



IGREJA E MISSÃO

ANA CRISTINA ARAÚJO
ANSELMO BORGES
ANTÓNIO SILVA COSTA
FERNANDO CATROGA
JOÃO BESSA SOUSA

J. CARREIRA NEVES
JOSÉ MATTOSO
JOSÉ RIBEIRO FERREIRA
J U A N M A S I Á
Y V E S L E D U R E

AMOR E MORTE

ANA CRISTINA BARTOLOMEU DE ARAÚJO

MORTE EDIFICANTE E VIDA INQUIETA

**A DISCIPLINA DOS AFECTOS
NAS *ARS MORIENDI* E NOS TESTAMENTOS**

A história, ao delimitar a génese dos desejos, a circulação social das emoções e ao perceber que cada época ou grupo social se reconhecem num estilo diferente de amar e de morrer, acaba, estranhamente, por ser surpreendida pela força e universalidade da crença na imortalidade ⁽¹⁾ e pelo mito do eterno amoroso, que revive e atravessa toda a poesia lírica ocidental.

O sentimento poético de que "o amor é mais impossível que a vida" ⁽²⁾, sendo embora contemporâneo, alerta-nos para a razão de ser do permanente diálogo entre *Eros* e *Tanathos* na cultura ocidental. De Céfalos a Prócris, do *Cântico dos Cânticos* — em que "o amor é forte

(1) — Como salienta Jankélévitch, falar da morte é sempre falar de outra coisa porque o homem, no fundo de si próprio, sente-se e pensa-se como um ser não mortal, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 43 e ss. Acentuando o problema do existir e do devir, J. Ziegler escreve: "C'est la claire conscience de la nécessité de la mort, qui transforme la nescience existentielle de l'homme en un destin chargé de sens, s'inscrivant dans la continuité globale des hommes. Si donc la mort n'est pas inscrite dans la nécessité de la conscience, qui toujours attend d'être encore, elle apparaît, pour la conscience, une nécessité de type existentiel. Notre propre finitude est une chance qui nous est offerte par la vie ou, si l'on préfère, par la mort. Cette chance est celle de l'existence destinal de l'individu. La mort, imposant une limite à notre existence, instaure une discontinuité, institue le temps. Elle confère une place et un sens à chaque instant de vie, d'où elle singularise chaque vie et lui donne sa signification", *Les Vivants et la Mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 297.

(2) — Herberto Helder, *Amor em visita*. Lisboa, Contraponto, s. d., p. 12.

como a morte" e "a paixão é violenta como o sepulcro" — a Tristão e Isolda, de Shakespeare com *Romeu e Julieta*, a Goethe com *Werder*, é sempre o mito do amor eterno que transfigura a morte que está presente. Em sentido próprio, a invencibilidade da morte reforça a irresistibilidade simbólica do amor a ponto de se poder afirmar, seguindo o mito, que morrer por é sempre amar a. No fundo é este também o paradigma de toda a tradição cristã. A morte de Cristo, a Paixão segundo os Evangelhos, é um testemunho vivo do amor divino incarnado pelo homem, luz de imortalidade e fonte de salvação.

A crença na imortalidade, dado primário da consciência mortal do homem, organiza-se na linguagem religiosa em torno da experiência do sacrifício. Nó de todas as religiões, o sacrifício existe em função da "exploração mágica sistemática e universal da força fecundante da morte" (3). De modo idêntico, no amor, força fecundante da vida, a aspiração luminosa à imortalidade encontra-se quase sempre associada ao sacrifício, à paixão e ao sofrimento causado pela privação amorosa. Dito de outro modo, a força de *Eros* comporta uma exigência de unidade e plenitude irrealizável no ser mortal, o que faz com que o desejo conduza ao não desejo e o verdadeiro amor aspire à sua realização/revelação através da morte. Naturalmente que é à luz do platonismo que esta visão do amor deve ser entendida. A idealização da beleza corporizada na coisa amada arranca o amante ao mundo sensível, compele-o à contemplação sobrenatural do seu estado de alma onde o amor, liberto da ilusória precaridade da beleza terrena, se expande e exprime de forma absoluta (4). O amante é pois aquele que vive pela alma e não pelo corpo que eterniza a coisa amada sem nunca a possuir.

Neste contexto penso que não é demais afirmar que tanto o amor platónico como a morte cristã representam dois horizontes totalizantes de exprimir a radicalidade da existência humana.

Historicamente, o amor e a morte expressam-se através de linguagens simbólicas, religiosas ou profanas que demarcam relações de po-

(3) — Edgar Morin, *O homem e a morte*, Lisboa, Ed. Europa-América, 1988, 2.ª ed., p. 109.

