

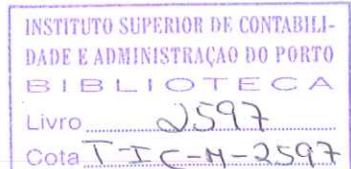
Sara Maria Cerqueira da Silva

O "BREVE APARELHO E MODO FÁCIL PARA AJUDAR A BEM
MORRER HUM CRISTÃO" DO PADRE ESTEVÃO DE CASTRO (1621)

I - ESTUDO

PORTO

1996



Sara Maria Cerqueira da Silva

**O “BREVE APARELHO E MODO FÁCIL PARA AJUDAR A BEM
MORRER HUM CRISTÃO” DO PADRE ESTEVÃO DE CASTRO (1621)**

I - ESTUDO

*(DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM HISTÓRIA DA CULTURA PORTUGUESA
(ÉPOCA MODERNA))*

PORTO

1996

Os nossos mais sinceros e profundos agradecimentos ao Prof. Dr. José Adriano de Freitas Carvalho, coordenador do Mestrado em História da Cultura Portuguesa - Época Moderna, à Prof. Dra. Maria de Lurdes Correia Fernandes, e, finalmente ao Prof. Dr. Ivo Carneirô de Sousa, que orientou esta nossa dissertação de Mestrado, pela disponibilidade, pela ajuda e atenção que sempre nos dispensaram, e sem os quais a realização desta dissertação não seria possível.

Leça do Balio, 2 de Setembro de 1996

ÍNDICE

Apresentação	1
Introdução	7
A Historiografia da Morte	7
Uma Teoria Geral da Morte na Idade Moderna	19
1- A especialização escatológica	19
2- Os temas macabros	28
3- A solidariedade entre os vivos e os mortos	41
4- As “Ars Moriendi”	44
Parte I - O Texto: Apresentação, Organização, Conteúdos	54
Parte II - O Testamento : indispensável precaução	74
Parte III - A Confissão	97
Parte IV - A Sacramentalização da Morte	122
Parte V - As Orações <i>in Hora Mortis</i>	133
Epílogo: Em Torno de Um Sucesso Editorial	150
Bibliografia	156

"É que a morte regula a vida. Está sempre ao nosso lado, exerce uma influência oculta em todas as nossas acções. Entranha-se de tal maneira na existência que é metade do nosso ser."

Raúl Brandão, *Húmris*

APRESENTAÇÃO

A obra chama-se com cuidada e demorada pedagogia *Breve Aparelho e modo fácil pera ajudar a bem morrer hum christão, com recompilação da materia de testamentos, e penitencia, varias orações devotas, tiradas da scriptura sagrada e ritual romano de N. S. P. Paulo V.* Foi seu autor um padre da Companhia de Jesus, Estevão de Castro. Editado pela primeira vez em 1621, o livro deste jesuíta português rapidamente se viria a transformar num dos grandes êxitos editoriais dos prelos seiscentistas, compulsando-se pelo menos onze edições num espaço de cerca de um século que parece corresponderem a uma procura e frequência significativas das lições que o *Breve Aparelho* procurava oferecer a um amplo público cristão.

Também mais de três décadas se podem actualmente frequentar de multiplicação de títulos e esforços historiográficos interessados, primeiramente, pelas atitudes colectivas perante a morte, para, depois, visitarem muitos temários e problemas variados suscitados pela pluralização da investigação em torno da história da morte. Em pouco tempo, uma tendência “típica” da historiografia francesa alargar-se-ia não só geográfica como cronológica e metodologicamente, estimulando tanto historiadores como outros cientistas humanos e sociais a interpretar novas fontes, desenvolver novas problemáticas e discutir novas abordagens e interpretações. Ligada, nos seus primeiros passos, às pressões de outras ciências sociais ou às interrogações da demografia histórica que suscitariam essas primeiras grandes empresas de pesquisa da vasta matéria testamentária, a história da morte viria a tornar-se num dos domínios fundamentais – quase “fundador”, de certo “justificador” – da história das mentalidades, aqui conseguindo encontrar e reunir uma ampla colecção de investigações e títulos que alargariam decisivamente os estudos sobre as atitudes do homem ocidental perante a morte, cruzando-os com outros temas que, do medo à sexualidade, da família aos comportamentos colectivos..., construíram essa impressionante, mas discutida, contribuição da história das mentalidades para a renovação geral das historiografias actuais.

O interesse pela história da morte estendeu-se naturalmente à redescoberta dos textos que, na Europa do passado, foram fazendo a pedagogia da morte cristã, propondo atitudes normativas, morais como orações, culpas e arrependimentos, ascetes como espiritualidades, ensinando verdadeiramente a bem morrer. Conhecidos desde o período medieval, alguns desses textos mais frequentados haveriam de cristalizar-se numa *ars moriendi* em que se oferecia, desde o período quatrocentista, um texto muitas vezes procurado, compulsado e copiado, mas intimamente ligado a uma iconografia que parecia mesmo sobrepujar essas lições fixadas pela “arte de morrer”. Se, inicialmente, era precisamente para essas lições iconográficas que se virava a investigação especializada, actualmente é também em torno do próprio discurso deste tipo de literatura devota que se concentram a maior parte das atenções. Trata-se de uma mudança de atitude que não deixa mesmo de acompanhar a evolução das próprias *ars moriendi*. Excessivamente vinculadas no ocidente medieval a explicar as imagens, as iconografias da morte, as *artes moriendi* começam a partir do século XVI a ganhar progressivamente terreno em relação à imagem, transformando-se ao longo do período de Seiscentos num conjunto autónomo de textos devocionais que podemos identificar, sem prejuízo de algum excessivo simplismo, sob a designação e organização genérica de *preparações para a morte*. Ligando-se, agora, ao desenvolvimento geral da literatura religiosa tridentina, ao aprofundamento das militâncias religiosas, morais e espirituais da Contra-reforma católica, esta literatura barroca da morte não deixa de se ligar em complexas intertextualidades com outros géneros da literatura devota, ascética e penitencial, dialogando ainda com a multiplicação de parenéticas e obras confessionais, acompanhando, afinal, a formidável multiplicação do livro religioso na época moderna. Ao mesmo tempo, as preparações da morte distanciam-se progressivamente dessa hereditariedade cada vez mais longínqua que as ligava à *ars moriendi*, apresentando-se como obras em que se valoriza progressivamente o texto, a oração e a meditação. Perdem-se as estruturas e as lições fixadas pelas artes medievais, descobrindo-se livros especializados, muitas vezes complicados, perseguindo novos didactismos religiosos,

alcançando também grande popularidade e consumo, impresso e manuscrito. De diferentes formatos e extensões, de títulos variados, exibindo diversificadas conexões com os públicos devotos barrocos, os textos modernos de *preparação para a morte* desafiam as fronteiras de um género unívoco, expressando uma literatura devocional e ascética que dificilmente se consegue estudar e interpretar rigorosamente fora da investigação dos textos, dos casos, das lições de obras, autores, correntes, contextos religiosos e sociais particulares.

A pouco e pouco irão surgir, por isso, diversos trabalhos, artigos e projectos de investigação que trataram de fixar como principal interesse o estudo das *artes moriendi*. Neste âmbito, poderemos distinguir dois tipos de orientação. De um lado, incluiremos as obras que se debruçam sobre as *artes moriendi* de forma geral, como fenómeno de interesse histórico alargado e que estudam a sua produção, circulação e consumo. Encontram-se neste andamento os trabalhos esplêndidos que, por exemplo, Roger Chartier e Daniel Roche efectuaram em torno deste tipo de literatura para os séculos XV, XVI e XVII¹. De outro lado, teríamos forçosamente que distinguir os tipos de trabalho que se inclinam para uma abordagem concreta das artes de bem morrer, analisando-as como fenómeno literário e não apenas como objecto histórico. Estão neste caso, por exemplo, as investigações de Antonio Espino e Francisco López sobre a arte de bem morrer do jesuíta catalão Padre Gil que, para além de realizarem um estudo da obra, fornecem-nos igualmente uma excelente relação da bibliografia de preparação para a morte espanhola do século XVI², domínio de investigação que, em sede ibérica, pode ainda referenciar pela exemplaridade o trabalho de Angel Fábrega com transcrições íntegras de oito textos catalães dos séculos XV e XVI³.

¹ CHARTIER, Roger, *Les arts de mourir, 1450-1600*, in «Annales E.S.C.», 1 (1976), 51-75; ROCHE, Daniel, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la Librerie et la lecture en France aux XVIIe. et XVIIIe. siècles*, in «Annales E.S.C.», 1 (1976), 76-119.

² ESPINO LOPEZ, A. e LOPEZ MOLINA, F., "El Arte de Bien Morir del jesuíta padre Pere Gil", in *Actas do Congresso Muerte, Religiosidad y Cultura Popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", Eliseo Serrano Martín editor, 1994.

³ FÁBREGA, Angel. "El primitius textos catalans de l'art de bien morir", in *Analecta Sacra Tarraconensia*, nº28, 1955, p. 79-104.

As atenções especializadas pelas artes de morrer e pelas preparações para a morte foram, portanto, despertadas, mas apesar deste interesse renovado e que se quer contínuo, o estudo deste tipo de literatura revela-se, contudo, bastante escasso. Além disso, as poucas investigações já efectuadas debruçaram-se mais sobre a forma e determinação das influências e origens de textos concretos do que propriamente sobre o conteúdo devoto, as lições religiosas e morais, os sentidos históricos e os contextos epocais dessas obras, restando ainda um largo caminho a percorrer para se poder reconstruir, principalmente para o período barroco, todos os significados e funcionalidades da literatura religiosa da morte.

A presente dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa (Época Moderna) pretende ser um modesto contributo para a compreensão desse fenómeno histórico-literário de tão vasto interesse que, florescendo no nosso país durante o século XVII para refluir ainda depois de ultrapassada a primeira metade do século XVIII, multiplicou e especializou uma importante e procurada literatura de preparação para a morte, de que um dos primeiros exemplos, talvez o mais bem sucedido, é justamente o *Breve Aparelho* do padre Estevão de Castro, cujo estudo e edição constitui o objectivo fundamental perseguido pelo nosso trabalho.

Num primeiro momento de estudo, porém, não deixaremos muito sumariamente de propor uma avaliação da bibliografia consagrada existente sobre as atitudes do homem perante a morte. Tentaremos avaliar panoramicamente as investigações capitais que o estudo da morte tem suscitado, acautelando, a seguir, alguns dos novos caminhos e metodologias que têm vindo a ser propostos e discutidos, elencando todas as possibilidades e vertentes temáticas que a abordagem da morte pode ainda sugerir, continuando, assim, a escorar um domínio de investigação que de forma alguma se encontra esgotado, antes oferece amplas possibilidades de investigação e interrogação em torno da cultura, religiosidade e práticas sociais do nosso passado colectivo.

Depois desta rápida introdução propedêutica, a nossa dissertação procura, em capítulo também introdutório inicial, rever algumas das opiniões amplamente aceites sobre a

morte na época moderna – da escatologia aos cerimoniais –, revisitando as atitudes e comportamentos que se têm vindo a investigar, discutir e interpretar pelas historiografias consagradas. Evocaremos, para esse efeito, as teses de alguns dos mais importantes autores da historiografia da morte – Ariès, Chaunu, Vovelle, Tenenti –, colocando as suas teses lado a lado, revendo as suas lições e sublinhando as metódicas, temários e propostas que nos parecem mais esclarecedores do clima e contexto que, de forma geral, pautaram a redacção da obra que é o principal móbil dos nossos estudos.

Tentar, seguidamente, perceber as razões que justificam o seu enorme sucesso editorial, bem como justificar o facto de o *Breve Aparelho* se ter aparentemente tornado num verdadeiro paradigma incontornável da difusão da literatura de preparação para a morte no século XVII português, serão os objectivos que iremos perseguir, procurando principalmente violar as lições ascéticas e religiosas sistematizadas pelo livro do sacerdote da Companhia de Jesus. Deste modo, em termos mais concretos, investigando o caso em que se transformou o texto de Estevão de Castro, o nosso estudo intenta demonstrar como a obra se revelou ser a confluência de toda uma série de características consagradas por uma tradição de estesia literária verdadeiramente “jesuítica”, cujos conteúdos conceptuais mais relevantes são o pragmatismo e a brevidade, uma tradição, como se sabe, exponenciada, por exemplo, em Juan Polanco, mas que não deixa de mergulhar nos exercícios do fundador da Companhia, construindo novos sentidos para o texto, para o livro e a palavra escrita religiosa, uma colecção de especializações que importa coligar com a qualificação da mensagem e da doutrina religiosa.

Deste modo, o nosso modesto estudo procurará, finalmente, perseguir essas estratégias discursivas que reflectem estratégias doutrinárias, forcejando compreender a verdadeira dimensão didáctico-religiosa do texto. Por isso, a nossa investigação convidará para uma proposta de re-leitura do *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, visando perceber como uma rigorosa construção narrativa e discursiva se mostra indispensável para veicular uma mensagem religiosa de amplo sentido moral e social,

cruzamento que se afigura, aliás, informar uma encruzilhada fundamental na qualificação e popularização da literatura religiosa barroca cristã, plasmando construção estético-narrativa e discurso, formas e sentidos, recordando, afinal, a importância decisiva que o casamento entre o gesto e a palavra sempre assumiu no sucesso da religiosidade católica.

INTRODUÇÃO

I. A HISTORIOGRAFIA DA MORTE

Philippe Ariès não se enganava, quando em 1975, no Prólogo aos *Essais sur l'Histoire de la Mort*, previa, com a sua notável intuição, a futura multiplicação do interesse por uma história morte. Dizia o grande mestre francês, recorde-se, que *"a morte torna-se hoje em dia tão corriqueira que me apresso a sair da semiclandestinidade duma aventura solitária e a juntar a minha voz ao grande coro dos tanatólogos."*⁴ E, de facto, há cerca de três décadas, graças aos esforços do próprio Ariès, de Michel Vovelle ou, um pouco mais tarde, de Pierre Chaunu, a história da morte não apenas saíria sem retorno dessa "clandestinidade" como se tornaria mesmo um dos mais bem sucedidos temas de investigação, debate e produção historiográfica actual. Rapidamente a morte se tornaria (e confundiria) um dos domínios de privilegiada atenção da história da cultura e das mentalidades especializada pela "nova" história francesa, sendo suficiente atentar nas publicações e títulos historiográficos de maior sucesso nas últimas décadas para descobrirmos vários livros dedicados aos temários da morte e da mortalidade. Um sucesso que remetia, porém, para uma descoberta historiográfica relativamente tardia, apoiando-se duplamente sob o influxo da especulação sócio-filosófica contemporânea e das preocupações de outras ciências sociais. De facto, como assinalava Ariès num artigo pioneiro, datado ainda de 1967, afigurava-se surpreendente que *"as ciências do homem, tão loquazes em relação à família, ao trabalho, à política, aos tempos livres, à religião, à sexualidade, tenham permanecido tão discretas em relação à morte"*, reproduzindo um silêncio que o historiador francês considerava ser *"uma parcela desse grande silêncio que se estabeleceu nos costumes ao longo do século XX"*⁵. Chamando a atenção para os

⁴ ARIÈS, Philippe, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, Lisboa. Teorema. 1989, p. 13

⁵ ARIÈS, Philippe, *Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales*, in «Archives Européennes de Sociologie», VII (1967), 169-175, estudo reeditado em *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1975.

trabalhos pioneiros de sociólogos e psicólogos americanos,⁶ bem como, especialmente, para os problemas suscitados pelo texto fundamental de Edgar Morin sobre *O Homem e a Morte*⁷, Philippe Ariès viria a lançar-se nessa conhecida empresa de investigação da história da morte que, coligando diferentes materiais que se estendiam do literário ao iconográfico, permitiu introduzir definitivamente uma dimensão histórica no tema das atitudes e comportamentos face à morte, opondo ao sistema contemporâneo da morte silenciada e proscrita a morte familiar e ritualizada dominante no mundo social e cultural do Ocidente europeu até ao século XIX.⁸

Em 1976, avaliando já a rápida acumulação dos estudos e ensaios sobre a morte, Michel Vovelle lançava-se na difícil tarefa que era tentar medir de forma objectiva este ressalto que se procedeu no discurso sobre a morte⁹. Contabilizou um *corpus* de cerca de 200 títulos, que se reportavam a uma produção que abarcava um período de vinte anos (1955-75), mas que de maneira nenhuma era exaustivo, visto que a inflação da produção editorial tornava as dificuldades incessáveis. Vovelle excluiu, todavia, do seu *corpus* o romance, a poesia, o conto, a música, o cinema, a televisão. Estamos, portanto, longe do "prononcé global", e Michel Vovelle fê-lo conscientemente. Escrevia ele, então, que "*Dans ces limites avouées, cette reconnaissance ne manque pas d'intérêt. Elle permet, en première approche, de reconnaître un flux: de 1950 à 1965, la moyenne mobile des titres passe de 1,5 à 2 annuellement puis trois en 1963-1964. A partir de 1968, la courbe est continuellement ascendente. Tous les records sont pulvérisés par les trois premiers mois de 1976 qui affectent plus de 20 titres.*"¹⁰ Curioso ainda, é o facto de estas numerosas obras serem provenientes não só de França - país que viu "nascer" e desenvolveu esta corrente -

⁶ Ariès referia-se fundamentalmente aos trabalhos de GORER, Geoffrey, *The pornography of death*, in «Encounter», Oct. 1955, MITFORD, Jessica, *The American Way of death*, New York, 1963 e ao colóquio *The meaning of Death*, New York, 1959.

⁷ MORIN, Edgar, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, 1951.

⁸ Cf. SÁ, Maria de Fátima, *A Morte que nós perdemos*, in «Ler História», 9 (1986), 115-121.

⁹ VOVELLE, Michel, *Nouvelles Littéraires*, n° 2528, 15 avril 1976, p.18.

¹⁰ VOVELLE, Michel, *op. cit.*, p.18.

como dos Estados Unidos. Com efeito, este movimento, que observava o seu corolário em 1976, partiu dos Estados Unidos, e parece ter continuidade até aos nossos dias.

Seria demasiado ambicioso tentar cobrir todo o campo de produção da história da morte, que como já afirmámos se tornou amplo e de árdua sistematização, sendo difícil que alguém, num esforço solitário, consiga reunir os vários meios adequados e necessários para realizar uma "bibliométrie bibliographique" da historiografia da morte. Porém, cremos ser de grande importância o interrogarmo-nos sobre o significado deste interesse continuado e renovado, desta atenção que se intensifica e diversifica os seus domínios, deste alargamento do campo de investigação e de pesquisa que acabaria por transformar o temário da morte não apenas num sucesso editorial, mas também num domínio fundamental na renovação da historiografia dos comportamentos e práticas culturais..

Efectivamente, a morte oferece ao historiador das mentalidades um território imenso de prospecção, em todas as dimensões do tempo e do espaço. Após um primeiro momento, em que escasseavam estudos e análises, atravessamos agora uma necessária etapa de aprofundamento crítico e metodológico, senão mesmo um período de "crise", o que não deixa de consagrar de forma saudável a acumulação de ideias, investigações e debates. É evidente que, no início, o interesse dedicado à história da morte se diferenciou consoante as diversas "escolas", correntes historiográficas e até mesmo consoante a especialização cronológica, um factor que não se afigura despiendo, atendendo às dimensões que, das modas às afectividades "retro", mobilizam a atenção de estudantes, investigadores e editores em relação à divulgação dos estudos e obras sobre o passado. Se é também um facto que, num primeiro momento, se pode afirmar com toda a segurança que a história da morte ressalta de uma génese largamente francesa, especificando-se em torno da "nova" história das mentalidades, nos últimos tempos esta situação infirmou-se, sendo nomeadamente da Inglaterra e dos Estados Unidos que se recebem as contribuições mais numerosas e consistentes, alargando-se igualmente a extensão cronológica dos estudos e as suas problemáticas. Por isso mesmo poderemos afirmar, conjuntamente com Michel Vovelle que

a explosão do campo de pesquisa se deu num sentido triplo – “geográfico, cronológico e metodológico”¹¹ –, desenvolvimentos que tendem a ampliar as modalidades de investigação e interpretação da história da morte, tornando progressivamente mais complexo um domínio que havia nascido, em larga medida, da associação de um esforço de história quantitativa, debruçado em torno da pesquisa massiva da testamentária, somado a reflexões interessadas pelas imagéticas que, das iconografias aos cemitérios, recordavam a omnipresença da morte nas culturas históricas e nas práticas culturais, religiosas e sociais do passado¹².

A historiografia da morte teve, no início, um primado francês. Michel Vovelle foi, juntamente com Pierre Chaunu¹³ ou Phillipe Ariès, um dos pioneiros do estudo das atitudes do homem perante a morte, e a sua metodologia, com base em fontes testamentárias, seria a que maior número de seguidores viria a acolher posteriormente¹⁴, uma preferência que se

¹¹ VOVELLE, Michel, *Encore la Mort: un peu plus qu' une mode?*, Cahiers des Annales, nº2. Paris. Armand Colin, 1982, p. 276-287.

¹² Parece importante recordar que, nos domínios gerais da história da arte, sempre se afirmou desde cedo um interesse significativo pelo tema da morte, praticamente incontornável nos estudos de iconografia cristã medieval, como se comprova exemplarmente na obra referencial de MÂLE, Émile. *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France*, Paris, Armand Colin, 1969.

¹³ CHAUNU, Pierre, *La mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*. Paris, Fayard, 1978. O trabalho de Chaunu é fruto de uma investigação em que participaram cerca de 60 pessoas e surgiu a propósito da celebração de um seminário na Sorbonne. O *corpus* documental utilizado é variado - quase 10 mil testamentos, 1500 inventários post-mortem, inúmera literatura de preparação para a morte, e numerosa iconografia. Após uma erudita primeira parte, onde Chaunu analisa a teoria da morte cristã - nomeadamente com uma explicação espantosa do Purgatório - entra na análise da pesquisa documental. É neste momento que as suas teses se aproximam claramente das conclusões a que chegou, alguns anos antes Michel Vovelle.

¹⁴ Para além do artigo acima citado, Vovelle foi responsável pela contribuição de maior fôlego no conjunto da historiografia da morte. Vovelle ficou conhecido pela obra *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIème siècle*. Librairie Plon, 1973 a sua tese de doutoramento, verdadeiro ponto de referência. Este estudo propõe-se estudar uma região bastante ampla, utilizando métodos essencialmente quantitativos, estabelecendo uma análise serial dos testamentos da região provençal. O testamento transformava-se, assim, no principal protagonista dos estudos da morte. O esquema de desenvolvimento é assaz conhecido: definição sociológica dos testadores, análise das fórmulas testamentárias, estudo do ritual barroco (pompa, sepultura, pedido de missas, etc...), o papel das confrarias, conventos e paróquias. O investigador gaulês chega, desta forma, à sua tese essencial, a de uma laicização progressiva, que se processa a partir do século XVIII. No entanto não foi este o seu primeiro contacto com o tema da morte. Em 1970 tinha publicado conjuntamente com a sua mulher Gaby Vovelle a obra *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XVème au XIXème siècles, d'après les autels des âmes du Purgatoire*. Esta obra que utiliza uma metodologia quantitativa com um objecto de trabalho tradicionalmente de análise qualitativo. Não poderíamos igualmente deixar de referir uma pequena obra, pouco citada que permite a Vovelle provar que também é capaz de trabalhar com documentos não susceptíveis de uma serialização, tais como literatura, livros de horas, hagiografia, artes moriendi, etc. Trata-se da obra *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris, 1974. As suas investigações sobre o tema da morte abarcariam, por fim, um período cronológico mais alargado com o livro *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1973.

deve filiar principalmente na ampla distribuição pelos vários espaços da Europa do Antigo Regime das fontes testamentárias, multiplicando-se mesmo socialmente depois de Trento, apresentando-se como uma fonte privilegiada para pluriformes investigações seriais inscritas na longa duração, não deixando, de facto, de exhibir informações significativas em torno dos comportamentos e atitudes religiosas das populações europeias perante a morte. A decisiva investigação vovelliana apresentava, contudo, algumas dificuldades, a maior das quais se afigurava ser a dimensão socialmente restrita da produção testamentária, uma modalidade, no tempo e no espaço sociais, muitas vezes minoritária de transmitir herança e património, ligando-se excessivamente ao controlo de uma “civilização” da escrita que não se mostrava ainda dominante nas sociedades pré-industriais europeias, não estruturando tanto a vida como a morte de vários grupos sociais.

Estes problemas viriam a interessar vários historiadores colocados noutros horizontes e sensibilidades historiográficas. Também por isso, a “nova” história francesa perderia o seu amplo domínio no desenvolvimento da história da morte que começou progressivamente, a partir de meados dos anos setenta, a congregar igualmente a atenção sobretudo de estudiosos anglófilos, principalmente norte-americanos.¹⁵ Uma especialização que, no entanto, não parece radicar exclusivamente em potencialidades próprias da investigação histórica e académica, ligando-se também ao que se tem vindo a convencionar designar de *american way of death*, isto é, a uma nova atitude perante a morte que desde há alguns tempos viu a luz nos Estados Unidos, e daí se tem vindo a propagar – sob o influxo da massificação cultural e da crescente mediatização – até ao Velho Continente. Espelhando

¹⁵ Podemos destacar, entre os vários historiadores anglo-saxónicos que versaram o tema da morte, e cujo conhecimento chegou até nós, os nomes de STANNARD, David E., *The Puritan Way of Death, a Study in Religion, Culture and Social Change*, Oxford, Oxford University Press, 1979 ; GLASER, B.J. e STRAUSS, A. L., *The Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965 ; MITFORD, J., *The American Way of Death*, Nova Iorque, Simon and Schuster, 1963 ; HEIFEL, H. et al., *The Meaning of Death*, Nova Iorque, Macgraw Hill, 1959 ; MACMANNERS, John, *Death and the Enlightenment. Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1981 ; *Mirrors of Mortality : Studies in Social History of Death*, ed. por WHALEY, Joachim, Londres, The Europe Social History of Human Experience, Europa Publications, 1981 ; GITTINGS, Clare, *Death, Burial and the individual in early modern England*, Londres, 1988.

uma forma paradoxal de encarar a morte que se estende do cultural às práticas funerárias, com o seu cortejo de *funeral directors, morticians, etc.*, este fenómeno contemporâneo aprofundou cesuras importantes com as antigas tradições cristãs ocidentais da morte, contribuindo, assim, para interrogar o passado e solicitar os estudos dos historiadores acerca das práticas, ritos e discursos da morte. No cerne desta nova forma de lidar com a morte ergue-se um conjunto de interditos que intenta esconder, disfarçar e infirmar a dimensão dramática e macabra da morte, sendo, por isso, quer o luto excessivo quer a manifestação exterior de dor pela perda de um ente querido muitas vezes censuradas e encaradas com repugnância, reduzindo-se as operações e cerimónias ligadas à morte a uma discrição e contensão absolutas, ao mesmo tempo que a produção fúnebre se especializa técnica e economicamente, enformando mesmo uma actividade empresarial extremamente rentável¹⁶. Trata-se de atitudes e comportamentos culturais que não se podem apenas reduzir, em termos simplistas, ao puritanismo característico da sociedade americana, mas que remetem para transformações sociais, culturais e simbólicas complexas, imbrincando com a nuclearização das estruturas familiares, as mutações nas estruturas da sociabilidade, a universalização da cultura comunicacional ou, entre tantos outros factores, a omnipresença de uma sociedade de consumo: uma constelação de factores cada vez mais universal e global que ajudam a explicar a disseminação europeia da “morte à americana”. De qualquer modo, pese embora a exacerbada presença cultural – do cinematográfico ao publicitário – da *american way of death*, estes comportamentos não parece, porém, terem conseguido dissolver totalmente essa tradição de morte pública, sofrida e dramatizada, socialmente consumida e chorada com amplitude que se encontra ainda em muitos meios e espaços sociais da Europa mediterrânica e do sul em que se integra naturalmente também a história e a cultura portuguesa da morte.

¹⁶ Ver para este assunto a obra de GORER, G., *Death, Grief and Mourning*, Nova Iorque, Doubleday, 1963, que ilustra magistralmente esta nova forma de eludir a morte sobretudo perante as crianças. Relembramos, igualmente, neste âmbito, um artigo notável do mesmo autor - GORER, G., "The Pornography of Death", *Encounter*, Outubro, 1955 - em que se defende a morte como a nova pornografia do mundo moderno, tendo substituído o sexo como tema tabu.

Importa, pois, caminhar ao encontro da produção historiográfica dos países do sul da Europa, aquela que se afigura poder oferecer mais pontos de contacto com a história dos comportamentos perante a morte no nosso país. Mais ligados à historiografia francesa da morte, nestes outros horizontes historiográficos europeus foi-se também desenvolvendo o interesse pela história da morte, multiplicando-se as investigações e os títulos. Sem qualquer preocupação de exaustividade, procurando essa aproximação com as historiografias mais próximas de nós, julgamos importante convocar, primeiramente, os estudos realizados por historiadores italianos, largamente ligados aos projectos referenciais e pioneiros de Alberto Tenenti¹⁷, que ainda hoje mantêm a sua actualidade e importância, tendo, por si só constituído uma fileira que se veio a mostrar bastante profícua. A produção italiana conseguiu também sabiamente explorar as ricas fontes testamentárias,¹⁸ como ocorre, por exemplo, na obra de Francesco Gaudio, *Testamento e devozione: l'esempio delle terra d'Otranto tra il Cinque e l'Ottocento*,¹⁹ investigando sistematicamente fontes notariais, analisando para a região de Otranto a prática testamentária, os níveis de alfabetização e outros comportamentos culturais, alargando, assim, o inquérito e as ligações contextuais da história da morte. A historiografia italiana não deixou igualmente de aproveitar o estudo das visitas pastorais ou as monografias etnográficas,²⁰ incluindo o estudo da morte no contexto de uma história regional, de que uma abordagem paradigmática se pode provavelmente descobrir na obra colectiva *Visioni dell'aldilà in Occidente*.²¹ Não podemos ainda deixar de lado, no conjunto da historiografia italiana sobre as temáticas da morte, os estudos de

¹⁷ Alberto Tenenti revelou-se, a par com Philippe Ariès, Michel Vovelle, e Pierre Chaunu um dos percursores da historiografia da morte, constituindo, ainda hoje, um marco e referência de grande influência. Lembremos, por isso, alguns dos seus títulos mais importantes. TENENTI, Alberto, *La Vie et la Mort à travers l'Art du XVème siècle*, Paris, Armand Colin, 1952; do mesmo autor, *Il Senso della Morte et l'Amore della Vita nel Rinascimento*, Turim, Einaudi, col. "Francia e Italia", 1957, nº18.

¹⁸ Como é o caso das Actas do Encontro: *Il Testamento come fonte della Storia Religiosa e Sociale*, celebrado em Perugia em 1983, e cujas actas foram publicadas em 1985.

¹⁹ GAUDIOSO, Francesco, *Testamento e devozione: L'esempio delle terra d'Otranto tra il Cinque e l'Ottocento*, Galatina, 1986.

²⁰ Este tipo de análise foi seguido por exemplo na obra de CHAMBELLI, Patrizia e GUIOTTO, Paolo. *Quelle figlie quelle spose: il culto delle anime purganti a Napoli*, Roma, De Luca Editore, 1980.

²¹ NALDINI, M. e SIMONETTI (sob direcção de), M., *Visioni dell'aldilà in Occidente*, Firenze, 1987.

história religiosa e da Igreja em que a investigação da morte comparece frequentemente ligada a manifestações e práticas religiosas, como ocorre exemplarmente na obra *Societa, Chiesa e Vita Religiosa nell' "Ancien Régime"* ²², onde se dá um novo enfoque à investigação, de cariz vovelliano, sobre descristianização e sociologia religiosa.

Foi-se, assim, sistematizando uma plurifacetada contribuição historiográfica italiana na bibliografia da história das atitudes do homem perante a morte, oferecendo mesmo algumas revistas especializadas – das *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma* às *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, passando pelos *Quaderni Storici* – números monográficos sobre os temas da morte, frequentemente em comunicação com o estudo da religiosidade, das práticas e cultos religiosos, da sociologia e espaços da morte, alargando os problemas e as perspectivas da história da morte e concretizando um importante filão de pesquisas monográficas e locais, muito ao gosto, aliás, das tendências perseguidas pela «micro-história».

Quanto aos trabalhos e à produção historiográfica ibérica, a Espanha parece, sobretudo nos últimos anos, ganhar terreno a uma história da cultura e das mentalidades lusas tímida e muito recente. Pese embora com um certo atraso, também se fez sentir nas publicações e estudos históricos espanhóis o desenvolvimento do interesse pela história da morte, cuja produção bibliográfica foi recentemente sumariada por Maximo Garcia Fernandez e Lourdes Mateo Bretos.²³ Seguindo este balanço panorâmico, a aproximação ao estudo das atitudes perante a morte em Espanha privilegiou também a investigação serial de fontes testamentárias, segundo o marco metodológico vovelliano, originando rapidamente colóquios, seminários, conferências, de que um dos principais momentos se organizaria em torno do seminário "El ritual de la muerte como conducta y síntesis en la historia" que, em

²² RUSSO, Carla (sob dir. de), *Societa, Chiesa e Vita Religiosa nell' "Ancien Régime"*. Napoli, Guida ed., 1976.

²³ GARCIA, Maximo, "Tendencias historiográficas recientes sobre religiosidad popular e historia de la muerte y de las mentalidades" in *Historia a Debate*, La Coruña, Carlos Barros editor, 1995, Tomo II, pp. 143-158 e MATEO, Lourdes, "La historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes" in *ManusCritis, Revista d'Historia Moderna*, Barcelona, Universidade Autònoma de Barcelona, 1994, pp.321-356.

1986, cruzaria significativamente a presença de historiadores espanhóis com especialistas consagrados como Robert Favre, Alberto Tenenti e Michel Vovelle, acontecimento especializado em que a atenção pela história da morte se viria a prolongar, em seguida, no *I Encuentro sobre religiosidad popular*, realizado em Sevilha, em 1987,²⁴ ou no congresso mais específico *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular - Siglos XIII-XVIII*, que se desenrolou em Zaragoza, em 1990.²⁵

Estas iniciativas despertaram o interesse de alguns jovens investigadores espanhóis, alguns dos quais não deixaram mesmo de eleger a morte como domínio das suas teses de doutoramento, conquanto as suas pautas metodológicas continuem a ser dominadas pelas estratégias quantitativas francesas, nomeadamente as que fazem do testamento o instrumento de estudo privilegiado. Não obstante esta filiação, o panorama bibliográfico espanhol oferece-nos já um conjunto bastante alargado de títulos e de monografias que caminha por diferentes áreas geográficas e diferentes cronologias. Descubrem-se, assim, actualmente, estudos que se estendem da Galiza²⁶ às Astúrias,²⁷ passando pelo País Basco,²⁸ pela Andaluzia²⁹, pela Catalunha,³⁰ pela Estremadura³¹, investigações que começam a

²⁴ As Actas deste Encontro foram editadas em três volumes, com o título: *La Religiosidad popular*, Sevilha, Editorial Anthropos, 1989. O segundo destes volumes intitulado "Vida y muerte: la imaginación religiosa" reúne um conjunto de artigos muito interessantes dos mais importantes historiadores espanhóis da cultura e mentalidades.

²⁵ *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular - Siglos XIII-XVIII - Actas do Congresso*, Zaragoza, Eliseo Serrano Martín editor, 1994.

²⁶ Os galegos foram pioneiros nos trabalhos de investigação na área da história da cultura e das mentalidades. As *Primeras Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Historicas* (Santiago, 1973) constituíram um marco fundamental para o devir historiográfico espanhol. O trabalho do Prof. BARREIRO MALLÓN - "El sentido religioso ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales" in *I Jornadas de Metodología Histórica Aplicada*, Universidade de Santiago de Compostela, 1984 - tornou-se num impulso para os muitos historiadores que se lhe seguiram, como por exemplo: REY CASTELAO, O., "El clero urbano compostelano a fines del siglo XVII: mentalidades y hábitos culturales" in *Historia Social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, U. Santiago de Compostela, 1981, entre outros.

²⁷ A bibliografia asturiana não é muito abundante, mas podemos referir a obra de LÓPEZ, Roberto J., *Comportamientos en Asturias durante el Antiguo Régimen*, Gijón, Silverio Cañada editor, 1989.

²⁸ Os estudos realizados no País Basco são sobretudo de cariz antropológico. Destacaremos, pela confluência de interesses etnográficos e históricos a obra de CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Akal, 1978. ; e ainda pela metodologia puramente diacrónica a obra de MADARIAGA, Juan, *Actitudes ante la muerte en el valle de Oñati durante los siglos XVIII y XIX*, Vitoria, Universidade del País Vasco, 1989.

²⁹ A região andaluzia é possivelmente a que mais estudos produziu em torno do tema da morte. Podemos referir, apenas a título de exemplo as obras de : De la PASCUA SANCHEZ, M^a José, *Actitudes ante la*

desenvolver uma atenção cada vez mais especializada que tende a debruçar-se sobre contextos, problemas e especificidades locais e regionais, necessariamente vinculadas à história geral cultural e social espanhola, o que obriga a discutir fontes, metodologias e problemáticas próprias que não se esgotam na aplicação de metódicas e perspectivas de uma tendência da historiografia francesa da morte.

Mais modesta e limitada, já nos temários já também na distribuição cronológica, se mostra a produção historiográfica portuguesa no domínio da história da morte, acompanhando, aliás, uma certa dificuldade de implantação da história das mentalidades que, apesar das “modas” e da multiplicação de títulos no estrangeiro, não tem conseguido desenvolver entre nós grandes investigações empíricas e ofertas editoriais.³² Efectivamente, até ao momento em que realizamos o nosso trabalho, compulsam-se poucos estudos, grande parte dos quais se apresentam ainda como pesquisas propedêuticas que se têm vindo a divulgar em artigos mais ou menos extensos divulgados pelas revistas da especialidade, como são os casos, entre outros, dos estudos de João L. Roque,³³ de David Luna,³⁴ de João R. Ferreira,³⁵ de H. Goinhas e F. Caramelo³⁶, o trabalho colectivo coordenado por Rui Feijó,

muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII, Diputación Provincial de Cádiz, 1985 ; REDER GADOW, M., *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*, Universidade de Málaga, 1986 ; RIVAS ALVAREZ, J. A., *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla, 1986, entre tantos outros.

³⁰ Após um entusiasmo inicial, a Catalunha não foi muito profícua em estudos sobre a morte: LOPEZ MIGUEL, O., *Actituds collectives davant la mort i discurs testamentari al Mataró del segle XVIII*, Mataró 1987 ; GARCIA CARCEL, Ricardo, "La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen. Aproximación metodológica", in *II Coloquio de Metodologia Histórica Aplicada*, Universidade de Santiago de Compostela, 1984, T. II, pp. 115-124.

³¹ De destacar os estudos de RODRIGUEZ SANCHEZ, A., *Morir en Extremadura. La muerte en la horca a finales del Antiguo Régimen*, Cáceres, Instituto Cultural "El Brocense", 1980, e do mesmo autor, "Morir en Extremadura. Una primera aproximación", in *Norba*, nº 1, 1980, pp.279-297.

³² Veja-se um sumário panorâmico da produção historiográfica no domínio da história das mentalidades na época moderna em ARAÚJO, Ana Cristina e CARVALHO, Joaquim Ramos, *História das Ideias e das Mentalidades (séculos XVI a XVIII)*, in «Ler História» (A Historiografia Portuguesa Hoje), 21 (1991), 59-71.

