridade. Assistência, pobreza e indumentária na Idade Moderna. O caso da Misericórdia de Braga* (Famalicão: Húmus, 2020), 112-193.

¹²³ ASCMGuimarães, *Livro de Receita e Despesa de 1650 a 1659*, n. 234, fl. 301.

¹²⁴ Também a Misericórdia do Porto gastou 240 réis em uns sapatos para Catarina Fernandes, que ia para Lisboa, em 1616. AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despesa Julho 1615 a 1616 Junho*, n. 2497, fl. 296.

Gráfico 28 - Variação do número de provimentos com transporte realizados pelas Misericórdias em estudo aos peregrinos e viajantes (1585-1820)



Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

A análise de doação de transportes, correspondendo, em 97,4% dos casos a cavalgaduras, revela-nos que este género de provimento foi mais frequente nas primeiras décadas de seiscentos, do que em todo o restante período analisado, dilatado até 1820. As primeiras décadas de setecentos, após cessarem os receios provocados pela Guerra da Restauração, e terem melhorado as condições financeiras das Misericórdias, mostram um reflorescer na atribuição de cavalgaduras aos peregrinos e viajantes, para logo voltarem a diminuir na segunda metade de setecentos, quando novamente uma difícil conjuntura económica colocaria as finanças das confrarias numa situação complicada.¹²⁵

¹²⁵ Sobre a crise e a desvalorização monetária, na sequência do conflito leia-se Eugénia Mata e Nuno Valério, *História económica de Portugal. Uma perspectiva global* (Lisboa: Editorial Presença, 1993), 108-111; Nuno Monteiro, «Idade Moderna (séculos XV-XVIII)», em *História de Portugal*, coords. Rui Ramos, Bernardos Vasconcelos e Nuno Gonçalo Monteiro (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009), 410-411.

Tabela 27 - Destinos dos peregrinos e viajantes providos com cavalgaduras pelas Misericórdias em estudo (1585-1820)

Misericórdia que proveu	Etapa até onde foi feito o provimento	Nº	Misericórdia que proveu	Etapa até onde foi feito o provimento	Nº	
Porto	Azurara	181	Amarante	Arrifana de Sousa	1	
	Ovar	180				
	Arrifana de Sousa	61		Barcelos	Vila do Conde	1
	Vila do Conde	18				
	Carneiro	6		Braga	Ponte de Lima	5
	Barca da Trofa	5			Guimarães	3
	Castelo da Feira	4			Arcos	1
	Algarve	1			Barcelos	1
	Anadia	1			Pardieiros	1
	Aveiro	1			Ruivães	1
	Braga	1			Vila Nova	1
	Caminha	1				
	Galiza	1		Guimarães	Amarante	1
	Guimarães	1			Cabeceiras de Basto	1
	Vila Nova	1				
	Santo Estevão de Vairão	1		Vila Real	Amarante	10
	Santome [sic]	1			Murça	1
V. N. de Cerveira	1	Vila Pouca	1			
Total 495						

Fonte: AHSCMPorto, ASCMP; ASCMPLima; ASCMAmarante; ADBraga, FSCMB; ASCMGuimarães; ADVReal, FSCMVR; ASCMVConde; AMMonção, FSCMM; ALSCMBarcelos; ADVCastelo, FSCMC; AMMelgaço, BSCMM; ASCMEsposende; ASCMSJPesqueira; ASCMChaves; ASCMMDouro; AMVNCerveira, FSCMVNC; MMDBCabral, FSCMVF; ASCMMogadouro.

Os transportes fornecidos pelas Misericórdias, por norma, não levavam os peregrinos e viajantes ao seu destino final, mas sim até um outro local, ou seja, faziam uma etapa do percurso. A seguinte dependeria da Misericórdia em que eram deixados. Conseguimos identificar 495 dessas etapas, ou seja, 11% dos locais até onde os transportes foram providos, respeitando 94% dos destinos, aos transportes fornecidos pela Misericórdia do Porto, num total de 465 casos. Uma parte significativa destes eram enviados para a congénere de Azurara, 36,6%, (181 casos), assim como 36,4% (180) para a Misericórdia de Ovar, sendo estas as principais etapas que os

transportes da Misericórdia do Porto asseguravam, e que correspondem a 78% do total registado. Os restantes 22% tinham destinos variados, conforme podemos ver na tabela 27. Assim, partindo do Porto para o Norte, o comum era a Misericórdia dar transporte até à sua homónima seguinte, a de Azurara, e para Sul até Ovar. Para Este, a etapa terminava na Santa Casa de Arrifana de Sousa, com 13% dos destinos das cavalgaduras expedidas. Por vezes, a confraria concedia transporte até mais longe, provendo até à Misericórdia de Vila do Conde, até Santa Maria da Feira, ou mesmo para Braga, Caminha, Aveiro, Guimarães ou Galiza, embora estes fossem casos muito raros. Vejamos o exemplo do registo efetuado na Santa Casa do Porto, em 1605, pelo qual uma pessoa foi provida com «carta de gya e esmola com cavalgadura ate algarve».¹²⁶ É bastante provável que tenha havido necessidade de trocar de besta ao longo do percurso.

Sabemos, por exemplo, que, para um irmão da Santa Casa do Porto ir a Lisboa, em 1614, gastou 2.300 réis numa cavalgadura com cela, na viagem de ida, e 2.400 réis no mesmo meio de transporte, no regresso.¹²⁷ Em 1625, o solicitador da casa despendeu 1.500 réis na cavalgadura entre o Porto e Santarém, e um ano depois são descritas as várias etapas percorridas pelo irmão Manuel Basto e o custo das cavalgaduras desses percurso. Assim, entre o Porto e Vila Viçosa gastara no transporte 1.650 réis. No regresso, de Vila Viçosa a Elvas despendera 550 réis e de Elvas a Lisboa 1.200, já de Santarém a Coimbra o valor fora de 930 réis, e de Coimbra ao Porto mais 900 réis. Não sabemos se estas etapas correspondem efetivamente ao número de mudas de animal, ou se terá efetuado mais alguma, especialmente na viagem de ida, onde não é referida nenhuma etapa, mas sim o pagamento final.¹²⁸

Entre os providos da Misericórdia de Vila Real, o mais comum, era receberem transporte até Amarante, mas também Murça e Vila Pouca de Aguiar constam nos destinos das cavalgaduras. Por seu lado, em Braga, destacava-se Ponte de Lima e Guimarães, embora ambos com cinco e três casos, respetivamente.

Note-se que a cavalgadura correspondia, na maioria das vezes, a uma mula ou asno e não a um cavalo, uma vez que o preço e cuidado que este exigia o tornavam num produto caro. São diversos os viajantes estrangeiros que se queixavam de não encontrarem cavalos para alugar

¹²⁶ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mordomias, Subsecção: Bolsa da Despesa, *Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho*, n. 2487, fl. 105v.

¹²⁷ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 2.º de Lembranças 1609 a 1639*, n. 1282, fls. 330-331.

¹²⁸ AHSCMPorto, ASCMP, Secção: Mesa, Série: Lembranças, *Livro 2.º de Lembranças 1609 a 1639*, n. 1282, fls. 382-383v., 390v.-392.

em Portugal, apenas animais mais lentos e vagarosos, como as mulas. Esta realidade era alvo de crítica e destoava, segundo as experiências relatadas, do que acontecia no resto da Europa.¹²⁹

¹²⁹ Consulte-se Artur Teodoro de Matos, *Transportes e comunicações em Portugal, Açores e Madeira (1750-1850)* (Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1980), 411-420.

Capítulo V

Peregrinação e família. O matrimónio como ato de
redenção?

1 - Pecado, amor e família: peregrinações e matrimónio

Embora o nosso estudo se debruce sobre o auxílio prestado pelas Misericórdias aos viajantes, decidimos efetuar uma análise à documentação consultada durante a nossa estância de doutoramento europeu, nos *Fondos Parroquiais do Archivo Histórico Diocesano do Arzobispado de Santiago de Compostela*, assim como uma inquirição de género encontrada no Arquivo Distrital de Braga.

Se os dados que recolhemos nos arquivos das confrarias estudadas tendem a ser parcos e esquemáticos, no que respeita à vida dos peregrinos, permitindo-nos recolher informações mais analíticas e quantitativas, como tivemos oportunidade de observar, os documentos sobre os quais nos debruçamos, neste capítulo, constituem pequenas frestas que nos permitem vislumbrar episódios da vida de alguns dos indivíduos que circulavam pelas estradas e caminhos portugueses, e europeus do período moderno. São, na sua maioria, exemplos de gente que, embora tivesse um contexto familiar, havia abandonado a comunidade onde vivia, levando uma vida de errância e pecado, procurando retratar-se através de uma peregrinação a Compostela. Assim, ao longo do capítulo assistimos às vidas, aventuras e desventuras de homens e mulheres que, ávidos de novas vivências, desejando casar-se contra a vontade das suas famílias, sendo órfãos e levando uma vida de itinerância, ou procurando fugir ao jugo dos seus amos, se afastavam dos locais onde viviam, a pretexto de peregrinarem, ou acabando por fazê-lo, como forma de se redimirem pelos erros cometidos.

Analisar a referida documentação, dedicando atenção à que respeita a peregrinos portugueses, mas também aos estrangeiros, foi uma opção nossa, conscientes de que apesar de se afastar do tema central deste trabalho, fornece importantes dados sobre alguns dos indivíduos que circulavam pelas estradas modernas, não podendo descartar-se que tenham sido alvo de caridade pelas confrarias portuguesas, aquando da sua passagem pelo reino, embora disso não nos tenham deixado nota. Estamos convictas de que as fontes indagadas neste capítulo são um importante contributo complementar para o estudo que apresentamos. A análise levada a cabo não se restringe ao estudo dos casais portugueses, incluímos outros, de outras nacionalidades, uma vez que podem ser representativos de alguns dos viajantes estrangeiros, anteriormente analisados, no âmbito da assistência praticada pelas Misericórdias.

Já num outro capítulo perscrutamos a existência de famílias em viagem, dedicando agora atenção a núcleos familiares que surgiram como consequência de viagens e peregrinações. Sabemos que nos migrantes isso era comum. Saindo solteiros das suas terras, acabavam, muitas vezes, por

constituir família nos destinos de emigração. Todavia, também as peregrinações e as viagens ocasionais podiam potenciar estas situações.

Eram muitos aqueles que nunca mais regressavam, tivessem essa intenção já premeditada, antes da partida, ou esta se proporcionasse, fruto das vivências que o caminho lhes trazia. Certo é que muitos acabavam por se fixar e fazer vida nos locais por onde passavam. Esse parece ter sido o caso de Cipriano Giovanni, apelidado depois de «O Catalão».¹

Em 29 de novembro de 1760, José Luís da Silva, formado em leis pela Universidade de Coimbra, foi alvo de uma inquirição de género, quando se preparava para ingressar na vida religiosa. Graças a esse documento, que se conservou no Arquivo Distrital de Braga, constatámos que este indivíduo nascera fruto do casamento entre um peregrino e uma mulher de Amarante. O seu pai era Cipriano Giovanni Catalão e a mãe Luísa Inês da Rainha Santa.² O citado Cipriano era licenciado e filho de «João Iovany do lugar do Arensal freguesia da Massana Vallez de Andorra e de sua mulher Maria Malner do lugar e freguesia de São Pedro de Sor, ambos do Bispado da See de Urgel».³ Tinha chegado a Amarante

«[...] de romeiro o dito Licenciado Cypriano Iovanes natural do Reyno de Cataluna ficando-lhe sempre o nome de Catalão que pelo tal he conhecido e aqui cazara com a ditta Luiza Ighnes de quem tivera filhos e mais não disse».⁴

O pai de Luísa Inês da Rainha Santa era cirurgião na vila de Amarante, quando tendo chegado à referida localidade

¹ Agradecemos publicamente ao descendente de Cipriano Catação, João Catalão, que, numa conversa circunstancial sobre o nosso tema de investigação, nos revelou o seu antepassado. Chamamos, ainda, à atenção para o facto de o apelido «Catalão», que recebeu Cipriano na primeira metade do século XVIII, se perpetuar, atualmente, no nome de família dos seus descendentes.

² Fazemos notar que, tanto neste caso, como nos posteriores, escrevemos os nomes dos nubentes e das suas terras tal como surgem na documentação. Em muitos casos não nos foi possível identificar com clareza a sua localização. Note-se que todas estas informações eram registadas a partir da oralidade, pelo que, por vezes, os nomes eram escritos pela forma como soavam o que se torna um problema, quando pretendemos situá-los.

³ Por seu lado, sabemos que a família paterna de Luísa Inês da Rainha Santa era oriunda do Bispado de Lamego, e a família materna de Santo Ildefonso, na cidade do Porto. O pai de Luísa Inês era cirurgião na vila de Amarante, pelo que aí vivia a família. Veja-se ADBraga, Fundo da Mitra Arquiepiscopal de Braga, Inquirições de genere 1616/1911, *Inquirição de Género de Jose Luiz da Silva da freguesia de Sam Gonçalo da Villa de Amarante*, n. 22129, fl. s.n.

⁴ ADBraga, Mitra Arquiepiscopal de Braga, Inquirições de genere 1616/1911, *Inquirição de Género de Jose Luiz da Silva...*, fl. s.n.

«[...] o dito Licenciado Cypriano Iovanes de romaria de Sam Tiago, vendo a sua capacidade, boa índole e catholico precedimento o cazara com a dita sua filha Luiza Ighes da Rainha Santa, mandado para este effeito vir do Reino da Cataluna atestações do seu sangue e nascimento que o afirmarão ser de limpa e pura geração por cujo motivo o cazou com a sua ditta filha e mais não disse [...]».⁵

Outras testemunhas afirmavam que Cipriano chegara a Amarante vestido com o hábito de romeiro e que mais tarde, ocupou o ofício do sogro, «Cipriano Iovanes he Medico nesta villa e morador à Mizericordia».⁶ O romeiro casou com a referida Luísa Inês, no ano de 1735. Para efeitos do matrimónio foi pedido o registo de batismo de Cipriano Giovanni, à sua paróquia Natal, pelo que este veio da igreja paroquial de Massana, em Andorra, datado de 21 de outubro de 1715, tendo casado com 20 anos de idade.⁷

Note-se que era comum a existência de casamentos exogâmicos, isto é, de indivíduos oriundos de outras paróquias com pessoas locais. O mais frequente era precisamente que o homem fosse de fora, até porque havia o costume de a noiva casar na sua terra. Em todo o caso, existiam situações em que era a mulher de outro local ou mesmo ambos. Na paróquia de Romarigães, no período moderno, verificou-se que 23% dos noivos homens tinham origem em outras paróquias e, entre 1750 e 1799, essa realidade atingiu os 45%. Embora em períodos anteriores os laços matrimoniais se efetuassem, principalmente, no interior das paróquias, ao longo dos séculos XVIII e XIX os casamentos fora da comunidade tornaram-se mais frequentes, fruto de uma maior abertura das populações, em virtude do desenvolvimento do comércio e das maiores dinâmicas entre territórios. Na região do Minho, em algumas localidades, como Valença, Ponte de Lima e Vila Nova de Cerveira, encontram-se alguns casais não naturais das paróquias onde acabaram por se fixar e falecer. Eram, muitas vezes, núcleos familiares oriundos da Galiza.⁸

⁵ Estes documentos, escritos em latim, encontram-se anexos à inquirição. ADB, Mitra Arquiepiscopal de Braga, Inquirições de genere 1616/1911, *Inquirição de Gêneres de Jose Luiz da Silva...*, fl. s.n.

⁶ ADBraga, Mitra Arquiepiscopal de Braga, Inquirições de genere 1616/1911, *Inquirição de Gêneres de Jose Luiz da Silva...*, fl. s.n.

⁷ Também em Pontevedra, no século XV, uma situação semelhante terá acontecido, tendo a filha do Juiz Pedro Falcão casado com um peregrino. Veja-se F. R. Cordero Carrete, «Peregrinos Mendicantes», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XVII, n. 51 (1962): 87.

⁸ Existe diversa bibliografia e estudos demográficos onde são analisados os casamentos endogâmicos e exogâmicos, muitos dos quais orientados pela pioneira no estudo demográfico em Portugal, Maria Norberta Amorim. Consultem-se, por exemplo, os trabalhos de Carlota Maria Fernandes dos Santos, *Santiago de Romarigães, comunidade rural do Alto Minho: sociedade e demografia (1640-1872)* (Porto: Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Câmara Municipal de Paredes de Coura, 1999), 144-150; Em Chaves foram localizadas várias famílias cujos dois cônjuges são de fora e se fixaram na vila. Leia-se José Alfredo Paulo Faustino, «A população da Vila

O facto de as testemunhas referirem que Cipriano chegou a Amarante vestido com roupas de romeiro não deixa de ser interessante. Em primeiro lugar, ressalva-se o impacto visual que as mesmas provocavam, continuando esse pormenor a ser recordado várias décadas depois. Outro aspeto de relevo, que recordamos, é o facto de, desde o reinado de Filipe II, o hábito de romeiro ser proibido e se multiplicarem as medidas para afastar os falsos peregrinos.⁹ Mas Cipriano não era o único a ser referido como vindo com roupa de romeiro, o que prova que nem sempre as ordens eram cumpridas. Dos 943 peregrinos e viajantes enfermos, que identificámos nos livros dos hospitais das Misericórdias, 22 apresentavam roupa de romeiros, como pudemos observar anteriormente.

Caso distinto do de Cipriano, mas que se insere no contexto das famílias criadas no decurso das peregrinações, é o dos casamentos de peregrinos, em Santiago de Compostela. Reunimos 34 registos de matrimónios de romeiros que se realizaram, na cidade do apóstolo, entre 1714 e 1769, tendo 17 desses ocorrido no ano de 1739. Em 18 dos registos foi possível colher informações sobre o percurso de vida dos nubentes e as trajetórias seguidas pelos mesmos. A maior fatia dos casais admitiu ter vivido em pecado durante algum tempo e, por desejar cumprir os preceitos pascais, procurava confessar-se, mas nenhum confessor os absolvía.¹⁰ Alguns desses padres aconselharam os contraentes a rumarem a Compostela, onde poderiam encontrar absolvição para o estado em que viviam. Portanto, apesar de poderem ser inseridos entre as malhas da vagabundagem, estes indivíduos eram também peregrinos «ex-poenitentia», pessoas a quem os confessores aconselharam a peregrinar em busca de redenção.¹¹

de Chaves entre 1780 e 1880» (dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014), 121-122, 236-257; Milene dos Anjos Fernandes, «A População de Priscos entre os Séculos XVI e XX. Estudo Demográfico» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2015), 38-41.

⁹ Sobre esta questão veja-se Roberto J. López, «El Camino de Santiago en la Edad Moderna», *Compostellanum*, vol. 37, n. 3-4 (1992): 463-483; Iija Mieck, «A Peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650: resonancia, transformación de estructura e crise», em *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. Vicente Almazán (Vigo: Editorial Galaxia, 1990), 348-351.

¹⁰ Em relação às obrigações pascais leia-se António Franquelim Sampaio Neiva Soares, «A arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidade pelas visitas pastorais (1550-1700)», vol. 2 (tese de doutoramento, Braga, Universidade do Minho, 1993), 806-807.

¹¹ Sobre este género de peregrinação leia-se Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, «La Peregrinación a San Salvador de Oviedo y los itinerarios asturianos del Camino de Santiago», em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken (Barcelona: Lunewerg Editores, 1993), 240-246; Pierre-André Sigal, «Las Diferents types de pèlerinages», em *Santiago de Compostela: 1000 ans de pèlerinage européen* (Belgica: Credit Communal, 1985), 97; Dominique Julia, «Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque Moderne et Contemporaine», em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'École française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry (Roma: École Française de Rome, 2000), 113-115.

Chegados ao santuário do apóstolo, os casais confessavam-se e eram aconselhados a elaborar um memorial que deviam dirigir ao Governador ou Provisor do arcebispado, explicando a situação, admitindo as culpas e reforçando o perigo em que se encontravam as almas de ambos. Pediam, então, que um pároco da cidade fosse destacado para celebrar o seu matrimónio.¹²

A súplica ao governador era, por norma, dirigida pelo homem. Assim, era o seu nome que constava no memorial. Esta prática sucedeu-se em todos os casais estrangeiros, contudo, no caso dos portugueses, foi maioritariamente a mulher que dirigia o pedido. Dos 34 casais, oito eram portugueses. E destes, apenas em três foram os elementos masculinos os autores da petição. Não sabemos, no entanto, o que poderia justificar essa diferença e a tomada de posição feminina.

Jacob Baniala e Maria Huielen eram ambos de nação francesa. Casaram no dia 1 de maio de 1730, em Compostela, e no relatório constava os motivos que os levaram a Santiago. Jacob disse nunca ter sido casado, nem ter feito promessa de casamento a outra pessoa. Por seu lado, Maria assumiu ser viúva de Pedro de Eicho (sic), francês que falecera no ano de 1735. E

¹² O processo passava por escrever uma petição ao governador que depois encaminhava o casal para ser ouvido e interrogado, junto com as testemunhas. Após essa audição, e da realização de um inquérito a três pessoas que os conhecessem e atestassem as suas versões, na presença de um notário e de um capelão, realizava-se o relatório que era devolvido ao Provedor ou Governador, deixando ao seu critério a realização do casamento. Seguia-se a resposta do mesmo, no qual autorizava um padre a realizar o matrimónio e, por fim, o assento do capelão que o oficiou. Verificámos que 17 dos 34 registos seguem esta sequência e todos tiveram a duração máxima de dois dias. Quando o caso chegava ao capelão do Hospital Real ou a algum dos capelães de línguas do mesmo, estes inquiriam o casal, na presença do notário. Em primeiro lugar, davam-lhe juramento perante o crucifixo, seguindo-se as admoestações, avisando dos enormes perigos que incorriam aqueles que casavam segunda vez estando ainda vivos os cônjuges do primeiro casamento, assim como as penas em que podiam sofrer os padres que os casassem. Perguntava-lhes, posteriormente, o motivo por que procuraram Santiago para casar. Eram, ainda, interrogados separadamente, confirmando que não havia discrepâncias nos testemunhos. Por último, deviam provar que estavam livres e sem impedimento apresentando as referidas testemunhas. Nesse momento o homem saía em busca das mesmas e o capelão aproveitava o facto de ficar sozinho com a mulher para averiguar se esta havia sido raptada contra sua vontade, se se estava a casar obrigada, se o companheiro a forçara a algo ou se a tinha ameaçado. Note-se que a Igreja dava bastante importância à livre vontade dos noivos. Todo este processo se baseava nas disposições adotadas no pós-Trento, como veremos e que surgem esplanadas em várias constituições sinodais. Veja-se *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga ordenadas pelo Illustrissimo Senhor Arcebispo D. Sebastião de Matos e Noronha no anno de 1639 e mandadas emprimir a primeira vez pelo Illustrissimo Senhor D. João de Sousa Arcebispo e Senhor de Braga Primas das Espanhas* (Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1697), 131-161. Através de http://biblioteca.galiciana.gal/es/consulta/registro.do?id=5816&fbclid=IwAR1uKtRT_cQmd3VVEOGVivpSgMeHilc-CAKKoUT0ViRUe9DJ7CLzLf9r9Ew. Consultado a 25 de junho de 2022; E leia-se o trabalho de Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700* (Viseu: Livros Horizonte, 2006), 114-120.

«[...] quitto dita Maria de su cartera la fee del Bautismo de ditcho Jacobo La que estava sellada em publica forma... del obispo de conauche [sic] y de su vicário General...que se costumbra en Frância. Y de la mesma cartera saco outra zustificacion que empezava y seguia desta surte: aun que en lengua franzessa: en los nueve de nobiembre de mill setecientos y trinta y cinco, Pedro Defelos natural de la Diozecis de Rescar[?] Y de la Parochia de san Castil y le enterre en el semeuterio dal bocana por mi fue firmada despues de aver rezivido los santos sacramentos [...]»¹³

Confirmou-se que os ditos documentos eram autênticos, justificando, os nubentes, casarem na cidade do apóstolo, pelo facto de se terem conhecido havia um ano e meio, quando Maria vivia em casa de Juan Lecumoge, onde servia como criada e criava um seu filho. Jacobo frequentava aquela casa muitas vezes, pois tinha uma tenda de «mercansias menudas», acabando por lhe dar «palavras de matrimónio», tendo decidido fugir juntos. Todavia, dizia que, apercebendo-se do perigo que corriam as suas almas, decidiram ir a Santiago, onde foram aconselhados a valerem-se da caridade do provedor. Afirmaram, ainda, que temiam casar na sua terra por medo dos amos de Maria, a quem a dita nubente abandonara os filhos.¹⁴

Note-se que todos os noivos afirmavam terem-se confessado e não terem encontrado padre que os quisesse absolver ou casar. Porquê? Também em Compostela o inquisidor era insistente no motivo pelo qual não havia casado nas suas terras. A resposta encontra-se nas novas disposições pós Trento que defendiam que os matrimónios fossem realizados nas paróquias de origem dos noivos, e pelo pároco local, reforçando a importância desse espaço nos rituais de passagem dos seus paroquianos.¹⁵ No caso dos casamentos, esta era uma forma de garantir que existia conhecimento suficiente sobre a liberdade ou impedimento para a sua realização. Assim, as constituições sinodais do Porto, datadas de 1585, tal como as de Braga, de 1639, afirmavam que

¹³ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714, casados 1708-1715, Bautizados 1714-1742, (empleados)*, «*Bautizados y casados e nesta Real Casa desde primeiro de Juno de 1693 hasta ?? de 1742*, n. P019599, fls. 123-125.

¹⁴ Testemunharam por eles dois franceses que estavam na cidade, em romaria ao apóstolo, e que os conheciam. Eram eles Lais Maqueno, de 48 anos, francês, do mesmo bispado do contraente e Juan Seye, de 27 anos, natural de Perpilhão. Lais referiu conhecer Maria e afirmou ter visto o casal, haveria um ano, a vender mercadorias miúdas, pensando serem casados. Juan disse conhecê-los do caminho, há cerca de dois meses e meio. Também ele acreditava que eram casados. Importa reforçar, neste caso, a forma como as amizades e conhecimentos que se faziam ao longo das estradas podiam ser úteis à vida destes indivíduos.

¹⁵ A propósito leia-se Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal...*, 114-120.

«[...] nenhum sacerdote receba alguns Noyuos que nam forem seus fregueses sem licença de seu próprio Reitor, ou Cura: nem lhes dem as benções nupciaes sob pena de suspensam em que encorrem pelo mesmo sagrado Concilio Tridentino».¹⁶

A situação agravava-se, principalmente, quando se tratava de casamentos de vagabundos e mendicantes, referindo as constituições sinodais do Porto que:

«[...] porque mytas vezes acontece alguas pessoas andarem vagabundas por terras estranhas esquecidos de suas conciencias, & deixam suas próprias molheres, & casam com outras, sendo as suas próprias vivas. E querendo o sagrado Concilio Tridentino remediar estes peccados & ofensas de nosso Senhor, amoesta a todos a que pertencer prover, & remedear estes males, que nam admittam casarem os taes estrangeiros facilmente: & manda aos Abbades, Reitores & Curas, que nam consintam os taes casamentos, nem sejam presentes a elles, sem primeiro se fazer muy diligente exame, & enformaçam das taes pessoas, como podem casar [...]».¹⁷

E o mesmo se encontra expresso nas constituições de Braga e Coimbra.¹⁸ Imperava, por isso, que os párocos fossem cautelosos ao receber pessoas estranhas, nas suas paróquias, e ao celebrar-lhes o sacramento do casamento. Tratava-se de um mecanismo de controlo que a Igreja católica acionava para vigiar e seguir os fiéis, em período de contrarreforma.

Um outro casal, cujo matrimónio foi realizado em Santiago, era constituído por Cristoval Millar e Maria Elisabete, casados em 17 de outubro de 1738, ele de Friburgo, na Alemanha, e ela de Lucerna, na atual Suíça. Sabemos que a mulher visitara Santiago aos 15 anos, na companhia da mãe e que esta, no regresso, a havia deixado a trabalhar na cidade de Valladolid, onde permaneceu 12 anos, como criada de um sombreireiro, na *Plaza Mayor*. Era comum, neste período, os laços familiares serem esbatidos

¹⁶ *Constituições Synodales do Bispado do Porto ordenadas pelo muyto ilustre & Reverendissimo Senhor Dom frey Marcos de Lisboa Bispo do dito Bispado* (Coimbra: por Antonio de Mariz Impressor da Universidade, com licença e aprovação do Conselho geral da Sancta Inquisição, 1585), fl. 42. Através de: <https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/3011>. Consultado a 27 de junho de 2022.

¹⁷ *Constituições Synodales do Bispado do Porto...*, fl. 42.

¹⁸ *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 144; *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra, Feitas e Ordenadas em Sinodo pelo Illustrissimo Senhor Dom Afonso de Castel Branco Bispo de Coimbra, Conde de Arganil do Conselho Del Rey N. S. e por seu mandado impressas em Coimbra, anno 1591. E Novamente Impressas no Anno de 1730 com hu novo index à própria custa & despeza do Doutor Pantaleão Pereyra de S. Payo, Conego Prebendado da Santa Sé de Coimbra & Economo do Bispado pelo Illustrissimo Cabido Sede Episcopali Vacãte*, fls. 30-30v. Através de https://digitalis-dsp.uc.pt/html/10316.2/9587/item2_index.html. Consultado a 27 de junho de 2022;

pela necessidade de sobrevivência, por isso não é de estranhar que uma jovem, na puberdade, pudesse iniciar uma vida autónoma, conseguindo um trabalho distante da sua terra natal, fenómeno que está devidamente estudado em Espanha e em Portugal, para o período moderno.¹⁹

Aos 27 anos, Maria Elisabete decidiu abandonar o trabalho. É possível que se dirigisse a Lucerna, sua terra, uma vez que foi em Santo Domingo de la Calçada, entre a cidade de Valladolid e os Pireneus, que conheceu Cristoval, um militar alemão, vestido com a farda que servira nas tropas do rei da Sardenha, de onde desertara. Falando a mesma língua, souberam-se solteiros e prometeram esponsais mutuamente, andado em companhia um do outro durante os quatro anos seguintes, nascendo, da união, um filho. Dois anos antes haviam estado na cidade compostelana, dizendo que o fizeram com o propósito de se casarem, mas «com temor y pudor de quela justizia saviendo su mal estando los metiera en la carcel anduvieron vageando hasta ahora».²⁰

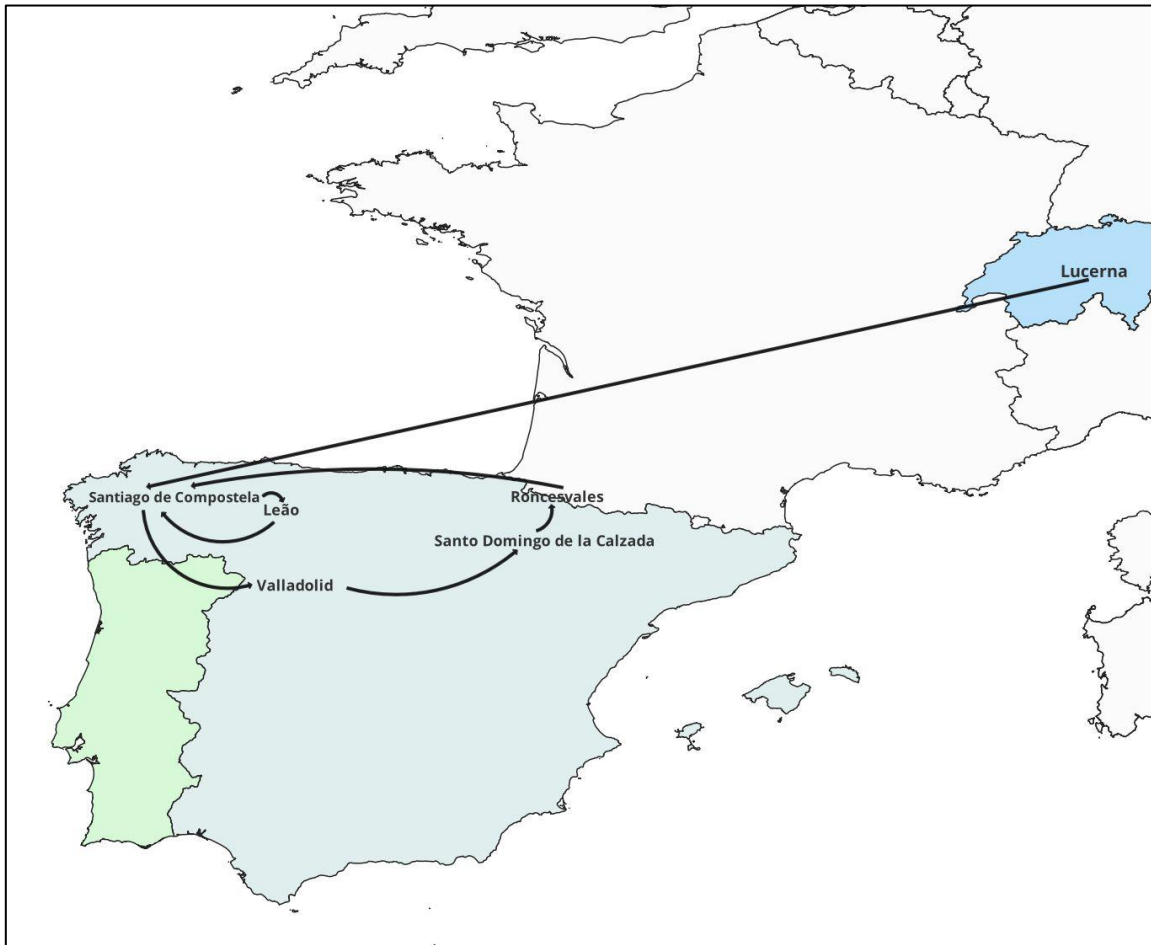
O casal afirmou só ter regressado a Compostela por a mãe e a irmã da nubente que, «ensinuado su mal estado les há exortado confessar en Dios e en el Santo Apostol a quien se encomendaban de todas [veras?]) les daria luz para poder contraher el santo matrimonio».²¹ As testemunhas que os acompanhavam era a dita mãe e a irmã da noiva que afirmaram ter vindo à sua procura, tendo-se encontrado na cidade de León, e Juan Clemencia, um alemão que disse ter-se cruzado com eles em Roncesvalles e em Santiago, dois anos antes. Por estas informações conseguimos traçar alguns dos percursos seguidos por estes indivíduos. Atentemos no de Maria Elisabete: Lucerna- Compostela – Valladolid – Santo Domingo de la Calçada – Roncesvalles – Compostela – León – Compostela. É provável que este casal tenha percorrido várias outras cidades, mas não deixa de ser interessante verificar que circulavam essencialmente pela zona Norte da Península.

¹⁹ A propósito consultem-se os trabalhos de Ofelia Rey Castelao, *El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2021); Maria Antónia Lopes, «Mulheres e Trabalho em Coimbra (Portugal) no século XVIII e inícios do XIX», em *Comercio y cultura en la Edad Modern. Comunicaciones de la XIII reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, eds. Juan José Iglesias Rodríguez *et al.* (Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2005), 1775-1785; Domingo L. González Lopo, «La movilidad de la población portuguesa en el siglo XVIII: la inmigración femenina en la capital del reino», *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1 (2009): 85-100.

²⁰ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 95-97.

²¹ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 95-97.

Mapa 3 - Périplo de Maria Elisabete (1726-173



Fonte: AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 95-97.

Note-se que, à semelhança destes, vários foram os casais que admitiram, na sua súplica, terem vivido em pecado carnal, durante vários anos. E os que não o expressaram no documento, deixaram-no explícito pelo facto de terem vagueado anos a fio em conjunto, ou por aparecerem já com filhos, fruto das uniões, então consideradas ilícitas.

O amancebamento ou a existência de intimidade anterior ao casamento era considerado um pecado grave, pela Igreja católica. As constituições sinodais de Braga, de 1639, condenavam a excomunhão e a multa de 500 réis, os indivíduos que mantivessem cópula antes de estarem casados.²² Determinações idênticas possuíam, já, as constituições sinodais do Porto, de 1585, referindo que

²² Consultem-se *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 146.

«[...] muitos homens, & mulheres nam podendo casar clandestinamente fazem antre sy prometimentos, & ajudamento e grande offensa de Deos, engano, & deshonor das molheres, usando mal dos ditos prometimentos & esposouros: & querendo nos a isto prover, pera que com o temor da pena se evite a culpa, pomos per esta presente constituçam sentença de excomunham mayor nas pessoas dos esposados que daqui em diante depois dos prometimentos, antes de serem legitimamente casados, tiverem antre sy copula & nam serem absoltos, te pagarem quinhentos reis [...]».²³

De igual modo, as *Ordenações Filipinas* eram claras em relação a este assunto, ordenando que, quando um homem seduzisse, dormisse ou levasse uma mulher virgem, através da força ou por vontade dela, era condenado à morte, e mesmo que tivesse casado com a vítima, com o consentimento dela, «não será relevado da dita pena, mas morrerá, assi como se com ela não houvesse casado».²⁴

O matrimónio era um momento importante, pelo que imperava que a sociedade o respeitasse. Na visão da Igreja, era um dos seus sete sacramentos, devendo, por isso, ser tratado com a devida reverência. Para as famílias, consistia num ato de elevada importância para a divisão patrimonial, uma vez que era através das dotações que, muitas vezes, se realizavam as mais importantes partilhas da propriedade familiar.²⁵ Imperava, por isso, que os casamentos acontecessem entre elementos pertencentes aos mesmos estratos sociais, de forma que a nova célula refletisse as alianças e o poderio que os dois antigos núcleos familiares geravam.²⁶ Por esse motivo, as *Ordenações* procuravam reforçar o poder paterno em relação aos casamentos das filhas, podendo as ditas ser deserdadas e os seus amantes condenados a degredo.²⁷

²³ Constituições *Synodaes do Bispado do Porto...*, fl. 40v.

²⁴ *Ordenações Filipinas. Livros IV e V. Edição «fac-simile» da Edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro de 1870* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985), Livro V, Título XVIII.

²⁵ A situação era um pouco distinta no reino vizinho. Leia-se a propósito Ofelia Rey Castelao, «Las migraciones de los rurales en el siglo XVIII: cuestiones pendientes», *Minius*, n. 20 (2012): 119-153.

²⁶ Veja-se António Manuel Hespanha, «Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna», *Análise Social*, vol. 28 (1993): 961-966; Guilhermina Mota, «A Igreja, a Mulher e o Casamento no século XVIII», em *Mulher. Espírito e Norma, Actas do IV Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões*, coord. Maria Alegria Fernandes Marques (S. Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de S. Cristóvão de Lafões, 2009), 103-118.

²⁷ Leia-se Hespanha, «Carne de uma só carne...», 951-973. Também no reino vizinho, no período moderno, os filhos dependiam da autorização paterna para poderem casar. Leia-se Raquel Tovar Pulido, «La justicia y la legislación castellana ante la ruptura de promesa de matrimonio y el reconocimiento de paternidad: análisis de casos en la España meridional del Antiguo Régimen», *Cuadernos de Historia del*

Note-se, no entanto, que a Igreja pós Trento proibia os casamentos forçados, tanto pelos progenitores, como pelo nubente masculino, defendendo que este laço devia assentar na afeição e no amor.²⁸ Por esse motivo, o rapto, que comprometia a honra feminina e era utilizado como pretexto para conseguir autorização para o matrimónio, era condenado. É devido a essa questão que, aquando do inquérito levado a cabo em Santiago, era aproveitada a ausência do homem, quando este saía a chamar as testemunhas, para confrontar a mulher sobre o seu livre-arbítrio. Desta forma, em abril de 1739, quando João Pereira se ausentou, o notário exortou Isabel Oliveira sobre se esta fora coagida a fugir, o que ela negou, afirmando ainda que «aun que sentia las muchas miserias que avia pasado en tierras estranas mucho mas sentia los desgostos que avia dado a sus padres».²⁹ O mesmo sucedeu com Maria Madalena de Antas e Nicolas António de Barbosa e Rego, tendo sido o homem advertido sobre as penas em que incorria aquele que tirava uma filha da casa dos seus pais, ao qual respondeu que «merecian alguna pena pero que no ponía fuerza a dicah Maria Magdalena». A mulher foi inquirida sobre se tinha sido obrigada, tendo referido que «enquanto ala libertad estando en mismo quarto ya lo estava y lo estuberan todos los paraxes en donde andubieron», e que Nicolas não a havia obrigado a sair de sua casa, antes o fizera por sua espontânea vontade e se se havia «expuesto a tantas miserias fuera por el temor de ellos [seus pais] y palabra que avia dado de casamento o dicho Nicolas».³⁰

Um dos impedimentos previstos pelas diversas constituições sinodais era o facto de o homem tirar «por força a mulher, com a qual não pode casar, sem ella estar em lugar seguro fora de poder de quem a roubou, donda possa consentir livremente».³¹ Também as *Ordenações Filipinas* previam o crime de fuga ou rapto

Derecho, n. 28 (2021): 123-149; Francisco Chacón Jiménez e Josefina Méndez Vázquez, «Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 32 (2007): 61-85.

²⁸ Leia-se Nuno Gonçalo Monteiro, «Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos», em *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*, dir. José Mattoso (Maia: Circulo de Leitores, 2010), 132; Cristina Patrício Costa Constantino Correia, «A sexualidade feminina na Idade Média Portuguesa – Norma e Transgressão» (dissertação de mestrado, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2016), 39. Maria de Fátima Araújo, «Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações», *Psicologia: Ciência e Profissão*, (online), vol. 22, n. 2, (2002), 70-77; Philippe Ariès, «A contracepção, antigamente», em *Amor e Sexualidade no Ocidente*, coord. Georges Duby (Mem Martins: TERRAMAR, 1998), 135; Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700...*, 114-120.

²⁹ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 117-119.

³⁰ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 111-114.

³¹ Consultem-se *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 135-136; *Constituições Synodales do Bispado do Porto...*, fl. 39v.

«[...] o homem, que induzir alguma mulher virgem, ou honesta, que não seja casada, per dadas, afagos, ou prometimentos, e a tirar e levar fora da caça de seu pai, mai, Tutor, Curador, senhor, ou outra pessoa, sob cuja governança ou guarda stiver, ou de qualquer outro lugar, onde andar [...] ou ella assi enganada e induzida [...]». Caso fosse da mesma condição social dela seria condenado a degredo em África, sendo inferior era condenado à morte.³²

Apesar do Concílio de Trento procurar acabar com o costume, na Época Moderna, os casamentos continuavam a acontecer, em grande parte, a dois tempos. O primeiro correspondia à realização de esponsais e o segundo ao matrimónio. Prova disso era o facto de todos os casais inquiridos afirmarem ter trocado «palavras de casamento» antes de fugirem juntos. E muitos alegavam, ainda, que fora baseado nesse prometimento que tiveram cópula. Tal decorria da crença de que os esponsais seguidos de cópula equivaliam a um matrimónio, situação que vigorara antes de Trento. Esta questão gerava enganos e levava muitas vezes a que, após a mulher ser desonrada, o homem se recusasse a casar.³³ Embora o desejável fosse que estas trocas de «palavras de futuro» se realizassem oralmente, e na presença de testemunhas, para garantir validade, por vezes, eram feitas em privado e, em outros casos, eram mesmo produzidos documentos, como se de um processo contratual se tratasse.³⁴ O exemplo que possuímos, em relação a estes últimos, diz respeito a Maria Josefa Pires e de Cipriano Luís de Moraes. Este casal, ao contrário de todos os outros que afirmavam ter trocado «palavras de casamento», apenas oralmente, apresentou os documentos com as ditas promessas de esponsais por escrito:

«Cânizo y henero 24 de 1739 Digo Eu Cipriano Luis de morais que eu Paso escrito de casamento a maria Josepha Pirez natural da zidad de branganza y o dito Cipriano Natural da Vila de Mirandela polo qual permito a Deos et a Nosa Señora de nan tomar estado nem matrimonio com outra ningua senan co a dita maria Jozepha polo quanto mea dito so cunhado(?) Sin

³² *Ordenações Filipinas...*, Livro V, Título XVIII.

³³ Nos esponsais, estando os noivos com as mãos sobrepostas, era referida a mesma frase de aceitação do outro, que se proferia aquando do casamento. Assim, o cerimonial era semelhante ao que decorria na igreja, faltando apenas a bênção do sacerdote. Por esse motivo, era um momento encarado com grande validade. Veja-se Mota, «A Igreja, a Mulher e o Casamento...», 110.

³⁴ Mota, «A Igreja, a Mulher e o Casamento...», 110-115; Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal...*, 114-120. Sobre os esponsais em Espanha leia-se Raquel Tovar Pulido, «La justicia y la legislación castellana ante la ruptura de promesa de matrimonio y el reconocimiento de paternidad: análisis de casos en la España meridional del Antiguo Régimen», *Cuadernos de Historia del Derecho*, n. 28 (2021): 123-149.

entendimento niun foron tetimuñas D. Alonso Luis y Francisco Rodriguez Sotelo y Domingos Luis vezinos deste dicho lugar y o el dicho Cipriano la firmo en dicho dia mes e año= Seperiano Lui de Morais». ³⁵

A promessa dela era idêntica:

«Cañizo y henero 24 de 1739 Digo eu Maria Josepha Pirez que eu paso escrito de casamento a Cipriano luis de morais natural da bila de Mirandela y a dita Maria natural da cidad de Braganza reino de Portugal polo qual permito a deos nosso senhor y a nossa señora de nan tomar estado com outro se nan co dito Cipriano foro testimuas Don Alonso Luis y Don Francisco Rodriguez sotelo y Domingos Luis todos vezinhos del Cañizo o fecho en dicho dia mês y año y por no saber firmar ruega a un testigo lo aga por ella de su nonbre= Como testigo y a su ruego Francisco Rodrigues Sotelo». ³⁶

Os sponsais escritos, todavia, não foram suficientes, tendo sido chamados alguns mercadores que conheciam o casal e se encontravam na cidade. ³⁷ Em certas partes da Europa, vinculados pelas juras trocadas, as famílias admitiam que os noivos desenvolvessem uma maior proximidade e intimidade, facilitando o contacto ou mesmo a coabitação entre ambos. ³⁸ Paralelamente, a Igreja desenvolvia esforços para que os sponsais perdessem validade, reforçando as virtudes da castidade e do momento do casamento que devia ser realizado de forma pública, com a presença de um sacerdote e de testemunhas. ³⁹ Para o efeito, as constituições sinodais bracarenses, de 1639, referiam que

³⁵ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fl. 128.

³⁶ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fl. 127.

³⁷ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 128-132.

³⁸ Leia-se a propósito M. E. Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidade en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica* (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2001); María Jozé Pérez Álvarez, «¿Comportamientos sexuales “Movidos por la fragilidad humana?” en la montaña de León durante da edad moderna», em *As mulheres perante os tribunais do antigo regime na Península Ibérica*, coords. Isabel Drumond Braga e Margarita Torremocha Hernández (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015), 203-211.

³⁹ Sobre esta questão leia-se Joaquim Ramos Carvalho, «Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna», em *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna* dir. José Mattoso (Maia: Circulo de Leitores, 2010), 32-57.