(4) — Denis de Rougemont, *O amor e o Ocidente*, Lisboa, Moraes Editores, 1968, pp. 50 e ss.

der e remetem para mundividências diferenciadas. No limite, qualquer discurso sobre a morte revela o que está verdadeiramente em jogo não para os mortos mas para os vivos, por isso a relação que uma sociedade mantém com os seus mortos não é dissociável da natureza dos vínculos afectivos estáveis que os vivos estabelecem entre si.

Tentarei concretizar para a realidade portuguesa a razão de ser desta interligação recorrendo a fontes que articulam o sentido da moral comum com a escatologia, sem deixar de privilegiar os ecos de ambas as coisas na prática testamentária dos habitantes de Lisboa ao longo do século XVIII e primeiro terço do século XIX.

Antes porém, convém ter presente que o amor na Época Moderna não é em si mesmo uma virtude na medida em que carece de justificação moral⁽⁵⁾. Depois do Renascimento, a dissimulação púdica do afecto participa da exigência de afirmação individual, ou melhor, de um esforço de individuação subjectiva através de uma disciplina cultural relativamente austera em relação aos impulsos e aos segredos do corpo e do coração⁽⁶⁾. Inscrito no conformismo da decência e no convencionalismo do pudor, o amor torna-se, assim, uma espécie de sentimento mudo⁽⁷⁾. Por isso, para falar do amor na História talvez fosse conveniente, como sugere G. Duby, começar por escrever uma história do pudor⁽⁸⁾.

Esta proposta é tanto mais irrecusável quanto sabemos que a honra, a virtude e a vergonha, segundo o sistema de ideias morais e teológicas elaborado na Idade Média, tinham subjacente a consciência de um ide-

(5) — A exploração dos códigos simbólicos da linguagem amorosa é tratada por Niklas Luhmann, *O amor como paixão. Para a codificação da intimidade*, Lisboa, Difel, 1991.

(6) — As linguagens do pudor, enquanto elaborações culturais, variam consoante as épocas e as sociedades. Em todo o caso, há que reconhecer que tal como "la fraude est le secret du fraudeur, (...) la mort et l'amour sont les mystères de la pudeur", Jankélévitch, *Traité des vertus*, t. 3, Paris, Bordas, 1970, p. 1472.

(7) — Georges Duby, "O amor já não é o que era" in *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Introdução de Georges Duby, Lisboa, Terramar, 1992, p. 13. Vejam-se os recentes estudos de Jean Claude Bologne, *História do pudor*, Lisboa, Terramar, 1990, e Anne Vicent-Buffaul, "La domestication des apparences" in *La Pudeur. La réserve et le trouble* (dir. par Claude Habib), *Autrement* — Série Morales, n.º 9, Paris, 1992, pp. 126-135. As perspectivas abertas por estes dois estudos, em si mesmo importantes, estão, no entanto, ainda longe do programa proposto por Georges Duby.

(8) — Norbert Elias, *O processo civilizacional*, vol. 1, Lisboa, Dom Quixote, 1989, p. 200 e ss. e Jacques Solé, *L'amour en Occident à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, 1976.

al comum de bem ⁽⁹⁾. E ainda que juridicamente os mesmos valores configurem códigos sociais distintos ⁽¹⁰⁾, antropólogos e historiadores têm sublinhado que nas sociedades meridionais, por influência da tradição estoica e da moral cristã, a ideia de honra prevalece associada a um modelo de conduta universalmente aceite.

Inserido neste horizonte cultural, o quinhentista João de Barros coloca a vida e a honra como aspirações maiores do homem: " Vivendo desonrado este tal não é vivo mas havido por morto porque mais vale viver com honra do que viver desonrado e é tanto estimada a honra que é comparada à vida". Assim sendo, "nenhuma coisa abre tanto caminho ao homem para ser honrado como ser casado" ⁽¹¹⁾. Adoptando uma postura laicista cristã, bem ao gosto da sensibilidade humanista, João de Barros acrescenta no seu *Espelho de Casados* que o casamento enobrece o homem "porque grande é a autoridade que dá uma mulher ao seu marido". Logo o casado se prefere ao solteiro pois enquanto um homem é solteiro sempre tem costumes de mancebo, tanto que casa sucede a gravidade" ⁽¹²⁾.

