



Diálogos

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v20n1>

ISSN 2177-2940
(Online)

A2

ISSN 1415-9945
(Impresso)

A viagem para o além na Braga setecentista: a vivência das “últimas horas” no mundo terreno

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v20n1.32273>

Norberto Tiago Ferraz

Universidade do Minho, Braga, Portugal. E-mail: norberto_tiago@iol.pt

Palavras-chave:

Braga; alma; morte; viagem; salvação.

Keywords:

Braga, soul, death, journey, salvation.

Palabras Clave:

Braga, alma, muerte, viaje, salvación.

Resumo

Este artigo, baseado no nosso trabalho de investigação doutoral mais abrangente sobre a vivência da morte e a salvação da alma na Braga setecentista pretende expor e analisar quais os procedimentos espirituais e quotidianos que marcavam a “viagem” dos habitantes de Braga, no século XVIII, deste para o outro mundo. Os dados obtidos provieram da análise das *Constituições Sinodais Bracarenses* publicadas em 1697, bem como de uma amostra de 250 testamentos locais referentes à centúria setecentista e ainda das fontes documentais de algumas irmandades.

Abstract

The journey to the after-life in the city of Braga of the XVIII century: the experience of the “last hours” in the terrestrial world.

This article, based on our broaderwork of doctoral investigation about the experience of deat hand the soul salvation in the Braga ofthe XVIII century, wants to expose and analyse what were the regular and spiritual procedures that marked the “journey” of the inhabitants of Braga, in the XVIII century, from this to the otherworld. The data obtained came from the analisis of the “Sinodal Bracarensis Constitutions” published in 1697, as well as a sample of 250 local testaments from the XVIII century and also the documental sources from some brotherhoods.

Resumen

El viaje hasta el otro mundo en la Braga setecentista: la experiencia de las “últimas horas” en el mundo terrenal

Este artigo, basado en nuestro trabajo de investigación doctoral más amplio sobre la vivencia de la muerte y la salvación del alma en la Braga setecentista, pretende exponer y analizar cuáles los procedimientos espirituales y cotidianos que señalaban el “viaje” de los habitantes de Braga, en el siglo XVIII, de este para el otro mundo. Los datos obtenidos provinieron del análisis de las “Constituciones Sinodales Bracarenses”, publicadas en 1697, así como de una muestra de 250 testamentos locales referentes a la centuria setecentista y aun de las fuentes documentales de algunas hermandades.

Na mundividência católica da Idade Moderna, o ser humano devia regular a sua vida segundo os ditames da Igreja, de forma a estar sempre preparado para a eventualidade de ter de comparecer diante de Deus, pois a morte podia surgir de forma imprevista¹. Todavia, quando o perigo da ocorrência da morte se tornava mais evidente², por motivo de doença, de ferimentos graves, ou de outros sinais agudos, o indivíduo devia solicitar, por si mesmo ou através dos que estavam próximos, a execução de rituais sacros, de modo a enfrentar convenientemente esse momento importante, pois ele podia ser o culminar de toda a sua existência e determinar o destino final da sua alma³. Deste modo, a pessoa enferma, antes mesmo de solicitar a presença do médico para tratar dos males do corpo, devia, em primeiro lugar, chamar um sacerdote, para este a ouvir em confissão, como forma de evitar o risco da alma partir sem obter a absolvição das suas culpas e assim ser condenada eternamente às penas perpétuas⁴. Na verdade, as constituições sinodais bracarenses, redigidas em 1634, mas publicadas em 1697, entre muitos outros aspetos da vida sócio-religiosa da época, regulavam os procedimentos a efetuar em caso de perigo de vida de um indivíduo e proibiam aos médicos o tratamento dos enfermos, antes destes se confessarem. Os clínicos estavam obrigados a questionar os doentes se já tinham realizado primeiramente este passo e deviam negar-lhes o auxílio médico, enquanto o não fizessem⁵. Na Época Moderna, o tratamento e a cura do corpo

estava subalternizado em relação à cura e salvação da alma⁶. Mais importante que salvar o corpo “perecível” neste mundo, era fundamental alcançar a salvação da alma no além. A mensagem era clara: o sacerdote, cura das almas, tinha prioridade sobre o médico, cura dos corpos.

A confissão era, portanto, o primeiro passo a executar pelo enfermo em agonia⁷, mas toda a pessoa em perigo de vida devia solicitar igualmente a receção de mais dois sacramentos: a comunhão e a santa-unção. A comunhão era efetuada através do transporte do Santíssimo Sacramento a casa do doente. Este procedimento obedecia a regras e rituais estabelecidos pela Igreja Católica bracarense, nas suas constituições sinodais. Nas paróquias onde as confrarias do Santíssimo Sacramento existiam, elas eram chamadas a integrar o cortejo que se realizava para levar o viático aos doentes⁸. Segundo os estatutos da confraria do Santíssimo Sacramento de São Vítor, cabia a um mesário executar o toque da campainha, de modo a congregar as pessoas junto à igreja, para acompanharem a procissão. Era da competência dos membros desta instituição, o transporte do pálido debaixo do qual o sacerdote levava a sagrada custódia com a hóstia, coberta com um véu. Competia-lhes também transportar o turíbulo e a naveta, necessários para a incensação, bem como a cruz que abria o

1 Relativamente a esta preparação e vigilância diárias consulte-se também (DELUMEAU, 1983, p. 389, p. 391-392).

2 Como refere Fernando António Baptista Pereira, o momento da morte não era apenas o coroamento de toda uma existência como se revestia de um cerimonial vivido coletivamente, objeto de cuidada e minuciosa preparação no período barroco (PEREIRA, 1995, p. 6).