«[...] porque acontece aguas vezes, que não se podendo alguns casar clandestinamente, prometendo-se casar, & se desposão por palavras de futuro, & confiados nos dito desponsorios, & prometimentos jurados tem copula; o que além de ser grande offensa de Deos, póde ser ocasião de engano, & afronta das mulheres [...] e que daqui em diante tiverem copula antes de serem legitimamente casados, da qual não serão absoltos no foro exterior, sem primeiro pagar cada um delles quinhentos reis, se forem plebeos [...]».⁴⁰

Proíbiam-se, ainda, os párocos de assistirem aos esponsórios. E as determinações rematavam alertando que «depois do sagrado Concilio Tridentino, ainda que se siga copula depois dos ditos desponsorios, não ficão por isso os desposados casados».⁴¹ As já citadas constituições sinodais do Porto, por seu lado, iam mais longe, referindo que os noivos não deviam habitar na mesma casa antes de receberem a bênção do matrimónio na Igreja.⁴²

Como constatámos, apesar de todos os esforços, a troca de «palavras de futuro» continuava a ter bastante validade no período moderno, uma vez que essas juras mantinham o seu poder vinculativo, que só podia ser quebrado por sentença eclesiástica, e em casos excepcionais, como podia ser alguns dos nubentes já estar comprometido com outra pessoa. Exemplos destas situações são encontrados nas devassas de Soure, quando uma mulher invocava que o noivo tivera liberdades com ela, uma vez que a mesma considerara ter o matrimónio garantido, encontrando-se agora ele na proclamação de banhos, para casar com outra.⁴³

Nestes casos, a publicação dos «banhos» era fundamental. Por isso, as já citadas constituições sinodais bracarenses determinavam que:

«Conformados com a disposição do Sagrado Concilio Tridentino, que com tanta razão annullou os Matrimonios clandestinos, que se celebrassem depois de passados trinta dias da publicação que do dito Concilio se mandou fazer em cada hua das Parochias: ordenamos & mandamos que querendo-se qualquer pessoas deste nosso Arcebispado casar, o fação a saber a seus próprios Abades, Reytores, ou Curas: os quaes antes de os receberem, os denunciarão em três Domingos ou dias de

⁴⁰ *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 146.

⁴¹ *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 147.

⁴² *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra...*, fl. 37v.

⁴³ Mota, «A Igreja, a Mulher e o Casamento...», 103-118. Sobre as devassas de Soure leia-se Joaquim Ramos de Carvalho, «As sexualidades», em *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna* dir. José Mattoso (Maia: Círculo de Leitores, 2010), 96-98.

Festa der guarda contínuos na Igreja à Miss ado dia publicamente, quando todo o povo for junto [...]».⁴⁴

Quem tivesse conhecimento de algum impedimento para o casamento deveria manifestar-se no período a que tinha direito. Mas para prevenir falsas queixas, era condenado a pena de excomunhão aquele que agisse com malícia nas denúncias que efetuasse.

Em 14 de abril de 1739, casaram, em Compostela, Jacobo Thoma e Ângela Maria García, ele francês e ela natural de Sevilha. Jacobo Thoma abandonara a sua terra, em França, no ano de 1718, tendo andado por várias partes e acabado na cidade sevilhana onde vivera por 10 anos, conhecendo Ângela Maria. Esta, por sua vez, admitia ter abandonado Sevilha por já não ter lá família que a prendesse. Em concubinato, percorreram várias terras e tiveram três filhos. A mulher admitia ter ido a Santiago pôr-se na graça de Deus e «ganar el jubileo».⁴⁵

Note-se que, apesar de todas as restrições morais, o concubinato estava bastante presente no quotidiano das populações. No arcebispado de Braga, as visitas pastorais mostram que as queixas disparavam abruptamente quando a referência era o concubinato. Entre 1550 e 1700, das visitas realizadas em Monte Longo, atual concelho de Fafe, e em Vinha, Viana do Castelo verificou-se que 63% e 41% das denúncias recolhidas correspondiam a casos de amancebamento.⁴⁶

O mês de abril de 1739 foi pródigo em casais portugueses que procuravam obter o sacramento do matrimónio em Santiago de Compostela, denotando-se uma rede de solidariedade entre si. No dia 13 do dito mês casaram-se Francisca Soares e João Gonçalves, ambos moradores na Rua de Trás, no Porto. O seu memorial conta que

⁴⁴ *Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga...*, 137-138.

⁴⁵ Foras suas testemunhas três homens que afirmaram ter encontrado o casal em diversas partes como era Sevilha, Campo de Gibraltar e outras localidades portuguesas e de Castela. AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 98-100. Ganhar o jubileu podia significar salvar a alma das penas do inferno. Para indivíduos cujos pecados cometidos eram graves, à luz da religião, obter o perdão plenário dos mesmos era muito importante. Leia-se a propósito Massimo Miglio, «Peregrinación y jubileo», em *El mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, ed. Paolo G. Caucci von Saucken (Barcelona: Lunweg, 1999), 57-64; Fernando López Alsina, «Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos», em *Santiago, Roma y Jerusalén: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci von Saucken (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999), 213-242.

⁴⁶ Leia-se Soares, «A arquidiocese de Braga no século XVII...», 881-901

«[...] Juan Gonçalves [...] abra año y medio le dio palabra de casamento la que aceto y sobre della na cometido extrupo». E com temor do escandalo e das justiças tinham-se ido embora, andando «juntos para diferentes partes del mundo en pecado y en ho tempo antenido una grave enfermedad y ofrecendo-se venir al Apostol... desejosos de ponerse en carrera de salvacion com la noticia de la gran caridad que V. S. tieñe com los pobres pecadores a rependidos [...]» que lhes foi dada pelo confessor que se negou a absolvê-los sem antes se casarem.⁴⁷

Os nubentes afirmavam haver muitas testemunhas, na cidade, que os conheciam, como era o caso de Juan Roiz, natural de Granada, solteiro de 40 anos, Bernardo Pereira e Juan Fernandes de Lugo, de 39 anos de idade. O primeiro afirmou que, tendo percorrido várias vilas e lugares de Portugal, e pernoitando na cidade do Porto, conhecera os contraentes na Rua de Trás, onde costumava «pousar». Afirmou, ainda, saber que, há dois anos para cá, andavam fugidos, assim como eram solteiros. Bernardo Pereira, português da cidade de Braga, referiu conhecer os contraentes desde crianças, por ir frequentemente ao Porto e se alojar na rua onde ambos viviam. Sabia que nunca tinham sido casados e que se ausentaram da cidade havia um ano e meio. Por último, João Fernandes referiu que conhecia os nubentes, por os ter encontrado várias vezes na cidade portuense, «con la ocazion de ir diversas vezes al reino de Portugal y passar a la ciudad do porto com sus trafagos buscando su vida» e por ter pousada no hospital da Rua de Trás, em frente ao qual ambos viviam, embora em casas distintas, realçou. Sabia que tinham fugido da cidade do Porto e havia-os encontrado em Santiago, havia três dias.⁴⁸

Note-se que, de facto, existia na Rua de Trás, no Porto, um hospital de peregrinos, alocado à confraria de Nossa Senhora da Silva e que, portanto, estas testemunhas poderiam perfeitamente já ter ficado alojados no mesmo. Procurámos consultar o arquivo da dita irmandade, em busca de livros de registo de passageiros, mas infelizmente a documentação já não se conserva ou, provavelmente, nunca existiu. O facto de ser referida a existência desse hospital enquanto local onde se alojavam os comerciantes de passagem pela cidade mostra a importância que o espaço desempenharia no cumprimento dessa função.

⁴⁷ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 101-104. Leia-se a propósito Pérez Álvarez, «¿Comportamientos sexuales...», 203-204;

⁴⁸ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 101-104.

Dois dias mais tarde, foi a vez de casarem Isabel da Costa e Manuel Pereira. Ele natural de Nossa Senhora dos Anjos, em Lisboa, e ela de Vila Chã, em Vila Real. A mulher começou por contar que

«[...] Manuel Pereyra [...] le dio palabra de matrimonio ay mas de ano y medio lo que aceto y sobre ella a cometido extrupo y endose los dos juntos para diferentes partes del mundo ôfendiendo a Dios nosso senhor y deiosos de venir a visitar el santo Apostol y deponerse en gracia de Dios y conta noticia que V. S. tiene com los pecadores arrependidos [...]».⁴⁹

Na sua súplica, Isabel da Costa admitia que o noivo havia cometido «estupro» sobre ela. A mesma expressão foi utilizada por vários dos outros casais. No período moderno eram tidos em conta, pelo Direito Romano, dois géneros de estupro. O primeiro consistia na prática de relações sexuais com uma mulher virgem, sem ter sido celebrado matrimónio. O segundo consignava uma violação, ou seja, forçar a cópula. Alguns juristas do século XVII, como Cardoso do Amaral, consideravam que o crime de estupro devia ser julgado da mesma forma que o de rapto, sendo o culpado condenado à morte. Podia, em todo o caso, a situação ser remediada mediante o casamento, estando todas as partes em acordo, principalmente a mulher lesada e a sua família. Note-se, todavia, que o crime de estupro só se aplicava se a mulher não fosse emancipada e estivesse de baixo do poder paterno ou de um tutor, uma vez que «a mulher emancipada [que consentia no ato] tem poder sobre o seu corpo quanto ao foro externo».⁵⁰

Também no reino vizinho, este tema tem sido alvo de grande atenção por parte dos historiadores, tendo sido largo o debate em seu torno, no Antigo Regime. Tal devia-se ao facto de facilmente o estupro se poder confundir com o amancebamento ou com as «palavras de casamento». Por isso, para perceber se realmente existira o referido crime, uma vez que era difícil as testemunhas terem presenciado o momento, era necessário reunir diferentes variáveis que passavam por perceber, no caso das relações consentidas, se existira realmente ligação carnal, se esta fora provocada pelas promessas masculinas e se até esse momento a mulher era honesta e donzela.⁵¹

⁴⁹ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 105-107.

⁵⁰ Leia-se a propósito António Cardoso do Amaral, *Summa seu praxis judicum et advocatorum. Liber utilissimus judicibus, et advocatis* (Coimbra: Emmanuelem Diaz, a custa de Antonio Barreto mercador de livros, 1685), 11-12; António Manuel Hespanha, «Da «Iustitia» à «Disciplina», Textos, Poder e Política Penal no Antigo Regime», *Anuário de Historia Del Derecho Español*, n. 57 (1987): 493-578.

⁵¹ Consulte-se Margarita Torremocha Hernández, «Mujer estuprada: ¿víctima o cómplice querellante? Un complejo delito de difícil probanza en Castilla (Porcones, siglo XVII)», *Clio & Crimen*, n. 17 (2020): 165-196. Sobre o estupro em Espanha leiam-se os diversos trabalhos que

A situação feminina piorava quando a mulher viajava sozinha. As florestas eram locais sombrios onde podiam ser surpreendidas por malfeitores. Na Toscana do Antigo Regime, se um homem armado violasse uma mulher, era condenado a pena capital. Se estivesse desarmado, havia diferenças. No caso de ter consumado a violação era condenado a pena de morte, caso contrário a prisão perpétua. Havia também uma lei que penalizava as «violações voluntárias», ou seja, aquelas que resultavam de sedução e tinham a conivência da mulher. Neste caso, o objetivo era evitar o pecado, garantir a moralidade e a virgindade das donzelas. O homem que tivesse seduzido uma virgem ficava obrigado a pagar uma multa ao fisco e ainda a casar e dotar a moça. Em 1754, distinguiu-se a violação voluntária da violação qualificada, correspondendo esta última àquela que resultava de uma promessa de casamento. E, se no primeiro caso, só pagava multa, no segundo tinha a obrigação de casar.⁵²

Regressando ao relato do casal, Manuel Pereira referiu ter como ofício fazer chapéus e que, ficando órfão, passara a trabalhar na vila de Amarante, onde conhecera Isabel, também órfã e criada de José de Almeida. Trocaram «palavras de matrimónio» e saíram da referida vila para trabalhar em outras partes de Portugal, acabando por lhes nascer um filho, na paróquia de «Azois[sic]», que tinha ao momento seis semanas. Diziam a todos que eram casados e «como eran vagos no se atrevian presentarse en ninguna parte por themor de la justiça».⁵³ Os caminhos levaram-nos até Santiago, onde procuraram confessar-se, mas sem sucesso. Os padres recusaram-se a absolvê-los pelo estado em que se encontravam.

Note-se que, no período moderno, e em consequência das disposições tridentinas, a influência e o controlo dos padres sobre a população havia aumentado. Se antes de Trento as visitas pastorais já eram uma prática, embora mais voltadas para as questões patrimoniais das igrejas, após o mesmo tornaram-se comuns e procuravam controlar o comportamento e as crenças dos povos.⁵⁴ Estabelecendo uma longa lista de pecados públicos, as visitas apelavam à delação pelos vizinhos de práticas então

constam da obra de Margarita Hernández Torremocha e Alberto Corada Alonso, coords., *El Estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen* (Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2018).

⁵² Veja-se Oscar Semplicio, «Violenza maritale e violenza sessuale nello stato senese di Antico Regime», em *Emarginazione Criminalità e Devianza in Italia Fra '600 e '900*, coords. Alessandro Pastore e Paolo Sorcinelli (Milão: Franco Angeli, 1990), 34.

⁵³ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 105-107.

⁵⁴ Sobre a atuação dos bispos e párocos no pós-Trento leia-se Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal...*, 30-93; Joaquim Ramos de Carvalho, «A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime», *Revista Portuguesa de História*, n. 24 (1988): 121-163.

consideradas não convencionais, desde magia até às questões mais íntimas, como amancebamento.⁵⁵ Este último, correspondia a 77,2% das transgressões morais que constam das devassas realizadas no bispado de Coimbra, no século XVII, dividindo-se entre concubinato, adultério e incesto.⁵⁶ Também em Soure existiam várias denúncias de indivíduos que mantinham relações ilícitas, nas devassas pastorais do período moderno.⁵⁷ As confissões mais longas e pormenorizadas terão, também, contribuído para dar um conhecimento profundo aos padres sobre a vida íntima dos seus fiéis.⁵⁸

Atentemos, novamente, em Francisca Soares e Manuel Pereira. Entre as testemunhas que apresentaram estava um francês, Jacob Thomas, de 45 anos, o qual referia que:

«[...] su oficio hes de químico y por heste motivo corrio tanta tierra y en todas ellas como lleva dito le conozio y ser tambien el contrahiente de ofizio a que no se gana, sino se muda de paraxe». Juan de Ruida disse que por ser pobre passava muitas vezes por Portugal e há cerca de um ano e meio vira os nubentes pela primeira vez «en la villa de Roelos e despues en diferentes hospitales theniendo les sempre por cassados pero se há dado palabras de casamento o no no lo save [...]».⁵⁹

O testemunho deste químico francês mostra que este casal de vagabundos ficava alojado em hospitais, em diferentes localidades, o que comprova que os referidos espaços além de peregrinos e viajantes acabavam por receber, também, indivíduos errantes. Em todo o caso, mesmo estes não podem deixar de ser considerados viajantes, visto que se deslocavam entre várias partes, embora sem outro motivo que não fosse passar o tempo e «ir vivendo».

⁵⁵ Alexandre Rodrigues de Souza, «As mulheres “devassas de seu corpo” em Coimbra durante a primeira metade do século XVIII», *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, XXXIII (2020): 35-39.

⁵⁶ Ricardo Pessa Oliveira, «Criminalidade Feminina nas visitas pastorais da diocese de Coimbra. O caso da paróquia de Pombal (1649-1805)», em *As mulheres perante os Tribunais do Antigo Regime...*, 66-67.

⁵⁷ Leia-se Carvalho «As sexualidades...», 112-120; Carvalho, «Confessar e devassar...», 32-57.

⁵⁸ Kelly Elyse Douma, *The Publicity of Female Sexuality in the Early Modern Period: An Analysis of Reproductive Intervention Techniques* (Virginia: Washington and Lee University, 2016), 26-27.

⁵⁹ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 105-107.

Mapa 4 - Locais de passagem de Manuel Pereira e Francisca Soares (1737-1738)



Fonte: AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 105-107.

O nascimento de crianças, quando os pais se encontravam em peregrinação, ou em viagem, era comum. Vários registos de filhos de peregrinos, nascidos durante os seus périplos, podem ser encontrados nos livros de Batismos da Paróquia de São João do Souto, em Braga.⁶⁰ Também em 1606, em Viana da Foz do Lima, um casal de peregrinos franceses teve um filho que foi batizado na igreja da

⁶⁰ Leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos e pobres nas Misericórdias Portuguesas da Idade Moderna», em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas Portuguesas*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo (Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018), 128-129.

vila. Regressavam de Santiago juntamente com alguns companheiros.⁶¹ Situações idênticas são registadas em Espanha.⁶²

É possível que alguns dos casais supracitados não fossem efetivamente casados, tal como acontecia com os homens e mulheres cujos matrimónios temos vindo a analisar. Alguns, mantinham uma vida de errância que os tornava viajantes, uma vez que circulavam de um local para o outro. Podiam também ser, efetivamente, casados e ter concebido o filho dentro das regras morais da época, acontecendo de o parto chegar antes da hora prevista ou não ter sido convenientemente calculado. São apenas hipóteses, pois desconhecemos as razões que envolviam as deslocações destas pessoas.

A existência de famílias migrantes também não era incomum. A partir dos séculos XVIII e XIX, uma maior abertura das comunidades, em virtude do crescimento do comércio e das dinâmicas territoriais, proporcionou um número mais vasto de casamentos de indivíduos oriundos de diferentes espaços. De igual forma, aumentou a mobilidade dos casais e a fixação em territórios onde eram considerados «estrangeiros».⁶³

A 18 de abril, três dias depois dos anteriores, casaram Maria Madalena de Antas e Nicolas António de Barbosa e Rego, ele natural de Paredes de Coura e ela de Valença do Minho. Maria Madalena afirmou que, movida de alguns «atagos», feitos por António de Barbosa, saíra com ele de sua pátria, havia dois anos, tendo andado a vaguear por várias partes, desejando agora casar para evitar mais ofensas a Deus. Referiam que por motivo de serem ambos filhos únicos, Nicolas frequentava a casa dos pais de Maria Madalena, onde dada a proximidade, se comunicaram e «trocaram palavras de casamento». Fugiram em 1737, e andaram por diversas partes, como fora Pontevedra e Porrinho.⁶⁴

Cabe, aqui, fazer uma pequena pausa para refletir sobre a natureza destes casais. Embora não seja possível sabermos mais do que aquilo que as fontes relatam, o facto é que, estes indivíduos, engrossaram os bandos de vagabundos que circulavam pelas estradas. Eram lançados nessa categoria,

⁶¹ Manuel António Fernandes Moreira, «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago», *Estudos Regionais*, n. 13-14 (1993): 72; veja-se, também, Enrique Bande Rodriguez, «Registo del Paso de Peregrinos por las Rutas Jacobeanas Segun los Libros Parroquiales», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XLII, Fascículo 107 (1995): 25-37.

⁶² Em 1764, um casal de peregrinos franceses teve uma filha, em Tui, aquando da sua peregrinação ao apóstolo Santiago. Leia-se Ernesto Iglesias Almeida, «El Camino Portugués a Santiago en su paso por Tui», *Compostellanum*, vol. 39, n. 3-4 (1994): 474.

⁶³ José Alfredo Paulo Faustino, «A população da Vila de Chaves entre 1780 e 1880» (dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014), 121-122, 236-257.

⁶⁴ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 111-114.

não pela sua pobreza e necessidade, mas porque a maioria se encontrava desocupada, sem trabalho. Viviam, como eles próprios referiam, de mendigar, de andar de uma parte para outra. Todos advogavam arrependimento e receio dos castigos futuros, mas como Humberto Baquero Moreno notou, o falso sentimento religioso era apregoado por muitos vagabundos que engrossavam o número de peregrinos a caminho dos santuários.⁶⁵ No entanto, os casais que analisámos não só apregoavam a sua contrição como iniciariam processos que os levaram a regularizar o seu estado. Tal opção leva a crer que, efetivamente, temiam os castigos divinos, assim como judiciais, atribuindo um propósito à sua peregrinação. Nestes casos, o casamento servia como meio de integração social.

Note-se que José Cubero estudou vários casos de indivíduos, julgados em Paris, em finais do século XIV, cujos discursos são idênticos aos apresentados pelos casais analisados. Soldados desconformes com a sua sorte, trabalhadores itinerantes, e outros indivíduos que se juntavam com grupos de malfeitores, ao longo das estradas e acabavam por cometer crimes diversos, desde roubos a assassinatos, vivendo, igualmente, amantizados, constituíam grupos de vagabundos que as justiças procuravam condenar.⁶⁶

Mas regressemos ao caso acima. Interrogadas as testemunhas, disseram que «Dios avia permittido aver llegado a esta ciudad en romaria algunos peregrinos de sua patria los quales se allavam en Santiago» e revelaram-se admirados com o estado de miséria em que encontraram o casal.⁶⁷

No dia seguinte, a 19 de abril, decorreu o matrimónio de Maria Josefa Duarte e Benito Ferreiro, ele natural de Águas Santas, no Porto, e ela de São Pedro da Barca, na mesma cidade. O casal afirmou ter-se conhecido na cidade do Porto, onde ela trabalhava em casa de Domingo Oierza quando, também Benito se encontrava na cidade a trabalhar. Maria Josefa admitiu que o homem lhe tinha dado «palavras de matrimónio», havia dois anos e meio, e sobre elas havia cometido estupro, andando, desde então, «en pecado por diversas partes del mundo». Tendo Benito sofrido uma grande enfermidade, e não encontrando confessor que os absolvesse, vieram a Santiago onde um padre os aconselhou a fazer uma supplica ao «Senhor Provisor». Esta ação permite duas constatações. A primeira era a influência do clero no disciplinamento social, como vimos anteriormente, e a segunda o receio de morrer em pecado.

⁶⁵ Leia-se a propósito Humberto Baquero Moreno, «A vagabundagem nos fins da Idade Média portuguesa», *Separata dos «Anais»*, II Série, vol. 24, Tomo II (1977): 230-321.

⁶⁶ Consulte-se para estes casos José Cubero, *Histoire du vagabondage. Du Moyen Âge à nos jours* (Paris: Imago, 1998), 48-51.

⁶⁷ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 111-114.

Oportunamente, vimos os perigos e tormentas que as almas podiam sofrer no Purgatório, assim como a importância que tinha a absolvição dos pecados, mediante a confissão, a obtenção de indulgências e jubileus, e com a realização de sufrágios. Os longos sermões e o seu carácter moralizante atemorizavam uma população assustada pelos sofrimentos no «outro mundo». Por isso, todos os casais afirmavam temer, não só os perigos físicos que corriam, por andarem fugidos e mentirem sobre a sua condição, mas principalmente a situação de risco em que a sua alma se encontrava.⁶⁸

Perguntando-lhes porque não casaram nas suas terras, Benito respondeu que era impossível, uma vez que estava acusado de ter cometido um crime, cuja natureza não referiu. Entre as testemunhas do casal estavam António Carneiro, natural de Tui, de idade de 40 anos e Joaquim António Rodrigues, de Lisboa, de 28 anos de idade. O primeiro afirmou conhecê-los, pois havia-os encontrado, várias vezes, pelos caminhos, quando se dirigia a Lisboa, onde fora mais de 10 vezes buscar algum «socorro» que lhe enviava o seu filho, «das Índias».

Torna-se interessante o caso deste homem que, estando em Tui, necessitava de se deslocar à capital do reino português para receber algum dinheiro que lhe mandava o seu filho, pelos navios que chegavam, a Portugal, vindos das colónias. Esta era uma das muitas motivações que colocavam pessoas nos caminhos. Já Joaquim Rodrigues referiu conhecer o casal, pois o seu ofício era fazer «rastillos» e vendê-los em várias partes, viajando em trabalho. Ambas as testemunhas afirmavam terem encontrado o casal em locais como Lisboa e Santarém.⁶⁹

João Pereira Leitão e Isabel de Oliveira casaram a 21 de abril do dito ano. Ele era de Tavira, no Algarve, e ela de Cantanhede, em Coimbra. No mesmo dia decorreu o matrimónio de Tadeu Gomes e Maria Francisca, ele natural de Serzedelo, em Guimarães, e ela da freguesia de Navarra, em Braga. Estes dois casais apresentaram Benito Ferreiro, noivo do casamento anterior, como testemunha de ambos. Também Tadeu Gomes serviu de testemunha a João Pereira Leitão. Constatámos, assim, que havia uma ligação entre estes indivíduos, o que não se estranha.

A referida relação entre testemunhas e noivos pode ser um indicador da familiaridade que estes passageiros iam criando, através de múltiplos encontros, em diferentes partes, permitindo um estreitar de laços. Note-se, todavia, que o inquiridor, segundo algumas informações que fomos colhendo nos

⁶⁸ Leia-se a propósito Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal...*, 83-93; Laurinda Abreu, «Uma outra visão do purgatório: uma primeira abordagem aos breves de perdão e de perdão», *Revista Portuguesa de História*, Tomo 33, vol. 2 (1999): 713-736.

⁶⁹ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 108-110v.

vários relatórios, testava a veracidade das testemunhas inquirindo-os separadamente, de forma a confirmar se as versões apresentadas coincidiam e fazendo questões específicas como, por exemplo, a rua em que moravam os nubentes na sua terra natal. Perguntas muito concretas que exigiam um conhecimento com alguma profundidade.

Sobre a vida e trajetória do primeiro casal, João e Isabel, sabemos que vagueavam de terra em terra há dois anos, após se terem comprometido a casar. Passaram pela cidade do Porto, por Viseu, Lamego, Alfama, entre outras localidades. Quando a vida de errância que levavam atormentou as suas consciências, procuraram o sacramento da Penitência, todavia não encontrando confessores que os absolvessem, decidiram-se a ir à cidade do apóstolo por não poderem correr com o preceito Pascal, e por questões de salvação da alma, «y los latidos que tenian en sus corazons por si les cogia la muerte en tal mal estado».⁷⁰ Note-se que no pós Trento foi reforçada a importância da confissão, em especial da anual, realizada na Quaresma, e que era obrigatória para todos os católicos.⁷¹

Sobre as razões de não se terem casado em suas terras, João respondeu que, tendo tirado Isabel da casa dos seus pais, estes os procuravam por várias partes. Por esse motivo, temiam a morte, a que as *Ordenações Filipinas* o condenavam, e jamais se poderiam voltar a apresentar nas suas terras.⁷² Afirmaram que, antes de terem conhecimento da morte dos pais da dita Isabel, não tinham qualquer vontade de regressar, temendo os castigos que estes lhes podiam infligir.

Como testemunhas, o casal apresentou o referido Benito Ferreiro, natural do Porto, de 26 anos, Jacobo Ferraz, da Flandres, químico de ofício, com cerca de 45 anos, e Tadeu Gomes, de São Pedro de Serzedelo, em Guimarães, de 27 anos de idade. Note-se que este Jacobo Ferraz é, provavelmente, a mesma pessoa que aparece como testemunha no casamento de Isabel da Costa e Manuel Pereira, de 15 de abril, seis dias antes, onde é descrito como Jacob Thomas. A nacionalidade atribuída era francesa, mas mantinha a função de químico e a mesma idade, 45 anos. Também Tadeu era o noivo do registo acima, assim como Benito fora do de 19 de abril. Revela-se assim, uma rede de sociabilidades que se contruía ao longo dos caminhos, ou mesmo na cidade de Santiago, entre gente que passava a vida na estrada, por errância, ou por motivos de trabalho. E tais ligações só são possíveis porque estes indivíduos frequentavam os mesmos locais, cruzando-se. Significa, isto, que percorriam os mesmos caminhos e

⁷⁰ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 108-110v.

⁷¹ A propósito da importância da Confissão leia-se Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal...*, 83-90.

⁷² *Ordenações Filipinas...*, Livro V, Título XVIII.

andavam pelas mesmas vilas e cidades. Porque se cruzavam com tanta frequência? Possivelmente a resposta a essa questão encontra-se nos locais onde buscavam caridade.

Estes indivíduos circulavam pelos caminhos, vilas e cidades onde existiam hospitais, albergarias, assim como Misericórdias onde podiam alcançar auxílio para prosseguirem o seu caminho. Falémos, portanto, num género de viajantes que era sobejamente conhecido nos locais por onde costumavam transitar, dada a recorrência com que o faziam, opondo-se aos viajantes ocasionais que passavam uma única vez por determinado local. Isto revela-nos existir um grupo extenso de gente em permanente circulação, conhecedor da geografia dos territórios que percorria, e bem conhecido dos povos por onde passavam.

Isabel Drumond Braga estudou o caso da taberneira mourisca Leonor Lopes que, em 1554, vivia em Lisboa. Tendo sido condenada a pagar uma pesada multa por alimentar e dar dinheiro a uma escrava, na sua taberna, e receando ser alvo do Santo Ofício por afirmações que havia proferido, decidiu pôr-se em fuga. De Lisboa foi para Torres Vedras, daí para Santarém, depois esteve em Aldeia Galega, e segundo alguns testemunhos, tendo encontrado um grupo de mulheres que iam de romaria a Nossa Senhora de Guadalupe, juntou-se a elas, dirigindo-se depois para Sevilha, tendo, finalmente, regressado novamente a Lisboa. Durante o tempo em que realizou o seu périplo, esta mulher dedicou-se, à semelhança de alguns dos casais analisados, a comprar e vender alimentos, tendo ainda trabalhado na apanha da azeitona, garantindo, dessa forma, a sua sobrevivência.⁷³

⁷³ Para este caso consulte-se Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, «Pelas Teias da (In)justiça no século XVI: a Taberneira Mourisca Leonor Lopes», em *As mulheres perante os tribunais do antigo regime na Península Ibérica*, coords. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga e Margarita Torremocha Hernández (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015), 15-35.

Mapa 5 - Locais de passagem de João Pereira Leitão e Isabel de Oliveira (1737-1739)



Fonte: AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiais, Paroquia de Santiago, Hospital Real, *Libros sacramentales. Bautizados 1693-1714...*, fls. 108-110v.

Vejamos de que forma as vidas destes indivíduos se cruzaram. Benito referiu ter encontrado os contraentes havia dois anos, em diferentes locais de Portugal, como fora na cidade do Porto, nas feiras de Viseu e de Lamego, e em outras paragens, e sempre os considerara casados. Afirmou ser público o facto de serem procurados pelos pais da mulher, desconhecendo as suas intenções.

Jacobo mencionou conhecer o casal havia mais de um ano e meio, por ocasião de ter andado no mar de Portugal, exercendo o seu ofício, que desconhecemos, e que João e Isabel andavam sempre juntos, levando vida de casados. Afirmou, mais, tê-los encontrado pela primeira vez em Ponte de Lima, tendo-os visto depois, várias vezes, em Baiona e em outros locais. Sobre se teriam algum impedimento, disse não poder falar por não saber. Tadeu mostrou ter maior intimidade com o casal, afirmando que

havia dois anos que andavam todos juntos, e ter conhecimento do estado em que se encontravam.⁷⁴ Este último vivia uma história semelhante à do casal sobre o qual testemunhava, uma vez que também ele e Maria Francisca se viram obrigados a andar em fuga havia dois anos, desde que o homem

«[...] se aficiono de Maria Francisca [...] y aviendo andado diversos parajes do ditcho Reyno llegaron a esta ciudad bagueando y com animo de ganar el Santo Jubileo y aviendo intentado le negaron la absolucion asta achar este matrimonio [...]».⁷⁵

A mulher vivia em companhia do seu irmão, o padre João Ferreiro, em cuja casa falara diversas vezes com o dito Tadeu, que afirmara a sua vontade de casar com ela. Em maio de 1737, Maria Francisca decidiu fugir com o amante, o que causou grande desagrado ao seu irmão:

«[...] despues de salir de su casa vendose perdida no tubo outro remedio mas que de seguir al sobre dito que esttubo firme en la palabra que le avia dado auns que anduberon por muchos parajes del Reyno de Portugal tomando el oficio de comprar y vender mercanzias meudas y este era el mottivo que los dos tenian para desertar del Reyno de Porttugal [...]».⁷⁶

As suas testemunhas foram um homem de Braga, de 28 anos, um de Lisboa de 18, assim como o referido Benito Ferreiro, do Porto. Afirmaram conhecer o casal de o terem encontrado em várias feiras, a vender e a comprar mercadorias. O bracarense admitiu mesmo ter sido incumbido pelos amantes de interceder junto do irmão de Maria Francisca, tendo recebido como resposta do prior que «se os apanhasse cortar-lhes-ia as pernas».⁷⁷ Note-se que, neste caso, contrariamente a outros, o casal procurou a compreensão da família, de modo a voltar a ser aceite no seu seio. Todavia, a inclemência do dito padre, tê-los-á levado, segundo uma das testemunhas, a tornarem-se ainda mais vagabundos, isto é, miseráveis e errantes.

⁷⁴ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 117-119.

⁷⁵ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 128-132.

⁷⁶ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 128-132.

⁷⁷ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 128-132.

O medo dos castigos familiares parece ter sido também o motor para a fuga de Maria Josefa Pires e Cipriano Luís de Morais, portugueses e casados em Compostela, a 7 de maio do mesmo ano. Fugiam do pai da nubente que teria ofertado 20 moedas de ouro a quem matasse Cipriano e lhe entregasse a sua cabeça. Este casal, ao contrário de todos os outros que afirmavam ter trocado «palavras de casamento», apenas oralmente, apresentou os documentos com as ditas promessas de esponsais por escrito, como vimos anteriormente. Admitiram que haveria cerca de um ano e meio que Cipriano, passando com a sua tenda em casa dos pais de Maria Josefa, se enamorara dela, prometendo-lhe casamento. Todavia, tendo sido descobertos pelos progenitores da jovem, o casal decidiu «largar a patria» temendo as consequências.

Neste caso, a atitude do pai de Maria Josefa Pires revela a gravidade da desonra sofrida, que, segundo o mesmo, só podia ser compensada com a morte violenta do amante da filha. Note-se que, neste período, a virtude feminina era um bem precioso. Por um lado, guardar com cuidado a sua pureza podia levar à realização de um bom casamento, por outro, ser violada ou acusar alguém de a ter desonrado podia trazer-lhe algumas compensações. Em todo o caso, a obrigação de manter a honra pode ser vista como uma obrigação que a sociedade patriarcal exigia, obrigando a mulher a controlar os seus ímpetos sexuais e emocionais.⁷⁸ Todavia, nem sempre era fácil reprimir os desejos, especialmente quando os casamentos eram tardios. Em Romarigães, paróquia situada no Norte de Portugal, no século XVIII, as mulheres casavam em média entre os 26 e os 30 anos. Os homens um pouco antes, entre os 23 e 26 anos.⁷⁹

Os matrimónios tardios eram causa de comportamentos desviantes. Um estudo realizado na paróquia de Romarigães mostrou que, quanto mais alta era a idade média do casamento da mulher, maior era a taxa de noivas que chegavam às núpcias já grávidas, mostrando assim que quanto mais

⁷⁸ Sobre a importância da honra feminina leia-se Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidade...*, 20-21; Bruna Suruagy do Amaral Dantas, «Sexualidade, cristianismo e poder», *Revista de Estudos & Pesquisas em Psicologia*, v. 10, n. 3 (2010): 700-728. Disponível para consulta online em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/8909/6791>, consultado em dezembro de 2022. Leia-se Douma, *The Publicity of Female Sexuality...*, 26-27; Maria Marta Lobo de Araújo, «Filhas de famílias pobres: honra, pobreza e caridade nas Misericórdias portuguesas (séculos XVII e XVIII)», em *Laços Familiares e Sociais*, coord. Maria Engrácia Leandro (Viseu: PsicoSoma, 2011), 249-265.

⁷⁹ Consulte-se Milene dos Anjos Fernandes, «A População de Priscos entre os Séculos XVI e XX. Estudo Demográfico» (dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2015), 32-33; Maria Norberta Amorim, «Comportamentos demográficos do Antigo Regime na Península Ibérica», *Ler História*, n. 47 (2004): 166-167; Maria Norberta Amorim, *Ribeiras do Pico (finais do séc. XVII a finais do séc. XX). Microanálise da evolução demográfica* (Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2001), 13.

velhos eram nos nubentes, maior propensão existia para o envolvimento sexual pré-nupcial. Se as mulheres com idades compreendidas entre 15 e 19 anos não apresentavam conceções anteriores ao casamento, 24,3% das que estavam na faixa etária superior aos 30 tinham filhos sem completar os nove meses de gestação, após a celebração do matrimónio. Entre 1640 e 1749, 9,2% dos casais, da paróquia de Romarigães, tiveram os filhos cerca de 6,4 meses após o casamento. Esses valores baixaram para 4%, entre 1750-1818. As normas moralizadoras da Igreja terão contribuído para o decréscimo percentual, ainda assim, percebe-se que existia um nível de sexualidade pré-marital considerável, provavelmente fruto do compromisso já estabelecido.⁸⁰ Nem sempre seria fácil as mulheres resistirem às seduções masculinas e é isso constatamos nos casais supracitados, referindo os elementos do sexo feminino que, confiando nas promessas realizadas pelos homens, acabavam por lhes ceder.⁸¹

Os comportamentos desviantes na região Norte de Portugal e também na Galiza, eram resultado de um conjunto de fatores e não apenas dos casamentos tardios. Entre outros motivos, um dos influenciadores da demografia destas regiões, no Antigo Regime, foi a elevada emigração masculina que deixou as comunidades defraudadas de homens. Estima-se que na Galiza, na segunda metade do século XVIII, existisse um homem para cada oito mulheres. Situações semelhantes são encontradas em paróquias portuguesas. Este conjunto de fatores promovia as relações ilícitas, o adultério e o amancebamento.⁸²

A 13 de maio, contraíram matrimónio Jacob Rod e Francisca Renod, franceses. Jacobo disse ter servido o regimento de Campanha, em França, durante 19 anos, na vila de «en les ans» [sic], onde vivia a dita Francisca Renod a quem, em 1721, prometeu casamento. Tendo vivido juntos durante 15 anos, no dito regimento, desertaram com receio de que o coronel os descobrisse e castigasse. Faziam-se acompanhar por uma carta que lhes escrevera um companheiro do regimento, como se fosse uma verdadeira carta de matrimónio. Com esse falso documento, informaram ter passado a Itália, tendo vivido na villa de «Lescia(?)» quase sete anos, fazendo vida de marido e mulher. Jacob voltou a entrar no regimento de «Batavia», onde serviu durante cinco anos, encontrando-se o regimento, naquele momento, na cidade de Compostela.

⁸⁰ Veja-se Santos, *Santiago de Romarigães...*, 126-131, 173-192.

⁸¹ Em algumas comunidades espanholas as mulheres casavam um pouco mais cedo. Leia-se Ofelia Rey Castelao, «Las migraciones de los rurales en el siglo XVIII: cuestiones pendientes», *Minus*, n. 20 (2012): 135.

⁸² Leia-se a propósito Ofelia Rey Castelao, «Les femmes «seules» du Nord-Ouest de l'Espagne. Trajectoires féminines dans un territoire d'émigration 1700-1860», *Annales de démographie historique*, n. 112, 2 (2006): 105-133.

Neste caso, importa realçar a questão da falsa carta que este casal apresentava e que nos remete para os problemas da falsificação de documentação, muitas vezes apresentados por peregrinos e viajantes às Misericórdias, de forma a conseguirem o seu auxílio. O mesmo vimos anteriormente ter feito Nicolau Albani.⁸³ Por vezes, forjar uma identidade era uma estratégia de ocupar um lugar, ainda que fosse nas margens da sociedade. Para este casal, a documentação falsa permitiu integrar um regimento durante vários anos e assim viver em comunidade. Porém, segundo eles, nas suas consciências pesava a mentira.

Pelos relatos que nos deixaram, verificámos que estes amantes levaram uma vida de errância pelo mundo, vagueando de terra em terra, mas que, apesar de vagabundos, não eram mais do que viajantes e peregrinos no verdadeiro sentido da palavra. Estando em constante circulação, dirigiam-se a Compostela, movidos pelo temor de castigos ou pelos medos das suas próprias consciências, não em agradecimento por uma dádiva, mas em sinal de contrição. O dia a dia passavam-no a comprar e vender pequenas mercadorias ou comida, o que lhes permitia sobreviver e ocupar um lugar nas comunidades por onde transitavam. No fundo, este era o meio que encontravam para se integrarem na sociedade e para desempenharem um papel e uma função social.

Regressando a Jacob Rod e Francisca Renod, sabemos que havia um ano, tendo estado em Santiago de Compostela, o casal procurara o capelão de línguas do Hospital Real a quem expuseram a sua situação, mas, segundo eles, por vergonha, temor e para evitar escândalos no regimento, onde Francisca Renod vendia alimentos, fugiram. Terão passado para a Viscaia e Astúrias, junto com o coronel e mais soldados, onde permaneceram até àquele momento. Decidiram, depois, voltar à cidade movidos pelas suas consciências e com intenções de cumprir a Páscoa.⁸⁴

Note-se que não era incomum encontrar-se mulheres na venda ambulante de alimentos. Na Lisboa do século XVI, mais de meia centena de vendedoras enchiam a cidade, diariamente, com panelas, para vender arroz, tripas cozidas, e outros bens alimentares, a quem por lá trabalhava. Estima-se que

⁸³ Paolo G. Caucci von Saucken, «La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos», em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Moreno (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002), 143-149.

⁸⁴ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 133v.-135v.

este negócio rendesse, a cada uma delas, entre 200 a 400 réis por panela. Também havia vendedores de sardinhas e outro peixe assado, assim como doceiras ambulantes.⁸⁵

Foram vários os casais que afirmaram terem procurado confessar-se em outras partes, sem obterem a complacência dos confessores. De facto, numa pastoral de frei António de Santa Maria, Bispo de Miranda, datada de 1687, é ordenado aos confessores para não absolverem os confessados que continuassem em situação de pecado e não tivessem alterado o seu modo de vida. O bispo afirmava ainda que, muitos padres, movidos de «impia brandura outros vencidos de respeitos humanos», faltavam às suas obrigações e, com isso, não eram «curas mas matadores das almas, nem pastores mas destruidores do rebanho de Christo».⁸⁶ Por isso, os párcos deviam negar os sacramentos a todos os considerados indignos deles, como eram os amancebados que viviam portas adentro e causavam escândalo. Ora, não será de estranhar, portanto, que alguns destes casais tentando confessar-se, não fossem absolvidos e também não conseguissem regularizar o seu estado, por não possuírem as provas necessárias de que seriam livres e desimpedidos.

Também a seis de maio do dito mês e ano tinham sido casados Batista Monxon e Isabel Seca Rodriguez, ele natural de Génova e ela de Burgos. Haviam-se conhecido na vila de Santander, um ano e meio antes, andando ele a pedir esmola pela Viscaia. Também ela mendigava e, por isso, combinaram casar, «para sublevar la vida miserable que tenian y auidandose el uno al outro en sus misérias por lo que hallandose libres como lo juraban al crucifixo dieron palabra de casamento el uño al outro».⁸⁷ Seguiram caminho juntos, andado por diversas partes. Todavia, procurando confessar-se foi-lhes negada a absolvição, pelo que o casal resolveu ir a Compostela, onde foram informados sobre a possibilidade de fazerem uma súplica ao governador, o que não conseguiram. Tal versão foi confirmada pelo inquiridor que tinha na sua posse o memorial realizado pelo casal, na época. Este justificou a não aceitação do mesmo com a falta de testemunhas na cidade que pudessem comprovar as suas liberdades.

A julgar pela documentação, acreditámos que este género de processo matrimonial fosse comum em Compostela. Todavia, conservam-se apenas estes por terem sido anotados, casualmente, num livro

⁸⁵ João Pedro Gomes, «Comida de rua na Lisboa Moderna (sécs. XVI e XVII)», em *Diz-me o que comes ... Alimentação antes e depois da cidade*, eds. João Carlos Senna Martinez, *et al* (Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, Direcção Municipal de Cultura, Departamento de Património Cultural, Centro de Arqueologia de Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, Secção de Arqueologia, 2017), 100.

⁸⁶ Carlos Prada de Oliveira, *Pastorais dos Bispos de Miranda do Douro e Bragança* (Bragança: Câmara Municipal de Bragança, 2011), 43-46.

⁸⁷ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 136-138.

de registos de batismos e casamento. Não sabemos onde estarão guardados outros processos semelhantes respeitantes a períodos temporais distintos ou mesmo se ainda existem. É possível que se encontrem perdidos ou que tenham sido destruídos por algum motivo. Mas o facto de se ter conservado o memorial realizado no ano anterior, significa que, efetivamente, esta documentação era conservada.

Por outro lado, é importante notar que, tal como aconteceu com este casal, por vezes, a falta de pessoas que os conhecessem e por eles testemunhassem podia ser um impedimento para que tivessem sucesso. É possível que alguns dos casais atrás elencados fossem conhecedores dessas condições, tendo procurando quem por eles testemunhasse antes de iniciarem os pedidos ao governador, ou até mesmo terem forjado histórias que contaram às testemunhas para os respetivos depoimentos.

Regressando ao relato de Isabel Seca Rodriguez, a mendicante admitiu levar uma vida de itinerância desde criança, não tendo domicílio fixo e desconhecendo se os seus pais eram vivos. Afirmou jamais poder casar na sua terra natal, uma vez que os seus vizinhos não a reconheceriam, nem o pároco a aceitaria, por nunca ter sido sua freguesa. Por outro lado, estranharam os inquiridores o facto de Batista ser solteiro, tendo já mais de 50 anos, ao que o mesmo «respondio que aun que se hallava de edad de cinquenta y cinco años nunca tubiera tal intencion asta aver encontrado a dicha Isabel quien le movio de tal suerte que hubo de condescender com ella».⁸⁸ No registo de casamento consta que receberam o matrimónio apesar de serem «vagantes». Essa anotação deve-se ao facto de, contrariamente aos anteriores, este casal ser, na sua génese, um par de mendigos. Se anteriormente os noivos eram filhos de famílias, e a elas faziam constante referência, neste caso tratava-se de dois indivíduos perdidos, sem terra, nem laços familiares, e que assumiam viver de pedir esmolas. Todavia, cabia à igreja moralizar e aceitar os pecadores arrependidos que procuravam emendar as suas almas. E foi por isso, que o seu matrimónio foi celebrado.

A de 18 maio, ainda do ano de 1739, casaram-se Joan Jacobo e Ana Barbara Cimbas, ambos alemães, da vila de Manemo [sic].⁸⁹ Contaram que Ana Barbara tinha por ofício vender vinho numa taberna de nome *Arado de Oro*, na referida localidade, sendo criada de Margarita Lingua e Joan Dragon.

⁸⁸ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fs. 136-138.

⁸⁹ Embora seja apenas uma conjectura, pode haver a possibilidade de a localidade referida como Manemo corresponder à vila de Monnaie, localizada num importante ponto de trânsito, onde havia diversas tabernas e estalagens, conforme anteriormente analisámos. Veja-se Claude Delage e Jacqueline Verger, «L'auberge où pendait pour enseigne... Le Plat d 'Etain», *L'Écho Monnaie. Bulletin Municipal Annuel D'Informations 2010-2011*, 2010-2011, Revista, 36-39;

Nessa taberna terá conhecido Joan, haveria cinco anos, tendo combinado casar-se. Durante três anos, o nubente estivera ao serviço do rei e, depois disso, tendo Ana Bárbara engravidado, o homem retirou-a de sua casa, com medo dos castigos dos seus amos. Entretanto, Joan alistou-se no Regimento de «Purgfelt [sic]», para se livrar de castigo pois, «a los solterons en aquella Patria los castigan publicamente en la plaza». Nasceu, por essa altura, a filha do casal que tinha, no momento do casamento dos pais, quatro anos. Como o «Príncipe Purgfelt [sic]» não admitia soldados com família desertaram, tendo atravessado a maior parte da França até chegarem a Compostela. Para testemunhar a sua história chamaram Ignio Joseph Ren, natural de Lille, em França, homem casado, e de 39 anos. Acrescentou, o casal, haver na cidade outro alemão que os conhecia, mas que não podia testemunhar, por se encontrar doente no Hospital Real. Procurando resolver a questão, o próprio inquiridor, aceitou dirigir-se ao hospital para interrogar o enfermo

«[...] y aviendole preguntado en que enfermaria los vene com migo y en la sala de santo se halla a camas diez y seis un hombre que dijo llamarse Abrahan Fichaben natural de la aldeã de Ayldelvero de edad de cinquenta anos [...]».⁹⁰

Ignio contou que fazia sombreiros e que tinha vivido durante cerca de 10 anos na vila de Manemo onde, desde pequeno, conhecera Jacobo, assim como a dita Ana Barbara, na *Taberna de Oro*. Sabia que Jacobo tinha feito parte do regimento de «Puagfelt [sic]» e que fugira para que não o castigassem, afirmando que toda a vila se condoía da situação do casal. Acrescentou que, caso este não se tivesse tornado soldado, tinha sido rigorosamente castigado. Confirmou que ambos eram livres e solteiros e que havia três anos os encontrara no caminho que vinha de Oviedo, onde lhe transmitiram que Ana Barbara havia estado «muito doente», e nenhum clérigo a aceitara absolver. Este fator fora decisivo, na opinião do casal, em procurar resolver a sua situação em Santiago, uma vez que acreditavam que morrer sem sacramentos, e em pecado, era estar condenado a sofrer no Purgatório ou mesmo no Inferno. A crença nos castigos do pós-morte estava muito presente na vida da população do período moderno, como vimos anteriormente, existindo um grande cuidado em garantir a salvação da alma, em vida.⁹¹

⁹⁰ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 139-141.