O binómio honra/poder, equacionado no masculino, cauciona a família moderna, fundada na autoridade e no dever de protecção do marido e do pai, à semelhança do regime de poder paternal da Monarquia Absoluta ⁽¹³⁾. Porém, entre os valores a partir dos quais se organizam as famílias e o lado secreto das relações domésticas — na intercepção da imagem pública e da vida privada — coloca-se a Igreja que, sobretudo após o Concílio de Trento, vê reforçada a sua autoridade no quotidiano familiar. Basta ler atentamente os manuais de confissão

(9) — Julio Caro Baroja, "Honor y vergüenza. Examen histórico de varios conflictos", in J. G. Peristiany, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, ed. Labor, 1968, pp. 77-126.

(10) — Julian Pitt-Rivers, "Honor y categoria social", in *ibidem*, pp. 21 e ss.

(11) — João de Barros, *Espelho de Casados*, 2.^a edição conforme à de 1540. Publicada por Tito de Noronha e António Cabral, Porto, Imprensa Portuguesa, 1874, fl. XXI.

(12) — Idem, *Ibidem*, fl. XXI. A necessária subordinação da mulher ao marido é sublinhada, entre outros teólogos, por Fernandes de Moure, cuja obra, *Examen Theologiae Moralis*, (Braga, Typ. Fructuosi Lauretti de Basto, 1613) teve, na época, grande divulgação, tendo sido impressa em língua vulgar, em França, em 1628, 1638 e, mais tarde, também em Itália. Nela encontramos a seguinte advertência: "Querer governar pondo de lado o marido é pecado mortal".

(13) — Jean-Luis Fladrin, *Famílias. Parentesco, Caso e Sexualidade na Sociedade Antiga*, Lisboa, ed. Estampa, p. 129.

posteriores ao século XVI para nos apercebermos da importância considerável da pastoral católica na determinação dos laços e do ambiente familiar de antigamente ⁽¹⁴⁾. As regras de confiança no interior das famílias passam a ser ditadas do exterior. Minados pelo pecado ou pela tentação do pecado, os indivíduos transportam a autoridade espiritual e moral do confessor para dentro de casa.

No trato conjugal, o medo e o desejo, sancionados pelos imperativos do *debitum* e do *silicet bonum prolis*, estão na base de uma intimidade regulamentada e envergonhada ⁽¹⁵⁾. Segundo o *Prontuário de Teologia Moral* de Francisco Lagarra, publicado entre nós em meados do século XVIII, pecam os cônjuges "excedendo os limites da vergonha nos afagos carnis" e especialmente o marido não reftreando "a insolência e demasia pecaminosa da mulher" ⁽¹⁶⁾.

Desta concepção resulta a visão do *Casamento Perfeito*, de Diogo Paiva de Andrade, em que o amor consentido é aquele que "não excede as leis de Deus e da razão", porque, explica o autor, "como o amor grande tem por ofício transformar-se todo nos gostos e desejos de cousa amada, (...) só pode dar em algum pecado ou desconcerto" ⁽¹⁷⁾. Neste ponto, o cristianismo, herdeiro da moral estóica, acentua as limitações e os riscos da convivência amorosa dado que contrapõe ao sempre

(14) — Cf. Maria L. C. Fernandes, "As artes de confissão. Em torno dos manuais de confissão do séc. XVI em Portugal", in *Humanística e Teologia*, tomo XI, Fasc. 1, 1990, pp. 47-80; e *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal, 1500-1700*, dir. de José Adriano de Freitas Carvalho, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988.

(15) — As obras de João de Barros e Paiva de Andrade enquadram-se na doutrina do casamento aprovada no Concílio de Trento que retoma a concepção augustiniana de *proles, fides, sacramentum* e consagra, no campo do direito canónico, a prática do sacramento do matrimónio, instituído pela Igreja no século XII. Veja-se, a este propósito, Georges Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hahette, 1981 (edição portuguesa, Publicações Dom Quixote); J. Gaudemet, "Le mariage indissoluble", in *Sexualités Occidentales, Communications* 35, Paris, Seuil, 1982, pp. 123-137.

(16) — Fr. Francisco Lagarra, *Promptuario de Theologia Moral, muito util e necessário para todos os que quizerem expor para confessores...*, Traduzido e acrescentado do castelhano para Padre Manuel da Sylva Moraes, Coimbra, Na Off. de Antonio Simoens Ferreyra, Impresor da Universidade, 1749, p. 310. Este aspecto é importante pois permite perceber que na base da relação amorosa e conjugal esteve sempre a duplicação imaginária da figura bíblica de Eva. Vide António de Sousa Macedo, *Eva e Ave, ou Maria triunphante. Theatro de erudição e philosophia christã*, Lisboa, António Craesbeeck de Melo, 1676 (de que se conhecem sete edições posteriores).