3 O surgimento da doença era o sinal da antecâmara da morte, na Época Moderna, daí a necessidade de os enfermos prepararem condignamente a alma para a possibilidade da sua ocorrência (MIGLIORINI, 2009, p. 74).

4 No hospital do Espírito Santo de Portel, o enfermeiro devia estar atento para verificar se algum doente entrava em agonia, para chamar o capelão e ambos consolarem o enfermo, lembrando-lhe a necessidade de cuidar da salvação da sua alma através da receção dos sacramentos (ARAÚJO, 2003, p. 360-370).

5 Leia-se (CONSTITUIÇÕES, 1697, p. 61).

6 Portanto, o sacerdote era o “médico” da alma e tinha prioridade sobre o médico do “corpo” (SANTOS, 1984, p. 190).

7 Era necessário fazer uma confissão geral de toda a vida, ao aproximar-se o perigo da morte (LEBRUN, 1990, p. 82).

8 Para este assunto veja-se (BEIRANTE, 2011, p. 25).

cortejo, as tochas⁹ e as lanternas de prata que o abrilhantavam, solenizavam e acompanhavam (AISV, 1744)¹⁰. Para além destes apetrechos, as referidas constituições sinodais determinavam o transporte de uma caldeira de água benta, para benzer o leito do enfermo. Durante todo o percurso a campainha continuava a tocar assinalando a passagem do cortejo solene¹¹. Os moradores da casa do doente deviam ter previamente preparada a habitação, varrendo-a e limpando-a, de forma a receber condignamente tão importante ato pio. Uma mesa devia estar aprestada com uma toalha, para nela o sacerdote colocar a custódia, quando entrasse na residência.

Uma vez chegados à residência do doente, todos os presentes deviam rezar uma ave-maria e um pai-nosso. O sacerdote perguntava, em primeiro lugar, se o indivíduo desejava confessar-se, na eventualidade de ainda o não ter feito, ou por desejar fazê-lo de novo. Só depois de salvaguardado este aspeto, é que dava a comunhão. Em seguida, o sacerdote lembrava ao doente a necessidade e importância da receção imediata da santa-unção, se porventura este sacramento ainda não tivesse sido administrado. Mediante solicitação prévia, o doente podia manifestar o desejo de receber este terceiro sacramento, logo após a receção da

comunhão. O regresso à igreja local devia decorrer com solenidade e o pároco responsável informava os acompanhantes presentes do benefício espiritual que tinham auferido pela sua participação naquele ato: a Igreja concedia-lhes 40 dias de perdão¹² das penas do Purgatório¹³. Desta forma, facultando o alívio dos castigos no além aos presentes, a Igreja apelava e estimulava a participação de todos os elementos da comunidade, na administração dos sacramentos aos enfermos e reforçava o seu prestígio e autoridade sócio-religiosos.

O sacramento da santa-unção era facultado a todo o católico em perigo evidente de morte, por doença, velhice ou desastre e devia ser preferencialmente efetuado antes da perda do uso da razão, por parte do indivíduo agonizante¹⁴. Era ministrado pelos clérigos que superintendiam as paróquias¹⁵, os quais, quando visitavam os doentes, deviam consciencializá-los da necessidade e do benefício que lhes proporcionava este sacramento. Quando um enfermo solicitasse a santa-unção, em separado da receção do Santíssimo Sacramento, o sacerdote titular da paróquia, bem como um clérigo coadjuvante, saíam da igreja em direção a casa do doente, caminhando atrás de uma cruz. A caixa contendo os santos óleos utilizados na administração do sacramento, era transportada

⁹ O arcebispo D. Frei Agostinho de Jesus instituiu, no século XVII na irmandade do Santíssimo Sacramento da Sé, um legado que determinava a presença de 12 tochas para acompanhar o Santíssimo Sacramento sempre que este saísse a casa de um doente.

¹⁰ As tochas colocadas nas lanternas que acompanhavam o Santíssimo Sacramento de São Vítor eram pagas pelos arcebispos de Braga. Relativamente a este pagamento leia-se (COSTA, 1979, p. 17).

¹¹ Como refere Maria Torres Jiménez, o transporte do Santíssimo Sacramento a casa do enfermo transformava-se numa procissão eucarística em que se conjugavam a celebração litúrgica com a participação popular. A comunhão proporcionava ao agonizante a receção do alimento que o ajudaria a conduzir à salvação na outra vida (JIMÉNEZ, 2002, p. 2101).

¹² O ritual de transporte e administração do Santíssimo Sacramento aos enfermos era semelhante no mundo católico moderno. Atente-se na descrição feita por Miguel López Muñoz relativamente à província de Granada (MUÑOZ, 2008, p. 268).

¹³ Sobre os procedimentos a efetuar na concessão do Santíssimo Sacramento aos enfermos consulte-se (CONSTITUIÇÕES, 1697, p. 80-85).