⁹¹ Sobre o Purgatório leia-se Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório* (Lisboa: Editorial Estampa, 1993), 15-26; Norberto Tiago Gonçalves Ferraz, «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da

Por seu lado, Abraham informou ser natural de um lugar a quatro léguas de Manemo, vila dos contraentes, conhecendo muito bem os sobreditos. Admitiu saber que o casal saíra da vila para conseguir casar-se e que:

«[...] esperaba en Dios le pasase la calentura com el goso que avia recibido de ver a sus paisanos y conocidos y aun ser suplico que por amor de Dios esperasen por el si cobrava salud y donde no llevar notticia a Manemo a sus parentes de como quedava muerto [...]».⁹²

É importante realçar o facto de esta testemunha pedir ao casal para aguardar pela sua recuperação ou pela notícia do seu falecimento. Os viajantes solitários, que faleciam durante as jornadas, eram individuos dos quais muitas vezes não havia qualquer outra notícia. As famílias viviam na constante dúvida sobre a sua vida ou morte. Por isso, era fundamental a presença de um conhecido que pudesse dar parte do seu falecimento aos familiares. Servia, não apenas para dar conhecimento, ou levar algum pertence de maior valor, mas para garantir que os parentes cuidariam da celebração de missas, ajudando na salvação da sua alma. Neste caso, Juon Jacobo e Ana Barbara Cimbos terão levado a mais triste das notícias à família de Abrahan Fichaben, uma vez que no livro de enfermos do Hospital Real se encontra o registo do seu internamento, no qual à margem foi anotado que faleceu no dia 26 de maio de 1739, tendo deixado algumas moedas que levava consigo.⁹³

Se, neste caso, era uma testemunha que estava enferma, em outros eram os próprios nubentes. Assim aconteceu em 18 de abril de 1738, quando o capelão de língua francesa do Hospital Real, D. Francisco Vasquez, celebrou o matrimónio de Nicolas Jetar e Maria Cruz de Carpinteiro, na própria enfermaria. Nesta situação, não houve relatório pois tratava-se de uma situação urgente e distinta. Tendo ido o capelão D. Juaquin Crespo de Zidras visitar as enfermarias, passou pela «peregrinaria», «en donde se hospedan los estrangeros de todas naciones y avendo hallado a un hombre a quien los medicos mandaban administrar todos los sacramentos», falou com ele. Disse o homem chamar-se Nicolas Jetar e ser de «Clesen [sic]», diocese do Reno, na Bretanha. Fazia-se acompanhar desde a vila de Navarrete,

Universidade do Minho, 2014), 10-20; Anne Paixão, «A crença no Purgatório, a prática das indulgências e a sua aplicação no Rio de Janeiro setecentista», *Temporalidades – Revista de História*, vol. 8, n. 3 (2016): 49.

⁹² AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, *Libros sacramentales: Bautizados 1693-1714...*, fls. 139-141.

⁹³ AHUSCompostela, FHR, *Libros de Enfermos*, n. 36, fl.178v.

em Espanha, com Maria Cruz de Carpintero, a qual se encontrava grávida, devendo a criança nascer em dois meses. Todavia, ainda, não eram casados e, no seu leito de morte, Juan temia os castigos divinos. Por isso, o capelão D. Francisco Vazques, de língua francesa, legitimou o matrimónio, na própria enfermaria, tendo como testemunhas o boticário, o enfermeiro e o acólito.⁹⁴ Verificámos, assim, que na primeira metade do século XVIII, o Hospital Real de Santiago ainda mantinha as suas «peregrinarias» ativas, tal como capelães de línguas que ajudassem os enfermos. Quanto a Nicolas Jetar, partiu, possivelmente, com a consciência em paz, dois dias depois, a 20 de abril de 1738, conforme dá nota o seu registo no livro de enfermos.⁹⁵

A existência de capelães que falassem línguas demonstra que à cidade continuavam a chegar pessoas vindas de várias partes.⁹⁶ Dessa mesma necessidade dava conta, em novembro de 1738, D. Luis Antonio de Mexegelina [?] Muñoz, administrador e juiz privativo do Hospital Real, dizendo:

«[...] estando vacantes las Capellanías de Lenguas Alemana, Flamenca, e Inglesa, y sendo preciso prover de sugetos paraquelas sirvan segun lo mandado en las R^{es}. Constituciones, y no pudiendo se executar al presente las de Lengua Flamenca e Inglesa, así por no a ver sujetos destas Lenguas, como por estar pendiente en el supremo Consejo de la Camara, la rosolución sobre se han de substituir estas capellanías con el dicho Destino, ô, si han de tener otro mas útil a el bien publico [...]».⁹⁷

Um capelão de línguas representava uma despesa acrescida à instituição e, apesar de estar prevista a existência de vários nas constituições do Hospital Real compostelano, constatámos que, em 1738, a falta de peregrinos e enfermos flamengos e ingleses justificava a inexistência de clérigos que

⁹⁴ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Libro de casados 1716-1774*, n. P019607, fls. 23v.-24. Vários casais tiveram filhos ao longo das peregrinações, como vimos anteriormente. Sobre esta questão leia-se Araújo, «Receber e auxiliar peregrinos...», 128-129; Moreira, «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago...», 72; Almeida, «El Camino Portugués a Santiago...», 474.

⁹⁵ AHUSCompostela, FHR, *Libros de Enfermos*, n. 35, fl. 195.

⁹⁶ Os próprios capelães eram, por vezes, romeiros que tendo ido visitar o apóstolo por lá ficavam, a desempenhar o referido cargo. Leia-se Roberto J. Lopez, «La atención de los peregrinos extranjeros en el Grande y Real Hospital de Santiago en el siglo XVIII: los capellanes de naciones extranjeras», em *Religión, extranjeros e identidades en el mundo hispano, siglos XVI-XXI*, coord. David González Cruz (Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2021), 143-170.

⁹⁷ AHUSCompostela, FHR, *Auto para la Provi. Dela Capellania Alemana em propiedad*, novembro de 1738, Documento Avulso, caixa 133, fl. s.n.

falassem estas duas línguas. Não é de estranhar a ausência de crentes destas regiões, se tivermos em conta a expansão do protestantismo nos territórios onde o inglês e o flamengo eram falados. Por esse motivo, decidia-se sobre a continuação das ditas capelarias ou a sua substituição por outras mais necessárias. Por outro lado, da França e Alemanha continuavam a chegar peregrinos, sendo necessário manter os referidos capelães, «qualquiera Sacerdote, ô Religioso que posea la de Lengua a Alemana, ô à lo menos la lengua Francesa âcua ante su señoría dentro del trîmo de sete días»,⁹⁸ para ser submetido a exames em Teologia Moral que ditavam a sua aceitação para a dita capelaria.⁹⁹ Caso não aparecesse ninguém de língua alemã, podia ser admitido um indivíduo que falasse francês, o que acabou por acontecer. Desta forma, o Hospital Real previa a existência de, pelos menos, um capelão galego ou castelhano, um francês, um alemão, um flamengo e um inglês.¹⁰⁰

A 16 de outubro de 1738, um outro casal viveu uma situação similar à anteriormente analisada. Na referida data, o capelão de língua francesa, D. Francisco Vasquez, celebrou o matrimónio de Estevão Dyoto e Vicenta Dicar, franceses. Mais uma vez D. Juaquin Crespo de Zidras havia sido chamado a dar o Santo Viático, e restantes sacramentos, a um francês que estava na cama cinco, da enfermaria de Santiago. O moribundo entregou, então, um memorial no qual afirmava ter-se comprometido a casar com Vicenta Lua, também francesa, havia cerca de três anos, tendo desde aí vagueando juntos pelo mundo. Ordenou-se que um capelão se dirigisse à «peregrinaria» e que com um crucifixo exigisse que ambos jurassem o seu amor. Estes dois registos têm em comum o facto de o matrimónio ter sido realizado dentro das enfermarias do Hospital Real, com os respetivos contraentes moribundos, nos seus leitos e às portas da morte. Todavia, urgia salvar as suas almas dos graves pecados que tinham cometido em vida. Os casais atrás mencionados confirmam o que é referido no *Auto* que previa a admissão de um capelão de língua alemã, uma vez que todos estes indivíduos provinham de regiões onde falavam e compreendiam francês, alemão, português, castelhano ou galego.

A 27 de maio de 1739, casaram-se também Carlos Bastian Lamberto e Ana Catherina Resten, ele do Piemonte e ela de Lucerna, na Suíça. Carlos havia saído da sua terra em 1735, tendo andado a vaguear pelo Reino de Portugal, Viscaia e «Espanha», segundo as suas palavras. Em Santiago encontrou

⁹⁸ AHUSCompostela, FHR, *Auto para la Provi...*, fl. s.n.

⁹⁹ Sobre os capelães de línguas estrangeiras do Hospital Real e os critérios de admissão leia-se Lopez, «La atención de los peregrinos extranjeros...», 143-170.

¹⁰⁰ Veja-se Jose Cepeda Adan, «Estado de Cuentas y Reajuste de Salarios a Mediados del Siglo XVIII del Real Hospital de Los Reyes Catolicos de Santiago de Compostela», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo 20, n. 60 (1965): 33-54.

Ana Catherina Resten, por altura da Páscoa e do Pentecostes do ano precedente. Tendo ambos conversado e entendendo Carlos que a mulher era verdadeira e honesta, prometeu-lhe casamento, que ela aceitou com intenção de «librarse de alguns peligros y incomodidades que suelen suceder a mugeres de su sexo».¹⁰¹

Carlos Bastian não tinha domicílio fixo, uma vez que o seu trabalho era «andar de una parte al outra comprando e vendendo cosas menudas como eran azebaches y otras cosas los que llevada desde Dijon a Portugal e de Portugal trazia outras».¹⁰² Por seu lado, Ana Catarina tinha sido deixada pelos pais em Portugal, situação idêntica à de Maria Elisabeta, já anteriormente analisada. Sozinha, andara vagueando. Não sabemos há quantos anos os pais a teriam abandonado, nem sequer a que pretexto a família se dirigira à Península Ibérica. No ar permanece uma questão. Quais seriam as razões destes progenitores para deixar as suas filhas, em terras tão longínquas? Sabemos que no caso de Maria Elisabeta a mãe a deixou a trabalhar, provavelmente, numa tentativa de aliviar a pressão que representava mais uma boca na economia familiar. Não sabemos, contudo, se no caso de Ana Catarina a situação foi semelhante, uma vez que referia ter sido abandonada e não ter domicílio fixo. Nesta época, a afeição entre pais e filhos parece expressar-se de forma distinta da atual, uma vez que os níveis elevados de mortalidade faziam as famílias encarar a perda de um elemento com maior naturalidade. Por outro lado, a circulação de crianças e adolescentes era alta sendo, por vezes, criados por amos a quem começavam a servir ainda na infância. Neste contexto, não é de estranhar o facto de os pais destas jovens as terem deixado ficar em territórios onde encontraram trabalhos e amos a quem servir.¹⁰³

Havia sete anos que Ana Catarina se estabelecera na cidade do Porto, onde trabalhara como criada em várias casas. Encontrava-se, à época, em Compostela, com os seus amos, a quem servia havia apenas um ano. Eram eles Juan Bainge, flandês e Geronima Brinze sua mulher, encontrando-se ambos «haziendo pelucas en las casas deste hospital en cuja companhia asiste», provavelmente, porque esse era o seu ofício.¹⁰⁴

¹⁰¹ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 142-144.

¹⁰² Os «azabaches» eram pequenas pedras negras utilizadas como adornos.

¹⁰³ Sobre esta questão leia-Isabel dos Guimarães Sá, «As crianças e as idades da vida», em *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*, dir. José Mattoso (Lisboa: Círculo de Leitores, 2010), 72-95.

¹⁰⁴ As testemunhas chamadas pelo casal referiram conhecer Carlos pelo facto de terem vendido em conjunto «mercancias menudas», em Portugal, assim como na Cantábria e Biscaia. AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 142-144.

A 9 de junho de 1739, casaram outros portugueses Manuel José de Oliveira e Ângela da Cunha. Ele natural de Santo Ildefonso, no Porto, e ela de Santa Marinha da Costa, em Guimarães. Conheceram-se quando Ângela se encontrava a servir na cidade do Porto. Todavia, como Manuel, tal como Benito Ferreira, era procurado pela justiça por ser acusado da morte de dois ingleses, decidiram fugir, fazendo-se passar por casados. Os amantes tinham planos ambiciosos. Considerando que em Portugal não estavam seguros, decidiram embarcar-se com destino ao Brasil. Iam, certamente, seduzidos pela oportunidade de uma nova vida, em liberdade e com possibilidade de enriquecimento, tal como provavelmente saberiam ter acontecido a outros emigrantes. O objetivo deste casal era, portanto, muito concreto. Todavia, a sorte parecia não estar do lado deles e o navio onde seguiam foi assolado por uma grande tempestade, tendo, após muitos perigos, aportado na Corunha. Vendo-se em terra, e livres de perigo, resolveram mudar de vida. No entanto, o confessor aconselhou-os a dirigirem-se a Santiago. Além de terem apresentado três testemunhas, todas de nacionalidade francesa, o notário parece ter ficado com dúvidas pelo que decidiu informar-se junto de

«[...] algunas personas que com frequênciã suelen ir a la ciudad do Portto desde esta ciudad a bender algunas mercancías todas ellos fueron conformes de conocimiento y ciênciã do que los sobre dichos no estaban casados antes bien havia el S. provisor una obra de caridade en quitarles de su mal estado [...]».¹⁰⁵

Se estes casais acabaram por conseguir obter o sacramento do matrimônio, outros exemplos de mobilidade de indivíduos mostram que, por vezes, as mulheres não tinham tanta sorte, ficando numa situação difícil, após terem sido tiradas da casa dos pais e desonradas. Exemplo disso é o caso de Ângela Castro, estudado por Ofelia Rey Castelao. A mulher que vivia na paróquia de Santa Maria de Mosteiro, conheceu nos primeiros anos de 1800, um italiano José Losa, em Lugo. É possível que tenham partido juntos, uma vez que ela engravidou do homem e, em 1807, foi identificada como sendo criada do referido companheiro, em Valladolid, encontrando-se novamente grávida. O facto de Ângela de Castro se tornar criada do amante, certamente defraudou as expectativas que tinha de ser sua esposa, colocando os filhos

¹⁰⁵ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 145-147v. Sobre o Porto, no período moderno, leia-se João Laranja Queirós, «O Porto- A formação da urbe entre o século XII e o século XVIII», *Erasmus: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, n. 1 (2014): 138-151.

numa situação de debilidade, dada a sua ilegitimidade. Talvez por isso, fez queixa do amante à chancelaria, acusando-o de a ter tirado de casa dos pais, de a ter estuprado e maltratado.¹⁰⁶

Ainda a 22 de abril, casaram Guillermo Rudela e Maria Pasqueta, franceses. Havia cinco anos decidiram ser marido e mulher, abandonando a vila de Casaños e andado errantes por várias partes. Durante esses tempos nasceram-lhe dois filhos, um de três anos e uma de ano e meio. Tendo chegado à vila de Nay, o cura pediu-lhes prova de como eram casados, e não o tendo feito quiseram encarcerá-los. O casal colocou-se, então, em fuga, tendo sido aconselhados por um confessor a ir resolver a sua situação a Santiago da Galiza. Tinham consigo a filha mais nova, e deixaram o outro com o «padrino».¹⁰⁷ O medo de situações como estas, impelia estes indivíduos a forjarem documentos para conseguirem alguma segurança.

O último casal que estudamos teve o seu matrimónio concretizado em 1769 e tratava-se de Ludorico Greh e Maria Madalena Paulini, ele de Malta e ela de Veneza. Ludorico e Maria Madalena haviam-se conhecido 10 anos antes e desde aí tinham «vivido como vagos». Chegaram a Santiago acompanhados pelo pai da mulher, com o objetivo de se confessarem, sacramentarem e «para poner sus almas en carrera de salvacion». Alegavam ter realizado esponsais, admitindo que, daquele modo de viver, tiveram um filho.¹⁰⁸

Aqueles que saíam do seio familiar, como aconteceu a Maria Francisca e a Isabel de Oliveira, sentiam as agruras e miséria a que a sua vida de fugitivas as levava, atormentando-as os desgostos

¹⁰⁶ Sobre esta questão leia-se Ofelia Rey Castelao, «Crisis familiares y migraciones en la Galicia del siglo XVIII desde una perspectiva de género», *Studia Histórica. Historia Moderna*, 38, n. 2 (2016): 220.

¹⁰⁷ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Bautizados 1693-1714...*, fls. 115-116v. Existem vários trabalhos sobre apadrinhamento no período moderno. Leia-se a propósito Tamara González López, «A elección de padriños de bautismo en Portomarín (séculos XVII-XIX)», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LXVIII, n. 134 (2021): 241-266; Juan Andrés Fernández Castro, «Padriños, madriñas, afillados e compadres en terra de Tabeirós, 1635-1850», *A ESTRADA. Miscelánea histórica e cultural*, vol. 20 (2017): 49-76; Ofelia Rey Castelao, «Parrains et marraines en Galice aux XVIe-XIXe siècles: le diocèse de Saint-Jacques-de-Compostelle», em *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, eds. Guido Alfani, Vincent Gourdon e Isabelle Robin (Bruxelas: Peter Lang, 2015), 69-98; Ofelia Rey Castelao, «De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinzago en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII», em *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios*, eds. Inmaculada Arias de Saavedra Alias e Miguel Luis López Guadalupe Muñoz (Granada: Universidad de Granada, 2015), 195-214; Ofelia Rey Castelao e Baudilio Barreiro Mallón, «Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX», em *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, eds. María José Pérez Álvarez e Maria Marta Lobo de Araújo (León: Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 2014), 209-238.

¹⁰⁸ AHD-ASCompostela, Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales: *Libro de casados 1716-1774...*, fls. 31-31v.

provocados à família. Circulando de terra em terra, estes casais procuravam ser perdoados e salvar as suas almas. Faziam-no especialmente na Páscoa, altura do ano em que todos os católicos se deviam confessar e comungar. Todavia, carregavam às costas um pesado fardo que os impedia de ser facilmente absolvidos. Por isso, eram aconselhados a peregrinar a Santiago para lá encontrarem a paz espiritual que almejavam.

Note-se que, como vimos anteriormente, neste período o sacramento do matrimónio tinha um carácter prático importante. Era através dele que se fazia a passagem de uma boa parte do património. Por isso, os pais procuravam encontrar para os seus filhos e filhas os melhores pretendentes, aqueles que mais convinham ao seio familiar. Tratando-se da união de duas famílias, interessava que desse laço surgisse uma terceira, que se queria mais forte do que as anteriores.¹⁰⁹

Os casais analisados, todavia, não acataram a falta de concordância dos seus pais ou avós, deixando-se levar pela proximidade em que viviam, pelos arrebatos das emoções, pela impetuosidade da juventude e pelos esponsais realizados.¹¹⁰ Ao longo dos séculos XVII e XVIII, continuavam a existir casamentos clandestinos e coabitação baseada em palavras de futuro.¹¹¹ Vejamos uma pastoral do bispo de Miranda do Douro, data de 1628, segundo a qual o clérigo assumia ter conhecimento de que algumas pessoas, «tanto que sam jurados pera averem de quasar vivem logo como quasados das portas adentro estando em estado de amancebados».¹¹² Ordenava, então, que os párocos admoestassem os seus fregueses e que, havendo casos semelhantes, fossem condenados numa pena de 200 cruzados. Em 1741, o próprio Papa pediu aos bispos que não celebrassem casamentos, quando estes não fossem consentidos pelos pais.¹¹³

Também no bispado de Lamego existem vários exemplos de como os esponsais eram encarados com grande validade pelas populações. No ano de 1710, foi batizada uma criança filha de pais solteiros, mas comprometidos por «palavras de futuro», sucedendo-se várias situações semelhantes em diferentes freguesias do bispado. Outro caso que provocou escândalo aconteceu em 1755, na paróquia de S. Martinho de Mouros. Durante a celebração de uma missa, um dos homens que assistia à eucaristia

¹⁰⁹ Sobre esta questão leia-se Mota, «A Igreja, a Mulher e o Casamento...», 103-118. Veja-se também Nuno Gonçalo Monteiro, «Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos», em *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna...*, 131.

¹¹⁰ Leia-se António de Oliveira, *História de Portugal* (Coimbra: Palimage, 2015), 1016. Sobre esta questão leia-se Mota, Guilhermina, «A Igreja, a Mulher e o Casamento...», 110.

¹¹¹ Confira-se Oliveira, *História de Portugal...*, 1016.

¹¹² Consulte-se Oliveira, *Pastorais dos Bispos de Miranda...*, 35.

¹¹³ Veja-se Mota, «A Igreja, a Mulher e o Casamento...», 105.

ergueu a voz para perguntar se alguém queria casar com ele. À sua questão respondeu uma mulher. Enquanto o pároco procurava entender o que acontecia, o casal prosseguiu, referindo que se recebiam mutuamente por esposos. De imediato o pároco deu ordem para que fossem presos, mas os noivos saíram da igreja e fugiram, antes de serem detidos. Quem se encontrava no templo confirmou ter ouvido o casal a pronunciar a fórmula do consentimento. Em conclusão, o matrimónio foi considerado válido e registado no livro de casamentos da paróquia. Note-se que estes dois indivíduos estavam impedidos de se unirem maritalmente, uma vez que, aquando dos banhos, se verificou que a mulher já era comprometida.¹¹⁴

¹¹⁴ Leia-se Manuel Gonçalves da Costa, *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. V (Lamego: editor não identificado, 1986), 466.

Conclusão

O trabalho que desenvolvemos ao longo dos últimos anos, e que se encontra plasmado nesta tese, procurou acrescentar o conhecimento existente sobre o papel das Misericórdias do Norte de Portugal, no apoio aos peregrinos e viajantes, assim como aos passageiros, na longa duração, entre os séculos XVII e XVIII. Considerámos, também, que o nosso trabalho contribuiu para um melhor conhecimento da população em trânsito, no Antigo Regime português.

As viagens e peregrinações, na Época Moderna, apresentavam grandes dificuldades à população em trânsito. As distâncias, a morosidade das deslocações, os assaltos, os roubos, o perigo de ser atacado por animais selvagens, as intempéries, a falta de alimentação, a inexistência de espaços seguros para pernoitar, as dificuldades linguísticas, as burlas, assim como a proliferação de doenças ou a ocorrência de acidentes fatais, continuavam a ameaçar aqueles que necessitavam de se deslocar. Contudo, muitos eram os que enfrentavam estas adversidades, impelidos por vontade própria ou tendo sido forçados a isso. Assim, os caminhos eram povoados por indivíduos que se deslocavam por razões religiosas, políticas, militares, ou por questões de sobrevivência, busca de trabalho, tratamento de doenças, assim como por simples vagantes, que buscavam na esmola o seu sustento.

Para atenuar algumas das dificuldades e dar apoio aos indivíduos que se encontravam em constante itinerância, havia, nos períodos medieval e moderno, hospitais e albergues que lhes destinavam espaços para pernoitar, podendo provê-los com alimentos ou dinheiro. Além disso, foram construídas pontes, para facilitar a travessia de rios, pavimentaram-se algumas estradas, para aumentar a progressão dos viajantes, e sinalizaram-se espaços seguros para o seu recolhimento, especialmente nos locais mais inóspitos e onde os perigos de perecer durante tempestades, por falta de alimentação ou vítima de assaltos, eram maiores.

Apesar de as peregrinações de longa distância, como eram as de Jerusalém, Roma e Santiago, terem registado um decréscimo significativo no período moderno, as romarias locais popularizaram-se. E, um pouco por toda a Europa, atraíam romeiros oriundos de localidades próximas, continuando, assim, a movimentar significativos contingentes humanos.

Sabemos que, no período moderno, em Portugal, as Misericórdias foram importantes polos agregadores no seio das comunidades, encontrando-se nos seus arquivos referências não só às elites, e aos jogos de poder locais, mas sobretudo à população mais desfavorecida. O seu estudo permite-nos abordar a sociedade local da época, perceber os seus interesses, atividades e

dificuldades. No fundo, constituem frestas que se abrem para a vida das populações dos séculos passados. O cumprimento das 14 obras de misericórdia, que estão na gênese do nascimento das citadas irmandades, são o motivo pelo qual as mesmas dedicavam atenção aos passageiros, uma vez que lhes cabia «dar pousada aos peregrinos». No entanto, verificámos que, apesar de as confrarias analisadas e, possivelmente, outras congéneres cumprirem este encargo, dentro das suas possibilidades financeiras e também infraestruturais, a atenção dada à população em trânsito, nos seus registos, não igualou a conferida a outros aspetos e afazeres do seu labor. As menções aos passageiros encontram-se, essencialmente, nos livros de tesoureiros e mordomos, com o objetivo de apresentar e justificar os gastos efetuados e manter a clareza possível nos orçamentos, embora, possamos identificar alguns peregrinos e viajantes nos livros de doentes, defuntos, presos e ainda referências a diferentes opções da administração, no apoio a estes indivíduos, nos livros de atas.

Ao longo do estudo que desenvolvemos, verificámos que as Misericórdias exerciam um amplo trabalho assistencial junto dos que estavam em trânsito, recolhendo-os nos seus hospitais, ou nas «casas dos passageiros», e provendo-os do necessário, nos momentos de maior debilidade, tanto a nível físico como espiritual. No fundo, estas confrarias funcionavam como o principal suporte àqueles que se encontravam desenraizados e longe das suas redes de sociabilidade. Preocupavam-se, no entanto, em distinguir os que realmente mereciam a sua caridade, utilizando mecanismos de diferenciação, como as cartas de guia, que deviam ser atribuídas apenas àqueles que tivessem razões válidas para empreender as suas deslocações, mas também estabelecendo tempo limite para estes indivíduos se albergarem nos seus espaços.

A nossa investigação permitiu-nos verificar que, por várias razões, existia uma elevada quantidade de pessoas em trânsito, no período moderno. Numa recolha por amostragem, estimámos ter contabilizado cerca de 41.170 indivíduos que se dividem em 122 anos, entre 1585-1820, permitindo-nos chegar a uma média de 337 providos anualmente. Devemos, no entanto, ter em conta que algumas destas irmandades recebiam, por ano, mais de um milhar de passageiros e outras, pela sua pequena dimensão, não passavam da dezena. O maior fluxo aconteceu no século XVIII, provavelmente em virtude da maior acalmia que se vivia, após o fim da Guerra da Restauração, com uma tendência crescente nos períodos climatéricos mais favoráveis e que intermediavam com os meses de maiores afazeres agrícolas. No que respeita à caracterização da população assistida, os números de que dispomos são muito baixos. Podemos,

no entanto, referir que se tratava, essencialmente, de homens, existindo algumas mulheres, na maior parte a viajar em família, acompanhadas pelos cônjuges ou filhos.

Embora na maioria dos casos, a população em trânsito surja representada isolada, não foi possível aferir, através do registo do escrivão, se estariam de facto acompanhados ou não. Dos que traziam companhia, encontravam-se principalmente indivíduos que viajavam em família, por norma, cônjuges com ou sem filhos, podendo levar, ainda, companheiros com os quais não foi possível identificar a relação de parentesco. Verificámos que a proporção dos casados era superior, tanto para homens como para mulheres. Destacavam-se, ainda, os homens solteiros cujo número em circulação era igualmente considerável.

No que diz respeito à naturalidade, aferiu-se que os nacionais e os estrangeiros se encontravam em paridade, predominando entre os segundos, os espanhóis, seguidos dos franceses, italianos, irlandeses e flamengos. Entre os portugueses, grande parte eram oriundos dos territórios do Norte de Portugal, espaço onde realizámos o nosso estudo. No que concerne às origens, as diferenças são mais evidentes, tratando-se, essencialmente de indivíduos vindos de territórios portugueses, principalmente de Lisboa, mas também do Porto, Braga e Viana do Castelo. Já os estrangeiros, eram em maior número provenientes da Galiza. Quanto aos destinos, privilegiavam-se os territórios nacionais, principalmente a capital, assim como as principais vilas e cidades do Norte de Portugal. Já os que buscavam atravessar a fronteira, afirmavam ter como finalidade o território espanhol, principalmente a Galiza. Percebe-se que as principais tendências de circulação eram de Sul para Norte, sentido oposto ao dos movimentos migrantes. Com esta orientação encontrámos alguns peregrinos que diziam dirigir-se para o santuário do apóstolo Tiago, em Compostela.

Descritos como passageiros, peregrinos, romeiros e menos frequentemente como viandantes e viajantes, muitos levavam o epíteto de pobres, e grande parte circulava com cartas de guia, documentos que justificavam e atestavam a necessidade da sua deslocação. O maior fluxo destes documentos foi registado no século XVIII, período em que se verificou um aumento de indivíduos em circulação. Conseguimos identificar a localidade de emissão de vários desses documentos, tendo sido grande parte deles expedidos nas cidades do Porto e Lisboa. Perante a apresentação da carta de guia, os passageiros conseguiam granjear uma esmola, cujo valor mais comum era de 20 réis, embora pudesse variar consoante o estatuto social do provido, o número de pessoas contempladas no documento, ou a existência de crianças. Para facilitar as deslocações, especialmente quando os passageiros não se encontravam capazes de continuar as

jornadas pelo seu próprio pé, as Misericórdia proviam-nos com cavalgadas, fornecidas até à seguinte etapa, isto é, até à congénere mais próxima, seguindo o sentido de circulação do indivíduo.

Uma das novidades do nosso estudo, em relação às cartas de guia e às cavalgadas, está na localização de exemplares destes documentos, até então desconhecidos, por terem sido poucos os que se conservaram para a Época Moderna. Através deles, é possível verificar o aspeto visual desses «passaportes de caridade», assim como o texto que neles constava, demonstrando as preocupações de quem as passava.

Raramente o motivo da viagem foi referido nas fontes, uma vez que, para os escrivães, o mais importante não eram os dados pessoais do indivíduo. Ainda assim, foi possível identificar alguns dos motivos que colocaram pessoas em trânsito. Procurar familiares, trabalho, proteção divina, perdão pelos pecados, cura para doenças, vender mercadorias ou frequentar romarias eram alguns dos pretextos que instigavam a população a movimentar-se, por vezes durante períodos pequenos, outras vezes durante mais tempo.

Mas, às Misericórdias preocupavam outras questões. Assim, nos livros de despesas, os irmãos anotavam apenas os nomes e ou as origens e destinos dos providos, se foram esmolados com carta de guia ou com cavalgada e quem os acompanhava. Todos estes elementos influenciavam o valor a fornecer e isso era o importante, para justificar os gastos efetuados. No caso dos livros de doentes, importava anotar alguns dados pessoais, uma vez que podiam ser úteis se o indivíduo falecesse, além disso, era necessário descrever os seus bens pessoais, pois estes eram retirados à entrada e devolvidos à saída. E o mesmo acontecia com os defuntos. Conhecer a sua identidade era importante, para controlar onde, quem e quando fora enterrado em determinado local. Além disso, os pertences podiam ser úteis para pagar os gastos feitos com o funeral ou para serem aplicados em ofícios pela alma do defunto. Já no que respeita aos presos interessava, na maioria das vezes, referir os gastos realizados na obtenção de documentos oriundos da sua terra de origem, ou justificar a intervenção da Santa Casa com o desamparo em que eram colocados, pelo facto de serem forasteiros e não terem redes de sociabilidade nas localidades. Outras referências são encontradas nos acórdãos resultantes das reuniões das Mesas, neste caso, referem-se apenas a questões globais que justificavam as opções das confrarias, e que podiam ter impacto ou visar a população em trânsito, as esmolas que lhes eram fornecidas ou o seu acolhimento nos edifícios da irmandade.

Constatámos, desta forma, que os interesses destas confrarias não se prenderam com os indivíduos de passagem, mas sim com questões internas. Todavia, as ténues referências que lhes foram feitas constituem, na atualidade, uma das principais fontes para a realidade que nos propusemos estudar. O mesmo podemos referir para livros de despesa de mosteiros, das mitras ou dos concelhos, embora não o tenhamos feito com a profundidade que estudámos as Misericórdias.

Através dos registos dos enfermos, conseguimos analisar a forma como se apresentavam vestidos os passageiros, verificando-se que as tipologias de peças de roupa, panos e cores eram coincidentes com as utilizadas pelas camadas populares portuguesas e galegas. Entre as mulheres, a indumentária mais comum era a saia, o gibão e o colete, e entre os homens, os calções e a véstia. A ambos os sexos eram comuns, ainda, as capas e capotes. Entre os panos, predominava a saragoça, a baeta, a estopa e o burel, tecidos robustos que revelavam uma maior resistência e impermeabilidade, fundamentais para quem estava em deslocação e enfrentava adversidades meteorológicas. Já em relação às cores das roupas, verificou-se serem frequentes o azul, o preto e o branco, seguindo-se o vermelho e o pardo. Alguns transportava outras mudas de roupa nos alforques, mochilas e malas, tratando-se essencialmente de peças de maior contacto com o corpo, ou seja, camisas, meias, calções e lenços.

Analisámos ainda alguns processos matrimoniais que identificámos nos *Fondos Parroquiais do Archivo Histórico Diocesano do Arzobispado de Santiago de Compostela* e de uma inquirição de género do Arquivo Distrital de Braga, através das quais nos é aberta uma janela para a intimidade, as relações interpessoais e as dinâmicas vividas por alguns viajantes. Através dessa documentação, acompanhamos a forma como vários casais, a partir das peregrinações a Compostela, constituíram família. E, apesar de não possuírem relação direta com as Misericórdias, permitem-nos aprofundar o conhecimento sobre o mundo em que se movia a população por nós analisada e auxiliada pelas confrarias.

Consideramos ter atingido o objetivo que nos levou a iniciar este trabalho e que passava por conhecer as práticas de assistência das Misericórdias para com a população em trânsito, no Antigo Regime, assim como caracterizar os principais recetores da caridade. Assim, ao longo da nossa análise indagamos, ainda, características, sociabilidades, motivações, receios, angústias, intimidade e relações de solidariedade. Estamos, por isso, certos de que este trabalho contribui para suprir uma lacuna da historiografia, resgatando, das entranhas dos acervos documentais das

Misericórdias, uma realidade que permanecia quase esquecida, dada a dificuldade e a dispersão de fontes necessárias ao seu estudo.

Terminamos com uma reflexão. Numa época em que as peregrinações estavam em declínio, e as romarias locais se afiguravam como os grandes polos de atração para os crentes, num momento em que as restrições às viagens, o receio dos vagabundos e dos pobres ociosos era exacerbado, as Misericórdias desempenhavam um papel fulcral no apoio às populações em trânsito. Quando um pouco por toda a Europa as medidas visavam encerrar e ocupar os pobres, impedir a sua circulação e mendicidade, as Misericórdias estendiam a mão a indivíduos em trânsito, que, por razões variadas, se viam obrigados a deslocações, facilitando-lhes a circulação, e fornecendo-lhes o auxílio necessário aos seus intentos.

Fontes documentais

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Amarante

Livros de Termos

Livro de termos da Santa Casa da Misericórdia 1739-1803, n. 1.

Livro de termos onde se acham inscritos os irmãos da Santa Casa da Misericórdia 1742-1751, n. 2.

Compromissos

Livro impresso "Compromisso da Misericórdia de Lisboa" 1640, n. 25.

Livro impresso "Compromisso da Misericórdia do Porto" 1678, n. 26.

Inventários

Inventário dos bens e objetos da Santa Casa da Misericórdia 1680-1681, n. 94.

Livros de contas de receita e despesa

Livro de contas dos irmãos esmoleres da Santa Casa 1725, n. 225.

Livro de contas dos irmãos esmoleres da Santa Casa 1750-1753, n. 226.

Livro de contas dos irmãos esmoleres da Santa Casa 1766, n. 228.

Livro de despesas efetuadas pela Santa Casa da Misericórdia 1698, n. 237.

Livro de despesas efetuadas pela Santa Casa da Misericórdia 1702-1703, n. 239.

Livro de despesas efetuadas pela Santa Casa da Misericórdia 1705-1706, n. 240.

Livro de despesas efetuadas pela Santa Casa da Misericórdia 1715, n. 248.

Livro de despesas efetuadas pela Santa Casa da Misericórdia 1726-1727, n. 257.

Livro de despesas efetuadas pela Santa Casa da Misericórdia 1765-1766, n. 263.

Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia 1726, n. 287.

Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia 1734-1735, n. 289.

Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia de Amarante 1749, n. 296.

Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia 1755-1756, n. 298.

Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia 1775-1776, n. 305.

Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia 1786-1787, n. 309.

Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia 1795-1796, n. 310.

Livro das despesas que se fizeram no Hospital da Albergaria, sito na Rua do Covelo 1720-1739, n. 503.

Livro das despesas que se fizeram no Hospital da Albergaria, sito na Rua do Covelo 1740-1776, n. 504.

Livro de receita e despesa do Hospital da Santa Casa 1733-1734, n. 516.

Livros de louvamentos

Livro de autos de louvamento e reconhecimento de foreiros ao Hospital da Albergaria anexos à Santa Casa, 1773, n. 618.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Barcelos

Inventários

Este livro he para Inventario da Santa Casa da Mezericordia 1795-1796, n. 1.

Compromissos

Compromisso do Governo do Hospital Feyto no anno de 1716 Sendo provedor Manoel de Faria Deça e Escrivam Jozeph de Andrade de Almeida, n. 9.

Compromisso da Misericordia de Lisboa, Lisboa, Officina de Miguel Manescal, Impressor do Sancto Oficio, Anno de 1704, n. 456.

Compromisso da Misericordia do Porto, Coimbra, Com todas as licenças necessárias, No Real Collegio Das Artes da Companhia, de Jesus Anno de 1717, n. 457.

Eleições

N. 1 Livro das emleiçãois e acordos da confraria da Santa [...]1584-1627, n. 63.

Livros de Termos e Acórdãos

Livro Dacordos N 2 1602-1689, n. 70.

Serve para termos e acordãos da S. Caza (1716-1765), n. 455.

Este livro há de servir para os termos e acordaons desta Santa Caza da Mizericordia [...] 1765-1803, n. 461.

Este livro há de servir para se escreverem todos os termos da Mesa 1803-1822, n. 462.

Livros de contas, receita e despesa

Livro das contas dos mezes que principiou em Julho de 1796 e acabou em Junho de 1802, n. 107.

Livro de receita e despeza 1745-1759, n. 108.

Despesa de 1786-1800, n. 185.

Livro das contas dos Mezes que principiou a 13 de Fevereiro de 1750 e findou a 2 de Julho de 1796, n. 186.

Livro de despesas 1810-1827, 193.

Livro das Despesas em particullar anno de 1796, n. 202.

Contas. Livro de receitas e despesas 1797-1825, n. 304.

Livro de receita e despeza 1728-1745, n. 484.

Despesas d'obras 1604-1630, n. 452.

Livros de legados

Livro I das Doaçoenas, testamentos e Legados 1565-1800, n. 135.

Tombos

Copea Autentica do Tombo da Gafaria e do Hospital 1498-1499, n. 181

Correspondência

Livro XII das Cartas 1604-1760, n. 460.

Movimento de doentes

Este livro há de servir para se escreverem os assentos dos pobres que se admitem a curar no hospital e dos que no mesmo fallecerem 1778 a 1791, n. 29.

Este livro [...] há de servir para nelle se escreverem asentos das entradas dos que se admettem a curar e dos que fallecerem no mesmo hospital 1767-1778, n. 30.

Doentes 1797 a 1805 – Livro da Entrada e Sahida Dos Doentes que são Admetidos no Hospital desta Santa Caza Feito Sêdo Provedor Manoel Jozê da Costa Folgueira Gayo. Anno de 1797, n. 43.

Entrada de doentes 1715-1767, n. 475.

Livros de Presos

Livramento dos presos pobres 1715-1726, n. 474.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Esposende

Compromissos

Livro compromisso por onde se rege esta Santa e Real Casa 1734, caixa 42, n. 177.

Livros de Acórdãos

Livro dos acordoens e eleiçãoens a Abertura foi no anno de 1597 ate 1622, caixa 58, n. 155.

Livro dos acordaons 1680, caixa 11, n. 156.

Livros de contas, receita e despesa

Livro de Recivo e despesa 1611 ate 1624, caixa 21, n. 119.

Livro 120 Livro de despesa e Recibo desde 1624 e findo em 04 de Julho de 1633, caixa 23, n. 120.

Livro de recibos e outros apontamentos em 1633 ate 1637, caixa 58, n. 121.

Livro de recibo e algumas despesas desde 14 de Dezembro de 1653 até 7 de Julho de 1664, caixa 58, n. 122.

Livro da fabrica e despesas d'ella desde 04 de Agosto de 1670 até 08 de Julho de 1706, caixa 58, n. 123.

Livro onde se achão descriptos os legados para as missas e de outras despesas desde 2 de Julho de 1706 até 09 de Agosto de 1775, caixa 11, n. 124.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Fão

Livros dos Accordãos desta Santa caza 1727-1845.

Index dos Livros dos Accordãos – 1723-1857.

Entrada de Irmãos 1767-1861.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Guimarães

Inventários

Inventário dos papeis do cartório 1629, n. 98.

Inventário das peças e dos bens do Hospital – 1605, n. 103.

Livro de demandas 1722-1781, n. 80.

Compromissos

Treslado do Compromisso de 1609, n. 2.

Livro número 3 Compromisso de 1636, n. 3.

Livros de Atas e Lembranças

Actas da Mesa e Definitório 1597 a 1636, n. 5.

Actas da Mesa e Definitório 1651-1658, n. 6.

Actas da Mesa e Definitório 1658-1677, n. 7.

Actas da Mesa e Definitório 1677-1701, n. 8.

Actas da Mesa e Definitório 1701-1730, n. 9.

Actas da Mesa e Definitório 1730 a 1763, n. 10.

Actas da Mesa e Definitório 1762 a 1782, n. 11.

Actas da Mesa e Definitório 1783-1813, n. 12.

Copia de parte dos Livros 3º e 4º dos Assentos, n. 20.

Livro de lembranças e justificações de pobreza 1618-1630, n. 85.

Livro de lembranças 1588-1626, n. 84.

Livro de lembranças 1631-1659, n. 86.

Lembranças 1636-1644, n. 87.

Lembranças 1661-1699, n. 88.

Lembranças 1633-1762, n. 89.

Alvarás e Provisões

Alvarás e provisões 1498-1745, n. 67.

Alvarás e provisões 1744 a 1831, n. 68.

Livros das demandas

Livro das demandas da caza anno de 1781, n. 81.

Livros de legados e heranças

Livro de Legados 1634-1699, n. 133.

Livro do Legado De Francisco de Leyva 1728-1777, n. 150.

Tombo dos Legados 1702 a 1885, n. 125.

Livro das Heranças de 1676-1796, n. 482.

Livro do legado de D. Maria Caetana de Silva Novais 1807, n. 533.

Livro do Legado de Pedro Lopes e de sua mulher Magdalena de Araújo, n. 531.

Livros de contas, receita e despesa

Livro das receitas e despesas das obras do Hospital, n. 491.

Livro das esmolas para as obras da Casa e Igreja 1588-1606, n. 520.

Livro de receita e despesas 1595 a 1596, n. 224.

Livro de Receita e Despesa de 1600 a 1601, n. 228.

Livro de Receita e Despesa de 1605 a 1606, n. 233.

Livro de Receita e Despesa de 1608-1612, n. 236.

Livro de Receita e Despesa de 1615 a 1619, n. 238.

Livro de Receita e Despesa 1619-1626, n. 239.

Livro de Receita e Despesa de 1633 a 1643, n. 241.

Livro de Receita e Despesa 1643 a 1650, n. 242.

Livro de Receita e Despesa de 1650 a 1659, n. 243.

Receita e Despesa de 1676-1686, n. 244.

Livro de Receita e Despesa de 1686-1699, n. 245.

Receita e Despesa de 1699 a 1712, n. 246.

Receita e Despesa de 1712 a 1727, n. 247.

Receita e Despesa de 1742 a 1760, n. 249.

Receita e Despesa de 1760 a abril de 1785, n. 250.

Receita e Despesa de 1785 a 1802, n. 251.

Livro da receita e despesa de 1802 a 1822, n. 252.

Livro de despesas da Irmandade das Chagas (1692-1730), n. 587.

Livro de despesas da Irmandade das Chagas (1654-1691), n. 584.

Livro de despesas da Irmandade das Chagas (1743-1747), n. 588.

Tombos

Tombo do Hospital e Capela de S. Damazo 1641-1784, n. 555.

Livros dos serventes e capelães

Livro dos Serventes e capelães 1616-1664, n. 177.

Livro de ordenados e obrigações dos empregados 1722-1759, n. 186.

Correspondência

Copiador 1643 a 1718, n. 189.

Movimento hospitalar

Livro de juristas e registo hospitalar 1703-1712, n. 321.

Registo de entrada de doentes no Hospital 1712-1723, n. 365.

Registo de entrada de doentes no hospital 1723-1733, n. 366.

Movimento dos doentes 1733-1741, n. 367.

Movimento dos doentes 1741-1750, n. 368.

Movimento dos doentes 1750-1795, n. 369.

Inventário do vestuário dos doentes pobres entrados no hospital 1771-1775, n. 102.

Registo de entradas no Hospital - 1753-1760, n. 370.

Livro de registo de militares doentes e saídos do Hospital e conta de tratamento 1762-1763, n. 372.

Registo de entrada de doentes Hospital - 1762-1767, n. 373.

Movimento de doentes julho de 1785 em diante, n. 374.

Registo de entrada de doentes do Hospital 1796-1800, n. 375.

Documentos avulsos

Doc. 16- 12 de abril de 1598 – Contrato, sem cota.

Doc. 17 - 3 de outubro de 1600 – Contrato, sem cota.

Doc. 18 – 3 de novembro de 1602 - Processo e apontamentos acerca das obras da Igreja da casa nova da Misericórdia, sem cota.

(de agosto a novembro está no livro anterior e a partir de dezembro está no Livro 366 - Registo de entrada de doentes no hospital 1723-1733)

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Miranda do Douro

Livros de acórdãos

Livro de Acordãos 1824-1838.

Este livro hade servir para os acórdãos da Santa Caza da Mizericordia desta cidade de Miranda... 1799.

Livros de Eleições

Livro de eleições 1613-1631.

Livro das eleições 1652-1703.

Livro 7 – Acórdãos 1765.

Livros de irmãos

Assentos de Irmãos 1690-1750.

Livros de contas, receita e despesa

Livro de receita e Despesa 1603-1650.

Livro de receita e despesa 1615-1616.

Livro de Receita e Despesa 1719-1767.

Livro receita e Despesa 1660-1694, Misericórdia.

Santa Casa da Misericórdia Livro de Contas 1789-1803.

Livro de Receita e Despesa 1802-1817.

Livros de defuntos

Livro de Defuntos 1608-1704.

Livro de Defuntos 1714-1760.

Este livro há-de servir para nelle se descreverem os defuntos a que a Irmandade da Misericórdia acompanha 1760.

Tombos

Tombo Foros e rendimentos 1713-1759.

Inventários

Livro dos bens móveis desta casa 1655-1748.

Documentos avulsos

Testamento de Caterina Nunes, 1617.

Testamento de António Gouveia, 1662.

Carta de guia do século XVIII.

Despesas avulsas 1624-1625.

Despesas avulsas 1635-1636.

Despesas avulsas 1644-1645.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Mirandela

Livro de contas e Actas 1805-1822.

Receita e Despesa 1720.

Livro de contas 1750-1805.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Mogadouro

Inventário 1831-1838.

Autos da Meza de 1767 para a frente.

Livro de Autos da Meza de 1774 para a frente.