³³ ROQUE, João L., *Atitudes perante a morte na região de Coimbra de meados do século XVIII até meados do século XIX*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1982.

³⁴ LUNA, David, *Atitudes perante a morte e níveis de religiosidade em Sintra nos meados do século XVIII*, Lisboa, Boletim Cultural da Associação Cultural de Lisboa, 1984.

³⁵ FERREIRA, João R., *Contribuição para o estudo das atitudes perante a morte nos testamentos da região de Lisboa no século XVII*, Lisboa, Boletim Cultural da A.D.L., 1984.

³⁶ GOINHAS, H. e CAMELO, F., *A Morte em Lisboa, 1745-1770, uma primeira abordagem*, in Homenagem a Octávio da Veiga Ferreira, Lisboa, Delta, p. 411-465.

Hermínio Martins e João Pina Cabral sobre a morte no período contemporâneo³⁷, a que se devem juntar ainda os trabalhos de Ana Cristina Araújo³⁸ que, recentemente, culminaram com uma dissertação de doutoramento referencial acerca da morte em Lisboa, nos séculos XVIII e XIX³⁹. Trata-se de uma situação que não se compendia com a originalidade e qualidade da investigação praticamente pioneira daquela que se mostra, mesmo no panorama historiográfico europeu, uma das obras fundadoras dos estudos da história cultural da morte: o trabalho em dois volumes que o padre Mário Martins intitulou, em 1969, *Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte*.⁴⁰ Aprofundando um conjunto de investigações que se estendia do estudo do pranto às danças macabras, percorrendo o teatro vicentino, a literatura litúrgica e a produção de epitáfios, a obra de Mário Martins oferecia uma colecção significativa de pistas e sugestões de pesquisa que, interrogando directamente a história da cultura portuguesa, não suscitaria prolongamentos importantes. Resta referir ainda algum esforço interessante realizado nos últimos anos nos domínios da historiografia medieval, alargando-se do estudo de Armindo de Sousa sobre a morte de D. João I⁴¹ ao trabalho recentemente coordenado por José Mattoso acerca de *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*.⁴²

Com a excepção da obra praticamente ímpar de Mário Martins e dos contributos especializados pelos medievalistas portugueses, parte significativa destes esforços continuam, de resto, a remeter para as problemáticas e metodologias vividas pela historiografia francesa da morte, reproduzindo não apenas técnicas e métodos gauleses, apesar de aplicados a documentos portugueses, mas acolhendo também muitas das suas

³⁷ FEIJÓ, Rui; MARTINS, Hermínio e CABRAL, João Pina, *A Morte no Portugal Contemporâneo. Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*, Lisboa, Quercus, 1985.

³⁸ ARAÚJO, Ana Cristina, *Ruína e Morte em Portugal no século XVIII*, Revista da História das Ideias, vol. 9, 1989, p. 327-365.

³⁹ ARAÚJO, Ana Cristina, *A Morte bem Lisboa. Atitudes e Representações (1700-1830)*, Coimbra, 1995. (polic.).

⁴⁰ MARTINS, Mário, *Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte*, Braga, Livraria Cruz, 1969, 2 vols.

⁴¹ SOUSA, Armindo de, *A Morte de D. João I (Um tema de propaganda dinástica)*, in «Lucerna», 1984, 417-487.

⁴² MATTOSO, José, *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1996.

interpretações, desta forma “acomodadas” e “confirmadas” pela história portuguesa das atitudes e comportamentos face à morte. É, de qualquer modo, um ponto de partida, sem dúvida, e que não deve ser menosprezado. Mas não se deixa de lamentar a escassez bem como o carácter disperso e fragmentário destas investigações, que remetem para uma recepção fundamental de problemáticas externas, insuficientemente aplicadas, mais tarde, à especificidade da história portuguesa, das estruturas populacionais à organização familiar, das estruturas sociais à organização social, dos sistemas de valores às práticas culturais.

II - UMA TEORIA GERAL DA MORTE NA IDADE MODERNA

1. A especialização escatológica

Apesar da pluralidade de direcções e temários que surgiram nos últimos anos nos estudos sobre a história da morte, compaginam-se algumas ideias-chave partilhadas por vários autores e obras, especialmente no que concerne à história da escatologia cristã, nitidamente especializada no dealbar da época moderna, assim procurando responder a novas preocupações e interrogações suscitadas por um mundo social, económico e cultural em mudança. Com efeito, todos os principais impulsionadores da história da morte, nomeadamente Ariès e Chaunu, salientaram com larga unanimidade que a Biografia, a vida social individual, tal como era entendida pelo homem do final da Idade Média, não se acabava com o fim da vida terrestre, cabendo somente à sentença pronunciada no dia do Julgamento Final extinguir essa a Biografia, esse fluir da vida terrena de um indivíduo, tal como o devir do género humano só se terminaria no Fim dos Tempos. Toda a Biografia aparece, nestas concepções, como um andamento vivencial provisório que se dividia, afinal, em duas partes: de um lado, comparecia a totalidade da vida terrestre, enquanto de outro se impunha o Julgamento e a execução da sentença que preparava a vida depois da morte.

A escatologia cristã apresentou, desde muito cedo, várias versões do Fim dos Tempos e da concepção do após-morte que não eram coincidentes, oferecendo

ambiguidades, complexidades, abrindo-se a diferentes hermenêuticas que, em grande medida, assentavam na própria diversidade dos textos evangélicos. Assim, se o crente seguisse as lições do Evangelho segundo São Mateus era convidado a frequentar a ideia de que o Julgamento Final teria lugar *"no fim dos tempos, após o segundo regresso de Cristo que julgaria os homens, acolheria os justos no Reino Celeste e condenaria os pecadores ao fogo eterno preparado pelo diabo e pelos seus servidores"*.(Mt. 25) Caso o cristão acompanhasse o texto denso e difícil do Apocalipse de São João encontraria uma imagem patética e dramática do fim do mundo, inserida numa intensa interpretação mística da salvação. Em contrapartida, quando se acompanha o Evangelho segundo São Lucas encontra-se uma cuidada versão do destino reservado à alma depois da morte física: os anjos, segundo a parábola, conduziram Lázaro até ao seio de Abraão logo após a sua morte, enquanto o rico se encontrava no Inferno, de onde podia contemplar as alegrias celestes de Lázaro (Lucas, 16, 22-31); descobrindo-se, assim, um texto evangélico em que o destino das almas não residia causalmente no "fim dos tempos" ou no Julgamento Final.

As diferenças e especificidades destas passagens evangélicas, especialmente entre o Evangelho segundo São Lucas e o Evangelho segundo São Mateus, não se reduzem a uma interpretação distinta do instante preciso do julgamento da alma, mas, como sublinha Pierre Chaunu, essas diferenças consistem antes no facto de Mateus colocar o acento no aspecto colectivo do julgamento - Cristo julga as nações -, enquanto o Evangelho de Lucas trata principalmente o destino individual.⁴³ É possível, contudo, que, no momento em que os textos tenham sido fixados por escrito, a especialização projectada pelos dois Evangelhos fosse menos sensível, visto que os primeiros cristãos viviam verdadeiramente na expectativa imediata da iminência do fim do mundo, plasmando dialecticamente o tema do julgamento final geral com a ideia da salvação individual, uma situação que provavelmente terá sido

⁴³ CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*. Paris. Fayard. 1978. p. 76 ss. 93.

acolhida e sistematizada pelo Apocalipse joanino, terminando, recorde-se, com esse grito de impaciência presentificada: "Vem senhor Jesus!".

Especializado longamente pela acumulação de comentários, hermenêuticas da Escola e histórias Universais, o pensamento teológico dominante no Ocidente medieval foi discriminando uma escatologia cristã em que o segundo regresso de Cristo tendia a projectar-se no futuro imediato, entendendo-se que a última idade da humanidade podia prolongar-se por vontade do Criador, e somente Ele conhecia o seu termo. Não é preciso destacar o significado e as implicações desta indefinição do momento de ocorrência do fim do mundo, potenciando "o mistério dos tempos" e redefinindo o conceito de eternidade, fazendo com que o pensamento teológico medieval ocidental tendesse a ver nesse conceito "uma duração infinita e complementar", uma espécie de tempo dilatado, o que não apenas permitia, mas obrigava mesmo a especializar um sentido escatológico para o tempo "curto" da existência social terrena.

Assim, de entre os vários sentidos escatológicos dos textos evangélicos referenciais, as práticas religiosas dominantes na Idade Média escolhiam aqueles que melhor se adaptavam e exprimiam as tendências mais profundas dos comportamentos e angústias colectivos, negligenciando outros sentidos mais vinculados a programas elevados, muitas vezes místicos e de extracção elitária. Este cruzamento entre o consumo sócio-religioso e os programas escatológicos que procuram responder, enquadrar e controlar o seu desenvolvimento, promoveria, a partir do século XII, como sugere Ariès, uma verdadeira viragem do drama escatológico que, testemunhado a nível iconográfico, deixa transparecer as novas inquietações do "homem medieval", em busca do seu próprio destino individual. É assim que os frontespícios das igrejas começam a recobrir-se de cenas que evocam o julgamento das almas humanas, presentificando a centralidade do devir pessoal em comunicação com um julgamento particular. Investigando vários monumentos iconográficos franceses, remontando ao século XII, de Beaulieu a Sainte-Foy de Conques, o estudo pioneiro de Philippe Ariès foi reconstruindo pacientemente uma nova imagética da

morte que, sobrepujando as representações tradicionais da segunda vinda de Cristo, estribando-se nas lições evangélicas de Mateus, preferia debuxar uma iconografia centrada no julgamento do último dia e na separação dos justos e dos danados. Trata-se, assim, de uma iconografia que privilegiava seguir três operações fundamentais: a ressurreição dos corpos, os actos do julgamento e, por fim, a assimetria entre a eleição dos justos que se dirigiam para o Céu face à condenação dos malditos que se precipitavam nos infernos do fogo eterno.⁴⁴ No coração desta renovada iconografia do julgamento final, em posição progressivamente mais centralizada, descobre-se um Cristo-Juíz que separa precisamente as almas justas das malditas, concentrando um poder escatológico fundamental. A obra fundadora de Ariès explica-nos ainda que esta evolução medieval da representação iconográfica do Julgamento Final encontraria a princípio certas resistências, mas tornar-se-ia lentamente cada vez mais frequente, especializando-se no século XIII europeu uma iconografia da morte em que, quase definitivamente, as representações retiradas o Evangelho de São Mateus se sobrepunham à dramaticidade plástica do Apocalipse de São João, plasmando o segundo Advento de Cristo ao Julgamento Final.⁴⁵ Comunicando com as especializações da teologia, das pastorais ou das *ars praedicendi*, esta nova iconografia do julgamento final procurava ensinar pela imagem que a vida humana deveria ser entendida como um longo processo cujos actos tinham que ser sancionados juridicamente através da decisão incontornável de um tribunal celestial, presidido por Cristo, apoiado pelos anjos, e em que cumpria ao Arcanjo Gabriel proceder à pesagem das almas, operando uma triagem dos bons e dos maus que eram, no entanto, coadjuvados pela Virgem e por São João Evangelista, potenciando, assim, a partir deste século XIII, a funcionalidade intercessora dos cultos e devoções marianas.⁴⁶

Devido ao seu enorme poder sugestivo, plasticidade dramática e, principalmente, a sua atraente e simples representação dicotómica, facilmente entendível pela multidão dos

⁴⁴ ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p.103.

⁴⁵ ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p.103-104.

⁴⁶ ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p.105-106.

fiéis, a cena da pesagem das almas toma um significado considerável na iconografia medieval do julgamento final, procurando sobretudo suscitar uma grande inquietação colectiva que deveria comunicar com o *Liber Vitae* de cada cristão, quer dizer, o *registo em que se inscrevem os actos humanos*⁴⁷. Com o passar dos tempos, o tema do "Livro da Vida", no qual estão anotados os méritos e os pecados de cada um, começará mesmo a ser pregado e concebido como um "passaporte" individual ou como uma "conta bancária", a serem apresentados às portas da eternidade, aprofundando ainda mais estreitamente a conexão entre a ideia de Julgamento Final e de biografia individual. Paulatinamente, vai-se elaborando um programa teológico através do gesto e da palavra religiosa que trata de explicar que a salvação individual não se decide no tempo da morte física, mas sim com o Julgamento Final, pesando os méritos e os pecados individuais. Ariès procura sumariar estas especializações e transformações, explicando que *"Au temps de l'iconographie du Jugement, chaque biographie n'apparaît plus dissoute dans une longue durée uniforme, mais précipitée dans l'instant qui la récapitule et singularise: Dies illa. C'est à partir de ce raccourci qu'elle doit être estimée et reconstituée. La conscience de la vier longue passe donc par le temps d'un instant. Il est remarquable que cet instant n'a pas été celui de la mort, mais qu'il a été situé après la mort, et dans la première version chrétienne, reporté à la fin du monde qu'une croyance millénariste pensait encore prochaine."*⁴⁸ Começa, assim, a desenvolver-se uma nítida fulanização do tema do julgamento final, progressivamente particularizado e individualizado, até se transmutar na ideia de um julgamento final particular que, depois da morte física, decidiria o destino particular da alma de cada crente.

Acredita-se que é entre os séculos XV e XVI que se organiza e estrutura, pelo texto e pela imagem religiosa, a arquitectura escatológica do julgamento final particular. De facto, a reflexão sobre o tempo que medeia a morte física do homem e o fim do mundo começa a precisar essa ideia completamente nova de que o destino de cada homem se determina em

⁴⁷ ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p.106.

⁴⁸ ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p.109.

termos particulares, vazando-se, na realidade, no quarto do moribundo, no seu próprio leito de morte. Desta forma, também a ressurreição abandona o grande drama cósmico, distancia-se dessa vidência de um tempo estranho que se inscrevia numa espécie ambígua de subeternidade, para se situar no destino pessoal de cada homem.⁴⁹ Tratava-se, agora, de edificar uma nova temporalidade do juízo e da morte, especificando as etapas e os tempos da morte, do julgamento e da deliberação antinómica salvação/condenação, oferecendo-os especialmente aos últimos momentos, ao *memento mori* de cada crente.

Assim, desde meados de Quatrocentos, à iconografia clássica do Julgamento Final sobrepõe-se uma nova iconografia que invade os espaços religiosos, que se multiplica também em gravuras de madeira para, nos finais do século, começar a difundir-se pela arte tipográfica, procurando também ajudar a ilustrar e explicar um texto, as *ars moriendi*, ecoando essa recente forma de encarar o fim do mundo, particularizando e individualizando o julgamento. Descobrem-se nos exemplos iconográficos actualmente conhecidos imagens destinadas à meditação e consumo pessoais, em que se recupera o modelo vetusto do agonizante, que aguarda pacientemente a morte no leito, neste tempo se procurando enxertar as etapas que especializavam o seu julgamento particular. Ariès chamara já à atenção para esta forma tardicional de encarar o último momento da vida,⁵⁰ largamente normativa em termos imagéticos, repetindo-se literária e plásticamente de época para época, de século para século – cavaleiros medievais a D. Quixote, manifestando-se ainda, mais recentemente, em Tolstoi ou nas tipologias cinematográficas –, mas que tinha a vantagem de potenciar o acto de preparação, gerando um "ante mortem" em que morte era sempre pressentida, suscitando, assim, um tempo especializado em que era fulcral estar avisado e "aparelhado" para enfrentara morte. É esta comunicação entre preparação, morte física e julgamento da alma que a iconografia das "artes de morrer" procurava pedagogicamente ensinar, exibindo uma sucessão tipológica de imagens que parece obedecer à seguinte

⁴⁹ ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p.110.

⁵⁰ ARIÈS, Philippe, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa. Tcorema, 1989. p. 19-30.

sucessão: (a) em primeiro lugar, a morte é sistematicamente aguardada no leito; (b) a morte suscita, então, uma cerimónia pública, organizada pelo próprio moribundo, que a ela preside e lhe conhece o protocolo, transformando a câmara do moribundo num lugar público; (c) finalmente, a convocação oracional dos ritos sacramentais da morte cristã acabavam, neste contexto, por ser aceites e cumpridos, de uma maneira cerimonial, é certo, mas sem carácter dramático, sem excessiva emoção e comoção.⁵¹ Apesar do carácter discutível das tipologias propostas por Ariès, este modelo constituiria o paradigma da morte domesticada,⁵² colocada no culminar de uma longa privatização religiosa e social do mundo europeu finimedieval, assentando numa tríplice relação entre meditação, cerimonial e ritualização que se poderia coligar a todos os grandes esforços religiosos e espirituais que, das *devoções modernas* aos *humanismos cristãos*, procuraram inscrever as práticas religiosas no interior de um consumo religioso cada vez mais virado para as esferas do privado.⁵³

É, assim, a partir deste modelo tradicional da morte no leito que a iconografia das *artes moriendi* vai reproduzir, renovando, no entanto, o significado da câmara do moribundo. Na verdade, ela perde o sentido de local de acontecimento banal, para adquirir o estatuto de teatro onde iria ter lugar um drama em que o destino de um indivíduo era decidido, em que as sua vida, as suas acções, iriam ser postas em causa. Segundo era costume, o quarto do moribundo encontrava-se repleto de amigos, parentes e, por vezes, de simples curiosos, uma vez que a morte era encarada como um cerimonial público. Porém, algo de estranho parece perturbar a tranquilidade deste quadro: é que, aos presentes passa despercebido um espectáculo, reservado exclusivamente ao moribundo. Seres sobrenaturais precipitam-se sobre a sua cabeceira; de um lado, a Trindade, a Virgem e toda a corte celeste; do outro, Satanás liderando os seus demónios.

⁵¹ ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, op. cit., p. 23-24.

⁵² ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, op. cit., p. 25.

⁵³ Cf. *História da Vida Privada*, sob direcção de Phillippe Ariès e Georges Duby, Lisboa, Ed. Afrontamento, 1990, vol. III.

Nestas cenas, Deus aparece, segundo Ariès, não propriamente como um juiz - tal como acontecia nas antigas representações do Julgamento Final, no Fim dos Tempos - mas antes assume o papel de observador, árbitro ou testemunha da conduta do moribundo, uma vez que é dela que depende a sorte ulterior da sua alma.⁵⁴ Que interpretações poderemos dar a estas imagens? Interrogando-se precisamente sobre isso, Ariès chegará a duas conclusões. A sua primeira interpretação é a de que estas imagens representam uma batalha, uma luta entre as forças do bem e do mal, disputando renhidamente a alma do moribundo. A segunda ideia leva-nos a crer que, tanto Deus como os seres celestiais que representam o Bem assistem à luta desesperada do moribundo que tem que ultrapassar a derradeira prova que lhe é imposta para poder aceder ao Paraíso. "*O moribundo verá a sua vida toda, tal como está contida no livro, e será tentado, quer pelo desespero das suas faltas, quer pela "vã glória" das suas boas acções, quer pelo amor apaixonado das coisas boas e dos seres*".⁵⁵ Aqui se decidirá a sua salvação, pelo repúdio do pecado ou a sua danação, pela vitória do Demónio.

É neste preciso instante que, repondendo a estas especializações escatológicas, o homem se torna no seu próprio juiz. O tema do destino concentra-se, então, em volta do indivíduo que aspira reunir todos os elementos da sua biografia e a inevitabilidade da morte permite-lhe concentrá-los num todo compacto. A concepção da morte liga-se, desta maneira, de forma mais estreita que anteriormente, ao conhecimento íntimo do ser. E é precisamente agora no espelho da morte que cada um pode descobrir o mistério da sua própria individualidade.

O Julgamento Individual, consistindo nessa prova derradeira que *in hora mortis* o indivíduo deve ultrapassar, substitui então o Julgamento Final, e a segunda escatologia, que retomava a interpretação de São Lucas, apagou quase totalmente, no início do século XVI, a primeira, isto é, a escatologia da espera imprecisa da ressurreição.

⁵⁴ ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p.107.

⁵⁵ ARIÈS, Philippe, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, op. cit., p. 34.

Ora, o Julgamento Final, como demonstraram Ariès, Chaunu e outros historiadores, era um rito apaziguador que solenizava a passagem necessária - o trespassse - reduzindo as diferenças entre os indivíduos. Ninguém se inquietava perante a sorte particular de determinado moribundo, já que todos enfrentariam colectivamente, eclesiasticamente esse Juízo Final, que teria lugar numa grande acção cósmica, no fim dos tempos. Era antecedido do encontro com o próprio corpo que, assim, parecia revestir a alma de uma armadura, de uma protecção, sem dúvida tranquilizante, já que a alma separada do corpo, se encontra despida, desprovida de qualquer amparo perante a fulgurante justiça divina. O Julgamento Final deixava decantar de melhor forma do que o Julgamento individual das almas separadas do corpo essa tranquilidade de uma morte enfrentada colectivamente, pela Igreja e pelo Povo de Deus.

O que é certo é que, reproduzindo o sumário de Pierre Chaunu, *"entre le XIVème siècle et le début du XVIème, la théologie des âmes séparées a démantelé l'eschatologie dela Réssurrection, non pas au niveau des textes, c'est faite à Lyon et confirmé à Florence, mais, cette fois, au niveau de la sensibilité par le jeu fascinateur et tout puissant de l'image, parce que l'individualisation du destin, au sein d'une société plus complexe, donc plus libre et moins secourable, était chose irréversible."*⁵⁶

"Sociedade complexa, mais livre e menos segura", é certo, e cujos receios não deixam de aumentar ; sociedade povoada de fantasmas, sociedade em que o risco de um destino jogado no momento preciso da morte, enfrentada individualmente - na medida em que se desenvolve aquilo a que Chaunu chama "teologia da solidão"⁵⁷ -, perante as tentações de um demónio impiedoso, vai suscitar todo um conjunto de temores, que desembocam numa rede conceptual de reacções que se estendem das grandes manobras de solidariedade dos vivos com os mortos, à grande onda de macabro que caracterizam a Idade Moderna.

⁵⁶ CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*, op. cit., p. 244-245.

⁵⁷ CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*, op. cit., p. 245.

2. Os temas macabros:

A explosão dos temas macabros, que povoam a Literatura e a Arte da Idade Moderna, é, sem dúvida, um factor revelador de reacções e atitudes colectivas que não poderia deixar indiferentes os historiadores da cultura e das mentalidades. Por temas macabros, convencionou-se entender as representações realistas do corpo humano em decomposição, isto é, a exposição, repugnante e violenta da carne humana em plena corrupção. Ora, os vários autores que se lançaram numa interpretação do significado desta panóplia macabra de temas, símbolos e emblemáticas multiplicados por artistas, poetas, pregadores..., nem sempre concordaram nas suas conclusões, e, não será, portanto, desprovido de interesse passá-las em revista, para que, assim, possamos apreender a real dimensão que tais temas alcançaram, invadindo também os discursos das literaturas religiosas modernas.

Apesar de um consenso generalizado que aponta para uma verdadeira invasão dos temários macabros no dealbar do período moderno, seríamos tentados, num esforço de filtragem que cremos necessário, a colocar de um lado, os autores que vêm nestes temas intenções claramente pedagógicas, e de outro aqueles que se inclinam para interpretar o macabro como uma espécie de amor apaixonado pela vida. No primeiro grupo incluiríamos, então, as investigações pioneiras de Johan Huizinga e Emile Mâle ou as investigações mais actualizadas de Pierre Chaunu, enquanto o segundo agrupamento poderia convocar as opiniões fundamentais das obras de Philippe Ariès e de Alberto Tenenti.

Atentemos num primeiro momento, embora que sumariamente, nessa verdadeira irrupção do macabro na aurora dos tempos modernos. Encontramo-la, de facto, em muitas manifestações literárias⁵⁸ da idade barroca, bem como em diferentes especializações e

⁵⁸ As fontes literárias não acrescentam, de facto, nada de original às fontes iconográficas, de que Ariès fez o seu ponto de partida. Os poetas e literatos da época macabra retomam os temas recorrentes da decomposição do cadáver, que inspira o horror da morte, mostrando-lhe a fugacidade da vida. Em França, com efeito, estes temas fizeram furor, e desde François Villon a P. Michaut, passando por P. Nesson, veremos triunfar esta sensibilidade pânica e dramática de uma vida que se sabe curta e perecível. Em Portugal, todavia, o macabro não iria vicejar com a mesma força que no resto da Europa, mau grado o favor popular que gozava a dança da morte. É, de resto, na orla ocidental da Península onde o tema se desenvolve com maior tenuidade e

discursos da Arte moderna. Visitando este fenómeno cultural, as investigações fundadoras de Ariès fazem precisamente coincidir o seu aparecimento com a divulgação da nova iconografia do Julgamento Individual, representado nas *artes moriendi*⁵⁹, defendendo, no entanto, que a mensagem dessas manifestações era bem distinta da das artes, algo que muitos autores, segundo ele, não compreenderam, fascinados que estavam pela originalidade destes temas. Não que a antiga literatura e artes cristãs lhes fossem insensíveis, sobretudo no que diz respeito ao versar do tema do *comptentus mundi*, suscitando imagens que seriam posteriormente retomadas pelos escritores macabros. Este tema será, aliás, pouco antes da eclosão macabra moderna, utilizado e glosado pela pregação popular das ordens mendicantes, no sentido de inculcar o temível pensamento da morte em todos os espíritos, em especial no dos monges demasiado deslumbrados com as vaidades, o poder, as riquezas do mundo. Podemos, no entanto, sem incorrer em grandes riscos, seguindo Ariès,⁶⁰ menosprezar esses predecessores do macabro, já que a imagem que a Idade Média difundiu da corrupção universal foi a do pó ou das cinzas, e não a da decomposição corporal, dramática e violenta, cultivada pela cultura barroca. Com efeito, a morte macabra moderna, geralmente figurada através da iconografia da decomposição pelos vermes, corresponderá à imagem renova da morte patética e individual, de que o Julgamento individual representado nas *artes moriendi* fará eco. Assim, a apresentação de um cadáver semidecomposto - a que os diversos autores chamaram "transi" ou "charogne" - transformar-se-á na representação mais recorrente da morte na arte dos séculos XIV a XVI, mas, mesmo assim, como explicava Philippe Ariès, é menos frequente do que normalmente se fez crer: *"si on dressait une statistique des tombeaux du XIVème au XVIème siècle, on s'apercevrait que les transis y apparaissent tard, par rapport au reste de l'iconographie macabre, et ensuite qu'ils sont peu nombreux et même presque complètement absents de grandes provinces de la*

doçura, mesmo após o aparecimento dos sintomas românticos no séc. XIX. Tal não significa a ausência do tema, mas a verificação do seu carácter mitigado. Ver para este assunto a obra de RODRIGUES, Urbano Tavares, *O Tema da Morte*, Lisboa, 1966.

⁵⁹ ARIÈS, Philippe. *L'Homme Devant la Mort*, op. cit., p.112.

⁶⁰ ARIÈS, Philippe. *L'Homme Devant la Mort*, op. cit., p. 114.

*chrétienté, comme l'Italie, (...) l'Espagne, la France méditerranéenne. Ils sont concentrés dans la France du Nord et de l'Ouest, en Flandre, Bourgogne, Lorraine, Allemagne, Angleterre.*⁶¹ A estar correcta, a hipótese levantada por Philippe Ariès parece apontar para uma importância muito menor da proliferação da representação do *transi* na arte funerária. Se assim fosse, o *transi* representaria simplesmente um episódio efémero e marginal na arte desta época macabra, mas o facto é que apesar de algumas restrições geográficas, o tema do cadáver em decomposição agradaria a muitos fabricantes de túmulos, e não deixaria de marcar forte presença no conjunto dos temas macabros.

No entanto, o domínio preferido do *transi* é, sem dúvida, a ilustração dos livros de horas, destinados aos laicos devotos, sobretudo o ofício dos mortos, e está quase completamente ausente da iconografia das *artes moriendi*, cujas ilustrações, como já vimos, se passavam fora do alcance dos assistentes, no quarto do moribundo, entre as forças do bem e as do mal, que disputavam a sua alma.

Para além do aparecimento e da proliferação desta nova forma de representar a morte - um cadáver apodrecido, em plena decomposição - temos também notícia de um outro fenómeno que participa desta onda de macabro. Referimo-nos a essas imagens que se encontravam em muitos espaços religiosos e que ficaram célebres pelo nome de "danças macabras". Ariès fala-nos da sua importância, sublinhando que "*la danse macabre est une ronde sans fin, où alternent un mort et un vivant. Les morts mènent le jeu et sont les seuls à danser. Chaque couple est formé d'une momie nue, pourrie, asséxuéée et très animée, et d'un homme ou d'une femme, vêtu selon sa condition, et stupéfait. La mort approche sa main du vivant qu'elle va entraîner mais qui n'a pas encore obtempéré. L'art réside dans le contraste entre le rythme des morts et la paralysie des vivants. Le but moral est de rappeler à la fois l'incertitude de l'heure de la mort et l'égalité des hommes devant elle.*"⁶² A Parca arrasta impiedosamente homens de todas as condições e idades, e a resignação é a única

⁶¹ ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort*, op. cit., p. 116.

⁶² ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort*, op. cit., p. 118.

atitude a tomar perante ela. A dança da morte, ao mesmo tempo que lembra aos espectadores a fragilidade e a vaidade das coisas terrenas, prega também a “igualdade social” tal como era entendida na Idade Média, a morte nivelando as várias categorias sociais e profissionais, gerando uma verdadeira “democracia da morte”.

Uma coisa nos parece certa, a tranquilidade da morte tradicional no leito começa a ser perturbada por um sentimento de temor, um clima de angústia tende a desenhar-se, testemunhado por esta onda de macabro que vemos surgir e manifestar-se desde meados de Trezentos. A progressiva explosão de temas macabros foi acolhendo, todavia, várias investigações e interpretações. Uma primeira explicação parece aceitável pela sua atraente simplicidade: o macabro teria sido precisamente o meio pelo qual as ordens mendicantes teriam tentado converter as populações laicas e urbanas. Numa época em que a Igreja não cumpria, como muito bem sabemos, o ideal de perfeição dos clérigos, esta foi uma forma de inculcar o temível pensamento da morte nos espíritos, para assim os desviar das tentações de uma vida fugaz. Mais séria julga-se ser a interpretação que procura filiar em termos causais a explosão do macabro com as grandes mortalidades e as grandes crises demográficas devidas à peste, à fome, às guerras e aos problemas económicos que enformaram em termos estruturais essas crises pré-industriais características da Europa de Antigo Regime. Trata-se de uma tese defendida por Michel Vovelle, acreditando que a cenografia macabra da idade barroca, não é mais do que o reflexo concentrado de um quotidiano também ele repleto de horrores. Notao historiador francês, por isso, que *"bannie l'image apaisée du temps de l'Humanisme, altéré l'idéal platonicien ou pétrarquiste qui mettait l'accent sur l'envol de l'âme libérée, la poésie baroque du premier XVIIIème siècle offre de la mort l'une des images les plus affolantes dans leur cruauté qui aient jamais été présentées."*⁶³ E continua, sublinhando: *"Et le d'Aubigné des Tragiques, au récit des misères de la guerre dit sans détours où l'âge baroque est allé chercher les fantômes qui peuplent son théâtre de la mort*

⁶³ VOVELLE, Michel, *Mourir Autrefois*, Paris, Julliard-Gallimard, Col. "Archives", 1974, p.15.

: *sur le théâtre de la vie, d'un quotidien qui fait à la mort une place obsédante.*⁶⁴ Com efeito, é directamente sobre as características da mortalidade da época moderna que Vovelle faz recair a explicação para o desenvolvimento da produção e consumo de temas macabros, assinalando que *"Dans un temps où l'espérance de vie est courte, le taux de mortalité élevé même en temps normal, et où, de la famine à l'épidémie ou aux misères de la guerre, l'irruption cataclysmique de la mort demeure une fréquente aventure."*⁶⁵ Desta, se analisarmos as curvas dos gráficos da taxa de mortalidade elas *"trahissent l'existence, jusqu'au début du XVIIIème siècle au moins, de ces brusques clochers de la mortalité spectaculaire qui en une saison s'en viennent anéantir tout l'excédent démographique de la décennie écoulée, laissant une population exsangue. Ils disent aussi, par référence aux indices de la population et des prix des subsistances, quel est le chef d'orchestre de ces brutales poussées épidémiques : la misère(...)"*.⁶⁶

Se é inegável este sistema cíclico de crises demográficas no mundo pré-industrial europeu, conquanto sejam ainda hoje discutíveis as suas especializações espaciais e sociais, o mesmo não se parece poder dizer sobre a sua influência causal na propagação dos temas macabros, cuja comunicação não está, em rigor, claramente provada. Embora atraente pela sua incontornável presença, a ligação entre as crises de subsistência e mortalidade de Antigo Regime e a eclosão da cultura barroca do macabro não é totalmente convincente enquanto explicação unívoca para o fenómeno macabro, principalmente atendendo à densidade das crises de mortalidade noutros períodos históricos que não especializaram uma mesma explosão imagética, literária e cultural macabra. Afigura-se, pois, necessário alargar o campo de explicações, convocando principalmente outros aspectos culturais, religiosos e sociais específicos do período moderno.

Johan Huizinga - numa brilhante obra, que já data de há mais de sete décadas, mas que continua a manter a sua acuidade e importância - foi o primeiro a tentar esclarecer essa

⁶⁴ VOVELLE, Michel, *Mourir Autrefois*, op. cit., p. 17.

⁶⁵ VOVELLE, Michel, *Mourir Autrefois*, op. cit., p. 17.

⁶⁶ VOVELLE, Michel, *Mourir Autrefois*, op. cit., p. 17.

propagação dos temas macabros, convocando-os como uma das provas fundamentais da sua tese que se estribava na ideia central da decadência moral dos fins da Idade Média.⁶⁷ *"Em nenhuma outra época - escreve Huizinga - como na do declínio da Idade Média se atribuiu tanto valor ao pensamento da morte. Um imperecível apelo de memento mori ressoa através da vida."*⁶⁸ Huizinga defenderá que as imagens reproduzidas nas *artes moriendi* destinadas à meditação individual, o avolumar das palavras temíveis dos pregadores das ordens mendicantes e, sobretudo, esse sinal incontestável da perenidade e da fragilidade da vida que se centrava no cadáver em estado avançado de decomposição constantemente representado, constituíam testemunhos da exacerbação do *memento mori* que, com claras intenções pedagógicas morais e religiosas, marcariam uma reacção contra o excessivo materialismo e sensualismo da época medieval. Assim, para Huizinga, a partir dos finais da Idade Média, esse *memento mori* recorrente especializaria um omnipresente medo da morte que invadiria comportamentos e atitudes: *"o desejo de inventar uma imagem visível de tudo o que se relacionava com a morte deu lugar a desprezarem-se todos os aspectos dela que não fossem susceptíveis de representação directa. Assim as mais cruas concepções da morte, e somente essas, se fixavam continuamente nos espíritos. A visão macabra não representa as emoções de ternura e consolação. A nota elegíaca falta completamente. No fundo, o sentimento macabro é egoísta e terreno. Mal se descobre a dor pela ausência dos que morrem ; é, sim, o medo da própria morte, e esse é visto apenas como o pior dos males."*⁶⁹ Apesar da distância, o que parece importante no trabalho clássico de Huizinga é justamente a prefiguração de uma investigação centrada na história do medo que, em termos delumeunianos, encontra numa atitude psicológica colectiva uma das principais fontes para a especialização do discurso e das práticas religiosas e culturais. Para Huizinga, pese embora

⁶⁷ HUIZINGA, Johan, *O Declínio da Idade Média*, Lisboa, Ulisscia, 1985, ver sobretudo capítulo décimo primeiro "A Visão da Morte", p. 145-157.

⁶⁸ HUIZINGA, Johan, *O Declínio da Idade Média*, op. cit., p. 145.

⁶⁹ HUIZINGA, Johan, *O Declínio da Idade Média*, op. cit., p. 156.

a sumariação excessivamente simplista, seria precisamente o medo dos finais da Idade Média⁷⁰ a suscitar o progressivo desenvolvimento dos temas macabros.

Numa outra linha de análise, Philippe Ariès contestará a interpretação de Huizinga, principalmente a ideia de que o macabro seria a descrição realista da morte, em combinação com as dramáticas pressões finimiedievais. O historiador gaulês rejeita a afirmação de que *"tudo o que entre esses extremos (a lamentação acerca da brevidade, das glórias terrenas e o júbilo pela salvação da alma) se encontra (...) ficou sem ser expresso e foi, por assim dizer, absorvido pela muitíssimo acentuada e demasiadamente vivida representação da morte horrenda e ameaçadora"*⁷¹, considerando que o macabro e as imagens cadavéricas por ele convocadas não seriam, de modo algum, utilizados como um *memento mori* e com a intenção pedagógica geral de fazer medo, nem a morte serviria, como sugeria o clássico medievalista, para dar a ilusão da vida. *"Non seulement il n'y a pas de rapport - conclui Ariès -, mais il y a même opposition entre l'inspiration macabre et la vision directe, physique de la mort"*⁷² porque *"ce qui montrait l'art macabre était précisément ce qui ne se voyait pas, ce qui se passait sous la terre, le travail caché de la décomposition, non pas le résultat d'une observation, mais produit de l'imagination."*⁷³ Ariès apresenta-nos, por isso, provas pertinentes de que os temas macabros do cadáver em decomposição não seriam uma representação realista da morte, bastando, para o comprovar, pensar-se, por exemplo, no silêncio dos testamentos, dos quais está praticamente ausente a ideia de morte física, que o cadáver poderia significar, podendo-se, assim, admitir também que ela estaria ausente do pensamento comum. A ideia mais vulgarmente difundida pelos testamentos do período moderno é a de uma morte tranquila e amenizada no leito, a mesma que nos fazem conhecer as *artes moriendi*.

⁷⁰ Cf. DELUMEAU, *La Peur en Occident, XIV-XVIIe. siècles*, Paris, Fayard, 1978, e, do mesmo autor, *Rassurer et Protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

⁷¹ HUIZINGA, Johan, *O Declínio da Idade Média*, op. cit., p. 157.

⁷² ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort*, op. cit., p. 128.

⁷³ ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort*, op. cit., p. 129.

Começava com a investigação de Ariès a desenvolver uma nova interpretação do macabro, também largamente partilhada e amplificada nos estudos de Alberto Tenenti. Foi precisamente o autor italiano que chamou à atenção para o facto de as imagens macabras serem o sinal de que o homem teria sido confrontado com novas exigências sociais, das quais tomava consciência: *"les exigences séculières, l'attachement aux biens terrestres [qui prennent plus d'importance qu'auparavant] n'auraient jamais donné aux hommes la foi en eux-mêmes si une expérience intime ne les avait déjà dégagés de l'orientation religieuse."*⁷⁴ Esta experiência íntima não seria mais do que a sensação constante da presença da morte, que suscitaria duas reacções, ou um ascetismo cristão, ou um humanismo também cristão, mas já em vias de se "secularizar". Com efeito, no início do Renascimento, a consciência colectiva *"se trouve fortement polarisée par la réalité hallucinante de la mort. Les uns [des mystiques comme Suso, des prédicateurs comme saint Vincent Ferrer], amenés et comme poussés à s'abîmer dans la contemplation de la purrature de l'anéantissement physique, en tirèrent des conséquences tout à fait antiterrestres. Ils se situaient ainsi dans la condition spirituelle la plus apte à les laisser sourds aux exigences de la culture moderne [alors en train de naître] et de la sensibilité laïque. Les autres au contraire [Pétrarque, Salviati], en affrontant dans la douleur la considération de leur destinée organique, de leur transformation physique, furent conduits à affirmer l'amour de la vie et à proclamer la valeur primordiale de l'existence terrestre."*⁷⁵ Formava-se nos meios cultivados renascentistas uma sensibilidade em que a vida activa era considerada um valor primordial em que se afigura difícil inserir uma cultura antiga, medieval, do medo, e os paradigmas escatológicos tradicionais. *"L'homme prétendait posséder dans son propre mode d'agir une base suffisante pour son salut éternel (...). Au lieu d'un passage vite écoulé, la vie apparaissait comme une période toujours suffisante pour construire son propre salut."*⁷⁶ Especializa-se então um ideal de vida plena, que o medo do além não ameaça, ao mesmo

⁷⁴ TENENTI, Alberto. *La Vie et la Mort à travers l'art*, p. 430.