¹⁴ De facto, embora fosse também conhecida como a unção dos enfermos, este sacramento era atribuído essencialmente aos doentes em risco de vida (JIMÉNEZ, 2002, p. 1594).

¹⁵ Se a confissão e a eucaristia limpavam os pecados e preparavam a alma para a glória eterna, a santa-unção procurava igualmente aliviar o enfermo da sua doença, restituir-lhe saúde corporal e fortalecê-lo contra as tentações demoníacas (PINAR, 1991, p. 47, 49).

num prato, onde se vertia a água para lavar as mãos do sacerdote, que as enxugava numa toalha. O doente era ungido nas zonas do corpo preceituadas pelo ritual da santa-unção. O requerimento deste sacramento, por parte dos enfermos em risco, era uma obrigação que estes deviam cumprir. Na verdade, qualquer doente que se negasse obstinadamente a recebê-lo, sendo para isso avisado, não teria direito a uma sepultura eclesiástica, o que significava a sua exclusão da comunidade dos fiéis, após a morte e a presunção da condenação eterna no outro mundo¹⁶.

Os párocos deviam acompanhar os doentes, para os conduzir a uma “boa morte”, em paz com Deus e os irmãos, lembrando-lhes a morte de Cristo, bem como toda a sua misericórdia e piedade. Como corolário deste processo, cabia aos sacerdotes instar os doentes a que nomeassem repetidas vezes o nome de Jesus, como forma de alcançarem a salvação. Segundo alguns estudos, a presença na casa dos enfermos pobres era, para certos clérigos, uma tarefa da qual se procuravam eximir. Em contrapartida, manifestavam grande prontidão a acorrer às residências dos mais ricos, quando solicitados para acompanhar a sua agonia, procurando obter deste modo benefícios materiais¹⁷.

A receção destes três sacramentos cumpria uma dupla função¹⁸. Por um lado, não deixavam de ser uma forma de pedir a Deus o

restabelecimento da saúde do doente, especialmente através da santa-unção. Por outro, partindo o indivíduo para o outro mundo, estes sacramentos tinham como objetivo preparar com confiança a sua alma para enfrentar esse momento decisivo, crente na salvação. Equiparando e associando o seu sofrimento ao de Cristo redentor, o agonizante esperava alcançar como ele a glória eterna na outra vida¹⁹.

O estudo a que procedemos, relativamente ao papel desempenhado pelas confrarias bracarenses, no período da agonia dos indivíduos, revelou que poucas eram as que expressamente se debruçavam sobre esta questão. A irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos determinava que dois dos seus mesários visitassem os confrades doentes, no sentido de os confortar pela situação que estavam a viver e de os alertar sobre a necessidade de preparem a sua alma²⁰, para a eventualidade de ter de comparecer diante de Deus, requerendo especialmente o sacramento da confissão. Para além disso, deviam inquirir o enfermo, sobretudo se fosse pobre, se necessitava de algum apoio específico da confraria²¹, para que esta o socorresse na medida das suas possibilidades (AISC, 1707; 1747).

Também na confraria das Almas de São João da Ponte, dois mesários estavam encarregues de caritativamente visitarem os confrades doentes²². Os referidos irmãos deviam oferecer os seus préstimos ao enfermo, para o

16 Relativamente à aplicação do sacramento da Santa Unção em Braga veja-se (CONSTITUIÇÕES, 1697, p. 58, p. 93-98).

17 Para este assunto veja-se (PINAR, 1994, p. 447).

18 Sobre a importância do enfermo em perigo de vida requerer estes sacramentos consulte-se igualmente (SÁNCHEZ, 1994, p. 37).

19 Estavam previstas penas de prisão para os clérigos que por negligência deixassem morrer os enfermos sem que estes recebessem os três sacramentos aqui referidos (CONSTITUIÇÕES, 1697, p. 58).

20 No fim do século XVII, os confrades da irmandade da Virgem da Guadalupe no México tinham de visitar os colegas em agonia para os aconselharem sobre como deviam preparar a sua alma para uma “boa morte” (RAGON, 2008, p. 396).

21 Na Idade Moderna, em França, existiam confrarias denominadas dos “agonizantes” ou “da boa morte,” que tinham por objetivo principal ajudar os seus membros a enfrentar convenientemente a sua morte. Tais instituições existiam em número bem mais reduzido em Portugal (HERNANDEZ, 2008, p. 311, p. 329-330).

22 No século XVIII, a confraria do Espírito Santo de Ponte de Lima, enviava dois dos seus confrades a casa dos irmãos enfermos, para o ajudarem a bem morrer. (ARAÚJO, 2001/2002, p. 457).

ajudar naquilo que ele considerasse necessário e não pudesse providenciar por si mesmo (AISL, 1784). A sua congénere das Almas de São Vítor atribuía a dois mordomos a tarefa de visitarem os irmãos doentes, aos quais deviam apelar para se confessarem e receberem os outros sacramentos. Os mordomos prontificavam-se a chamar um confessor, caso o enfermo lho solicitasse (AISV, 1738). Por seu turno, na irmandade de Santa Cruz, se um confrade adoecesse, cabia ao colega que residisse mais próximo, avisar o juiz ou o secretário da instituição sobre o sucedido. Estes responsáveis da irmandade tinham então de visitar e confortar o confrade enfermo, alertando-o sobretudo para a necessidade de, desde logo, preparar a sua alma para a eventualidade do encontro com Deus. Tanto o juiz como o secretário podiam delegar esta tarefa nos confrades vizinhos ou amigos do doente, subtraindo-se a este auxílio²³. Os estatutos previam penalizações, a arbítrio da Mesa, para os confrades e mesários que não cumprissem estas disposições.