Autos da Meza 1804 para a frente.

Livro de Despesas e Eleições 1777 até 1785.

Livro de receita e despesa de 1840 em diante.

Livro de contas 1819 para a frente.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima

Inventários

Inventário dos moveis da sacristia e tudo o mais que esta na casa da Mia – 1630, n. 38.

Compromissos

Compromisso de 1618. Capítulos reformados de 1631, sem cota.

Cabidos

Livro dos Cabidos Gerais 1613-1641, n. 1

Livro dos Cabidos Gerais 1641-1764, n. 2.

Livro dos Cabidos Gerais 1764-1824, n. 3.

Livro 5 dos Cabidos particulares 1678-1717, n. 5.

Livro 6 dos Cabidos particulares 1717-1740, n. 6.

Livro 7 dos Cabidos particulares 1740-1751, n. 7.

Livro 8 dos Cabidos Particulares 1763-1782, n. 8.

Livro dos assentos da Meza Anno 1783 para 1754, s. n.

Definitórios

Livro dos Definitórios 1651-1731, n. 11.

Livro dos Definitórios 1731-1862, n. 12.

Movimento hospitalar

Livro da Entrada de doentes 1780-1799, n. 655.

Livros de presos

Livro dos presos que livra esta caza, n. 682.

Receita e despesa

Receita e Despeza de 1633 para 1634, n. 452.

Livro de reseita e despeza de 1642-1643, n. 456.

Receita e Despeza qde 1652-1653, n. 463.

Livro da receira e Despeza desta caza da Misericordia do ano de 1664, n. 477.

Receita e Despeza 1672, n. 478.

Livro de receita e despeza do anno de 1682, n. 489.

Livro da receita e despeza de 1694-1695, n. 496.

Livro da receita e Despeza do anno de 1702-1703, n. 504.

Livro da receita e despeza do escrivão, n. 514A.

Livro Receita e despeza de 1722 para 1723, n. 522.

Receita e despeza do anno de 1733 para o de 1734, n. 530.

Receita e despeza 1742-1743, n. 538.

Libro da reseita e despeza deste anno de 1752 para o de 1753, n. 548A.

Livro da despeza do Escrivão anno de 1762 para o de 1763, n. 556.

Livro da despeza de anno de 1772 para o de 1773, n. 565B.

Livro da despeza 1782 para 1783 e anno de 1783 para o de 1784, n. 574.

Livro da despeza 1793-1794, n. 578.

Livros de Privilégios, capelas e salários

Livro dos partidos e salários que esta Santa Caza da e obrigações de cada huns 1791, n. 22/23.

Livro das Capellas e obrigações desta Caza Anno de 1575 (actualizado até 1730), n. 60.

Livro dos privilégios, n. 88.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde

Livro dos registos desta santa caza que teve principio no ano de 1525.

Livros de acórdãos

Livro para se escreverem os acórdãos e determinações da Mesa desta Caza da Misericórdia de Vila do Conde principiado no Anno de 1780.

Livros de contas, receita e despesa

Livro de eleição, receita e despesa de 1599-1600.

Livro de eleição, receita e despesa de 1600-1601.

Livro de eleição, receita e despesa de 1601-1602.

Livro de eleição, receita e despesa de 1602-1603.

Livro de eleição, receita e despesa de 1603-1604.

Livro de eleição, receita e despesa de 1604-1605.

Livro de eleição, receita e despesa de 1605-1606.

Livro de eleição, receita e despesa de 1606-1607.

Livro de eleição, receita e despesa de 1607-1608.

Livro de eleição, receita e despesa de 1608-1609.

Livro de eleição, receita e despesa de 1609-1610.

Livro de eleição, receita e despesa de 1610-1611.

Livro de eleição, receita e despesa de 1611-1612.

Livro de eleição, receita e despesa de 1612-1613.

Livro de eleição, receita e despesa de 1613-1614.

Livro de eleição, receita e despesa de 1614-1615.

Livro de eleição, receita e despesa de 1615-1616.

Livro de eleição, receita e despesa de 1616-1617.

Livro de eleição, receita e despesa de 1617-1618.

Livro de eleição, receita e despesa de 1618-1619.

Livro de eleição, receita e despesa de 1619-1620.

Livro de eleição, receita e despesa de 1620-1621.

Livro de eleição, receita e despesa de 1621-1622.

Livro de eleição, receita e despesa de 1622-1623.

Livro de eleição, receita e despesa de 1623-1624.

Livro de eleição, receita e despesa de 1624-1625.

Livro de eleição, receita e despesa de 1625-1626.

Livro de eleição, receita e despesa de 1626-1627.

Livro de eleição, receita e despesa de 1627-1628.

Livro de eleição, receita e despesa de 1628-1629.

Livro de eleição, receita e despesa de 1629-1630.

Livro de eleição, receita e despesa de 1630-1631.

Livro de eleição, receita e despesa de 1631-1632.

Livro de eleição, receita e despesa de 1632-1633.

Livro de eleição, receita e despesa de 1633-1634.

Livro de eleição, receita e despesa de 1634-1635.

Livro de eleição, receita e despesa de 1635-1636.

Livro de eleição, receita e despesa de 1636-1637.

Livro de eleição, receita e despesa de 1637-1638.

Livro de eleição, receita e despesa de 1638-1639.

Livro de eleição, receita e despesa de 1639-1640.

Livro de eleição, receita e despesa de 1640-1641.

Livro de eleição, receita e despesa de 1641-1642.

Livro de eleição, receita e despesa de 1642-1643.

Livro de eleição, receita e despesa de 1643-1644.

Livro de eleição, receita e despesa de 1644-1645.

Livro de eleição, receita e despesa de 1645-1646.

Livro de eleição, receita e despesa de 1646-1647.

Livro de eleição, receita e despesa de 1647-1648.

Livro de eleição, receita e despesa de 1648-1649.

Livro de eleição, receita e despesa de 1649-1650.

Livro de eleição, receita e despesa de 1651-1652.

Livro de eleição, receita e despesa de 1652-1653.

Livro de eleição, receita e despesa de 1653-1654.

Livro de eleição, receita e despesa de 1654-1655.

Livro de eleição, receita e despesa de 1655-1656.

Livro de eleição, receita e despesa de 1656-1657.

Livro de eleição, receita e despesa de 1657-1658.

Livro de eleição, receita e despesa de 1658-1659.

Livro de eleição, receita e despesa de 1659-1660.

Livro de eleição, receita e despesa de 1660-1661.

Livro de eleição, receita e despesa de 1661-1662.

Livro de eleição, receita e despesa de 1662-1663.

Livro de eleição, receita e despesa de 1663-1664.

Livro de eleição, receita e despesa de 1664-1665.

Livro de eleição, receita e despesa de 1665- 1666.

Livro de eleição, receita e despesa de 1666-1667.

Livro de eleição, receita e despesa de 1667-1668.

Livro de eleição, receita e despesa de 1668-1669.

Livro de eleição, receita e despesa de 1669-1670.

Livro de eleição, receita e despesa de 1670-1671.

Livro de eleição, receita e despesa de 1671-1672.

Livro de eleição, receita e despesa de 1672-1673.

Livro de eleição, receita e despesa de 1673-1674.

Livro de eleição, receita e despesa de 1674-1675.

Livro de eleição, receita e despesa de 1675-1676.

Livro de eleição, receita e despesa de 1685-1686.

Livro de eleição, receita e despesa de 1695-1696.

Livro de eleição, receita e despesa de 1705-1706.

Livro de eleição, receita e despesa de 1715-1716.

Livro de eleição, receita e despesa de 1725-1726.

Livro de eleição, receita e despesa de 1735-1736.

Livro de eleição, receita e despesa de 1745-1746.

Livro de eleição, receita e despesa de 1755-1756.

Livro de eleição, receita e despesa de 1765-1666.

Livro de eleição, receita e despesa de 1775-1776.

Livro de eleição, receita e despesa de 1785-1786.

Livro de eleição, receita e despesa de 1795-1796.

Livro de eleição, receita e despesa de 1805-1806.

Contas do hospital

O Hospital da Santa Casa era o de nossa senhora da Conceição (1634 ate 1757).

Livro no qual no juízo da Provedoria se tomão e julgão as contas do Hospital desta Vila de Conde. Teve principio na era 1740.

Livro em que se tomão as contas do Hospital na Meza da Mizericordia – Anno de 1756.

Livro das contas do Hospital da Casa Santa da Concepçam desta Villa de Conde de que esta Meza he padroeira feito no anno de 1722 sendo Provedor Jozeph Machado de Barros e Administradir Jose de Azevedo Carneiro.

Hospital 1782-1826.

Livros de defuntos

Livro que serve de se assentarem os defuntos que esta santa caza da Mizericordia acompanha na sepultura feito no ano de 1680.

Livro 2º dos Assentos dos Defuntos teve principio em 29 de Julho de 1716 e findou em 4 de setembro de 1799.

Livro dos assentos de defuntos deste Hospital que teve principio em 20 de Outubro de 1732.

Livros de enfermos

Livro das entradas e saídas dos enfermos que teve principio em 2 de janeiro de 1762 e acabou em 12 de outubro de 1785.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Flor

Compromisso da Santa Casa da Misericordia da villa de Villa Flor, reformado segundo as disposições da portaria do Ministerio do Reino de 27 de Julho de 1852. E aprovador por alvará de 18 d'outubro de 1854.

A Irmandade da Santa Casa da Misericórdia de Vila Flor – subsídios para a sua História – 1986, 7º centenário do concelho de Vila Flor.

Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto

Compromissos

Compromissos da Misericórdia de Lisboa 1516-1640, n. 849.

Compromisso da Misericórdia d'esta Cidade Impresso em 1646, n. 852.

Compromisso da Misericórdia do Porto. Porto: a Typografia de Antonio Alvarez Ribeiro, anno de 1800, n. 853

Lembranças

Livro de Lembranças da Meza 7 d'outubro de 1576 a 20 d'agosto de 1589, n. 1280.

Livro 1.º de Lembranças Novembro 1589 a 1608 Junho, n. 1281.

Livro 2.º de Lembranças 1609 a 1639, n. 1282.

Livro 3.º de Lembranças Outubro 1639 a 1674 Fevereiro, n. 1283.

Livro 4.º de Lembranças Março 1674 a 1738 Outubro, n. 1284.

Livro de Lembrança da Mesa 14 de Agosto de 1712 a 30 de Junho de 1803, n. 1285.

Livro 5.º de Lembranças [M]arço 1739 a 1787 Outubro, n. 1286.

Livro 6 de Lembranças 1785-1825, n. 1287.

Documentação avulsa

Guia de Cavalgadora, n. 4251.

Cartas Régias

Cartas Régias 1.º 1496-1731, n. 858.

Cartas Régias Alvarás Avulsos 1610-1740, n. 862.

Inventários

[Inventário da Santa Casa da Misericórdia do Porto 1599], n. 826.

Inventarios das Roupas que Estão em Poder dos Enfermeiros 1789-1799, n. 830.

Correspondência

Leis e Decretos Avulsos 1624-1887, n. 860.

Copiador das Cartas da Índia 1620 a 1679, n. 896.

Copiador das Procuções a Respeito de Juros e Outros Objectos 1687 a 1782, n. 897.

Copiador de Cartas 1739 a 1791, n. 898.

Correspondência Recebida 1786 a 1826, n. 868.

Copiador de Cartas 1791 a 1816, n. 899.

Correspondência Recebida 1803 a 1838, n. 866.

Correspondência Recebida 1819 a 1839, n. 867.

Bolsa de despesa

Bolsa Despeza Julho 1605 a 1606 Junho, n. 2487.

Bolsa Despeza Julho 1615 a 1616 Junho, n. 2497.

Bolsa Despeza Julho 1625 a 1626 Junho, n. 2507.

Bolsa Despeza Julho 1635 a 1636 Junho, n. 2517.

Bolsa Despeza Julho 1645 a 1646 Junho, n. 2527.

Bolsa Despeza Julho 1655 a 1656 Junho, n. 2537.

Bolsa Despeza Julho 1665 a 1666 Junho, n. 2547.

Bolsa Despeza Julho 1675 a 1676 Junho, n. 2557.

Bolsa Despeza Julho 1685 a 1686 Junho, n. 2567.

Bolsa Despeza Julho 1695 a 1696 Junho, n. 2577.

Bolsa Despeza Julho 1705 a 1706 Junho, n. 2587.

Bolsa Despeza Julho 1714 a 1715 Junho, n. 2596.

Bolsa Despeza Julho 1725 a 1726 Junho, n. 2607.

Bolsa Despeza Julho 1735 a 1736 Junho, n. 2617.

Bolsa Despeza Julho 1745 a 1746 Junho, n. 2627.

Bolsa Despeza Julho 1755 a 1756 Junho, n. 2637.

Bolsa Despeza Julho 1765 a 1766 Junho, n. 2647.

Bolsa Despeza Julho 1775 a 1776 Junho, n. 2657.

Bolsa Despeza Julho 1785 a 1786 Junho, n. 2667.

Bolsa Despeza Julho 1795 a 1796 Junho, n. 2677.

Bolsa Despeza Julho 1805 a 1806 Junho, n. 2687.

Receita e Despesa do Tesoureiro

Receita e Despesa Tesoureiro 1654 a 1655, n. 1427.

Receita e Despesa Tesoureiro 1666 a 1667, n. 1432.

Receita e Despesa Tesoureiro 1682 a 1685, n. 1437.

Receita e Despesa Tesoureiro 1691 a 1693, n. 1440.

Receita e Despesa Tesoureiro 1707 a 1710, n. 1445.

Receita e Despesa Tesoureiro 1713 a 1715, n. 1447.

Receita e Despesa Tesoureiro 1725 a 1727, n. 1451.

Receita e Despesa Tesoureiro 1727 a 1728, n. 1451.

Receita e Despesa Tesoureiro 1728 a 1729, n.1452.

Receita e Despesa Tesoureiro 1749 a 1751, n. 1459.

Receita e Despesa Tesoureiro 1755 a 1756, n. 1461.

Tesoureiro 1764 para 1765, n. 1465.

Receita Thezoureiro Julho 1774 a 1775, n. 1471.

Receita Thezoureiro Julho 1778 a 1779, n. 1475.

Receita Thezoureiro Julho 1782 a 1783, n. 1480.

Receita Thezoureiro Julho 1787 a 1788, n. 1485.

Receita Thezoureiro Julho 1792 a 1793, n. 1490.

Receita Thezoureiro Julho 1797 a 1798, n. 1495.

Livros de Notas

Notas Tomo 1.º Outubro 15 1656 a 1663 Setembro 5, n. 2186.

Notas Tomo 2.º 12 de Setembro 1663 a 1670 Setembro 3, n. 2187.

Nota Tomo 10.º 2 Fevereiro 1727 a 1732 Abril 27, n. 2195.

Nota Tomo 16º 2 Agosto 1752 a 1756 Novembro 24, n. 2201.

ABC 1853-1854, n. 2808.

Livramento de Presos

Presos Livramentos 1600 a 1604, n. 298.

Prezos Livramentos Outubro 1620 a 1623 Maio, n. 303.

Prezos Livramentos Maio 1623 a 1626 Junho, n. 304.

Prezos Livramentos Julho 1629 a 1630 Janeiro, n. 306.

Prezos Livramentos Fevereiro 1630 a 1632 Agosto, n. 308.

Prezos Livramentos Julho 1634 a 1638 Fevereiro, n. 312.

Prezos Livramentos Julho 1638 a 1645 Julho, n. 315.

Prezos Livramentos Julho 1653 a 1661 Agosto, n. 323.

Prezos Livramentos Agosto 1661 a 1674 Agosto, n. 329.

Prezos Livramento Julho 1662 a 1727 Julho, n. 330.

Prezos Livramentos Novembro 1675 a 1728 Janeiro, n. 334.

Prezos Livramentos Julho 1727 a 1756 Dezembro, n. 346.

Prezos Julho 1793 a 1799 Junho, n. 364.

Prezos Livramentos Julho 1799 a 1811 Junho, n. 367.

Subarquivo Hospital D. Lopo de Almeida

Movimento de doentes

Hospital Entradas 1601 até 1604, n. 2.

Hospital Entradas 1604 até 1608, n. 3.

Hospital Entradas 1621 até 1624, n. 6.

Hospital Entradas 1624 até 1628, n. 7.

Hospital Entradas 1640 até 1644, n. 10.

Hospital Entradas 1646 até 1650, n. 11.

Hospital Entradas 1666 ate 1668, n. 15.

Hospital Entradas 1672 ate 1678, n. 16.

Hospital Entradas 1681 ate 1685, n. 18.

Hospital Entrada 1686 ate 1689, n. 19.

Hospital Entradas 1701 ate 1705, n. 27.

Hospital Entradas 1705 ate 1709, n. 28.

Hospital Entradas 1721 ate 1724, n. 36.

Entradas do Hospital 1724 ate 1727, n. 37.

Hospital Entradas 1727 ate 1730, n. 38.

Hospital Entradas 1742 ate 1746, n. 47.

Hospital Entradas 1746 ate 1748, n. 49.

Hospital Entradas 1748 ate 1750, n. 50.

Hospital Entradas 1762 ate 1764, n. 59.

Hospital Entrada 1764 ate 1765, n. 60.

Hospital Entradas 1765 e 1766, n. 61.

Hospital Entradas 1766 ate 1768, n. 63.

Hospital Entradas 1768 ate 1770, n. 65.

Hospital Entradas 1782 ate 1783, n. 79.

Hospital Entradas 1784 ate 1785, n. 80.

Hospital Entradas 1785 ate 1786, n. 82.

Hospital Entradas 1786 ate 1787, n. 84.

Hospital Entrada 1787 ate 1788, n. 85.

Galico 1777 ate 1787 Março de 1785, n. 1785.

Fiadores dos enfermos

Enfermos Fiados Abril 1682 a 1723 Dezembro, n. 635.

Enfermos Fiados Janeiro 1724 a 1727 Julho, n. 636.

Despesa do Hospital

Despesa do Hospital 1585, n. 393.

Despesa do Hospital 1586-1587, n. 394.

Despesa do Hospital 1587-1588, n. 396.

Despesa do Hospital 1587-1588, 395.

Despesa do Hospital 1598-1600, 405.

Despesa do Hospital 1600-1602, 406.

Despesa do Hospital 1605-1608, n. 412.

Despesa do Hospital 1608-1609, n. 413.

Despesa do Hospital 1609-1611, n. 415.

Serventes do Hospital

Termos de Entrada de Serventes do Hospital 1771 a 1794, n. 836.

Termos de Entrada de Serventes – Enfermeiros – do Hospital 1800 a 1808, n. 837.

Termos de entrada de Serventes – Enfermeiros – do Hospital 1793 a 1800, n. 838.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Chaves

Inventários

Emventario da roupa que recebe o Senhor Francisco Dias de Almeida Bicho esmoler da mão do Senhor Francisco Joze da Silva Veiga em o 1º de Julho de 1820, n. 192.

Livro que hã-de servir de inventário desque se achão na secretaria desta Santa caza 1734-1804, n. 84.

Inventário dos moveis pertencentes a esta Santa Caza, n. 85.

Tombos

Tombo de 16 de Junho de 1654, n. 106.

Acórdãos

Livro 3 dos acórdãos 1670-1808, n. 3.

Livro 04 dos acórdãos 1792-1858, n. 4.

Livros de defuntos 1773-1810, n. 120.

Livros de Testamentos

Livro de Testamentos 1577-1678, n. 96.

Livros de Testamentos 1716-1823, n. 98.

Livros de Contas, Receita e Despesa

Livro de Receita e Despeza da Santa casa da Misericórdia de Chaves – 2 de julho de 1754 a 02 de julho de 1755, n. 65.

Corrente do Hospital que hade servir neste anno 1773 para 1774, n. 66.

Corrente da Caza do anno de 1781 para o de 1782, n. 67.

Livro que serve para nelle se carregar a Receita e despeza que se fez nesta Santa Caza da Mizericordia de Chaves no corrente anno que tem principio hoje 03 de Julho de 1794, n. 68.

Receita e despeza 1800, n. 69.

Despesas 1802, n. 57.

Livro que serve para se lhe carregar as receita e despeza que se faz nesta Santa Caza da Misericórdia de Chaves-1805-1806, n. 71.

Livro de Contas da Receita e despezas menções de julho de 1813 athe 30 de junho de 1820, n. 72.

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Lamego

Termo da eleição do hospitaleiro, n. 1.

Livro da Irmandade da Misericórdia do ano de 1716-1716, n. 2.

Inventário da Santa casa 1765, n. 6.

Compromisso da Santa Casa da Misericórdia de lamego, Porto, 1826, n. 541.

Arquivo Distrital de Braga

Fundo da Mitra Arquiepiscopal de Braga

Inquirição de Género de Jose Luiz da Silva da freguesia de Sam Gonçalo da Villa de Amarante, n. 22129.

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Braga

Estatutos

Livro dos Estatutos e assentos desta Santa Caza da Misericórdia 1618-1625, n. 1

Compromisso da Misericórdia de Braga 1628-1630, n. 2.

Inventários

Livro do Inventário de todos os bens e roupas deste Hospital e de tudo o que se entrega aos enfermeiros mores e menores 1736-1737, n. 493.

Inventário 1751-1797, n. 494.

Livro de Inventário de todos os bens móveis pertencentes à Santa Caza da Misericórdia da cidade de Braga] 1752, n. 495.

Inventário Geral do Hospital de S. Marcos s/data, n. 406.

Livros de termos

Livro de Termos de 1598-1632, n. 4.

Livro de termos de 10 de Outubro de 1632 athe 12 de Março de 1645, n. 5.

Livro de termos de 14 de Março de 1645 athe 7 de Dezembro de 1653, n. 6.

Livro de termos de 21 de Dezembro de 1653 athe 20 de Dezembro de 1661, n. 7.

Livro de Termos de 1662-1676, n. 8.

Livro de termos de 10 de Agosto de 1676 athe 2 de Julho de 1694, n. 9.

Livro de termos de 2 de Julho de 1694 athe 24 de Abril de 1709, n. 10.

Livro de termos de 21 de Maio de 1709 athe 31 de Maio de 1723, n. 11.

Livro de termos de 31 de Maio de 1723 athe 17 de Janeiro de 1734, n. 12.

Livro de termos de 27 de Janeiro de 1734 athe 26 de Março de 1746, n. 13.

Livro de termos de 30 de Março de 1746 athe 29 de Junho de 1751, n. 14.

Livro de termos de 30 de Junho de 1751 athe 11 de Novembro de 1757, n. 15.

Livro de termos de 20 de Novembro de 1757 athe 16 de Mayo de 1769, n. 16.

Livro de termos de 24 de Maio de 1769 athe 20 de Março de 1776, n. 17.

Livro de termos de 24 de Março de 1776 athe 23 de Julho de 1780, n. 18.

Livro de termos de 12 de Julho de 1780 athe 11 de Julho de 1787, n. 19.

Livro de termos de 15 de Julho de 1787 athe 28 de Agosto de 1791, n. 20.

Livro de termos de 31 de Agosto de 1791 athe 7 de Junho de 1799, n. 21.

Livro de termos de 12 de Junho de 1799 athe 13 de Julho de 1806, n. 22.

Livro de termos de 30 de Julho de 1806 athe 8 de Janeiro de 1817, n. 23.

Livros de despesa do tesoureiro

Livro das despesas do Thezoureiro 1605-1610, n. 658.

Despeza 1614-1620, n. 660.

Libro da Despeza da Casa da Santa Misericórdia 1627-1635, n. 661.

Libro da Despeza da Caza da Sancta Misericórdia da cidade de Braga 1635-1641, n. 662.

Livro da Despeza 1646-1654, n. 664.

Livro da Despeza do Tezoureiro da Caza da Santa Misericórdia 1654-1668, n. 665.

Livro da Despeza dos Thezoueiros anno 1688 ate 1678, n. 666.

Despeza dos Thezoueiros des o anno de 1678 athe 1687, n. 667.

Despeza do Thizoueiro do anno de 1688 athe o anno de 1702, n. 668.

Despeza dos Thesoueiros 1702-1711, n. 669.

Despeza dos Thezoueiros Julho de 1711 durou athe o fim de Dezembro de 1724, n. 670

Livro da Despeza do Tezoureiro da Santa Caza 1724-1756, n. 671.

Livro da Receita e Despeza 1747-1760, n. 672.

Livro de despesas 1757-1792, n. 674.

Livros de despesa do Mordomo

Livro de despeza do Mordomo 1651-1660, n. 686.

Livro de despeza do Mordomo 1660-1672, n. 687.

Livro de despeza do Mordomo 1672-1682, n. 679.

Livro de despeza do Mordomo 1682-1693, n. 680.

Livro de despeza do Mordomo 1693-1717, n. 681.

Livro de despeza do Mordomo 1717-1748, n. 682.

Livro de despeza do Mordomo 1634-1780, n. 675.

Movimento hospitalar

Doentes Entrada e sahida 1617-1630, n. 65.

Doentes Entrada 1631-1637, n. 66.

Doentes Entrada e Sahida 1664-1665, n. 67.

Doentes Entrada e Sahida 1668-1669, n. 68.

Doentes Entrada e Sahida 1689-1890, n. 69.

Livro dos doentes que se curarão na Caza da Infermaria e gallico 1691-1693, n. 70.

Livro dos gastos da enfermaria e gallico e covallecetes 1694-1695, n. 74.

Doentes Entrada e Sahida 1703-1704, n. 71.

Doentes Entrada e Sahida 1704-1705, n. 72.

Livrados registos das Saídas dos doentes do Hospital 1705-1708, n. 73.

Livros dos Presos

Livro dos prezos admitidos 1725-1764, n. 87.

Livro que Hade servir para nele se carregarem os Livramentos dos presos admitidos 1778-1814, n. 90.

Libro das provizois da Caza e do Hospital 1617-1774, n. 704.

Livro das visitaçoins do ospital e Beatas e da Casa e Cervos della Anno de 1639, n. 706.

Livro de Devassas 1711 athe 1806, n. 707.

Arquivo Distrital de Bragança

Fundo da Mitra

Livro das despesas das couzas necessarias para [...] do Excelentissimo e Reverendissimo Senhor Bispo que teve principio em 13 de Março de 1759, n. 23.

Correspondência com o Bispo de Bragança-Miranda, doc. 57-63, caixa 54, PT1.

Correspondência com o Bispo de Bragança-Miranda, doc. 1, caixa 54, PT1.

Correspondência com o Bispo de Bragança-Miranda, doc. 2, caixa 54, PT1.

Correspondência com o Bispo de Bragança-Miranda, doc. 101-110, caixa 54, PT1.

Correspondência com o Bispo de Bragança-Miranda, doc. 111-118, caixa 54, PT1.

Livro de Acordãos 1686-1735, n. 5.

Acordãos 1736-1872, n. 6.

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Bragança

Livro de inventário das roupas e objetos pertencentes ao hospital e à igreja de Santa Casa – 1852-1892, maço 90, n. 287.

Livro de acordãos que se fizeram nas Mesas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança – 1832-1864, maço 94, n. 299.

Folhas de um livro de receitas e despesas de 1616-1617, caixa 10, maço 1.

Folhas soltas de um livro de receitas e despesas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança, ano 1655-1656, caixa 10, maço 3.

Livro de registo de recibos e receitas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança 1658-1659, caixa 10, maço 3.

Livro de receitas e despesas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança, de 1660-1661, caixa 10, maço 4.

Livro das receitas e despesas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança, 1667, caixa 10, maço 5.

Livro de registo das receitas e despesas da Santa Casa da Misericórdia de Braganças 1668-1669, caixa 10, maço 6.

Livro de registo de receitas e despesas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança 1671-1672, caixa 10, maço 7.

Livro de receitas e despesas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança 1676-1677, caixa 10, maço 7.

Folhas soltas de um livro de receita e despesas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança 1676-1679, caixa 10, maço 9.

Livro de receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia de Bragança 1681-1682, caixa 10, maço 11.

Livro de registo de receitas e despesas da Santa Casa da Misericórdia de Bragança 1679-1680, caixa 14, maço 1.

Correspondência 1631, caixa 21, maço 2.

Correspondência 1754, caixa 21, maço 3.

Receita e despesa 1679-1856, caixa 11, maços 1-2.

Livro do Inventário da Santa Casa da Misericórdia de Bragança. Igreja e Hospital 1852, livro n. 287.

Arquivo Distrital de Viana do Castelo

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Caminha

Inventários

Inventário de toda a fábrica do Hospital, Igreja e Sanchristia desta Santa Caza e dos termos da entrega que começou no ano de 1680 em diante, n. 7.36.2.8.

Estatutos

Estatutos 1516-1536, n. 7.36.1.17.

Compromisso da Misericórdia de Caminha 1623-1629, n. 7.36.3.3-37.

Estatutos 1733-1733, n. 7.36.2.19.

Compromisso da Misericórdia de Lisboa – 1619, n. 7.36.2.16.

Acórdãos

Livro de acordãos 1653-1673, n. 7.35.3.21.

Livro de Acórdãos 1673-1693, n. 7.35.3.22.

Livro de Acórdãos 1693-1703, n. 7.35.3.23.

Livro de Acórdãos 1703-1726, n. 7.35.3.24.

Acordãos do anno de 1750 ate 1769, n. 7.35.3.25.

Livro q hade servir para os acordaons desta Santa Caza anno de 1769 athe 1822, n. 7.35.3.26.

Livros de contas, receita e despesa

Livro de receita e despesa 1604-1608, n. 7.35.1.6.

Livro de receita e despesa do anno de 1609 athe 1616, n. 7.35.1.7.

Livro de Receyta e Despesa do anno de 1616 a 1626, n. 7.35.1.8

Livro da Receita e Despesa 1635 – 1642, n. 7.35.1.10.

Livro da receita e despesa de 1642 a 1652, n. 7.35.1.11.

Receitta e Despeza da Santa Caza do anno de 1743 para 1744 sendo provedor bras Pitta Leitte, n. 7.35.1.12.

Livro de receita e despesa do Thezoureiro 1752-1761, n. 7.35.1.13.

Livro de Receita e Despesa de 1764-1766, n. 7.35.1.15.

Livro de Receita e Despezado 1773-1775, n. 7.35.1.18.

Livro de Receita e Despesa 1784-1788, n. 7.35.1.21.

Livro de Receita e Despesa 1795-1800, n. 7.35.1.23.

Livro da Receita e Despesa com as Obras da Casa e da Igreja 1551-1561, n. 7.35.2.14.

Livro de Receita e Despesa de 1653-1682, n. 7.35.2.15.

Despesa 1682 a 1695, n. 7.35.2.16.

Despesas anno de 1745 a 1752, n.7.35.2.20.

Despesas da Casa de 1760 a 1764, n. 7.35.2.21.

Livro de Receita e Despesa do Hospital 1586-1590, n. 7.35.3.13.

Livro da Receita e despesa do hospital da Villa de Caminha 1590-1614, n. 7.35.3.14.

Receita e despesa do hospital 1785 a 1817, n. 7.35.3.15.

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo

Livro de actas de 04 de Junho de 1559 a 18 de Abril de 1728, n. 3.24.3.3.

Livro de Receita e Despeza, n. 3.22.3.1.

Arquivo Distrital de Vila Real

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Real

Acórdãos

Actas de 1796-1805, n. 1.

Actas 1806-1841, n. 2.

L.º em que se Devem Escrever as Sessões e as Determinações da Mesa Rellativas ao Hospital 1794-1849, n. 17.

Inventários

Livro 2º dos Inventários 1843-1456, n. 165.

Índice de Titulos do Hospital 1827, n. 167.

Capellas e Testamentos, memorias Respectivas as Mesmas e aos Foros que lhes Pertencem. Provisões Regias da Esmolla Annu de 5\$000 do Infantado. Alvaras do Marquez de Vila Real, 1528-1830, n. 262.

Livros de Contas, Receita e Despesa

Contas de 1774 para 1775 – Procissões do Mesmo Anno, n. 265.

Contas de 1779 para 1780, n. 31.

Contas de 1783 para 1784/ Procissões do Mesmo Anno, n. 266.

Contas 1790-1793, n. 32.

Contas dos Irmãos dos Mezes de 1794 a 1795. Divisão nas Procissões athe 1799, n. 267.

Contas de 1797 a 1800, n. 33.

Mizericórdia 1800-1808, n. 34.

Mizêricordia – 1807-1814, n. 35.

Livro (sic) da Receita e Despesa Deste Hospital desta Santa Caza da Misericórdia de Villa Real – 1796-1802, n. 187.

Hospital – 1801-1811, n. 188.

Contas do Hospital 1796-1807, n. 203.

Hospital – Contas 1807-1819, n. 204.

Legados

Livro do legado do padre Bernardo Pereira 1805, n. 179.

Movimento de doentes:

Entradas no Hospital 1796 – 1808, n. 135.

Arquivo Municipal de Melgaço

Banco da Santa Casa da Misericórdia de Melgaço

Copiador da correspondência

Copiador da correspondência expedida 1863-1915, n. 4.17.4.5.

Tombos

Tombo dos bens 1634-1756, n. 4.17.2.4.

Acórdãos

Livro 2º dos Acórdãos 1614-1631 Contas e Acórdãos, n. 4.17.3.1.

1632-1646 Acórdãos e Contas, n. 4.17.3.2.

Acórdãos 1666-1723, n. 4.17.3.3.

Acórdãos 1764-1824, n. 4.17.3.4.

Livros de Contas, Receita e Despesa

Livro de receita e despesas 1672-1711, n. 4.17.2.10.

Livro de Despesa 1672 a 1706, n. 4.17.2.18.

Livro de Receita e Despesa 1717-1748, n. 4.17.2.11.

Livro de Contas 1790 a 1833, n. 4.17.2.12.

Arquivo Municipal de Monção

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Monção

Acórdãos

Livro de Acórdãos – 1625-1643, n. 1-A.3.3.1.

Livro de acórdãos Livro 1643-1658, n. 1-A.3.3.2.

Livro de acórdãos e eleições 1710-1774, n. 1-A.3.3.3.

Livro de acordãos 1774-1815, n. 1-A.3.3.4.

Livros de receita e despesa

Livro de Receita e despesa 1611-1625, n. 1.A.2.3.2.

Receita e despesa da Santa Caza da Misericórdia 1669-1679, n. 1.A.2.3.3.

Receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia de Monção 1679-1710, 1-A.2.3.4.

Livro de receita e despesa de 1710-1748, n. 1-A.2.3.5.

Receita e despesa da Santa Casa da Misericórdia 1749-1793, n. 1.A.2.3.6.

Conta da receita e despesa da santa casa da Misericordia de Monção 1794-1815, n. 1.A.2.3.7.

Livro de defuntos 1600-1670, n. 1-A.2.4.21.

Livro de defuntos enterrados pela Misericórdia 1670-1789, n. 1-A.2.4.22.

Fundo Camarário

Livro de Contas do Concelho. Contas do anno de 1731, n. 1-A.13.3.7.

Arquivo Municipal de Vila Nova de Cerveira

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Nova de Cerveira

Livro Receita e despesa 1686-1853, n. 1.52.7.1-7.

Livro Receita e despesa 1731, n. 1.52.3.5-1.

Receita e despesa 1787, n. 1.52.3.5-2.

Livro com documentos avulsos, n. 1.53.3.2.

Livro com documentos avulsos, n. 1.53.3.3.

Arquivo/Museu Eduardo Tavares – Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de São João da Pesqueira

N. 1 Contem este livro o seguinte: Inventario antigo, Reconhecimento de Medidas, soldos diários, Tombo das Fazendas, Composições, Escrituras e Testamentos 1675.

Livro da Confraria de Nossa Senhora dos Remédios.

N. 20 – Consta este Livro do seguimento Estatutos Inventario dos Bens Moveis, Declaraçois i dinheiro de Juros Prazos a dinheiro, declarações, obrigações 1698.

Archivo Perpetuo das escrituras e mais cousas pertencentes a esta Santa Casa da Misericordia da Villa de S. João da Pesqueyra por João António Vas, Teyxeira Botto sendoprovedor no anno do Senhor 1751.

Traslado do Compromisso da Santa Caza da Misericordia da Villa de S. João da Pesqueyra. Que contem toda a copia dos primitivos Statutos e outra nova recomplicão toda concorde com eles tam necessária como conveniente á conservação e constancia da S. Irmandade por João Antonio Vas Teyxeira Botto Irmão da S. Confraria No anno do Senhor de 1755.

Tombo da Santa Caza da Misericordia desta vila de S. loam da Pesqueira, de todos os Bens e Rendas Della que fez o Doutor Gaspar de Meri de Souza Provedor desta Comarca, por expressa provisão de Sua Alteza que Nosso Senhor Guarde, sendo Provedor da Santa Caza Gonçallo de Sousa de Azevedo. Anno d 1676.

Livro em que se hande fazer as eleições de Provedor e mais Officiais da Meza da Santa Caza da Misericordia desta Villa de S. João da Pesqueira. Mandado fazer por João António, Vas Teixeira Botto no anno do senhor de 1755.

Livro da Santa Caza da Misericórdia para os acentos do que renderem as sahídas da Tumba e Bandeira da Irmandade e para se tomar conta cada anno. Feito por mandado de João Antonio Vas Teixeira Botto. No anno do Senhor de 1755.

Livro Contas 1677-1696.

Livro Da Despeza desta Santa caza da Misericordia desta Villa de S. João da Pesqueira em 1699.

Contas 1782-1806.

Arquivo/Biblioteca - Museu Municipal de Vila Flor, Dra. Berta Cabral

Fundo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Flor

Livro Misto de Receita e Despesa 1630-1635.

Receita e despesa 1643 a 1670.

Receita e despesa 1802-1838.

Actas da Santa Casa da Misericórdia 1816- 1856.

Biblioteca Publica Municipal do Porto

Compromisso dos Officios de Ferreiro, Saralheiro e Anzoleiro, Estatutos da Confraria de Nossa Senhora da Silva e Compromisso dos Officios de Ferreiro Serralheiro e Anzoleiro, Feitos no Anno de 1593 e Addidos, declarados, e ampliados em diferentes epocas.

Livro do assento que se fez estando juntos em cabido todos os irmaons e mais officiaes, e do Compromisso da Irmandade dos Çapateiros [sic], administradores do hospital dos Palmeiros cito na Ponte de S. Domingos Compromisso intitulado de Soqueiro e Tamanqueiro. Este exemplar consiste numa cópia do Compromisso de 1592 e subsequentes acrescentos dos séculos XVII e XVIII.

Archivo Histórico Diocesano – Arzobispado de Santiago de Compostela

Fondos Parroquiales, Paroquia de Santiago, Hospital Real, Libros sacramentales

Bautizados 1693-1714, casados 1708-1715, Bautizados 1714-1742, (empleados), «Bautizados y casados e nesta Real Casa desde primeiro de Juno de 1693 hasta ?? de 1742, n. P019599.

Libro de casados 1716-1774, n. P019607.

Archivo-Biblioteca da Catedral de Santiago de Compostela

Documentação avulsa, caixa IG 371.

Jubileo Compostelano. cartas 1655- 1708, Caixa IG 369.

Cartas 1722-1745, caixa IG 370.

Cartas 1756 a 1779, caixa IG 371.

Cartas de 1784-1858, caixa IG 372.

Casa da Misericordia y Hospicio. Antecedentes vários 1641-1827, caixa IG 414.

Arquivo Histórico Universitário de Santiago de Compostela

Fundo do Hospital Real

Libros de Enfermos, n. 36.

Libros de Enfermos, n. 35.

Auto para la Provi. Dela Capellania Alemana em propiedad, novembro de 1738, Documento Avulso, caixa 133.

Fontes impressas

Amaral, A. C. *Summa seu praxis judicum et advocatorum. Liber utilissimus judicibus, et advocatis.* Conimbricae: apud Emmanuelem Diaz: a custa de Antonio Barreto mercador de livros, 1685.

Bezerra, Manoel Gomes de Lima. *Os Estrangeiros no Lima*, Tomo II. Coimbra: Real Officina da Universidade, 1791.

Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga ordenadas pello Illustrissimo Senhor Arcebispo D. Sebastião de Matos e Noronha no anno de 1639 e mandadas emprimir a primeira vez pelo Illustrissimo Senhor D. João de Sousa Arcebispo e Senhor de Braga Primas das Espanhas, Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, 1697. Disponível online através de http://biblioteca.galiciiana.gal/es/consulta/registro.do?id=5816&fbclid=IwAR1uKtRT_cQmd3VVEOGVivpSgMeHilc-CAKKoUT0ViRUe9DJ7CLzLf9r9Ew.

Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra, Feitas e Ordenadas em Sinodo pelo Illustrissimo Senhor Dom Afonso de Castel Branco Bispo de Coimbra, Conde de Arganil do Conselho Del Rey N. S. e por seu mandado impressas em Coimbra, anno 1591. E Novamente Impressas no Anno de 1730 com hu novo index à própria custa & despeza do Doutor Pantaleão Pereyra de S. Payo, Conego Prebendado da Santa Sé de Coimbra & Economo do Bispado pelo Illustrissimo Cabido Sede Episcopali Vacäte. Disponível online através de https://digitalis-dsp.uc.pt/html/10316.2/9587/item2_index.html.

Constituições Synodaes do Bispado do Porto ordenadas pelo muyto ilustre & Reverendissimo Senhor Dom frey Marcos de Lisboa Bispo do dito Bispado. Impressas em a cidade de Coimbra, por Antonio de Mariz Impressor da Universidade, com licença e aprovação do Conselho geral da Sancta Inquisição. Anno de 1585. Disponível online através de: <https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/3011>.

Góis, Damião de. *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel / composta por Damião de Góis; anotada e prefaciada por Joaquim Martins Teixeira de Carvalho e David Lopes.* - Nova edição, conforme a primeira, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926, Parte I. Biblioteca

Nacional de Portugal, Fundo Geral Monografias, HG-1746-A_4, URL:
<https://purl.pt/26845/4/>

López Ferreiro, Antonio. *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*. Santiago: Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, 1898-1911.

Ordenações Filipinas. Livro V. Edição «fac-simile» da Edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro de 1870. Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

Pereira, Domingos, J. *Memoria historica da villa de Barcellos, Barcellinhos e Villa Nova de Famelicão*. Viana do Castelo: Typ. de André J. Pereira & Filho, 1867.

Pérez de Herrera, Cristóbal. *Discurso del Amparo de los legítimos pobres y reduccion de los fingidos e de la fundación y principio de los Albergues destes Reynos y amparo de la miliciadellos, Madrid, Luis Sanches, 1598*. Disponível para consulta online em https://books.google.pt/books?id=57hNboBcWSgC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.

Rafael, Bluteau. *Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio De Moraes Silva*, Tomos I e II (Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1789).

Soto, Domingo de. *Deliberación de la causa de los pobres*, Salamanca, Oficina de Juan de Junta, 1545. Disponível para consulta online na Biblioteca do Banco de Espanha, em <http://www.bde.es/bde/es/secciones/servicios/Profesionales/Biblioteca/Biblioteca.html>.

Vives, Jean Luis. *Tratado del socorro de los pobres*, Valencia, Benito Monfort, 1781. Disponível para consulta online na Biblioteca do Banco de Espanha, em <http://www.bde.es/bde/es/secciones/servicios/Profesionales/Biblioteca/Biblioteca.html>.

Bibliografia

- Abdela, Sophie. *Formes et reformes: la prison parisienne au XVIIIe siècle*. Normandia: Universidade da Normandia, 2017.
- Abreu, Alberto Antunes de. *Caminhos de Santiago no Entre-Douro-e-Minho*. Viana do Castelo: Rotary Club, 1993.
- Abreu, Alberto Antunes de. *O arquivo e as origens da Santa Casa da Misericórdia de Fão*. Esposende: Santa Casa da Misericórdia de Fão, 1988.
- Abreu, Laurinda. «Oferta e regulação em saúde: o Legado de D. Manuel I (1495-1521)». Em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas Portuguesas*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 35-57. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.
- Abreu, Laurinda. *O Poder e os Pobres. Dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Portugal: Gradiva, 2014.
- Abreu, Laurinda. «O papel das Misericórdias na sociedade portuguesa do Antigo Regime». Em *A Misericórdia de Montemor-o-Novo, História e Património*, coord. Jorge Fonseca, 25-43. Montemor-o-Novo: Santa Casa da Misericórdia de Montemor-o-Novo, Tribuna da História, 2008.
- Abreu, Laurinda. «Repressão e controlo da mendicidade no Portugal Moderno». Em *Asistencia y Caridad como Estrategias de Intervención Social: Iglesia, Estado y Comunidad (siglos XV-XX)*, ed. Laurinda Abreu, 95-119. País Basco: Universidad del País Basco, 2007.
- Abreu, Laurinda. «O Hospício e Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, em Évora: uma experiência de reclusão e controlo de pobres em Portugal». Em *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, org. Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História, vol. 3, 7-36. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006.
- Abreu, Laurinda. «A difícil gestão do Purgatório. Os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX)». *Penélope*, n. 30/31 (2004): 51-74.

- Abreu, Laurinda. «O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a restauração do sistema assistencial da Évora Moderna». Em *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, coord. Laurinda Abreu, 155-165. Lisboa: Edições Colibri – CIDEHUS-EU, 2004.
- Abreu, Laurinda. «As Misericórdias de Filipe I a D. João V». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Fazer a História das Misericórdias*, coord. José Pedro Paiva, vol. 1, 47-77. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002.
- Abreu, Laurinda. «Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX)». *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, n. 20 (2000): 395-415.
- Abreu, Laurinda. «Uma outra visão do purgatório: uma primeira abordagem aos breves de perdão e de perdão». *Revista Portuguesa de História*, XXXIII, vol. II (1999): 713-736.
- Abreu, Laurinda. *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: Aspectos de sociabilidade e poder*. Setúbal: Santa Casa da Misericórdia de Setúbal, 1990.
- Abreu, Laurinda, e José Pedro Paiva. «Introdução». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Reforço da interferência régia e elitização: o governo dos Filipes*, coord. José Pedro Paiva, vol. 5, 7-30. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2006.
- Abreu, Luís Machado, Alexandra Pelúcia, e João Paulo Oliveira Costa, (coords.). *Primeiros relatos de viagens e descobrimento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2018.
- Abreu, Paulo. *Jubileo do Bom Jesus do Monte. Um manuscrito, privilégios e uma festa*. Braga: Fundação Bracara Augusta, 2017.
- Afonso, José Ferrão. *A igreja Velha da Misericórdia de Barcelos e Cinco Igrejas de Misericórdias do Entre-Douro-e-Minho. Arquitectura e Paisagem Urbana (c.1534-c.1635)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia, 2012.
- Afonso, José. *História resumida e novena de Nossa Senhora da Peneda*. Arcos de Valdevez: Tipografia Diário do Minho, 1981.
- Afonso, Maria Lúcia. *História da Misericórdia de Arcos de Valdevez, séculos XVI/XVII*. Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, 2022.

- Aguado Seisdedos, Vidal. «El Camino de Santiago por la vía de la plata en la región de Benavente (Zamora)». Em *Actas Congreso sobre o Camiño Xacobeo en Ourense: feito físico, arquitectura e urbanismo históricos, camiño principal e tecido secundario: Ourense, 29 setembro-2 outubro 1993*, 155-163. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995.
- Alho, Ana Patrícia. «O abastecimento de água ao Hospital Real e saneamento na cidade de Lisboa». Em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho, 161-165. Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022.
- Almazán, Vicente. «Las reliquias de Santiago de Dinamarca». *Compostellanum*, vol. 50, n. 3-4 (1995): 495-500.
- Almazán, Vicente. «Santa Brígida de Suecia Peregrina a Santiago, Roma y Jerusalén». Em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci von Saucken, 13-27. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999.
- Almazán, Vicente. «Una Peregrina Sueca del Siglo XIV. Santa Brígida». *Compostela. Revista de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago*, n. 17 (1999): 17-18.
- Almeida, Carlos Alberto Ferreira de. «O culto a Nossa Senhora, no Porto, na Época Moderna. Prespectiva antropológica». *Revista de História – Actas do Colóquio “O Porto na Época Moderna”*, vol. II (1979): 159-173.
- Almeida, Carlos Alberto Ferreira de. «Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal». Em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I, 39-57. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.
- Alonso Asenjo, Julio. «En torno al “Viaje de Jerusalén” de Francisco Guerrero». Em *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, coord. Rafael Beltrán Llavador, 133-150. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2002.

- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel. «Fundamentos espirituales y manifestaciones religiosas en el Camino de Santiago». Em *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica. Logroño, 12-23 de abril de 1999*, coord. Francisco Javier García Turza, 75-88. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000.
- Álvarez Santaló, C., Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, coords. *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, vol. 3. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Álvarez Tejedor, Antonio. «Versos y melodías medievales en el Camino de Santiago». Em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996*, org. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia, 17-30. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.
- Álvaro, Alexandre Borges. «Santuário de Nossa Senhora do Cabo Espichel. Sentido para um restauro». Dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa, 2010.
- Alves, Jorge. «Feiras e mercado interno na história contemporânea: algumas notas avulsas». Em *Actas do 3º encontro de História: vectores de desenvolvimento económico – As Feiras, da Idade Média à Época Contemporânea*, org. Câmara Municipal de Vila do Conde, 155-165. Vila do Conde: Câmara Municipal, 2005.
- Amorim, António Augusto Gomes. *Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde. Um legado 1975-2015*, vol. II. Vila do Conde: Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde, 2021.
- Amorim, Augusto Gomes. *Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde. Um legado 1510-1975*, vol. I. Vila do Conde: Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde, 2010.
- Amorim, Inês, e Hugo Ribeiro da Silva. «Para uma boa governação: *coração, siso, forças e caridade*». Em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1499-1668)*, coord. Inês Amorim, vol. 1, 51-106. Coimbra: Edições Almedina, 2018.
- Amorim, Inês, e Patrícia Costa. «O Património – herdar e acrescentar, natureza e variações». Em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia*

do Porto (1668-1820), coord. Inês Amorim, vol. 2, 121-232. Coimbra: Edições Almedina, 2018.

Amorim, Inês, e Sara Pinto. «Pobreza e caridade: as esmolos nos discursos e nas práticas da Misericórdia do Porto, na Época Moderna». *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, vol. 25 (2018): 53-89.

Amorim, Maria Norberta. «Mobilidade demográfica numa cidade portuária. A Matriz da Horta entre os séculos XVIII e XX». Em *Família, Espaço e Património*, em coord. Carlota Santos, 47-61. Porto: CITCEM, 2011.

Amorim, Norberta Amorim. «A instabilidade da população nos finais do século XVI. Alguns dados sobre o Norte do País». Em *Actas do Congresso Histórico de Guimarães: D. Manuel e a sua época*, 385-397. Guimarães: Câmara Municipal, 2004.

Amorim, Maria Norberta. «Comportamentos demográficos do Antigo Regime na Península Ibérica». *Ler História*, n. 47 (2004): 147-170.

Amorim, Maria Norberta. «La historia de la familia en Portugal: un espacio de diversidad. Prespectiva demigráfica en un tiempo largo». Em *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, coord. Pablo Rodríguez, 49-90. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Convenio Andrés Bello, 2004.

Amorim, Maria Norberta. *Ribeiras do Pico (finais do séc. XVII a finais do séc. XX). Microanálise da evolução demográfica*. Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2001.

Andrade Cernadas, José M. «Portugueses en Galicia: siglos XIII-XV». Em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Moreno, 95-109. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2002.

Andrés Ordax, Salvador. «La iconografía artística jacobea». Em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, 119-167. Pontevedra: Xunta De Galicia. Consellería de Relacións Institucionais, 1993.

- Araújo, Agostinho. «A pintura popular votiva no séc. XVIII: (algumas reflexões a partir colecção de Matosinhos)». *Revista de História*, vol. 2 (1979): 27-41.
- Araújo, Ana Cristina. «Necrológios e Elogios Fúnebres no Séc. XVIII em Portugal». *Turres Veteras VI - História da Morte* (2000): 106-119.
- Araújo, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e Representações (1700-1830)*. Lisboa: Portugal: Editorial Notícias. 1997.
- Araújo, Ana Paula de Azevedo Duarte de. «Saúde, doença e assistência às populações rurais em Portugal no século XVIII. O quadro minhoto: realidades e representações». Tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2016.
- Araújo, António Veiga. «O Santuário de N.a Sr.a das Necessidades de Barqueiros: Subsídios para a sua monografia». *Barcelos.Revista*, II Série, n. 1 (1990): 7-56.
- Araújo, José Roda de. «As Romarias «Sem Sol». *Terra de Val de Vez. Boletim Cultural*, n. 7 (1984): 15-26.
- Araújo, Maria de Fátima. «Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações». *Psicologia: Ciência e Profissão*, vol. 22, n. 2 (2002): 70-77.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Os hospitais na Idade Moderna: uma realidade plural». Em *Os hospitais portugueses da Idade Média aos dias de hoje*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 37-72. Famalicão: Edições Húmus, 2022.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Para cuidar da salvação das Almas nos dois lados do Atlântico: a confraria de S. Nicolau Tolentino e Almas de Braga (séculos XVII-XVIII)». *Nuevo mundo, mundos nuevos*, n. 21, (2021). Disponível online através de URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/84133>, consultado a 25 de novembro de 2022.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Gente pasmada: febres contagiosas, apegadiças e sumárias na Braga Moderna». Em *A Universidade do Minho em tempos de pandemia: Tomo I: Reflexões*, eds. Manuela Martins e Eloy Rodrigues, 173-197. Braga: UMinho Editora, 2020.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Galegos no noroeste de Portugal: trabalho e assistência na Idade Moderna». Em *Movilidad, interacciones y espacios de oportunidad entre Castilla y*

- Portugal en la Edad Moderna*, coords. Manuel F. Fernández Chaves e Rafael M. Pérez García, 99-118. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilha, 2019.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Purgatório a estremecer: Capelas largadas e missas atrasadas nas confrarias das Almas de Braga (século XVIII)». Em *Homens, Instituições e Políticas (séculos XVI-XX)*, coord. Alexandra Esteves, 120-143. Braga: Lab2PT e autores, 2019.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «A caminho de Santiago. A assistência a peregrinos nas Misericórdias do Norte de Portugal (séculos XVII-XVIII)». Em *O Faial e a periferia açoriana nos séculos XV a XX: atas do VII Colóquio*, 761-763. Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2018.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Receber e auxiliar peregrinos e pobres nas Misericórdias Portuguesas da Idade Moderna». Em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas Portuguesas*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 107-134. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Rezar en el coro de las iglesias de la Misericordia de Braga: capellanes y atribuciones. Los legados de dos clérigos (siglos XVII-XVIII)». Em *Religión, política y patrimonio en la península ibérica (siglos XIII-XXI)*, coords. María José Pérez Álvarez e Alfredo Martín García, 189-206. Madrid: Editorial Síntesis, 2018.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «A Misericórdia de Monção e a guerra da Restauração: destruição e a vontade de engrandecer». Em *Da Caridade à Solidariedade: políticas públicas e práticas particulares no mundo ibérico*, orgs. José Viriato Capela *et al.*, 35-46. Braga: Universidade do Minho; Lab2PT – Laboratório de Paisagens e Território, 2016.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Dar pousada aos peregrinos na Misericórdia de Braga durante a Idade Moderna». Em *A intemporalidade da Misericórdia. As Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, 231-260. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «O quotidiano do Hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna». Em *Comercio y Cultura en la Edad Moderna. Comunicaciones de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, eds. Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García e Manuel F. Fernández Chaves, 1725-1739. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2015.

- Araújo, Maria Marta Lobo de. *Memória e quotidiano: as visitas e as devassas ao hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2014.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Os serviços de saúde e a assistência à doença». Em *A Santa Casa da Misericórdia de Braga: 1513-2013*, coords. José Viriato Capela e Maria Marta Lobo de Araújo, 345-443. Amares: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «A pobreza e os meandros da assistência: a Misericórdia de Vila Viçosa (séculos XVI-XVIII)». *Callipole. Revista de Cultura*, n. 20 (2012): 43-64.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Filhas de famílias pobres: honra, pobreza e caridade nas Misericórdias portuguesas (séculos XVII e XVIII)». Em *Laços Familiares e Sociais*, coord. Maria Engrácia Leandro, 249-265. Viseu: PsicoSoma, 2011.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. *A Misericórdia de Vila Viçosa: de finais do Antigo Regime à República*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa, 2010.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «As Misericórdias e a Guerra da Restauração: a contribuição financeira da Santa Casa do Porto». Em *Actas das II Jornadas de Estudo sobre as Misericórdias: "As Misericórdias Quinhentistas"*, coord. Paula Sofia Costa Fernandes, 287-300. Penafiel: Câmara Municipal de Penafiel, 2009.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Marcas da guerra da Restauração nas Misericórdias de fronteira». Em *Las Relaciones Discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*, coords. José Martínez Millán e M^a Paula Marçal Lourenço, vol. 3, 2129-2150. Madrid: Ediciones Polifemo, 2008.
- Araújo, Maria Marta Lobo de, e Alexandra Patricia Lopes Esteves. «Pasaportes de caridad: las "cartas de guía" de las Misericordias Portuguesas (Siglos XVII-XIX)». *Estudios Humanísticos. Historia*, n. 6 (2007): 207-225.
- Araújo, Maria Marta Lobo de Araújo. *A confraria de Nossa Senhora do Porto de Ave. Um itinerário sobre a religiosidade popular do Baixo Minho*. Póvoa do Lanhoso: Confraria de Nossa Senhora do Porto de Ave, 2006.

- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Os hospitais de Ponte de Lima na era pré-industrial». Em *Actas do XVIII Seminário Internacional sobre Participação, Saúde e Solidariedade – Risco e Desafios*, 480-492. Braga: editor não identificado, 2006.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Nas franjas da sociedade: os esmolados das Misericórdias do Alto Minho (séculos XVII e XVIII)». *Diálogos*, vol. 9, n. 2 (2005): 121-142.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «As Misericórdia do Alto Minho no contexto da Guerra da Restauração». *Revista Portuguesa de História*, n. 36, vol. 1 (2003-2004): 461-473.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. *Rituais de Caridade na Misericórdia de Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)*. Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «A Reforma da Assistência nos Reinos Peninsulares». *Cadernos do Noroeste*, vol. 19, n. 1-2 (2002):177-198.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «O tratamento dos militares no hospital Real do Espírito Santo da Misericórdia de Vila Viçosa, no contexto das invasões napoleónicas». Em *Saúde. As teias da discriminação social. Actas do Congresso Internacional Saúde e Discriminação Social*, org. Maria Engrácia Leandro, Maria Marta Lobo de Araújo e Manoel da Silva Costa, 335-356. Braga: Universidade do Minho, 2002.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000.
- Araújo, Maria Marta Lobo de. «Pobres nas malhas da lei: a assistência aos presos nas Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima». *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) (1998): 83-114.
- Araújo, Maria Marta Lobo de, e Alexandra Patrícia Lopes Esteves. «Pasaportes de caridad: las “cartas de guía” de las Misericordias Portuguesas (Siglos XVII-XIX)». *Estudios Humanísticos. Historia*, n. 6, 2007: (207-225).
- Araújo, Maria Marta Lobo de, e José Pedro Paiva. «Introdução». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Estabilidade, grandeza e crise: da Restauração ao final do reinado de D.*

- João V*, coord. José Pedro Paiva, vol. 6, 7-29. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2007).
- Arieiro, José Borlido de Carvalho. *Real Irmandade de Nossa Senhora da Peneda na Freguesia da Gavieira*. Arcos de Valdevez: sem ed. identificado, 2000.
- Ariès, Philippe. «A contracepção, antigamente». Em *Amor e Sexualidade no Ocidente*, coord. Georges Duby, 125-154. Mem Martins: TERRAMAR, 1998.
- Arribas Briones, Pablo. «Drama de dos peregrinos excalvinistas falecidos en Villaveta (Burgos) en 1831». Em *Vida y muerte de dos peregrinos pícaros y conversos*, eds. Carmen Pugliese; Marco Piccat y Pablo Arribas Briones, 85-140. Pomigliano d'Arco: Edizioni Compostellane, 2013.
- Arribas Briones, Pablo. «La picaresca en el Camino de Santiago». Em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, 253-267. Pontevedra: Xunta De Galicia, Consellería de Relacións Institucionais, 1993.
- Artioli, Laura. «L'ospedale di Santa Maria della Carità di Reggio Emilia. Il movimento e la condotta dei pellegrini secondo i registri d'amministrazione». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia, 189-208. Roma: École Française de Rome, 2000.
- Aymard, Maurice. «Amizade e convivialidade». Em *História da vida privada*, dirs. Philippe Ariès e Georges Duby, 455-500. Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- Azevendo, Maria. «Igreja Privativa: Dinamismo e Participação». *Boletim semestral Janeiro-Junho 1989*, n. 5, Ano 2 (1989): 23-26.
- Baçal, Francisco Manuel Alves, Abade de. *Bragança. Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, Tomo II. Bragança: Câmara Municipal de Bragança, Instituto Português de Museus – Museu do Abade de Baçal, 2000.
- Baliñas Pérez, Carlos. «'The Mainstay of My Kingdom' Saint James' Cult as an Elemento of Identity and Consensus Building in the Early Middle Ages"». Em *Pilgrims and Pilgrimages as*

- Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Antón M. Pazos, 201-213. Londres: Routledge, 2016.
- Bande Rodriguez, Enrique. «Registro del Paso de Peregrinos por las Rutas Jacobeas Orensanas Segun los Libros Parroquiales». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XLII, Fascículo 107 (1995): 25-37.
- Baranda, Nieves. «“Los misterios de Jerusalén” de El Cruzado (un franciscano español por Oriente Medio a fines del siglo XV)». Em *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, coord. Rafael Beltrán Llavador, 151-170. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2002.
- Barber, Richard. *Pilgrimages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1991.
- Barbosa, António Francisco Dantas. «Tempos de Festa em Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)». Tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013.
- Barbosa, António Francisco, «O impacto dos “brasileiros” na assistência a nível local: o legado de Bento da Cosya Tição (Séculos XVII-XVIII)». Em *Os Brasileiros enquanto agentes de mudança: poder e assistência*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 55-70. Póvoa do Lanhoso: CITCEM, 2013.
- Barbosa, Maria Hermínia Vieira. *Crises de mortalidade em Portugal desde meados do século XVI até ao início do século XX*. Viseu: Núcleo Estudos de População e Sociedade, 2001.
- Barreira, Aníbal José de Barros. *A assistência hospitalar no Porto 1750-1850*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.
- Barreira, Manuel. *Santa Casa da Misericórdia de Aveiro. Poder, pobreza e solidariedade*. Aveiro: Santa Casa da Misericórdia de Aveiro, 1998.
- Barreiro Barreiro, Piedad. «Relación de peregrinos a santiago que recibieron asistencia en el “Hospital del Buen Suceso” de La Coruña desde 1696 a 1800». *Compostellanum*, vol. 11, n. 4 (1966): 725-752.
- Barreiro Mallón, Baudilio, e Ofelia Rey Castelao. *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, 1998.

- Barreiro Mallón, Baudilio. «Hospitales de la ciudad de Santiago». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias, 87-108. Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- Barros, Bárbara Sílvia Fernandes da Cunha. *A Cultura Minhota. Trajes, Festas e Gastronomia*. Dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Estudos da Criança da Universidade do Minho, 2000.
- Barros, Maria da Luz Ferreira de. «As Aposentadorias no Entre-Douro-e-Minho, Trás-os-Montes e Beira Interior (Séculos XIV-XV)». Dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995.
- Barroso, Paulo. *Romarias de Guimarães: património simbólico, religioso e popular*. Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2004.
- Bartoccioni, Stefania. «Viaggi e viaggiatori francesi nella Russia di Elisabetta Petrovna». Tese de doutoramento, Bolonha, Università di Bologna, 2009.
- Basto, Artur de Magalhães. *História da Santa casa da Misericórdia do Porto*, vol. II, 2º Edição. Porto: Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1999.
- Basto, Artur de Magalhães. *História da Santa casa da Misericórdia do Porto*, vol. I, 2º Edição. Porto: Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, 1997.
- Beauvare, Scarlett. «Le cadre familial: entre autorité et individu». Em *Les sociétés au xvii^e siècle Angleterre, Espagne, France*, dirs. Annie Antoine e Cédric Michon, 245-261. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006.
- Beirante, Maria Ângela. «Um santuário de romaria no tempo da expansão: Nossa Senhora da Atalaia: (Montijo)». *Revista Portuguesa de História*, Tomo XXXVI, vol. 1 (2003): 173-199.
- Behrens, Ricardo Henrique B. «A capital colonial e a presença holandesa de 1624-1625». Dissertação de mestrado, Salvador da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2004.
- Belén de los Toyos de Castro, Ana. «Peregrinación y hospitalidad en el siglo XVIII: Los pobres y peregrinos enfermos del Hospital de Santiago de Lucarca (Asturias)». Em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22*

de septiembre de 1996, org. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia, 245-266. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.

Benito Ruano, Eloy. «Quien va a Santiago y no a San Salvador». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media: actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 13-26. Oviedo: Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1993.

Bennassar, Bartolomé. *Saint-Jacques de Compostelle*. Paris: Julliard, 1970.

Berret, Pierre, e Jean-Noël Gurgand. *A vida dos peregrinos polo Camiño de Santiago: (Pregade por nós en Compostela)*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1980.

Bésard, Marc. *Les foires de Lyon aux XV^e et XVI^e siècles*. Paris: Auguste Picard Éditeur, 1914.

Bhardwaj, Surinder M., Gisbert Rinschede e Angelika Sievers. «Introduction». Em *Pilgrimage in the old and new World*, eds. Surinder M. Bhardwaj, Gisbert Rinschede e Angelika Sievers, 9-16. Berlín: Dietrich Reimer Verlag, 1994.

Bianco, Rosanna. «Culto iacobeo in Puglia tra Medioevo ed Età Moderna. La Madonna, l'intercessione, la morte». Em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, 135-151. Perugia: Edizione Compostellane, 2005.

Blazquez, Adrián. «Foires et marchés ruraux en Castille à l'Époque moderne approche et problématique: le cas de la province de Guadalajara». Em *Foires et marchés: Dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne*, dir. Christian Desplat, 105-127. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1996. Disponível online através de <http://books.openedition.org/pumi/23332>.

Bobadilla Conesa, María. «Las romerías a la ermita de San Velastuto en la Ribagorza (Huesca) y la Canónica de San Pedro de Taberna». Em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 169-185. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

- Bonet Correa, Antonio. «Le Chemin et la cathedrale de Saint-Jacques de Compostelle a l'epoque baroque». Em *Santiago de Compostela: 1000 ans de pèlerinage européen, [exposition] organisée dans le cadre d'Europalia 85 España avec le Concours du crédit Communal, de Belgique*, 61-69. Bélgica: Credit Communal, 1985.
- Bonilla, Luis. *Los Peregrinos: sus orígenes, rutas y religiones*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1965.
- Bonnain, Rolande. «Dominique Margairaz. Foires et marchés dans la France préindustrielle». *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 44º ano, n. 5 (1989): 1157-1160.
- Borges, Júlio António, e M. Pires Cabral. *Monografia do Concelho de Vila Real*. Maia: SerSilito, 2006.
- Bottin, Jacques, e Donatella Calabi (dirs.). *Les étrangers dans la ville. Minorités et espace urbain du bas Moyen Âge à l'époque moderne*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999.
- Bouheret, Claude. *Ils parcoururent l'Europe. Voyages d'écrivains et d'artistes 1780-1880*. Paris: Noir Blanc, 2018.
- Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- Boutier, Jean. «La grand tour: une pratique d'éducation des noblesses européennes (XVIe-XVIIIe siècles)». Em *Le voyage à l'époque moderne*, ed. Association des historiens modernistes des universités (France), 7-21. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2004.
- Boutry, Philippe. «Les pèlerins français à Rome au XVII siècle d'après les registres de Saint-Louis-Des-Français». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia, 403-454. Rome: École Française de Rome, 2000.
- Bouza Brey, Fermín. «La moneda de Tours y da peregrinación». *Compostellanum*, vol. 11, n. 4 (1966): 449-456.
- Braga, Alberto Vieira. «Curiosidades de Guimarães I. Mulheres, festas, jogo e luxo. Iª Parte». *Revista de Guimarães*, 37, (4) (1927): 253-277.

- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. «Milagres e ex-votos (séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no mosteiro de Guadalupe». Em *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*, ed. Gerardo Rodríguez, 107-127. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Grupo de Trabajo EuropAmérica de la Academia Nacional de la Historia, 2020.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. «Pelos Teias da (In)justiça no século XVI: a Taberneira Mourisca Leonor Lopes». Em *As mulheres perante os tribunais do antigo regime na Península Ibérica*, coords. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga e Margarita Torremocha Hernández, 15-35. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. «A circulação e distribuição dos produtos». Em *Nova História de Portugal: Portugal do Renascimento à crise dinástica*, coord. João José Alves Dias e dirs. Joel Serrão e António. H. de Oliveira Marques, vol. 5, 195-245. Lisboa: Editorial Presença, 1998.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal séculos XVII-XVIII*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994.
- Braudel, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*, vol. 2. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.
- Braudel, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*, vol. 1. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- Braudel, Fernand. «Misère et banditisme au XVI^e siècle». *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 2^o ano, n. 2 (1947): 129-142.
- Brechon, Franck. «Entre hôpitaux et auberges. L'accueil du voyageur en Cévennes à la fin du Moyen Âge». *Revue historique*, n. 697 (2021): 27-66.
- Brettell, Caroline B. *Homens que partem, mulheres que esperam. Consequências da emigração numa freguesia minhota*. Lisboa: Etnográfica Press, 1991.

- Brian, Isabelle. «Exceptionnelle et exemplaire: Hélène Chéron à Jérusalem». Em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Juliette Dor e Marie-Élisabeth Henneau, 95-107. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007.
- Brian, Isabelle. «Les pèlerins francs-comtois à Rome, 1671-1716». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia, 307-326. Rome: École Française de Rome, 2000.
- Brizay, François. «Voyager en Méditerranée aux XVIe et XVIIe siècles». *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 121-3 (2014): 147-163.
- Brown, Peter. *Le Culte des Saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Éditions du CERF, 1996.
- Brumont, Francis. «Les foires du Poitou et le commerce franco-espagnol au xvi^e siècle». Em *Le commerce atlantique franco-espagnol*, dirs. Guy Saupin e Jean-Philippe Priotti, 129-145. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008.
- Bruna, Denis. «La diffusion des enseignes de pèlerinage». Em *Pèlerinages et croisades: actes du 118^e Congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Pau, octobre 1993/ Comité des Travaux Historiques et Scientifiques; préface par Léon Pressouyre*, 201-214. Paris: Editions du CTHS, 1995.
- Burgoa Fernández, Juan J. «De Ferrol a Compostela. Los cruceros del Camino inglés». Em *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*, dir. José Leira López, 263-294. Corunha: Universidad da Corunha, 1997.
- Burke, Peter. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Caeiro, F. Gama. «A assistência em Portugal no século XIII e os cônegos regrantes de Santo Agostinho». Em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I, 219-229. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.

- Cano Herrera, Mercedes. «Exvotos y promesas en Castilla y León». Em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C. Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 391-402. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Capela, José Viriato, Henrique Matos, e Sandra Castro. *As freguesias dos Distritos de Leiria e Santarém nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2021.
- Capela, José Viriato, Henrique Matos, e Rogério Borralheiro. *As freguesias do Distrito do Porto nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2019.
- Capela, José Viriato, Henrique Matos, e Sandra Castro. *As freguesias dos Distritos de Castelo Branco, Portalegre e Olivença nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2019.
- Capela, José Viriato, Henrique Matos, e Sandra Castro. *As freguesias dos Distritos de Lisboa e Setúbal nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2016.
- Capela, José Viriato, e Henrique Matos. *As freguesias do Distrito da Guarda nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2013.
- Capela, José Viriato, e Henrique Matos. *As freguesias dos Distritos de Aveiro e Coimbra nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2011.
- Capela, José Viriato, e Henrique Matos. *As freguesias do Distrito de Viseu nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2010.
- Capela, José Viriato, et al. *As freguesias do Distrito de Bragança nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2006.

- Capela, José Viriato. *As freguesias do Distrito de Vila Real nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, História e Património*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2006.
- Capela, José Viriato. *As freguesias do Distrito de Viana do Castelo nas Memórias Paroquiais de 1758. Alto Minho: Memória, História e Património*. Monção: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2005.
- Capela, José Viriato. *As freguesias do Distrito de Braga nas Memórias Paroquiais de 1758. A construção do imaginário minhoto setecentista*. Braga: Casa-Museu de Monção, Universidade do Minho, 2003.
- Capela, José Viriato. *Os votos de Santiago no Arcebispado de Braga: para o estudo das rendas eclesiásticas durante o Antigo Regime*. Braga: Oficina Gráfica Livraria Cruz, 1979.
- Capitão, Fátima Marília Eiras Ribeiro. «O Hospital “Palácio” da Misericórdia de Esposende: origens, vontades, dinâmicas (séculos XIX a inícios de XX)». Dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019.
- Cardoso, Cristiano. «Feiras e mercados de Lousada nos séculos XVIII e XIX: apontamento inicial». *Lousada Revista Municipal Gratuita- Suplemento do Património*, (2016): 21-25. Disponível online através de https://www.cm-lousada.pt/cmlousada/uploads/document/file/2052/2176_original.pdf, consultada a 22 de novembro de 2022.
- Cardoso, José Luís. «Política económica». Em *História Económica de Portugal*, orgs. Pedro Lains e Álvaro Ferreira da Silva, 346-368. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- Cardoso, Maria Teresa Costa Ferreira. «A Cadeia da Relação e a assistência prestada aos presos pela Misericórdia do Porto (1735-1740)». *NW noroeste. Revista de história*, vol. 1, 2 (2006): 349-372.
- Cardoso, Maria Teresa Costa Ferreira. «Os presos». Em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1499-1668)*, coord. Inês Amorim, vol. 1, 360-379. Coimbra: Edições Almedina, 2018.

- Cardoso, Maria Teresa Costa Ferreira. «Os Presos da Relação do Porto. Entre a cadeia e a Misericórdia (1735-1740)». Dissertação de mestrado. Braga, Departamento de História, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, 2005.
- Carnicero Méndez-Aguirre, Justo Manuel. «La documentación cisterciense como fuente para el estudio del camino de Santiago, los casos de Oseira y Melón (SS. XII-XIII)». *Actas Congreso sobre o Camiño Xacobeo en Ourense: feito físico, arquitectura e urbanismo históricos, camiño principal e tecido secundario: Ourense, 29 setembro-2 outubro 1993*, 183-191. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995.
- Carrasco Peres, Juan. «El Camino Navarro a Compostela: los espacios urbanos (siglos XII-XV)». *Em Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 103-170. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Carrero Santamaría, Eduardo. «La acogida a los peregrinos en las catedrales. Hospitales, alberguerías y limosnas capitulares en los reinos hispanos del medievo». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 320-332. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Carro Otero, Xosé. «La Ciudad de Santiago durante el Año Santo compostelano 1773, a través de un manuscrito inédito del “Cura de Fruime”». Em *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993*, 81-107. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995.
- Carvalho, A. L. *Santa Casa*, Vol. 1. Guimarães: Edição Subsidiada pela Câmara Municipal de Guimarães, 1952.
- Carvalho, Adriano de. «Pauperismo e sensibilidade social em Espanha nos fins do século XVI». *Revista da Faculdade de Letras: Filologia*, número único (1973): 91-137.
- Carvalho, Joaquim Ramos de. «Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna». Em *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*, dir. José Mattoso, 32-57. Lisboa: Círculo de Leitores, 2010.

- Carvalho, Joaquim Ramos de. «A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime». *Revista Portuguesa de História*, n. 24 (1988): 121-163.
- Carvalho, Joaquim Barradas de. «A literatura portuguesa de viagens: séculos XV, XVI e XVIII». *Revista de História*, vol. XL (1970): 51-73.
- Casado Alonso, Hilario. «Les relations entre les foires de Castille et les foires de Lyon au XVI^e siècle». Em *Lyon vu/e d'ailleurs (1245-1800) échanges, compétitions et perceptions*, dirs. Jean-Louis Gaulin e Susanne Rau, 91-108. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2009.
- Castro, José de. *A Santa e Real Casa da Misericórdia de Braga*. Lisboa: União Gráfica, 1948.
- Castro, Maria de Fátima. *A Misericórdia de Braga. A assistência no hospital de S. Marcos*, vol. IV. Braga: Maria de Fátima Castro e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2008.
- Castro, Maria de Fátima. *A Misericórdia de Braga. Assistência Material e Espiritual*, vol. III. Braga: Maria de Fátima Castro e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2006.
- Castro, Maria de Fátima. «Presos, enjeitados e meninos desamparados no programa assistencial da Misericórdia de Braga». *NW noroeste. Revista de história*, vol. I (2006): 373-404.
- Castro, Maria de Fátima. *A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga*. Braga: Autor e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2001.
- Castro, Zília Osório, e Paule Lerou, dirs. *Piedade Popular Em Portugal*, Tomo I. Lisboa: Edições Távola Redonda, Letouzey & Ané, 1998.
- Cauci von Saucken, Jacopo. «L'uso dello spagnolo da parte dei Pellegrini compostellani». Em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, 166-185. Perugia: Edizione Compostellane, 2005.
- Cauci von Saucken, Paolo G. «La vía lusitana en los relatos de los peregrinos italianos». Em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Moreno, 139-152. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2002.

- Cauci von Saucken, Paolo. «Itinerarios y peregrinos italianos a Santiago y Finisterre». Em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, 203-213. Pontevedra: Xunta De Galicia. Consellería de Relacións Institucionais, 1993.
- Cauci von Saucken, Paolo. «Pórtico». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Cauci von Saucken, 11-14. Barcelona: Lunwerg Editores, 1993.
- Cauci von Saucken, Paolo. «Vida y significado del peregrinaje a Santiago». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Cauci von Saucken, 91-113. Barcelona: Lunwerg Editores, 1993.
- Cauci von Saucken, Paolo. «Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il *Viaggio da Napoli à San Giacomo di Galizia* di Nicola Albani». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 377-429. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Cauci von Saucken, Paolo. *Las Peregrinaciones Italianas a Santiago*. Santiago de Compostela: Porto y Cía. Editores, 1971.
- Cavero Domínguez, Gloria. *Peregrinos e indigentes en el Bierzo Medieval (s. XI-XVI). Hospitales en el Camino de Santiago*. Ponferrada: Archivo Histórico – Parroquial Basilica de Nuestra Señora de la Encima e Asociación de Amigos Camino de Santiago de el Bierzo, 1987.
- Cavi, Sabina de. «Roma-Madrid-Lisboa-Madrid-Roma: dal diário di viaggio di Giovan Battista Confalonieri in Spagna e Portogallo (1592-1597)». Em *Viajes y caminos: relaciones interculturales entre Italia y españa. Viaxes e camiños: relacións interculturais entre Italia e España. Viaggi e cammini: rapporti interculturali tra Italia e Spagna*, dir. Xosé A. Neira Cruz, 195-217. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, CampUSCulturae, 2016.
- Cavillac, Michel. «La “Reformacion de los pobres” y el circulo del doctor Perez de Herrera (1595-1598)». Em *Felipe II (1527-1998): Europa y la monarquía católica*, dir. José Martínez Millán, 197-204. Madrid: Parteluz, 1998.

- Cepeda Adán, José. «Estado de cuentas y reajuste de salarios a mediados del siglo XVIII del Real Hospital de los Reyes Católicos, de Santiago de Compostela». *Cuadernos De Estudios Gallegos*, Tomo XX, n. 60 (1965): 31-54.
- Chacón Jiménez, Francisco, e Josefina Méndez Vázquez. «Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII». *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 32 (2007): 61-85.
- Chacón Jimenez, Francisco *et al.* «Contribution A L'Histoire de la Famillie dans les Pays de la Mediterranee occidentale 1750-1850». *Annales de Démographie Historique*, n. 1 (1987): 155-182.
- Chartres, John Anthony. «Faires et marchés en Angleterre de 1500 à 1850». Em *Faires et marchés: Dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne*, dir. Christian Desplat, 153-175. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 1996. Disponible online através de <http://books.openedition.org/pumi/23362>, consultado a 23 de novembro de 2022.
- Cherubini, Giovanni. «Faires et marchés dans les campagnes italiennes au Moyen Âge». Em *Faires et marchés: Dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne*, dir. Christian Desplat, 71-84. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 1996. Disponible online através de <http://books.openedition.org/pumi/23362>, consultado a 23 de novembro de 2022.
- Cherubini, Giovanni. «I pellegrini italiani del Cammino di Santiago in Catalogna alla fine del medioevo». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 21-25. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Chico Picaza, María Victoria. «Vida, peregrinación y mujer en las cantigas de Santa María de Alfonso X El Sabio». Em *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, ed. Carlos Andrés González Paz, 113-128. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", 2010.
- Ciro, Romano. «Les confréries d'assistance aux pèlerins dans le royaume de Naples (XV^e-XVIII^e siècles)». Em *Mobilités en Méditerranée. Quotidiens, contrôles, assistances (XVI^e-XXI^e siècles)*, eds. Anne Brogini, María Ghazali e Swanie Potot, 297-305. Paris: Bouchène, 2020.

- Claramunt, Salvador Catalunya. «Porta D'Entrada del Camí de Sant Jaume». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 15-20. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Coelho, Bruno. *A Assistência na Documentação da Santa Casa da Misericórdia de Évora*. Évora: Santa Casa da Misericórdia de Évora, 2017.
- Coelho, Maria Helena da Cruz. «As Feiras em tempos Medievais». Em *Actas do 3º Encontro de História. Vectors de Desenvolvimento Económico: as feiras. Da Idade Média à Época Contemporânea*, 13-30. Vila do Conde: Câmara Municipal, 2005.
- Coelho, Maria Helena da Cruz. *A Feira de Coimbra no contexto das feiras medievais portuguesas*. Coimbra: Inatel, 1992.
- Coelho, Maria Helena da Cruz. «A acção dos particulares para com a pobreza nos séculos XI e XII». Em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média – Actas das 1ªs Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I, 231-257. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.
- Conceição, Rúben Filipe Teixeira da. «A rede viária do Entre-Douro-e-Tâmega, Bragança e seus termos, nos meados do século XIII». Dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2020.
- Confalonieri, Giovanni Battista, e Juan M. López-Chaves Meléndez, *El Camino Portugués*. Vigo: Asociación Amigos de los Pazos, 1988.
- Confraternita di San Jacopo di Compostella (ed.). *Il pellegrino la forca e il gallo: sacra rappresentazione compostelliana*. Perugia: Confraternita di San Jacopo di Compostella, 1992.
- Contamine, Philippe, e Jacques Paviot, «Nobles français du XV^e siècle à Saint-Jacques en Galice. Motivations et modalités du pèlerinage». *Ad limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, n. 3 (2012): 119-132.
- Cordero Carrete, F. R. «Embarque de peregrinos ingleses a Compostela en los siglos XIV y XV». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XVII, n. 51 (1962): 348-367.

- Cordero Carrete, F. R. «Peregrinos Mendicantes». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XVII, n. 51 (1962): 83-89.
- Cordero Carrete, F. R., e Constance Storrs. «Peregrinos ingleses a Santiago en el siglo XIV». *Cuadernos De Estudios Gallegos*, Tomo XX, n. 60 (1965): 193-224.
- Correia, Cristina Patrício Costa Constantino. «A sexualidade feminina na Idade Média Portuguesa – Norma e Transgressão». Dissertação de mestrado, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2016.
- Correia, J. Diogo. *Apontamentos para a Monografia de Malpica do Tejo*. Lisboa: Edição do Autor, 1953.
- Correia, Joaquim Manuel Lopes. *Santa Casa da Misericórdia de Mora*. Figueira da Foz: Oficinas da Imprensa Económica, 1964.
- Costa, Américo Fernando da Silva. «A Misericórdia de Guimarães: Crédito e Assistência (1650-1800)». *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) (1998): 147-167.
- Costa, Américo Fernando da Silva. «Poder e Conflito. A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães (1650-1800)». Dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais, 1997.
- Costa, António Domingues de Sousa. «Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XV». Em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I, 259-327. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.
- Costa, Manuela Pinto da. «Glossário de termos têxteis e afins». *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*, I Série, vol. III (2004): 137-161.
- Costa, João Paulo Oliveira. *D. Manuel I, 1469-1521: um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Círculo de Lisboa, 2010.
- Costa, Joaquim. «Mercados e feiras em Felgueiras: presença secular para o desenvolvimento local». Comunicação proferida no *XXXIII Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social: Estado, Sociedade e Mercados num mundo global*, Braga, 2013. Texto disponível em Academia.edu.
https://www.academia.edu/30229814/Mercados_e_feiras_em_Felgueiras.

- Costa, Leonor Freira da. «Relações económicas com o exterior». Em *História Económica de Portugal*, org. Pedro Lains e Álvaro Ferreira da Silva, 265-298. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- Costa, M. Gonçalves da. *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. V. Lamego: editor não identificado, 1986.
- Costa, M. Gonçalves da. *História do Bispado e Cidade de Lamego*, vol. IV. Lamego: editor não identificado, 1984.
- Costa, Avelino de Jesus da. «A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média». *Lusitania Sacra*, n. 2 (1957): 7-49.
- Coste-Messelière, René. «Europa y las peregrinaciones de Santiago de Compostela». Em *Santiago en España, Europa y América*, coords. Manuel Chamoso Lamas, *et al*, 610-620. Madrid: Editora Nacional, 1971.
- Coste-Messelière, René. «Le grand chemin de Saint-Jacques en Poitou». *Compostellanum*, Sección de Ciencias Eclesiásticas, vol. 10, n. 1 (1965): 763-774.
- Couto, Firmino Abel da Silva. *Subsídios para a História da Misericórdia de Vila do Conde*. Vila do Conde: Santa Casa da Misericórdia de Vila do Conde, 1998.
- Couto, Manuel António Pereira. «Buscar trabalho. Encontrar misericórdia: trabalhadores galegos num hospital português (1796-1843)». Em *Gañar a vida cruzando a raia: emigración gallega a Portugal (siglos XVI-XIX)*, eds. Camilo Fernández Cortizo, Domingo L. González Lopo, Hortensio Sobrado Correa, 197-230. Santiago de Compostela: Alvarello, 2020.
- Couto, Manuel António Pereira. *O Hospital da Divina Providência de Vila Real. Doenças e doentes (1796-1836). A assistência hospitalar entre o final do Antigo Regime e a consolidação do Liberalismo em Portugal*. Porto: GEHVID- Grupo de Estudos de História da Viticultura Duriense e do Vinho do Porto, 2009.
- Crespo, José. «Romarias do Alto Minho». *Cadernos Vianenses*, Tomo II (1979): 181-186.
- Cruz, António. «A assistência na cidade do Porto e seu termo durante a Idade Média». Em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas*

- das *1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I, 329-344. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.
- Cubero, José. *Histoire du vagabondage. Du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Imago, 1998.
- Cunha, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. «A devoção e a peregrinação jacobeias em Portugal». *Ad Limina*, vol. 2, n. 2 (2011): 85-114.
- Cunha, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. *Senhora da Abadia*, Barcelos: Edição da Confraria de N. S. da Abadia, 1951.
- Cunha, Orlando Freitas. «O São João de Braga. A Festa: A Ordem; A desordem». Dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Estudos da Criança da Universidade do Minho, 2000.
- Cunha, Paulo Morgado. «Feiras Medievais Portuguesas. Articuladoras do território, símbolos da autoridade régia». Em *Juvenes - The Middle Ages Seen By Young Researchers*, vol. II - Space(s), eds. André Filipe Oliveira da Silva, *et al.* Évora: Publicações do Cidehus, 2022. Disponível online em <http://books.openedition.org/cidehus/19099?mobile=1>.
- Cunha, Paulo Morgado. «As Feiras no Portugal Medieval (1125-1521): Evolução, Organização e Articulação». Dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras Universidade do Porto, 2019.
- Cusatis, Brunello de. *O Portugal de seiscentos na «Viagem de Pádua a Lisboa» de Domenico Laffi*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.
- Custódio, Jorge. «O Palácio da doença em Santarém». Em *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Luís Mata, 18-64. Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000.
- Cymbalista, Renato. «A presença dos santos: martírios e relíquias sagradas na construção do território cristão da América portuguesa». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 15 (2009): 211-245.
- Cymbalista, Renato. «Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna». *Anais do Museu Paulista*, vol. 14, n. 2 (2006): 11-50.

- D. P. J. I. «Santo Domingo de la Calzada». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación [catálogo de la exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de julio-29 agosto 2004*, dir. José Manuel García Iglesias, coord. Marcelina Calvo Domínguez, 209-210. Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- D'Onofrio, Mario. «L'iconografía di Cristo ad Emmaus e l'abbigliamento del pellegrino medievale». Em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, 63-79. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999.
- D'Agostino, Alfonso. «Delitto e castigo nel Camino de Santiago». Em *Viajes y caminos: relaciones interculturales entre Italia y España. Viaxes e camiños: relacións interculturais entre Italia e España. Viaggi e cammini: rapporti interculturali tra Italia e Spagna*, dir. Xosé A. Neira Cruz, 13-30. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, CampUSCulturae, 2016.
- Dalche, Jean Gautier. «Le chemin de Saint Jacques comme facteur d'organisation de l'espace». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 247-356. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Daly, Karen. «Hombres virtuosos y mujeres escandalosas en las "Andanças" de Pero Tafur». Em *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, coord. Rafael Beltrán Llavador, 359-367. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicaciones, 2002.
- Dantas, Bruna Suruagy do Amaral. «Sexualidade, cristianismo e poder». *Revista de Estudos & Pesquisas em Psicologia*, vol. 10, n. 3 (2010): 700-728. Disponível para consulta online: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/8909/6791> [en línea], [2020].

- Darriba González, Miguel Ángel. «Hospitales de peregrinos: consideraciones sobre su fundación». Em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996*, org. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia, 69-71. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.
- Days, Dee. «Pilgrimage in medieval England: History, literature and tradition». Em *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, ed. Carlos Andrés González Paz, 129-154. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", 2010.
- De La Iglesia García, Jesús. «El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVI». Em *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 5-30. Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Ediciones Escorialenses, 2006.
- Deffis de Calvo, Emilia. *Viajeros, peregrinos y enamorados. La novela española de peregrinación del siglo XVII*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1999.
- Del Río Barredo, María José. «Las romerías de Madrid en la Edad Moderna». Em *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra Medioevo ed età contemporanea*, coords. Maria Giuseppina Meloni e Olivetta Schena, 87-128. Génova: Brigati, 2006.
- Delage, Claude, e Jacqueline Verger. «L'auberge où pendait pour enseigne... Le Plat d 'Etain». *L'Écho Monnaie. Bulletin Municipal Annuel D'Informations* (2010-2011): 36-39. Disponible online através de:
https://www.ville-monnaie.fr/wp-content/uploads/2018/01/2005_2006_adresses.pdf
- Delfosse, Annick. «Pèlerinages à la Vierge, pèlerinages de genre ? Le cas des Pays-Bas catholiques et de la Principauté de Liège au XVII^e siècle: tâtonnements et impasses». Em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Juliette Dor e Marie-Élisabeth Henneau, 75-93. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007.
- Delumeau, Jean. *La peur en Occident*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1978.
- Demont, Vincent. «Croire le forain? La "bonne foi" marchande sur les foires de Francfort au début du XVII^e siècle». Em *Croire ou ne pas croire*, dirs. Monique Cottret e Caroline Galland,

261-174. Paris: Kimé, 2013. Disponible online através de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01298994>.

Denise Péricard-Méa. *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Deyon, Pierre. «A propos du paupérisme au milieu du XVII^e siècle». *Annales*, ano 22, n. 1 (1967): 137-153.

Díaz e Díaz, Manuel Cecilio. «El peregrino». Em *El Mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, ed. Paolo G. Caucivon Saucken, 40-56. Barcelona: Lunwerg, 1999.

Díaz Sánchez, Manuel. «El Camino del Norte y las rutas astur-galaicas, desde los orígenes del Camino de Santiago». Em *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993*, 239-256. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995.

Díaz Tena, María Eugenia. «Peregrinos portugueses en el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV)». *Península, Revista de Estudos Ibéricos*, n. 4 (2007): 65-77.

Díaz y Díaz, Manuel C. «El peregrino en la literatura jacobea». *Compostellanum*, vol. 50, n. 3-4 (1995): 379-391.

Díez Taboada, Juan María. «La significación de los santuarios». Em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 268-281. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989).

Diogo, José Leal. *Santa Casa da Misericórdia. Para a História de Vila Nova de Cerveira*, vol. II. Vila Nova de Cerveira: Edição da Câmara Municipal, 1979.

Dompnier, Bernard. «Les pratiques dévotionnelles du jubilé». *Revue de l'histoire des religions*, Tomo 217, n. 3 (2000): 443-457.

Dossat, Yves. «Types exceptionnels de pèlerins: l'hérétique, le voyageur déguisé, le professionnel». Em *Le pèlerinage*, eds. Marie-Humbert Vicaire e Centre National de la Recherche Scientifique, 207-225. Toulouse: Edouard Privat, 1980.

- Douma, Kelly Elyse. *The Publicity of Female Sexuality in the Early Modern Period: An Analysis of Reproductive Intervention Techniques*. Virginia: Washington and Lee University, 2016.
- Duarte, Luís Miguel. *A feira da Vila: 1407-2007*. Santa Maria da Feira: Câmara Municipal de Santa Maria da Feira, 2007.
- Duarte, Luís Miguel. «De que falámos nós quando falamos de marginais? Portugal na Baixa Idade Média». *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI (1996): 55-68.
- Duban, Caroline, «Les foires et marchés de l’Ancien Régime». *L’actualité Poitou-Charentes*, n. 111 (2016): 38-40.
- Duban, Caroline. «La vie sur les foires et marchés au XVIII^e siècle». Texto disponível em Academia.edu através do link:
https://www.academia.edu/35147262/La_vie_sur_les_foires_et_march%C3%A9s_au_XVIIIe_si%C3%A8cle.
- Duban, Caroline. «Les foires et marchés au XVIII^e siècle en Poitou». Texto disponível em Academia.edu através do link:
https://www.academia.edu/35147261/Les_foires_et_march%C3%A9s_au_XVIIIe_si%C3%A8cle_en_Poitou.
- Duby, Georges. *Vida y Peregrinación*. Madrid: Electa e Ministerio de Cultura, 1993.
- Duque, João Manuel. «A peregrinação a pé, na perspectiva da conversão». *Compostellanum*, vol. 50, n. 1-4 (2005): 233-241.
- Dutschmann, Luís Afonso. «Lupus eritematoso sistémico: alguns aspectos históricos». *Pontos de Vista*, vol. 13, n. 2 (2006): 133-140.
- E. B., M^a A. «Constituciones para el gobierno del Hospital de San Roque dictadas por el obispo D. Baltasar de los Reyes Río y Tapia». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación [catálogo de la exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de julio-29 agosto 2004*, dir. José Manuel García Iglesias, coord. Marcelina Calvo Domínguez, 260-261. Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.

- Eiras Roel, Antonio. «Hambre y Peste en Santiago en 1710». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XX, n. 61 (1965): 243-255.
- Español, Francesca. «Exvotos y recuerdos de peregrinación». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 297-231. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Espeso García, José Ignacio. «Medina del Campo, encrucijada de caminos, enclave comercial en el camino madrileño-castellano de Santiago». Em *Ad divinum Iacobum Iter Hispaniae centro: estudios jacobeos: intervenciones en el "Congreso sobre el Camino Madrileño-Castellano de Santiago*, ed. M. Mourelle de Lema, 173-199. Madrid: Grugalma, 2005.
- Esteves, Alexandra. «As epidemias e a memória histórica». Em *A Universidade do Minho em tempos de pandemia: Tomo I: Reflexões*, eds. Manuela Martins e Eloy Rodrigues, 147-172. Braga: UMinho Editora, 2020.
- Esteves, Alexandra. «A presença galega no Alto Minho nos finais do Antigo Regime: entre a marginalidade e a assistência». Em *Movilidad, interacciones y espáacios de oportunidad entre Castilla y Portugal en la Edad Moderna*, coords. Manuel F. Fernández Chaves e Rafael M. Pérez García, 119-139. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilha, 2019.
- Esteves, Alexandra. «Do Hospital D. Lopo de Almeida ao Hospital de Santo António». Em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2, 257-294. Coimbra: Edições Almedina, 2018.
- Esteves, Alexandra. *Grades que Silenciam. A punição e a procura de regeneração: os espaços carcerários do Alto Minho nos séculos XVIII e XIX*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2018.
- Esteves, Alexandra. «Por entre as grades da miséria: a assistência aos presos das cadeias do Alto Minho no século XIX». Em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas de Misericórdia*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 17-34. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.
- Esteves, Alexandra. «Entre a pobreza e a marginalidade: mendigos e vagabundos no Alto Minho de oitocentos». *Interconexões – Revista de Ciências Sociais*, vol. 1, n. 1 (2013): 115-133.