⁷⁵ TENENTI, Alberto, *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento*, p. 165.

⁷⁶ TENENTI, Alberto, *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento*, p. 48-79.

tempo que *"L'art de bien mourir était, au fond, un sens nouveau du temps, de la valeur du corps comme organisme vivant. Il se ramène à un idéal de vie active qui n'avait plus son centre de gravité en dehors de la vie terrestre."*⁷⁷

Os estudos referenciais de Philippe Ariès seguem a linha traçada por Tenenti, mas afastam-se dessas ideias entendendo que os séculos XIV e XV teriam iniciado um movimento de secularização que caracterizaria, em seguida, a gênese do mundo moderno europeu. Para o historiador francês, o macabro traduz, de facto, esse amor apaixonado pela vida de que fala Tenenti: *"le macabre n'est pas l'expression d'une expérience particulièrement forte de la mort dans une époque de grande mortalité et de grande crise économique. Il n'est pas seulement un moyen pour les prédicateurs de provoquer la peur de la damnation et d'inviter au mépris du monde et à la conversion. Les images de la mort et de la décomposition ne signifient ni la peur de la mort ni celle de l'au-delà - même si elles ont été utilisées à ce effet. Elles sont le signe d'un amour passionné du monde d'ici bas, et d'une conscience douloureuse de l'échec auquel chaque vie d'homme est condamnée."*⁷⁸ E, como se manifesta este apego à vida? Ariès remete-nos novamente para a iconografia das *artes moriendi*, nomeadamente para a cena em que o diabo expõe ao moribundo tudo o que ele possuiu e agregou durante a vida, e perante a iminência da morte se arrisca a perder. Ora, o moribundo das artes de bem morrer, parece, segundo Ariès, demonstrar um apego desmesurado face àquilo que se conhecia por *omnia temporalia*, as coisas os amigos, os parentes cuja presença se tornara familiar durante a vida. Desenha-se, desta forma, uma espécie de espírito "materialista" no homem moderno que não deverá, contudo, ser confundido com o declínio das crenças religiosas e morais dominantes, conquanto seja revelador de um apego excessivo aos *temporalia*, às coisas exteriores, aos amigos, aos esposos ou riquezas materiais que os homens acumularam durante a vida. Por isso mesmo, seguindo Ariès, os homens da Idade Moderna sentiam uma espécie de fracasso, diferente

⁷⁷ TENENTI, Alberto, *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento*, p. 81.

⁷⁸ ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort*, op. cit., p. 131.

contudo do que conhecemos na nossa era capitalista. A visão de uma morte próxima, inevitável, e que iria separá-lo de tudo quanto lhe era querido, provoca nele um sentimento de desilusão e desencorajamento⁷⁹, como já anteriormente notara Johan Huizinga, que não é mais do que essa sensação de fracasso, de "échec", "*de que era um morto adiado, de que o adiamento era curto, de que a morte, sempre presente no interior de si mesmo, destruía as suas ambições, envenenava os seus prazeres.*"⁸⁰

A cenografia macabra não pode, assim, na opinião renovadora de Ariès, ser entendida como um simples modo de os pregadores causarem o medo nos crentes, mas sim como o sinal deste amor à vida cuja sensação de morte próxima provoca o fracasso. O que se passa é que "*en pleine santé, en pleine jeunesse, la jouissance des choses s'est trouvée altérée par la vue de la mort. Alors la mort a cessé d'être balance, liquidation de comptes, jugement, ou encore sommeil, pour devenir charogne et ourriture, non plus fin de la vie et dernier soufflem mais mort physique, souffrance et décomposition. (...) Ainsi a-t-on glissé, en même temps, dans les représentations religieuses et dans les attitudes naturelles, d'une mort conscience et condensation d'une vie, à une mort conscience et amour désespéré de cette vie. La mort macabre prend son sens véritable quand on la situe à la dernière étape d'une relation entre la mort et l'individualité.*"⁸¹ Sintetizando, a tese fundamental com que a investigação de Ariès procura explicar a explosão moderna do macabro estriba-se nessa ideia central da redescoberta da individualidade, um tema, afinal, largamente frequentado pelos trabalhos clássicos sobre o Renascimento e a formação do mundo moderno europeu.

⁷⁹ Huizinga tinha já chamado à atenção, e já intuíra esta relação entre um amor apaixonado pela vida e pelas coisas, e a representação macabra da morte. Com efeito, apesar de, ao invés da interpretação de Ariès, considerar que a cenografia macabra era um claro *memento mori*, de intenções pedagógicas, também ele pressentiu que os temas macabros não seriam um mero apelo, por parte dos pregadores mendicantes, à conversão: "*Um pensamento que tão fortemente se vincula ao lado terreno da morte dificilmente poderá considerar-se autenticamente religioso. Parece antes ser uma espécie de reacção espasmódica contra a excessiva sensualidade. Exibindo os horrores que esperam toda a beleza humana, já ocultos sob a superfície dos encantos corporais, estes pregadores do desprezo do mundo, exprimem, na verdade, um sentimento muito materialista, nomeadamente que toda a beleza e toda a felicidade são inúteis porque estão destinadas a acabar em breve. A renúncia é fundada no desgosto, não brota da sabedoria cristã.*"

HUIZINGA, Johan, *O Declínio da Idade Média*, op. cit., p. 148.

⁸⁰ ARIÈS, Philippe, *Sobre a História da Morte no Ocidente, desde a Idade Média*, op. cit., p. 38.

⁸¹ ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort*, op. cit., p. 140.

Efectivamente, mais do que as razões habitualmente evocadas em torno da trilogia sinistra da segunda metade do século XIV - tal como faz Vovelle - cremos que os temas macabros devem ser correlacionados também com a inflexão da escatologia em comunicação com novas demandas no consumo social do religioso e na especialização concomitante de renovadas práticas culturais. Recorde-se que vários especialistas da história da escatologia cristã costumam concordar que a grande originalidade do pensamento cristão sobre a morte reside no recusar da dissociação, da divisão do homem, pela Ressureição, ao mesmo tempo que lhe era assegurado, para além da morte, um destino completo fora do tempo. A Ressureição garantia ao cristão, um destino corpo/alma, no seio do Povo de Deus, e era, como vimos, tranquilizante, porque enfrentada colectivamente, melhor, eclesiasticamente. Ora, será precisamente este complexo alma/corpo, este destino seguro e colectivo que não se pode dissociar sem destruir os vários elementos constitutivos, e cuja fragilidade é indefensável já que nascida no fim, e recompensa de uma tensão, que se começará a desintegrar por volta do século XIII, quando a ânsia da individualização do destino, e a necessidade de uma nova pedagogia ético-social, conduzia à insistência na premência da instantaneidade do julgamento e da sanção, com o objectivo de lhe dar maior intensidade e vigor.⁸² Se esta reviravolta se inicia cerca do século XIII, vai, no entanto necessitar de cerca de dois séculos para que se efective a passagem da primeira para a segunda escatologia, isto é, para que a teologia das almas separadas se imponha ao Julgamento Final, o da espera imprecisa da Ressureição. Com efeito, como afirma Chaunu, *"il faut beaucoup de temps pour qu'une modification aussi importante dans la pensée de la mort - aussi radicale que celle qui marque le passage de la première à la deuxième eschatologie - pénètre les esprits, façonne une nouvelle représentation, s'impose finalement dans la pierre, sur les murs et bientôt sur l'image des xylographes."*⁸³

⁸² É esta a opinião que Pierre Chaunu veicula na sua obra *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècle*, op. cit., p. 246-249.

⁸³ CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècle*, op. cit., p. 246.

Chaunu é, por sua vez, um dos defensores da tese acentuando a ideia de que os temas macabros manifestam claras intenções pedagógicas, apoiando-se, desta maneira, nas interpretações de Huizinga ou de Émile Mâle. A originalidade da sua abordagem reside, todavia, no facto de ter correlacionado a explosão de uma atmosfera macabra com a passagem para a segunda escatologia que obrigaria a uma espécie de operação de destruição do corpo, que se torna desnecessário e incómodo, uma especialização escatológico-macabra que cremos ser de fundamental interesse para a compreensão destes fenómenos de recomposição dos discursos, comportamentos e atitudes perante a morte. Uma teoria que tem também a vantagem de destrinçar qualificadamente o desenvolvimento das *ars moriendi* finimediavais dessa subsequente explosão macabra barroca, mais vinculada a uma nítida especialização religiosa, cultural e social.

Em termos gerais, vários dos autores seguidos defendem que um dos factores que, em termos de imagem e discurso, permite concretizar e divulgar a inflexão escatológica moderna situa-se na renovação da representação do corpo. Assim, ainda no século XIII, cruzando pensamento sobre a morte física e representação fúnebre, descobre-se uma cultura dominante da morte em que o cadáver era imediatamente enterrado e a decomposição ocultada, permanecendo mesmo o cadáver arredado das representações iconográficas tumulares que privilegiam claramente uma ficção iconográfica distante das imagens dramáticas e macabras: "*on n' imagine rien de plus pur, de plus suave que certaines figures gravées sur les dalles funéraires ou couchées sur les tombeaux. Les mains jointes, les yeux ouverts, ces morts jeunes, beaux, transfigurés, semblent déjà participer à la vie éternelle. Telle est la poésie dont les nobles artistes du XIIIème siècle ont paré la mort : loin de la faire craindre, ils la font presque aimer.*"⁸⁴

Mais tarde, em pleno século XV, paulatinamente, "*le cadavre sort du tombeau pour nous enseigner non pas le néant mais le sérieux de la vie*", como escreve Émile Mâle.⁸⁵ A

⁸⁴ CHAUNU, Pierre. *La Mort à Paris, XIème, XIIème et XIIIème siècles*, op cit., p. 247.

⁸⁵ MÂLE, Émile. *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 347.

representação macabra do cadáver em decomposição começa a comparecer com cada vez maior frequência na arquitectura e arte funerárias religiosas, perseguindo um evidente programa pedagógico em que se procura recordar a morte e o julgamento. O tema da decomposição, a representação do cadáver podre e decomposto, a corruptibilidade do corpo invadem as representações iconográfica de finais da Idade Média, alargam não apenas sentimento dramático e macabro com um amplo poder emocional e fantástico, mas intentam também didacticamente pregar a associação entre biografia e morte, julgamento e salvação individuais. Assistimos, deste modo, a uma recuperação pedagógica da morte, que atingirá o seu ponto culminante com a divulgação das *artes moriendi*, especializando um movimento que se afigura indissociável desse grande processo de dissociação entre a alma e o corpo, que a passagem da primeira para a segunda escatologia promoveria.

Na verdade, e como defende inteligentemente Chaunu, o dealbar da crença na ressurreição procede-se ao aniquilamento do corpo, que se torna incómodo a partir desse momento. É que a ressurreição realizava habilmente a síntese entre essas duas informações contraditórias que eram o corpo e a alma. Ela assegurava o encontro prévio com o corpo, antes da realização do julgamento, conferindo-lhe dignidade, e constituindo, acima de tudo, uma protecção contra a justiça divina. A substituição da escatologia da espera imprecisa da ressurreição pela escatologia do julgamento individual e imediato vai aprofundar o fosso entre a alma e o corpo. O cadáver em decomposição traduz, desta forma, o desprezo pelo corpo e o embaraço que ele causa, tornando-se na imagem tangível e concreta da punição a que ele será sujeito. O julgamento individual que é acompanhado pelo desejo de sobrevivência imediata, bem como pela valorização da biografia individual, vem introduzir a tese de que o corpo é frágil e destrutível sendo, em contrapartida, a alma eterna e duradoura. A alma poderá, por conseguinte, prescindir do corpo, enquanto que este se encontra votado a um apodrecimento despidorado: *"Pour que l'anthologie des âmes séparées puisse se déployer, il a fallu tuer le corps. C'est une opération de destruction du corps que nous révèle la grande flambée macabre de la fin du XIVème et du XVème*

*siècle*⁸⁶ É evidente que, para promover e impor uma teologia das almas, não é necessário, pelo menos de forma duradoura, proceder a esta luta contra o corpo. Ela é claramente transitória, e limitar-se-á a acompanhar esta transição de uma morte percebida pela ressurreição, a uma morte que se cinge ao destino individual e à alma separada do corpo.

As duas teses que aqui nos limitamos a analisar brevemente - a do apego excessivo à vida, por um lado, e a da intenção pedagógica, por outro - não nos parecem, contudo, contraditórias. A interpretação que Tenenti e Ariès defendem, segundo a qual os temas macabros não seriam mais do que a expressão vívida de um amor pelas coisas e pelos seres que se congregaram ao longo da vida, não anula, de forma alguma, a ideia de que a explosão desses mesmos temas se deve a uma recuperação pedagógica da morte. É talvez da junção destas duas linhas interpretativas que conseguiremos apreender o verdadeiro sentido da explosão do macabro no período moderno. Ignorar qualquer uma delas, seria, portanto, limitador.

3. A solidariedade entre os vivos e os mortos:

A nova escatologia do destino individual das almas apelará, por compensação, para uma rede cada vez mais bem estruturada da intercessão dos vivos pelos mortos - aquilo que Pierre Chaunu designou por "intercessão compensatória" -, para compensar a solidão, a nudez da alma, perante uma ressurreição quase improvável. A escatologia da espera imprecisa da Ressurreição tinha vantagens sensíveis que se traduziam no reencontro com a sociedade dos mortos, no dia do Julgamento Final. O desabar desta crença e o triunfo da segunda escatologia terá como consequência directa esta rede de solidariedade entre os vivos e os mortos, que se desenvolverá nomeadamente em torno da prova do purgatório, sempre presidida pela Igreja.

O Purgatório é provavelmente a mais impressionante invenção da teologia cristã medieval, que se impõe apenas em meados do século XII, sem ligações mediatas com as

⁸⁶ CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*. op cit., p. 248.

Sagradas Escrituras.⁸⁷ Sendo ou não um "terceiro lugar", tal como lhe chamou Lutero, o Purgatório irá transformar não só a percepção espaço-temporal dos cristãos, como terá uma influência decisiva na construção de uma nova atitude perante a morte, e na própria forma de a conceber e encarar. "*A vida do crente transforma-se quando ele pensa que nem tudo está perdido com a morte*"⁸⁸: esta é a grande inovação da prova purgatório. É esse "além intermédio" que tornará premente e imporá a crença, que existia já há algum tempo, de que as provações que os mortos sofrem, podem ser encurtadas através de *sufrágios* e de toda uma série de intervenções dos vivos, para compensar, como viramos, a terrível solidão a que a teologia das almas separadas condenava o cristão. A cronologia da história da ideia de Purgatório é, porém, discutível, situando Phillipe Ariès o triunfo da crença no Purgatório somente em meados do século XVII, reconhecendo muito embora que ela existia desde há algum tempo⁸⁹, enquanto uma tese hoje quase clássica de Jacques Le Goff parece inclinar-se mais para a defesa da tese de que o Purgatório se impôs muito mais cedo, por volta do século XIII, em íntima comunicação com o desenvolvimento urbano e mercantil, interagindo social e religiosamente com os anseios de salvação desses grupos sociais ligados aos tratos, aos comércios marítimos e às actividades bancárias e financeiras⁹⁰.

Seja no século XIII, ou mais tardiamente, o facto é que ambos os autores se aperceberam de duas pistas essenciais. Em primeiro lugar, da fundamental interdependência da noção de Purgatório com a de Julgamento Individual. É, de facto, o Purgatório que dá um novo sentido à fronteira da morte, visto que o Julgamento Final, colectivo, que terminava com a ressurreição dos mortos, comportava apenas duas possibilidades

⁸⁷ Após várias abordagens do tema Purgatório, que pecavam, no entanto, pela insuficiência de bases teóricas ou pela análise precipitada de certas fontes. Jacques Le Goff empreendeu a difícil tarefa de seguir a "invenção" de um dos conceitos de base sobre o qual repousa toda a economia da salvação da cristandade. A partir da leitura desta obra de Le Goff, ficamos a saber através de que vias, segundo quais raciocínios se operou, em meados do século XII - muito mais cedo do que até então os diversos autores tinham apontado - essa emergência de uma crença fundamental da teologia cristã. LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993.

⁸⁸ LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*, op. cit., p. 15.

⁸⁹ ARIÈS, Phillipe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p. 153.

⁹⁰ LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*, op. cit., p. 347-348.

antinômicas, o Paraíso ou o Inferno, enquanto o *"O Purgatório vai depender de um veredicto menos solene, um julgamento individual logo a seguir à morte que as imagens cristãs medievais vêem espontaneamente sob a forma de uma luta pela alma do defunto entre anjos bons e maus, entre anjos propriamente ditos e demónios."*⁹¹ Em segundo lugar, tanto Ariès como Le Goff fazem depender da prova do Purgatório, espaço intermediário e probatório, essa convicção - em cujas origens Ariès vê discutivelmente rituais pagãos - segundo a qual os vivos por meio de orações, missas, obras e indulgências, podiam intervir em favor dos que aí esperavam a salvação ou a danação.

A Igreja Moderna vai-se apoderar desta crença e transformá-la numa das peças maiores da pastoral pós-tridentina, o que lhe outorgará um amplo poder de controlo de toda a produção cultural intercessória: *"Que acréscimo de poder para os vivos, este dominio sobre a morte! (...) Mas também para a Igreja que instrumento de poder! Ela afirma o seu direito (parcial) sobre as almas do Purgatório como membros da Igreja militante, pondo à frente o foro eclesiástico em detrimento do foro de Deus, o detentor da justiça no Além. Poder espiritual mas também muito simplesmente, como se verá, lucro financeiro de que beneficiarão, mais do que outros, os irmãos das obras mendicantes, propagandistas ardentes da nova crença. O "infernai" sistema das indulgências encontrará nelas um alimento revigorante".*⁹²

Nestas organizadas solidariedades dos vivos pelos mortos, algumas manifestações tomam destacada importância. Tal é o caso da especialização da missa. A prece individual torna-se insuficiente e é necessário cada vez mais convocar a prece colectiva da Igreja, e nomeadamente multiplicar o sacrificio da missa através de instituições pias, sufrágios e outras obras de piedade litúrgica. O crescimento desta verdadeira rede cultural de solidariedades implica os mais habituados intercessores dos vivos pelos mortos, que são naturalmente os sacerdotes, aprofundando, afinal, essa verdadeira "clericalização" da morte

⁹¹ LE GOFF, Jacques, *O Nascimento do Purgatório*, op. cit., p. 253.

⁹² LE GOFF, Jacques, *O Nascimento do Purgatório*, op. cit., p. 26.

que sempre foi uma das hipóteses agitadas por Ariès para caracterizar a renovada especificidade dos comportamentos colectivos face à morte na época moderna europeia.⁹³

Estas extensas redes de solidariedade entre vivos e mortos organizam-se e multiplicam-se em toda a Europa católica moderna. Uma das suas organizações fundamentais são, como se sabe, as confrarias merecem que devem também ser estudadas no contexto dessas estruturas de solidariedade cultural⁹⁴. É que, entre todas as obras de misericórdia, o serviço dos mortos transformou-se no grande objectivo e, tantas vezes, na principal e praticamente única função de muitas confrarias. Ao mundo das confraternidades era ainda necessário acrescentar a especialização religiosa dos espaços urbanos e rurais que, percorridos por procissões e peregrinações, marcados por “alminhas” e votos, especializando santuários e itinerários de santidade foram adensando a rede de solidadriedades entre vivos e mortos, mas transformando também esta comunicação em factor de urbanidade e identidade local e regional.

4. As “Ars moriendi”:

A crise do macabro que qualquer manual geral de história moderna não deixará de evocar acabará por desembocar numa pedagogia da morte, e particularmente na mobilização de todo um arsenal macabro com a finalidade de aprender a bem morrer de que o aparecimento e difusão das “ars moriendi” são um dos melhores exemplos. O apagamento da ressurreição e o destaque dado ao julgamento individual no fim da vida conduzem à inevitável valorização do último instante. Assim, numa primeira etapa, ensina-se desde o período quatrocentista a morrer, para depois, entre os séculos XVI e XVII, se aprofundar o ideário de que uma boa morte se conquista por uma vida inteira.⁹⁵

⁹³ ARIÈS, Phillipe, *L'Homme devant la Mort*, op. cit., p. 183.

⁹⁴ As confrarias são, aliás, merecedoras de maior atenção por parte dos historiadores portugueses, que as têm deixado de parte, em especial para a época moderna. De referenciar, de qualquer forma, o trabalho recente de Ana Catarina Ladeira sobre as Confrarias Profissionais do Porto, no âmbito do Mestrado de História da Cultura Portuguesa - Época Moderna.

⁹⁵ Com o triunfo da segunda escatologia, a do julgamento individual e instantâneo, estreita-se cada vez mais a relação entre a morte e a biografia de cada vida particular, como bem notou Ariès. Acredita-se que cada

Apesar da sua inegável importância no contexto da história da cultura e das mentalidades, o estudo das *artes moriendi* tem-se limitado a reunir contributos que, não obstante a sua importância, se têm revelado parcos e insuficientes⁹⁶. Por outro lado, a maior parte dos historiadores tem concentrado as suas atenções exclusivamente na parte iconográfica das *artes moriendi* e, por razões metodológicas, utilizam essas fontes iconográficas como prova das suas teses mais gerais. A análise do significado e da importância da parte textual que acompanhava essas imagens tem sido, portanto, negligenciada, ou até porque não dizer, completamente ignorada. Ficava, assim de lado, um dos vectores mais interessantes para a compreensão do pensamento específico sobre a morte na Idade Moderna, uma vez que a parte textual das artes é reveladora, a nível estrutural e discursivo de atitudes, crenças, destinatários e destinatários que o simples estudo da parte iconográfica não deixa vislumbrar.

Roger Chartier num excelente artigo referencial publicado nos *Annales* propunha começar a investigação destas obras pela distinção entre duas versões principais das *artes moriendi*. A primeira, mais longa, estruturada em seis momentos, seria a versão tipográfica, isto é, uma versão cuidada, que se dirige a uma elite e se sistematiza na transição de Quatrocentos para Quinhentos; a segunda, mais curta, seria a versão que se imporia aos xilógrafos, e se destinaria a um público mais alargado, normalmente analfabeto, documentos que se encontram ao longo de todo o século XV.⁹⁷

homem revê toda a sua vida no momento de morrer, num único relance. Crê-se, então, que a sua atitude nesse momento dará à sua biografia o sentido definitivo, e conduzirá quer à salvação, quer à danação. Os autores espirituais, sob acção da Reforma católica, lutarão contra a crença popular segundo a qual não seria necessário uma pessoa esforçar-se demasiadamente para levar uma vida virtuosa, uma vez que uma boa morte resgatava todas as faltas. Entretanto, não se deixou de reconhecer uma importância moral à conduta do moribundo e às circunstâncias da sua morte. A obra do abade BRÉMOND, Henri. *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris Armand Colin, fornece-nos importantes exemplos da forma como, na Idade Moderna eram encaradas as diversas atitudes perante a morte. Ver sobretudo, o volume IX, p. 331 e ss.

⁹⁶ Relembramos, aqui, duas das principais abordagens das artes de bem morrer. Por um lado, o artigo de CHARTIER, Roger, *Les Arts de Mourir*, *Annales E.S.C.*, 1976, nº 1, p. 51-75, e por outro, o de ROCHE, Daniel. *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVIIème et XVIIIème siècles*, *Annales E.S.C.*, 1976, nº 2, p. 76-119.

⁹⁷ CHARTIER, Roger. *Les Arts de Mourir*, *Annales E.S.C.*, 1976, nº 1, p. 52.

As obras que estariam nas origens destas *artes moriendi* foram também minuciosamente delimitadas pelo historiador francês.⁹⁸ Por um lado, teríamos as sùmulas teológicas, por outro obras como o *Opusculum Tripartitum* de Gerson, esse grande mestre da pastoral e da espiritualidade do fim da Idade Média. Além destas fontes principais, sabemos também que a quase totalidade das *artes moriendi* é posterior ao século XIII /XIV, e portanto, põe em cena a segunda escatologia, ou seja, o julgamento individual no quarto do moribundo, rodeado por seres divinos e diabólicos que num grande combate lutam pela alma do agonizante.

Esta acção de difusão cultural e pedagógica preenchida pelas artes de bem morrer, exerce-se, então, num duplo sentido: pelo texto e pela imagem... Tratava-se de proceder à conquista dos espíritos e a uma homogeneização entre o topo e a base da Igreja. Importa, por conseguinte, saber quais são as partes que correspondem respectivamente ao texto e à imagem?

No século XIV, a imagem tem um papel fundamental no conjunto das *artes moriendi*. Ela ocupa um lugar preponderante e primordial. Já conhecemos o seu poder emocional prodigioso: ela tem algo de instantâneo e fotográfico, que sugere mais do que qualquer descrição. O livro nasceu da imagem; mais tarde, será a imagem que se incorporará ao livro. Mas, nas *artes moriendi*, a iconografia teve momentos de vida autónoma, em que não se limitou meramente a acompanhar o livro, como adquiriu estatuto e significado próprios. Émile Mâle tinha tido, a este respeito, uma intuição fundamental: "*les images ne sont - diz ele - qu'un hiéroglyphe des types, des moeurs et des idées qui règnent, il reste à les interpréter.*"⁹⁹ Do conjunto da iconografia das artes de bem morrer importa sobretudo destacar esta imagem que ganha autonomia - a imagem volante. Trata-se de gravuras em madeira que circulavam e se vendiam com grande sucesso, e que encenavam a batalha que, no seu leito de morte, o moribundo travaria com as forças demoníacas, sempre com a

⁹⁸ CHARTIER, Roger, *Les Arts de Mourir*, *Annales E.S.C.*, 1976. nº 1, p. 52.

⁹⁹ MÂLE, Émile, *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France*, Paris, Armand Colin, 1969.

intercessão da corte celeste - os anjos, a Virgem e, por vezes, o Arcanjo Gabriel. O preço, relativamente acessível destas imagens, a sua facilidade de transmissão e de empréstimo, fazem delas um instrumento privilegiado de difusão de crenças, de medos, numa palavra, de uma pedagogia¹⁰⁰, num mundo maioritariamente iletrado. A imagem volante desempenha, portanto, um papel fulcral na expansão da segunda escatologia, e na difusão da prática de indulgências que organiza o arbítrio da Igreja. Pierre Chaunu¹⁰¹ revela-nos que estas imagens - adquiridas durante as peregrinações - não eram só utilizadas com o propósito de protecção *in hora mortis*, isto é, como uma espécie de garantia no momento do trespasse e do julgamento, visto que, para além desta função de assegurar a salvação, a imagem volante foi também utilizada como um intercessor durante a vida.

Ora, entre o século XVI e o século XVII, opera-se uma importante permuta que vai substituir a imagem pelo texto, e o lugar de destaque na transmissão de uma arte de bem morrer, que anteriormente era ocupado pela iconografia vai passar integralmente para o texto. Esta substituição deve-se, sem dúvida, à pressão de vários factores que se estendem desde o crescimento da alfabetização massiva até à especialização da literatura religiosa ascética e penitencial promovida pela Contra-Reforma católica.

Com efeito, esquece-se frequentemente que é à Reforma católica que se deve o aumento impressionante das taxas de alfabetização da Europa, a partir do século XVII. A reforma será a principal responsável, por exemplo, pelo ensino da leitura às mulheres, que constituíam, já naquela altura, mais de metade da população europeia, ao mesmo tempo que através das escolas de catequese e das redes de seminários seria também responsável pela criação daquela que foi, afinal, a primeira grande rede geral e organizada de ensino primário e secundário. Este importante movimento de alfabetização e escolarização, se preferirmos, de enquadramento e controlo religioso-pedagógico do mundo social católico constituirá,

¹⁰⁰ Cf. CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*, op cit., p. 275- 285.

¹⁰¹ CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*, op cit., p. 280.

portanto, explicação suficiente para esta verdadeira explosão de livros, completamente dominados pelo verbo, a que assistiremos no século XVII.

Daniel Roche notará, com toda a razão, que a primeira grande lição que podemos extrair das *artes moriendi* deste século é a proclamação do triunfo do texto sobre a imagem: "*à l'opposé des multiples éditions de l'Ars moriendi qui montraient le pouvoir édifiant de l'image (...) les préparations à la mort de l'âge baroque et classique parient sur la puissance du verbe contre les facilités concrètes de l'illustration*".¹⁰² Através do seu estudo pormenorizado dos vários títulos de artes que surgem em França podemos seguir este movimento de expurgação da imagem. Entre 1601 e 1650, 47% dos títulos possui uma ilustração, enquanto que entre 1650 e 1700 essa percentagem reduz-se para 23%, e desce, finalmente, para 10% no século XVIII. Se compararmos estes números com as Artes de Bem Morrer portuguesas do mesmo período (século XVI a século XVIII), que constituíram o objecto dos nossos estudos, facilmente se chegará à conclusão que o texto ultrapassou por completo a imagem, já que quase nenhuma destas Artes possui qualquer tipo de ilustração. É a prova derradeira de que o texto ganhou autonomia, e vida própria, dispensando largamente o poder ilustrativo da imagem.

Concomitantemente a este triunfo do discurso, podemos também observar - na passagem das *Artes Moriendi* do século XV e do início do século XVI para as Artes do século XVII e XVIII - que uma multiplicidade de abordagens e conteúdos parece ter conquistado estes novos textos. A nível dos conteúdos, podemos distinguir o surgimento de um método bem menos patético e dramático daquele que nos era familiar na iconografia realista das *Artes Moriendi* do século XV, e cuja imagem mais tranquilizadora parece ser a do confessor à cabeceira do agonizante. Sendo assim, duas escolas parecem destacar-se: uma pela clara economia dos recursos afectivos, outra mais tradicionalmente dramática e violenta. A corrente discreta é, todavia, a mais poderosa, associando vivência moral e Arte

¹⁰² ROCHE, Daniel, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVIIème et XVIIIème siècles*, *Annales E.S.C.*, 1976, n° 2, p. 78.

de bem morrer que tende progressivamente a especializar-se como uma verdadeira Arte de bem viver, estribando-se no princípio de que a boa morte deverá ser o reflexo de uma boa vida. Uma tendência que acabará por adensar a dimensão moral e religiosa geral destes textos, mas procurando concretamente situar-se em termos mais precisos nas áreas da penitência e da ascese, assim comunicando com toda a literatura barroca de espiritualidade.

A Arte de bem morrer transforma-se, assim, a pouco e pouco numa recolha de orações e exercícios espirituais que permitem, com o auxílio de uma vida piedosa, aceder a uma boa morte. Daniel Roche opõe, por exemplo, a sobriedade do título "*Exercices d'une bonne mort*"; publicado em Paris, em 1781, por um capuchinho anónimo ao gongorismo titular de um "*Le secret pour ouvrir la porte du paradis au mourant , très utile à un chacun pour partir de ce monde, s'envoler vers le ciel. Tiré des mines d'or de l'immense bonté de Dieu et des riches trésors qu'il a mis en dépôt entre les mains de son Épouse l'Église Sainte*", do canónico François Arnoulx, publicado em 1619. Entre os dois títulos, entre a diversidade didáctica que perseguem, situa-se um longo trajecto de especialização da literatura das artes de morrer em comunicação com a complexa especificidade da literatura e dos exercícios de espiritualidade. Uma comunicação que se consegue reconstruir e comprovar sem dificuldade também quanto à organização temática. Na verdade, em vez de um texto único, centrado maioritariamente sobre a agonia, encontramos um texto múltiplo, uma preparação para a morte que recua no tempo e anexa grande parte da vida, abrindo-se a uma colecção de exercícios morais e espirituais que tendem a preparar com uma distância cada vez maior, praticamente coextensiva com a vida social física, o tempo de enfrentar a morte e ganhar a salvação. Daniel Roche distingue nesta renovada e alargada organização temático-temporal três grandes etapas: "*la préparation lointaine, le chemin de la vie, le cérémonial de la fin et du passage*"¹⁰³.

¹⁰³ ROCHE, Daniel, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVIIème et XVIIIème siècles*, op. cit. p.78.

Pierre Chaunu faz-nos um relato ainda mais minucioso da evolução destas especializações temáticas principais, assinalando que, nas *Artes Moriendi* do século XV, o cerimonial do trespasse ocupava 90% do texto, enquanto, ultrapassada uma nítida ruptura operada no século XVI, se destaca na literatura da morte da primeira metade do século XVII uma organização narrativa/discursiva em que o cerimonial decaiu de 90% para 42%, a vida ocupa 32% e a doença 24% do texto. A partir de 1650, atingida uma certa maturidade narrativa e temática destes textos em comunicação com o seu amplo consumo público, estabelece-se um novo equilíbrio que permanecerá largamente imutável em grande parte dos manuais actualmente conhecidos e estudados: 40% para a vida, 35% para a agonia e 25% para a doença.¹⁰⁴ Trata-se, pois, de um desenvolvimento que cruza didatismo narrativo e especialização discursiva, reorganização temática e alargamento de conteúdos, mas que expressa um género de literatura religiosa que se baseia agora no acompanhamento, progressivamente mais longo, de todas as etapas que, da actividade material à doença, preparam e decidem a boa morte.

Seria, assim, necessário acostumar-se à ideia de uma morte bem preparada e, com esta condição, ela poderia cumprir-se como uma morte sem tormentos. A literatura de preparação para a morte trata de convidar o cristão a abordar o drama terrível do trespasse dotado de uma couraça protectora que não é mais do que uma série de etapas penitenciais e ascéticas bem reguladas, gradativas, fundadas na meditação oracional que, em termos religiosos e espirituais estruturantes, é dada pela total identificação com o mimodrama cristológico, pela identificação da morte que iremos sofrer com a morte exemplar do Filho Único de Deus.

A importância e o consumo destas obras modernas de preparação para a morte começou por ser estudada para o caso francês, valendo a pena sumariar rapidamente os seus resultados. Com efeito, a investigação pioneira de Daniel Roche¹⁰⁵ permitiu recensar cerca

¹⁰⁴ CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*, op cit., p. 335.

¹⁰⁵ ROCHE, Daniel, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVIIème et XVIIIème siècles*, *Annales E.S.C.*, 1976, nº 2, p. 76-119.

de 236 preparações para a morte escritas em francês, entre 1600 e 1789, através das quais se efectua a divulgação da boa morte barroca, num contexto de progressiva clericalização do acompanhamento e controlo religioso e confessional da morte. Roger Chartier,¹⁰⁶ por seu turno, no termo de um estudo estatístico extremamente cerrado, chegará à conclusão de que as preparações para a morte da época moderna apresentam uma produção editorial e um consumo público que atravessam dois pontos culminantes: um no final do século XV, o outro no decurso do século XVII. No século XVI, teria havido um recuo deste fascínio por este tipo de pedagogia da morte, que Chartier faz depender do Humanismo e da crença na salvação pela fé pregada pela Reforma. De facto, neste século, as artes de bem morrer representam somente um por cento da produção do livro religioso francês, enquanto para os séculos XV e XVII, com cerca de 400 ou 500 mil exemplares, as preparações para a morte atingem valores da ordem dos 3 aos 7% da produção religiosa (quando o sector religioso representa de 25 a 30 % da produção total do livro). Números impressionantes que, recentemente, foram também sugeridos para o mundo editorial português dos séculos XVII e XVIII, contabilizando-se 129 títulos e cerca de 261 edições¹⁰⁷, entre traduções e produções originais, números que, afinal, seguem as tendências percentuais do modelo francês, sugerindo uma tendência provavelmente geral na produção e difusão do livro religioso católico no período barroco.

Esta dissertação procura, no entanto, estudar um texto concreto, quase iniciador na cultura portuguesa seiscentista, do sucesso dessas obras que ensinavam a bem morrer revisitando a vida moral e especializando uma colecção de etapas religiosas e oracionais em que se deveria cumprir a boa morte propiciadora da salvação. As tendências gerais e quantitativas são naturalmente relevantes, mas o objectivo deste estudo persegue intenções mais modestas, comprometidas com esse pequeno livro que, em 1621, Estevão de Castro ofereceria a um consumo que viria a garantir a suas sucessivas edições. Assim, esta

¹⁰⁶ CHARTIER, Roger, *Les Arts de Mourir*, *Annales E.S.C.*, 1976, nº 1, p. 53-54.

¹⁰⁷ ARAÚJO, Ana Cristina, *A Morte em Lisboa. Atitudes e Representações (1700-1830)*, Coimbra, 1995, p.228.

introdução panorâmica tem, pelo menos, a vantagem de oferecer um contexto historiográfico e problemático para a investigação da obra do jesuíta português que talvez se possa resumir brevemente em três pistas principais: (a) a historiografia da morte sobrelevou as pesquisas quantitativas e de longa duração que, orbitando em torno da análise de fontes repetitivas como os testamentos, interessou-se sobretudo pela reconstituição das tendências gerais que, largamente inscritas na psicologia colectiva ou “mentalidades”, organizam as atitudes e comportamentos gerais face à morte; (b) No entanto, investigando com mais atenção a evolução cronológica e cultural do discurso religioso cristão sobre a morte, foi possível destacar um laborioso investimento na especialização da escatologia cristã que, desde os finais da Idade Média, certamente em comunicação com transformações sociais e culturais, mas também em conexão com novas práticas e programas religiosos, tratou de sublinhar a importância decisiva do julgamento final particular, aquele que, antes do juízo final universal, decidiria individualmente a sorte de cada crente; (c) Concentrando, assim, a atenção nos momentos finais da vida física, desde o período quatrocentista que se foi afirmando uma literatura especializada vocacionada para ensinar a enfrentar e “ganhar” a morte, as “*ars moriendi*”, textos com um consumo progressivamente mais significativo, mas que se debruçavam exageradamente em torno de uma iconografia dos últimos momentos; (d) Também desde finais do período medieval, uma crescente divulgação de temas macabros, debruçando-se sobre a corrupção do corpo em ligação com a crítica da corruptibilidade moral e religiosa da vida social terrena, foi ganhando terreno já através do gesto e da palavra religiosa, já ainda através da especialização da arte e iconografia cristãs; (e) finalmente, configuradas pela cultura cristã barroca tridentina, estas tendências viriam a plasmar uma literatura de preparação para a morte em que se opera uma revisão do macabro, da organização das etapas da morte e das modalidades actantes na preparação do juízo individual em que se alargam os investimentos penitenciais, ascéticos e espirituais que, das orações aos cerimoniais fúnebres, se começam a julgar indispensáveis para garantir a salvação.

O *Breve Aparelho* do padre Estevão de Castro deve colocar-se no cruzamento destas linhas de evolução, destas pistas, mas mais difícil é perceber e interpretar um texto que se integra numa literatura, apesar de tudo, ainda mal estudada, principalmente pela história da cultura portuguesa, situação ainda prejudicada, afinal, pelos ecos relativamente tardios e distantes que a história da morte tem suscitado nas historiografias portuguesas actuais.