Já na irmandade de São Crispim e São Crispiniano, os mesários visitantes de enfermos tinham por função principal informar-se sobre o estado de pobreza dos confrades doentes, para que a confraria os pudesse apoiar no enterro, especialmente através da compra de uma mortalha. Mas cremos que não deixariam de ter para com o agonizante, as mesmas atitudes que mencionámos nas anteriores confrarias (AISB, 1731). Por fim, na irmandade de São Vicente, os dois visitantes de enfermos eram avisados pelo juiz da instituição, quando algum confrade se

encontrava doente. Estes dois mesários visitavam o referido irmão para o confortar e exortar a que se confessasse, como forma de preparação para a eventualidade de ter de comparecer diante do “tribunal divino” (AISVTE, 1720, p. 284).

Estes seis casos confraternais referidos eram, contudo, uma minoria²⁴. As restantes irmandades bracarenses estudadas, nada referiram sobre eventuais procedimentos tendo em vista o auxílio espiritual e caritativo aos irmãos em agonia, relegando sobretudo o apoio à salvação das suas almas para depois da ocorrência da morte, através da celebração de missas²⁵.

Ao mesmo tempo, o sentir do aproximar da morte era igualmente uma ocasião propícia para cada pessoa elaborar o seu testamento²⁶. Este documento era um testemunho das conceções mentais do homem moderno, refletindo os seus receios e aspirações em relação ao destino da alma após a morte. Tendo sido, ainda durante a Idade Média, um instrumento utilizado apenas pela realeza e pelos grupos sociais mais favorecidos, na Idade Moderna a elaboração do testamento conheceu também uma certa difusão entre as pessoas de outras camadas sociais, ainda que continuassem a ser muitos os que faleciam sem o fazer²⁷. Os testamentos dividiam-se em duas partes fundamentais. Na primeira, o indivíduo abordava as questões respeitantes à sua morte, ao destino do corpo e à procura da salvação da alma. O homem católico da *Época Moderna*

23 Na confraria de São Crispim e São Crispiniano do Porto, na *Época Medieval*, o provedor ordenava a um confrade para que acompanhasse os colegas que, na hora da morte, estivessem sem ninguém que os apoiasse (OLIVEIRA, 2001, p. 43-44).

24 Em contraposição, na realidade italiana renascentista, estes apoios confraternais encontravam-se bem mais presentes (TERPSTRA, 1995, p. 70-71).

25 Nos hospitais da região francesa de Champanhe, os doentes deviam ser acompanhados espiritualmente, para serem preparados para a eventualidade da morte (VIARD, 1991, p. 320).

26 Os testamentos começaram a surgir com maior frequência em Portugal a partir do século XIII (ARAÚJO, 2000, p. 270). Relativamente ao receio do aproximar da morte como motivo para redação do testamento leia-se (CARVALHOSA, 1986, p. 8).

27 Sobre a progressiva adoção da feitura do testamento em Venade, por parte da população local, nas últimas décadas do século XVIII confira-se (DURÃES, 1985, p. 170-171).

manifestava, no testamento, a sua fé em Deus, na Igreja Católica e nos seus preceitos. Consciente da sua fragilidade, apelava a Deus, juiz da sua alma, bem como aos santos intercessores, no sentido de ser aceite entre os eleitos no Paraíso. Os testadores manifestavam igualmente a sua preocupação com a escolha da mortalha que envolveria os seus corpos, para além da designação dos serviços pios religiosos a efetuar em benefício da alma, antes e depois do sepultamento, bem como o local onde este devia ocorrer²⁸.

A segunda parte dizia sobretudo respeito aos aspetos da vida mundana e material do indivíduo²⁹. O testador mencionava os herdeiros dos bens, conformando-se com as prescrições legais nesta matéria³⁰. Muitos referiam a existência de dívidas por saldar à hora da morte, quer aquelas que tinham para com outros indivíduos, quer em sentido inverso³¹. Outros testadores não se esqueciam também de pedir perdão a quem porventura tivessem ofendido, ao mesmo tempo que tomavam idêntica atitude perdoando aqueles que, no passado, de qualquer forma os ofenderam. Na verdade, estes desejos recíprocos de perdão, declarados pelos testadores, apesar de se reportarem a acontecimentos da sua vida terrena, tinham igualmente por objetivo alcançar de Deus o perdão dos seus pecados. Para além deste aspeto, sendo perdoado por aqueles a quem tinha prejudicado ou feito mal, o agonizante podia partir com a consciência tranquila e a alma mais serena.