- Esteves, Alexandra. «Estar enfermo e ser pobre: assistência à saúde no Alto Minho de oitocentos». Em *Família, Espaço e Património*, coord. Carlota Santos, 201-222. Porto: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2011.
- Esteves, Alexandra. «A cadeia de Ponte de Lima na segunda metade do século XIX: o espaço físico e os seus protagonistas». Em *Pobreza e assistência no espaço Ibérico (séculos XVI-XX)*, orgs. Maria Marta Lobo de Araújo, Fátima Moura Ferreira e Alexandra Esteves, 127-146. Braga: Portugal: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2010.
- Estrada Alonso, Manuel. «Influencia de la paz del Camino en el contrato de hospedaje regulado en las Siete Partidas». Em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996*, orgs. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia, 73-80. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.
- Fáisca, Carlos Manuel. «O preço da crise: níveis de vida no Portugal seiscentista». *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 12 (2012): 245-263.
- Farré Torras, Begoña. «Do apóstolo ao peregrino: a iconografia de São Tiago na escultura devocional medieval em Portugal». *Medievalista*, n. 12 (2012): s.n. Disponível para consulta online em <https://journals.openedition.org/medievalista/624>.
- Faustino, José Alfredo Paulo. «A população da Vila de Chaves entre 1780 e 1880». Dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014.
- Fernandes, Milene dos Anjos. «A População de Priscos entre os Séculos XVI e XX. Estudo Demográfico». Dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2015.
- Fernandes, Paula Sofia Costa. «O hospital da misericórdia de Penafiel (1600-1850)». Tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2015.
- Fernandes, Paula Sofia Costa. «Legados que atravessam mares protegendo pobres na Misericórdia de uma terra lusa: a utilização dos bens dos “brasileiros” na Misericórdia de Penafiel na Idade Moderna». Em *Os Brasileiros enquanto agentes de mudança: poder e assistência*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 35-54. Póvoa do Lanhoso: CITCEM, 2013.

- Fernández Albor, Agustín. «La delincuencia en el Camino de Santiago en la Edad Media». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 127-134. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Fernández Arenas, José. *Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea*. León: Edilesa, 1998.
- Fernández Arenas, José. «Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea». Em *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993*, 265-275. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, (1995).
- Fernández Arruty, José Angel. «Hospitales italianos en el camino de Santiago», *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 103-107. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Fernández Castro, Juan Andrés. «Padriños, madriñas, afillados e compadres en terra de Tabeirós, 1635-1850». *A ESTRADA. Miscelánea histórica e cultural*, vol. 20 (2017): 49-76.
- Fernández Cortizo, Camilo. «Ganar la vida al otro lado de la "Raya": la emigración a Portugal desde la jurisdicción de Cotobade (ss. XVIII-XIX)». Em *Gañar a vida cruzando a raia: emigración gallega a Portugal (siglos XVI-XIX)*, eds. Camilo Fernández Cortizo, Domingo L. González Lopo, Hortensio Sobrado Correa, 113-154. Santiago de Compostela: Alvarello, 2020.
- Fernández Cortizo, Camilo. «Gallegos en el Norte de Portugal en la fase anterior a la emigración americana (1800-1860)». Em *Migraciones y movilidad social en la época moderna*, coords. Miguel Rodríguez Cancho e José Pablo Blanco Carrasco, 155-190. Madrid: Síndéresis, 2018.
- Fernández Cortizo, Camilo, e Hortensio Sobrado Correa, «Gallegos assistidos, gallegos encarcerados en el distrito de Porto, siglos XVIII-XIX». Em *Do silêncio à ribalta: Os resgatados das margens da História (séculos XVI-XIX)*, coords. Maria Marta Lobo de Araújo e María José Pérez Álvarez, 295-312. Braga: Portugal: Lab2PT- Laboratório de Paisagens, Património e Território, 2016.

- Fernández Cortizo, Camilo. «"Ir aos ganhos": a emigración galega ao norte de Portugal (1700-1850)». Em *Pasado e presente do fenómeno migratorio galego en Europa: actas do Coloquio, Santiago de Compostela, 17-18 de novembro de 2005*, coords. Julio Hernández Borge e Domingo L. González Lopo, 17-50. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 2007.
- Fernández de la Cuesta, Ismael. «La música del Camino de Santiago: apuntes metodológicos para su estudio histórico». Em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, 225-238. Pontevedra: Xunta De Galicia, Consellería de Relacións Institucionais, 1993.
- Fernández del Riego, Francisco. *Las Peregrinaciones a Santiago*. Vigo: Galaxia, 2004.
- Fernández Lago, José. «La Eucaristía, alimento en el camino». *Compostellanum*, vol. 48, n. 1-4, (2003): 217-233.
- Fernández Pacios, Xoán Ramón. *Hospitalidade e peregrinación. O Camiño do Norte na Mariña lugues*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2009.
- Ferraz, Norberto Tiago Gonçalves. «A Morte e a Salvação da Alma na Braga Setecentista». Tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2014.
- Ferreira Priegue, Elisa. «La Ruta ineludible, las peregrinaciones colectivas desde las Islas Británicas en los siglos XIV y XV». Em *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993*, 279-290. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995.
- Ferreira, Antero, e António Amaro das Neves. «Estratégias Matrimoniais em Guimarães (séculos XVIII e XIX): uma abordagem diferencial». Em *Família, Espaço e Património*, coord. Carlota Santos, 63-74. Porto: CITCEM, 2011.
- Ferreira, J. A. Pinto. *Nossa Senhora da Silva (Boquejo Histórico)*. Porto: Confraria de N° S° da Silva, 1967.
- Ferreira, Luís Gonçalves. «Indagar silêncios na longa duração – poder, assistência e as pobres do hospital de Santiago (Braga)». Em *O Hospital dos Dois Lados do Atlântico: Instituições, Poderes e Saberes*, coord. Alexandra Esteves *et al.*, 32-49. Braga: Universidade do Minho. Laboratório de Paisagens, Património e Território (Lab2PT), 2021.

- Ferreira, Luís Gonçalves. «Para além de cetins e damascos em sede. Indumentária dos pobres durante o período barroco em Portugal». Em *Identities y redes culturales. V Congreso Internacional de Barroco Iberoamericano*, 659-665. Granada: Ministerio de Cultura y Deporte, 2021.
- Ferreira, Luís Gonçalves. «Sexos tecidos, géneros costurados: indumentária de mulheres pobres no contexto assistencial de Braga, 1650-1750». Em *As mulheres nos Caminhos da História*, coords. Maria Marta Lobo de Araújo, Cláudia Contente, e Alexandra Esteves, 254-273. Braga: Universidade do Minho Laboratório de Paisagens, Património e Território (Lab2PT), 2021.
- Ferreira, Luís Gonçalves. *Vestidos de Caridade. Assistência, pobreza e indumentária na Idade Moderna. O caso da Misericórdia de Braga*. Famalicão: Húmus, 2020.
- Ferreira, Maria João Pacheco. «A conversão e reutilização de peças têxteis. Uma prática comum da sociedade quinhentista portuguesa». *Revista De Artes Decorativas*, n. 5 (2011): 11-37.
- Ferreira, Maria João. «Por entre as “camas de roupa” (séculos XVII-XVIII)». Em *O leito de prata dos Duques de Cadaval*, eds. Inês Ferro e Fernando Montesinos, 180-203. Sintra: Parques de Sintra-Monte da Lua, 2000.
- Ferreira, Rui Manuel Gomes. «As Festas de São João em Braga: Raízes, História e Potencial Turístico». Dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013.
- Ferreira, Tiago Josué Garcês. «Estruturação e precariedade de vias de comunicação na Idade Moderna em Portugal Continental e a sua influência no modelo concelhio de autossuficiência». Texto disponível em https://www.academia.edu/10326133/Estrutura%C3%A7%C3%A3o_e_precariedade_das_vias_de_comunica%C3%A7%C3%A3o_na_Idade_Moderna_em_Portugal_Continental_e_a_sua_influ%C3%Aancia_no_modelo_concelhio_de_autossufici%C3%Aancia.
- Ferro, M. J. Pimenta Ferro. «Nótulas para o estudo da assistência hospitalar aos pobres, em Lisboa: os hospitais de D. Maria de Aboim e do Conde D. Pedro». Em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1^{as}*

Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval, Tomo I, 372-400. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.

Figueiroa-Rego, João de. «Mobilidade dos agentes do Tabaco entre Portugal, Madrid e outras regiões de Castela (século XVII)». Em *Movilidad, interacciones y espácios de oportunidad entre Castilla y Portugal en la Edad Moderna*, coords. Manuel F. Fernández Chaves e Rafael M. Pérez García, 253-273. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilha, 2019.

Filgueira Valverde, Xosé. «Cantos y narraciones en el camino francés». Em *Santiago en la historia, la literatura y el arte*, Tomo I, auts. Francisco Iñiguez, *et al.*, 233-254. Madrid: Editora Nacional, 1954.

Fleck, Eliane Cristina Deckmann, e Dillmann, Mauro. «A Vossa graça nos nossos sentimentos”: a devoção à Virgem como garantia da salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII». *Revista Brasileira de História*, vol. 32, n. 63 (2012): 83-118.

Fonseca, Fernando Taveira da. «Comunicações institucionais: a Universidade de Coimbra». Em *As Comunicações na Idade Moderna*, coord. Margarida Sobral Neto, 214-223. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005.

Fonseca, Jorge. «Teodósio de Frias e a construção da Estalagem Real de Vendas Novas». *Almonsor. Revista de Cultura*, n. 3, 3º série (2017): 139-150.

Foucault, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

Fraga Iribarre, Manuel. «El Camino de Santiago y los Años Santos». Em *De Madrid al Camino. Boletín Informativo de la Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago de Madrid*, número especial (2008): 9-11.

Franch Benavent, Ricardo. «El papel de los extranjeros en las actividades artesanales y comerciales del Mediterráneo español durante la Edad Moderna». Em *Los Extranjeros en la España Moderna: actas del I Coloquio Internacional celebrado en Málaga del 28 al 30 de noviembre de 2002*, dirs. María Begoña Villar García, Pilar Pezzi Cristóbal, 39-71. Málaga: editor não identificado, 2003.

Fratarcangeli, Margherita. «Romerie e altre vicende nel viaggio iberico di Ercole Zani (1669-1670)». Em *Viajes y caminos: relaciones interculturales entre Italia y España. Viaxes e camiños:*

relacions interculturais entre Italia e España. Viaggi e cammini: rapporti interculturali tra Italia e Spagna, ed. Xosé A. Neira Cruz, 219-230. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, CampUSCulturae, 2016.

Freitas, Eugénio de Andrea da Cunha. «Santa Casa da Misericórdia de Azurara. Novos subsídios para a sua História». *Separata do Boletim Cultural da Câmara Municipal de Vila do Conde*, n. 19 (1997): 3-11.

Freitas, Eugénio de Andrea da Cunha. *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto: Edição da Santa Casa da Misericórdia do Porto, vol. III, 1995.

Freitas, Isabel. «Caminhos que cruzam os portos secos no início do século XVI». Em *Os Reinos Ibéricos na Idade Média*, coords. Luís Adão da Fonseca, Luís Carlos Amaral, Maria Fernanda Ferreira Santos, vol. I, 493-499. Barcelos: Livraria Civilização Editora, 2003.

Fucelli, A. *L'itinerario e Bartolomeo Fontana*. Purgia: Università degli studi di Perugia, 1987.

Fuentes Alende, Xosé. *Os exvotos na religiosidade popular galega: a súa dimensión patrimonial, Galiza*. Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2019.

Gabriel y Galán, José Luis Senra. «Los programas constructivos de los monasterios benedictinos en el Camino de Santiago: arquitectura y ornamentación». Em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja, 100-127. Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004.

Gaillard, Georges. «Une abbaye de pèlerinage: Sainte-Foy de Conques et ses rapports avec Saint-Jacques». *Compostellanum*, vol. 10, n. 1 (1965): 691-711.

Galán Lorda, Mercedes. «Ferias y mercados en Urroz-Villa: derecho e instituciones». Em *La feria y mercado de Urroz-Villa. Origen, desarrollo e impacto urbanístico*, dir. Ana Zabalza Seguí, 29-62. Navarra: Ayuntamiento de Urroz-Villa, 2010.

Gallegos Vázquez, Federico. «La tolerancia con los peregrinos en la Europa medieval». *Revista de Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, n. 14 (2010): 9-46.

Gallegos Vázquez, Federico. «La paz de los peregrinos». *Compostellanum*, vol. 52, n. 3-4 (2007): 511-602.

- Gallegos Vázquez, Federico. «Los peregrinos, definición jurídica». *Compostellanum*, vol. 49, n. 3-4 (2004): 379-419.
- Gallegos Vázquez, Frederico. «Ferias y mercados en el camino de Santiago en la Edad Media». *Compostellanum*, vol. 46, n. 3-4 (2001): 577-601.
- Gallegos Vázquez, Federico. «El Camino de Santiago y los peregrinos en la historia Compostelana». *Compostellanum*, vol. 44, n. 3-4 (1999): 493-410.
- Gallet, Mercedes. «Historia e historia de los hospitales». *Revista d'Història Medieval*, n. 7 (1996): 179-191.
- Garbán Martínez, José María. *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2004.
- García Atienza, Juan. *Los peregrinos del Camino de Santiago. Historia, leyenda y símbolo*. Madrid: EDAF, 2004.
- García Campello, María Teresa. «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real de Santiago durante el siglo XVII (de 1630 a 1660 – Libros de Ingreso de enfermos)». Tese de doutoramento, Santiago de Compostela, Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Santiago, 1974.
- García Campello, María Teresa. «Enfermos y peregrinos en el Hospital Real de Santiago Durante el siglo XVII (1630 a 1660- Libros de ingreso de enfermos)». *Compostellanum*, vol. 18, n. 1-4 (1973): 5-40.
- García de Cortázar, José Ángel. «La implantación monástica en el Camino de Santiago ¿monasterios del Camino o monasterios en el Camino?». Em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja, 72-99. Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004.
- García de Cortázar, José Ángel. «Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa medieval». Em *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval*, dir. José Ángel García de Cortázar, 15-52. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992.

- García de Paredes, Ángeles García de la Borbolla. «El papel de los monasterios en las peregrinaciones hispanas medievales: cultos locales y tráfico de reliquias». Em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja, 50-71. Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004.
- García Fernández, Ernesto. «A la Espera del mas allá: La Sociedad urbana del Camino de Santiago Através de sus testamentos». Em *Las ciudades del Camino de Santiago*, coord. Francisco Javier García Turza, 47-64. Logroño: Ayuntamiento de Logroño e Instituto de Estudios Riojanos, 2000.
- García García, M^a Elida. «La hospitalidad y el hospedaje: fundaciones hospitalarias en Asturias». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 211-246. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- García González, Francisco. «Movilidad de la población, mujer y matrimonio en la Castilla Meridional. Las tierras de Albacete en el siglo XVIII». Em *Mujer y emigración: una perspectiva plural: actas del Coloquio Internacional*, coords. Julio Hernández Borge, Domingo L. González Lopo, 69-106. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones, 2008.
- García Mercadal, José. *Viajes por España*. Madrid: Alianza, 1972.
- García Oro, José, e María José Portela Silva. «La Monarquía y la Hospitalidad jacobea durante el Renacimiento». *Compostellanum*, vol. 47, n. 3-4 (2002): 487-542.
- García Rodríguez, José. «Coyunturas mental y económica: posibles relaciones». Em *La religiosidade popular. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, coords. C Álvarez Santaló, María Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 2, 472-486. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- García Román, Carolina e María Teresa Martín Soria. «Religiosidad popular: exvotos, donaciones y subastas». Em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C Álvarez Santaló, María Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 353-368. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

- García Terron, A., coord. *Camiños portugueses de Peregrinación a Santiago. Tramos galegos*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Comunidade de Traballo Galicia-Norte de Portugal, 1993.
- García Turza, Javier. «Lo imaginario y lo real en la figura de Santiago». Em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, 15-29. Pontevedra: Xunta De Galicia. Consellería de Relacións Institucionais, 1993.
- Garcia, J. Manuel, org. *As viagens dos descobrimentos*. Lisboa: Presença, 1983.
- Garnier, Bernard. «Faires et marchés fréquentés par les emboucheurs bas-normands (1750-1850)». Em *Faires et marchés: Dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne*, dir. Christian Desplat, 233-250. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1996. Disponível online através de <http://books.openedition.org/pumi/23377>.
- Garnot, Benoît, *Crime et Justice aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Éditions Imago, 2000.
- Garrido Lavandeira, Mónica. «O Camiño Inglés na Idade Media». *Cuadernos del Camino Inglés*, n. 1 (2017): 79-97.
- Germán de Pamplona, P. «El Camino de peregrinación jacobeo». *Príncipe de Viana*, n. 94-97, vol. 25 (1964): 213-223.
- Gil Calvo, Enrique. *Estado de Fiesta*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- Giosuè, Daniela. *Viaggiatori inglesi in Italia nel cinque e seicento*. Viterbo: Sette Città, 2003.
- Girault, Pierre-Gilles. «Soit bien la pellerine servie et honnoree. Femmes et pèlerinages dans la littérature française, XII^e-XIV^e siècle». Em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Juliette Dor e Marie-Élisabeth Henneau, 111-139. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007.
- Glorieux, Blaise. «Créer foires et marchés dans le royaume de France au XV^{ème} siècle. Enjeux et procédures». Texto consultado através de Academia.edu. URL: https://www.academia.edu/44099671/Provins_au_temps_des_foires_de_Champagne_Urbanisation_morphologie_et_expansion_urbaine_XIe_XIVe_si%C3%A8cles_.

- Godinho, Maria Hermínia Vieira Barbosa. *Crises de mortalidade em Portugal desde meados do século XVI até ao início do século XX*. Guimarães: Núcleo de Estudos da População e Sociedade, 2001.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Viagem a Itália 1786-1788*. Lisboa: Bertrand, 2016.
- Gomes, João Pedro. «Comida de rua na Lisboa Moderna (sécs. XVI e XVII)». Em *Diz-me o que comes ... Alimentação antes e depois da cidade*, eds. João Carlos Senna Martinez *et al.*, 98-109. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, Direção Municipal de Cultura, Departamento de Património Cultural, Centro de Arqueologia de Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, Secção de Arqueologia, 2017.
- Gómez Gómez, Agustín. «La iconografía de los peregrinos en el arte románico». Em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja, 152-172. Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004.
- Gómez Martínez, Enrique. «La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza, de Sierra Morena, en la Andalucía de los siglos XVI y XVII». Em *La religiosidade popular. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, coords. C Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 2, 487-504. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Gómez Pellón, Eloy. «Notas para el estudio etnohistórico del complejo destino asturiano». Em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 147-168. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Gomes, Saul António. «Assistência e hospitalidade». Em *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabitana durante o Antigo Regime*, coord. Luís Mata, 134-143. Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000.
- Gonçalves, Iria. «Pernoitar dora de casa nos confins da Idade Média». *Fragmenta Historica-História, Paleografia e Diplomática*, n. 9 (2021): 15-50.
- Gonçalves, Iria. «O repouso nocturno em Loulé medieval: que possibilidades de conforto?». Em *Atas do II Encontro de História de Loulé*, ed. Nelson Vaquinhas, 7-38. Loulé: Câmara Municipal de Loulé, 2019.

- Gonçalves, Iria. «Formas medievais de assistência num meio rural estremenho». Em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Médias – Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Tomo I, 439-454. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.
- Gondar Portasany, Marcial. «Os pequenos camiños. As Romarías como forma de peregrinación». *Compostellanum*, vol. 50, n. 3-4 (1995): 481-494.
- González Beltrán, Jesús Manuel. «Extranjeros en el siglo XVIII: procesos de integración y de solidaridad interna». Em *Los Extranjeros en la España Moderna: actas del I Coloquio Internacional celebrado en Málaga del 28 al 30 de noviembre de 2002*, dirs. María Begoña Villar García, Pilar Pezzi Cristóbal, 379-389. Málaga: editor não identificado, 2003.
- González Bonome, María A. «Los hospitales de peregrinos: de Ferrol a Santiago». Em *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*, dir. José Leira López, 311-329. Corunha: Universidade da Corunha, 1997.
- González Fernández, Isabel. «Peregrinando a Compostela: Cosimo III de' Medici y N. Albani (distintas sensibilidades)». *Compostela. Revista de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago*, n. 60 (2018): 40-46.
- González López, Tamara. «A elección de padriños de bautismo en Portomarín (séculos XVII-XIX)». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LXVIII, n. 134 (2021): 241-266.
- González Lopo, Domingo L. «"Gañar a vida coa protección do ceo..." Inmigración gallega en Lisboa: devociones e identidade (ss. XVI-XX)». Em *Gañar a vida cruzando a raia: emigración gallega a Portugal (siglos XVI-XIX)*, eds. Camilo Fernández Cortizo, Domingo L. González Lopo, e Hortensio Sobrado Correa, 311-353. Santiago de Compostela: Alvarello, 2020.
- González Lopo, Domingo L., «A asistencia das comunidades franciscanas aos peregrinos no Camiño de Santiago». Em *San Francisco e o seu tempo: Pazo de Xelmírez, marzo-xuño de 2015*, coord. Francisco Singul Lorenzo, 121-140. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2015.

- González Lopo, Domingo L. «Los peregrinos en el Hospital Real de Santiago en el siglo XVIII». *Compostela. Revista de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago*, n. 57 (2015): 15-19.
- González Lopo, Domingo L. «¿Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova». *Lusitania Sacra: revista do Centro de Estudos de Historia Eclesiástica*, n. 28 (2013): 21-48.
- González Lopo, Domingo L. «Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna». *Obradoiro de historia moderna*, n. 22 (2013): 63-92.
- González Lopo, Domingo L. «Migraciones históricas de los gallegos en el espacio peninsular (siglos XVI-XIX)». *Obradoiro de Historia Moderna*, n. 12 (2013): 167-182.
- González Lopo, Domingo L. «La movilidad de la población portuguesa en el siglo XVIII: la inmigración femenina en la capital del reino». *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1 (2009): 85-100.
- González Lopo, Domingo L. «A relixiosidade barroca en Galicia. Reliquias e relicarios». Em *Olor de santidad: relicarios de Galicia: [catálogo da exposición na] Igrexa de San Domingos de Bonaval, Santiago, 1 xullo-29 agosto 2004; Catedral-Basílica de San Martiño, Ourense, 7 setembro-4 novembro 2004*, coord. Marcelina Calvo Domínguez, dir. José Manuel García Iglesias, 539-551. Santiago de Compostela: S. A. de Xestión do Plan Xacobeo, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 2004.
- González Lopo, Domingo L. «Los avatares de la Peregrinación Jacobea en el renacimiento y el barroco». Em *Homenaje a José García Oro*, coords. Miguel Romani Martínez, María Angeles Novoa Gómez, 171-192. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones, 2002.
- González Lopo, Domingo Luis. «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII». Em *Política y Hacienda en el Antiguo Régimen*, eds. José Ignacio Fortea Pérez e M^a Carmen Cremades Griñán, vol. 1, 247-260. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, 1993.

- González Lopo, Domingo L. «La vivencia de la muerte en las ciudades del Antiguo Régimen: Santiago en los siglos XVII al XIX». *Semata: Ciências sociais e humanidades*, n. 1 (1988): 179-198.
- González Modino, Pilar. «La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos». Em *La religiosidade popular. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, coords. C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 2, 461-471. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989).
- González Paz, Carlos. «Los santuarios destino de las peregrinaciones originadas en Galicia a finales de la Edad Media». Em *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media: crisis y renovación*, eds. Santiago Gutiérrez García, e Santiago López Martínez-Morás, 65-86. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2018.
- González Vázquez, Marta. «La Mujer ante la peregrinación». Em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación y sociedad*, coords. Carlos Estepa Díez e Pascual Martínez Sopena, Cristina Jular Pérez-Alfaro, 77-86. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000.
- González Vázquez, Marta. «Women and Pilgrimage in Medieval Galicia». Em *Women and pilgrimage in medieval Galicia*, ed. Carlos Andrés González-Paz, 28-50. Burlington: Ashgate, 2015.
- González Vázquez, Marta. «Mujeres peregrinas, formas de participación y devoción». *Vida y Peregrinación*, coord. Georges Duby, 87-103. Madrid: Electa e Ministerio de Cultura, 1993.
- González, Isabel. «Dos modos de viajar a Compostella: Cosme III de' Medici, un príncipe piadoso y N. Albani, un peregrino devoto». Em *Viajes y caminos: relaciones interculturales entre Italia y España. Viaxes e camiños: relacións interculturais entre Italia e España. Viaggi e cammini: rapporti interculturali tra Italia e Spagna*, ed. Xosé A. Neira Cruz, 31-41. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, CampUSCulturae, 2016.
- González-Paz, Carlos Andrés. «Introduction. Galicia: A Land of Pilgrimage». Em *Women and pilgrimage in medieval Galicia*, ed. Carlos Andrés González-Paz, 1-5. Burlington: Ashgate, 2015.

- González-Varas Ibáñez, Alejandro. *La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos en la Edad Media, origen y motivos*. Santiago de Compostela, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003.
- Gothóni, René. «Pilgrimages to the Holy Mountain of Athos. Past and Present». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dir. Philippe Boutry e Dominique Julia, 483-499. Roma: École Française de Rome, 2000.
- Gouic, Olivier Le. «Des négociants français aux portes des Indes: les Lyonnais à Cadix au xviii^e siècle». Em *Le commerce atlantique franco-espagnol: Acteurs, négoce et ports (xv^e-xviii^e siècle)*, dirs. Guy Saupin e Jean-Philippe Priotti, 285-317. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008. Disponível online através de <http://books.openedition.org/pur/4966>.
- Grassi, Marie-Claire. «Hospitalité. Passer le seuil». Em *L' hospitalité: Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, dir. Alain Montandon, 21-34. Paris: Éditions Bayard, 2004.
- Grassi, Marie-Claire. «Hostellerie. De l'auberge à l'hôtel». Em *L' hospitalité: Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, dir. Alain Montandon, 726-735. Paris: Éditions Bayard, 2004.
- Guerra Campos, José. «Auxilios del Cabildo de Santiago a Cristianos Orientales». *Compostellanum*, vol. 9, n. 4 (1964): 705-711.
- Guerreiro, R. Luís. «Pirataria, corso e beligerância estatal no sudoeste peninsular e ilhas adjacentes (1550-1600)». Em *As Rotas Oceânicas (Sécs. XV-XVII)*, coord. Maria da Graça A. Mateus Ventura, 119-148. Lisboa: Edições Colibri, 1999.
- Guglielminetti, Marizano. *Viaggiatori del Seicento*. Paese: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976.
- Guimarães, Francisco Portugal. «*Proprium sanctorum*: o culto a suas relíquias e relicários». *População e Sociedade*, n. 20 (2012): 53-67.

- Guinard, Paul. «Saint Jacques dans l'estampe populaire française». *Compostellanum*, vol. 10, n. 1 (1965): 939-960.
- Guinard, Paul. «La figura de Santiago en el arte francés». Em *Santiago en la Historia, la Literatura y el Arte*, auts. Francisco Iñiguez, *et al.*, Tomo II, 39-49. Madrid: Editora Nacional, 1954.
- Healy, Margaret. «Highways Hospitals and Boundary Hazards». Em *Borders and Travellers in Early Modern Europe*, ed. Thomas Betteridge, 17-33. Oxford: Routledge, 2007.
- Hehl, Ernst-Dieter. «Cruzada y peregrinación bajo el signo de la Imitatio Christi». Em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci in von Saucken, 145-160. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999.
- Heras Santos, José Luis. «La asistencia a los presos pobres de las cárceles en la edad moderna». Em *Pobreza e assistência no espaço Ibérico (séculos XVI-XX)*, org. Maria Marta Lobo de Araújo, Fátima Moura Ferreira, e Alexandra Esteves, 83-100. Braga: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2010.
- Herbers, Klaus. *Papado, peregrinos y culto jacobeo en España y Europa durante la Edad Media*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2017.
- Herbers, Klaus. «Les chemins de Saint-Jacques. Une conception de sacraliser l'espace et le temps». *Ad limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, n. 3 (2012): 133-148.
- Herbers, Klaus. «Prescripción y descripción. Peregrinos Jacobeos alemanes de paso por Catalunya». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 26-39. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Herbers, Klaus. «Il papato e Santiago – Sanyiago e il papato». Em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, 259-269. Perugia: Edizione Compostellane, 2005.
- Herbers, Klaus, e Robert Plötz. *Caminaram a Santiago. Relatos de peregrinaciones "al fim del mundo"*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999.

- Herbers, Klaus. «Expansión del culto jacobeo por centroeuropa». Em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, 19-43. Pontevedra: Xunta De Galicia. Consellería de Relacións Institucionais, 1993.
- Herbers, Klaus. «Las peregrinaciones alemanas a Santiago de Compostela y los vestigios del culto jacobeo en Alemania». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken, 321-355. Barcelona: Lunwerg Editores, 1993.
- Hernández Borge, Julio, e Domingo L. González Lopo. «Las mujeres y la emigración». Em *El Estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen*, coords. Margarita Hernández Torremocha e Alberto Corada Alonso, 11-18. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2018.
- Hernando, Josep. «La peregrinación, camino de esperanza». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 83-89. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Herrero Massari, José Manuel. «La percepción de la maravilla en los relatos de viajes portugueses y españoles de los siglos XVI y XVII». Em *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, coord. Rafael Beltrán Llavador, 291-305. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2002.
- Herrero, Nieves. «Camiño de Santiago, metáfora da vida humana». *Compostellanum*, vol. 50, n. 3-4 (1995): 465-480.
- Herwaarden, J. van. «El Culto medieval de Santiago en los Países Bajos». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken, 375-371.
- Hespanha, António Manuel. «Da «Iustitia» à «Disciplina» Textos, Poder e Política Penal no Antigo Regime». *Anuário de Historia Del Derecho Español*, n. 57 (1987): 493-578.
- Honemann, Volker. «Motives for pilgrimages to Rome, Santiago and Jerusalem in the later Middle Ages». Em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci von Saucken, 175-186. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999.

- Hoyos Sancho, Nieves de. «Miscelánea: *Notas de un peregrino italiano a Santiago en 1763-1764*». *Cuadernos De Estudios Gallegos*, Tomo XIX, n. 57 (1964): 125-128.
- Hoyos Sancho, Nieves de. «Notas de un peregrino italiano a Santiago en 1763-1764». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XIX, n. 57 (1964): 125-128.
- Hufton, Olwen. «Mulheres, trabalho e família». Em *História das Mulheres no Ocidente – Do Renascimento à Idade Média*, vol. 3, dirs. Natalie Zemon Davis e Arlette Farge, 23-69. Porto: Edições Afrontamento, 1994.
- Ibáñez Rodríguez, Santiago. «Hospitales del Camino de Santiago en la diócesis de Calahorra y la Calzada». Em *IV Semana de Estudios Medievales. Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, coord. José Ignacio de la Iglesia Duarte, 309-322. Logronho: Instituto de Estudios Riojanos, 1994.
- Iglesias Almeida, Ernesto. «El Camino Portugués a Santiago en su paso por Tui». *Compostellanum*, vol. 39, n. 3-4 (1994): 461-474.
- Iglesias Ortega, Arturo. «Un curioso exvoto portugués». *Galicia Histórica. Hoja de historia y documentos compostelanos*, ano 4, n. 37 (2019): s.n.
- Iñarrea Las Heras, Ignacio. «Le discrédit du pèlerin de Compostelle dans les récits français de voyages en Espagne des XVII^e e XVIII^e siècles». *Çédille revista de estudos franceses*, n. 3 (2013): 127-142.
- Insua Cabanas, Mercedes. «Arquitectura hospitalaria en Galicia». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias, 57-86. Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- Jacomet, Humbert. «Une géographie des miracles de Saint Jacques propre à l'arc méditerranéen (XIII^e-XV^e siècles)? A propos des *exempla* IV, V et XIV du Codex Calixtinus». Em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, 289-383. Perugia: Edizione Compostellane, 2005.
- Jacomet, Humbert. «Pèlerinage et culte de saint Jacques en France: bilan et perspectives». Em *Pèlerinages et croisades: actes du 118^e Congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Pau, octobre 1993/ Comité des Travaux Historiques et Scientifiques; préface par Léon Pressouyre*, 83-200. Paris: Editions du CTHS, 1995.

- Jesús-María, José Ángel. «Los exvotos pintados, una plástica particular : los milagros de la ermita del Remedio de Utiel». Em *La religiosidad popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C. Álvarez Santaló, María Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 403-422. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Jimeno Aranguren, Roldán. «Cultos, santuarios y peregrinaciones en la Navarra medieval y moderna». Em *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra Medioevo ed età contemporanea*, coords. Maria Giuseppina Meloni e Olivetta Schena, 191-230. Génova: Brigati, 2006.
- Julia, Dominique. *Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*. Normandia: Seuil/Gallimard, 2016.
- Julia, Dominique. «Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia, Dominique Julia, 3-126. Rome: École Française de Rome, 2000.
- Jürgen e Denzel, Markus A. «Faires et marchés en Allemagne à l'Époque moderne». Em *Faires et marchés: Dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne*, dir. Christian Desplat, 137-152. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1996. Disponible online através de <http://books.openedition.org/pumi/23347>
- Krötzl, Christian. «Del Mar Báltico a Santiago de Compostela, peregrinajes e influencias culturales». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken, 385-391. Barcelona: Lunwerg Editores, 1993.
- Köster, Kurt. «Emblemas medievais de peregrinos». Em *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. Vicente Almazán, 361-397. Vigo: Editorial Galaxia, 1990.
- Köster, Kurt. «Les Coquilles et enseignes de pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle et des routes de Saint-Jacques en occident». Em *Santiago de Compostela: 1000 ans de pèlerinage européen, [exposition] organisée dans le cadre d'Europalia 85 España avec le Concours du crédit Communal, de Belgique*, 85-95. Belgique: Credit Communal, 1985.

- Labarge, Wade Margaret. *Viajeros Medievales: los ricos y los insatisfechos*. Hondarribia: Nerea, 2000.
- Lacarra Y de Miguel, José María. «Le chemin de Saint Jacques en Espagne». Em *Santiago en España, Europa y America*, auts. Manuel Chamoso Lamas, *et al.*, 605-610. Madrid: Editora Nacional, 1971.
- Lacarra Y de Miguel, José María. «Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna». *Príncipe de Viana*, n. 27 (1966): 102-103.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *El mundo de los viajeros medievales*. Madrid: Anaya, 1992.
- Laffi, Domenico. *A Journey to the West: the diary of a seventeenth century pilgrim from Bologna to Santiago de Compostela/ by Domenico Laffi: translated, with a commentary by James Hall*. Leiden: Primavera Pers, Santiago de Compostela Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Comunicación Social, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 1997.
- Lamas Crego, Santiago, e Alfonso Mato. *De camiños, viaxeiros e camiñantes: peregrinos de nós ao cabo do mundo*. Vigo: Editorial Galaxia, 2016.
- Lammerant, Yolande. «Les pèlerins des Pays-Bas méridionaux à Saint-Julien-Des-Flamands à Rome au XVIIe et XVIIIe siècle». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia, 271-306. Roma: École Française de Rome, 2000.
- Landi, Sandro. «Il 'passo regolato dei poveri'. I pellegrini in Toscana nella seconda metà del Settecento». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia, 208-270. Roma: École Française de Rome, 2000.
- Lannoy, François de. *Explorateurs et grand voyageurs du Moyen Âge*. France: Éditions Ouest-France, 2017.
- Lario de Oñate, María del Carmen. «Irlandeses y Británicos en Cádiz en el siglo XVIII». Em *Los Extranjeros en la España Moderna: actas del I Coloquio Internacional celebrado en Málaga*

- del 28 al 30 de noviembre de 2002*, dirs. María Begoña Villar García, Pilar Pezzi Cristóbal, 417-425. Málaga: editor não identificado, 2003.
- Larrauri Redondo, Sergio, e Silvia Losantos Blanco. *Los hospitales del camino francés en La Rioja*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010.
- Lázaro Larraz, María Luisa, e Carlos Villar Flor. *Viajeros y peregrinos ingleses en el camino de Santiago Riojano*. Logroño: Gobierno de La Rioja, 2004.
- Le Goff, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- Leira López, José. «Poboación e estrutura social ó longo do Camiño de Ferrol e Neda a Fistierra». Em *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*, dir. José Leira López, 177-214. Corunha: Universidade da Corunha, 1997.
- León Martínez, Silvia. «El Camino Inglés». *Cuadernos del Camino Inglés*, n. 1 (2017): 99-133.
- Levantis, Laetitia. «Séjourner à Venise: des auberges populaires du XVIII^e siècle aux luxueux hôtels de l'âge romantique». Em *Auberges, hôtels et autres lieux d'étapes*, dir. Brigitte Urbani, 317-341. Marselha: Centre Aixois d'Études Romanes, Université de Provence, 2007.
- Lezcano del Río, Eduardo. «La asistencia Hospitalaria y Farmacéutica en el Camino de Santiago». Em *III Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas: actas del congreso celebrado en Oviedo del 9 al 12 de octubre de 1993*, 363-365. Principado de Astúrias: Gobierno del Principado de Astúrias, Servicio de Publicaciones, 1994.
- Lima, José da Silva. «Peregrinações». Em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, 429-436. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- Llorca Albero, Vicent. *El socorro de los pobres: libertad o regulación. El proyecto humanista de Luis Vives y la crítica de Domingo de Soto*. Excerpto da tese de doutoramento, Pamplona, Facultad de Teología da Universidad de Navarra, 2002.
- Lomax, Derek W., «Peregrinos ingleses a Santiago en la Edad Media». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio

- Ruiz de la Peña Solar, 73-86. Oviedo: Principado de Astúrias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Lomax, Derek W. «Algunos peregrinos ingleses a Santiago en la Edad Media». *Príncipe de Viana*, vol. 31, n. 118/121 (1970): 159-170.
- Lopes, Aurélio. *Devoção e Poder nas Festas do Espírito Santo*. Chamusca: Edições Cosmos, 2004.
- Lopes, Luís Seabra. «A cultura da medição em Portugal ao longo da história». *Educação e Matemática*, n. 84 (2005): 42-48.
- Lopes, Maria Antónia. «Pobreza e assistência em Portugal na Época Moderna». Em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho, 255-259. Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022.
- Lopes, Maria Antónia. «Ordens Terceiras portuguesas: balanço historiográfico». Em *As Ordens Terceiras no mundo ibérico da Idade Moderna*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 21-50. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2019.
- Lopes, Maria Antónia. «Dar de Comer a quem tem Fome e dar de Beber a quem tem Sede nos Compromissos e nas Práticas das Santas Casas da Misericórdia (séculos XV-XXI)». Em *As Sete Obras de Misericórdia Corporais nas Santas Casas Portuguesas*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.
- Lopes, Maria Antónia. «Estereótipos de "a mulher" em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)». Em *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI-XXI)*, coord. Maria Antonietta Rossi, 27-44. Viterbo: Sette Città, 2017.
- Lopes, Maria Antónia. *Na rota da 3ª invasão francesa: o concelho de Mangualde e as suas vítimas*. Mangualde: Câmara Municipal de Mangualde, 2011.
- Lopes, Maria Antónia. «Sofrimentos das populações na terceira invasão francesa. De Gouveia a Pombal». Em *O Exército Português e as Comemorações dos 200 Anos da Guerra Peninsular*, coord. Adelino de Matos Coelho, e Carlos Alberto Fonseca, vol. III, 299-323. Lisboa: Direcção de História e Cultura Militar do Exército, Tribunal da História, 2011.
- Lopes, Maria Antónia. «Cadeias de Coimbra: espaços carcerários, população prisional e assistência aos presos pobres (1750-1850)». Em *Pobreza e assistência no espaço Ibérico*

- (séculos XVI-XX), orgs. Maria Marta Lobo de Araújo, Fátima Moura Ferreira, Alexandra Esteves, 101-125. Braga: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2010.
- Lopes, Maria Antónia, *Proteção Social em Portugal na Idade Moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- Lopes, Maria Antónia. «Dos campos para Coimbra: os migrantes nos arquivos da assistência e da repressão em finais de Antigo Regime». Em *Movilidad de la población y migraciones en áreas urbanas de España y Portugal*, dir. Julio Hernández Borge, e Domingo González Lopo, 93-129. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2009.
- Lopes, Maria Antónia, e José Pedro Paiva. «Introdução». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*, coord. José Pedro Paiva, vol. 7, 7-36. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2008.
- Lopes, Maria Antónia. «Mulheres e Trabalho em Coimbra (Portugal) no século XVIII e inícios do XIX». Em *Comercio y cultura en la Edad Modern. Comunicaciones de la XIII reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, eds. Juan José Iglesias Rodríguez et al., 1769-1787. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilla, 2005.
- Lopes, Maria Antónia. «As Misericórdias de D. José ao final do século XX». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Fazer a História das Misericórdias*, coord. José Pedro Paiva, vol. 1, 76-117. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002.
- Lopes, Maria Antónia. *Pobreza, Assistência e Controlo Social. Coimbra (1750-1850)*, vols. I e II. Viseu: Palimage Editores, 2000.
- Lopes, Maria Inês Afonso. «A devoção às Almas em Portugal. Prespectiva antropológica e histórica». Em *Genius Loci: lugares e significados = places and meanings*, vol. 2, 289-302. Porto: CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2018.
- Lopes, Maria José Queirós. *Misericórdia de Amarante: contribuição para o seu estudo*. Porto: Edição do Autor, 2005.

- López Alsina, Fernando. «Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos». Em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci von Saucken, 213-242. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999.
- López Alsina, Fernando. «Los espacios de la devoción: peregrinos y romerías en el antiguo reino de Galicia». Em *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval*, auts. José Angel García de Cortázar, 173-192. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992.
- López Barahona, Victoria. «La Caza de Vagabundas: trabajo y reclusión en Madrid durante la Edad Moderna». Em *La prisión y las instituciones punitivas en la investigación histórica*, coords. Pedro Oliver Olmo, e Jesús Carlos Urda Lozano, 31-48. Cuenca: Ediciones de La Universidad de Castilla- La Mancha, 2014.
- López Calvo, A. «Los hospitales para peregrinos del Camino Inglés a Santiago». *Estudios Mindonienses*, n. 20 (2004): 729-773.
- López Muños, Miguel Luis. «Hospitales en las iglesias de patronato regio en la edad moderna: las diócesis del reino de Granada». Em *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVII)*, coord. Laurinda Abreu, 67-96. Lisboa: Edições Colibri – CIDEHUS-EU, 2004.
- López Ortiz, Frey José. «La Espiritualidad de la peregrinación jacobea». Em *Santiago en la historia, la literatura y el arte*, auts. Francisco Iñiguez, et al., Tomo II, 21-38. Madrid: Editora Nacional, 1954.
- López, Roberto J. «La atención de los peregrinos extranjeros en el Grande y Real Hospital de Santiago en el siglo XVIII: los capellanes de naciones extranjeras». Em *Religión, extranjeros e identidades en el mundo hispano, siglos XVI-XXI*, coord. David González Cruz, 143-170. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2021.
- López, Roberto J. «Apuntes sobre la devoción franciscana en Oviedo en el s. XVIII». *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación*, vol. 69, n. 213 (2019): 329-348.

- López, Roberto J. «Peregrinación y peregrinos Europeos a Santiago en La Edad Moderna». Em *Nacionalidad e Identidad Europea en el Mundo Hispánico*, eds. David González Cruz e Pilar Gil Tébar, 111-134. Madrid: Sílex, 2018.
- López, Roberto J. «Ermitas y santuarios marianos en Galicia en la Edad Moderna». Em *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra Medioevo ed età contemporanea*, coords. Maria Giuseppina Meloni e Olivetta Schena, 231-274. Génova: Brigati, 2006.
- López, Roberto J. «El culto a los santos taumaturgos, un aspecto de la religiosidad en la sociedad tradicional gallega». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias, 163-188. Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- López, Roberto J. «Devociones y cultos marianos en Galicia durante la Edad moderna». Em *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica: [actas del Primer Encuentro Internacional celebrado en Almonte-El Rocío (España) del 19 al 21 de febrero de 1999]*, ed. David González Cruz, 51-88. Huelva: Universidad de Huelva, 2000.
- López, Roberto J. «Algunas noticias sobre peregrinos a comienzos del siglo XVIII». *Compostela: boletín de la Archicofradía del Glorioso Apóstol Santiago*, n. 3 (1994): 21-22.
- López, Roberto J. «El Camino de Santiago en la Edad Moderna». *Compostellanum*, vol. 37, n. 3-4 (1992): 463-483.
- López, Roberto J. «Peregrinos Jacobeos en Oviedo a Finales del Siglo XVIII». *Cuadernos De Estudios Gallegos*, Tomo XXXIX, Fascículo 104 (1991): 131-151.
- López-Calo, José. «La Música en las peregrinaciones jacobeanas medioevales». Separata de *Compostellanum*, vol. 10, n. 4 (1965): 465-484.
- López-Chaves Meléndez, Juan Manuel. «La recuperación de los caminos portugueses a Santiago». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 512-514. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

- Luque-Romero Albornoz, Francisco, e José Cobos Ruiz de Adana. «Los exvotos en la provincia de Córdoba. Tipología y catalogación». Em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C. Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 369-402. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- M., J. «Constituciones de Carlos V para el Hospital Real». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación [catálogo de la exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de julio-29 agosto 2004*, dir. José Manuel García Iglesias, coord. Marcelina Calvo Domínguez, 568-569. Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- M., J. «Libro de Peregrinos Enfermos». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación [catálogo de la exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de julio-29 agosto 2004*, dir. José Manuel García Iglesias, coord. Marcelina Calvo Domínguez, 588-590. Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- Macedo, Jorge Borges de. *A situação económica no tempo de Pombal*. Lisboa: Moraes Editores, 1982.
- Machado, Carla Manuela Sousa. «Memória e património: os legados e os benfeitores da Misericórdia de Braga (séculos XVII-XVIII)». Tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2021.
- Machado, Manuel Ayres Falcão. *Esposende. Monografia do Concelho*. Esposende: Edição do Autor, 1951.
- Maczak, Antoni. *Travel in Early Modern Europe*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Maczak, Antoni. *Viajes y Viajeros en la Europa Moderna*. Barcelona: Ediciones Omega, 1978.
- Madureira, Nuno Luís. *Lisboa. Luxo e distinção. 1750-1830*. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1990.
- Maes, Bruno. «Femmes et grands pèlerinages français à la Vierge, de la Guerre de Cent Ans à la Restauration (XIV^e-XIX^e siècle)». Em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*,

- eds. Juliette Dor et Marie-Élisabeth Henneau, 59-73. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007.
- Magalhães, António. «Os assistidos: formas e beneficiários da actuação das Misericórdias, (1498-1910)». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Novos Estudos*, coord. José Pedro Paiva, vol. X, 144-146. Lisboa: Portugal: União das Misericórdias Portuguesas, 2017.
- Magalhães, António. «Estrangeiros numa Vila Litoral. A intervenção da Misericórdia de Viana da Foz do Lima no apoio a pobres de passagem (séculos XVI – XVIII)». Em *I Congresso Histórico Internacional As Cidades na História: População*, coord. Antero Ferreira, et al., vol. III, 253-266. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, 2013.
- Magalhães, António. *Práticas de caridade da Misericórdia de Viana da Foz do Lima séculos XVI-XVIII*. Viana do Castelo: Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo, 2013.
- Magalhães, Joaquim Romero. «O Império». Em *História Económica de Portugal*, org. Pedro Lains e Álvaro Ferreira da Silva, 300-322. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- Magalhães, Joaquim Romero (org.). *Estórias de dor, esperança e festa: o Brasil em ex-votos portugueses (séculos XVII – XIX)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- Marchio, Taliani de. «Peregrinos de Italia a Santiago». Em *Santiago en la historia, la literatura y el arte*, vol. I, auts. Francisco Iñiguez, et al, 129-143. Madrid: Editora Nacional, 1954.
- Marcos, Mar. «El Origen de la peregrinación religiosa en el mundo cristiano: Jerusalén y Roma». Em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar e Ramón Teja, 13-31. Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004.
- Maré, Florbela Lima. *História das Infra-Estruturas Rodoviárias*. Porto: Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto, 2011.
- Marques, António. H. Oliveira, Ana Maria S. A. Rodrigues, e Isabel M. R. Mendes Drumond Braga. «A produção». Em *Nova História de Portugal. Portugal do Renascimento à crise dinástica*, dirs. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, coord. João José Alves Dias, vol. 5, 161-194. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

- Marques, A. H. de Oliveira, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV. Nova História de Portugal*, dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- Marques, João Francisco. «A Renovação das Práticas Devocionais». Em *História Religiosa de Portugal. Humanismos e Reforma*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2, 558-601. Mem Martins: Círculo de Leitores, 2000.
- Marques, João Francisco. «Os itinerários da Santidade: milagres, relíquias e devoções». Em *História Religiosa de Portugal. Humanismos e Reforma*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2, 359-367. Mem Martins: Círculo de Leitores, 2000.
- Marques, José. «Os Santos dos Caminhos Portugueses». *Revista da Faculdade de Letras*, História, Porto, III Série, vol. 7 (2006): 243-262.
- Marques, José. «S. Tiago na serminária medieval portuguesa». Em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001, Universidade Portucalense-Porto*, coord. Humberto Baquero Moreno, 29-50. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2002.
- Marques, José. «Pobreza e Instituições eclesiásticas na Idade Média». *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI (1996): 23-38.
- Marques, José. «A assistência aos peregrinos, no Norte de Portugal, na Idade Média». Em *Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*, org. Núcleo de Estudos e Revitalização dos Caminhos Portugueses de Santiago, do Círculo Almeida Garret, 9-22. Lisboa: Távola Redonda, 1992.
- Marques, José. «O culto de S. Tiago no Norte de Portugal». *Lusitana Sacra*, 2º série, 4 (1992): 99-148.
- Marques, José. «A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média». *Revista da Faculdade de Letras. História*, vol. 6 (1989): 11-93.
- Marques, José. «Viajar em Portugal, nos séculos XV e XVI». *Revista da Faculdade de Letras. História*, n. 14 (1997): 91-121.