I**O Texto: Apresentação, Organização, Conteúdos**

Em 1621, os prelos lisboetas de João Rodrigues ofereciam pela primeira vez um pequeno livro in-8° de 213 fólhos escrito por um jesuíta relativamente pouco conhecido, intitulando-se longamente *Breve Aparelho e modo fácil pera ajudar a bem morrer hum christão, com recompilação da materia de testamentos, e penitencia, varias orações devotas, tiradas da scriptura sagrada e ritual romano de N. S. P. Paulo V.* Espelhando esta tendência anteriormente descrita para a especialização das obras de preparação da morte, este trabalho do padre Estevão de Castro comparecia, porém, no panorama da cultura editorial do livro religioso português como um investimento quase original, praticamente fundador do futuro sucesso destas artes e aparelhos em que se ensinava a morrer. De facto, a actividade editorial portuguesa não privilegiou a impressão original de textos de preparação para a morte até ao início do século XVII, podendo apenas arrolar-se, ao longo de Quinhentos, duas traduções de textos que se podem classificar no interior dessa literatura especializada: a obra do jesuíta Pedro Doménech, *Doutrina muito proveitosa para todo o cristão de qualquer estado que seja, tirado do Espelho de Bem Viver que fez um pregador de S. Agostinho e outros livros devotos*, editada em 1550, a que se podia juntar, desde 1559, o livro do grande dominicano Luís de Granada em que se oferecia uma *Breve institución y regla de bien vivir*.¹⁰⁸ É naturalmente possível que se lessem e comprassem obras de preparação para a morte editadas noutros horizontes geográficos, nomeadamente espanhóis, mas em termos rigorosos, seguindo a actividade dos prelos portugueses, é apenas no começo de Seiscentos que se começa lentamente a descobrir as primeiras preparações para a morte.

Seguindo um fio cronológico, o primeiro trabalho impresso em Portugal que se deve integrar na difusão da literatura de preparação para a morte é o livro que Jácome Carvalho do Canto intitulou *Horas da Cruz de Cristo, Arte e Aparelho santo para bem morrer*,

¹⁰⁸ O nosso inquérito bibliográfico baseia-se em CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir. de) - *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, Porto, 1988, Cf. n.ºs. 133 e 218.

Lisboa, livro saída da tipografia lisboeta de Pedro Craesbeeck, em 1613¹⁰⁹. Porteiro do Santo Ofício, conhecido pela sua vida moral, falecido em 1623, Jácome do Canto era, nos finais do século XVI e nos princípios da centúria seguinte, um dos grande autores de espiritualidade portugueses, com vários títulos dedicados a exercícios espirituais¹¹⁰, nos quais se deve incluir as sua *Horas da Cruz*, um livro de pequeno formato destinado nitidamente à meditação e oração pessoais. Dois anos mais tarde, novamente dos prelos de Pedro Craesbeeck, sairia um segundo manual, desta vez da autoria do religioso beneditino António Alvarado, oferecendo o título simples de *Arte de Bien Morir y Guia del Camiño de la Muerte*.¹¹¹ Trata-se de uma obra escrita em castelhano, durante a época de domínio filipino, e que se deve colocar em comunicação com a circulação e a produção que em Espanha alcançaram estas obras de preparação para a morte.¹¹²

O *Breve Aparelho e Modo Fácil para ajudar a bem morrer hum cristão* apresenta-se, assim, como o terceiro livro impresso no século XVII de preparação para a morte, mas mostra-se em grande medida, como veremos, como o texto que inicia a difusão dessa literatura especializada pela cultura religiosa católica. Acerca do autor, Estevão de Castro, pouco chegou até ao nosso conhecimento. Compulsando as notícias actualmente conhecidas, sabemos que era natural de Lisboa, nascido no seio de uma família aristocrata, sendo filho de António Vidal de Vasconcellos, e de D. Maria de Castro. A 10 de Agosto de 1589, com apenas 16 anos de idade, decidiu abraçar a vida religiosa na Companhia de Jesus,

¹⁰⁹ CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir. de) - *Bibliografía Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, Porto, 1988. Cf. nº. 805.

¹¹⁰ MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, II, p.472.

¹¹¹ CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir. de) - *Bibliografía Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, Porto, 1988, Cf. nº. 839.

¹¹² António ESPINO LÓPEZ e Francisco LÓPEZ MOLINA dedicaram-se, embora ainda de forma insuficiente mas que se deve exaltar, à análise de uma destas *artes moriendi*, precisamente a de um jesuíta, o Padre Gil (1551-1622), o seu *Modo de Aiudar a ben morir als qui per malaltia o per justícia moren. Es útilissim per a tots los parocos, confessors y sacerdots ques emplean en profit de las Animas*, Barcelona, J. Amelló, 1605. Nesta comunicação os dois investigadores espanhóis contabilizam as *artes moriendi* que surgem em Espanha no século XVI. Esta análise insere-se no contexto do Congresso *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular, siglos XIII-XVIII*, que se realizou entre 12 e 14 de Dezembro de 1990 na facultade de Filosofia e Letras da Universidade de Zaragoza. *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza. Institución "Frenando el Católico", Eliseo Serrano Martín editor, 1994.

debutando uma formação académica na Universidade de Coimbra. Pregador com alguma importância, percorreu o reino em diversas missões, foi procurador geral da Província da Índia da Companhia, vindo a morrer no colégio jesuíta do Porto, em 1639, com 66 anos de idade.¹¹³ Significativamente, não se identifica na sua actividade qualquer outra produção literária impressa ou manuscrita que não seja a edição do *Breve Aparelho* que, durante a sua vida, terá visto, pelo menos, as impressões de 1621, 1627 e 1637 para, depois, coleccionar ainda, como se indicará, várias outras edições que prolongaram o sucesso da obra de Estevão de Castro até meados do século XVIII, assim acompanhando a evolução geral da expansão e refluxo da literatura de preparação para a morte em Portugal.

Estevão de Castro situa-se com clareza na génese da difusão em Portugal desta literatura moderna da morte que parece mesmo conhecer, visto que prefere iniciar o seu livro com a significativa declaração sublinhando que

*"Ainda que andão alguns tratados de ajudar a bem morrer, doutos e devotos, como são tão difusos e compridos, cõvarias cõsiderações, servem mais para a lembrança da morte e viver bem ; do que pera ajudar a bem morrer no ultimo fim da vida, e agonia da morte, onde he necessario como cousa repentina (pois os enemigos dão assaltos às almas postas naquelle estado, como diz a Sagrada Escritura...)"*¹¹⁴

Repare-se, assim, que o livro do jesuíta procura situar-se precisamente no interior da literatura destinada a acompanhar o agonizante, referenciando-se, de forma bem explícita, ao tratado referido do beneditino António Alvarado - *Arte de Bien Morir y Guia del Camiño de la Muerte* que constituía uma espécie de obra charneira, conjugando duas vertentes das *artes moriendi*, que se traduziam em dois destinatários precisos e bem identificados. Por um lado, esta obra destinava-se também aos agonizantes, reproduzindo a antiga tradição

¹¹³ MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, I, p.753.

¹¹⁴ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, Lisboa, João Rodrigues, 1621, Prólogo

iconográfica das *artes moriendi*, e por outro, tinha também como destinatários os sacerdotes, que assistiam aos moribundos, explorando, desta maneira, a nova temática e os novos consumidores deste tipo de literatura: os confessores. Na apresentação do seu tratado, o religioso de S. Bento explicava, por isso, que

*"Va dividida esta arte en dos Tratados. En el primero se enseña lo que deve hazer el enfermo, desde el principio de su enfermedad, hasta la muerte. Y porque aqui se trata del aparejo, y disposicion que se requiere, para recibir los Sacramentos, y del exercicio de las principales virtudes, és tambien materia provechosa, para los sanos. En el segundo Tratado se enseña lo que deve hazer el Sacerdote, que ayudare a bien morir."*¹¹⁵

No entanto, apesar de todo o interesse peregrino que a arte de António Alvarado podia suscitar no seu tempo, o facto é que este tratado, que se prolongava por cerca de 400 fólhos, acabava por se tornar demasiado pesado e denso, o que explica não apenas as críticas sugeridas por Estevão de Castro, mas também o seu posterior insucesso editorial, não se conhecendo nenhuma outra reimpressão ou reedição. O nosso jesuíta aproveitava esta crítica para referenciar o seu tratado no âmbito de uma estesia literária que praticava a brevidade e o pragmatismo.

A tradição das *artes moriendi* apontava, de facto, desde sempre, para a compilação de exercícios, conselhos e orações destinados quer ao sacerdote quer ao agonizante, e por essa razão eram tratados que perseguiram uma evidente utilidade funcional, optando por propor uma fácil leitura e manuseamento, a par com uma grande simplicidade narrativa e de organização. Procuravam efectivamente cumprir a funcionalidade prática sugerida pelos seus títulos - indústrias, aparelhos e artes que, com todas as conotações de esforço e de exercício espiritual que, no século XVII, supunham estas palavras, deveriam rápida, fácil e

¹¹⁵ ALVARADO, António, *Arte de Bien Morir y Guia del Camiño de la Muerte*. Lisboa. Pedro Cracsbeeck. 1616.

eficazmente acompanhar o moribundo durante o seu trespasse, organizando-lhe uma boa morte.

Estevão de Castro irá conciliar a brevidade e simplicidade que estas *artes moriendi* apresentavam praticamente como norma do género, oferecendo ainda um carácter pragmático e utilitário que, sendo também é característico desta tipologia literária, representa um passo além na tradição utilitária jesuítica aplicada a estas preparações para a morte. Com efeito, é um facto comprovado, que a Companhia de Jesus se distinguiu de todas as outras ordens religiosas, quer pelo tratamento e pela atenção dedicada aos marginalizados e aos marginais da sociedade, como pela sua concepção de obras práticas, de utilidade manifesta. O livro do nosso jesuíta é, também por isto, desde o primeiro instante, marcadamente pragmático, programa acauteladamente consagrado pelo próprio título, em que o manifesto despretenciosismo se traduz na fórmula quase redundante: *Breve Aparelho e Modo Fácil...* Nenhuma presunção, de facto. Apenas a humilde intenção de, de modo breve e fácil ajudar no difícil trânsito da morte - da boa morte -, e do julgamento final. Para tal efeito, este tratado conta ainda "com a recompilação da matéria de testamentos, e penitência, várias orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada, e do Ritual Romano de N. S. P. Paulo V", cruzando, assim, a função geral e sumária de *Breve Aparelho* com a compilação que se pretendia de *Modo Fácil...*

Coloca-se, assim, praticamente deste o contacto com a proposta titular da obra do jesuíta, um problema de reconstrução documental, mais precisamente, de dilucidação das fontes reunidas, compiladas e organizadas pelo tratado de Estevão de Castro. Com efeito, um leitor atento não poderia ficar insensível ao conhecimento de causa que o autor deixa transparecer desde o início da sua obra, mas muito rapidamente também se veria confrontado com um outro nível de organização narratiav do texto, remetendo para o uso de uma experiência pessoal.¹¹⁶ É precisamente o que acontece neste pequeno tratado de ajudar

¹¹⁶ ROCHE, Daniel, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVIIème et XVIIIème siècles*, *Annales E.S.C.*, op. cit., p. 94.

a bem morrer, em que Estevão de Castro, numa Epístola Dedicatória a D. Miguel de Castro, Arcebispo de Lisboa, e Metropolitano do Conselho de sua Magestade, sobreleva mesmo a grande importância da experiência pessoal que este tratado reflecte. Iniciando esta "Epístola" com uma metáfora conhecida e tópica, em que compara o trabalho dos sacerdotes que ajudam a "encaminhar aos felices prados da bemaventurança", ao do pastor "que ajuda a encaminhar as ovelhas descarriadas, ou a lhe tirar alguma da boca do lobo", o jesuíta não deixa também de se colocar directamente na concretização da estratégia do serviço que a Companhia fundada por S. Inácio havia convocado como elemento axial do seu carisma e especialização regnal, assinalando, por isso, que

*"Nesta empreza servimos a Deos, & ajudamos a V. S. Illustrissima os da cõpanhia de Jesus trabalhando não so em todo o discurso da vida das ovelhas ; endereçandoas aley de Deos, mas tãbem na dificultosa hora da morte. Nesta me achei muitas vezes a de muytos de diversos estados, que requerem diversos auxilios : & com o uso fuy notãdo algumas advertencias, que sendo so para lembrãça, pessoas zelosas do bemdas almas me forçarão a publicalas, pois não podendo eu so assistir a todas, dava methodo aos q assitindo a muytas selhes cõtentesse, ou imitalo, ou a seu modo melhoralo."*¹¹⁷

À semelhança dos restantes padres da Companhia de Jesus, Estevão de Castro não esconde, portanto, a função que "muytas vezes" desempenhou de acompanhamento das almas no último momento da sua vida. Este tratado para ajudar a bem morrer resultou, assim, também da vasta experiência que o nosso jesuíta adquiriu quando ajudava no difícil momento do trespassse, experiência que, contudo, se configura e organiza igualmente em função de outras leituras e manuais. De qualquer modo, Estevão de Castro sublinha com anterioridade a importância maior da sua própria experiência sacerdotal, vazando na sua obra os vários passos momentos que constituíam o acompanhamento dos enfermos. O *Breve*

¹¹⁷ CASTRO. Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit.

Aparelho destina-se, portanto, desde logo, a guiar e apoiar todos os sacerdotes que ajudam a bem morrer, fornecendo-lhes uma orientação organizada, textual, com uma ampla capacidade de adaptação a todas as circunstâncias práticas.

O autor explica ainda que, como seria de esperar, compôs a sua obra guiando-se pelas Sagradas Escrituras, pelas lições dos Santos (especialmente as *Visitacione infermorum* de Santo Agostinho) e escorando-se ainda nos grandes mestres da teologia dogmática e noutros autores espirituais. Este cruzamento constante entre experiência e autoridades, obriga Estevão de Castro a exemplificar todos os conselhos que dá, não com a sua própria experiência, mas com "armas lestes, e cousas certas, e experimentadas pelos Santos". Trata-se, em suma, de um tratado destinado a "ajudar contra o Demónio as almas affligidas em tal aperto", e a sua eficácia resulta do facto de já ter sido "coisa experimentada pelos Santos".¹¹⁸

Este conhecimento das "cousas experimentadas pelos Santos" e todas as advertências, conselhos e exercícios sugestionados são sempre corroborados com *exempla* retirados da Bíblia, especialmente dos Evangelhos, guiando-se ainda Estevão de Castro por obras de teólogos e demais autores, especializando uma organização da sua obra em função também da justificação dos textos sagrados. A esta dimensão acrescenta-se a publicação de orações, uma espécie de breviário de orações, e de conselhos úteis para todos aqueles que irão enfrentar a dura batalha pela salvação da própria alma. O triunfo da escatologia do Julgamento Individual, encontra aqui toda a sua verdadeira dimensão, sendo esta arte de bem morrer exemplo paradigmático dessa longa tradição, primeiro, iconográfica e, depois, textual, largamente difundida que visual e textualmente representava o combate pela alma do moribundo travada entre o Diabo e o seu exército de demónios e a corte celeste.¹¹⁹

¹¹⁸ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., Prólogo.

¹¹⁹ A tradição iconográfica das *artes moriendi* foi, como já tivemos oportunidade de afirmar, um dos assuntos mais estudados pela historiografia da morte; os diversos autores, ora fizeram dela motivo de explicação e confirmação das suas teses sobre as atitudes do homem perante a morte, como é o caso de Phillipe Ariès, ora a exploraram nas suas vertentes mais extensas e significativas, como é o caso de Émile Mâle.

É precisamente esta a cenografia especializada que Estevão de Castro procura verter em texto, pretendendo com a sua obra dar uma modesta contribuição para a vitória nessa dura batalha que se irá travar, onde a lembrança da vida, o temor da morte e do julgamento divino parecem destituir o agonizante das forças que deverá ter para enfrentar o trespasse. É por isso que ajudar a bem morrer, no fim da vida,

"he necessário, como cousa repentina (pois os inimigos dão assaltos às almas postas naquelle estado, como diz a sagrada Escritura Genes. c.3. Tu insidiaberis calcaneo eius). Armas lestes, e cousas certas, e experimentadas pellos santos, pera acodir a tais rebates, e ajudar naquella hora de tão aperto, os enfermos, e suas almas ; quando o apartamento da vida, as dores do corpo, a lembrança do tempo passado mal gastado, os temores do juizo eterno de Deos, a vista dos demonios ; e finalmente a lembrança da eternidade, tudo perturba de tal maneira a huma pessoa posta naquelle estado, que cõ a fraqueza das potências corporais fica huma alma em grande tribulação..."¹²⁰

Estevão de Castro escreverá este tratado com o objectivo de minorar o esforço e as dificuldades que atravessam as *almas postas neste estado*, compilando uma série de conselhos práticos, imediatamente úteis quer para o moribundo, quer para o confessor, explicando:

"e pera neste passo os ajudar me pareceo fazer este breve tratado, e aparelho para que como cousa ja experimentada pellos Santos, afastar os inimigos cõ as palavras santas, e ajudar contra o demonio as almas afligidas em tal aperto."¹²¹

¹²⁰ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Prólogo.

¹²¹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Prólogo.

No entanto, este aparelhar-se para uma boa morte consiste, segundo Castro, também num exercício quotidiano, pois só uma boa vida poderá conduzir a uma boa morte. Este é um traço comum, afinal, a todos os autores que começam a contestar a crença alargada - e difundida pela escatologia do destino individual, decidido no leito do moribundo - de que não era necessária uma vida cristã, já que uma boa morte poderia resgatar toda uma vida pecadora. Assim, o livro do jesuíta sublinha com clareza que

*"E ainda que o verdadeiro aparelho para o bem morrer, he o bem viver ; e quem cadadia se arma, e esforça abem viver, cadadia se aparelha a bem morrer : cõ tudo digo, que posto que neste breve tratado se vejã diversas palavras santas que proveita pera aquella hora."*¹²²

A arte de bem morrer deverá, portanto, conciliar os exercício espirituais no leito do moribundo com toda uma vida a preparar, pensar e vencer o momento da morte. É aquilo a que Michel Vovelle chamará "la vie dans la pensée de la mort", explicando que *"pour la majorité des auteurs la préoccupation doit être quotidienne, l'exercice constamment renouvelé, et tout traité débute par ce quotidio morior, je meurs tous les jours, que Nouet dans sa Retraite pour se préparer à la mort, prend comme base de son commentaire: "l'Art de mourir saintement est si important que pour y réussir une fois, il faut l'apprendre toute la vie"*¹²³. Não basta sómente uma boa morte, é necessário toda uma preparação durante a vida, e é este *quotidio morior* que estará na base da advertência lançada por Castro:

"advirto porém a cada hum que o ler, que procure encher sua vida de diversas obras virtuosas, e santas, porque pouco aproveytam a hum palavras. posto que santas, se quando se achar naquella ultima hora, senão vir cercado de obras meritorias, pouco temerão então os imigos boas palavras, quando cõ obras mãs, e peccados de toda a vida lhe demos

¹²² CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Prólogo.

¹²³ VOVELLE, Michel. *Mourir Autrefois*, Paris. Gallimard, p. 58.

direyto em nós. E assi a santidade das orações, e versos sagrados podera enxotar os demonios ; mas a boa vida passada os espãtara e ferira de morte, e de todo os apartara de nós ; para que acompanhados dos Anjos alcãemos a salvação. E pois que he tão certo, que no bem viver, consiste o bem morrer ; trabalhemos em vida quanto pudermos, por ser tais, quais naquella hora nos queremos achar : quando agora he o tempo de obrar, que depois não sabemos o que poderemos, nem onde, nem quãdo, nem como acabaremos."¹²⁴

Até aqui, nada de original se destaca na pequena obra do jesuíta relativamente às restantes artes de bem morrer que circulavam na época. Todas elas, manifestavam, e continuariam ao longo do século XVII a manifestar, igual intenção, isto é, o serem um socorro das almas no momento da morte, e uma forma de *aparelhar* o doente para o difícil trânsito que tinha de enfrentar e ultrapassar.¹²⁵ A originalidade da obra de Estevão de Castro não reside no seu conteúdo, mas sim na forma como ele nos é apresentado, na sua brevidade, traduzindo-se num pragmatismo típico das obras jesuítas e numa singular organização estrutural que seguidamente iremos analisar. O *Breve Aparelho...* resulta, assim, pela junção de todas estas características - nomeadamente o seu perfil utilitário, bem como pelas linguagens com que manobra - num paradigma deste tipo de literatura tão específico de preparação para a morte.

¹²⁴ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Prólogo.

¹²⁵ Vejam-se, por exemplo, as diferentes intenções e propósitos que os autores, anteriores e posteriores à redacção do *Breve Aparelho...* revelam nos Prólogos das suas obras. Primeiramente, a obra de ALVARADO, António, *Arte de Bien Morir y Guia del Camiño de la Muerte*, op. cit. : "se ensenã lo que deve hazer el enfermo, desde el principio de su enfermedad, hasta la muerte." Seguidamente, o do padre Agostinho, Fernando da Cruz : "meus caríssimos doentes, a cada um em particular amorosamente visito com este Tratado, que para seu alivio compus, e para com ele também se disporem para uma feliz morte (...). Este é pois o intento deste Tratado, aliviar os doentes com a lembrança de uma ditosa morte, e dispor a morte para gozar da eterna vida." CRUZ, Fernando da (C.R.S.A.), *Alivio das doenças e disposição para uma preciosa morte, orações, actos de fê, e amor de Deus*, Lisboa, Domingos Carneiro, 1691 ; ou ainda as duas obras do Padre jesuíta João da Fonseca : "não foi meu intento, quando comecei esta obra, sair com ela a público, mas só fazer uma breve summa de algumas cousas, que me podiam servir, quando a santa obediência me mandasse confessar enfermos, assistir a moribundos, e ajudar a bem morrer os agonizantes", FONSECA, João da (S.J.), *Guia de Enfermos, Moribundos e Agonizantes*, Lisboa, Manoel Lopes Ferreira, 1689, entre tantos outros exemplos.

Que o tratado de Estevão de Castro se tornou num paradigma da restante literatura destinada a ajudar a bem morrer, que posteriormente se publicou em Portugal, é uma afirmação que facilmente podemos comprovar com as palavras de um outro jesuíta, o Padre João da Fonseca, autor de três artes de bem morrer, uma de 1687 - *O Espelho de Penitentes* - e duas outras publicadas no mesmo ano, em 1689 - *O Guia de enfermos, moribundos e agonizantes* e o *Alívio de Queixosos na morte dos que amaram a vida*. No Prólogo do *Guia de enfermos, moribundos e agonizantes*, faz o Padre João da Fonseca uma directa referência significativa ao tratado do seu irmão Estevão de Castro, argumentando que :

*"Bem vejo, dirà o que ler, ou ouvir o titulo deste livro, que não poderá trazer cousa de novo, que não tenha o P. Estevão de Castro de nossa Companhia, que neste Reyno he tão aceito, & com elle se tem feito tanto fructo, como he a todos notorio. Se comtudo ler o indice dos capitulos, & titulos ; delles acharà de novo muitas cousas, que he bem saibão os enfermos, & os que lhe assistem : Assi mais acharà de novo muitos conselhos, admoestações, advertencias, colloquios, & jaculatorias : acharà tambem orações devotas, que compuzeraõ algumas pessoas santas, & espirituais estando para morrer : acharà tambem de novo, q se cõfirma com exemplos o que fica ditto nos capitulos. Finalmente acharà de novo o officio da agonia em Portuguez vertido na fôrma do Ritual Romano, para que o possaõ rezar, & entender os que não sabem Latim."*¹²⁶

Questionando o problema da originalidade do seu próprio tratado, João da Fonseca acaba por nos dar achegas de grande interesse e importância para o estudo que nos propusemos realizar. Sublinhando aquilo que distingue o *Guia de Enfermos* do *Breve Aparelho* demonstra-nos não só os conteúdos originais que o seu tratado pretende versar, como também aquilo que o separa da obra de Estevão de Castro, como é o caso

¹²⁶ FONSECA, João da, *Guia de enfermos, moribundos e agonizantes*. Lisboa, Manoel Lopes Ferreira. 1689. Prólogo.

nomeadamente de convocar o vulgar e não o latim na edição da colecção de orações. De qualquer forma, o testemunho de João da Fonseca parece oferecer prova concreta do êxito referencial que o *Breve Aparelho* tinha alcançado, transformando-se numa obra paradigmática, como teremos oportunidade de demonstrar ao longo deste nosso estudo.

No seguimento da tradição jesuítica de construção de um discurso pedagógico centrado numa predicação que se quer da maior eficácia e pragmatismo, o tratado de Estevão de Castro irá reflectir uma teia estrutural arquitectonicamente urdida com cuidada organicidade. Com efeito, o *Breve Aparelho* repousa sobre uma estrutura cuidadosamente delineada que serve de base a um discurso de edificação moral e de contemplação ascética que Estevão de Castro irá adequar a cada situação específica, a cada caso particular.

Logo no Prólogo, o nosso jesuíta anuncia e acautela a organização estrutural da obra, que resulta numa perfeita adequação dialéctica entre os diversos capítulos e os diferentes estados em que se encontra o agonizante, isto é, aos diferentes "graos da doença". Esclarece Estevão de Castro que

*"Vay este tratado dividido em seis partes breves, apropriadas a seis graos, ou passos da enfermidade em que ordinariamente està o enfermo antes que espire, e passe da vida presente."*¹²⁷

Esta organização estrutural em seis capítulos, correspondentes aos seis "graos de doença", traduz - para além de uma perfeita adequação entre forma e conteúdo - essa preocupação que atravessará toda a obra de concisão, simplicidade e pragmatismo, tão típica da Companhia de Jesus, mas que é igualmente traço característico das necessidades de brevidade de uma nova pedagogia que se instala então, e que reclama sobriedade e depuração lexical, tendo em vista uma maior eficácia na compreensão do discurso religioso.

¹²⁷ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Prólogo.

A divisão em seis partes, correspondentes aos seis estados, ou "graos", que o doente irá atravessar, serve, de forma excelente, esse propósito. Efectivamente, qualquer confessor poderia adaptar o seu discurso, os exercícios a realizar e as orações que deveriam ser ditas, consoante o estado do agonizante, o que confere a este tratado grande pragmatismo e utilidade. Sendo assim, bastava àquele que assistia ao moribundo, seguir progressivamente os conselhos, as advertências, as admoestações, as litánias e as orações que Estevão de Castro sugeria, tendo somente que decidir, depois de ter verificado o estado do doente, aquilo que seria mais apropriado. É evidente que estes seis "graos" correspondem a uma representação da doença e da agonia da morte, configurando ao serviço de um discurso de controlo religioso, principalmente ascético, o caminho que conduz à preparação da boa morte. De qualquer forma, o livro do jesuíta português acredita na coextensividade entre esses seis "graos" e as diversas situações mórbidas, aconselhando o confessor, antes de tomar qualquer atitude, a determinar em que "passo" ou "grao" da doença se encontra o agonizante para, depois, agir religiosamente em conformidade. Importa, assim, reter, pela sua posição estruturante na obra do jesuíta, os seis passos em que Estevão de Castro organiza o caminho da morte. Explica o *Breve Aparelho* que

*"O primeiro, he o principio da doença, da qual se teme que morrera. O segundo, quando a doença se agrava tanto, que cnyda nam escapara. O terceiro quando a doença crece de modo, que se presume perdera o juizo. O quarto quando ja a doença prevalece tâto, que chega o enfermo agonizar. O quinto, quando totalmente o enfermo està penando na agonia, ou passamento. O sexto, quando a alma ja quer sahir do corpo, e de todo espirar."*¹²⁸

¹²⁸ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., Prólogo.

Consoante o "grao de enfermidade" dever-se-á, então, utilizar a parte do Tratado que lhe é expressamente dedicado, e que são, respectivamente, seis, a saber:

"A primeira, pera se avisar ao enfermo, que se não tem feyto seu testamento, o faça, e vay pera isso o modo de se fazer com todas as duvidas, e advertências necessárias ; mais que se restituia se deve alguma cousa, e ordene sua alma, como quem està para dar cõta a Deos, e se cõfesse, e pearsa isso vay hum interrogatorio claro, e acomodado, a todos os estados de pessoas pera o fazer, se quiser, geralmente ; e como recebera o santissimo Sacramento ; e a extrema Unção : e esta parte serve pera o primeiro passo da doença. A segunda parte, que contem hum Soliloquio pera se ler ao enfermo se não estiver fraco pera lhe avivar a Fè, e inflamar a alma em amor divino, com huma Protestaçam da Fè Catholica ; e hum reconhecimento dos beneficios de Deos recebidos, acõpanhado cõ huma acção de graças por elles, e confissão em gèral das propria culpas, e faltas que todos temos ; e esta segunda parte serve para o segundo grao da doença. A terceira parte contem humas perguntas de S. Anselmo com algumas Orações muy devotas do mesmo santo, que no seu tempo se usavão, accõmodadas ao terceiro passo da doença., E hase de notar, que estas tres partes ditas he necessario precedã antes que o enfermo tenha perdido o sentido, e falla : ajudão, e aproveytã muito ditas em nome do enfermo, e junto delle. A quarta, he hum Alphabeto de muitos Versos do Psalteiro de David, feitos de todos hum Psalmo da morte. cõ algumas Orações muito devotas, chamado de alguns Santos o Psalmo da morte, ou agonia, e serve pera o quarto grao da doença. A quarta parte contém huma recõpilação de palavras sagradas, tiradas da Escritura santa, pello glorioso S. Leaõ Pap ; das quaes diz o mesmo Santo serem de grandissima virtude, e excelencia cõtra os demonios, e muy confortativas pera a agonia da morte, que he o quinto passo da doença. A sexta e ultima parte contem huns Versos de admiravel virtude, enxerico nelles o doce nome de IESUS, o qual serve pera o sexto passo, em que a alma se arranca do corpo : e assi convem serem ditos com muito fervor, fé, e devação ; porque este he o passo mais perigoso ; e onde se

*perde, ou ganha tudo : então apertão mais rijamente os demonios ; e como feras crueis pretendem levar cõsigo a rica perola da alma, que Chrysto Senhor nosso cõprou com seu sangue precioso.*¹²⁹

Estevão de Castro elenca e discrimina, assim, de forma bastante sucinta e clara, as principais temáticas que o seu Tratado irá versar, aludindo à divisão em capítulos e aos conteúdos que, em cada capítulo, desenvolverá, demonstrando que toda a estruturação, extensão e formato da obra decorre quase exclusivamente dessa relação dialéctica propedêutica entre o grau da doença e o “remédio” espiritual que, para esse momento, lhe deveria ser administrado. Este curto resumo do *Breve Aparelho* permite, de imediato, relevar algumas dimensões e investimentos específicos convocados pelo texto, funciona também como uma nítida modalidade de organização e preparação da leitura em que parece sobressair uma direcção sacerdotal e confessional.

Sumariamente, a estrutura do *Breve Aparelho* apresenta a seguinte ordenação capitular: a primeira parte, é sem dúvida aquela a que Estevão de Castro dedica maior atenção e dota de sobrelevada importância, uma vez que de um total de 216 fólhos, os conselhos e advertências que servem para o primeiro grau da doença espalham-se por 127, ocupando, assim, cerca de 3/5 do tratado. Esta primeira parte encontra-se, por seu turno, dividida capitularmente em sete partes: “O modo que ha de ter o Sacerdote quando entrar a ajudar a bem morrer hum Christam”(do folio 1 ao 8) ; “Do modo que se hade ter pera fazer o seu testamento” (do folio 8 ao 44) ; “De como se hão de receber os Sacramentos em particular, & o da Confissão ; & poemse o Interrogatorio pera com facilidade o poder fazer pollos Mandamentos” (do folio 44 ao 80) ; “Da Contrição” (do folio 80 ao 87) ; “Modo de comungar o enfermo” (do folio 87 ao 93) ; “Como se ha de ungrir o enfermo” (do folio 93 ao

¹²⁹ CASTRO. Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Prólogo

123), e finalmente as “Quatro lembranças do devoto Gersam pera se consolar o enfermo depois de ter comprido com o que toca a sua consciencia” (do folio 123 ao 127).

A segunda parte, que se aplica ao segundo grau da doença, debruça-se sobre os temários da Protestação de Fé, e estende-se dos folios 127 a 156. Estes temários correspondem aos seguintes capítulos: ao oitavo, “Protestação de Fé” (do folio 127 ao 134); ao nono: “O que ha de fazer o enfermo no segundo grao da doença que he louvar o Senhor” (do folio 134 ao 137); ao décimo: “De hum gèral conhecimento das culpas, & faltas propias, & confissão dellas, com o Acto de contrição” (do folio 137 ao 143) e, por fim, ao décimo nono: “Preces & Evangelhos pera se dizerem ao doente quando o visitão, pedindo ao Senhor a saude” (do folio 143 ao 156).

A terceira parte é composta pelas “Interrogaçoens de S. Anselmo que se ham de perguntar ao doente antes de perder a falla, & o juizo” e correspondem ao décimo segundo capítulo, que se estende do folio 156 ao 168.

As quarta, quinta e sexta partes são, por seu turno, constituídas pelo décimo terceiro, décimo quarto e décimo quinto capítulos, que se intitulam respectivamente: “Oratio collecta ex versiculis. Psalmorum contra Daimones pro Articulo mortis per ordinem Alphabeti.” (do folio 168 ao 180); “Palavras Recopiladas da Sagrada Escitura por S. Leão Papa de admiravel virtude cõtra os demonios; & muy confortativas pere á Agonia da morte” (do folio 181 ao 188); e finalmente “Preces muy devotas, & consolatorias com o nome Santissimo de IESUS pera se dizerem quando o doente quer expirar” (do folio 188 ao 213). Esta divisão capitular encontra-se ainda subdividida em subcapítulos.

A partir desta apresentação, seria sobremaneira interessante começar por inserir o *Breve Aparelho* no interir da tipologia estrutural que Roger Chartier¹³⁰ estebeleceu para as *artes moriendi* após uma sondagem exaustiva de um *corpus* de 236 textos. Recorde-se que Chartier afirma encontrar-se a versão longa das *artes moriendi* dividida em seis momentos: “*les recommandations sur l'art de mourir, les tentations qui assailent le mourant, les*

¹³⁰ CHARTIER, Roger. *Les Arts de Mourir*, *Annales E.S.C.*, 1976. nº 1, p. 52.

*questions à lui poser, les prières qu'il doit prononcer, les conduites que doivent tenir ceux qui l'entourent et les prières qu'il leur convient de dire.*¹³¹ Embora as seis partes em que se divide o *Breve Aparelho* de Estevão de Castro não correspondam de forma exacta aos seis momentos delimitados por Chartier, já que a organização e disposição desses conteúdos é diferente, e muitos dos momentos que o historiador francês elenca foram incluídos por Castro num capítulo mais abrangente, existe uma evidente aproximação entre o modelo tipológico e o texto fixado pelo jesuíta português. Existem, porém, algumas diversidades significativas, como ocorre no caso dos três primeiros momentos da tipologia proposta pelo autor francês que comparecem no *Breve Aparelho* condensados num só capítulo, o primeiro, que, como explicavam as próprias palavras de Estevão de Castro, engloba as advertências e conselhos a fazer ao agonizante para que fizesse o seu Testamento; as perguntas que lhe deviam ser colocadas aquando do momento da Confissão para, em seguida, poder estar apto a receber a Extrema Unção e o sagrado Viático.

A nível da estrutura e dos conteúdos gerais, o *Breve Aparelho* não parece, portanto, diferir muito das restantes artes de bem morrer que circulavam, na mesma época, nos vários países europeus, nomeadamente em França. Seja como for, com esta ou outra organização, Estevão de Castro aborda todos os conteúdos especializados pela versão longa das modernas “artes de morrer”, remetendo para os principais paradigmas impressos que se haviam editado entre os séculos XVI e XVII. Relembre-se, a propósito, que principal paradigma destas diversas preparações práticas para a morte seria talvez a obra que, segundo Chartier, alcançaria o maior sucesso editorial desta altura, multiplicando-se por, pelo menos, cerca de 159 edições actualmente conhecidas no período que vai de 1540 a 1700. Falamos do tratado de Juan Polanco, *Methodos ad eos adiuvandos qui moriuntur* que, no dizer do historiador francês, se tornaria no arquétipo de toda a literatura jesuítica de preparação para a morte com larga prole e influência em toda a literatura ascética e penitencial da morte.

¹³¹ CHARTIER, Roger. *Les Arts de Mourir, Annales E.S.C.*, 1976. nº 1. p.52.

Aliás, e em linhas gerais os tratados de preparação para a boa morte, que se expandem por toda a Europa, parecem, como observaram os espanhóis António Espino López e Francisco López Molina¹³², numa análise da arte de bem morrer do jesuíta Padre Gil, apresentar três variantes. A primeira, conformada pelos tratados cujo objectivo principal é ensinar os vivos a meditar sobre a morte e a viverem quotidianamente com o pensamento nela, forma os textos que exortavam a um *quotidiano morior* como única maneira de alcançar uma boa morte. Um segundo bloco de *artes moriendi* encontra-se constituído pelas obras que incorporam na arte de bem viver um manual pormenorizado para ajudar a bem morrer. O conceito chave destas obras é, segundo os dois autores, a incerteza da hora da morte, propondo como solução para tal situação, para além da meditação quotidiana sobre a morte, a leitura frequente destas obras. Finalmente, uma terceira variante englobaria todos os tratados claramente destinados a servir como guias de confessores nos momentos finais de vida dos cristãos. Aqui estariam contemplados também os Manuais de Confessores que incluem um capítulo dedicado ao bem morrer, e justamente obras como as de Juan Polanco e do Padre Gil, que não são mais do que tratados paradigmáticos do perfeito confessor, preparado para superar qualquer dificuldade.¹³³

Se aplicarmos esta tipologia, o *Breve Aparelho* poder-se-ia enquadrar perfeitamente nesta terceira variante das *artes moriendi*. Tal como os tratados dos dois outros irmãos da Companhia de Jesus referidos pelos investigadores espanhóis, também o livro de Estevão de Castro se centra claramente na figura e no papel do confessor, nele encontrando uma direcção principal, como também as fronteiras fundamentais que ditam a estruturação, o conteúdo e a organização do tratado, desta forma configurado pelo controlo confessional e o conjunto de modalidades de comunicação oracional, ascética e penitencial que importaria especializar para o acompanhamento da morte. De qualquer modo, uma investigação mais

¹³² ESPINO LÓPEZ, António e LÓPEZ MOLINA, Francisco, *El arte de bien morir del jesuíta Padre Pere Gil*, in *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular, Siglos XIII-XVIII*, Actas do Congresso (realizado entre 12 e 14 de Dezembro de 1990), Zaragoza, Eliseo Serrano Martín editor, 1994, p. 321-342.

¹³³ ESPINO LÓPEZ, António e LÓPEZ MOLINA, Francisco, *El arte de bien morir del jesuíta Padre Pere Gil*, op. cit., p. 339-34.

minuciosa do *Breve Aparelho* permite rapidamente descobrir a utilidade recorrente perseguida pelos seus diversos conteúdos, especificando uma obra que deve também sobremaneira à hereditariedade dos manuais e directórios de confissão. Em qualquer caso, a obra sobleva uma orientação e direcção sacerdotal, comprometendo-se com esse movimento de clericalização da morte que, como se tem vindo a referir, se afigura dever reter como uma das principais características da história da morte no período moderno.