Em suma, o testamento, na Idade

Moderna, era uma forma de as pessoas deixarem resolvidos os assuntos da vida terrena e, essencialmente, de procurarem obter o trânsito seguro da sua alma, rumo à salvação. De facto o testamento era, em primeiro lugar, um ato religioso, através do qual o homem se entregava à misericórdia divina, mas não deixava de ser também um expediente em que procurava deixar resolvidas as questões de ordem mundana e material, como a herança dos bens, ou as dívidas por saldar.

Aos testamenteiros, indicados pelo testador, cabia dar execução à última vontade deste, mas se porventura ele os não nomeasse, essa tarefa recaía sobre os seus herdeiros. A Igreja recomendava aos párocos para serem zelosos, na verificação do cumprimento efetivo dos testamentos. Nesse sentido, o arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles (1704-1728) decretou, em 1713, a elaboração de livros de testamentos, em todas as paróquias³². Mas, apesar da importância deste documento na Época Moderna, nem todos procediam à sua elaboração. Na realidade, entre os mais pobres, apenas uma minoria procedia à redação testamental³³.

Depois de se ter devidamente preparado para a morte, o agonizante devia entregar-se à misericórdia de Deus, aguardando a sua chamada. A agonia do homem da Época Moderna, não devia ser vivida de forma privada e solitária. Pelo contrário, a família estava presente ao seu lado, para o ajudar naquele transe difícil. Os vizinhos e amigos deviam igualmente comparecer na casa do moribundo,

28 A antevisão do dia da morte e das cerimónias fúnebres do indivíduo era até estimulada por alguns livros designados por “Artes de bem morrer” (CARVALHO, 1990, p. 163).

29 Sobre estas duas componentes fundamentais dos testamentos confira-se (GÁLLIAN, 2002, p. 155-170).

30 Segundo a legislação então vigente, dois terços da herança deviam caber aos herdeiros legítimos, o conjugue em primeiro lugar, seguido pelos filhos. Uma terceira parte da herança ficava livre para o testador poder destinar a quem quisesse, ou aplicá-la em legados pela sua alma (DURÃES, 1992, p. 129, p. 137-140; LOPES, 2007, p. 39).

31 Relativamente à preocupação dos testadores com o acerto de dívidas veja-se (ARAÚJO, 2006, p. 42; DEMURO, 2011, p. 263).

32 A respeito da decisão de D. Rodrigo de Moura Teles confira-se (SOARES, 1997, p. 539).

33 A este propósito leia-se (CARVALHO et al., 1982, p. 64).

orando por ele e acompanhando-o nas suas últimas horas³⁴. A habitação daquele que ia partir abria-se pois para que todos pudessem partilhar com ele e a sua família os seus últimos momentos de vida terrena. Todos eram chamados à oração pela salvação da sua alma no além.

Simultaneamente, como já relevámos, a presença sacerdotal era fundamental³⁵. De facto, os sacerdotes de cada paróquia deviam procurar acompanhar os doentes para os ajudar a bem morrer, lembrando-lhes a morte de Cristo, a sua misericórdia e piedade, fazendo-lhes nomear muitas vezes o nome de Jesus. Estes procedimentos tinham como objetivo proporcionar uma morte serena, na qual o indivíduo não desesperasse ou ficasse descrente, relativamente às suas possibilidades de alcançar a salvação. Na verdade, indivíduos havia que entravam em desespero espiritual ao enfrentarem o aproximar da morte, temendo ser eternamente condenados às penas do Inferno. Assim, leigos e clérigos acompanhavam o moribundo nos seus últimos momentos de vida, rezando fervorosamente a Deus pela sua alma, até a pessoa exalar o último suspiro³⁶.

Nos primeiros momentos após o falecimento, as orações deviam prosseguir, conduzidas pelo sacerdote, pois a alma do defunto comparecia agora diante de Deus para conhecer o seu destino no além e precisava da ajuda intercessora dos vivos³⁷. Todavia, no que diz respeito ao período seguinte após a morte³⁸, em Braga, as fontes analisadas não nos revelam muitos dados sobre os procedimentos adotados nestes momentos. Tendo em atenção alguns trabalhos, relativos à realidade europeia católica, bem como certos dados compulsados, cremos que os corpos seriam então lavados³⁹ e os homens também barbeados⁴⁰. Havia geralmente um indivíduo encarregue de fazer a toilette do falecido⁴¹. As mãos do defunto eram colocadas em postura de oração ou então sobre o púbis. A casa do defunto abria-se à visita dos amigos e vizinhos, os quais passavam diante do cadáver. As fontes testamentais bracarenses compulsadas, praticamente só referem um exemplo verificado em 1741, quando Tomásia Ferreira, moradora na rua da Cónega, determinou a entrega da camisa que envergasse no momento da morte, à pessoa que “a viesse lavar”. Esta menção refere-se, certamente, à lavagem do seu corpo depois do falecimento. A

34 A propósito da presença do pároco, de familiares, amigos e vizinhos junto do indivíduo agonizante, bem como no período do velório leia-se (CHAUNU, 1978, p. 314-315).

35 No Antigo Regime, a vivência da agonia final e da morte tornava fundamental a presença do sacerdote, para ajudar o doente a bem morrer (PESET, 2008, p. 26-27).