- Martín Ansón, M. Luisa. «Tradiciones, devociones, reliquias y relicarios del Camino de Santiago en el Nordeste peninsular». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 351-363. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Martín Benito, José Ignacio. «Viajeros extranjeros por el entorno de Benavente (siglos XIV-XIX)». Em *Ad divinum Iacobum Iter Hispaniae centro: estudios jacobeos: intervenciones en el "Congreso sobre el Camino Madrileño-Castellano de Santiago*, ed. M. Mourelle de Lema, 224-236. Madrid: Grugalma, 2005.
- Martín Benito, J. I., e J. C. de la Mata Guerra. «A Santiago de Galicia Por el Señorío de Benavente». Em *Actas Congreso sobre o Camiño Xacobeo en Ourense: feito físico, arquitectura e urbanismo históricos, camiño principal e tecido secundario: Ourense, 29 setembro-2 outubro 1993*, 209-219. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995.
- Martín García, Alfredo. «Pobreza y delincuencia en la Galicia del siglo XVIII: la cárcel de la real villa de Ferrol». Em *Os Marginais (séculos XVI-XIX)*, coords. Maria Marta Lobo de Araújo e Alfredo Martín García, 187-202. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2018.
- Martín García, Alfredo. «Marginación y mecanismos de control social en la Galicia de la Edad Moderna: La Real Villa de Ferrol». Em *Família, Espaço e Património*, coord. Carlota Santos, 329-341. Porto: CITCEM, 2011.
- Martin, Philippe. *Pèlerins XV^e-XX^e siècle*. Paris: CNRS Éditions: 2016.
- Martínez Ángel, Lorenzo. «Tres ingleses en el Camino de Santiago leonés (siglos XII-XIII)». *Compostellanum*, vol. 50, n. 3-4 (1995): 411-416.
- Martínez Casado, Ángel. «Los pobres y Domingo de Soto». *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n. 30 (2003): 629-645.
- Martínez García, Luis. «La Hospitalidad en el Camino de Santiago, viejos y nuevos hospitales a fines de la Edad Media». Em *El Camino de Santiago, estudios sobre peregrinación y sociedad*, coords. Carlos Estepa Díez, Pascual Martínez Sopena, e Cristina Jular Pérez-Alfaro, 87-105. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000.

- Martínez García, Luis. «La hospitalidad y el hospedaje en el Camino de Santiago». Em *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica. Logroño, 12-23 de abril de 1999*, coord. Francisco Javier García Turza, 97-110. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000.
- Martínez García, Luis. «Comer y beber en el Camino de Santiago. La alimentación el Hospital del Rey de Burgos a fines de la Edad Media». Em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996*, org. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia, 153-160. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.
- Martínez García, Luis. «La asistencia hospitalaria a los peregrinos en Castilla y León durante la Edad Media». Em *Vida y Peregrinación*, coord. Georges Duby, 105-115. Madrid: Electa e Ministerio de Cultura, 1993.
- Martínez Martínez, Martín. «El Camino Jacobeo del Sur: sus hospitales en Astorga». Em *Ad divinum Iacobum Iter Hispaniae centro: estudios jacobeos: intervenciones en el "Congreso sobre el Camino Madrileño-Castellano de Santiago*, ed. M. Mourelle de Lema, 255-261. Madrid: Grugalma, 2005.
- Martínez Rodríguez, Enrique, Concepción Burgo López e Domingo L. González Lopo. «Inmigrantes en Ferrol a finales del Antiguo Régimen. Algunas puntualizaciones». *Obradoiro de Historia Moderna*, n. 7 (1998): 195-198.
- Martínez Sopena, Pascual. «El Camino de Santiago en Castilla y León y la historiografía reciente». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 171-190. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Martins, Alcina Manuela de Oliveira. «Votos jacobeos. Relações atribuladas entre a Catedral de Santiago e as dioceses do Norte de Portugal». Em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Morerno, 53-63.

- Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2002.
- Martins, Mário. *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*. Lisboa: Edições Brotéria, 1957.
- Martins, Vitorino. «As Finanças na Guerra da Restauração». *Revista de História Militar*, vol. 92 (1940): 808-820.
- Marto, Judite Raquel Teixeira. «Esmolas regulares a pobres na Misericórdia do Porto (1624-1750)». Dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2021.
- Mata Guerra, Juan Carlos. «Caminos Jacobeos y peregrinos en el entorno de Benavente». Em *Ad divinum Iacobum Iter Hispaniae centro: estudios jacobeos: intervenciones en el "Congreso sobre el Camino Madrileño-Castellano de Santiago*, ed. M. Mourelle de Lema, 239-254. Madrid: Grugalma, 2005.
- Mata, Eugénia, e Nuno Valério. *História económica de Portugal. Uma perspectiva global*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Matos, Artur Teodoro de. *Transportes e comunicações em Portugal, Açores e Madeira (1750-1850)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1980.
- Matringe, Nadia. «Le dépôt en foire au début de l'époque moderne. Transfert de crédit et financement du commerce». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, ano 72, n. 2 (2017): 379-423. Disponível online em: <https://www.cairn.info/revue-Annales-2017-2-page-379.htm>
- Mattoso, José, dir. *História de Portugal. No Alvorecer da Modernidade*, coord. Joaquim Romero Magalhães, vol. 3. Porto: Círculo de Leitores, 2014.
- Mattoso, José, dir. *História de Portugal. O Antigo Regime*, coord. António Manuel Hespanha, vol. 4. Porto: Círculo de Leitores, 2014.
- Matz, Jean-Michel e Krochalis, Jeanne. «La Confrérie des pèlerins de Saint-Jacques et le corps de saint Jacques à Angers au début du XVIe siècle». Em *Pèlerinages et croisades: actes du*

- 118{486} *Congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Pau, octobre 1993*, 215-234. Paris: Editions du CTHS, 1995.
- Medeiros, João Luís Andrade de. «A Santa Casa da Misericórdia de Vila Franca do Campo (de meados do século XVIII ao Compromisso de 1852)». Tese de doutoramento, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2020.
- Meek, Christine, “Lucca and pilgrimage in the later middle ages, a two-way traffic”, Em *Pilgrims and politics: rediscovering the power of the pilgrimage*, ed Antón M. Pazos, 103-118. Farnham: Surrey, UK, Ashgate, 2012.
- Meijide Pardo, Antonio. «El hambre en Galicia y la obra asistencial del estamento eclesiástico compostelano». *Compostellanum*, vol. 10, n. 1 (1965): 213-256.
- Melo, Arnaldo Sousa. «Os hospitais na Idade Média: realidades multifacetadas». Em *Os hospitais portugueses da Idade Média aos dias de hoje*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 17-36. Famalicão: Edições Húmus, 2022.
- Melo, Arnaldo Rui Azevedo de Sousa. «Trabalho e Produção em Portugal na Idade Média: O Porto, c. 1320 – c. 1415», vol. 1. Tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho e École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009.
- Melo, Arnaldo Sousa. «Apontamentos para a história da Confraria dos Sapateiros e Hospital dos Palmeiros nos séculos XIV e XVI». Em *Palmeiros e Sapateiros. A Confraria de S. Crispim e S. Crispiniano do Porto (séculos XIV a XVI)*, em aut. Arnaldo Sousa Melo, Henrique Dias, e Maria João Oliveira e Silva, 11-42. Porto: Palavra Editores, 2008.
- Meloni, Lorenzo. «Appunti sulla *Peregrinatio Jacobea* in Umbria». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 171-198. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Mendes, Inês Patrício. «Emergência do culto mariano nos inícios do cristianismo». Dissertação de mestrado. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017.
- Mendonça, Manuela. «Albergarias e hospitais no Portugal de Quatrocentos». *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI (1996): 39-53.

- Meneses, Avelino de Freitas de. «A circulação». Em *Nova História de Portugal: Portugal da paz da Restauração ao ouro do Brasil*, coord. Avelino de Freitas de Meneses, dirs. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, vol. 7, 330-336. Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- Meneses, Avelino de Freitas, «As Finanças». Em *Nova História de Portugal. Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, dirs. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, coord. Avelino de Freitas de Meneses, vol. 7, 349-371. Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- Mesquita, António. «Os romeiros do vale do Neiva». *Barcelos.Revista*, II Série, n. 1 (1990): 231-246.
- Mesquita, António. *O Offício de Çapateiro in A irmandade de SS. Crispim e Crispiniano do Porto. Subsídio para a História da Indústria dos Curtumes e do Calçado em Portugal*. Município de S. João da Madeira: Prémio “Dr. Serafim Leite 1987”, 1988.
- Meyzie, Philippe. «De l'auberge au traiteur. La restauration commerciale dans l'Europe moderne (XVI e -XIX e siècles)». *Przegląd Historyczny, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk*, CII (4) (2011): 661-674.
- Mieck, Ilja. «Le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle à l'époque moderne dans l'historiographie allemande récente: bilan et perspectives». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry, 175-187. Roma: École Française de Rome, 2000.
- Mieck, Ilja. «A Peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650: resonancia, transformación de estructura e crise». Em *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. Vicente Almazán, 291-360. Vigo: Editorial Galaxia, 1990.
- Mieck, Ilja. «Les témoignages oculaires du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle: etude bibliographique: du XII^e au XVIII^e siècle». *Compostellanum*, vol. 22, n. 1-4 (1977): 203-232.
- Miglio, Massimo. «Peregrinación y jubileo». Em *El Mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, ed. Paolo G. Caucci von Saucken, 57-64. Barcelona: Lunwerg, 1999.

- Milheiro, Maria Manuela de Campos. *Braga. A Cidade e a Festa no Século XVIII*. Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2003.
- Milheiro, Maria Manuela de Campos. *Subsídios para o estudo da festa barroca: a festa fúnebre*. Braga: s.n. 1991.
- Miraz Seco, María Violeta. «Margery Kempe, una peregrina inglesa en la Compostela medieval». Em *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, ed. Carlos Andrés González Paz, 205-227. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", 2010.
- Mitout, Claire. «Étrangers et voyageurs dans le Sud-ouest médiéval». *Histoire* (2015). URL: <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01290919>.
- Molero Hernández, Paz. «El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI». *Perseitas*, vol. 5, n. 1 (2017): 181-205.
- Montandon, Alain. «Miroirs de l'hospitalité». Em *L' hospitalité: Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, dir. Alain Montandon, 6-14. Paris: Éditions Bayard, 2004.
- Monteiro, João Gouveia. «História concisa do Império Bizantino (das origens à queda de Constantinopla)». Em *O Sangue de Bizâncio. Ascensão e queda do Império Romano do Oriente*, dir. João Gouveia Monteiro *et al.*, 17-166. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.
- Monteiro, Nuno Gonçalo. «Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos». Em *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*, dir. José Mattoso, 2º vol., 130-159. Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e debates, 2010.
- Monteiro, Nuno Gonçalo. «Idade Moderna (séculos XV-XVIII)». Em *História de Portugal*, coords. Rui Ramos, Bernardos Vasconcelos e Nuno Gonçalo Monteiro, 199-438. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009.
- Monteiro, Patrícia. «"Visitar os presos" a assistência e as despesas da Santa Casa da Misericórdia de Braga com os presos (1650-1670)». Em *A intemporalidade da Misericórdia. As santas casas portuguesas: espaços e tempos*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 187-206. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016.

- Monteiro, Rodrigues José, e Marília Castro. *A Santa e Real Casa da Misericórdia de Bragança. Percursos e Olhares*. Bragança: Instituto Politécnico de Bragança, 2019.
- Monterroso Montero, Juan M. «Apuntes para una iconografía de la monarquía, la devoción y la peregrinación». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias, 437-447. Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- Moraes, Juliana de Mello. «Peregrinos e viajantes no Norte de Portugal - As esmolas distribuídas pela Ordem Terceira Franciscana de Braga aos irmãos «passageiros» (1720-1816)». *Cultura, Espaço & Memória*, CEM, n. 1 (2013): 263-272.
- Moralejo Álvarez, Serafín. «La primitiva fachada norte de la catedral de Santiago». *Compostellanum*, vol. 14, n. 4, (1969): 623-668.
- Morán Corte, Alberto. «Pobreza y asistencia en Asturias durante el siglo XVIII el modelo de la ciudad de Oviedo». Tese de doutoramento, León, Universidad de León, 2021.
- Moreira, Manuel António Fernandes. «A Misericórdia de Viana na rota dos peregrinos de Santiago». *Estudos Regionais*, n. 13-14 (1993): 53-72.
- Moreno, Humberto Baquero. «O itinerário de viagem de Clenardo a Santiago de Compostela». Em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, 101-115. Perugia: Edizione Compostellane, 2005.
- Moreno, Humberto Baquero. «Santa Isabel, rainha de Portugal, peregrina a Santiago de Compostela». Em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Moreno, 17-26. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2002.
- Moreno, Humberto Baquero. «Marginalidade e Direito de Aposentadoria no Portugal Medieval (1331-1481)». *Revista de Ciências Históricas – Universidade Portucalense. Actas do II Encontro Luso-Brasileiro «Pobreza, Marginalidade, Marginação Social»*, vol. 21 (1996): 9-21.

- Moreno, Humberto Baquero. «Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média». *Revista da Faculdade de Letras*, vol. 2, (1986): 77-89.
- Moreno, Humberto Baquero, «O Mercado na Idade Média (o Caso de Torre de Moncorvo)». Em *Estudos de História de Portugal: volume I – Séculos X-XV. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, 309-325. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- Moreno, Humberto Baquero. «A vagabundagem nos fins da Idade Média portuguesa». *Separata dos «Anais»*, II Série, vol. 24, Tomo II (1977): 229-276.
- Morrison, Susan Signe. «Pilgrimage, Gender and Theory ? Where are the Women Pilgrimage Poets of the Fourteenth Century ??». Em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Juliette Dor, e Marie-Élisabeth Henneau, 141-152. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007.
- Mota, Guilhermina. «A Igreja, a Mulher e o Casamento no século XVIII». Em *Mulher. Espírito e Norma, Actas do IV Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões*, coord. Maria Alegria Fernandes Marques, 103-118. S. Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de S. Cristóvão de Lafões, 2009.
- Mourelle de Lema, Manuel. «Universitas christiana” y peregrinaciones a Compostela». Em *Ad divinum Iacobum Iter Hispaniae centro: estudios jacobeos: intervenciones en el "Congreso sobre el Camino Madrileño-Castellano de Santiago*, ed. M. Mourelle de Lema, 61-84. Madrid: Grugalma, 2005.
- Mourinho, António Rodrigues. *A Santa Casa da Misericórdia de Miranda do Douro. História e Solidariedade*. Miranda do Douro: Santa Casa de Miranda do Douro, 2012.
- Mourinho, António Rodrigues. *Documentos para o estudo da Arquitetura Religiosa na Antiga Diocese de Miranda do Douro-Bragança 1545-1800*. Miranda do Douro: Edição António Rodrigues Mourinho, 2009.
- Mourinho, António Rodrigues. *Arquitetura religiosa da diocese de Miranda do Douro – Bragança*. Sendim: Autor e Câmara Municipal de Miranda do Douro, 1995.
- Muñoz Párraga, Maria del Carmen. «La Arquitectura monástica de atención al peregrino: hospitales y hospederías». Em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José

- Ángel García de Cortázar e Ramón Teja, Ramón, 128-151. Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004.
- Munro, John. *The 'New Institutional Economics' and the Changing Fortunes of Fairs in Medieval and Early Modern Europe: the Textile Trades, Warfare, and Transaction Costs*. Toronto: Department of Economics of University of Toronto, 2000. Disponível para consulta online em <http://www.chass.utoronto.ca/ecipa/wpa.html>.
- Murteira, André Alexandre Martins. «A Carreira da Índia e o Corso Neerlandês 1595-1625». Dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2006.
- Mutgé I Vives, Josefina. «Les reliques de Sant Galderic, una parada a Barcelona, en el camí de Sant Jaume». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 151-155. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Nascimento, Aires A. «Ir e passar por Santiago: duas faces de um mesmo percurso a Compostela». Em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Moreno, 67-91. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2002.
- Nascimento, Renata Cristina de Sousa. «Santidades Ibéricas: entre o sagrado e o profano». *História Revista*, vol. 24, n. 1 (2019): 156-168.
- Neira Cruz, Xosé A. «La función del viaje en la época y en la vida de Cosimo III de' Medici». Em *Viajes y caminos: relaciones interculturales entre Italia y España. Viaxes e camiños: relacións interculturais entre Italia e España. Viaggi e cammini: rapporti interculturali tra Italia e Spagna*, ed. Xosé A. Neira Cruz, 247-258. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, CampUSCulturae, 2016.
- Neto, Margarida Sobral. «Os correios na Idade Moderna». Em *As Comunicações na Idade Moderna*, coord. Margarida Sobral Neto, 17-74. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005.

- Neves, Liliana Andreia Valente. «From Portugal to the Colonies: Characteristics of Portuguese Exiles at the End of the 18th Century». *Carter. Arte e História*, n. 1 (2021): 54-71.
- Neves, Liliana. *Peregrinos e Viajantes. O auxílio das Misericórdias de Braga e Ponte de Lima (séculos XVII e XVIII)*. Famalicão: Edições Húmus e Autor, 2021.
- Nogueira, Carlos. «Aspectos do ex-voto pictórico português». *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 45, n. 3 (2005): 137-146.
- Novais, Cláudia. «As “procissões pelo tempo” na Misericórdia de Braga durante a Época Moderna». *Misericórdia de Braga. Revista da Santa casa da Misericórdia de Braga*, Santa Casa da Misericórdia de Braga, n. 14 (2018): 37-50.
- Nunes, Cristiana, *A Assistência médica em Coimbra 900 anos de história*. Coimbra: Centro Hospitalar e Universitario de Coimbra, 2015.
- Ocaña Eiroa, Francisco Javier. «El Agonizante en el Hospital Real de Santiago de Compostela». Em *XXXI Ruta Cicloturística del Romanico-Internacional*, 81-87. Pontevedra: Fundación Cultural Rutas del Románico, 2013.
- Odriozola, Antonio. *Concesiones de indulgencias papales para peregrinos a Santiago impresas en los siglos XV y XVI (y documentos análogos)*. Santiago de Compostela: editor não identificado, 1985.
- Oehler, Hans Albrecht. *Heinrich Friedrich Link e a sua viagem em Portugal*. Separata do Anuário da Sociedade Broteriana, ano LII (1986): 67-86.
- Olival, Fernanda. *D. Filipe II de cognome «O Pio»*. Porto: Círculo de Leitores, 2012.
- Oliveira, Águedo de. *A peregrinação nortenha do Senhor Barão de Rozmithal*. Bragança: Edição dos «Amigos de Bragança», 1973.
- Oliveira, António. *Capítulos de História de Portugal (1580-1668)*, vols. 1 a 3. Coimbra: Palimage, 2015.
- Oliveira, Aurélio de. *Terra e Trabalho. Senhorio e gentes no Vale do Cávado durante o Antigo Regime. A abadia de Tibães (1620-1822)*, vol. 1. Porto: Edições ISMAI e CEDTUR- Centro de Estudos de Desenvolvimento Turístico, 2013.

- Oliveira, Aurélio de. *Terra e Trabalho. Senhorio e gentes no Vale do Cávado durante o Antigo Regime. A abadia de Tibães (1620-1828)*, vol. 2. Porto: Edições ISMAI e CEDTUR- Centro de Estudos de Desenvolvimento Turístico, 2013.
- Oliveira, Aurélio de. «Por feiras e romarias. Entre-Douro-e-Minho a meados do século XVIII (Ponte de Lima / Arcos de Valdevez)». Em *Dinâmicas de Rede no Turismo Cultural e Religioso*, ed. Eduardo Cordeiro Gonçalves, vol. 2, 277-293. Maia: Edições ISMAI, 2010.
- Oliveira, Aurélio de. «A fome e os motins de 1622». *Bracara Augusta*, vol. 46, n. 98/99 (1995/1996): 251-273.
- Oliveira, Aurélio de. «Os beneditinos e os caminhos do barroco». Em *Separata do I Congresso Internacional do Barroco. Actas*, vol. 2, 153-166. Porto: Universidade do Porto, 1991.
- Oliveira, Aurélio de Araújo. «Contribuição para o estudo das revoltas e motins populares em Portugal durante a época moderna». Trabalho complementar de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1979.
- Oliveira, Aurélio de Araújo, *Os motins de Vila Real em 1636*. Porto: edição do autor, 1973.
- Oliveira, Aurélio de. «Elementos para a história dos preços na região bracarense (1680-1830)». *Bracara Augusta*, vol. 25/26, n. 59-62 (1971/1972): 125-141.
- Oliveira, Carlos Prada de. *Pastorais dos Bispos de Miranda do Douro e Bragança*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança, 2011.
- Oliveira, Ernesto Veiga de. *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- Oliveira, Maria Helena Mendes da Rocha. «A Confraria de S. Crispim e S. Crispiniano e o seu Hospital na Idade Média». Dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.
- Oliveira, Lina Maria M. «Hospitais centrais quinhentista em Portugal». Em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho, 291-293. Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022.

- Oliveira, Ricardo Pessa de. «Para alívio das Almas do Purgatório: uma confraria louletana da Época Moderna». Em *Atas do IV Encontro de História de Loulé*, 197-215. Loulé: Câmara Municipal de Loulé, 2021.
- Oliveira, Ricardo Pessa de. *História da Santa Casa da Misericórdia de Pombal (1628-1910)*. Pombal: Santa Casa da Misericórdia do Pombal, 2016.
- Oliveira, Ricardo Pessa. «Criminalidade Feminina nas visitas pastorais da diocese de Coimbra. O caso da paróquia de Pombal (1649-1805)». Em *As mulheres perante os Tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*, coords. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, e Margarita Torremocha Hernández, 63-84. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015.
- Oliveira, Teodoro de. «As Misericórdias e a assistência aos presos». *Cadernos do Noroeste*, vol.11 (2) (1998): 65-82.
- Oriol Romani, Josep M^a Comelles y Joan Prat. «Niveles de intercambio sexual en fiestas populares y religiosas: El caso de la Romería del Rocio en la Baja Andalucía». Em *Comportamientos Sexuales*, eds. José María Farré, et al., 290-303. Barcelona: Fontanella Editors: 1980.
- Oro-Maria, José García, e José Portela Silva. «La Monarquía y la Hospitalidad jacobea durante el Renacimiento». *Compostellanum*, vol. XLVII, n. 3-4 (2002): 487-542.
- Osswald, Helena. «As obras de Misericórdia. Que obras, por quem e através de quem». Em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2, 233-256. Coimbra: Edições Almedina, 2018.
- Osswald, Helena. «A definição de pobreza nos registos de entradas de doentes no Hospital da Misericórdia do Porto». Em *A intemporalidade da Misericórdias. As Santas Casas portuguesas: espaços e tempos*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 57-80. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2016.
- Osswald, Helena. «Nascer, Viver e Morrer no Porto de Seiscentos». Tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2008.
- Oursel, Raymond. «Cluny y el Camino». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucchi von Saucken, 115-148. Barcelona: Lunwerg Editores, 1993.

- Oursel, Raymond. *Pèlerins du Moyen Age: Les hommes, les chemins, les sanctuaires*. Paris: Fayard: 1978.
- Padín Panizo, Anxo. «El Camino inglés desde el puerto de Faro o de La Coruña». Em *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*, dir. José Leira López, 151-261. Corunha: Universidade da Corunha, 1997.
- Paiva, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- Paiva, José Pedro. «O episcopado e a “assistência” em Portugal na Época Moderna séculos (XVI-XVII)». Em *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVII)*, coord. Laurinda Abreu, 167-196. Lisboa: Edições Colibri – CIDEHUS-EU, 2004.
- Paixão, Anne. «A crença no Purgatório, a prática das indulgências e a sua aplicação no Rio de Janeiro setecentista». *Temporalidades – Revista de História*, vol. 8, n. 3 (2016): 47-60.
- Palomo, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Viseu: Livros Horizonte, 2006.
- Pardal, Rute. *Práticas de Caridade e Assistência em Évora (1650-1750)*. Lisboa: Edições Colibri, CIDEHUS/EU – Centro Interdisciplinar de História, Cultura e Sociedades da Universidade de Évora, 2015.
- Pardal, Rute. «A assistência praticada pela Misericórdia de Montemor-o-Novo na segunda metade do século XVII através da análise dos seus movimentos económicos». Em *A Misericórdia de Montemor-o-Novo, História e Património*, coord. Jorge Fonseca, 91-98. Montemor-o-Novo: Santa Casa da Misericórdia de Montemor-o-Novo/ Tribuna da História, 2008.
- Parés, Fina. «Los exvotos pintados en Cataluña». Em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C. Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 423-445. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Passini, Jean. «Morfologia urbana de las poblaciones del Camino de Santiago». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*,

- coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 257-268. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Passini, Jean. «Villas y lugares de población a lo largo del Camino de Santiago en España». Em *Vida y Peregrinación*, coord. Georges Duby, 31-42. Madrid: Electa e Ministerio de Cultura, 1993.
- Pastor de Tognery, Reyna. «A lo largo del camino, trabajo y economía, ciudad y campo». Em *Vida y Peregrinación*, coord. Georges Duby, 43-56. Madrid: Electa e Ministerio de Cultura, 1993.
- Pazos, Fernando. «La Tradición del “Milagro del Ahorcado y el Gallo” en los caminos de Santiago: Santo Domingo de la Calzada – Barcelos – Fondo». *Peregrino. Revista del Camino de Santiago*, n. 119 (2008): 38-39.
- Pellistrandi, Benoît. Les Pèlerins de Saint-Jacques-de-Compostelle au XIXe siècle: présentation statistique des registres de l'Hospital Real entre 1846 et 1900. Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dir. Philippe Boutry e Dominique Julia, 151-174. Rome: École Française de Rome, 2000.
- Pensado, José Luis. «Peregrinos y marginados en el Camino de Santiago». *Voz y letra*, n. 1 (1990): 33-45.
- Penteado, Pedro. *Peregrinos da Memória. O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 1998.
- Pereira, Paulo. «A arquitetura do edifício: antecedentes, comparações e paralelos». Em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho, 73-118. Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022.
- Peres, Damião, dir. *História Trágico-Marítima. Crónicas e Memórias*, vol. 1. Porto: Portucalense Editora, 1942.
- Pérez Álvarez, María Jozé. «¿“Comportamientos sexuales “Movidos por la fragilidad humana?” en la montaña de León durante da edad moderna». Em *As mulheres perante os tribunais do*

- antigo regime na Península Ibérica*, coords. Isabel Drumond Braga, e Margarita Torremocha Hernández, 201-233. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- Pérez Álvarez, María Jozé. «Pobreza y mujeres en León y Astorga a mediados del siglo XVIII». Em *Família, Espaço e Património*, coord. Carlota Santos, 353-362. Porto: CITCEM, 2011.
- Pérez Bosch, Estela. «Los viajes de Juan de Mandeville o el "mercado" del conocimiento». Em *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, coord. Rafael Beltrán Llavador, 315-323. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2002.
- Pérez García, José Manuel. «La intensa movilidad de la comarca del Bajo Miño y sus destinos (1600-1850)». *Minius*, n. 19 (2011): 231-253.
- Pérez Grueiro, Manuel. «Algunos elementos jacobeos en la ruta llamada "Camino inglés"». Em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996*, orgs. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia, 187-192. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.
- Pérez López, S. L. *Santos Peregrinos y Fiestas del Calendario Compostelano*. Santiago de Compostela: Iglesia Catedral de Santiago de Compostela, 2018.
- Pérez López, S. L. «Religiosidad popular y peregrinación jacobea». *Estudios Mindonienses*, n. 20 (2004): 271-394.
- Péricard-Méa, Denise. «Franch Noblewomen on Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages». Em *Women and pilgrimage in medieval Galicia*, ed. Carlos Andrés González-Paz, 93-112. Burlington: Ashgate, 2015.
- Péricard- Méa, Denise. «Les femmes et le pèlerinage». Em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Juliette Dor e Marie-Élisabeth Henneau, 25-46. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007.
- Péricard-Méa, Denise. *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

- Permanyer, Isabel de Riquer. «Peregrinas Fingidas». Em *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, ed. Carlos Andrés González Paz, 99-111. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", 2010.
- Peters, Paulo Moura. «Romarias no Minho e a romaria do Bom Despacho: uma reflexão sobre a patrimonialização de romarias». Dissertação de mestrado, Braga, Instituto do Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2017.
- Piccat, Marco. «I primi pellegrinaggi piemontesi a Santiago». *Compostellanum*, vol. 50, n. 3-4 (1995): 417-444.
- Piccat, Marco. «Il miracolo jacobeo del pellegrino impiccato: riscontri tra narrazione e figurazione». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 287-310. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Pichon, Charles. «Compostelle, pèlerinage populaire, hier et aujourd'hui». Em *Santiago en la historia, la literatura y el arte*, auts. Francisco Iñiguez, *et al.*, vol. I, 215-226. Madrid: Editora Nacional, 1954.
- Picone, Philippe. «Una fuente jacobea de gran interés: el libro de la confradía francesa de peregrinos de Santiago de Lyon (1719)». Em *Actes du colloque Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones mayores, VIII Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 2010*, eds. Paolo Caucci von Saucken e Rosa Vázquez Santos, 127-135. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2012.
- Pinho, Joana Balsa de. «Antecedentes e componentes da reforma da assistência em Portugal nos alvares da modernidade». Em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho, 221-233. Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022.
- Pinho, Joana Balsa de. «Portugal e a Europa: as dimensões da reforma da assistência (séculos XIV-XVI)». Em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho, 239-250. Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022.

- Pinho, Joana Balsa de, e Edite Martins Alberto. «Cidade e Saúde: O Hospital Real de Todos-os-Santos de Lisboa (séculos XVI-XVIII)». *Revista Espacialidades*, [online], vol. 17, n. 1 (2021): 91-123.
- Pinto, José. «As promessas votivas no Santuário da Virgem da Peneda». *Revista de Cultura Teológica*, vol. 18, n. 69 (2010): 107-133.
- Pinto, José. «*Os santos esperam, mas não perdoam...*». *Um estudo sobre a romaria da Peneda*. Local não identificado: edição do Autor, 2002.
- Pinto, José, e Sandra Vieira. *A festa de S. Bento do Cando: memória de uma devoção serrana em terras de Soajo e Gavieira*. Arcos de Valdevez: Município de Arcos de Valdevez, 2017.
- Pinto, Rooney Figueiredo. «A iconografia mariana no espaço jesuíta português: o culto e devoção à Virgem Maria na Igreja do Colégio de Jesus de Coimbra». Dissertação de mestrado, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade do Coimbra, 2014.
- Pinto, Sara. *Santa Casa da Misericórdia de Caminha: 500 Anos*. Caminha: Santa Casa da Misericórdia, 2015.
- Pintor, M. A. Bernardo. *Santuário da Senhora da Peneda. Uma Jóia do Alto-Minho*. Braga: Tip. da Empresa do Diário do Minho, 1976.
- Plötz, Robert. «De peregrinos gitanos del siglo XV en el Camino a Santiago de Compostela: "Jojanó Baró o la gran fanfarronada"». *Ad limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, n. 6 (2015): 181-220.
- Plötz, Robert. «El peregrino y su entorno. Historia, infraestructura y espacio». *Ad limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, n. 3 (2012): 165-180.
- Plötz, Robert. «Peregrinos a Santiago en los siglos XVI al XX». Em *Europa y Santiago: [actas del curso de verano de la Universidad de Burgos "Europa y Santiago", Hospital del Rey (Burgos), 23 a 27 de julio de 2007]*, coords. Juan Cruz Monje Santillana e Ovidio Campo, 79-99. Cáceres: TAU, 2010.
- Plötz, Robert. «Textos de uso para peregrinos alemanes en el camino a Santiago». *Iacobus: revista de estudios jacobeos y medievales*, n. 21-22 (2006): 87-114.

- Plötz, Robert. «Res est nova et adhuc inaudita». Índice de motivos y evolución literario-oral del relato del milagro del peregrino que fue rescatado de la horca». Em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, 531-565. Perugia: Edizione Compostellane, 2005.
- Plötz, Robert. «Competición en el Camino de Santiago: la Virgen y Santiago Mayor». *Beresit: Revista Interdisciplinar científico-humana*, n. 5 (2003): 73-91.
- Plötz, Robert. «Peregrinos alemanes «Ad Sanctum Jacobum» por Portugal». Em *Portugal na memória dos peregrinos: actas de las Jornadas sobre o Camiño de Santiago, 29 y 30 de marzo de 2001*, Universidade Portucalense-Porto, coord. Humberto Baquero Moreno, 155-243. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2002.
- Plötz, Robert. «El Camino de Santiago». Em *El Mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, ed. Paolo G. Caucci von Saucken, 75-102. Barcelona: Lunwerg, 1999.
- Plötz, Robert. «Memoria de peregrinación y de peregrinos». Em *Santiago, Roma y Jerusalem: actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, coord. Paolo G. Caucci von Saucken, 277-304. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1999.
- Plötz, Robert. «El culto de Santiago en los países de lengua alemana: un panorama cultural». Em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, 185-201. Pontevedra: Xunta De Galicia. Consellería de Relacións Institucionais, 1993.
- Plötz, Robert. «La proyección del culto Jacobeo en Europa». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 58-71. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Plötz, Robert. «Peregrinatio ad limina Beati Jacobi». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken, 17-37. Barcelona: Lunwerg Editores, 1993.

- Plötz, Robert. «Indumenta peregrinorum». *Peregrino: revista del Camino de Santiago*, n. 11 (1989): 18-21.
- Plötz, Robert. «La peregrinatio como fenómeno alto-medieval». *Compostellanum*, vol. 29, n. 3-4 (1984): 239-265.
- Plötz, Robert. «Las irradiaciones del culto jacobeo en Franconia: un modelo metodológico». Em // *pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 135-150. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Plötz, Robert, e Klaus Herbers. *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999.
- Poch y Fernández-Oxea, José. «Un status de inmunidad internacional del peregrino jacobeo». *Compostellanum*, vol. 10, n. 1 (1965): 739-762.
- Pombo Rodríguez, Antón. «Dos noticias sobre la peregrinación, por el Camino Portugués, durante el siglo XIX». Em *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. Actas: Carrión de los Condes (Palencia), 19-22 de septiembre de 1996*, org. Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, Asociación Amigos del Camino de Santiago de Palencia, 193-206. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.
- Popeanga Chelaru, Eugenia. *Viajeros medievales y sus relatos*. Bucarest: Cartea Universitara, 2005.
- Popeanga Chelaru, Eugenia. «Viajeros en busca del Paraíso Terrenal». Em *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, coord. Rafael Beltrán Llavador, 59-75. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2002.
- Portela Silva, Ermelindo, e M^a Carmen Pallares. «Al final del Camino, la acogida de peregrinos en Compostela». Em *Vida y peregrinación: exposición en el claustro de la iglesia catedral de Santo Domingo de La Calzada, La Rioja, 9 julio-26 septiembre 1993*, 169-181. Madrid: Ministerio de Cultura/Electa, 1993.
- Prat i Carós, Joan. «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía». Em *La religiosidad popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C. Álvarez

- Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 211-252. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Prezotti, Marina Galvão. «O que comem os doentes? Alimentação nos hospitais portugueses da Idade Moderna e Contemporânea». Em *Os hospitais portugueses da Idade Média aos dias de hoje*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 149-170. Famalicão: Edições Húmus, 2022.
- Provost, Georges. «Dans les coulisses du pèlerinage: le village de Saint-Anne-d'Auray et ses habitants au XVIIIe siècle». *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne* (2000): 133-162.
- Provost, Georges. «Les pèlerins accueillis à l'Hospital Real de Saint-Jacques-de-Compostelle dans la seconde moitié du XVIIe siècle». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia, 127-150. Roma: École Française de Rome, 2000.
- Provost, Georges. *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Éditions du Cerf, 1998.
- Pugliese, Carmen. «Peregrinos italianos a Santiago de Compostela en el siglo XIX». Em *Vida y muerte de dos peregrinos pícaros y conversos*, eds. Carmen Pugliese, Marco Piccat, e Pablo Arribas Briones, 9-64. Pomigliano d'Arco: Edizioni Compostellane, 2013.
- Pullan, Brian. «Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII)». Em *Poverty and Charity: Europe, Italy, Venice, 1400-1700*, ed. Brian Pullan, 981-1047. Hampshire: Variorum, 1994.
- Queirós, João Laranja. «O Porto – a formação da urbe entre o século XII e o século XVIII». *Erasmus. Revista de Historia Bajo Medieval y Moderna*, n. 1 (2014): 138-151.
- Quintana Prieto, Augusto. «Pueblos y hospitales de la ruta jacobea en la diócesis de Astorga». *Compostellanum*, vol. 16, números 1-4 (1971): 125-186.
- Radeff, Anne. «Communication économique et intégration politique. Une économie globale d'Ancien Régime : création de foires jurassiennes au XVIIIe siècle». Em *From Commercial Communication to Commercial Integration. Middle Ages to 19th Century*, ed. Markus A. Denzel, 111-117. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.

- Ramos, A. «O Purgatório dos vivos: um espreitar pelas cadeias do distrito de Viseu no século XVIII e 1ª metade do XIX». Em *NW noroeste. Revista de história*, (2006): 405-416.
- Ramos, Ana Sofia Oliveira da Silva Ramos. «Da Anunciação à Virgem da Expectação: imaginária e iconografia entre o Romântico e o Barroco em Portugal», vol. 1. Dissertação de mestrado, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2016.
- Ramos, Maria Odete Neto. *A gestão dos bens dos mortos na Misericórdia de Arcos de Valdevez: caridade e espiritualidade (séculos XVII-XVIII)*. Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, 2015.
- Ramos, Maria Odete Neto. «Salvar a alma e socorrer os necessitados ao emprestar capital a juro: a gestão do legado do brasileiro Cipriano Gomes Claro pela Misericórdia de Arcos de Valdevez (1738-1760)». Em *Os Brasileiros enquanto agentes de mudança: poder e assistência*, coord. Maria Marta Lobo de Araújo, 71-90. Póvoa do Lanhoso: CITCEM, 2013.
- Ramos, Rui Bernardos Vasconcelos, e Nuno Gonçalo Monteiro, coords. *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009.
- Ramos, Rute. «As gentes e o quotidiano num período de mudança: a administração da Misericórdia». Em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho, 317-320. Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022.
- Ramos, Rute Isabel Guerreiro. «O Hospital de Todos os Santos. História, Memória e Património Arquivístico (Sécs. XVI-XVIII)». Tese de doutoramento, Évora, Universidade de Évora, 2019.
- Rapp, Francis. «Los humanistas y los reformistas frente a la peregrinación en el s. XVI». *Compostela. Revista de la Archicofradía Universal del Apóstol Santiago*, n. 31 (2003): 9-13.
- Rau, Virgínia. *Feiras Medievais Portuguesas. Subsídios para o seu estudo*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- Reis, Maria Cecília B. N. Rodrigues S. «O Porto e o comércio na segunda metade do século XVIII. A Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro e os negócios do vinho». Tese de doutoramento. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013.

- Remuñán Ferro, Manuel. «Gremios Compostelanos relacionados com la peregrinación Jacobea». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 109-126. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Resende, Nuno. «Todos os caminhos vão dar a Roma? Estudo-síntese sobre estudos hodográficos e problemáticas afins em Portugal». Comunicação apresentada no III Encontro Citcem, Paisagem - (I) Materialidade, Porto, 21-23 novembro, 2013.
- Rey Castelao, Ofelia. «El odioso y tiránico Voto de Santiago en el Reino de Granada (1492-1834)». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n. 34 (2022): 123-144.
- Rey Castelao, Ofelia. *El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2021.
- Rey Castelao, Ofelia. «Crisis familiares y migraciones en la Galicia del siglo XVIII desde una perspectiva de género». *Studia Histórica. Historia Moderna*, 38, n. 2 (2016): 201-236.
- Rey Castelao, Ofelia. «De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinzago en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII». Em *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios*, eds. Inmaculada Arias de Saavedra Alías e Miguel Luis López Guadalupe Muñoz, 195-214. Granada: Universidad de Granada, 2015.
- Rey Castelao, Ofelia. «El trabajo de las mujeres rurales en la España Moderna. Un balance historiográfico, 1994/2013». *Revista de Historiografía*, 22 (2015): 183-210.
- Rey Castelao, Ofelia. «Parrains et marraines en Galice aux XVIe-XIXe siècles: le diocèse de Saint-Jacques-de-Compostelle». Em *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, eds. Guido Alfani, Vincent Gourdon e Isabelle Robin, 69-98. Bruxelles: Peter Lang, 2015.
- Rey Castelao, Ofelia. «Las migraciones de los rurales en el siglo XVIII: cuestiones pendientes», *Minius*, n. 20 (2012): 119-153.
- Rey Castelao, Ofelia. «Las migraciones femeninas de Antiguo Régimen en su contexto europeo». Em *Mujer y emigración: una perspectiva plural: actas del Coloquio Internacional*, coords.

- Julio Hernández Borge, e Domingo L. González Lopo, 39-68. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones, 2008.
- Rey Castelao, Ofelia. «Les femmes «seules» du Nord-Ouest de l'Espagne. Trajectoires féminines dans un territoire d'émigration 1700-1860)». *Annales de démographie historique*, n. 112, 2 (2006): 105-133.
- Rey Castelao, Ofelia. *Los Mitos del Apóstol Santiago*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, Nigratrea, 2006.
- Rey Castelao, Ofelia. «Historia del Real Hospital de Santiago». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias, 375-395. Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- Rey Castelao, Ofelia. «A Tradición xacobeá na época moderna». Em *O Camiño como destino: camiños, camiñantes e peregrinos no Arquivo do Reino de Galicia*, ed. Gabriel Quiroga Barro, 19-27. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Dirección Xeral de Patrimonio Cultural, 1999.
- Rey Castelao, Ofelia. «Exiliados irlandeses en Galicia de fines del XVI a mediados del XVII». Em *Disidencias Y Exilios En La España Moderna - Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, coords. António Mestre Sanchís e Enrique Giménez López, 99-116. Alicante: Universidad de Alicante, 1997.
- Rey Castelao, Ofelia. *El Voto de Santiago, claves de un conflicto*. Santiago de Compostela: editor não identificado, 1993.
- Rey Castelao, Ofelia. «El Voto de Santiago. Claves de un conflicto (II)». *Compostellanum*, vol. 37, n. 3-4 (1992): 657-701.
- Rey Castelao, Ofelia. «El Voto de Santiago. Claves de un conflicto (I)». *Compostellanum*, vol. 37, n. 1-2 (1992): 271-318.
- Rey Castelao, Ofelia. «El voto de Santiago en la España Moderna». Tese de doutoramento, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1984.
- Rey Castelao, Ofelia, e Baudilio Barreiro Mallón. «Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX». Em *La respuesta social a la pobreza en la Península*

Ibérica durante la Edad Moderna, eds. María José Pérez Álvarez e Maria Marta Lobo de Araújo, 209-238. León: Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 2014.

Rial García, Serrana, e Ofelia Rey Castelao. «Las viudas de Galicia a fines del Antiguo Régimen». *Chronica Nova*, 34 (2008): 91-122.

Ribeiro, Daniel. «A Albergaria do Covelo do Tâmega». *Amarante Magazine*. Publicação online em 26 de dezembro de 2020. Disponível para consulta online em <https://amarantemagazine.sapo.pt/sociedade-e-cultura/a-albergaria-do-covelo-do-tamega/>

Ribeiro, Daniel. «Amarante no Caminho de Santiago». *Amarante Magazine*. Publicação online 24 de julho de 2020. Disponível para consulta online em <https://amarantemagazine.sapo.pt/sociedade/amarante-no-caminho-de-santiago/>

Ribeiro, Maria do Carmo, e Arnaldo Sousa Melo. «A influência das atividades económicas na organização da cidade medieval portuguesa». Em *Evolução da paisagem urbana: sociedade e economia*, coords. Maria do Carmo Ribeiro, e Arnaldo Sousa Melo, 145-172. Braga: CITCEM, 2012.

Ribeiro, Tiago. «Direito, sentido e razão: sobre o sexo como problema normativo». *Práticas da História*, n. 9 (2019): 167-189.

Richard, Jean. *Les récits de voyages et de pèlerinages*. Turhnout: Brepols, 1981.

Ries, Julien. «Peregrinaciones, peregrinos y sacralización del espacio». Em *El Mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, ed. Paolo G. Caucci von Saucken, 19-39. Barcelona: Lunwerg, 1999.

Rocha, Manuel Inácio Fernandes da. «Barcelos nos caminhos de Santiago». *Barcelos Revista*, n. 4 (1993): 95-133.

Rocha, Manuel Inácio Fernandes da. «O Alto Minho e as Peregrinações a Santiago de Compostela». *Estudos Regionais*, n. 13-14 (1993): 9-52.

Rocha, Manuel Joaquim Moreira. «Altars e invocações na Sé de Braga: a formação de um espaço contra-reformista». *Revista Museu*, n. 2 (1994): 37-53.