II

O Testamento : indispensável precaução

No início da Primeira Parte do *Breve Aparelho* "que serve para o primeiro grao da doença", Estevão de Castro equaciona o "modo que se ha de ter pera fazer seu testamento"¹³⁴, sendo a sua redacção considerada e compreendida como uma verdadeira prática de devoção. O nosso jesuíta, também aqui, não inova. Todos os autores espirituais são unânimes na afirmação da premência de redacção do testamento, cuja efectivação se inscreve directamente neste amplo contexto, marcadamente cristão, da boa morte, na medida em que o objectivo principal do testador não é tanto resolver pelo melhor destino os seus bens temporais, como prever as condições da sua sepultura, remediar tanto quanto possível o mau uso que eventualmente tenha feito em vida dos seus bens e, sobretudo, garantir através de legados apropriados e da fundação de missas as orações dos vivos durante o maior espaço de tempo possível, logo após a sua morte. Deste modo se compreende facilmente a importância do testamento, bem como a plurivocidade de vocações que parece convocar. Com efeito, Vovelle não se enganava ao sublinhar o carácter ambíguo que o testamento possuía: "*par la nature même des dispositions qu'il renferme, le testament occupe dans cet exercice de la mort une place ambigüe: réglant à la fois la destination des biens terrestres et se préoccupant des destinés de l'âme.*"¹³⁵ O testamento realiza, portanto, concomitantemente, o tratamento dos bens temporais e dos espirituais. Daí que, os manuais de preparação para a morte o insiram também no conjunto de exercícios espirituais que, a par da Confissão e das Orações, são indispensáveis à boa morte cristã.

Pelos mesmos motivos, se explica a particular focalização que os vários historiadores fizeram incidir sobre a matéria testamentária, fazendo-a funcionar como instrumento privilegiado das suas investigações sobre as atitudes do homem perante a morte.¹³⁶ O

¹³⁴ Referimo-nos nomeadamente aos capítulos II a III do *Breve Aparelho e Modo Fácil...* "Do modo que ha de ter pera fazer seu testamento" e "Da forma e ordem de se fazer o testamento conforme as advertências ditas."

¹³⁵ VOVELLE, Michel. *Mourir Autrefois*, op. cit., p. 70.

¹³⁶ Encontram-se neste âmbito todos os trabalhos iniciais da historiografia da morte, que foi "dominada", como se sabe, pelos estudos originários de França. Os testamentos constituíram assim, desde o primeiro momento, o *corpus* privilegiado de análise, dos historiadores da morte. Estão incluídos neste caso os trabalhos de Michel Vovelle, Philippe Ariès e Pierre Chaunu, entre tantos outros. Aliás, o tratamento da matéria testamentária, parece merecer, hoje em dia, a atenção da historiografia da morte nacional, e até

testamento, cláusula quase sacramental, situou os estudiosos da cultura e das mentalidades face ao indivíduo, e através das suas cláusulas declaratórias tal como do seu dispositivo espiritual e material, especialmente pela análise de umas e de outras, o historiador pôde calibrar o nível de absorção da mensagem religiosa por parte do fiel. Importa, por isso, re-equacionar os significados do testamento, bem como a sua funcionalidade no interior de um manual de preparação para a morte, como é o caso exemplar do *Breve Aparelho* de Estevão de Castro.

Enquanto nos nossos dias o testamento é apenas um acto de direito destinado a regular a transmissão dos bens individuais e terrestres, durante toda a Idade Média, e até cerca de finais do século XVIII, o testamento teve, como vimos, uma ubiquidade de funções, mas representando, acima de tudo um "acto religioso", como notou com toda a correcção Philippe Ariès.¹³⁷ Efectivamente, a Igreja irá impô-lo a todos os fiéis, até mesmo aos mais desfavorecidos, tornando-o obrigatório, e ameaçando quem o não fizesse com pena de excomunhão: aquele que morria sem testamento, não poderia, em princípio, ser enterrado, dentro da igreja nem no cemitério, repousando em espaço sacral. "*Donc, à la fin de sa vie, le fidèle confesse sa foi, reconnaît ses péchés et les rachète par un acte publique, écrit ad pias causas. Réciproquement l'Église, par l'obligation du testament, contrôle la reconciliation du pécheur, et prélève sur son héritage une dîme de la mort, qui alimente à la fois sa richesse matérielle et son trésor spirituel.*"¹³⁸ Estes legados foram, aliás, a

mesmo peninsular. Podemos contar, a partir de agora, e para o nosso país, com os trabalhos de PINA, Isabel Castro, *Ritos e Imaginário da Morte em testamentos dos séculos XIV e XV*, e de VILAR, Hermínia Vasconcelos, *Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV*, ambos incluídos numa colectânea de artigos de cuja edição recentemente tivemos notícia, compilados sob a direcção do Prof. José Mattoso, e resultado directo de um seminário realizado em Junho de 1992, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, sob o tema geral "Ritos e Imaginários da Morte em Portugal - Idade Média". Referimo-nos ao livro MATTOSO, José (dir.de), *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, Lisboa, Edições João Soares da Costa, 1996. A nível peninsular, e ainda neste âmbito, não poderíamos deixar de mencionar os trabalhos de LARA RÓDENAS, Manuel José, *Epidemia, Testamento e historia das mentalidades. Morir de peste en la Huelva del siglo XVIII*, in *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular, Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Eliseo Serrano Martín editor, 1994, ou ainda a grande tese de PASCUA SANCHEZ, Maria José de la, *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Cádiz, 1985.

¹³⁷ ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort*, op. cit, p.188.

¹³⁸ ARIÈS, Philippe, *L'Homme Devant la Mort*, op. cit, p.188.

principal causa do evergetismo que caracterizou a nobreza desta época, como notou, com toda a razão, André Vauchez, bem como serviu para enriquecer, a já poderosíssima Igreja cristã. Os testamentos, até meados do século XVIII, ver-se-iam, por isso, geralmente divididos em duas partes igualmente importantes - as causas pias e a repartição da restante herança - procurando cruzar intimamente essas duas dimensões, o que não deixava de vazar na transmissão patrimonial uma dimensão religiosa incontornável, geralmente vertida em fundações pias que, desta forma, se tornavam praticamente obrigatórias no testamento.

Ora, compreender o que significava para o homem da Idade Moderna redigir o seu próprio testamento, faz-nos remeter para várias questões complexas - do económico ao simbólico - de que, por exemplo, o tema da *avaritia*, profundamente estudado por Alberto Tenenti, se torna em assunto de polémica social e religiosa que recobre toda esta época. O apego exacerbado pelos *temporalia*, que era quase inevitável para vários grupos sociais comprometidos com a economia de capitalismo comercial e financeiro moderna, colocava o agonizante, aquando da redacção do seu testamento, perante entraves e angústias que, actualmente, sentimos dificuldade em compreender. Será precisamente o próprio testamento que lhe permitirá ultrapassar essas mesmas angústias. É que, o apego que estes homens sentem pelos *temporalia* é igual ao seu medo de perder os *aeterna*. Toda a predicação da Igreja Católica desde o período medieval foi, por isso, ensinando de forma recorrente que a conquista da salvação eterna obrigava a renunciar a esse apego aos bens terrestres e materiais. No caso de não conseguir renunciar aos *temporalia*, o crente arriscava-se a perder a sua alma. O testamento foi o meio religioso e quase sacramental encontrado para resolver este impasse e, assim, estabelecer um compromisso entre os *aeterna* e os *temporalia*, assegurando, desta maneira, a manutenção/transmissão dos bens terrestres e a salvação. O testamento é, portanto, uma espécie de "passaporte individual", como lhe chamou Jacques Le Goff.¹³⁹ A esse título, ele assegurava a salvação, garantia os bens eternos, mas

¹³⁹ LE GOFF, Jacques, *La Civilisation de L'Occident Médiéval*, Paris, Arthaud. Coll. "Le Grande Civilisation", 1964, p. 240.

“negociava” o preço desses bens com Deus, pagando-o em riquezas materiais e terrestres através das causas pias. Por outro lado, o testamento legitimava e autorizava o usufruto dos *temporalia* adquiridos em vida, usufruto esse que seria de outro modo suspeito e condenado socialmente. Essa possibilidade de gozar os bens terrestres era, em sumas, comprada com doações espirituais: legados pios, missas, fundações de caridade...

Para o homem medieval, a *avaritia* funcionou como uma paixão devastadora, uma vez que o expunha ao risco da danação eterna, e por outro lado, o fazia vivenciar os suplícios da certeza de ter que renunciar aos bens que acumulou na Terra. Foi por isso, que não perdeu a oportunidade que a Igreja Católica lhe deu: o momento da morte foi então escolhido para a redacção do testamento e para, por intermédio dele, em troca dos seus legados espirituais, obter a salvação tão desejada. O testamento transforma-se, portanto, numa obrigação moral, num acto religioso que todos deverão cumprir, de forma a alcançarem a boa morte cristã.

No entanto, para além de ser um *acto religioso*, o testamento resulta num acto profundamente social, uma vez que as disposições testamentárias não são somente a ocasião utilizada para um re-equacionar dos erros cometidos em vida, e aproveitar para resgatar, através de causas pias, a sua alma. O testamento constitui igualmente - para o homem confrontado com a morte, e lutando pela salvação - a última oportunidade para comunicar socialmente, e é através dele que o homem concretiza a última mensagem que quer transmitir aos demais, nomeadamente àqueles que lhe são próximos. Acto religioso, mas também social, o testamento parece ser o lugar privilegiado para o enfermo¹⁴⁰ manifestar de forma vívida todas as preocupações que se colocam a um homem que enfrenta a morte, bem

¹⁴⁰ Isabel Castro Pina, no artigo *Ritos e Imaginário da Morte em Testamentos do séc. XIV e XV*, incluído no livro com direcção de José Mattoso, *O Reino dos Mortos, na Idade Média Peninsular*. op. cit., p.125-164, após a análise de um *corpus* documental de cerca de 270 testamentos, provenientes de vários fundos arquivísticos, afirma que a maior parte dos testamentos são redigidos quando a morte se encontra muito próxima. Em nota de rodapé chama no entanto à atenção, para o facto de o conjunto de documentos analisados não servir de prova concludente, por impossibilidade de se poder confrontar a data de redacção do testamento, com a da morte do testador. No entanto, remete-nos para a obra de PASCHE, Véronique, *Pour le salut de mon âme - les Lausannois face à la mort (XIVème siècle)*, Lausanne, 1989, em que a autora francesa o prova claramente.

como os vínculos que o ligam à sua família e ao círculo mais restrito de amigos, mas também os vínculos que o relacionam com a sociedade e o integram numa comunidade (paróquia, confraria...), bem como, por fim, tudo o que remete para a comunidade espiritual dos santos e intecessores.

Sendo um acto de tamanha importância, social e religiosa, no contexto da boa morte cristã, não será, pois, de estranhar que Estevão de Castro aborde no seu livro a forma de realização de um testamento enquanto etapa da arte de bem morrer. A redacção do testamento é tão importante quanto a realização da confissão, e o papel desempenhado pelo notário vê-se, desta forma, equiparado ao de Confessor. Um e outro têm a seu cargo duas tarefas indispensáveis à boa morte: ao Confessor cabe a realização da confissão e da comunhão, actos sacramentais para alcançar a remissão dos pecados e a vida eterna, ao notário a redacção do testamento, acto religioso, embora não sacramental, necessário para se apresentar no dia do Julgamento Divino diante de Deus com os negócios terrestres resolvidos, mas também acto de prudência e de sabedoria, do qual depende a salvação da alma.

Um manual de preparação para a morte que se quer distinguir pelo pragmatismo e pela utilidade das noções que convoca, como é o caso do *Breve Aparelho* não poderia alhear-se do tratamento de uma matéria de tão larga importância, como a da realização do testamento, no conjunto de conselhos e admoestações para uma boa morte que o tratado encerra.

Os dois capítulos que seguidamente irão constituir objecto das nossas considerações e atenções mais detalhadas, indicam-nos, com sugestões claras e distintas "como se ha de fazer um testamento". O nosso propósito será, portanto, o de intentar seguir os diversos momentos que constituem essa derradeira linguagem social, esse exercício espiritual e religioso que é o testamento.

Na primeira edição do *Breve Aparelho* parece-nos curioso denotar que o primeiro passo que Estevão de Castro aconselha a todo o enfermo seja o de realizar o seu testamento,

uma vez que o mais usual era que, quando alguém adoecia sem retorno, a primeira atitude a tomar fosse a de chamar um sacerdote que realizasse a confissão. Só depois, deveria o doente realizar o seu testamento e chamar um médico, uma vez que se deveria prover primeiro à cura da alma, e só depois à do corpo.¹⁴¹ Por isso, após a confissão, o primeiro conselho que o Confessor deve dar ao doente é insistir na premência da redacção do seu testamento, isotopia que ressoa pela maior parte dos autores espirituais, e de que as *artes moriendi* não constituem excepção. Na primeira versão do *Breve Aparelho* é, porém, à redacção do testamento que é dado maior destaque. É o prover das cousas materiais que é tratado como assunto de maior premência no aparelhar-se para uma boa morte, enquanto a Confissão e os restantes Sacramentos são relegados para segundo plano. Assinala, por isso, Estevão de Castro que

*"A Primeyra cousa que ha de fazer hum Christão quãdo se vê doente de doença que teme, ou cuyda que morrera (se em vida o não tem feyto, que he mays seguro) sem esperar, que com invenções de rodeos, ou palavras equivoacas o avisem do estado, & perigo em que està ; elle de sy se deve aparelhar logo no defora : quero dizer ; no dispor de sua casa, tratar de sua consciencia, fazer seu testamento ; pagar o que deve ; restituir o mal ganhado ; satisfazer ao proximo qualquer dano, ou injuria, que lhe tenha feyto, perdoar as offensas, & agravos, que outros lhe fizeram. A segunda cousa que ha de fazer, he aparelharse, & alimpar sua alma ; & armarse com os santos Sacramentos da Confissão, Communham, & santa Unçam : & pera fazer isto deve mãdar chamar hum Sacerdote, que lhe parecer, com quem trate das cousas de sua alma ; o qual chegando ao enfermo sabera delle se tem feyto seu testamento..."*¹⁴²

¹⁴¹ BASTOS, Maria do Rosário, *Prescrições Sinodais sobre o Culto dos Mortos nos séculos XIII a XIV*, in: *No Reino dos Mortos, na Idade Média Peninsular*, op. cit., p.110.

¹⁴² CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 8 frente/verso.

Significativamente, logo na segunda edição do *Breve Aparelho*, datando de 1627, esta ordem é alterada, passando a ser a Confissão o primeiro passo a realizar pelo enfermo, e a dialética confessor/confessado a ocupar um lugar de ainda maior destaque no conjunto do tratado.¹⁴³ Efectivamente, na primeira versão - em que o testamento desempenha um papel preponderante - Estevão de Castro desaconselha que seja o Confessor a assistir à redacção do testamento e a tratar da disposição dos bens temporais do enfermo, restringindo-se unicamente às funções que lhe competem, e que dizem respeito ao acompanhamento espiritual e ao aconselhamento, isto para que as causas pias que o enfermo deixar testamentadas não suscitem dúvidas e comentários, mesmo que infundados questionando a intervenção do confessor. Assim, seguindo as explicações do texto, o sacerdote quando chamado pelo enfermo,

*"saberá d'elle, se tem feito seu testamento ; & tendoo feyto passara por este Capitulo : quando o nam tiver feyto, avisaloha que o faça com quem lhe parecer ; mostrando-lhe o modo de o fazer, como este que se segue ; & ao fazer do testamento não assista, por nam dar ocasião a ditos sem fundamento ; mas soono que tocar a alma do enfermo trate, nam tratando do temporal, que à consciencia nam tocar : porque muytas vezes acõtecera deyxar huma pessoa tudo a alguma cousa pia, ainda que tenha parentes, por em consciencia estar obrigado ao fazer ; & restituir a tal fazenda por aquelle modo, por ser adquirida mal ; & assi não se ha de culpar o Confessor em declarar ao enfermo sua obrigaçam."*¹⁴⁴

¹⁴³ "Depois de confessado o doente, a segunda cousa, que ha de fazer hum Christão, temendose, ou cuidando, que poderá morrer (se em saude o não tem feito, que he o mais seguro, tendo de que) deve ordenar seu testamento, sem esperar, que com invençoens de rodeyos, ou palavras equivocas o avisem do estado, ou perigo em que está, elle de si deve tambem aparelhar no de fora, quero dizer, no dispor de sua casa, pagar o que deve, fazer seu testamento, restituir o mal ganhado, satisfazendo ao proximo qualquer dano, ou injuria, que lhe tenha feito, perdoar as offensas, e aggravos, que outros lhe fizerão." CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1627.

¹⁴⁴ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 8 verso / 9 frente.

Não deixa de ser curiosa e reveladora esta admoestação de Estevão de Castro ao Confessor. Ela demonstra a desconfiança que se poderia instalar, se o Confessor assistisse à redacção do testamento, e o penitente, fervoroso da sua salvação, deixasse em testamento os seus bens terrenos a alguma causa pia com algum ponto de contacto, real ou suspeitado, em relação ao seu director de consciência. É que, se até ao século XVI, o redactor ou conservador do testamento poderia ser tanto o sacerdote como o notário, a partir deste período será o notário o principal responsável por este acto. A tarefa do Confessor deverá, então, limitar-se a cuidar da salvação e acompanhamento espiritual do penitente, e a única interferência tolerável, no que diz respeito à redacção do testamento, será avisar e dizer como se deverá realizá-lo. A Igreja continua, portanto, a reservar um papel de controle e orientação que carecia de ser devidamente explicado e organizado. Também para isso serve o tratado de Estevão de Castro, constituindo os capítulos que vamos analisar o conjunto de "advertências" que o Confessor dirigirá ao enfermo para a realização do testamento, conquanto sem nunca, como se advertira, interferir imediatamente na sua redacção concreta.

A parte do *Breve Aparelho* que Estevão de Castro dedica à redacção do testamento compreende genericamente dois momentos principais: primeiramente, a exemplificação prática das fórmulas e cláusulas estereotipadas através quais se pode redigir um testamento a que se segue, em segundo lugar a enunciação de "treze advertencias necessarias, para se fazerem os testamentos e serem valiosos". Mais uma vez, o *Breve Aparelho* realiza integralmente os propósitos de brevidade e pragmatismo que regeram a sua redacção, revestindo-se, de forma clara, desse perfil de manual prático de tradição jesuíta que procurámos destacar. Após leitura da "simulação" de testamento e destas "treze advertências" qualquer crente poderia, com a maior facilidade, proceder à realização do seu próprio testamento.

Num primeiro momento, Estevão de Castro apresenta no capítulo II - que inclui três subcapítulos : "Do modo que ha de ter pera fazer seu testamento", "Da forma ; & ordem de fazer testamento", e "Forma do instrumento da aprovaçam, que o Escrivão publico faz nas

costas do testamento" -, um exemplo prático de fórmulas e cláusulas tópicas, de prefiguração normativa, comuns à grande maioria de testamentos.¹⁴⁵

Começa o tratado neste andamento capitular por sugerir que o testamento deverá abrir com um preâmbulo introdutório - a que Estevão de Castro chama "Exórdio" - que impreterivelmente terá que convocar a Invocação da Santíssima Trindade, seguida da data exacta em que o testamento é redigido:

*"Primeyra clausula do testamento he hum exordio. Em nome da sanctissima Trindade, &c. como o seguinte. Em nome da Sanctissima Trindade, Padre, Filho, Spiritosanto, tres pessoas, & um soo Deos verdadeyro. Saybão quantos este instrumento virem, como no anno do Nascimento do nosso Senhor Iesu Christo de mil, &c. a tantos de tal mes, eu N. estando em meu perfeyto juyzo, & entendimento que nosso Senhor me deu ; temendome da morte (...) faço este meu testamento na forma seguinte."*¹⁴⁶

Este preâmbulo religioso e cronológico parece-nos funcionar como coordenada geral, já temporal, já enquanto profissão de fé, situando ainda o cristão testador no seio de uma comunidade concreta, quer ela seja uma paróquia ou confraria, ou ainda uma comunidade espiritual. Esta função de inclusão na comunidade religiosa e social é desempenhada, de forma particular, por uma *protestação da fé*. Parte essencial do testamento católico, em consonância com o protagonismo da dogmática que se foi expandindo depois de Trento, a *protestação de fé* parece surgir, de facto, na maioria dos testamentos que se têm vindo a estudar para a época moderna portuguesa, assim sugerindo a

¹⁴⁵ Podemos confirmar a recorrência de determinadas fórmulas e cláusulas testamentárias através do trabalho de Isabel Castro Pina sobre os "Ritos e Imaginários da Morte em Testamentos dos séculos XIV e XV" in *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, op. cit., p. 125-164. Neste excelente artigo, a autora apresenta em anexo uma descrição completa do acervo documental que utiliza, bem como dos critérios metodológicos utilizados. Além disso, distingue claramente a estrutura apresentada pelos vários testamentos e as isotopias neles detectados.

¹⁴⁶ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 9 frente/verso.

dimensão normativa, verdadeiramente prescritiva, que a proezação de fé deveria cumprir enquanto prólogo religioso fundamental em que se preparava o desenvolvimento do testamento.

Seguindo a organização proposta pelo manual de Estevão de Castro, este preâmbulo testamentário compreende sempre um "primeiramente", através do qual se realiza a *commendatio animae*, em que

"Primeiramente encomendo minha alma à Sãtíssima Trindade, que a criou, & rogo ao Padre Eterno pella morte, & payxam de seu unigenito Filho a queira receber, como recebo a sua, estando pera morrer na arvore da vera Cruz; & a meu Senhor Iesu Christo peço por suas divinas chagas, que ja que nesta vida me fez merce de dar seu precioso sangue, & merecimentos de seus trabalhos me faça também merce na vida que esperamos dar o prêmio delles, que he a gloria..."¹⁰

Esta fórmula de encomendação da alma consiste, pois, como se pode verificar, numa invocação do supremo intercessor, e demonstra claramente como se foi procurando especializar, também na documentação testamentária, um programa importante de comunicação com esse referencial primeiro que era a Paixão de Cristo. Com efeito, ao aproximar-se a hora da morte, aconselhava a Igreja Católica pós-tridentina a todos os bons cristãos a invocarem a protecção da Virgem Maria, de São José, dos anjos e de Jesus Cristo - o único consolo nas horas de maior aflicção. A obra de Estevão de Castro é disto pleno exemplo. A todo o momento, aconselha o nosso jesuíta a todos aqueles que se encontram doentes, aguardando a hora da morte, a demonstrarem a sua fé e a pedirem auxílio divino aos intercessores aconselhados pela Igreja. O testamento funciona, portanto, como mais uma forma de dar expressão ao indispensável pedido de intercessão, pelo que o preâmbulo

¹⁰ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., folio 9 verso/10 frente.

religioso do testamento contém uma fórmula específica de intercessão, reflexo da importância dos santos na piedade tridentina. Estevão de Castro aconselha, assim, especificamente, a que sejam convocados na redacção do testamento o poder auxiliador da Virgem Maria - intercessora por excelência, e prova da importância do marianismo na época barroca - mas também do Anjo da Guarda, dos Santos, da Corte Celestial e, em particular, do Santo do nome. Um programa de intercessão em que o crente deve proclamar:

*"peço, & rogo à gloriosa Virgem Maria nossa Senhora Madre de Deos, & a todos os Santos da Corte celestial, particularmente ao meu Anjo da guarda, & ao Santo do meu nome, & a tal Santo a quem tenho devação, queyram por mim interceder, & rogar a meu Senhor Iesu Christo agora, & quando minha alma deste corpo sayr ; porque como verdadeyro Christam protesto de viver, & morrer em a santa Fé Catholica, & creer o que tem, & cree a santa madre Igreja de Roma ; & em ella espero de salvar minha alma, nam por meus merecimentos, mas pellos da santíssima Payxão do unigenito Filho de Deos."*⁴⁸

Este excerto merece-nos duas considerações essenciais. Por um lado, saliente-se o facto de Estevão de Castro sugerir a ligação da protestação de fé às fórmulas específicas de intercessão e, por outro lado, releve-se a nítida referência aos vários santos que, a pouco e pouco, se irão apoderar e ganhar terreno no discurso testamentário, enformando essas redes de patronagem que permitiam o enquadramento do testamento no seio também de uma comunidade confraternal e associativa própria. Assim, para além da menção da Virgem, que era recorrente e prescritiva em todos os testamentos, podemos comprovar nesta passagem essa evolução da fórmula de invocação dos intercessores que, ao largo de Setecentos, acabará mesmo por os multiplicar excessivamente. Mais concretamente, vemos aparecer e desenvolver-se a devoção ao Anjo da Guarda e ao Santo do nome, especializando uma

⁴⁸ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 10 verso.

patronagem que raramente se descobre na testamentária que tem vindo a ser estudada para os séculos XIV e XV¹⁴⁹, mas que acaba, ao longo século XVII, em conexão com a difusão destas obras e manuais, por concentrar grande parte das solitudes.

Em seguida, Estevão de Castro fornece a todos os que desejam "aparelhar-se" para uma boa morte todo um outro conjunto de conselhos e disposições que, necessariamente deveria comparecer nas cláusulas testamentárias. São elas, a nomeação dos testamentários, a indicação do local preciso e das condições em que o testador pretende ser enterrado, nomeadamente o local da inumação, especificando mesmo a cerimónia fúnebre, nomeadamente pela enumeração de padres ou religiosos presentes ou pela deliberação da natureza litúrgica concreta da cerimónia religiosa. Aconselha, pois, Estevão de Castro que o crente deveria também seguir no seu testamento uma fórmula do tipo:

*"rogo a tal, ou taes pessoas por serviço de nosso Senhor, & por me fazer merce queyram ser meus testamenteyros. Terceyra. Meu corpo sera sepultado em tal Igreja, no habito de tal Religiam ; & levado com tal, & tal acompanhamento, & tays Confrarias, & peço (se for Irmão da Misericordia) ao señor Provedor, & Irmãos da Mesa acompanhem meu corpo na sua tumba ; & toda a Irmandade, & com a bandeyra a santa casa."*¹⁵⁰

Como podemos comprovar, o local de inumação convinha ser eleito, seguindo a sugestão de que a preparação de uma boa morte passava também pela eleição do lugar de repouso. Este, foi durante toda a Idade Média, a Igreja, onde o cadáver aguardava a ressurreição, na proximidade dos santos intercessores. Só a obrigatoriedade da transladação dos mortos para os cemitérios irá pôr fim, como é sabido, a esta familiariedade física entre

¹⁴⁹ Isabel Castro Pina defende que a fórmula de encomendação da alma mais frequente, nos testamentos dos séculos XIV e XV é "mando a minha alma a Deus e a sua mãe santa Maria", ou que, são ainda utilizadas fórmulas colectivas como por exemplo : corte dos céus, corte celestial, santos e santas da glória do paraíso. PINA, Isabel Castro, "Ritos e Imaginário da Morte em Testamentos do século XIV e XV", in *O Reino dos Mortos*, op. cit. p.154.

¹⁵⁰ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 10 verso/11 frente.

vivos e mortos, acabando com uma situação de promiscuidade que criava problemas sanitários de relativa importância, mas trata-se de um tema que, na história da morte em Portugal, nos remete já para bem entrado o século XIX e contextos outros, do cultural ao religioso, do económico ao social.

Depois de todo este aparato inicial vinculado à doutrina, o testamento deveria, seguidamente, discriminar com atenção a nomeação de legados pios e sufrágios, nomeadamente a criteriosa fundação de missas. Explica, por isso, o manual de Estevão de Castro que o testador poderia acompanhar uma formulação como esta, indicando que

*"por minha alma deixo tais, ou tais suffragios, Missas, Officios, & se arreçea, que a fazenda nam abrangera, diga deixo tantos mil reis, ou cruzados, pera que se dem de esmola a quem me diga tantas Missas, ou faça tais suffragios por minha alma."*¹⁵¹

O testamento é, assim, o local privilegiado para intituir a fundação de missas que não é somente uma de piedade pessoal e de fervor religioso, mas comparece também como a fundação pia fundamental, também mínima, de obrigatória deliberação. Com efeito, o valor redentor da Eucaristia, sublinhado e vincado pela contra-reforma tridentina, transforma a Missa no sufrágio mais desejado, fazendo com que a instituição piedosa de Missas conheça um significativo incremento. Esta multiplicação do número de Missas foi explicada por alguns autores por uma postura mais individualista da piedade e, por outro lado, por essa insistência da pastoral tridentina sobre a eficácia da Missa na redenção das almas, devendo a associação entre os dois factores, quer dizer, o cruzamento entre o religioso e o social ou, se preferirmos, a produção religiosa do social, justificando, enquadrando e salvando os itinerários individuais e grupais oferecidos pela vida social do mundo moderno europeu,

¹⁵¹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio II frente.

concorrer para explicar mais acertadamente essa multiplicação dos legados pios, especialmente das fundações de missas.

O exemplo prático de testamento que Estevão de Castro nos oferece, prossegue, nos capítulos seguintes, com a nomeação dos diversos herdeiros, "cumpridas as dívidas e legados". Assim, o testador deveria reproduzir uma declaração, discriminando:

*"declaro, nomeo, & instituo por meu herdeyro universal de tudo, o que depoy de pagas minhas dívidas, & compridos meus legados restar de minha fazenda, a tal pessoa, Igreja, Mosteyro, Hospital, Confraria, ou qualquer outra obra pia. E se instituir muytas pessoas, ou muytas causas pias, declare, que os institue pro rata ygualmente, ou cada hum em tanto."*¹⁵²

O testamento termina, por fim, com uma série de cláusulas notariais estereotipadas que realizam a datação do testamento, nomeiam as testemunhas presentes e advertem para determinadas circunstâncias em que ocorreu a redação. Mais concretamente, estipula-se se podem ou não existir aditamentos às diversas cláusulas testamentárias ("codicilhos"), bem como se determina quem pode abrir o testamento, assim se relevando uma incontornável dimensão jurídica, civil, a que o testamento, apesar da funcionalidade e orientação religiosa maior ensinada pelo tratado de Estevão de Castro, não se podia furtar.

Abre-se, em seguida, uma segunda parte da matéria testamentária divulgada pelo *Breve Aparelho*, constituída por treze advertências em que se cumpre a enunciação de todos os argumentos jurídicos indispensáveis para que o testamento seja válido. Este capítulo comporta, assim, todo um conjunto de regras, ditadas já por autores de leis, nomeadamente de direito canónico, como Molina, aliás, repetidamente citado. Será, talvez, interessante tentar seguir algumas das considerações expostas por Estevão de Castro nesta área para,

¹⁵² CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 12 frente.

desta forma, tentar encontrar e perceber o que, no plano jurídico, se impunha como necessário à validação de um testamento.

As primeiras "advertências" são dirigidas ao testador, nomeadamente para determinar quem, e em que circunstâncias, poderá ou não realizar testamento, mas também para relembrar ao testador as suas obrigações sociais, como, por exemplo, pagar as dívidas que realizou em vida para apenas deixar em testamento aquilo que sabe que lhe pertence realmente "porque não sabe, que opinião seguirão os Juizes, e assim arrisca seus bens, e não se darão a quem elle quer".¹⁵³ Acompanhando o manual de Estevão de Castro, o testador deve começar por observar as seguintes regras na escolha da pessoa que redige o testamento:

1. *"A pessoa que escreve o testamento, & nelle se assina pello testador, não seja cativa"*
2. *"Não escreva o testamento a pessoa a quem se deyx a herança, ou legado ; porque como diz Gama, ja està julgado, que não pode levar tal herança, nem legado."*

Não deixe, primeiramente, de se assinalar a dívida importante que, neste andamento, o manual de Estevão de Castro exhibe em relação à obra do Dr. António da Gama¹⁵⁴, o *Tractatus de Sacramentis praestandis ultimo suplicio damnatis*, texto importante impresso em Lisboa, em 1554, através da tipografia de João Blávio, e que seria várias vezes editado por prelos espanhóis até ao século XVIII¹⁵⁵. O livro do jesuíta português trata nesta área de traduzir e sumariar as lições de Gama, adaptando-as às suas intenções didácticas e religiosas. Esclarece-se, assim, as condições de transmissão dos bens, devendo o testador usar, segundo os conselhos de Estevão de Castro, de substituições, isto é, determinar vários

¹⁵³ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Fôlio 102.

¹⁵⁴ Recorde-se que o Dr. António da Gama, antigo professor de Direito na Universidade de Bolonha, foi um dos principais defensores jurídicos das pretensões de Filipe II à coroa portuguesa, tendo sido um dos juristas mais considerados no último quartel do século XVI (PERES, Damião (dir. de), *História de Portugal*, Porto (Barcelos), 1933, V, pp.182-184).

¹⁵⁵ MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, I, pp.286-287.

herdeiros, para assegurar a transmissão da sua herança. Sendo assim, podiam-se distinguir três tipos de substituições: a pupilar, a exemplar e, finalmente, a militar, seguidamente esclarecidas:

*"Substituição pupillar he, quãdo o pay, ou avó em seus testamentos substituem herdeyro na fazenda do filho, ou neto pupilo, & legitimo, que està debayxo de seu poder, & nam podem testar por menores, & impuberes nesta forma.(...) A substituição exemplar tem este nome, porque se faz tambem na fazenda alhea, a exemplo, & imitaçam da pupillar : & quando o pay, ou may ou avos paternos, ou maternos substituem em seus testamentos herdeyros aos filhos, ou netos, ainda que sejam de mor idade ; & ainda emancipados, quando elles nam podem testar (...) A substituição militar he huma substituição privilegiada cõ que o Soldado em seu testamento substitue herdeiro ao filho, não obstãte que passe dos anos da puberdade..."*¹⁵⁶

Em continuação, Estevão de Castro irá proceder à enunciação de todos os casos em que o testamento é nulo, prevenindo, desta forma, quem quiser realizar acertadamente o testamento. São dez, no total, as prescrições que se devem ter em conta para que o testamento resulte válido. Ele será, por consequência, nulo nas seguintes circunstâncias:

1. *"Quando o testador nam nomea, nem institue no testamento herdeyro ; pello que he necessario sempre nomealo."*
2. *"Sam nullos os testamentos ipso jure, por falta da solemnidade necessaria."*
3. *"Quando instituiu herdeyro, que ou hera incapaz da herança, ou nam quis herdar, ou nam pode por morrer primeyro, que o testador."*

¹⁵⁶ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 21 frente/verso : Folio 22 frente.

1. "Quando o testador nam faz menção do filho posthumo, que he o que nasceo depoy de lle morto."
2. "Quando passou pello herdeiro forçado, nam o nomeando no testamento, sabendo que o mha."
3. "Quando passou por elle por ignorancia, que o tinha, ou cuydando que hera morto."
4. "He nullo o testamento a que chamam imperfeyto, quando o testador, o nam pode acabar pello anticipar a morte."
5. "He tambem nullo o testamento em que instituo por herdeyro pessoa incerta."
6. "Tambem he nullo quando institue herdeyro somente em certa parte da fazenda, & não no mais, porque isto seria morrer o testador parte testado, parte abintestado, o que nam querem as leys."¹⁵⁷

Como por este pequeno excerto se pode observar, era indispensável, para a validação do testamento, que o herdeiro, ou herdeiros, fossem nomeados clara e distintamente, sem nenhum ser esquecido. Mas não são somente estes os requisitos necessários para que um testamento não seja anulado. O testamento pode ser, como recorda didacticamente o *Breve Aparelho*, de dois tipos - aberto ou fechado - e, consoante a forma de testamento que se escolher, dever-se-á respeitar determinadas regras. Assim, no caso de se tratar de um testamento fechado :

"O Testador que de sua propria mão escreve o testamento, não he necessario assinar-se; mas nam sendo escrito por sua mão o assinara ; & nam sabendo assinar, sera assinado pela pessoa que lho escrever ; & sera cerrado & cosido, & o testador o entregara ao

¹⁵⁷ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 23 verso/24 frente.

*taballiam perante cinco testemunhas, que passem de quatorze annos, varões machos, & nã femeas ; livres, & forros, ou avidos por tais...*¹⁵⁸

Quando se trata do testamento aberto, e para que ele seja válido,

*"tambem saõ necessarias cinco testemunhas, varoens, & nã femeas, livres, & forros, ou avidos por tais, que passem de catorze annos ; de maneira, que com o Taballiam que fizer o Testamento, sejam seys testemunhas, & se assinaram todas.*¹⁵⁹

Estevão de Castro expõe, todavia, outros casos em que tais condições não seriam necessárias ou poderiam ser subvertidas. É o que se passa, por exemplo, com o testamento realizado na hora da morte, em que "se pode fazer o testamento nuncupativo de palavra, sem nenhuma escrittura, diante de seis testemunhas varões ou fêmeas."

Abordando, de forma sistemática, as diversas disposições que o Direito Canónico previa para regular a elaboração do testamento - e, apoiando-se permanentemente em Gama, mas também em Molina - Estevão de Castro apresenta-nos, ainda, várias outras problemáticas convocadas pela realização do testamento que o Sacerdote deverá dar a conhecer ao penitente. Lembra-nos ainda, igualmente, as diferenças existentes entre o testamento e o codicillo - cláusula de aditamento a um testamento - , e as condições indispensáveis para que ele seja, segunda as suas noções, "valioso":

"Codicillo he huma disposição da ultima vontade sem instituiçam de herdeyro ; donde esta differença ha entre o testamento, & codicillo, (alem da differença da solemnidade, & testemunhas, que pera cada hum se requiere de qua statim) que no testamento se nomea, &

¹⁵⁸ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 25 verso.

¹⁵⁹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 26 frente.

*institue herdeyro, & não no codicillo, porque o codicillo, não serve pera mays q pera declarar algumas cousas acerca da vontade do testador q lhe não occorreram, ou qualquer outra cousa, que não foram postas no testamento, & em especial serve para por nele novos legados, que no testamento não foram postos*¹⁶⁰

Por este excerto, se pode confirmar que, entre a ampla amplitude de leituras manipuladas por Estevão de Castro, assumia papel de destaque o trabalho de Luís de Molina no âmbito do Direito Canónico. Nascido em Cuenca, em 1536, o célebre jesuíta espanhol desenvolveria também a sua actividade em Portugal, desde 1553, Colégio de nomeadamente em Coimbra e na Universidade de Évora¹⁶¹, regressando somente a Espanha em 1591. Foi, como se sabe, a publicação do *Concordia liberi arbitrii cum gratia*, que valeria a Molina o apreço mas também a perseguição, esquecendo-se muitas vezes a sua enorme influência enquanto especialista maior em direito canónica, cujas obras suscitam também a frequência interessada do manual de Estevão de Castro. Glosando o sumário que o cronista da Companhia de Jesus em Portugal, Padre Baltasar Teles, compilou sobre Luís de Molina, não se deve deixar de sublinhar que *"imprimiu também seis tomos sobre a matéria da Justiça, nos quais tanto resplandesce o admirável engenho do Padre Molina, a singular compreensão, e disposição de todo o direito civil, que causa grandissimo espanto, como pode um homem, que sempre cursou Teologia escolástica, tratar com tão reconditos que não professou, e nos espanta mais por fazer isto em tempo, em que não estava ainda o mundo tão rico de livros impressos..."*¹⁶² É naturalmente a estes seis tomos que tratavam do Direito Canónico que Estevão de Castro fará permanente recurso, manuseando todas as

¹⁶⁰ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 30 frente/verso.