36 A irmandade de São Pedro dos Clérigos tinha um especial cuidado com os seus confrades que estivessem em agonia e não tivessem familiares que os acompanhassem naquela hora difícil. Por isso, determinava que dois confrades da instituição fossem acompanhar o moribundo nos seus últimos momentos para o ajudar a bem morrer. A confraria previa também que se acendesse uma lâmpada de azeite na casa do confrade enfermo que fosse pobre e desamparado, enquanto durasse a sua agonia, bem como uma vela para os confrades que o acompanhassem naquelas horas. Estes deviam rezar por ele um “ofício da Agonia” e tomar-lhe a mão quando sentissem que estava prestes a expirar. É possível que estes procedimentos fossem comuns no acompanhamento dos defuntos em Braga no século XVIII (AFTUCB, 1739, p. 64).

37 Sobre a presença do sacerdote, familiares e amigos rezando continuamente pelo moribundo confira-se (ZIEGLER, 1975, p. 238-239).

38 No século XIX, a irmandade dos clérigos de Cervães determinava a presença de alguns dos seus membros para ajudarem a morrer os confrades agonizantes. Após a ocorrência da morte, deviam estender o corpo do defunto decentemente sobre o leito, colocar as suas mãos na posição adequada e fechar-lhe os olhos e a boca (ARAÚJO, 1982, p. 423).

39 Em França, já na Idade Média o defunto era lavado (ALEXANDER-BIDON, 1993, p. 185).

40 Sobre a prática de lavar os defuntos, barbeá-los e cortar-lhe as unhas, no Portugal Moderno, leia-se (REIS, 2004, p. 90).

41 A propósito da toilette do defunto veja-se (ZIEGLER, 1975, p. 238-239). Em França, o amortalhamento e a toilette dos mortos estava, muitas vezes, a cargo de uma mulher (L'HERMITE-LECLERCQ, 1994, p. 156).

testadora fez esta referência rápida no seu testamento, sem se alongar noutros detalhes sobre tal procedimento, identificando apenas a pessoa a quem queria doar a referida peça. Este aspeto leva-nos a pensar que a prática da lavagem dos corpos após a morte, assinalada noutras terras e países, era igualmente comum na cidade de Braga, no século XVIII.

Sabemos igualmente que os corpos eram então revestidos com as suas mortalhas com que desceriam à sepultura. O estudo testamental que efetuámos revelou a enorme prevalência dos hábitos franciscano e carmelita entre as mortalhas escolhidas pelos testadores bracarenses desta centúria. Tais decisões eram motivadas pelas indulgências e graças espirituais salvíficas que eram atribuídas a quem fosse amortalhado com estes hábitos. Pensamos, contudo, que entre aqueles que não faziam testamento, que eram os mais pobres, se assistisse a uma maior relevância e necessidade pela escolha de um simples lençol para embrulhar os seus restos mortais.

Em relação a outros procedimentos constatámos o empréstimo, por parte de algumas confrarias, da sua caldeira de água benta, para ser colocada em casa do defunto⁴², enquanto este estivesse exposto, bem como o fornecimento de velas ou tochas para o ladear e solenizar, enquanto se mantivesse o velório⁴³. Estes dados são indicadores da presença da água benta e das luzes das velas junto dos restos mortais, como uma prática relativamente comum⁴⁴. Mas, no que diz respeito a outros procedimentos, de natureza religiosa, ritual ou até supersticiosa, nada mais sabemos. As fontes são silenciosas nesse aspeto. Que crenças e procedimentos populares, na cidade de Braga, para além dos preceituados pela religião, eram

postos em prática, por ocasião do falecimento dos seus habitantes? É uma pergunta a que de momento não conseguimos responder.

Em conclusão, o aproximar da hora derradeira, culminar de toda uma existência terrena que devia ser pautada tendo em vista esse momento decisivo, motivava a execução de diversos procedimentos e cuidados de cariz espiritual, mas também material. O objectivo era o indivíduo bracarenses, em conformidade com os padrões sociais e religiosos de então, estar devidamente preparado para a “última viagem.” A alma devia ser salvaguardada pela receção dos sacramentos da Igreja. A elaboração do testamento, para além de determinar a celebração dos sufrágios pela salvação dos fiéis, procurava deixar totalmente resolvidas as questões materiais deste mundo, como forma de propiciar o descanso eterno à alma. Já ao corpo eram prestados certos cuidados higiénicos e de amortalhamento, que não deixavam de estar imbuídos de um cariz salvífico para os espíritos dos defuntos. A vivência da morte era, sem dúvida, um momento-chave de toda a vida terrena do bracarenses setecentista.

Referências

ADB-Arquivo Distrital de Braga. Fundo dos testamentos de provedoria. *Livro de testamentos da freguesia da Sé, 1738-1785; 1785-1814*. Braga: Distrito de Braga, 2016.

AFTUCB-Arquivo da Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Braga. Fundo da irmandade de São Pedro dos Clérigos. *Livro de estatutos da irmandade de São Pedro*. Braga: Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Braga, 1739.

AISB-Arquivo da Igreja da Sé de Braga. Fundo da irmandade de São Crispim e São Crispiniano. *Livro de estatutos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano*. Braga: Igreja da Sé de Braga, 1731.

42 O óbito do defunto ocorria quase sempre na sua residência (RUBIO, 1999, p. 52).

43 Em 1579, a confraria do Senhor Nazareno de Córdoba enviava velas e panos para o velório dos confrades defuntos. Relativamente a este auxílio fúnebre confira-se (MESA, 2006, p. 114-115).