- Rocha, Raul. *Irmandade de S. Crispim e S. Crispiniano. 700 anos de História*. Guimarães: Artes Gráficas, 2015.
- Roche, Daniel. *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*. Paris: Fayard, 2003.
- Rodrigues, Lisbeth de Oliveira. «A saúde do corpo». Em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1499-1668)*, coord. Inês Amorim, vol. 1, 307-354. Coimbra: Edições Almedina, 2018.
- Rodrigues, Lisbeth de Oliveira. «Os hospitais portugueses no Renascimento (1480-1580): o caso de Nossa Senhora do Pópulo das Caldas da Rainha», vol. I. Tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2013.
- Rodrigues, Luís Alexandre. *Bragança no Século XVIII. Urbanismo. Arquitectura*, vol. I. Bragança: Junta da Freguesia da Sé, 1997.
- Rodrigues, Martinho Vicente. *A Santa Casa da Misericórdia de Santarém: cinco séculos de história*. Santarém: Santa Casa da Misericórdia, 2004.
- Rodrigues, Teresa. «As crises de mortalidade em Lisboa (séculos XVI a XIX) – uma análise global». *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XIII, 2 (1995): 45-74.
- Rodríguez González, Ángel. «El Hospital de San Miguel del Camino para pobres y peregrinos (Siglos XV al XVIII)». *Compostellanum*, vol. 12, n. 1 (1967): 201- 254.
- Rodríguez Lemos, Anxo. «Conflictividad devota. Las mujeres en las romerías gallegas (siglos XVIII-XIX)». *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 12, 2 (2022): 307-338.
- Rodríguez Lemos, Anxo. «A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna». Em *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*, coords. Cristina Borreguero Beltrán *et al*, 869-886. Burgos: Servicio de Publicaciones e Imagen Institucional da Universidad De Burgos, 2021.
- Rodríguez Lemos, Anxo. «The Economy of Devotion in Northwest Iberian Sanctuaries». *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, vol. 15 (2021): 379-401.

- Rodríguez Lemos, Anxo. «Fomentar devociones: relatos e imágenes en los exvotos de Galicia». Em *Hacer Historia Moderna. Líneas actuales y futuras de investigación. V Encuentro de Jóvenes Investigadores de la FEHM, Sevilla, 4 u 5 de julio de 2019*, coords. Juan José Iglesias Rodríguez e Isabel M^a Meleiro Muñoz, 1088-1105. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2020.
- Rops, Daniel. *Sur le chemin de Compostelle. Le Pèlerin à la coquille*. Paris: Librairie Plon, 1952.
- Rosa, Maria de Lurdes. «Sant'Antonio del portoghesi: 1786-1825: le pèlerinage portugais à Rome dans le contexte dévotionnel du Portugal de la fin de l'ancien régime». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Dominique Julia e Philippe Boutry, 255-402. Roma: École Française de Rome, 2000.
- Roussel, Claude. «Moyen Âge. La route et le pèlerin». Em *L' hospitalité: Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, dir. Alain Montandon. Paris: Éditions Bayard, 2004 (507-559).
- Roussel, Romain. *Les pèlerinages*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- Rowling, Marjorie. *Everyday Life of Medieval Travellers*. Londres: B.T. Batsford, 1971.
- Ruiz Álvarez, Raúll. «Ventas, Mesones y Posadas en el Reino de Granada (s. XVIII)». *Chronica Nova*, n. 46 (2020): 309-345.
- Ruiz Capellán, Alberto, e Julio C. Lastres Mendiola. *Hospital de peregrinos y pobres de Santo Domingo de la Calzada siglos XI al XIX: aspectos sanitario-administrativos*. La Rioja: Consejería de Cultura, Deportes y Juventud, 1995.
- Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio. «Las colonizaciones francas en el Camino de Santiago». Em *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica. Logroño, 12-23 de abril de 1999*, coord. Francisco Javier García Turza, 135-142. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000.
- Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio. «Las Colonizaciones francas en las rutas castellano-leonesas del Camino de Santiago». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en*

- Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 283-312. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio. «La Peregrinación a San Salvador de Oviedo y los itinerarios asturianos del Camino de Santiago». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken, 233-254. Barcelona: Lunweg Editores, 1993.
- Ruiz de Loizaga, Saturnino. «Puentes y hospitales en el Camino de Santiago en el Noroeste peninsular (siglos XIV-XV)». Em *Compostellanum*, vol. 53, n. 3-4, (2008): 347-373.
- Ruiz Morales, José Miguel. «Los caminos de Europa al Señor Santiago». *Compostellanum*, Sección de Ciencias Eclesiásticas, vol. 10, n. 1 (1965): 575-583.
- Russo, Saverio. «Les pèlerins de Saint-Nicolas de Bari au XVII^e et XVIII^e». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dirs. Philippe Boutry e Dominique Julia, 455-481. Roma: École Française de Rome, 2000.
- S. P. R., «Razón de los muebles y alhajas inventariadas y existentes en el Hospital de Nuestra Señora de los Ángeles de Ribadavia». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación [catálogo de la exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de julio-29 agosto 2004*, dir. José Manuel García Iglesias, coord. Marcelina Calvo Domínguez, 252-253. Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- Sá, Isabel dos Guimarães. «Espaços e distinções sociais (1502-1620)». Em *Omnium sanctorum. O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e saúde*, coord. Jorge Ramos de Carvalho, 519-525. Lisboa: Câmara Municipal, Santa Casa da Misericórdia, 2022.
- Sá, Isabel dos Guimarães. «O Património – herdar, acrescentar, natureza e variações». Em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1499-1668)*, coord. Inês Amorim, vol. 1, 155-214. Coimbra: Edições Almedina, 2018.
- Sá, Isabel dos Guimarães. *O regresso dos mortos. Os doadores da Misericórdia do Porto e a Expansão Oceânica (séculos XVI-XVII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

- Sá, Isabel dos Guimarães. «D. Lopo de Almeida, Benfeitor da Misericórdia do Porto (c. 1525-1584): uma incursão sobre os seus bens móveis». Em *Culto, Cultura, Caridade. Atas do II Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, coord. Santa Casa da Misericórdia do Porto, 25-49. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2012.
- Sá, Isabel dos Guimarães, e José Pedro Paiva. «Introdução». Em *Monumenta Misericordiarum. A Fundação das Misericórdias: o Reinado de D. Manuel I*, coord. José Pedro Paiva, vol. 3, 7-26. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004.
- Sá, Isabel dos Guimarães. «As Misericórdias da fundação à União Dinástica». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Fazer a História das Misericórdias*, coord. José Pedro Paiva, vol. 1, 19-45. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002.
- Sá, Isabel dos Guimarães. «As Misericórdias nas sociedades portuguesas do período moderno». *Cadernos do Noroeste*, vol. 15, n. 1-2 (2001): 337-358.
- Sá, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.
- Sá, Isabel dos Guimarães. «A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)». *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) (1998): 31-63.
- Sá, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- Sá, Isabel dos Guimarães. «Os Hospitais entre a assistência medieval e a intensificação dos cuidados médicos no período moderno». Em *Congresso comemorativo do V centenário da fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora, Actas*, 87-103. Évora: Hospital do Espírito Santo, 1996.
- Sá, Isabel dos Guimarães, e Maria Antónia Lopes. *História breve das misericórdias portuguesas (1498-2000)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.
- Sáenz Terreros, Victoria. «El hospital de peregrinos y la confradía de Santo Domingo de la Calzada hasta la crisis del Antiguo régimen s. (XI-XVIII)». Em *Segundo Coloquio sobre Historia de*

La Rioja, Logroño: 2-4 de octubre de 1985, vol. 1, 409-419: Saragoça: Universidad de Zaragoza, Colegio Universitario de La Rioja, 1986.

Salas Delgado, Luis. «Fiestas y Devociones de una parroquia sevillana durante los siglos XV y XVI: el caso de San Andrés». Em *La religiosidade popular. Hermandades, Romerías y Santuarios*, coords. C. Álvarez Santaló, Maria Jesus Buxó e S. Rodríguez Becerra, vol. 3, 31-49. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

Salgado, Augusto A. Alves. «O poder naval português no Atlântico. Séculos XVI a XVIII». Em *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2005). Disponível para consulta online em http://cvc.institutocamoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/augusto_alves_salgado.pdf.

Salicrú i Lluch, Roser. «¿Viajeros peregrinos y peregrinos viajeros?: Santiago y Tierra Santa en las guías y relatos de viajes bajomedievales». Em *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media: crisis y renovación*, eds. Santiago Gutiérrez García e Santiago López Martínez-Morás, 185-207. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2018.

Salicrú i Lluch, Roser. «Galícia i Granada: pelegrinatge i exercici de cavalleria en terres ibèriques i musulmanes occidentals a la Baixa Edat Mitjana». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 163-177. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

Saloio, Marta Isabel Romão. «Os Relicários em Portugal e no Mundo Português entre os Séculos XVI e XVIII. Um Estudo Introdutório». Dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2016.

Sánchez Monge, Manuel. «Espiritualidad de la peregrinación». *Compostellanum*, vol. 56, n. 1-4 (2011): 417-441.

Sánchez Sánchez, Xosé M., «"Propter guerras et dissensions": papado y contexto bélico en la peregrinación compostelana durante la segunda mitad del siglo XV». Em *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media: crisis y renovación*, eds. Santiago Gutiérrez García e Santiago López Martínez-Morás, 209-221. Santiago de Compostela:

- Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2018.
- Sanchis, Pierre. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*, vol. 3. Lisboa: Dom Quixote, 1983.
- Santín Díaz, Enrique. «Las rutas jacobeanas, crisol de pueblos y culturas». Em *Ad divinum Iacobum Iter Hispaniae centro: estudos jacobeanos: intervencións en el "Congreso sobre el Camino Madrileño-Castellano de Santiago*, ed. M. Mourelle de Lema, 25-28. Madrid: Grugalma, 2005.
- Santolaria Sierra, Félix. *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*. Barcelona: Editorial Ariel, 2003.
- Santos, Carlota Maria Fernandes dos. *Santiago de Romarigães, comunidade rural do Alto Minho: sociedade e demografía (1640-1872)*. Porto: Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Câmara Municipal de Paredes de Coura, 1999.
- Santos, Guilherme de Oliveira, Leandro Correia, e Roberto Carlos Reis. *O Processo dos Távoras. A Revisão. Instauração, depoimentos e sentenças*. Lisboa: Caleidoscópico, 2017.
- Santos, Vanicléia Silva. «Uma política de ossos: as relíquias católicas na África e o culto aos mortos (1564-1665)». *Revista Latino-Americana de Estudos Avançados*, n. 1 (2016): 138-157.
- Sanz Fuentes, M^a Josefa. «Las fuentes diplomáticas y la peregrinación». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 411-422. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Sanz Larruga, Francisco Javier. «La protección jurídica del Camino de Santiago». Em *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela. Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*, dir. José Leira López, 141-176. Corunha: Universidade da Corunha, 1997.

- Saupin, Guy. «Introduction». Em *Le commerce atlantique franco-espagnol*, dir. Guy Saupin e Jean-Philippe Priotti, 7-31. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008. Disponível para consulta online através de <https://books.openedition.org/pur/4931>.
- Scalia, Giovanna. «Il *Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia* (ms. N. 900-8773 della Bibliothèque Nationale di Parigi)». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacoepa: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 311-376. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Schmugge, Ludwig. «A Peregrinación libéranos: unha tese sobre o significado da peregrinación medieval». Em *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, ed. Vicente Almazán, 265-286. Vigo: Editorial Galaxia, 1990.
- Schneider, Jürgen, e Markus A Denzel, «Faires et marchés en Allemagne à l'Époque moderne». Em *Faires et marchés: Dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne*, dir. Christian Desplat, 137-152. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1996. Disponível online através de <http://books.openedition.org/pumi/23347>
- Sebastián Solanes, Raul Francisco. «La aportación de Juan Vives al estudio de la pobreza. *Del socorro de los pobres a la aporophobia*». *Vivesiana*, vol. 3 (2018): 57-87.
- Seixas, Raquel. *O Santuário de Nossa Senhora de Aires. Arquitectura e devoção (1743-1792)*. Lisboa: Editora Caleidoscópio, 2021.
- Sensi, Mario. «El pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei pellegrini italiani». Em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, 695-769. Perugia: Edizione Compostellane, 2005.
- Sequeira, Joana. *O Pano da terra. Produção têxtil em Portugal nos finais da Idade Média*. Porto: Universidade do Porto, 2014.
- Serafim, João Carlos G., «Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino». *Via spiritus*, n. 8 (2001): 157-184.
- Serena Mazzi, María. *Los viajeros medievales*. Madrid: Machado Grup de Distribución: 2018.

- Serrão, Joaquim Veríssimo. «O quadro económico». Em *História de Portugal. O Antigo Regime*, dir. José Mattoso, coord. António Manuel Hespanha, vol. 4, 89-137. Porto: Círculo de Leitores, 2014.
- Serrão, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal, vol. IV - O Governo dos reis espanhóis (1580-1640)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1990.
- Serrão, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal, vol. VI - O despotismo iluminado (1750-1807)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1982.
- Serrão, Joel. «Conspecto histórico da emigração portuguesa». *Análise Social*, vol. VIII, n. 32 (1970): 597-617.
- Serrão, Joel, e A. H. Oliveira Marques, dirs. *Nova História de Portugal. vol. 7 - Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, coord. Avelino de Freitas de Meneses. Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- Serrão, Joel, e A. H. Oliveira Marques, dirs. *Nova História de Portugal. Portugal do Renascimento à crise dinástica*, coord. João José Alves Dias, vol. 5. Lisboa: Editorial Presença, 1998.
- Sesma Muñoz, Jose Angel. «El Camino de Santiago en Aragon». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 87-102. Oviedo: Principado de Astúrias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Sicking, L. «Les marchands espagnols et portugais aux Pays-Bas et la navigation à l'époque de Charles Quint: gestion des risques et législation». Em *Diplomates, voyageurs, artistes, pèlerins, marchands entre pays bourguignons et Espagne aux XVe et XVIe siècles*, dir. Jean-Marie Cauchies, 253-274. Neuchâtel: Centre européen d'études bourguignonnes (XIVe-XVIe s.), 2011.
- Sigal, Pierre-André. «Las Diferentes tipos de pelerinages». Em *Santiago de Compostela: 1000 ans de pèlerinage européen, [exposition] organisée dans le cadre d'Europalia 85 España avec le Concours du crédit Communal, de Belgique*, 97-101. Belgique: Credit Communal, 1985.

- Sigal, Pierre-André. *Les marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*. Paris: Armand Colin, 1974.
- Sike, Yvonne de. *Fêtes et croyances populaires en Europe. Au fil des saisons*. Turim: Bordas, 1994.
- Silva, Álvaro Ferreira da. «Finanças Públicas». Em *História Económica de Portugal*, orgs. Pedro Lains e Álvaro Ferreira da Silva, 240-362. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- Silva, Ana Isabel Coelho. «A norma e o desvio: história da evolução dos compromissos das misericórdias portuguesas». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Novos Estudos*, coord. José Pedro Paiva, vol. 10, 43-88. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2017.
- Silva, Elsa Liliana Antunes da. «As festas da confraria de Santa Cruz de Braga no século XVIII». Dissertação de mestrado, Braga, Instituto de Ciências Sociais, 2013.
- Silva, Francisco Ribeiro da. «O Porto e o seu termo (1580-1640). Os homens, as instituições, e o poder», vol. 1. Tese de doutoramento, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1985.
- Silva, Francisco Ribeiro. «O “Regimento do Hospital da Misericórdia de Arcos de Valdevez”». Em *Génese e organização das Misericórdias. Actas das I Jornadas de Estudos da Misericórdia de Arcos de Valdevez*, coords. Maria Odete Ramos e Maria Lúcia Afonso, 19-28. Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, 2011.
- Silva, Francisco Ribeiro da. «Marginais e Marginalizados à luz das Ordenações Filipinas». *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI (1996): 69-76.
- Silva, H. Castro. *A Misericórdia de Castelo Branco. Apontamentos Históricos*. Castelo Branco: Papelaria Semedo, 2^o ed. 1958.
- Silva, Hugo Ribeiro da. «Cuidar das almas». Em *Sob o Manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto (1668-1820)*, coord. Inês Amorim, vol. 2. 360-379. Coimbra: Edições Almedina, 2018.

- Silva, João Gonçalves da. «As feiras de Estremoz – uma primeira contribuição para o estudo dos mercados regionais no Antigo Regime». *Revista de História Economia e Social*, n. 11 (1983): 103-123.
- Silva, José Gentil da. «A situação feminina em Portugal na segunda metade do século XVIII». *Revista de História das Ideias*, Tomo I (1982): 143-166.
- Simplicio, Oscar. «Violenza maritale e violenza sessuale nello stato senese di antico regime». Em *Emarginazione criminalità e devianza in Italia fra '600 e '900: problemi e indicazioni di ricerca*, coords. Alessandro Pastore e Paolo Sorcinelli, 33-50. Milão: Franco Angeli, 1990.
- Soares, Franquelim Neiva. «Sociedade e delinquência no Portugal Miguelista. A arquidiocese de Braga em três devassas visitacionais de 1831». *FORUM*, n. 32 (2002): 287-316.
- Soares, António Franquelim Sampaio Neiva. «A arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidade pelas visitas pastorais (1550-1700)», vol. 1-2. Tese de doutoramento, Braga, Universidade do Minho, 1993.
- Sobrado Correa, Hortensio. «Asistencia y orden público: enfermos y presos gallegos en la ciudad de Porto, siglos XVIII-XIX». Em *Gañar a vida cruzando a raia: emigración gallega a Portugal (siglos XVI-XIX)*. eds. Camilo Fernández Cortizo, Domingo L. González Lopo, Hortensio Sobrado Correa, 265-309. Santiago de Compostela: Alvarello, 2020.
- Solomon, Norman. «Jewish Pilgrimage and Peace». *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Antón M. Pazos, 39-61. Londres: Nova York, Routledge.
- Somme, M. «Pèlerins du Nord de la France vers Saint-Jacques de Compostelle (XIV^e – XV^e siècles)». Em *Diplomates, voyageurs, artistes, pèlerins, marchands entre pays bourguignons et Espagne aux XV^e et XVI^e siècles*, Jean-Marie Cauchies, 7-16. Neuchâtel: Centre européen d'études bourguignonnes (XIV^e-XVI^e s.), 2011.
- Sottomayor-Pizarro, José Augusto. «Isabel, Princess of Aragon (1270-1336): Queen of Portugal, Pilgrim and Saint». Em *Women and pilgrimage in medieval Galicia*, ed. Carlos Andrés González-Paz, 81-92. Burlington: Ashgate, 2015.

- Sousa, Fernanda de, e Natália Marinho Ferreira-Alves. *A Santa Casa da Misericórdia de Vila Real. História e Património*. Porto: CEPESE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 2011.
- Sousa, Fernando de e, Sílvia Gonçalves. *Memórias de Vila Real*, vol.1. Vila Real: Arquivo Distrital de Vila Real e Câmara Municipal de Vila Real, 1987.
- Sousa, Ivo Carneiro de. *As Misericórdia de Lisboa a Manila: muito poder e alguma caridade*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2005.
- Sousa, Maria de Jesus Fonseca de. «A Santa Liga (1570-1574): o confronto e o imaginário entre o “Turco” e o Ocidente». Dissertação de mestrado, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017.
- Souza, Alexandre Rodrigues de. «As mulheres “devassas de seu corpo” em Coimbra durante a primeira metade do século XVIII». *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, XXXIII (2020): 35-55.
- Stannek, Antje. «Les pèlerins allemands à Rome et à Lorette à la fin du XVII et au XVIII siècle». Em *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne: actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'Ecole française de Rome, (Rome, 4-5 juin 1993)*, dir. Philippe Boutry e Dominique Julia, 327-354. Roma: École Française de Rome, 2000.
- Starkie, Walter. «Santiago, Inglaterra e Irlanda». Em *Santiago en la historia, la literatura y el arte*, auts. Francisco Iñiguez, *et al.*, vol. I, 91-111. Madrid: Editora Nacional, 1954.
- Stoddard, Robert. «Major Pilgrimage Places of the World». Em *Pilgrimage in the old and new World*, eds. Surinder M. Bhardwaj, Gisbert Rinschede e Angelika Sievers, 17-36. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1994.
- Storrs, Constance, e F. R. Cordero Carrete. «Peregrinos ingleses a Santiago en el Siglo XIV». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XX, n. 61 (1965): 193-224.
- Storrs, Constance Mary. *Jacobean Pilgrims from England to St James of Compostella from the Early Twelfth to the Late Fifteenth Century*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1994.

- Stoye, John. *English travellers abroad: 1604-1667: their influence in english society and politics*. Londres: Yale University Press, 1989.
- Suarez Alvarez, M^a Jesus. «Peregrinacion y reactivacion económica». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 269-281. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Suárez Fernández, Luis. «Piedad popular en el culto a Santiago». Em *El Camino de Santiago, camino de Europa: curso de conferencias, El Escorial, 22-26, VII, 1991*, 215-224. Pontevedra: Xunta De Galicia. Consellería de Relacións Institucionais, 1993.
- Supruniuk, Anna. «Pilgrims and pilgrimages in medieval Europe». Em *Trade routes and pilgrimage trails as a factor of integration: sanctuaries and cult*, eds. Jerzy Kmiecinski, Marek Oledzki e Karol E. Natkanski, 191-215. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2005.
- Swanson, Robert. N. «Political pilgrims and political saints in medieval England». Em *Pilgrims and politics: rediscovering the power of the pilgrimage*, ed. Antón M. Pazos, 29-45. Farnham: Surrey, UK, Ashgate, 2012.
- Táin Guzman, Miguel. *La ciudad de Santiago de Compostela en 1669. La "Peregrinación" del Gran Príncipe de la Toscana Cosimo III de Medici*. Santiago de Compostela: Teófilo Edicións, Consorcio de Santiago, 2012.
- Tavoli, Ottelo. «Indagine statistica e valutazione dei pellegrini accolti nell' Hospital Real di Santiago tra il 1802 e il 1806 secondo un manoscritto sconosciuto». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 199-218. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Thomas, Jack. «Foires et marchés ruraux en France à l'Époque moderne». Em *Foires et marchés: Dans les campagnes de l'Europe médiévale et moderne*, dir. Christian Desplat, 177-207. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1996. Disponível online em <http://books.openedition.org/pumi/23367>.

- Thomas, Jack. «Pour une géographie historique des places marchandes». Em *Le temps des foires: Foires et marchés dans le Midi toulousain de la fin de l'Ancien Régime à 1914* [en ligne]. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1993. Disponible online em <http://books.openedition.org/pumi/17331>.
- Torremocha Hernández, Margarita. «Mujer estuprada: ¿víctima o cómplice querellante? Un complejo delito de difícil probanza en Castilla (Porcones, siglo XVII)». *Clio & Crimen*, n. 17 (2020): 165-196.
- Torrente Fernandez, Isabel. «Tratamiento historiográfico de la peregrinación jacobea». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 399-421. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.
- Tostes, Rogerio Ribeiro. «O nascimento do Purgatório como preparação do burguês: espaços citadinos, teologia social medieval». *Revista Vernáculo*, n. 17-18 (2006): 126-137.
- Tovar Pulido, Raquel. «La justicia y la legislación castellana ante la ruptura de promesa de matrimonio y el reconocimiento de paternidad: análisis de casos en la España meridional del Antiguo Régimen». *Cuadernos de Historia del Derecho*, n. 28 (2021): 123-149.
- Toyo, Ana Belén de los. «Peregrinos a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Moderna a través de los libros de difuntos parroquiales: el camino de la costa oriental asturiana». Em *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 4 al 6 de noviembre de 1993*, 699-705. Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1995.
- Tudela Velasco, María Isabel Pérez de. «Women and the Christian Middle Ages. The Theoretical Horizon». Em *Women and pilgrimage in medieval Galicia*, ed. Carlos Andrés González-Paz, 7-25. Burlington: Ashgate, 2015.
- Urbani, Partizia. «Il viaggio in leggerezza di Francesco Ricardi nella Spagna del 1669». Em *Viajes y caminos: relaciones interculturales entre Italia y España. Viaxes e camiños: relacións interculturais entre Italia e España. Viaggi e cammini: rapporti interculturali tra Italia e*

Spagna, ed. Xosé A. Neira Cruz, 231-245. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2016.

Uria Maqua, Juan. «Los caminos de la peregrinación a San Salvador de Oviedo y Santiago en Asturias». Em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, coord. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, 191-210. Oviedo: Principado de Asturias, Servicio de Publicaciones, 1993.

Uría Ríu, Juan. *Las peregrinaciones a Santiago y San Salvador*, vol. I. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2006.

Usero, Rafael. «Cedeira y su hospital de pobres y peregrinos». *Estudios Mindonienses*, n. 13 (1997): 685-708.

Valdeón Baruque, Julio. «Las peregrinaciones a Santiago: trabajo y economía». Em *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica. Logroño, 12-23 de abril de 1999*, coord. Francisco Javier García Turza, 89-96. Logronho: Instituto de Estudios Riojanos, 2000.

Van Herwaarden, Jan. «L'integrità del testo del Liber Sancti Jacobi: vent'anni tardi». Em *Santiago e l'Italia: atti del convegno internazionale di studi: Perugia, 23-26 maggio 2002*, 271-285. Perugia: Edizione Compostellane, 2005.

Van Herwaarden, Jan. «L'integrità di testo del Codex Calixtinus». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 251-270. Perugia: Università Degli Studi di Perugia, 1983.

Vázquez de Parga, Luis., José M. Lacarra y de Miguel, e Juan Uría Ríu. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948-1949.

Vázquez Gallego, Jesús. *Los hospitales del camino francés en Galicia*. Corunha: Edición do Castro, 2001.

Vega Avelaira, Judit. «Análisis iconográfica una leyenda jacobea: el milagro del ahorcado y sus representaciones en Suiza». *Compostellanum*, vol. 55, n. 3-4 (2010): 663-682.

- Velázquez, Isabel. «En el comienzo de las peregrinaciones medievales en Europa: el papel de los obispos y los monjes». Em *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coords. José Ángel García de Cortázar, e Ramón Teja, 32-49. Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2004.
- Venturelli, Simona Canevascini. «Il baliaggio di Locarno e le sue osterie. Squarci di vita sociale, culturale e criminale d'epoca moderna (XVIII secolo)». *Bollettino della Società storica locarnese*, vol. 14 (2011): 17-33.
- Verdés Pijuan, Pere. «El pelegrinate a Sant Jaume i Catalunya, segons la documentació municipal (S. XIV-XVI)». Em *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, 179-187. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- Verdon, Jean. *Travel in the Middle Ages*. Paris: Librairie Académique Perrin, 1998.
- Viana y Vieites, José Ignacio Fernández de. «Testamentos de peregrinos del siglo XVI en Santiago». Em *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea: atti del Convegno internazionale di studi, Perugia, 23-24-25 settembre 1983*, 63-101. Perugia: Università Degli Studi Di Perugia, 1983.
- Vicaire, Marie-Humbert. «Les trois itinérances du pèlerinage aux XIII^e et XIV^e siècles». Em *Le pèlerinage*, eds. Marie-Humbert Vicaire, e Centre National de la Recherche Scientifique, 17-41. Toulouse: Edouard Privat, 1980.
- Vicente, Ana. *As mulheres portuguesas vistas por viajantes estrangeiros: séculos XVIII-XIX-XX*. Lisboa: Gótica, 2001.
- Viçoso, Maria Isabel. *História da Misericórdia de Chaves. 500 Anos de Vida*. Chaves: Santa Casa da Misericórdia de Chaves, 2007.
- Villanueva, Carlos. «Música y peregrinación». Em *Santiago: la Europa del peregrinaje*, dir. Paolo Caucci von Saucken, 149-167. Barcelona: Lunwerg Editores, 1993.
- Webb, Diana. «Pilgrimage in the Lives of Womens Saints». Em *Femmes et pèlerinages/Women and Pilgrimages*, eds. Marie-Élisabeth Henneau et Juliette Dor, 191-206. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, 2007.

- Wiesner-Hanks, Merry E. *Cristianismo y sexualidade en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2001.
- Woolf, Stuart. *Los Pobres en la Europa Moderna*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.
- Xavier, Ângela Barreto. «Imagens de pobres, pobreza e assistência entre os séculos XV e XX». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Novos Estudos*, coord. José Pedro Paiva, vol. 10, 15-41. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2017.
- Xavier, Ângela Barreto, e José Pedro Paiva. «Introdução». Em *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Crescimento e Consolidação: de D. João III a 1580*, coord. José Pedro Paiva, vol. 4, 7-26. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2005.
- Xavier, Ângela Barreto. «Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII)». *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 11 (1999): 59-85.
- Yáñez Neira, Damián. *El Camino de Santiago y los Monasterios*. Santiago de Compostela: Coedición Follas Novas, Monte Casino, 1999.
- Yáñez Neira, Damián. «Hospederías monásticas en la provincia de Orense». Em *Actas Congreso sobre o camiño xacobeo na provincia de Ourense: Feito físico, arquitectura e urbanismo históricos camiño principal e tecido secundario (oreense, del 29 de septiembre al 2 de octubre de 1993)*, 59-74. Corunha: Xunta de Galicia, 1995.
- Yzquierdo Perrín, Ramón. «Aproximación a la arquitectura del siglo XV en Galicia». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias, 345-374. Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- Yzquierdo Perrín, Ramón. «El cuidado de los enfermos y peregrinos en Compostela». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de peregrinación*, dir. José Manuel García Iglesias, 291-322. Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.
- Yzquierdo Perrín, Ramón. «Los hospitales del Camino: La asistencia al peregrino en los Caminos de Santiago». Em *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el*

Camino de peregrinación, dir. José Manuel García Iglesias, 189-290. Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004.

Zabalza Seguíñ, Ana. «Urroz-Villa en la Edad Moderna». Em *La feria y mercado de Urroz-Villa. Origen, desarrollo e impacto urbanístico*, dir. Ana Zabalza Seguíñ, 63-108. Navarra: Ayuntamiento de Urroz-Villa, 2010.

Lista de sites

<http://biblioteca.galiciiana.gal/es>
<http://books.openedition.org>
<http://cvc.institutocamoes.pt>
<http://journals.openedition.org>
<http://museudoscoches.gov.pt/pt>
<http://www.bde.es>
<http://www.chass.utoronto.ca>
<http://www.confraria-portodave.pt>
<http://www.culturaspopulares.org>
<http://www1.ci.uc.pt>
<https://agendaculturalporto.org>
<https://amaranemagazine.sapo.pt>
<https://atom.scmp.pt>
<https://books.google.pt>
<https://dicionario.priberam.org>
<https://dicionarium.com>
<https://digitalis-dsp.uc.pt>
<https://dumas.ccsd.cnrs.fr>
<https://purl.pt>
<https://www.academia.edu>
<https://www.cairn.info>
<https://www.cm-barcelos.pt>
<https://www.cm-lousada.pt>
<https://www.culturacentro.gov.pt>
<https://www.e-publicacoes.uerj.br>
<https://www.infopedia.pt/>
<https://www.mmipo.pt>
<https://www.museuvirtualdalusofonia.com>
<https://www.up.pt>

<https://www.ville-monnaie.fr>

<https://www.visitarcos.pt>

Glossário final

Agnus Dei - Expressão que significa «cordeiro de Deus». Objeto de adorno, ou joia, utilizada no período moderno.

Alforges - Saco onde se transportava a comida ou objetos.

Almadraque - Colchão grosseiro ou enxergão.¹

Almilha - Espécie de colete vestido por cima da camisa e por baixo do gibão.²

Alqueire - O alqueire correspondia, na Idade Moderna, entre 13,60 a 13,80 litros.³

Baeta - Tecido de lã grosseiro, felpudo.⁴

Baetão - Tecido de pano muito grosso, próprio para capotes e saias.⁵

Baixéis - Navios ou barcos de pequena dimensão.⁶

Banda - Corresponde ao elemento onde se «afforrão as bordas de cor diversa às peças ou semelhante».⁷

Barca Montanheira - Pequena embarcação utilizada para navegar no rio Mondego.

Barco Rabelo - Pequena embarcação utilizada para navegar no rio Douro, fazendo o transporte das pipas de vinho.

¹ Veja-se Rafael Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio Morais Silva*, Tomo I (Lisboa: Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1790), 61.

² Porto Editora – *almilha* no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 11:32:49]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/almilha>

³ Luís Seabra Lopes, «A cultura da medição em Portugal ao longo da história», *Educação e Matemática*, n. 84 (2005): 48.

⁴ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 157; Manuela Pinto da Costa, «Glossário de termos têxteis e afins», *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*, I Série, vol. III (2004): 139; Luis Gonçalves Ferreira, *Vestidos de Caridade. Assistência, pobreza e indumentária na Idade Moderna. O caso da Misericórdia de Braga* (Famalicão: Húmus, 2020), 217.

⁵ Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 139; Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 217.

⁶ Veja-se Porto Editora – *baixel* no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa sem Acordo* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 11:34:20]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa-ao/baixel>

⁷ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 162.

Barinel - Embarcação com uma estrutura semelhante à das naus, com proa recurvada, de porte maior que a barca, podendo ser movida a remos ou à vela.⁸

Barquete - Embarcação pequena, sem coberta.

Barragana - Tecido impermeável, feito de lã de cabra.⁹

Barrete - «Cobertura da cabeça... são espécies de fundas de cobrir a cabeça, quando estão em casa, e são de lã em ponto de meia, tecida em panno, ou linho».¹⁰

Batel- Pequena embarcação usada para navegar nos rios, ou que se encontrava a bordo dos navios.¹¹

Berlinda - Viatura semelhante ao coche, mas mais rápida e segura.¹²

Bioco - Espécie de mantilha utilizada para cobrir a cabeça e o rosto, simbolizando modéstia.¹³

Borzeguins - Botim. Bota justa que chegava à perna.¹⁴

Boubas - Espécie de empígem. Sinónimo de gálico ou sífilis.¹⁵

Branqueta – Pano de lã branca.

Brim - Lençaria de muitas espécies ou variedades.¹⁶

Burel - Pano grosseiro, de lã de ovelha.¹⁷

Cabeçais - Espécie de travesseiros, na maioria das vezes cheios de penas.¹⁸

⁸ Porto Editora – *barinel no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 11:33:45]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/barinel>

⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 169; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 140.

¹⁰ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 170.

¹¹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 173.

¹² Confira-se «Berlinda», no glossário do Museu Nacional dos Coche. <http://museudoscoches.gov.pt/pt/explore/glossario/>.

¹³ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 182.

¹⁴ Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 218.

¹⁵ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 193.

¹⁶ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 198; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 141.

¹⁷ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 202; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 141.

¹⁸ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 205.

Cabeção - Na capa corresponde à parte que rodeava o pescoço, e ficava voltada para trás. Nas camisas, dizia respeito à parte que ficava da cintura para cima.¹⁹

Cabrestilho - Meias sem pé, que cobriam a perna apenas até ao tornozelo.²⁰

Caíques - Pequenos barcos a remos que faziam a ligação entre margens, servindo, também, para pescar na costa. Pode, igualmente, designar uma pequena embarcação de dois mastros e de velas triangulares.²¹

Calamanha - Tecido de pouca estimação usado no século XVIII.²²

Camaras - Sinónimo de curso, evacuação de ventre.²³

Camelão - Pano grosseiro, impermeável, feito com pelo de cabra, lã ou seda.²⁴

Camurça - Pano feito com o couro das cabras bravas.²⁵

Capotilho - Capa curta.²⁶

Carta de guia - Documento utilizado pelos viajantes, outorgado por uma autoridade, que atestava a necessidade da deslocação e de auxílio, ao longo do caminho, por parte das instituições de caridade.

Casacão - Peça de sobrepor, usada sobre a casaca, e mais resistente à chuva.²⁷

Catraios - Embarcações de pouco calado movidas a remo, ou vela, usadas para pesca de alto.²⁸

¹⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 205.

²⁰ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 207.

²¹ Porto Editora – *caique* no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 11:35:12]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/Caique>

²² Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, vol. 5, (1981): 436- 437.
<https://www.museuvirtualdalusofonia.com>.

²³ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 218-219.

²⁴ Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 142.

²⁵ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 223.

²⁶ Porto Editora – *capotilho* no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 12:19:44]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/capotilho>.

²⁷ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 241.

²⁸ Consulte-se a página <https://www.culturacentro.gov.pt/museu-dr-joaquim-manso/em-destaque/catraio-saiba-mais/>.

Chita - Segundo Rafael Bluteau corresponde a «Lençaria pintada de flores, aves, em imprensa da Asia, ou feita em Europa».²⁹

Coifa - Rede de seda, onde se punha o cabelo, e que apertava no alto da cabeça.³⁰

Colchão – Era uma «espécie de saco cheio de paina, lã ou penna», sobre o qual se estendiam os lençóis.³¹ O colchão propiciava maior conforto do que o simples enxergão.

Cruzado - Moeda que equivalia a 400 réis.

Cursos - O mesmo que camaras. Movimento apressado de fluidos. Movimento de excrementos do corpo.³²

Debrum - Fita com que se guarnece a borda dos vestidos.³³

Diligência - Ou *mala posta* - Serviço de transporte de passageiros que surgiu em finais do século XVIII, sendo composta por uma carruagem de 4 a 8 lugares, puxada por 4 cavalos.³⁴

Droguete - Tecido de seda, utilizado no século XVIII.³⁵

Duquesa - Tecido de lã.³⁶

Duraques - Tecido de lã, seda ou algodão, forte, usado, no Antigo Regime, para confecção de sapatos de mulher.³⁷

Enxergão - Segundo o dicionário de Rafael Bluteau, um enxergão correspondia a um «saco grande de palha que se põe nas camas por baixo do colchão».³⁸

²⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 267.

³⁰ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 283.

³¹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 284.

³² Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 326.

³³ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 362.

³⁴ Artur Teodoro de Matos, *Transportes e comunicações em Portugal, Açores e Madeira (1750-1850)* (Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1980), 360-375.

³⁵ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 457; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 145.

³⁶ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 458.

³⁷ Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 145.

³⁸ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 520.

Escapulário - Peça utilizada pelos clérigos, por cima da túnica, envolvendo os ombros.³⁹

Esclavina - Opa utilizada pelos escravos ou capa curta utilizada pelos romeiros que iam a Santiago, para cobrir as costas e o peito, aberta pela frente.⁴⁰

Esmolas do rol - Esmolas distribuídas a indivíduos que integravam uma lista de assistidos pelas confrarias.

Estamenha - Tecido fino, feito em lã.⁴¹

Estopa - Tecido de linho grosseiro.⁴²

Farragoulo - «Gabão de mangas curtas chamadas descанços, com cabeção, e hum capello com que se cobre a cabeça, usão delle rusticos e pescadores».⁴³

Ferrete - Instrumento de ferro usado, quando em brasa, para marcar os animais, ladrões ou escravos.⁴⁴

Fleuma - Um dos quatro humores, do corpo, respeitando ao humor húmido e frio.⁴⁵

Fragatas - Embarcações de guerra, de três velas redondas, apetrechados com uma bateria de canhões, menores que as naus e mais rápidas. Pode também designar pequenos barcos a remos, que navegavam no Tejo⁴⁶

Fusta - Embarcação achata, de vela e remos, de menor dimensão do que a galé.⁴⁷

Gabão - Capote com mangas e capuz.⁴⁸

³⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 530.

⁴⁰ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 533.

⁴¹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 559; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 145.

⁴² Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 566; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 146.

⁴³ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 609.

⁴⁴ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 610.

⁴⁵ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 620.

⁴⁶ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 632.

⁴⁷ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 646.

⁴⁸ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 647; Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 220.

Gabinardo - «Especie de gabão, ou samarra, com mangas perdidas».⁴⁹

Gibão - Peça que cobria o corpo até à cintura.⁵⁰

Gota atrética - Doença provocada pelo excesso de ácido úrico no sangue, que segundo Bluteau «consiste em fixar-se nas articulações das mãos, ou pés».⁵¹

Grise - Pano de lã, branca, utilizado pelos padres Jerónimos.⁵²

Hidropisia - Acumulação anormal de fluido nas cavidades naturais do corpo ou no tecido insuficiência cardíaca congestiva.⁵³

late - Embarcação à vela, de origem holandesa, popular pela sua maior rapidez. Tornou-se, no período moderno, uma embarcação de receio utilizada pelas elites.⁵⁴

Jaqueta - «Casaqueta de acolxoado, ou coberta de malha de ferro, para defender o corpo».⁵⁵

Justilho - O mesmo que espartilho.⁵⁶

Lemiste - Pano preto, de lã.⁵⁷

Libra - Uma libra equivalia, no século XVIII, a 459 gramas.⁵⁸

Mantéu - Pano de cobrir o corpo da cintura para baixo, como saia, mas aberto.⁵⁹

Mantilha - Espécie de manto que as mulheres do Norte e Centro de Portugal usavam, para as cobrir da cabeça até abaixo da cintura.⁶⁰

⁴⁹ Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 647.

⁵⁰ Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 659; Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 220.

⁵¹ Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 664.

⁵² Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 671.

⁵³ Paula Sofia Costa Fernandes, «O hospital da misericórdia de Penafiel (1600-1850)» (tese de doutoramento, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2015), 729.

⁵⁴ Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 681.

⁵⁵ Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 742.

⁵⁶ Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo I, 749.

⁵⁷ Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 150.

⁵⁸ Lopes, «A cultura da medição...», 45.

⁵⁹ Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 55; Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 221.

⁶⁰ Bluteau, *Dicionário da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 55. Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 222.

Mão de papel - Uma mão de papel correspondia a 25 folhas.⁶¹

Mursa - Pela de roupa usada pelos clérigos, feita em seda preta. Era colocada sobre o sobrepeliz, e chegava até ao peito.⁶²

No lime tangere - é uma expressão latina que significa «não tocar», tendo sido utilizada, na Idade Média e Idade Moderna, para identificar doenças de pele.⁶³

Opilação - Obstrução dos canais do corpo.⁶⁴

Paina - Por «paina», Rafael Bluteau considerava um algodão oriundo do Brasil, admitindo que não era «consistente como o algodão verdadeiro, mas muito mais alvo, e delicado».⁶⁵

Pano de varas - Espécie de burel ou picotilho, muito estreito de que se faziam gabões.⁶⁶

Parrilha - Saragoça grosseira.⁶⁷

Passamanes - Fitas tecidas com fio de prata ou ouro.⁶⁸

Pelote - Peça de roupa usada por baixo da capa. Possuía abas largas.⁶⁹

Pelúcia - Pano de lã, felpudo.⁷⁰

Peregrina – Correspondia a mantéu curto, com capucho, que cobria a cabeça e o colo e deixava as pernas livres para se moverem com maior facilidade.⁷¹

Picote - Pano grosseiro e áspero.⁷²

⁶¹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 333.

⁶² Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 105.

⁶³ Luis Afonso Dutschmann, «Lupus eritematoso sistémico: alguns aspectos históricos», *Pontos de Vista*, vol. 13, n. 2 (2006): 133.

⁶⁴ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 135.

⁶⁵ Veja-se Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 151-152.

⁶⁶ Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 153.

⁶⁷ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 161.

⁶⁸ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 165.

⁶⁹ Porto Editora – *pelote* no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 11:02:08]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/pelote>.

⁷⁰ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 154.

⁷¹ Veja-se Francisco Fernández del Riego, *Las Peregrinaciones a Santiago* (Vigo: Galaxia, 2004), 78.

⁷² Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 154;

Pinaças - Pequena embarcação, à vela ou remo, que dava apoio aos navios mercantes ou de guerra, para a pesca ou para vigilância costeira.⁷³

Polainas - Meia de linho, com botões de lado, que iam até ao peito do pé.⁷⁴

Postema - Abcesso.⁷⁵

Quartilho - Correspondia a um quarto de uma canada.⁷⁶

Rasca - Embarcação de três velas, normalmente utilizada para pesca.⁷⁷

Raxa - Pano grosseiro, prensado, feito em lã.⁷⁸

Rede - Coifa de malha para o cabelo.⁷⁹

Resma de papel- Uma resma correspondia a 500 folhas.⁸⁰

Retrós - Fio de seda ou conjunto de fios de seda, torcidos.⁸¹

Riço - Tecido de lã com o pelo encrespado e curto.

Riscadilho - Pano de chita de riscas miúdas.⁸²

Rol da porta - Lista de pessoas que beneficiavam das esmolas distribuídas pelas Misericórdias.

Roupão - Peça de sobrepôr, larga e talar, fraldado.⁸³

⁷³ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 202.

⁷⁴ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 212.

⁷⁵ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 223.

⁷⁶ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 271.

⁷⁷ Porto Editora – *rasca* no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa sem Acordo* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 11:07:23]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa-aa0/rasca>.

⁷⁸ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 288; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 156.

⁷⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 283.

⁸⁰ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 333.

⁸¹ Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 156.

⁸² Porto Editora – *riscadilho* no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 11:12:49]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/riscadilho>.

⁸³ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 359.

Roupeta - Espécie de roupa mais estreita.⁸⁴

Roupinhas - Roupa feminina, que dava pela cintura, apertando-se por diante, e com manga completa ou até ao cotovelo.⁸⁵

Saio - Espécie de casacão, largo, utilizado na guerra.⁸⁶

Saltimbarca - Espécie de roupeta aberta nas ilhargas.⁸⁷

Saragoça - Tecido de lã, grosso.⁸⁸

Sarja - Tecido de seda, lã ou algodão, entrançado.⁸⁹

Sege - Veículo alemão, do século XVIII, de dois lugares, movido por duas rodas e puxado por um cavalo.⁹⁰

Serafina - Tecido de lã delgada para forros e cortinas.⁹¹

Serguilha - Pano grosso, feito em lã.⁹²

Sertum - Espécie de colete.⁹³

Sezão - Febre, intermitente ou periódica.

Surreira – Canal ou rego que conduz águas ao seu destino, nomeadamente, águas pluviais, de rega ou sobrantes.

Sotaina - Peça talar, usada por seminaristas, aberta na frente e mais cumprida que a casaca.⁹⁴

⁸⁴ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 359.

⁸⁵ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 359.

⁸⁶ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 367; Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 224.

⁸⁷ Porto Editora – *saltimbarca* no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-05-31 11:17:04]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/saltimbarca>.

⁸⁸ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 377; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 156.

⁸⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 378; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 156.

⁹⁰ Veja-se «sege» no glossário do Museu Nacional dos Coches. <http://museudoscoches.gov.pt/pt/explore/glossario>.

⁹¹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 394; Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 157.

⁹² Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 157.

⁹³ J. Diogo Correia, *Apontamentos para a Monografia de Malpica do Tejo* (Lisboa: Edição do Autor, 1953), 90-93.

⁹⁴ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 422; Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 225.

Surrão - Bolsa de couro que servia para transportar comida ou objetos.⁹⁵

Tafetá - Espécie de seda para utilizar em forros e cortinas.⁹⁶

Talabarte - Corresponde a um cinturão.⁹⁷

Talão - Parte do couro do sapato que cobre a parte de trás do calcanhar.⁹⁸

Taleiguinha - A taleiga correspondia a um saco pequeno.⁹⁹

Tenilha - Espécie de tecido riscado de estopa, linho ou algodão.¹⁰⁰

Tostão - Um tostão correspondia a 100 réis.

Traquitana - Carruagem de duas pessoas, com quatro rodas, sendo as duas traseiras maiores, e as dianteiras mais pequenas, fechada por cortinas na parte da frente.¹⁰¹

Túnica - Peça talar, usada por baixo da capa e cingida ao corpo.¹⁰²

Vara - Unidade de medida. Uma vara equivale a 1,1 metros.

Varinos - Embarcação típica do rio Tejo, utilizada para o transporte de carga.

Vasquinha - Saia com pregas em roda da cintura.¹⁰³

Vestia - Peça de vestuário que cobria o corpo, podendo ter mangas ou não, e usado por baixo da casaca.¹⁰⁴

Vintém - Valor correspondente a 20 réis.

⁹⁵ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 433.

⁹⁶ Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 158.

⁹⁷ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 440.

⁹⁸ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 440.

⁹⁹ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 440.

¹⁰⁰ Costa, «Glossário de termos têxteis e afins...», 158.

¹⁰¹ Veja-se «Traquitana» no glossário do Museu Nacional dos Coches. <http://museudoscoches.gov.pt/pt/explore/glossario>.

¹⁰² Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 498.

¹⁰³ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 512; Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 225.

¹⁰⁴ Bluteau, *Diccionario da Língua Portuguesa...*, Tomo II, 522; Ferreira, *Vestidos de Caridade...*, 226.