¹⁶¹ "não só aturou a leitura do Curso da Philosophia, que leo em Coimbra por espaço de quatro anos, mas depois também continuou a dar teologia em Evora por largo tempo sem intermissão e com admiráveis mostras de subtileza, lição de livros, resolução de casos, conhecimento de leis, agudeza de engenho e clarza de doutrina." TELES, Baltasar, *Crónica da Companhia de Jesus*, Lisboa, Paulo Craesbeck, 1647, vol. II. fl. 465.

¹⁶² TELES, Baltasar, *Crónica da Companhia de Jesus*, op. cit., Folio 468.

regras e manejando todos os conceitos que Luís de Molina compilou, descobrindo-se, por isso, no *Breve Aparelho* constantes e recorrentes remissões para a obra do jesuíta espanhol.

As considerações que Estevão de Castro tece no contexto da elaboração de um testamento orientam-se, portanto, no sentido de distinguir e sistematizar um conjunto de normas legais que deve ser do conhecimento de todos os testadores. Todavia, nem todos podem realizar o seu próprio testamento, não obstante a preocupação da Igreja em transformar o testamento num acto religioso de fundamental importância na conquista da salvação. De facto, como esclarece o trabalho do jesuíta,

*"Podem testar todos aquelles que tem uso de rezam, & fazenda, se nam forem por direyto prohibidos ; quais sam os surdos à nativitate ; porque estes nam sabem fallar, nem escrever. E os mudos per doença, salvo se souberem escrever, nem podem tambem testar os impuberes, nem os filhos de familias, ainda que passem de catorze annos, salvo dos bens castrenses, ou quasi castrenses, nem os doudos quando estam em sua doudiçe..."*⁶³

Estevão de Castro termina este momento de abordagem das regras que devem preceder à redacção do testamento com a distinção dos herdeiros e do que lhes compete herdar, sejam filhos legítimos ou ilegítimos. O *Breve Aparelho* manipula neste âmbito comportamentos condenáveis socialmente, mas que existiam na realidade, apresentando-se como um documento de vivências epocais de extrema riqueza que remete para o conhecimento das ordenações e legislações do reino.

O testamento termina com uma série de cláusulas notariais estereotipadas que realizam a datação do testamento, nomeiam as testemunhas presentes e advertem para determinadas circunstâncias em que ocorreu a redacção. Mais concretamente, estipula-se se podem ou não existir aditamentos às diversas cláusulas testamentárias (codicilhos) bem

⁶³ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 35 verso/36 frente.

como se determina quem pode abrir o testamento, cumprindo, assim, essa dimensão jurídica e civil que, como se assinalou, se mostrava incontornável, sendo, por isso, ensinada no manual de Castro.

Nos últimos momentos da vida de um cristão, este deverá, em suma, fazer um detalhado exame de consciência. Nele reflectirá sobre a fazenda roubada, a fama alheia ofendida, os maus exemplos, os ódios e inimizades, as obrigações não cumpridas..., enfim, as dívidas contraídas a Deus e aos homens, cumprindo a obrigação de reavaliar piedosamente a sua vida social. O testamento, peça chave da preparação para a morte, servir-lhe-á para dar conteúdo a este exame, restituindo tudo o que deve e alcançando a remissão dos pecados mediante a instituição de obras pias que resgatarão a sua alma. Estevão de Castro, fazendo uso da lucidez e da perspicácia que o parecem caracterizar, não deixou de se aperceber da importância que o testamento tem no contexto da preparação para uma boa morte, fazendo dele já não apenas um instrumento de controlo jurídico sócio-religioso, mas uma espécie de verdadeiro exercício espiritual indispensável, pela penitência e piedade, para garantir a salvação. A inclusão de um andamento capitular ensinando "como se há-de fazer testamento" entre os sacramentos essenciais à salvação - a confissão, a comunhão e a extrema unção - parece, assim, ter a intenção de o aproximar aos contextos sacramentais, reforçando ainda essa sua vinculação a esse movimento de clericalização de preparação para a morte que se concretizava através da acção orientadora do confessor, agora melhor "armado" com as lições rigorosas, mas acessíveis, do *Breve Aparelho*. A um outro nível, não menos importante, este conjunto de capítulos testamentários introduzia no manual de Estevão de Castro um nítido pendor jurdicista, especialmente casuístico, através do qual se procura organizadamente reconstruir todos os "casos" que um sacerdote poderia confrontar no acompanhamento e orientação de uma boa morte em matéria testamentária. Na passagem da primeira para a segunda edição da sua obra, esta vertente casuística seria mesmo reforçada, como veremos, quando a reedição revista e aumentada do manual preferiu também oferecer aos seus leitores, de clara extracção sacerdotal, uma

pormenorizada incursão no domínio da confissão e da penitência que, para além do interesse formativo, expressava na própria redacção renovada do texto um significativo aparato autoral que não se descobre, nem se cita, na impressão *princeps*. De qualquer modo, esta demorada e pormenorizada visita do tema do testamento permite ainda começar a perceber que, pese embora as intenções de concisão e simplicidade perseguidas pelo *Breve Aparelho*, descobre-se uma espécie de manual intermédio que procura com algum sucesso cruzar o praticismo de textos como os manuais de confessores com as lições dos grandes volumes de teologia moral e direito canónico que, depois das reorientações tridentinas, era também necessário divulgar e ensinar para a qualificada preparação do mundo clerical católico.

III

A Confissão

Tal como notou qualificados Daniel Roche, no século XVII, o modelo tradicional das artes de bem morrer irá sofrer grandes alterações¹⁶⁴. No momento em que a tradição iconográfica das artes é ultrapassada pelo texto, toda uma série de tópicos e de temáticas elaboradas ao longo dos séculos pelos programas iconográficos será posta de lado, ao mesmo tempo que esse triunfo do texto torna mais complexo o significado pedagógico-doutrinário das *artes moriendi*, enriquecendo os próprios conteúdos ensinados, especializando os investimentos narrativos, afinando mesmo até o léxico mobilizado para estes renovados discursos de preparação para a morte. Assim, na sequência desta importância dada ao texto, novas encenações narrativas, com um profundo valor imagético, fazem o seu aparecimento, destacando-se, contudo, nitidamente a imagem do confessor à cabeceira do moribundo que é cada vez mais convocada para permitir organizar os textos enquanto também direcção de consciência em comunicação com a meditação ascética e penitencial.

Ao contrário das *artes moriendi* dos séculos XIV e XV, excessivamente centradas na figura do moribundo, na representação da morte no leito e no desenrolar dessa batalha quase cósmica pela salvação da alma que se travava num quarto cercado de demónios e de anjos, as novas preparações para a morte dos séculos XVII e XVIII fazem, de facto, recair todas as atenções sobre a figura do confessor para ele dirigindo também a organização e formato do discurso normativo que caracteriza estes tratados, debruçados, como se viu, sobre a graduação da doença e do trespasse com a orientação e acompanhamento continuados do director de consciência.

A confissão e a assistência aos doentes e moribundos torna-se, desta maneira, num ministério de extrema importância, com conexões de causalidade evidentes, organizando a coextensividade entre a actividade confessional e a longa preparação da morte. Estevão de Castro destaca igualmente estas ligações, sublinhando mesmo que é

¹⁶⁴ ROCHE, Daniel, *La mémoire de la Mort Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVIIème et XVIIIème siècles*, op. cit.

"Bemaventurada a alma que nesta batalha, & encontro he ajudada de alguma pessoa charitativa, em particular se he Sacerdote, o qual cõ estas santas palavras, como cõ armas fortíssimas, se opoem, & defende neste encontro, & assalto ultimo à ovelha de Christo tirando dos dentes do dragão infernal e ganhandoa pera seu verdadeiro Senhor. E finalmente aviso ao Leitor, que a pessoa Christam que no artigo de morte realizar as primeiras tres partes deste tratado pertencentes à salvação de sua alma ; & ouvir com atenção, fê, & devaçam, lidas, ou rezadas as outras tres partes : que este tal não vera a morte segunda, & alcançara a vida bemaventurada..."⁶⁵

Perante esta presença constante da morte - que ou se transforma numa obsessão, ou toma o aspecto de uma familiaridade que se assemelha por vezes a uma certa indiferença¹⁶⁶ - o discurso escatológico que a igreja tridentina foi laboriosamente concretizando também através do livro religioso procurou verter precisamente esta omnipresença da morte em solicitação para uma renovação das modalidades de acompanhamento e controlo religioso individual, bem como, em termos mais gerais, em motivação para a difusão de uma verdadeira pastoral da morte que se presentifica em várias direcções, da parenética fúnebre à monografia, da intensificação sacramental à expansão cultural, passando ainda pelo adensar dessas redes de confraternidades cada vez mais vinculadas a práticas penitenciais.

Este amplo controlo eclesial, da doutrina ao cultural, em torno da morte individualiza-se na exacerbação da importância do instante final, momento em que, ao decidir-se a

CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., p. 100.

O abade Henri Brémond expôs claramente este sentimento de angústia que a morte, ou o pensamento da causava, na sua obra *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Nela, Brémond faz-nos conhecer uma carta de Mme de Sévigné para a sua filha, onde podemos observar a ideia pavorosa que a morte produzia na Idade Moderna : "Vous me demandez, ma chère enfant, si j'aime bien la vie. Je vous avoue que j'y trouve des chagrins cuisants ; mais je suis encore moins dégoûtée de la mort. Je me trouve si malheureuse d'avoir à finir tout ceci par elle que, si je pouvais retourner en arrière, je ne demanderais pas mieux. je me trouve dans un engagement qui m'embarrasse ; je suis embarquée dans la vie sans mon consentement, il faut que j'en sorte ; cela m'assome. Et comment en sortirai-je? quand sera-ce? en quelle disposition? souffrirai-je mille et mille douleurs, qui me feront mourir espérée?" , Paris, A. Colin, p. 331.

sorte ulterior da alma do moribundo, apela para o acompanhamento, orientação e direcção do confessor. O manual de Estevão de Castro assinala esta dimensão, sublinhando mesmo que é

*bemaventurada a alma, que tal favor tem na hora da morte : & bemaventurado, o que com diligencia, zelo, & charidade ajuda as almas neste fim ; o qual sem duvida, alem do merecimento que nisto tem, achara tambem este socorro no dia, & hora de sua morte, tendo hum fim ditozo, & alcançando do Senhor os bens eternos, que por seu meyo a outros ajudou a alcançar ; & na gloria diante da divina bondade delle se nam podem esquecer.*¹¹⁶⁷

Aquele que ajuda os outros na difícil hora do trespassse, que os socorre na remissão dos pecados, que destaca orientações espirituais para a elevação da graça da alma, que liberta o moribundo das tentações, apertos e tribulações, será também recompensado no momento da sua própria morte. O confessor exerce, assim, num só acto, várias obras de misericórdia espiritual, como são visitar o doente, consolá-lo aconselhá-lo, ensinar o ignorante, edificar todos os presentes na morte, acendendo neles o amor por Deus. Por aqui se compreende a importância da renovação do ministério de misericórdia de ajudar a bem morrer e como ele se concentra no confessor, agregando, assim, igualmente à direcção geral da consciência a própria concretização das obras da misericórdia, tornando o confessor uma actualização da Misericórdia. Não é preciso voltar a sublinhar demoradamente como é que esta orientação se integra com clareza nesse movimento de total clericalização da morte que, tal como insinuava Phillipe Ariès, comparece provavelmente como a mais evidente especialização do discurso e das práticas religiosas tridentinas em torno do tema da morte.

¹¹⁶⁷ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., p. 100.

Neste contexto, percebe-se que também o tratado de Estevão de Castro tem como destinatários privilegiados todos aqueles que ajudam a ultrapassar o difícil momento da morte, especialmente os Sacerdotes e Confessores, sendo para esta direção que o livro procura ensinar, ajudar, oferecendo-se como guia prático para o controle e acompanhamento religioso da morte. Ao centrar-se na figura do confessor, esta nova pedagogia da morte trata igualmente de destacar, para além do acompanhamento espiritual, uma renovação do cerimonial da morte que deveria passar a vincular-se às sugestões racionais, às propostas de exercícios e ao percebimento sacramental oferecido pelo sacerdote/confessor. Bastava, pois, a quem ajudar a bem morrer, usar o tratado do jesuíta português, seguindo-o atentamente, acompanhando o seu controlo gradativo, mas podendo adaptá-lo, no entanto, às circunstâncias e ao estado do moribundo. Propõe, assim, Estevão de Castro

*O Sacerdote, ou pessoa, que ouver de ajudar a bem morrer algum enfermo, leve consigo este livrinho, o qual vai dividido em seis partes, conforme os seis passos que tem a doença, e assi acontecera muitas vezes passar o Sacerdote todo este tratado com huns, & com outros não, com huns enfermos rezar muito, & cõ outros pouco, segundo a disposição, tempo, & estado da doença em que cada hum estiver : & assi deve notar, que cõforme o estado da doença, ha de tomar a parte deste tratado, que vir he necessário.*¹⁶⁸

Para além de ter de acomodar os exercícios e orações ao estado da doença e ao enfermo, Estevão de Castro dirige ainda uma série de outras advertências e conselhos a quem ajuda a morrer, salientando a sua decisiva importância na confirmação da devoção e fé do moribundo:

¹⁶⁸ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., p. 100.

*"Mais advirto, que as recomendações, & palavras mais devotas, as deve reiterar, & dizer muitas vezes principalmente, se o enfermo está no cabo. E lembro, que este santo exercício não deve cessar, em especial, se o enfermo está agonizando, porque de todas as partes está a alma cercada de grandes angustias ; & em particular muy afligida dos demonios, os quais fogem, & se afastão do lugar onde se dizem estas santas palavras, & não podem sofrer sua virtude, e força divina. Advirto mais, que se a alma posta naquelle estado sente que os inimigos com virtude destas palavras perdem as forças, afroxam, & fogem, se consola grandemente, & fica muy animada cõ a victoria que alcança, de quem assi a afflige. E quanto este exercício santo se continua, & com mais fervor, & devação se diz, tanto mais os espiritos malinos enfraquecem, & a alma cobra mais força, & vigor ; & disto há muitos exemplos escritos em varios Santos."*¹⁶⁹

Todos os tratados de preparação para a morte, e o *Breve Aparelho* de uma forma particular, testemunham esta extensão das funções e do controlo sócio-religioso do clero indiano que, concomitantemente com as actividades tradicionais paroquiais, de ensino, de evangelização, assistência, etc., viria a encontrar no múnus confessional em comunicação com o alargamento do acompanhamento espiritual uma das suas mais significativas vocações modernas.

Dirigindo-se orientada e organizadamente para os sacerdotes e confessores que deveriam assitir espiritualmente os derradeiros momentos dos fiéis, o tratado de Estevão de Castro não apenas valoriza, em termos gerais, a importância decisiva do último momento, como também assinala a intervenção absolutamente incontornável que o sacerdote deveria cumprir concretamente na batalha que, em sede do quarto do agonizante, se travava contra o demónio. Por isso, o manual do jesuíta português propõe a instauração de uma particular

¹⁶⁹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Prólogo.

vigilância que, oferecendo uma série de conselhos, deveria enformar um *corpus* prático e útil na intervenção militante de todos os confessores.

A primeira parte do *Breve Aparelho* que, recorde-se, servia para acompanhar "o primeiro grau da doença", corresponde a cerca de dois terços de todo o tratado, reunindo, para além da forma de fazer o testamento, as advertências e questões que ajudam o sacerdote a realizar a Confissão e a dar a Extrema Unção ao agonizante. Existe, assim, um caminho gradativo, organizado, debutando pela produção testamentária, concentrando-se, depois, no momento decisivo da confissão para, depois desaguar sacramentalmente na extrema-unção. Se a elaboração do testamento comparecia como um andamento propedêutico, cruzando o civil e o religioso, tratando de dotar um acto social público, largamente jurídico, de uma dimensão devocional e piedosa, é principalmente a confissão que se apresenta como o momento mais decisivo em que se haveria de decidir essa batalha antinómica entre o bem e o mal. A confissão transmuta-se, assim, em batalha, e o confessor num verdadeiro "militante", pelo que nos devemos talvez interrogar se, entre outros factores, se não será também esta especialização que concorre para explicar a importância maior jogada por membros da Companhia de Jesus na redacção e difusão destes tratados de preparação para a morte?

Acompanhando as lições "práticas" do manual de Estevão de Castro, rapidamente se começa a encontrar uma constelação de sugestões que organiza, afinal, o controlo confessional. Assim, a primeira missão do Confessor consiste em consolar o moribundo e, para isso, o livro nosso jesuíta oferece um discurso já preparado, convocando exemplos tirados das Escrituras e de vários autores que cabe ao confessor utilizar e adaptar à situação do doente. Aconselha-se, pois, que

"Depois de saber do doente seu estado, & vir, que està perigoso, vendoo capaz de lhe poder falar, o consolara nesta forma, conforme a capacidade da pessoa. Irmão, & señor meu, esteja advertido, que neste ultimo combate em que pode entrar (pois somos mortais)

hora da morte ; he a em que o demonio usa de todas as suas manhas, & ardis, & a em que se emprega toda a força, & poder, entendendo, que se neste fim sae vitorioso, o fica para sempre. E assi tambem he esta a hora, em que IESUS Christo com os seus mostra todo seu amor; não nos deixando, nem se apartando delles : fazendolhes sombra, & abrigo, e dandolhe ajuda, esforço e armas com que vençam..."¹⁷⁰

Estevão de Casto contempla, em seguida, os vários estados em que o doente se pode encontrar, relembrando ao confessor como deverá agir conforme as circunstâncias. Adverte, por exemplo, para o que deverá dizer ao agonizante, quando a lembrança da vida, o amor pela "fazenda", pela mulher e filhos que vai deixar o assaltar, desencorajando-o:

se o enfermo desmayar, & estiver triste, porque morre moço, & deyxa fazenda, molher, e filhos : digalhe que a quem (setem entendimento) lhe pode pesar porque entrando no inferno o soltem ; em saindo de cumprir o desterro, se entristeça? (...) Confie pois que nas obras de Christão que fizer, dispondosse pera bem morrer, com o aparelho que se segue, alcançara do Senhor, grandes bens. E quando pera se aparelhar achar no corpo contradição, & não na tendo nalma, diga a Deos nosso Señor. Fiat voluntas tua."¹⁷¹

Numa dialéctica ambígua, pode dizer-se que todo o exercício de uma vida pode ser útil, pois tudo se pode perder, ou ganhar, nesse instante fatal. Estevão de Castro tinha advertido, no Prólogo, para o facto de uma boa morte se ganhar apenas por uma boa vida, insistindo topicamente que "o verdadeiro aparelho para o bem morrer, he o bem viver", mas o facto é que também ele, como muitos dos especialistas nesta literatura para a agonia dos idosos, insiste nos tormentos finais do fiel, até porque pode acontecer ao justo succumbir

CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., p. 1 frente/verso.

CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., p. 7 frente/verso.

neste último momento de combate com o demónio, sendo, por isso, necessário ao doente, para se livrar das tentações demoníacas, um verdadeiro "acto de fé" que começa pelo arrependimento, mas que se firma principalmente pela Confissão.

O Confessor deverá, assim, perguntar ao enfermo se se quer confessar. Se ele já estiver "inteyramente confessado" e se já "pagou o que devia", "passara o Sacerdote por este Paragrapho do aparelho pera se confessar ; quando naõ, & quiser fazer huma confissam bem leyta, lhe pode hir lembrando, & perguntando por este interrogatorio."¹⁷² Se o doente necessitar de uma confissão mais completa, Estevão de Castro oferece, novamente, um interrogatório completo, utilitário mas também normativo, configurando o controlo religioso e social, visto que todos os casos tentam ser lembrados e todas as circunstâncias específicas analisadas. O *Breve Aparelho* testemunha e recorda, neste passo, as orientações tridentinas, sumariando as directivas que o Papa Paulo V havia fixado no seu Ritual Romano:

*"Sacerdos ad audiendam Cõfessionem vocatus, promptum, facilemque se praebeat : ac priusquam ad audiendum accedat : si tempus suppetat ; ad hoc ministerium, recte, sancteq, obeundum, divinum auxilium piis precibus implorabit. Si vero quis confiteatur in periculo mortis constitutus, absolvendus est ab omnibus peccatis, & censuris, quantuvis reservatis (...) sed prius, si potest, cui debet satisfaciat, ac si periculum evaserit, & aliqua ratione superiori, à quo aliás esset absolvendus, se sistere teneatur, cum primum potuerit, coram eo se sistat, quicquid debet praestiturus."*¹⁷³

A partir dos princípios paulistas, o manual do jesuíta português redefine mesmo o ofício do Confessor que deveria, assim, "ajudar de sua parte o penitente a ter a dor de seus peccados, e proposito da emenda, e de todo o trabalho nisto posto he bem empregado".

¹⁷² CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 45 frente.

¹⁷³ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 45 frente/verso.

sendo, nesta definição, a Confissão matéria de tão grande e ampla importância, facilmente se conceberá a necessidade de a organizar num conjunto rigoroso e preciso de normas, vertendo-se numa complexa rede de gestos e atitudes que, aplicados ao momento da morte, contribuem para essa verdadeira orquestração barroca da morte cristã.¹⁷⁴ Significativamente, este ordenamento da confissão *in memento mortis* encontra-se minuciosamente enumerado a partir da segunda edição, em 1627, do *Breve Aparelho*, quando a redacção do testamento passa para segundo plano e o tema da Confissão adquire uma importância fulcral no conjunto de práticas do aparelhar-se para uma boa morte. Apesar destes capítulos não fazerem parte da edição *princeps* da obra do jesuíta português, a sua avaliação afigura-se pertinente, até porque se trata de uma especialização que alarga a centralidade do controlo confessional na produção da escatologia moderna da morte cristã. Efectivamente, os três novos capítulos acrescentados à segunda edição do manual - "O que em geral deve saber o confessor para dar este Sacramento", "Acerca de dar, aceitar, & cumprir a penitencia no Sacramento da confissão" e "Da prudencia cõ que o confessor ha de dar a penitencia, & reprimir" - afiguram-se relevantes para entender a actualização da dialéctica confessor/confessado, e o alargamento da importância que adquiriu o papel do confessor no acompanhamento religioso da agonia. O manual segue que

"deve saber de tal maneira o Confessor, que se não ponha em perigo de absolver mal, por que he juiz ; & ha de saber o necessário para seu officio, quero dizer, qual he peccado mortal, & qual venial, e as circunstancias, que se hão de explicar, & em que casos ha excommunhão, & reservação, & obrigação de restitução, de fama, ou fazenda, e os peccados ordinarios de cada estado, & officio dos que confessa : pelo menos saiba duvidar em o que outros ainda letrados sabem duvidar. Deve ter todo o confessor, a Bulla da Cea,

¹⁷⁴ Cf. VOVELLE, Michel, *Mourir Autrefois*, Paris, Gallimard, 19, p. 81

como a mesma Bulla o manda, ou algum Doutor, que ponha os casos della, e procure saber, se cada anno ha de novo reservado algum caso mais na ditta Bulla. ¹⁷⁵

É indispensável, portanto, ao Confessor ter a "sciencia", e o "saber" necessários, para poder efectuar uma boa confissão, e poder decidir acertadamente sobre a absolvição ou excomunhão. E, apesar de não ter "obrigação de ir sabendo, se cada peccado, que lhe vão confessando, he mortal, ou venial (...), nem deve ter in promptu todos os casos, e censuras, senão os comuns.", há um conjunto de saberes que não pode ser descurado:

"Deve saber necessariamente, que partes são essenciaes deste Sacramento ; da parte do penitente, exame de consciencia, confissão, & dor legitima, & proposito verdadeiro da emenda, & da parte do Confessor, ordem, jurisdição, & aprovação do Ordinario, & a differença entre excommunhão mayor, & menor, & os peccados mortaes comuns." ¹⁷⁶

Não pode, no entanto, qualquer pessoa realizar a confissão. É que para além do "saber" e da "sciencia", é também necessário ter a jurisdição, a "ordinaria", que lhe "dá com o officio de cura de almas", e a de "direito", "que compete ao Confessor por privilegio do penitente". Ora, "se o Sacerdote não tem algumas destas, não pode absolver de peccado mortal não confessado, salvo em artigo de morte". Outra condição essencial ao Confessor é também

"estar em graça, para não peccar mortalmente : porque o que administra Sacramento exercitando solenemente o acto principal delle em peccado mortal, pecca mortalmente(...)"

¹⁷⁵ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo faácil pera ajudar a bem morrer hum christão*. Lisboa, Matheus Pinheiro, 1627, Folio 9 frente e verso.

¹⁷⁶ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1627, Folio 9 verso.

este Sacramento da penitencia sempre se exercita solenemente, & assi sempre he mortal, se administrar em peccado mortal."¹⁷⁷

A confissão não é um acto a realizar sem quaisquer precauções, sendo necessário obedecer a este conjunto de regras e condições, na falta das quais a absolvição ou a comunhão não podem ser dadas. Esta verdadeira regulamentação da confissão acabaria mesmo por especializar nos manuais de preparação para a morte duas grandes modalidades de direcção de consciência do moribundo. Assim, na variedade desta literatura da morte poder-se-ia distinguir, seguindo Michel Vovelle, dois tipos de métodos e pedagogias: "*à lire des manuels, et si l'on se permet une simplification qui pourra paraître abusive, nous voyons qu'il y a visiblement deux méthodes, qui opposent le confesseur terroriste, à celui qui cherche à rendre moins dur le passage...*"¹⁷⁸ O manual de Estevão de Castro comparece como um claro representante dos últimos, isto é, dos confessores prosélitos dos métodos que usam a compreensão e a brandura, se preferirmos, a persuasão. Com efeito, o texto do manual português discrimina uma metódica e uma linguagem em que

deve ter o Confessor alguns lugares da Escriptura, & dos Santos vistos, como S. João Chrysostomo, nas Homilias que fez da penitencia, & tenha algumas palavras de brandura, e de rigor, propondo os castigos, que por peccados Deos deu aos Anjos, & a nossos primeiros pays, & diga ao penitente, o que se perde por hum peccado mortal, & o que ganhou a Christo nosso Senhor o alcançarnos perdão delles. Vide Reg. in Reg. lib. 2. cap. 6. 7. 8. E isto com muita prudência, & charidade com os que estão em artigo de morte, como diz, S. Aug. lib. 5. Hom. 41. E nesta industria de mover a dor o penitente, não se use tanto de palavras, como de sentimento, & affecto pedido a Deos, que sayá do

CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., p. 27, Folio 10 verso/11 frente.

VOVELLE, Michel, *Mourir Autrefois*, Paris, Gallimard, 19, p. 85.

coração, & mais aproveitaria, se Deos, nosso Senhor lhe desse ao confessor lagrymas, pera mover à ellas o penitente."⁷⁹

Descobre-se nesta passagem uma declaração interessante, de que se devem retirar, pelo menos, três ideias pertinentes. Com efeito, o primeiro ponto a sublinhar deve ser a importância fundamental dos *exempla* para o trabalho do Confessor. O recurso a um, se quisermos, florilégio de *exempla* é, naturalmente, uma estratégia tradicional da persuasão do verbo e do texto religioso, mas que no manual do nosso jesuíta aparece ao serviço de nítidos propósitos doutrinários na produção da boa morte. Os exemplos servem para rememorar discriminadamente o trespasse patético dos maus e a morte gloriosa dos justos, devendo ser esta última permanentemente convocada, revisitada e imitada, enformando um exercício de meditação ascética, praticado quotidianamente de acordo com o tópico do "*quotidie morior*". Servirão ainda os exemplos ao Confessor, por outro lado, como ajuda no momento em que tem que consolar o doente, lembrando-lhe que, apesar de ter que enfrentar uma dura batalha com o Demónio, poderá, à semelhança dos Santos e dos justos, "sahir della vitorioso", se cumprir os diversos exercícios, rezar as várias orações, numa só palavra, seguir este tratado até ao fim, realizando tudo o que nele for recomendado.

Uma segunda ideia que se retira deste andamento textual, julgamos ser a nítida filiação do *Breve Aparelho* na linha de manuais de preparação para a morte que usam métodos "pacíficos" de doutrinação e acompanhamento religioso em evidente comunicação com tendências perseguidas pela literatura de espiritualidade católica barroca e, inclusivé, pela direcção social das pastorais tridentinas. Com efeito, pese embora um certo atraente simplismo nestas hipóteses, parece pertinente interligar as duas pedagogias oferecidas pelos manuais de preparação para a morte com essa especialização social mais geral que se parece desenhar na actividade pastoral da reforma católica, reservando a "sedução" para o

⁷⁹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 627. Folio 11 frente/verso.

acompanhamento das elites devotas, enquanto o trabalho de evangelização e, em especial, de missão que se dirigia para amplos meios sociais privilegiava frequentemente métodos densos, verdadeiramente duros e militantes. Acresce ainda que, como Daniel Roche notou, *"la conquête des milieux cultivés importe plus au clergé réformateur quand se construit le nouveau discours de la mort. Au-delà de la nuance de ton l'enjeu est d'importance: avec lui toute la signification d'une christianisation plus forte des gestes par leur cléricisation absolue."*¹⁸⁰ Concentra-se, assim, um amplo poder de controlo no sacerdote/confessor, cada vez mais convidado para jogar o papel principal no acompanhamento, senão mesmo na boa "decisão", da morte cristã, papel esse que é o de *"empporter la conviction par la raison et la douceur et non plus de terroriser, qui est de mettre de l'ordre dans l'espace des derniers instants, d'enlever aux pratiques propitiatoires le sens d'une magie élémentaire et de donner au moribond autant que faire se pourra la possibilité de vivre sa mort."*¹⁸¹

Uma terceira e derradeira dimensão proposta pelo manual de Estevão de Castro recolhe-se em torno desse tópico que apela para as "lágrimas, para mover o penitente". As lágrimas são, naturalmente, um signo exteriorizado da emoção e da fé, num século em que a morte era toda ela uma orquestração¹⁸² barroca, uma cenografia, onde a encenação da dor e do luto ocupavam um lugar preponderante. As lágrimas surgem, neste contexto, como a forma mais eficaz de comover o agonizante, despertando nele o luzir da Fé, do arrependimento e da Esperança. As lágrimas, chorar comovidamente, chorar arrependidamente..., transforma-se numa modalidade quase obrigatória de comunicação entre o confessor e o agonizante, indiciando um verdadeiro exercício penitencial em que se decidia de forma visível, exteriorizada, a eficácia do acompanhamento confessional.

¹⁸⁰ ROCHE, Daniel, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVIIème et XVIIIème siècles*, op. cit., p. 109.

¹⁸¹ ROCHE, Daniel, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVIIème et XVIIIème siècles*, op. cit., p. 109.

¹⁸² VOVELLE, Michel, *Mourir Autrefois*, Paris, Gallimard, 19, p. 85.

De qualquer modo, esta "brandura", "sentimento" e "afecto" que devem presidir à confissão do moribundo não se podiam limitar à administração directa da Confissão, mas deviam também presidir à penitência que obrigatoriamente se lhe deve seguir. Convocando as decisões tridentinas, explica, por isso, o manual do jesuíta que

*"Deve o confessor dar penitencia saudavel ao penitente. Vide Regin. lib.7. in praxi, (não publica) & nisto encarrega a consciencia aos confessores o Concilio Tridentino sess. 14. cap. 8. E posto que o confessor deixe de dar penitencia ao penitente culpavelmente, não deixa de ser o Sacramento inteiro: porque he a satisfação parte integrante, & não he essencial (...) Porem se sem causa razoavel deixa o confessor de dar penitencia, pecca mortalmente in genero suo, porque deixa alguma cousa imperfeito o Sacramento."*¹⁸³

Ora, se o antigo direito canónico medieval delimitava claramente as penitências que deveriam ser administradas pelos Confessores aos penitentes, consoante os pecados cometidos, já o Concílio de Trento viria a privilegiar permitir uma ampla capacidade de decisão do próprio Confessor, cabendo-lhe decidir sobre a melhor pena para a remissão dos pecados que lhe eram comunicados. Cumpria, assim, ao Confessor a escolha da penitência, mas, como sublinha o *Breve Aparelho*, era necessário ter em conta as circunstâncias particulares em que o pecado foi cometido, usar de "prudencia" ao "reprehender", distinguindo para cada pecado a pena conveniente, atendendo mesmo às características do próprio confessado. Assim, a penitência:

"Não na deve por igual aos peccados ; que isso sò Deos a pode igualar, porque este juizo he de misericordia, & não de rigor, Soar. sup. disp. 38. sess.4. E assi o confessor ha de ter respeito às forças do penitente, & cõsiderar a cõtrição com que vem, & està, & a calidade

¹⁸³ CASTRO. Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1627, Folio 12 frente.

*dos peccados em q cahio ; para lhe pòr os remedios contrarios : & ainda que hum velho peque mais voluntariamente, que hum moço em peccado de luxuria, se ha de dar ao moço mayor penitencia, pera o remediar.*¹⁸⁴

No entanto, como acrescenta Estevão de Castro, toda essa estratégia de "brandura" nas palavras e "prudencia" no administrar da penitência não poderia significar demasiada indulgência, porque nesse caso o penitente achará que a sua falta não é tão grave e poderá ser levado a percorrer o mesmo erro:

*"Poderà o confessor em tempo de Iubileo, dar penitencia mais leve. Victor. de clauibus num. 323. E apliquelhe a Indulgencia da Bulla. Toled. cap. II n. 8. porem sem Iubileo, & em Indulgencias, a leve penitencia he ocasião ao penitente, que estime em pouco o que peccou, pois tão pequena penitencia lhe derão.*¹⁸⁵

Entendida do ponto de vista da penitência, a Confissão pode, segundo Estevão de Castro, ser dividida em duas partes distintas, confissão e contrição, entre elas se estabelecendo uma vinculação nitidamente dialéctica. Em continuação, o manual do jesuíta português explica essas duas orientações que deve cumprir o penitente, de que

A primeira he, relatar fiel, è inteiramente todas as culpas, declarando dellas todas as circunstancias, que mudão as species de peccado, ou do peccado venial fazem mortal. Tambem he conselho mais seguro, declarar aquellas, q notavelmente o agravam. Não deve tomar pena o penitente, em querer saber estas difinições, mas bastarlheà declarar os peccados, como abayxo, & em cada Mandamento se dirà (...) A segunda parte da

¹⁸⁴ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 07. Folio 13 verso.

¹⁸⁵ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 07. Folio 14 frente.

*confissão, que pertence ao penitente, he a contrição, & dor dos peccados : não he necessario, que tenhamos dôr de cada peccado por si, nem ainda de cada specie, ou genero de peccado, mas basta, que postos todos, como em monte diante dos olhos, nos arrependamos, & doamos delles, & peçamos perdaõ a Deos.*¹⁸⁶

Após ter enumerado as obrigações de um Confessor, as características e requisitos que deverá preencher e na falta dos quais não poderá exercer convenientemente o ministério da Confissão, depois de destacar a importância da administração penitência, o guia de Estevão de Castro oferece ainda para uso e organização do Confessor uma sinopse dos vários pecados que, vazando-se em mais um interrogatório ao penitente, deverá contribuir para a ordenação da Confissão. É precisamente neste andamento que o *Breve Aparelho* cumpre de forma plena os objectivos e as intenções para os quais foi realizado, veiculando uma pedagogia directa e fácil destinada ao uso dos Sacerdotes que assistissem ao trespassse. É aqui que o tratado de Estevão de Castro se transforma verdadeiramente num manual útil e prático. Assim, o interrogatório proposto começa por incidir sobre os Dez Mandamentos da Lei de Deus, discriminando organizadamente as diversas faltas que lhes correspondem, após o que se estabelece a sua correlação com os pecados veniais, mortais ou de excomunhão. O Confessor que se deixar guiar pelo manual do jesuíta facilmente poderia administrar o ministério penitencial da Confissão, já que encontra detalhados todos os pecados, bem como casos particulares que necessitam de uma análise diferente, como são, entre outros exemplos relevados por Estevão de Castro, os casos da confissão dos "renegados que se converteram" e dos "hereges", que são convocados na edição de 1627.¹⁸⁷ É certo que este Interrogatório reproduz, de certa forma, toda uma série de tópicos que uma literatura de manuais de confessores, de direcção e exame de consciência vinha veiculando e que se difundiria com

¹⁸⁶ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1627. Folio 20 frente a 23 frente.

¹⁸⁷ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1627. Folio 28 verso a 31 frente.

generosidade no período moderno. Recorde-se, por isso, a propósito, que, desde o século XIII, como demonstrou Jacques Le Goff, se vinha delineando uma "sociologia do pecado" que se preocupava em precisar quais os perigos a que estavam sujeitos os cristãos consoante a sua idade, profissão, estado e sexo. Concomitantemente, desenvolvia-se uma teoria de "casos da consciência" que tentava descortinar o grau de responsabilidade, de intenção e orientação religioso-moral por parte do pecador. Baseando-se, pois, na herança dos manuais de confessores e das sùmulas de casuística, acolhendo as influências da literatura confessional e penitencial divulgada no século XVI, Estevão de Castro irá esforçar-se por reunir neste interrogatório todas as circunstâncias possíveis em que um cristão pode incorrer em pecado, enumerando-as e dividindo-as gradativamente. O interrogatório penitencial incluído no *Breve Aparelho* resulta, assim, numa enumeração de pecados extremamente precisa e que, apesar de não exibir quaisquer inovações, oferecia um sumário pertinente de casos de consciência, resumindo com clareza as lições de um manual de confessores.

O tratado de Estevão de Castro resulta, assim, não somente num manual prático para uso de Confessores, como também se aproxima dessa literatura moral e de civilidade que tantos pontos de contacto e comunicação sempre manteve, especialmente num período de formação quinhentista, com a literatura de confissão e penitência. Deste modo, apesar dessa centralização em torno do papel nodal do confessor e do seu controlo religioso, eclesial e sacramental, estes manuais da preparação para a morte não olvidam a especificidade do confessado, a especificidade do agonizante, preocupando-se com o acompanhamento geral dos comportamentos que haveria de se concluir com a agonia final da morte. Com efeito, mesmo desempenhando um papel cada vez mais controlado, muitas vezes quase "passivo" como convinha a uma boa morte, o agonizante terá os seus comportamentos regulados, dirigidos, sendo as suas acções acompanhadas e orientadas na preparação para a morte. É neste contexto que devem ser entendidos os capítulos acrescentados na edição de 1627 do *Breve Aparelho* que centram as suas atenções no agonizante, dirigindo-lhe conselhos, orientações, regulamentando e organizando a sua forma de actuar. Referimo-nos sobretudo

dois interessantes textos capitulares, que fazem parte da referida edição: o capítulo VI, intitulando-se interrogativamente "Se o penitente deve aceitar a penitencia" e o capítulo VIII em que se tratava "De alguns avisos geraes para o penitente".

O capítulo VI acerca das condições de aceitação e recepção pelo agonizante da penitência começa por remeter o leitor para a importância das novas orientações tridentinas¹⁸⁸, esclarecendo mesmo que,

*"Antes do Concilio Tridentino sess. 14. cap. 8. Estava isto em opiniãõ, porem oje já he temerario polo em duvida. Soar. 4. tom.d.38. sess.7. concl. I. E assi o penitente deve aceitar alguma penitencia, mayormente medicinal, sob pena de peccado mortal, Soar. sup.n. 2. Regin. lib.7. in praxi cap. 4. à nu.37. Porque he parte integrante deste Sacramento, como já disse, & como o Confessor deve dar alguma penitencia ; assi o penitente a deve aceitar, & porque não mostra querer emmenda, o que a não aceita sem causa, pecca."*¹⁸⁹

O pequeno texto tem ainda a vantagem de destacar a dívida que, em matéria penitencial, o manual de Estevão de Castro acumula em relação a esse trabalho referencial do célebre *doctor eximius*, o jesuíta Francisco Suárez (1548-1617) que era o *De Legibus*, obra impressa em Coimbra, em 1612¹⁹⁰. Sumariando as lições do seu companheiro de religião, o jesuíta português sublinha que é obrigação do Confessor administrar uma penitência enquanto parte indissociável do Sacramento da Confissão, tendo, porém, em conta o estado do doente e as capacidades que possui para a executar. Sempre que a penitência se mostrasse adequada, passaria a ser obrigação estrita do penitente realizar essa mesma penitência, caso contrário cometeria um pecado mortal. Mas, tal como o Confessor deve observar certas regras na administração da penitência, o penitente também pode

¹⁸⁸ O texto refere-se à sessão XIV de 25 de Novembro de 1551 do Concílio de Trento que discutiu a penitência e a unção dos enfermos.