44 A confraria de Nossa Senhora do Rosário, de Beiriz, fornecia igualmente uma vela para arder junto dos confrades defuntos, enquanto estes estivessem a ser velados (TORRES, 1986, p. 19).

AISB-Arquivo da Igreja da Sé de Braga. Fundo da irmandade do Santíssimo Sacramento da Sé. *Livro das quitações do legado de Frei Agostinho de Jesus, 1742-1816*. Braga: Igreja da Sé de Braga.

AISC-Arquivo da Igreja de Santa Cruz. Fundo da irmandade de Santa Cruz. *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz, 1664, 1702, 1762, 1773*. Araraquara: Igreja de Santa Cruz.

AISC-Arquivo da Igreja de Santa Cruz. Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos. *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos*. Araraquara: Igreja de Santa Cruz, 1707.

AISC-Arquivo da Igreja de Santa Cruz. Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos. *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos e confraria de Santa Ana*. Araraquara: Igreja de Santa Cruz, 1747.

AISL-Arquivo da Igreja de São Lázaro. Fundo da confraria das Almas de São João da Ponte. *Estatutos da confraria das Almas de São João da Ponte, desta cidade de Braga*. Salvador: Igreja de São Lázaro, 1784.

AISV-Arquivo da Igreja de São Vítor. Fundo da confraria do Santíssimo Sacramento de São Vítor. *Estatutos da confraria do Santíssimo Sacramento de São Vítor*. Braga: Igreja de São Vítor, 1744.

AISV-Arquivo da Igreja de São Vítor. Fundo da irmandade das Almas de São Vítor. *Livro de estatutos da confraria das Almas de São Vítor*. Braga: Igreja de São Vítor, 1738.

AISVTE-Arquivo da Igreja de São Vicente. Fundo da irmandade de São Vicente. *Livro de estatutos da irmandade de São Vicente, 1723, 1768*. Braga: Igreja de São Vicente, 1768.

ALEXANDER-BIDON, Danièle. Le corps et son linceul. In: ALEXANDER-BIDON, Danièle; TREFFORT, Cécile. (Dir.). *A réveiller les morts. La mort au quotidiendans l'occident medieval*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1993. p. 183-206.

ARAÚJO, Ana Cristina. Morte. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. (Dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 265-273.

ARAÚJO, António de Sousa. *Irmandades de clérigos e assistência ao clero em Portugal*. Notas para o estudo do problema na irmandade dos Clérigos de São Pedro de Montório de Cervães (Braga). Sacerdotes seus membros nos três últimos séculos 1665-1965. Lisboa: Itinerarium, 1982.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A ajuda aos pobres nas confrarias de Nossa Senhora da guia e do Espírito Santo de Ponte de Lima (séculos XVII a XIX). *Bracara Augusta*, v. 50, n. 103-104, p. 441-468, 2001/2002.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Balanços de vidas, medo da morte e esperança na salvação: os testamentos dos emigrantes portugueses para o Brasil (séculos XVII e XVIII). *Cadernos de História*, v. 8, n. 9, p. 29-48, 2006.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. O hospital do Espírito Santo de Portel na época moderna. *Cadernos do Noroeste, Série História*, v. 20, n. 1-2, p. 341-409, 2003.

BEIRANTE, Maria Ângela. *As antigas confrarias da vila de Cabeção: espelho da sua vida social e religiosa*. Cabeção: Edição da Autora, 2011.

CARVALHO, David Augusto Figueiredo Luna; MOREIRA, Francisco Manuel Antunes de CARVALHO, José Adriano. Artes de morrer na Idade Média e no Barroco: exercício de união, exercício de anulação. *Revista da Faculdade de Letras*, n. 13-14, p. 157-164, 1990.

CARVALHOSA, Adelino. A importância dos testamentos para o estudo das mentalidades: estudo de dois testamentos, de um rol de bens e de um codicilo: fins do século XVII, princípios do século XVIII. *Separata do Boletim do Arquivo Distrital do Porto*, v. 3, p. 7-76, 1986.

CHAUNU, Pierre. *La mort à Paris, XVI, XVII, XVIII siècles*. Paris: Fayard, 1978.

CONSTITUIÇÕES. *Synodais do Arcebispado de Braga ordenadas no anno de 1639, pelo illustrissimo Senbor Arcebispo D. Sebastião de Matos Noronha e mandadas imprimir a primeira vez pelo illustrissimo Senbor D. João de Sousa*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1697.

COSTA, Luís. *Igreja de São Victor*. Elementos para a história deste templo. Braga: Paróquia de São Victor, 1979.

DELUMEAU, Jean. *Le Pechéet la Peur*. La culpabilisationen Occident XIII-XVIII siècles. Paris: Fayard, 1983.

DEMURO, Wilson González. Testamentos, obras piadosas y conflictos: Montevideo entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. *Hispania Sacra*, v. 63, n. 127, p. 261-282, 2011.

DURÃES, Margarida. No fim não somos iguais: estratégias familiares na transmissão da propriedade e estatuto social. *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, v. X, n. 3, p. 125-141, 1992.