¹⁸⁹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparente e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1627. Folio 15 frente.

¹⁹⁰ Cf. SOLÁ, F. de P., *Suárez y las ediciones de sus obras*, Barcelona, 1948.

adaptar a penitência que lhe foi dada às suas capacidades, decidindo, dentro de certas limitações, a melhor maneira e altura para a cumprir. A penitência é, pois, um momento indispensável para a expiação dos pecados, e o penitente deverá conhecer muito bem os condicionalismos que delimitam o seu cumprimento ou, pelo contrário, que o libertam da sua realização. Em princípio, o penitente dispõe de um ano para cumprir a penitência "se o não obrigou o Confessor a satisfazela dentro de menos tempo", mas só se ela for "grave e razoável", porque se achar o penitente que a penitência que lhe foi dada pelo Confessor é "extraordinária, e irracional, não está já obrigado a ella, porque o não podia o Confessor, nem elle teve tal tenção de se obrigar." Uma declaração que não deixava, assim, de sobrelevar, afinal, a importância também deliberativa do confessado no cumprimento da penitência, desbravando algum terreno para uma certa "objectivação" razoável da penitência que obrigaria até a concentrar ainda mais atenção na normalização e nos casos propostos pelos manuais.

Discriminando, em seguida, diversas situações concretas, Estevão de Castro recorda nomeadamente que, no caso do penitente se esquecer da penitência, não deverá, no entanto, repetir a Confissão, mas sim, consultar um novo Confessor que lhe dará nova penitência :

*"Se se esqueceo da penitencia, q lhe deraõ, q totalmente se não lembre de que calidade era, não deve repetir a confissãõ. Soar. 4. tom. disp. 22. sess. 7. n. 5. Onde diz, que basta accusarse da negligencia sem pedir outra penitencia. Entãõ serà bem que o confessor lhe dê mayor penitencia do que lha avia de dar na confissãõ presente, q supra por ambas as penitencias. Se a penitencia foi razoavel, pode o confessor, igual, ou inferior, ao que a pos mudala, com causa ; que sem ella, não pode."*¹⁹¹

¹⁹¹ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum cristão*. op. cit., 1627, Folio 16 frente.

A penitência pode, portanto, ser alterada perante determinadas circunstâncias, prevalecendo a decisão do último Confessor que passa a estipular a penitência considerada sacramental, sublinhando que

*"justa causa serà crer o confessor, que defficilmente comprira a primeira o penitente, ou he contra sua saude: & isto procede, ainda que facilmente possa o penitente ir ao primeiro confessor, q lha mudara, pois este segundo cõfessor, he juiz absoluto, & pode com justa causa mudar o q ordenou o primeiro, & pera isto basta a noticia que lhe dà o penitente da penitencia que lhe deraõ: & isto ha de ser quando, & ao tempo que avia de dar a penitencia por esta presente confissãõ, & serà Sacramental pera ambas."*¹⁹²

Assinale-se esta recorrente dimensão de "brandura" e compreensão perseguida pelo *Breve Aparelho* que, em continuação, oferece no capítulo VIII - "De alguns avisos geraes para o penitente" - um andamento textual em que se aprofunda sobremaneira a focalização em torno do confessado. Neste capítulo, acrescentado na segunda edição do manual, Estevão de Castro dirige diversas imprecizações e conselhos ao agonizante, regulando o seu comportamento através de uma colecção de avisos acerca do que deve ou não fazer durante a confissão. É, antes de mais, fundamental que

*"Examine a sua consciencia, cõforme ao tempo que ha, que não se confessou, & isto diligentemente, conforme seu officio, & estado: & procure ter dõr das culpas passadas, & proposito firme da emmenda: vejase pera mais satisfação (os que sabem) O Concil. Trident. sess. 14. cap. 5. Toled. libr. 3. cap. 8"*¹⁹³

¹⁹² CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1627, Folio 16 frente/verso.

¹⁹³ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum cristão*, op. cit., 1627, Folio 18 verso.

A Confissão tem como objectivo primeiro a remissão dos pecados, mas para isso é necessário que o agonizante se arrependa verdadeiramente. Ela tem, além disso, que obedecer a regras bem definidas que o "confessado" deverá conhecer. O *Breve Aparelho* apresentava o leitor, de seguida, com todo um conjunto de "avisos para o penitente", com o intuito de que a confissão se faça da melhor maneira. Estevão de Castro aconselha a que :

*"em cada peccado diga: o numero das vezes, que desejou, procurou, fez, ou lhe pesou de o não ter feito: ou ajudou a outro, ou o incitou, ou o gabou de ter feito o mal, ou o reprehendeo de o não fazer, ou folgou de elle, ou outro ter peccado, mormente diga em particular a circumstancia do peccado proprio, ou do peccado a que ajudou, ou em que algum dos dittos modos peccou."*⁹⁴

Por este pequeno extracto se pode compreender a importância que tinha a enumeração exacta dos pecados para uma correcta aplicação simétrica da penitência. Não é também demais recordar que, para as concepções explicadas pela teologia moral tridentina, certas acções só se tornavam pecados mediante a quantidade e intensidade com que eram praticadas. Encontra-se incluído neste caso, por exemplo, o bater na esposa que, como explicita Estevão de Castro, não era pecado se tivesse "explicação razoável" ou se fosse somente praticado um certo número de vezes.

Para que a Confissão resulte plenamente, tornava-se ainda imperativo, por fim, que o penitente cumprisse uma outra série de conselhos comprometidos com a sinceridade e verdade da confissão:

"Diga por certo, o que he certo, & por duvidoso, o que tem por duvidoso: & não deite sobre si mais culpa daquella que sabe, ou duvida com juizo provavel que tem (...). Não

⁹⁴ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1627, Folio 18 verso : 19 frente.

corde historias, mas sò o necessario, & forçoso pera declarar seu peccado. Não deite a culpa a outro, como a mã condiçam do marido, ou da molher, ou amo, senão a si mesmo: nem diga que Deos lhe deu tal compreição, ou natural, porque com a graça a pode vencer, se quiser.¹⁹⁵

A convocação destes demorados capítulos confessionais para a segunda edição do manual de Estevão de Castro, seis anos apenas depois da sua saída original dos prelos coloca o problema de procurar identificar as razões que explicam este demorado e cuidado acrescento. Uma explicação poderá prender-se com uma leitura simples que, entre 1621 e 1627, Estevão de Castro poderia ter acrescentado à colecção de autoridades mobilizadas para estes capítulos em torno da confissão e da penitência. De facto, quando, em 1621, o *Breve Aparelho* via pela primeira vez a luz do dia, uma outra “arte de morrer” imprimia-se para seguir igualmente uma bem sucedida carreira editorial, sendo também escrita por um padre da Companhia de Jesus. Referimo-nos ao *De arte bene moriendi*, do cardeal Bellarmino, volume estampado em 1621, mas cuja edição de Barcelona, de 1624, atendendo à sua presença assídua em bibliotecas portuguesas¹⁹⁶, poderia facilmente ganhar um leitor como Estevão de Castro. O texto da edição de 1627 não permite, porém, comprovar rigorosamente esta frequência. Entre os autores e obras mais citados e utilizados descobrem-se, principalmente, as *Institutiones Morales*, do jesuíta Juan Azor; encontram-se várias referências à *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, de Bartolomeu de Medina, uma obra de grande sucesso editorial editada pela primeira vez em Salamanca, em 1580, mas várias vezes reeditada; uma das principais obras de Domingo de Soto, o *De iustitia et iure*, impresso primeiramente em Salamanca, em 1553, encontra-se alegada com alguma variedade; Francisco Suárez é frequentemente citado principalmente pelo referido tratado coimbrão *De Legibus*, mas também pelas suas

¹⁹⁵ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum cristão*, op. cit., 1627, Folio 19 frente.

¹⁹⁶ Cf. ARAÚJO, op. cit., p.230.

Disputationes Metaphysicae, saídas originalmente dos prelos em 1597; não faltando também as chamadas à volumosa obra que consagraria o jesuíta Tomas Sanchez, o célebre *De sancto Matrimonii sacramento*, impresso pela primeira vez em 1602, repetidamente reimpresso.

Apesar de não ser um trabalho fácil de perspectivar rigorosamente, os capítulos relativos à confissão permitem destacar a «escola» e a tradição jesuítica seguida de forma recorrente pelo manual de Estevão de Castro, encontrando nos grandes autores jesuítas da segunda metade de Quinhentos e dos primeiros anos do século XVII a inspiração e fundamentação autorizada da sua obra. É preciso lembrar que, nos finais do século XVI, vários autores jesuítas publicam manuais de confessores de que os exemplos mais importantes são nomeadamente a *Praxis fori poenitentialis* de Valerio Reynaldus (1543-1623) e, títulos mais seguidos por Estevão de Castro, a *Instructio Sacerdotum* e as *Quaestiones et dubia* de Francisco de Toledo (†1593). Cruzando-se com as obras sólidas de comentários desenvolvidas por esses autores da Companhia ligados às escolas teológicas salamantinas, estes manuais práticos foram suscitando a difusão de livros intermédios em que se plasmava a solidez da doutrina e a organização prática de actividades pastorais. Trata-se de uma especialização favorecida pelo Concílio de Trento ao investir tão generosamente na potenciação do exame de consciência para garantir o sacramento da penitência.¹⁹⁷ Esta orientação apelava para a necessidade de aprofundar os conhecimentos morais dos sacerdotes, tarefa que alguns manuais procuravam cumprir, como ocorre exemplarmente com a obra monumental do jesuíta espanhol Juan Azor (1534-1603), autor dos três volumes de *Institutiones morales* que seriam muito frequentadas ao longo de todo o século XVII. Como é sabido, o tratado de Azor e outras obras morais que a desenvolviam, afastavam nitidamente a moral da dogmática, abandonando a sua antiga estruturação em torno das virtudes para preferir a dos *Mandamentos* de Deus e da Igreja, o que faria com que estes manuais, ao perseguir um excessivo pragmatismo, se vissem invadidos de juridicísmos e casuísticas. Em qualquer caso, parece tratar-se, de facto, de uma

¹⁹⁷ VILLANOVA. p.640

especialização adequada para uma pastoral em função do confessionário, sendo precisamente esta tendência que se acolhe e sumaria no *Breve Aparelho* quando se enfrenta a confissão.

Esta hereditariedade tem ainda a vantagem de colocar um problema de método e, de forma mais complexa, de interpretação de uma obra repetidamente editada como o *Breve Aparelho*. Assim, se continua a ser importante reconstruir genericamente a especialização da história da morte no período moderno, as intertextualidades e programas morais e pedagógicos perseguidos pelo manual de Estevão de Castro comunicam directamente com esse movimento fundamental de renovação da teologia moral em estreita conexão com o aprofundamento da atenção pelo sacramento da penitência que, consagrado em Trento, impeliria também muitos autores jesuítas a renovar a literatura ascética e moral. Deste modo, a investigação do *Breve Aparelho* não poderá prescindir futuramente desse estudo demorado, quase arqueológico, que permita reconstruir rigorosamente as leituras e influências convocadas pelo jesuíta português, esclarecendo o que leu, como leu..., para depois perceber como configurou e utilizou obras, autores, correntes ao serviço da qualificação e difusão do seu manual para ensinar a bem morrer.

IV
A Sacramentalização da Morte

Desde muito cedo, a Igreja investiu fortemente numa tentativa de controlo e organização dos rituais de passagem, nomeadamente da morte. Assim, para além de destacar modalidades de preparação, meditação e sacramentalização que precediam e acompanhavam a morte, tais como a Confissão, a recepção do Santo Viático e a Extrema Unção, os sacerdotes invadem literalmente os cerimoniais e cortejos fúnebres que acompanhavam os mortos, insistem na necessidade das instituições piás de intercessão pelas almas e noutros vários investimentos intercessórios, cuja proliferação ritualiza o tempo.

Ora, o tratado de Estevão de Castro realiza, de forma clara, esta "sacramentalização" da morte que, como se viu, debuta na contextualização religiosa e espiritual do testamento, se estende aos principais gestos e rituais de passagem necessários a uma boa morte cristã. Toda a primeira parte do *Breve Aparelho* apresentava os sacramentos pertinentes para a preparação da morte e conquista da salvação, estipulando a melhor forma de cumprir a Confissão, a Comunhão, a Extrema Unção e, com anterioridade, a redacção do testamento. O tratamento dos diversos Sacramentos parece suceder-se numa estratégia de graduação, enformando uma espécie de exercício ascético-místico que apontará para esse objectivo polar de aparelhar-se para uma boa morte. Só após a execução dos vários gestos e rituais que se sucedem numa ordem claramente definida, alcançará o cristão uma boa morte e o descanso da vida eterna. Como se esclareceu, o primeiro gesto a efectuar quando se está agonizante radica em redigir um testamento, após o que se deve chamar um sacerdote para realizar a confissão, que será obrigatoriamente seguida da Comunhão do enfermo, feita, como esclarece Estevão de Castro, por modo viático,

"Trazendose o Senhor na forma ordinaria com a pôpa, & aparato costumado, dandose por modo de viatico aos enfermos, seja a tempo conveniente, pera que nam aconteça morrerem alguns faltos de tam grãde bem. Cavendum tamen (diz o Ritual Romano reformado de nosso muy santo Padre Paulo Papa Quinto) in primis est ne ad indignos cum aliorum

scandalo deferatur, quales sunt publicis usurarii, concubinarii, notorie criminosi, nominatim excommunicati, aut denunciati...¹⁹⁸

Para além da recepção e difusão das orientações tridentinas, constantemente evocadas, explicadas e divulgadas pelo *Breve Aparelho*, parece importante sublinhar a cuidada atenção dirigida para recepção do Sagrado Viático, apresentado como um dos últimos sacramentos indispensáveis para alcançar a glória de Deus. Este sacramento, segundo o Ritual Romano do Papa Paulo V ensinado pelo manual do jesuíta português, deve ser dado com diligência e em tempo oportuno ao enfermo, para que ele não morra sem ter recebido "tão grande bem":

*"Viaticum sacratissimi Corporis Domini nostri Iesu Christi summo studio, ac diligentia aegrotantibus opportuno tempore procurandum est, ne forte contingat illos tanto bono, Parochi incuria, privatos devedere."*¹⁹⁹

O *Viaticum* era, assim, entendido como a comunhão que se dava aos moribundos, supondo, portanto, que a morte é concebida como uma viagem, da qual o Viático seria o derradeiro alimento espiritual. Ao Viático eram atribuídos, por outro lado, poderes mágicos e misericordiosos significativos, lembrando o ritual de Paulo V que não era raro os enfermos se curarem-se após terem recebido o Sagrado Viático:

"Caeteris autem infirmis, qui ob devotionem in aegritudine communicant, danda est Eucharistia ante omnem cibum, & potum, non aliter, ac caeteris fidelibus, quibus nec etiam

¹⁹⁸ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 87 frente/verso.

¹⁹⁹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 108 frente.

*per modum medicinae ante aliquid sumere licet, sed alicui ad adorandum solium, seu devotionis, seu, cuiusvis rei praetextu ad ostendendum non deseratur.*²⁰⁰

A administração dos últimos sacramentos, nomeadamente a recepção do Viático e a Extrema Unção, seguem, portanto, um conjunto de gestos e atitudes ritualizadas, cujos momentos principais Estevão de Castro procura organizadamente ensinar. Assim, a comunhão do moribundo é, desde logo, um gesto sacramental cuidadosa e intensamente descrito pelo nosso jesuíta, aconselhando, primeiramente, ao sacerdote que administrar estes derradeiros sacramentos a ser coadjuvado por um acólito ou outro sacerdote e, ao entrar em casa do enfermo, a dizer:

*"Ingrediens locum ubi iacet infirmum dicat : Pax huic domui. Resp. Et omnibus habitantibus in ea. Dittas estas palavras para o Sacerdote o santissimo Sacramento sobre a mesa pondo debayxo da custodia, ou Calix em que vay o senhor os corporais, & fazendo adoraçam com o joelho no cham diante do Santissimo Sacramento, estão todos de joelhos, o Sacerdote em pè tomara á agoà benta, & a deytara no enfermo, & em toda a casa onde oditto enfermo esta, dizendo a Antiphona. Asperges me Domine hysoppo. & mundabor : lavabis me, & super nivem dealbabor. E dira o primeiro verso do Psalmo Miserere mei Deus..."*²⁰¹

A administração dos sacramentos parece, pois, ser determinada com organizada anterioridade, através de uma espécie de ritual que ganha maior significado pela dimensão mística que decorre destes gestos ensaiados e repetidos que se vazam no carácter solene e

²⁰⁰ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 88 frente/verso.

²⁰¹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 89 frente/verso.

sacral atribuído à Eucaristia sob a forma de Viático.²⁰² Uma vez que todo este conjunto de gestos e rituais decorrem numa cerimónia pública, os presentes no quarto do moribundo - familiares e amigos - são convidados a ajoelharem-se perante o Corpo de Cristo formando, assim, uma verdadeira comunidade que compartilha reverencialmente desse outro gesto seguinte de imenso significado ritual que é a aspersão da água benta.

Agora, neste momento áugico de ritualização, o sacerdote não poderá olvidar a incontornável meditação sobre a Vida de Cristo, até porque nesse tempo especializado em que o cristão enfrenta as angústias do trespasse a sua preparação depende também dessa aproximação reflectiva, devota, ascética, em direcção ao mimodrama da vida de Cristo. Estevão de Castro não esquece quão fundamental é esta imitação na redenção das almas e no alívio das penas da morte e, por isso, apoiando-se nos ensinamentos morais tradicionais de S. Gregório Magno, aconselha o crente a recordar que

*"Diz S. Gregorio que todas as cousas que Christo nosso Senhor fez & suas obras divinas foram pera nos ensinar ao imitarmos, pera nos doutrinar, neste acto prezente de ter comungado huma pessoa per modum Viatici, se devem notar cinco cousas que Christo Senhor nosso fez na hora de sua morte santissima estando na Cruz pera nosso exemplo, as quaes deve fazer qualquer fiel, & devoto Christão, segundo sua possibilidade quando se sentir estar perto da hora de sua morte..."*²⁰³

A partir daqui destaca-se, portanto, que a boa morte cristã é a imitação da morte de Cristo que todo o cristão deverá ter exemplarmente presente, concretizando essa *imitatio* nas "cinco cousas" que Jesus Cristo fez no momento da agonia que o manual de Estevão de Castro ensina serem as seguintes:

²⁰² AVRIL. Joseph. "La Pastorale des malades et des mourants aux XIIème et XIIIème siècles". in *Death in the Middle Ages*. editado por Herman Braet e Werner Verbeke, Leuven, Leuven University Press. 1983. p.98

²⁰³ CASTRO. Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., folio 91 verso ; 92 frente.

"A primeyra cousa que Christo Redemptor, Mestre, & Senhor nosso fez, foy orar por os que o tinham offendido, & tambem se disse, que orando disse aquelle Psalm. que começa Deus Deus meus respice me, &c. E assi deve o enfermo fazer o mesmo (...) A segunda cousa q o Senhor fez foy chorar ; (nam por sy, mas por nós) deve o enfermo chorar cõ lagrimas de coração convem a saber, tendo verdadeyra contriçã das offensas, & peccados commetidos contra seu Deos, & senhor, pesandolhe de ter offendido a hum Deos que tanto o amou, & por elle padeceo. A terceira cousa que Christo fez foy com voz poderosa clamar a seu Padre Eterno, assi deve o enfermo chamar fortemente (nam com a boca, mas com o coração a Deos...) & desejar & pedir com grande affecto perdã de todos os peccados, & a bemaventurança eterna pera que foy criado. A quarta encomendou Christo sua alma ao Padre. Assi tambem deve o enfermo encomendar sua alma a seu Criador. *In manus tuas Domine commendo spiritum meum, redemisti me Domine Deus veritatis.* A quinta & ultima cousa que Christo fez foy dar seu spirito ao Padre, assi deve o fiel *Christam* voluntariamente, & com grande resignaçã dar o spirito a seu Criador, conformando sua vontade com a vontade divina. & recebendo a morte sem contradiçã."¹²¹⁴

O cristão, à semelhança de Cristo, deverá perdoar aos que o ofenderam em vida, arrepende-se dos pecados cometidos, invocar Deus e pedir perdão das suas faltas, encomendar a sua alma e, finalmente, entregar-se nas mãos do Criador. Chega, precisamente agora, o momento de convocar a Extrema Unção, destacando-a desse conjunto de gestos gradativos que concorriam para sacramentalizar a morte cristã. A Extrema Unção é, naturalmente, um sacramento também marcado pela solenidade, cujos gestos se encontram ritualizados. É justamente essa codificação que o leitor do manual do jesuíta português

¹²¹⁴ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., folio 92 frente/verso ; 93 frente.

podia encontrar no capítulo VI da primeira impressão do *Breve Aparelho*, ensinando "Como se ha de ungir o doente hindo perigando". Concretizando de novo esse pendor utilitário e pragmático, este andamento capitular trata de indicar os gestos que o sacerdote deveria realizar na unção dos enfermos, as orações que convinha pronunciar e as advertências que era convidado a fazer.

Convém recordar de forma sumária que o sacramento da Extrema Unção ocupava no contexto da pastoral da morte dominante no mundo europeu medieval um lugar bem modesto, quase subalterno, em comparação com a progressiva difusão da confissão e do eucarístico. Com efeito, como demonstrou Joseph Avril em investigação informada, os concílios e os sinodos medievais insistiam sobretudo na importância da Comunhão e da Confissão, relegando a Extrema Unção para um papel de segundo plano.²⁰⁵ Assim, reproduzindo as interpretações, de certo, simplistas deste autor "*les exigences financières du cérémonial, et sans doute la cupidité du clergé, ont, comme les intreprétations erronées, contribué à son discrédit.*"²⁰⁶ Seja como for, a sobrelevação da extrema-unção ganha os investimentos pastorais e a teologia moral da época moderna, em grande medida porque a sessão XIV do Concílio de Trento, decorrendo entre 15 e 25 de Novembro de 1551, consagrou-se, como se referiu atrás, ao esclarecimento da penitência e da extrema unção, decidindo acerca desta a sua instituição divina e o seu carácter de verdadeiro sacramento, fundamental para conferir a graça, perdoar os pecados e aliviar o enfermo²⁰⁷. Nesta linha de reafirmação da incontornável sacramentalidade da unção, Estevão de Castro, sublinha a sua indispensabilidade e obrigatoriedade, destacando que a extrema-unção

He cousa muy necessaria, que hindo o enfermo enfraqueçendo antes de perder o juizo natural o avisem a que receba, & peça o sacramento da santa Unçam, armandosse com

AVRIL. Joseph, "La Pastorale des malades et des mourants aux XIIème et XIIIème siècles", in *Death in the Middle Ages*, editado por Herman Braet e Werner Verbeke, op. cit., p. 98

AVRIL. Joseph, "La Pastorale des malades et des mourants aux XIIème et XIIIème siècles", in *Death in the Middle Ages*, editado por Herman Braet e Werner Verbeke, op. cit., p. 99

GARCÍA-VILLOSLADA. Ricardo, *Historia de la Iglesia en España*, III - 1º, Madrid, 1980, p.443.

elle o doente, como com armas convenientes pera aquelle tempo da batalha das ultimas, & mays fortes tentaçoes, pondo como puder na memoria isto que se segue, que lhe deve ler quem lhe assistir."²⁰⁸

Quem assiste ao enfermo deve, pois, recordar-lhe a fundamental necessidade de receber a Extrema Unção, uma vez que só desta forma se aparelha contra as últimas tentações que o assolarão, na dura batalha que travará com o demónio. O Sacerdote ou quem assista ao enfermo repetir-lhe-á, então, um *exempla* de S. Gregório Magno sobre as três tentações com que o diabo perturba quem está na agonia da morte. A primeira é a da Fé "representandolhe diversas imaginaçoens de tal modo que possa ser crido". A segunda tentação do Demónio é "o peccado da desesperaçõ, trazendolhe a memoria muytos peccados que cometeo, especialmente se tem alguns peccados que não cõfessou". E, finalmente, o Demónio tenta o cristão aparecendo "em figura muy bella transformandosse em Anjo de luz, & diz ao enfermo eu sou Christo, teu Criador". Reiteram-se, aqui, com os *exempla* gregorianos todos os lugares comuns sobre a morte que a iconografia das *artes moriendi* tinha cristalizado em discurso e imagem, mas procura-se principalmente explicar que as tentações demoníacas poderiam ser vencidas com a convocação do sacramento da extrema-unção. Assim, como se demonstra já na edição de 1627

*"Depois de preparado o enfermo com estas advertencias, & lembranças, vendo-se que vai desfalecendo, lhe dirão, se quer receber o sacramento da Extrema Unção, lembrando-lhe que com elle recebera a saude dalma, & muitas vezes a do corpo, & nova graça, com que animado, & reforçado, possa com facilidade vencer as tentações daquelle passo tão perigoso da morte."*²⁰⁹

²⁰⁸ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., Folio 93 verso.

²⁰⁹ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., 1627, Folio 126 frente/verso.

Mobilizando, na edição de 1627, uma derradeira argumentação para justificar a necessidade de recepção adequada da extrema-unção, o manual de Estevão de Castro consagra o seu poder sacramental na vitória sobre as tentações demoníacas, porque

*he tanta a virtude deste Sacramento, que não somente com elle afasta da alma, posta neste estado, todos os ardiz, & ciladas, que o Demonio arma, mas tambem do corpo, para que nelle não nos empeça: donde dizem alguns que tratam dos males da arte diabólica, e dos corpos dos fieis, que são enterrados em lugares sagrados, & dos que morrem com este sacramento da Extrema Unção, o Demonio em seus pactos e feitiçarias, não pode usar das suas ossos, dentes, etc.(...) o que aponto para que se veja o quanto devemos amar as cousas Sagradas, e dar a tempo este Sacramento da Extrema Unção.*¹²¹⁰

Segue-se, depois, demoradamente, para uso especializado dos sacerdotes que invocassem o *Breve Aparelho* no acompanhamento dos enfermos, a compilação do Ritual Romano, em que o Papa Paulo V recapitula os passos essenciais e os gestos ritualizados de consagração canónica em que se vertia o sacramento da Extrema Unção. Em continuação, depois de divulgado o ritual, o manual do jesuíta português oferece uma colecção de orações em que se vai acompanhando a pormenorizada doação do sacramento da extrema-unção, mas advertindo-se o sacerdote que

estas oraçoens, se o tempo nam der lugar em parte, ou em todo se poderam deyxar. Se não feita a confissam geral em latim, ou em lingua vulgar dira o Sacerdote. Misereatur &c. Indulgentiam, &c. Antes que o Sacerdote comesse de ungir o enfermo diga aos presentes, que orem por elle, & onde ouver comodo de tempo, lugar, numero, &

CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 7. Folio 127 frente.

qualidade dos circunstantes rezará os sette Psalmos paenitenciais, com as Ladainhas, ou outras preces enquanto elle administra o Sacramento da unção...»²¹¹

Sublinha-se, assim, a importância maior da realização sacramental, mesmo em relação aos programas oracionais propostos para este momento da agonia, propondo, por isso, o manual de Estevão de Castro uma concentração decisiva na concretização do sacramento que deveria até ser imediata e pronta sempre que o enfermo se aproximasse perigosamente do trespasse. Deste modo, neste andamento textual dedicado à extrema-unção, o *Breve Aparelho* acaba por privilegiar oferecer ao seu público especializado de sacerdotes a hierarquização gradativa do sacramento, propondo que com

*oleo Sancto immodum Crucis ungit infirmum in partibus hic subscriptis aptando proprio loco verba formae in hunc modum*²¹²

Segue-se cumprir, em continuação, os cuidados gestos sacramentais da última unção que deveria salvar o enfermo, percorrendo o seu corpo, sucessivamente, *ad oculus, ad aures, ad nares, ad os, ad manes, ad pedes e ad lumbos*, oferecendo o manual do jesuíta português a dialéctica indispensável de orações e respostas que permitiam, afinal, cruzar a direcção oracional do sacerdote com a resposta comunitária exigida ao público que, na câmara do agonizante, acompanhava participativamente na recepção da extrema-unção. A partir daqui, o manual de Estevão de Castro vai fornecendo sucessivamente orações, acumulando, assim, rezas e respostas até se deter com alguma demora nos sete salmos penitenciais. Compreenda-se, pois, esta organização geral do acompanhamento da morte: depois da produção do testamento, dever-se-ia seguir, mais ou menos rapidamente de

²¹¹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op.cit., 199v./100.

²¹² CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op.cit., 100v.

acordo com a situação do enfermo, esse caminho de confissão, comunhão e extrema-unção em que se decidia a consagração sacramental de uma boa morte. O tempo deixado, a seguir, para a agonia que se ia aproximando inexoravelmente da morte era um tempo reservado para a oração, um tempo aberto ao devocional, à ascese, à espiritualidade..., mas um tempo também instável, de difícil controlo e acompanhamento, visto que, a qualquer momento, o agonizante poderia morrer... Este espaço de tempo é, como veremos, o que mobiliza, ao mesmo tempo, mais páginas e mais originalidade na obra de Estevão de Castro.

O manual do jesuíta português testemunha, em qualquer caso, em termos gerais, esse movimento de organização da sacramentalização da morte que a literatura moral, ascética e penitencial, haveria de difundir no mundo religioso conquistado pela contra-reforma católica. Associando com intimidade penitência e extrema-unção, seguindo e divulgando as orientações consagradas em Trento, o manual permitia tornar mais acessíveis os rituais romanos, tratando de os tornar coextensivos com as actividades pastorais quotidianas que se enfrentavam com a doença e a morte. Nesta vertente, o esforço do livro de Estevão de Castro radica principalmente em procurar aplicar e configurar aos ideários da boa morte todo o arsenal de gestos, ritos e sacramentos que permitiam nos derradeiros momentos firmar a fé e vencer o pecado.

V

As Orações in Hora Mortis

Disseminado pelo *Breve-Aparelho*, concentrando-se depois dos capítulos dedicados aos sacramentos, descobre-se um conjunto complexo, vasto e significativo de orações que, desempenhando funções variadas em comunicação com o grau da doença e da agonia, apela para uma abordagem cuidada que se mostra absolutamente pertinente para se compreenderem todos os sentidos didáctico-espirituais seguidos por este tratado utilitário de preparação para a morte. Todas estas preces, orações, litanias, versículos e responsos..., tendem a procurar preencher um papel fulcral no seio das disposições para uma boa morte, perseguem também uma desejada adequação às circunstâncias em que devem ser recitadas, para além de tentarem cumprir objectivos cerimoniais e cultuais fundamentais para garantir a intermediação entre o agonizante e o público que acompanha o seu trespassse, naturalmente centrada no papel maior, director e organizador, do sacerdote que o manual de Estevão de Castro, também no amplo domínio da selecção oracional, ajudava a sobrevalorizar.

Todas as orações que Estevão de Castro compila no seu tratado encontram-se adaptadas e organizadas em estreita ligação com os "diversos graus da doença", invadindo cada um dos seis passos da agonia que, correspondendo a seis capítulos distintos, permitem especializar uma forma particular de intercessão, meditação e alívio da agonia da morte, estribando-se nesse diálogo cerimonial entre o sacerdote oficiante e um público de fiéis devotos. Assim, ainda na primeira parte do *Breve Aparelho*, logo após a ensinar a organização e utilização dos sacramentos da Confissão, da Comunhão e da Extrema Unção, referenciando as orações que deviam acompanhar a sua administração, Estevão de Castro oferece uma cuidada compilação dos Sete Salmos Penitenciais, imediatamente seguidos das Litanias. Facilmente se compreendem as funções exercidas por estes sete salmos penitenciais que se destinam a serem pronunciados pelos enfermos como sinal de penitência, em comunicação cerimonial e oracional com os assistentes na câmara de morte, prolongando o significado espiritual geral da doação dos Últimos Sacramentos. Embora, como se sabe, o conteúdo dos salmos de penitência seja de extremo interesse, já que todos eles reiteram o poder misericordioso de Jesus Cristo, invocam o seu nome, pedindo-lhe ajuda e protecção

como sinal de arrependimento, interessa-nos, sobretudo, salientar as suas qualidades pedagógico-espirituais que, do plano estético-literário à dimensão ascético-penitencial, asseguram a estes textos oracionais um espaço central na perspectivação espiritual dos sacramentos e na ritualização pública da boa morte. Efectivamente, estes cânticos de louvor a Deus manifestam um virtuosismo poético prodigioso, fazendo sucederem-se as imagens literárias, demonstrando um lirismo onde ecoa um arrependimento sentido em que, à semelhança de David, tradicionalmente considerado o autor dos salmos, se intenta suavizar o pecado com os ardis de uma poética oracional exacerbadamente centrada nos temas do perdão e da ajuda. Veja-se, a título exemplar, como esta dimensão de clamor da misericórdia divina comparece no Salmo 101, oferecido pelo manual do jesuíta português desta forma:

*"Domine exaudi orationem meam : & clamor meus ad te veniat. Non avertas faciem tuam à me : in quacunque die tribulor, inclina adme aurem tuam. In quacunque die invocavero te : velociter exaudi me. Quia defecerunt sicut sumus dies mei : & ossa mea sicut cremium aruerunt. Percussus sum ut foenum, & aruit corneum : quia oblitus sum comedere. Panem meum. Avoce gemitus mei : adhaesit os meum carni meae. Similis factus sum pellicano solitudinis : factus sum sicut nicticorax in domicilio. Vigilavi : & factus sum sicut passer solitarius in tecto."*²¹³

Mais do que uma prece, trata-se sem dúvida de um queixume inconformado contra a precaridade da vida humana, um grito de tumulto contra a frugalidade do ser, cujos dias se "desvanecem como o fumo", e cujos ossos "secaram como um cavaco de acender lume". A comparação do ser a uma ave solitária - "um pelicano que vive na solidão" - e nocturna - "a coruja que busca a solidão" - denota, por seu turno, um lirismo complacente e contemplativo, que se aproxima de uma estesia literária, se quisermos, "romântica",

²¹³ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 112 frente/verso

investindo num certo individualismo, dando à solidão e ao ensimesmamento um papel preponderante. Compreende-se que estes textos poéticos vetero-testamentários encontrem em manuais de preparação para a morte uma renovada procura, visto que a meditação contemplativa que suscitavam se adequava sobremaneira a um consumo *in hora mortis* em que, a fragilidade da vida e a eminência do trespasse, convidavam publicamente a rezar a renovação cristã do ser.

Esta incorformidade face a um destino que se sabe precário e a uma vida "que seca como a erva" encontram-se, no entanto, minoradas pela certeza que advém da Fé em Deus, na sua onnipotência e infinita misericórdia. Como ensinam os salmos, só Deus é eterno, e todos os que acreditarem nele viverão eternamente:

*"Initio tu Domine terram fundasti : & opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt tu autem permanes : & omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur : tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient. Filii servorum tuorum habitabunt : & semen eorum in saeculum dirigetur."*²¹⁴

Estes *Psalmos Paenitentiales* de que o manual de Estevão de Castro recolhe os sete tradicionais - o 6 : "Domine, ne in furore tuo...", o 31 : "Beati quorum remissae sunt iniquitates...", o 37 : "Domine ne in furore tuo arguas me...", o 50 : "Miserere mei Deus...", o 101 : "Domine exaudi orationem meam...", o 129 : "De profundis clamavi ad te Domine...", e finalmente o 142 : "Domine exaudi orationem meam..." - estão perfeitamente adequados à hora de agonia da morte e ao local do *Breve Aparelho* em que se podiam aprender, intermediando com a doação dos sacramentos. De facto, os sete salmos penitenciais sempre foram tradicionalmente entendidos como meios para solicitar o perdão, sendo mesmo identificados pela teologia medieval como verdadeiras armas para combater, em termos

²¹⁴ CASTRO. Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 113 verso ; 114 frente.

antinômicos, os também sete pecados mortais. Deste modo, os salmos penitenciais tendem a ser consagrados como orações fundamentais para que, no momento da morte, o agonizante possa vencer a derradeira luta com os pecados e as tentações demoníacas.

Estes Salmos são, no entanto, percorridos por características comuns e por isotopias que importa aqui realçar. Efectivamente, une-os o facto de todos serem uma súplica da misericórdia divina, um clamor lânguido de arrependimento pelos pecados cometidos. Parece, assim, adequarem-se perfeitamente para uma oração meditativa e doméstica, suscitando uma espécie de *mea culpa* do moribundo, rezada em comunicação com a assistência familiar do seu trespassse. Por isso, destacando as antifonas, assinalando a oração colectiva, sublinhando através da suave organização textual a apelativa poética salmitica, assim facilitando a organização da sua meditação oracional doméstica, o tratado do jesuíta vai divulgando numa sequência ininterrupta a lição penitencial dos salmos:

*"Domine, ne in furore tuo arguas me : neque in ira tua corripas me. Miserere mei Domine quoniã infirmus sum sana me Domine quoniam conturbata sunt ossa mea. Et anima mea turbata est valde : sed tu Domine usquequo."*¹⁵(Salmo 6)

*"Miserere mei Deus : secundum magnam misericordiam tuam. E secundum multitudinem miserationum tuarum : dele iniquitatem meam. Amplius lava me ab iniquitate mea : & a peccato meo munda me."*¹⁶ (Salmo 50)

*"Domine exaudi orationem meam : & clamor meus ad te veniat. Non avertas faciem tuam à me : in quacunque die tribulor, inclina adme aurem tuam."*¹⁷(Salmo 101)

¹⁵ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 107 frente/verso.

¹⁶ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 110 verso.

¹⁷ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 112 frente.

Como havia sido consagrado tradicionalmente nos breviários e livros de horas, seguia-se imediatamente aos sete salmos penitenciais as litanias. Como se sabe, tratavam originalmente as litanias de oferecer listas de santos seguidas pela expressão oracional “Ora pro nobis”. O desenvolvimento pela literatura oracional e ascética barroca destes textos praticamente não alterou a sua estrutura, mas começou também a preferir juntar à sucessão “ora pro nobis” uma também demorada colecção de litanias em que se pedia a libertação (“libera”) de determinados pecados. Assim ocorre no *Breve Aparelho*. O livro começa por oferecer inúmeras Litanias em que são invocados, gradativa e hierarquicamente, a Santíssima Trindade, a Virgem Maria, toda a Corte Celestial, os Arcanjos, os Apóstolos, os santos patriarcas e profetas, os santos inocentes, os santos mártires, os santos doutores, os santos monges e eremitas, as santas mulheres, as santas virgens e viúvas. Para os leitores do manual, importava sublinhar que nenhuma personagem divina e santa deveria ser esquecida, todas sendo convocadas *in hora mortis* para colaborar na intercessão que se concentrava no agonizante. Seguindo o texto das litanias que, ao ocupar uma pequena mancha gráfica, era facilmente legível e compreensível pelos seus leitores, seguia-se à demorada invocação oracional, a longa lista de “libera”:

“Ab omni malo. Libera nos Domine.

Ab omni peccato. Libera nos Domine.

Ab ira tua. Libera.

A subitanea & improvisa morte. libera.

Ab insidiis diaboli. libera.

Ab ira, & odio, & omni mala voluntate. libera.

A spiritu fornicationis. libera.

A fulgure tempestate. libera.

A morte perpetua. libera»²¹⁸

²¹⁸ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão* ob.cit., 117v.

Apesar de cunhados em latim, estas longas listas de litanias deveriam formar uma das colecções oracionais mais “populares” de tratados como este *Breve Aparelho* de Estevão de Castro. Curtos, simples, repetitivos, estes conjuntos de litanias eram facilmente recitados pelos fiéis, devendo ter constituído uma das modalidades mais intensas de comunicação entre o sacerdote e o público que participava e acompanhava os enfermos na preparação da sua morte.

Mais complexas e difíceis eram as outras colecções de orações reunidas pelo manual do jesuíta português. Apesar de se tropeçar com algumas orações em vulgar, o livro encontra-se ainda dominado por um amplo registo oracional em latim em que se incluem mesmo as orações fundamentais do *Credo*, do *Pater Noster* e da *Ave Maria*, situação que não deixa, afinal, de acompanhar o seu consumo dominante realizado em latim, quer em casa, quer na escola, para além, evidentemente, da igreja.²¹⁹

Continuando a acompanhar o desenvolvimento do *Breve Aparelho*, chegado o leitor à segunda parte do tratado que, recorde-se, servia “para o segundo grao da doença” - numa altura em que “a doença se aggrava tanto, que cuyda não escapara”²²⁰, após ter realizado tudo o que é aconselhado na primeira parte do tratado - testamento, confissão, comunhão e Extrema Unção - e percebendo que o doente não escapará da morte, o sacerdote deveria cumprir uma Protestação da Fé, em seu nome. Tratava-se, naturalmente, da recitação de algumas orações fundamentais, largamente centradas no *Credo*. Ultrapassava-se esta oração, rezada em latim, depois de se recitar o Símbolo de Santo Atanásio e o Símbolo dos Apóstolos, todos eles reiterando e sublinhando a Fé em Deus todo-poderoso e o seu poder salvador, seguindo-se essa potestação da fé que deveria realizar-se imediatamente antes do trespasse do moribundo e que o manual estampava em vulgar. Acompanhava a declaração da fé o cumprimento subsequente de um Acto de Contrição “que há-de fazer pelo enfermo, quem lhe assiste, para interiormente o enfermo, que está em passamento se humilhar diante

²¹⁹ *Histoire de la France Religieuse*, sob dir. de LE GOFF, Jacques e de RÉMOND, René, op. cit., p. 106

²²⁰ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., Prólogo.

da divina bondade", podendo concretizar-se, de acordo com o manual, numa rogativa deste teor:

"Dai-me, senhor, luz para me conhecer, e humilhar diante do vosso divino acatamento, dai-me graça para confessar e dizer meus males, e pecados, diante do mundo todo (...) Oh criatura vil ! Oh pecador grande ! Quem sou eu, triste, miserável, e baixo pecador ? Confessarei, Senhor, o que sou, e haveis misericórdia de mim, pó, e cinza, e pecador o maior, que há no mundo. Ai de mim, cego, ingrato, servo vil, e sem proveito ! Pequei, Senhor, pequei ; à vossa misericórdia me encomendo, porque qual sou, Senhor, vosso sou, e sois vós meu Deus, e assim vos peço perdão de minhas culpas. Ai de mim, ai de mim, que será, se vós não haveis misericórdia de mim. Vinde todas as criaturas do Senhor, ouvi minha confissão, ouvi o pouco pejo, que tive em ofender um Deus tão bom, e escutai meus pecados..."²¹

A Segunda e a Terceira Partes deste tratado não podem e não devem, no entanto, ser dissociadas, já que, tanto uma como outra se destinam igualmente a avivar a Fé do doente nos seus momentos terminais, uma pela Ratificação e Protestação de Fé e outra, prolongando-a, contendo as perguntas de S. Anselmo e várias orações devotas conjuratórias de pedido de intercessão a todos os santos e à Corte celestial. Em comum estes dois andamentos do manual têm também o facto de deverem preceder obrigatoriamente o perder de sentidos do doente. As suas semelhanças e dependências são de tal forma evidentes que induziram inclusivamente o nosso jesuíta em versões posteriores a comutar os seus conteúdos. De qualquer forma, descobrem-se nestes andamentos textos oracionais de rara beleza, como ocorre ainda na segunda parte do tratado original com esse Hino de Louvor a Deus e de súplica da sua misericórdia em que exemplarmente se roga:

²¹ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. op. cit., folio 219-220

*"Lavare gestit nefanda crimina : Opem tuam suspirat illa, et gratiam. Ergo o Redemptor unice, audi supplicem, audi benignus, et benignus annue. Me sic tui flagrare amoris ignibus, me sic crucis mysteriis insistere, ut te sequutus clara super fider, foelicitate sempiterna perfruai. Amen."*²²²

Abria-se, em seguida, um momento em que se parece permitir um derradeiro diálogo entre o agonizante e o sacerdote, centrando-se em leituras evangélicas. De facto, como refere Estevão de Castro,

*«Se o enfermo pedir ao sacerdote q lhe reze algum Evãgelho, podera mais ou menos rezarlhe o que se segue, cõforme a qualidade do doente, & a devaçam dodoente, & o tempo, & o lugar⁵, & a devaçam do doente pedir. & assi dirà. Pax huic domini. resp. et omnibus habitantibus in ea. Dejata logo agoa benta sobre o enfermo, & sobre a cama, & por toda a casa, dizendo. Asperges me Domine, &c.»*²²³

Apesar do reconhecimento da pluralidade do social ao devocional dos diferentes doentes, apesar também das suas solicitações devotas, o tratado procura configurar e uniformizar todas as situações e oferecer ao sacerdote uma organização geral deste derradeiros momentos de acompanhamento da morte. Assim, os *exempla* retirados dos Quatro Evangelhos parecem cumprir as mesmas intenções doutrinárias, percebendo-se que as histórias narradas têm em comum o facto de se orientarem no sentido de demonstrar o poder resgatador da Fé. É precisamente este o objectivo, por exemplo, da sequência escolhida por Estevão de Castro no Evangelho segundo São Mateus, convocando o célebre episódio do centurião romano cuja fé em Cristo acabará por salvar o seu filho paralítico:

²²² CASTRO, Estevão de, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum*, op. cit., Folio 142.

²²³ CASTRO, Estevão de, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 142 verso.

*"Amen dico vobis, non inveni tantam fidem in Israel. Dico autem vobis quod multi ab Oriente, et Occidente venient, et recumbent cum Abraham, et Issac, et Jacob in Regno caelorum. Filii autem Regni ejicientur in tenebris exteriores, ibi erit fletus, et stridor dentium. Et dixit Jesus Centurioni : vade, et sicut credidisti fiat tibi, et sanatus est puer in illa hora."*²²⁴

Da mesma forma devem ser compreendidas as restantes sequências dos Evangelhos. De facto, as histórias escolhidas, quer do Evangelho segundo São Marcos, quer do Evangelho segundo São Lucas, quer do Evangelho segundo São João, certificam o poder da Fé, mas também a importância dos Sacramentos para a salvação de um cristão:

*"In illo tempore : recumbentibus undecim Discipulis, apparuit illis Jesus, et exprobativ incredulitatem eorum, et duritiam cordis, quia his, qui viderant eum resurrexisse, non crediderunt, et dixit eis, Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creature. Qui crediderit, et baptizatus fuerit : salvus erit. Qui vero non crediderit, condemnabitur..."*²²⁵

A Terceira Parte do Breve Aparelho e Modo Fácil... "quando a doença cresce de modo que se presume perderá o juízo" inclui, por seu turno, as perguntas de Santo Anselmo "que se não de perguntar ao enfermo, antes que perca o juízo, & falla: das quais diz o mesmo Santo que são da tanta vertude & efficacia diante de Deos, que o enfermo que verdadeiramente, & com bõ proposito respõder a ellas, não sera condenado, pressupostas as preparações da Igreja".²²⁶ Também estas perguntas se inserem neste amplo contexto

²²⁴ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 145 verso.

²²⁵ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum cristão*, op. cit., Folio 149 frente.

²²⁶ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., Folio 156 verso.

repetitivo e encantatório que parece caracterizar esta constante reiteração da Fé em Deus e na Igreja Católica, indispensável à salvação do enfermo das tentações que assolam na hora da morte. Descobre-se um interessante, gradativo e cerrado interrogatório em vulgar, assim se adaptando verdadeiramente a um diálogo entre sacerdote e agonizante:

Crê Irmão meu, & confessa a santa Fè catholica, & todos os artigos della, assi como o cree & tem a Igreja Catholica?

Resp. Sim Creo.

Protesta de morrer nesta Fè como Catholico, & Fiel Christão?

Resp. Sim protesto.

Abjura, & maldiz todas as heregias, superstições, faltas, & erros reprovados pella Igreja Catholica?

Resp. Abjuro e maldigo.

Alegrase porque morre na Fè Catholica?

Resp. Si alegre.»²²⁷

Não interessa reproduzir demoradamente todo este longo interrogatório em que perguntas muitas vezes recorrentes permitem ir uniformizando as respostas, independentemente da pluralidade dos enfermos. É de perguntar, naturalmente, se as perguntas eram, de facto, feitas para doentes que poderiam ainda responder ou, a um outro nível, aquele que, em rigor, segue este manual, se percorremos um interrogatório público, cerimonial, em que as respostas se vão também oferecendo através do controlo do próprio sacerdote. De qualquer modo, o interrogatório trata de configurar um exercício de contrição que pretende ser coextensivo com toda a vida social do enfermo, as suas realizações, devoções, os seus pecados e defeitos.

²²⁷ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, ob. cit., folio 156 frente-156 verso.

Soma-se ao interrogatório uma colecção importante de orações em vulgar. Assim, descobre-se uma “oração ao Padre Eterno”, uma “oração a Deus Filho”, uma longa “oração ao Espiritusanto”, uma “oração a toda a Santissima Trindade”, uma demorada “oração à Virgem Maria Senhora nossa”, uma “oração ao Anjo da Guarda” e uma “oração a todos os Santos”. Trata-se, de forma geral, de orações médias e extensas, em que existe um esforço original do *Breve Aparelho* para, sobrepujando as lições dos breviários, edificar um conjunto rogativo especializado para suscitar as últimas orações de acompanhamento geral do moribundo. Vocativas, exacerbando a adjectivação, orbitando recorrentemente em torno dos temas da afirmação da fé em dialéctica comunicação com a Misericórdia, estas orações prefiguram uma espécie de barroco oracional que mereceria uma investigação mais demorada em ligação com a literatura litúrgica e espiritual desta época, mas também em direcção a possíveis pontos de contacto com a parenética e, mesmo, o canto religioso.

Com o avançar inexorável da agonia chega-se à Quarta Parte do *Breve Aparelho* que «serve para o quarto grau da doença, “quando ja a doença prevalece tão, que chega o enfermo agonizar”. A abrir, novamente se convocam os textos dos salmos, reunidos em “psalmus morientium” com a particularidade de se encontrar organizado por ordem alfabética “oratio collecta ex versiculis psalmodum contra daemones pro articulo mortis, per ordinem Alphabeti”. Agora, como esclarece o manual do jesuíta português, “o que se segue dirá o Sacerdote em nome do doente neste quarto grau da doença”. Trata-se, pois, de um demorado andamento textual em que o sacerdote vai recitando os salmos, convocando seguidamente outras orações, especialmente “alia oratio per modum litaniae», suscitando esse diálogo habitual entre a rogação de alguns breves versículos e a resposta colectiva suscitada por um responso. Organiza-se, assim, um espaço e um tempo da preparação da morte em que o doente vai quase desaparecer enquanto participante no cerimonial do trespasse, sobrelevando-se uma cerimónia cada vez mais centrada no oficiante e na resposta oracional geral do auditório que se vai especializando no quarto do moribundo.

Atingido o quinto grau da doença, "quando totalmente o enfermo está penando na agonia, ou passamento", o manual de Estevão de Castro prefere transcrever «estas palavras (que) forã recõpiladas da sagrada Escritura por S. Leão Papa; das quais diz o mesmo Santo serem de admiravel virtude contra os demonios, & muy confortativas pera agonia da morte»²²⁸. Seis rápidos fôlios depois entra-se na sexta parte do tratado que "serve pera o sexto grau da doença, que he o ultimo, & fim da vida". Perante a aproximação do momento final do moribundo, o *Breve Aparelho* esclarece que "estas preces que se seguem se hão de dizer cõ a maior devação, e fervor que for possivel. E ha de avisar aos que juntamente orem pello que morre; porq este passo de agonia he espãtoso, & onde os inimigos de nossas almas poem todas suas forças, & poder contra nõs, por ser o ultimo da vida".²²⁹ Começa a desenvolver-se um demorado momento cerimonial colectivo, convocando as preces gerais pela intercessão do moribundo, ajudando-o a vencer o derradeiro combate com as forças demoniacas. Oferecem-se várias orações imprecatórias, rememorando a Paixão de Cristo, "urgentemente" dramáticas, começando por uma extensa encomendação do agonizante:

Jesus, Jesus, Jesus, In manus tuas Domine commendo spiritum meum; redimisti me Domini Deus veritatis.

Jesus, Jesus, Jesus,

Diripuisti Domine vincula mea tibi sacrificabo hostiam laudis, & nomem Domini invocabo.

Jesus, Jesus, Jesus,

*Larguire clarum vespere, quo vita nusquam decidat, sed praemium mortis sacrae meremur instet gloria.*²³⁰

²²⁸ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., folio 181 frente

²²⁹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão* op. cit., f. 187 verso.

²³⁰ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão* op. cit., fs. 187 verso-188 frente

Ultrapassada esta demorada oração, “acendendo a candeia posto de joelhos com todos os circunstantes diga o sacerdote o que se segue”. E o que se segue é, novamente, uma extensa colecção de litanias que, desta forma, comparece como o registo mais adequado, pela sua atraente simplicidade, para estes momentos de oração colectiva que acompanham o trânsito do agonizante. Sucedem-se, pois, as referências intercessórias, vertendo-se conclusivamente a litania numa sucessão de pedidos de misericórdia que recordam a Paixão do Salvador:

“ A periculo mortis.

libera eum Domine.

A mala morte.

libera eum Domine.

A poenis inferni.

libera eum Domine.

Ab omni malo.

libera eum Domine.

A potestate diaboli.

libera eum Domine.

Per nativitatem tuam.

libera eum Domine.

Per crucem, e passionem tuam

libera eum Domine.

Per mortem, & sepulturam tuam.

libera eum Domine.

Per gloriosam resurrectionem tuã.

libera eum Domine.

Per admirabilem ascensionem tuã.

libera eum Domine. ²³¹

Em continuação, o manual fixa ainda cinco orações médias, essencialmente centradas na encomendação do agonizante, para se deter no momento em que “estando a alma ainda penando na agonia dirame por diante o Evangelho com o mais que se segue”. Reproduz-se, então, demoradamente a Paixão segundo o Evangelho de S. João (17, 18) preparando-se um novo andamento oracional que debuta por uma rápida “oratio Iesum Christum de singulis articulis Pasionis eius” que prepara uma renovada incursão nos salmos 117 e 118. Aproxima-se a morte do agonizante e “no fim se diram estas tres devotas oraçoens com tres Pater Noster, & Ave maria”²³². Agora, “quando quiser de todo espirar lhe dira o que assiste ao enfermo, se ele nam poder em voz clara à orelha”:

“Iesu, Iesu, Iesu

In manus tuas Domine commendo spiritum meum.

Domine Iesum Chrite suspice spiritum meum.

Sancta Maria, ora pro me.

Maria mater gratie mater misericordiae, tu nos ab hoste protege, & hora mortis suspice. ²³³

Por fim, “tanto que a alma sahir do corpo, & espirar o doente: dira logo este responsorio o Sacerdote”.²³⁴ Segue-se um responsório que procura concluir todo o longo

³¹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., fls. 191 frente-192 frente.

³² CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., fl. 209 verso.

³³ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão* ob.cit., fl. 212 frente.

³⁴ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão* ob.cit., fl. 212 verso.

cerimonial de preparação da boa morte que se encerra com uma derradeira encomendação individual do falecido:

*"Tibi Domine cōmendamus animam famuli tui. N. ut defunctus saeculo tibi vivat, & quae per fragilitatem humanae conversationis peccata commisit, tu veni misericordissimae pietatis absterge. Per Christum Dominum nostrum. Resp. Amen."*²³⁵

Demorando-se ao longo de todo o manual do jesuíta português, estas orações são, provavelmente, uma das razões que concorrem para perceber o sucesso do *Breve Aparelho*, especialmente entre esse público sacerdotal, mas também entre fiéis que, devotos e alfabetizados, habituados a práticas religiosas domésticas, ligados a um confessor, podiam mobilizar o seu dinheiro e curiosidade para comprar um pequeno livro que, afinal, os ajudava a acompanhar a morte dos seus entes mais queridos. Não se limitando a reproduzir as lições dos breviários e do ritual romano, convocando outras orações e textos, o tratado de Estevão de Castro permitia organizar uma vasta colecção oracional que se adequava bem a esse longo trabalho devocional de acompanhar uma agonia pressentida, mas que, muitas vezes, era demorada. Trata-se, assim, de verter a ideia de preparação de uma boa morte num conjunto cerimonial de orações que, suscitando a meditação, ritualizando a doença, se abriam ao aprofundamento dos exercícios ascéticos e penitenciais, dando-lhes uma dimensão que, sobrepujando a sorte do moribundo, ensinava devotamente toda uma comunidade. Acresce ainda que, pese embora o seu carácter extenso e, por vezes, recorrente, estes textos oracionais permitiam infirmar a dimensão casuística que se imiscuira no tratado do jesuíta português nesses capítulos dedicados à matéria testamentária e, desde a segunda edição, ao tema da confissão. Rezadas em alta voz ou simplesmente sussurradas, cruzando litanias e salmos, versículos e responsórios ou revisitando os Evangelhos, as orações devem ter

²³⁵ CASTRO. Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., fls.213 frente-213 verso.

atraído a atenção para o *Breve Aparelho* e as edições seguintes parece, de facto, confirmarem este sucesso.

IV**Epílogo: Em Torno de um Sucesso Editorial**

O tratado do jesuíta português foi um dos grandes sucessos dos prelos seiscentistas e, de longe, o manual de preparação para a morte que mais edições ofereceu aos públicos do seu tempo. A segunda estampagem da obra realizou-se igualmente em prelos lisboetas, na oficina de Mattheus Pinheiro, de onde viu a luz em 1627. Trata-se de uma edição revista e alargada por Estevão de Castro que, como se assinalou, para ela convocaria esse conjunto de capítulos dedicados à confissão. Atendendo ao carácter quase técnico, indiscutivelmente casuístico, destes acrescentos capitulares, julga-se pertinente acreditar que a primeira edição do *Breve Aparelho* terá conquistado um consumo fundamentalmente sacerdotal que poderá ter suscitado um alargamento dos materiais necessários para essa tarefa de acompanhar e preparar uma boa morte cristã. A terceira edição da obra ocorre em 1637, sendo imediatamente seguida pela quarta, em 1639, ambas saídas dos prelos lisboetas de António Alvarez. Esta última, editada precisamente no ano em que Estevão de Castro viria a morrer, no colégio de S. Lourenço do Porto da Companhia de Jesus, passava a oferecer uma dedicatória importante dirigida ao célebre D. Rodrigo da Cunha, Arcebispo de Lisboa. Depois de um hiato significativo, acompanhando o período mais dramático da Restauração, o *Breve Aparelho* viria a ser novamente reeditado em 1663, na cidade de Lisboa, na tipografia de Domingos Carneiro. Sete rápidos anos depois, em 1670, a imprensa lisboeta de João da Costa ofereceria nova edição do *Breve Aparelho*. Volvidos apenas dois anos, arrola-se a primeira edição fora da capital que, datando de 1672, seria impressa em Évora, nas oficinas da sua Universidade. Em 1677, novamente uma oficina lisboeta, desta vez de Miguel Manescal, viria a preferir editar o tratado do jesuíta português. Virado o século, o *Breve Aparelho* imprime-se em 1705, rumando a Coimbra, sendo multiplicado pelos prelos de José Antunes da Silva. Por fim, a última edição conhecida data de 1723, saindo em Lisboa da tipografia de António Pedroso Galvão. É provável que tenham existido outras edições do manual de Estevão de Castro, conhecendo-se mesmo, pelo menos, duas contrafacções da sua obra²³⁶, atendendo à quantidade de exemplares que, depois da

²³⁶ ARAÚJO, *ob. cit.*, p. 253, assinala duas contrafacções, «uma decalcada da edição de Évora de 1672 e

exclausuração, seriam nomeadamente assinalados por Inocência, a partir de bibliotecas conventuais, monásticas e eclesiásticas entretanto extintas.

As restantes edições do *Breve Aparelho* apresentam diferenças relativamente à edição de 1621 que constituiu objecto do nosso estudo, contribuindo para enriquecer e alargar o consumo e procura da obra. Com efeito, logo a edição de 1627 oferece algumas alterações significativas, reorganizando-se a ordem dos primeiros capítulos e abrindo-se esse amplo sector dedicado à confissão. A partir da terceira edição desaparece a Epistola Dedicatória ao "Illustrissimo Senhor Dom Miguel de Castro Arcebispo de Lisboa Metropolitano, do Conselho de sua Magestade" que, entretanto desaparecido, é substituída pela dedicatória a D. Rodrigo da Cunha. Mais significativa é a introdução, a partir da edição de 1663, antes do início do tratado, de um "*Responsório de São Boaventura em louvor de Santo António de Pádua*". Trata-se de reforçar, de forma destacada, com anterioridade, a dimensão oracional do tratado, para ele convocando uma oração indiscutivelmente conjuratória ligada a um santo progressivamente popularizado na época moderna portuguesa. O facto de este responsório especializado se encontrar no início do manual, pedindo essencialmente saúde, invocando os poderes taumatúrgicos do santo e a sua capacidade de curar os enfermos, parece querer suscitar uma dimensão de confortar os doentes e agonizantes que, de certa maneira, escapava aos projectos das primeiras edições:

*"Si quaeris miracula, mors, error, calamitas, daemon, lepra fugiunt ; aegri surgunt sani : cedunt mare, vincula, membra, resque perditas petunt, et accipiunt juvenes, et cani. Pereunt pericula, cessat et necessitas, narrenthi, qui sentiunt, dicant Paduani. cedunt mare, vincula, membra, resque perditas petunt, et accipiunt juvenes, et cani."*²³⁷

outra supostamente editada em Lisboa, em 1641.»

²³⁷ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrerh um christão*. Lisboa, Domingos Carneiro, 1663.

A dimensão oracional do tratado seria ainda mais alargada, de certo por intervenção dos editores em comunicação com as pressões e solicitações do público sacerdotal da obra, quando esta mesma edição de 1637 resolve passar a oferecer uma cuidada "memoria de todas as missas, que ate hoje se sabem, serem reveladas por alguns Santos, assim pelas almas do purgatório, como por negócios graves; e de que mistérios, para que se leiam ao enfermo e o provoque a devoção de as mandar dizer"²³⁸, que seria completada na edição de 1663 com as missas de Santa Teresa de Jesus. As intenções deste aditamento são bastante evidentes. Trata-se, efectivamente, de compilar o maior número possível de Missas, para que o enfermo possa institui-las aquando da redacção do seu testamento, de acordo com a pluralidade de devoções e patronatos epocais, dotando, assim, o manual de um desenvolvimento prático, canalizando a sua organização de uma boa morte também em direcção à concretização de instituições pias que, deste modo, se transformavam num dos gestos mais fundamentais e, pelo menos, visíveis, controláveis, de contrição, arrependimento e garantia da salvação. A *Memoria de todas as missas* está, por isso, organizada de forma bem clara, sendo as missas distinguidas pelo santo a quem a missa é devotada, bem como pelo seu número e funções, exibindo-se exemplos e explicações pertinentes. Numa pequena introdução a esta *Memoria* esclarece-se mesmo que

"Muitas vezes ha permitido a Magestade Divina, revelar por meyo de seus Anjos, e Santos algumas missas de particulares Officios, e Orações, para remedio de algumas necessidades ; e porque os fieis Christãos tenham noticia dellas, e as fação dizer por sua intenção, nos pareceo bem fazer menção dellas neste Trattado, para que cada hum se aproveite deste thesouro, segundo a necessidade, que tiver : será muy justo, que todos os que puderem as mandem dizer, ou deixar em seus testamentos se digão. O mais acertado

²³⁸ CASTRO, Estevão de. *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*. Lisboa. Antonio Alvarez. 1637.

*he, dizelas cada hum antes da sua morte (...) Tendo com esta obra certa esperança, de que Deos Nosso Senhor acudirá as suas deprecações, como fez em os casos seguintes.*²³⁹

Desenvolve-se, assim, uma nítida barroquização das fundação pias e procura-se também que a preparação da morte se vincule estreitamente a uma activa prática das obras de piedade. A amplitude das missas piedosas é verdadeiramente generosa, adiantando a *Memória* uma colecção em que se detalham as seguintes opções:

1. *As de S. Gregório, ou S. Vicente Ferreira, são quarenta e sete;*
2. *As Missas das Chagas são seis;*
3. *As da Alma desamparada são três;*
4. *As de S. Nicolau de Tolentino são sete;*
5. *As de Santo Agostinho cinco;*
6. *As da Imperatriz quarenta e uma;*
7. *As Missas dos Reis, treze;*
8. *As da Luz por Defuntos, também treze;*
9. *As Missas de Santo Amador são trinta e três;*
10. *As de Santa Mónica são sete;*
11. *As Missas do Desterro são também sete;*
12. *As de Dona Catarina, três;*
13. *As Missas dos quinze mistérios do Rosário, são quinze;*
14. *As das Festas de Nossa Senhora, nove;*
15. *As de Santa Teresa de Jesus são, para finalizar, dez.*²⁴⁰

²³⁹ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1637.

²⁴⁰ CASTRO, Estevão de, *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, op. cit., 1663.

Estas missas realizam um papel fulcral e progressivamente especializado de intercessão dos vivos pelos mortos, cumprindo, por isso, funções que se procuram adequar aos diferentes comportamentos, práticas e situações sociais. Assim, por exemplo, as Missas de S. Nicolao Tolentino dizem-se "pela paz entre os casados, pelo bom sucesso de justos pleitos, por mulheres esteriles"; as Missas de Santo Agostinho devem instituir-se por "pleitos, por presos, navegantes, cattivos; paz entre casados, e por petição de filhos quem os não tem"; por sua vez, as Missas dos Reis, podem fundar-se "por caminhantes, e por pleitos, por presos, por enfermos"; enquanto as de Santa Mónica podem legar-se "por filhos travessos, maridos desconcertados, pouca paz da Republica"...

Pode-se, assim, começar a compreender melhor o sucesso editorial do *Breve Aparelho*. Não se trata, pois, de um sucesso estático, de uma obra definitivamente acabada desde a sua primeira impressão, mas antes o sucesso de um manual que se foi abrindo a um conjunto de tendências que renovaram a piedade barroca e que provavelmente transformaram definitivamente a morte numa das principais obras de piedade. Terá que ser, portanto, na diacronia, compulsando as suas diferentes edições, fazendo a arqueologia dos seus investimentos, leituras e programas que o *Breve Aparelho* deverá ser estudado, contribuindo para perceber a sua privilegiada filiação na explosão do livro religioso e na luxúria da piedade barroca que nos oferece a história religiosa do Portugal Moderno.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

I. FONTES:

ABRANTES, Domingos, *Exercício de devoções para ajudar os vivos e os defuntos*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1628

ALVARADO, António (O.B.S.), *Arte de Bien Morir y Guia del Camiño de la Muerte*. Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1615

ARAGÃO, Fernão Ximenes, *Restauración del hombre*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1608

CANTO, Jacome Carvalho do, *Horas da Cruz, Arte e Aparelho Santo para bem morrer*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1613

CASTRO, Estevão de (S.J.), *Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão*, Lisboa, João Rodrigues, 1621

Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, Lisboa, Mateus Pinheiro, 1627

Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, Lisboa, António Alvarez, 1637

Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, Lisboa, António Alvarez, 1639

Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, Lisboa, Domingos Carneiro, 1663

Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, Lisboa, João da Costa, 1670

Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, Évora, Oficina da Universidade, 1672

Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, Lisboa, Miguel Manescal, 1677

CRUZ, Fernando da (C.R.S.A.), *Alivio das Doenças e Disposição para uma preciosa Morte*, Coimbra, Domingos Carneiro, 1691

FONSECA, João da (S.J.), *Guia de Enfermos, Moribundos e Agonizantes*, Lisboa, Manuel Lopes Ferreira, 1689

FONSECA, João da (S.J.), *Alívio de Queixosos na Morte dos que amaram em vida*, Lisboa, Manuel Lopes Ferreira, 1689

JUZARTE, Pedro da Cruz (O.C.D.), *Execício Espiritual para bem Morrer*, Lisboa, Henrique Valente de Oliveira, 1661

PIMENTEL, António, *Manual da Alma e Arte para Bem Morrer, Espelho da Vida Perfeita*, Lisboa, Lourenço Anvers, 1624

PORTUGAL, D. António de [Prior do Crato], *Solilóquios em que um pecador arrependido fala com Deus: Disposições para bem confessar e indústrias para bem morrer*, (trad. de Jorge de Carvalho) Lisboa, Paulo Cracsbeck, 1653

PORTUGAL, D. António de [Prior do Crato], *Solilóquios em que um pecador arrependido fala com Deus: Disposições para bem confessar e indústrias para bem morrer*, (trad. de Jorge de Carvalho) Coimbra, José Ferreira, 1677

II. BIBLIOGRAFIA:

ARAÚJO, Ana Cristina, *Ruína e morte em Portugal no século XVIII. A propósito do terramoto de 1755*, in «Revista de História das Ideias», 9 (1987), 327-365

ARAÚJO, Ana Cristina, *Morte, Memória e Piedade Barroca*, in «Revista de História das Ideias», 11 (1989), 129-173

ARAÚJO, Ana Cristina, *A Morte em Lisboa. Atitudes e Representação (1700-1830)*, Coimbra, FLUC, 1995 (pol.)

ARIÈS, Phillipe, *L'Homme devant la Mort*, Paris, Seuil, 1977

ARIÈS, Phillipe, *Images de l'homme devant la Mort*, Paris, Seuil, 1983

ARIÈS, Phillipe, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, Lisboa, Teorema, 1989

- BARREIRO MALLÓN - "El sentido religioso ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales" in *I Jornadas de Metodología Histórica Aplicada*, Universidade de Santiago de Compostela, 1984
- BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (org. de), *Death in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1983
- BRÉMOND, Henri, *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Armand Colin
- CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Akal, 1978
- CARVALHO, José A. de Freitas (dir. de), *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal: 1501-1700*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988
- CHAMBELLI, Patrizia e GUIOTTO, Paolo, *Quelle figlie quelle spose : il culto delle anime purganti a Napoli*, Roma, De Luca Editore, 1980
- CHARTIER, Roger, "Les ars de mourir, 1450-1600," in *Annales E.S.C.*, 1 (1976), 51-75
- CHAUNU, Pierre, *La Mort à Paris, XVI-XVIIIe. siècles*, Paris, Fayard, 1978
- COELHO, Jacinto do Prado (dir.), *Dicionário de Literatura*, Porto, Figueirinhas, 1987
- DELUMEAU, Jean, *La Peur en Occident, XIV-XVIIe. siècles*, Paris, Fayard, 1978
- DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XII-XVIIIe. siècles*, Paris, Fayard, 1983
- DELUMEAU, Jean, *Rassurer et Protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989
- DELUMEAU, Jean, *L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la Confession, XIIIe.-XVIIIe. siècles*, Paris, Fayard, 1990
- DELUMEAU, Jean, *Uma História do Paraíso - O Jardim das Delícias*, Lisboa, Terramar, 1994
- DIAS, José Sebasrtião da Silva, *Correntes do sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, Impr. da Univ. de Coimbra, 1969

- FÁBREGA, Angel, "El primitius textos catalans de l'art de bien morir", in *Analecta Sacra Tarraconensia*, nº28, 1955, p. 79-104.
- FEIJÓ, Rui; MARTINS, Hermínio e CABRAL, João Pina, *A Morte no Portugal Contemporâneo, Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*, Lisboa, Quercó, 1985.
- FERREIRA, João R., *Contribuição para o estudo das atitudes perante a morte nos testamentos da região de Lisboa no século XVII*, Lisboa, Boletim Cultural da A.D.L., 1984.
- GARCIA CARCEL, Ricardo, "La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen. Aproximación metodológica", in *II Coloquio de Metodologia Histórica Aplicada*, Universidade de Santiago de Compostela, 1984, T. II, pp. 115-124.
- GARCIA, Maximo, "Tendencias historiográficas recientes sobre religiosidad popular e historia de la muerte y de las mentalidades" in *Historia a Debate*, La Coruña, Carlos Barros editor, 1995, Tomo II, pp. 143-158
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Historia de la Iglesia en España*, III - 1º, Madrid, 1980
- GAUDIOSO, Francesco, *Testamento e devozione : L'esempio delle terra d'Otranto tra il Cinque e l'Ottocento*, Galatina, 1986
- GITTINGS, Clare, *Death, Burial and the individual in early modern England*, Londres, 1988.
- GLASER, B.J. e STRAUSS, A. L., *The Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965
- GOINHAS, H. e CAMELO, F., *A Morte em Lisboa, 1745-1770, uma primeira abordagem*. in *Homenagem a Octávio da Veiga Ferreira*, Lisboa, Delta, p. 411-465.
- GORER, Geoffrey, *The pornography of death*, in «Encounter», Oct. 1955
- GORER, Geoffrey, *Death, Grief and Mourning*, Nova Iorque, Doubleday, 1963
- GUREVIC, A. J., *Conscience individuelle et Image de l'Aut-Delà au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, *Cahiers des Annales*, nº2, 1982
- HEIFEL, H. et al., *The Meaning of Death*, Nova Iorque, Macgraw Hill, 1959
- Histoire de la France Religieuse*, sob dir. de LE GOFF, Jacques e de RÉMOND, René. Paris, Éditions du Seuil
- HUIZINGA, Johan, *O Declínio da Idade Média*, Lisboa, Editora Ulisseia, 1986
- IMITAZIONE di Cristo*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1991

- LE GOFF, Jacques, *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993
- LEBRUN, François, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e. et 18e. siècles*, Paris, Mouton, 1971
- LOPEZ MIGUEL, O., *Actituds collectives davant la mort i discurs testamentari al Mataró del segle XVIII*, Mataró 1987
- LÓPEZ, Roberto J., *Comportamientos en Asturias durante el Antiguo Régimen*, Gijón, Silverio Cañada editor, 1989
- LUNA, David, *Atitudes perante a morte e níveis de religiosidade em Sintra nos meados do século XVIII*, Lisboa, Boletim Cultural da Associação Cultural de Lisboa, 1984
- MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, 4 vols., Coimbra Atlântida Editora, 1966
- MADARIAGA, Juan, *Actitudes ante la muerte en el valle de Oñati durante los siglos XVIII y XIX*, Vitoria, Universidade del País Vasco, 1989
- MACMANNERS, John, *Death and the Enlightenment. Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1981
- MÂLE, Émile. *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France*, Paris, Armand Colin, 1969
- MARTINS, Mário, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, Braga, Liv. Cruz, 1969
- MATEO, Lourdes, "La historiografía de la muerte : trayectoria y nuevos horizontes" in *ManusCritis, Revista d'Historia Moderna*, Barcelona, Universidade Autònoma de Barcelona, 1994, pp.321-356
- MATTOSO, José - *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1996.
- MITFORD, J., *The American Way of Death*, Nova Iorque, Simon and Schuster, 1963
- Mirrors of Mortality : Studies in Social History of Death*, ed. por WHALEY, Joachim, Londres, The Europe Social History of Human Experience, Europa Publications, 1981
- MORIN, Edgar, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, 1951
- NALDINI, M. e SIMONETTI M. (sob direcção de), *Visioni dell'aldilà in Occidente*, Firenze, 1987
- PASCUA SANCHEZ, M^a José de la. *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera metade del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Cádiz, 1985
- REDER GADOW, M., *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*, Universidade de Málaga, 1986

- REDONDO, Agustín (dir.), *La peur de la mort en Espagne au Siècle d'Or, Littérature et iconographie*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993.
- REY CASTELAO, O., "El clero urbano compostelano a fines del siglo XVII : mentalidades y hábitos culturales" in *Historia Social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, U. Santiago de Compostela, 1981
- RIVAS ALVAREZ, J. A., *Miedo y piedad : testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla, 1986
- ROCHE, Daniel, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la Libraririe et la lecture en France aux XVIIe. et XVIIIe. siècles*, in «Annales E.S.C.», 1 (1976), 76-119.
- RODRIGUES, Urbano Tavares, *O Tema da Morte*, Lisboa, 1966
- RODRIGUEZ SANCHEZ, A., *Morir en Extremadura. La muerte en la horca a finales del Antiguo Régimen*, Cáceres, Instituto Cultural "El Brocense", 1980
- RODRIGUEZ SANCHEZ, A., "Morir en Extremadura. Una primera aproximación", in *Norba*, nº 1. 1980. pp.279-297
- ROQUE, João L., *Atitudes perante a morte na região de Coimbra de meados do século XVIII até meados do século XIX*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1982.
- RUSSO, Carla (sob dir. de), *Società, Chiesa e Vita Religiosa nell' "Ancien Régime"*. Napoli, Guida ed. , 1976
- SÁ, Maria de Fátima, *A Morte que nós perdemos*, in «Ler História», 9 (1986), 115-121
- SILVA, Inocêncio Francisco da et al., *Diccionario Bibliographico Portuguez*. 2º edição fac-similada. 23 tomos. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1973
- SOLÁ, F. de P., *Suárez y las ediciones de sus obras*, Barcelona, 1948.
- SOUSA, Armindo de - *A Morte de D. João I (Um tema de propaganda dinástica)*, in «Lucerna», 1984, 417-487.
- STANNARD, David E., *The Puritain Way of Death - a study in Religion, Culture and Social Change*, Oxford, Oxford University Press, 1979
- TELES, Baltasar, *Crónica da Companhia de Jesus*, Lisboa, Paulo Craesbeeck. 1647
- VOVELLE, Gaby et Michel, *Mourir Autrefois*, Paris, Julliard-Gallimard. col. "Archives". 1974
- VOVELLE, Gaby et Michel, *Vision de la Mort et de l' Au-Delà en Provence*. Paris, Armand Colin. *Cahiers des Annales*, nº29, 1970
- VOVELLE, Michel, *Piété Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIIIe. siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Plon, 1973

- VOVELLE, Michel, *Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, in «Annales E.S.C.», 1 (1976), 120-132.
- VOVELLE, Michel, *Encore la Mort: un peu plus qu'une mode?*, in «Annales E.S.C.», 2, (1982), 276-287
- VOVELLE, Michel, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983
- TENENTI, Alberto, *La Vie et la Mort à travers l'Art du XVème siècle*, Paris, Armand Colin, 1952
- TENENTI, Alberto, *Il Senso della Morte et l'Amore della Vita nel Rinascimento*, Turin, Einaudi, col. "Francia e Italia", 1957, n°18.