DURÃES, Margarida. Uma primeira aproximação aos testamentos: Venade e a prática de testar da sua população. In: FEIJÓ, Rui; MARTINS, Hermínio; CABRAL, João de Pina. (Coord.). *A morte no Portugal Contemporâneo*. Aproximações sociológicas, literárias e históricas. Lisboa: Editorial Quercos, 1985. p. 163-174.

GÁLLIAN, Maria José Heredia. Los testamentos. Un tipo textual com tradición: de la Edad Media a la actualidad. *Revista de investigación lingüística*, v. 5, n. 1, p. 155-170, 2002.

HERNANDEZ, Françoise. Etre confrère des agonisants ou de la bonne mortaux XVII et XVIII siècles. In: DOMPNIER, Bernard; VISMARA, Paola. (Dir.). *Confreries et devotions dans la catholicité moderne (mid-XV siècle début XIX siècle)*. Rome: École Française de Rome, 2008. p. 311-338.

JIMÉNEZ, Maria Raquel Torres. *Formas de organización y práctica religiosa en la Castilla la Nueva*. Siglos XIII-XVI. Madrid: Facultad de Geografía e Historia da Universidad Complutense de Madrid, 2002.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. La femme, la recluse et la mort. In: MARTÍN, Eliseo Serrano. (Ed.). *Muerte, religiosidad y cultura popular*. Siglos XIII-XVIII. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1994. p. 151-162.

LEBRUN, François. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: DUBY, Georges; ARIÉS, Philippe. (Org.). *História da vida privada: do Renascimento ao século das luzes*, vol. III. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 71-111.

LOPES, Maria José. *A salvação da alma: uma visão através de testamentos do século XIX – ilha de Santiago*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.

MESA, Pedro Pablo Herrera. La práctica de las obras de Misericórdia en las cofradías cordobesas, siglos XIV-XVII. In: SEVILLA, Fernando Javier Campos y Fernandez de. (Dir.). *La Iglesia Española y las Instituciones de Caridad*. Madrid: Ediciones Escorialenses, 2006. p. 99-122.

MIGLIORINI, Rogério da Costa. *Corpos mortos e vivos: as cerimónias mortuárias e as representações da morte entre católicos brasileiros*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

MOYA, Juan del Arco. Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII. Actitudes ante la muerte. In: SANTALÓ, León Carlos Álvarez; BUXÓ, María Jesús; BECERRA, Salvador Rodríguez. (Coord.). *La religiosidad popular*. Vida y muerte: la imaginación religiosa. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989. p. 309-327.

MUÑOZ, Miguel Luís López. El Corpus Christi y las hermandadessacramentales en la Granda Moderna. In: Congreso Nacional de las cofradiassacramentales, I, 2008, Sepúlveda. *Anais...* Sepúlveda: Cofradíadel Corpus de Sepúlveda, 2008. p. 253-271.

OLIVEIRA, Maria Helena Mendes da Rocha. *A confraria de São Crispim e São Crispiano e o seu Hospital na Idade*

Média. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

PEREIRA, Fernando António Baptista. Para uma iconologia da morte em Portugal no período barroco. *Museu de Grão Vasco Coleção Estudos*, n. 7, p. 1-75, 1995.

PESET, José Luís. Clérigos y médicos ante la muerte. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, n. 15, p. 23-34, 2008.

PINAR, Francisco Javier Lorenzo. El comercio de la muerte en la Edad Moderna. El caso de Zamora. In: MARTÍN, Eliseo Serrano. (Ed.). *Muerte, religiosidad y cultura popular*. Siglos XIII-XVIII. Zaragoza: Instituto “Fernando el Católico”, 1994. p. 443-448.

PINAR, Francisco Lorezendo. *Muerte y ritual en la Edad Moderna*. El caso de Zamora (1500-1800). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

RAGON, Pierre. Mouvement confraternuel et spiritualité dans le Mexique de la fin du XVII siècle. In: DOMPNIER, Bernard; VISMARA, Paola. (Dir.). *Confreries et devotions dans la catholicité moderne (mid-XV siècle début XIX siècle)*. Rome: École Française de Rome, 2008. p. 381-403.

REIS, José dos. *A morte é uma festa ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RUBIO, Gloria Franco. *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*. Sevilla: Mergablum Edición y Comunicación, 1999.

SÁNCHEZ, Angel Rodríguez. La muerte en España: del miedo a la resignación. In: MARTÍN, Eliseo Serrano. (Ed.). *Muerte, religiosidad y cultura popular*. Siglos XIII-XVIII. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1994. p. 35-52.

SANTOS, Eugénio dos. O homem português perante a doença no século XVIII: atitudes e receituário. *Revista da Faculdade de Letras*, v. 1 n. 1, p. 187-201, 1984.

SOARES, Franquelim. *A Arquidiocese de Braga no século XVII*. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700). Braga: Universidade do Minho, 1997.

TERPSTRA, Nicholas. *Lay confraternities and civic religion in renaissance Bologna*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

VIARD, Georges. Bureaux des pauvres et confréries de charitéen champagne meridionale (XVI-XVIII siècles). *Histoire, Economie, Société*, v. 10, n.3, p. 317-330, 1991.

ZIEGLER, Jean. *Les vivants et la mort*. Paris: Éd. Du Seuil, 1975.