(17) — Diogo Paiva de Andrade, *Casamento Perfeyto, em que se contem advertencias muyto importantes para viverem os casados em quietação contentamento*, Lisboa, Na Off. de Miguel Rodrigues, 1726, p. 34. A primeira edição desta obra é de 1630.

imperfeito amor humano a grandeza e a graça do amor divino⁽¹⁸⁾. Por isso, S. Jerónimo pôde escrever "que nada é mais infamante do que amar uma esposa como se ela fosse uma amante"⁽¹⁹⁾, o que, na boca de alguns moralistas do século XVII e XVIII, se resume a esta outra asserção: "o homem que se mostra mais amante do que marido para com a esposa é adúltero"⁽²⁰⁾.

À luz da mesma matriz ideológica, as qualidades do amor que distinguem os homens entre si, são objecto de reflexão de uma curiosa obra publicada no século XVII por frei Cristóvão Godinho⁽²¹⁾. Dissertando sobre os *poderes do amor em geral*, condena este autor o amor sensual ou brutal, "afeito das causas corpóreas apartadas da honestidade e da razão"⁽²²⁾ a que chama *concupiscência*. Limita-o ao "desejo que tem um amante de se unir com a cousa amada"⁽²³⁾. Vê nele a razão de ser de todas as uniões ilegítimas, dos casamentos clandestinos ao adultério. Não o exclui de alguns matrimónios recebidos e aceites pela Igreja. E só o tolera na base de sólidas "virtudes morais"⁽²⁴⁾.

Lícito e conveniente, o amor virtuoso, "contido nos limites da honestidade", não só se sobrepunha à paixão e à pulsão amorosas, potencialmente perigosas para o equilíbrio de uma sociedade que assentava num modelo de casamento endogâmico, pelo qual se ligavam famílias da mesma condição social, como habilitava o homem "à contemplação dos atributos divinos e perfeições de Deus"⁽²⁵⁾. Em termos mais prosaicos, a mesma exigência é formulada deste outro modo: "não há perfeição no casamento sem grande cabedal de perfeita virtude" sem "rasto algum ou sombra de vício", daqui se inferindo a "particular correspondência que têm a salvação das almas com a perfeição do casamento"⁽²⁶⁾.

(18) — Philippe Ariès, "L'amour dans le mariage" e "Mariage indissoluble", in *Sexualités Occidentales, Communications* 35, 1982, pp. 116 a 137.

(19) — Cit. in Jean-Luis Fladrin, *ob. cit.*, p. 169.

(20) — Idem, *ibidem*, pp. 169-170.

(21) — Sob pseudónimo de António Pereira da Fonseca, *Poderes do amor em geral e oras de conversação particular*. Lisboa, Na Off. Craesbeeckiana, 1657.

(22) — Idem, *ibidem*, p. 22.

(23) — Idem, *ibidem*.

(24) — Idem, *ibidem*, p. 23.

(25) — Idem, *ibidem*, p. 22.

(26) — Diogo Paiva de Andrade, *ob. cit.*, pp. 376-377.

Mas, vendo bem as coisas nota-se que o objectivo da salvação pessoal comporta, ao contrário, um afectivo empobrecimento da ligação do indivíduo à sua família originária. De certo modo, o desejo de integração no panteão espiritual da Igreja acabava por impor a substituição da comunidade unida por laços de sangue pela comunidade invisível dos santos e bem aventurados. Desligado dos vivos, o homem enfrenta sozinho o desafio da eternidade ⁽²⁷⁾.

Através do testamento, o balanço de uma vida, realizado a partir de uma memória de valores mais do que de factos, reveste o sentido de uma biografia imanifesta, concebida no limite da existência e da convivência humana. Na declaração de últimas vontades o testador exprime, por vezes, o segredo da sua própria individualidade e fornece um retrato de família possível, incompleto e imperfeito por força da natureza do próprio acto testamentário.

Ao contrário da obrigação, o afecto raramente influi nas estratégias sucessórias. Por isso, a linguagem do sentimento não tem, ao longo deste período um valor constante ou mesmo um peso significativo e autónomo para a maior parte dos testadores. Afloram, aqui e além, expressões sentidas de gratidão e de louvor pessoal motivadas, sobretudo, pelo reconhecimento de virtudes morais e piedosas. Fora deste quadro, o afecto só episodicamente encontra motivos válidos de expressão. A análise da documentação avulsa não deixa margem para dúvidas:

No ano de 1700, Diogo Temudo, Desembargador do Paço, depois de instituir a filha, herdeira da sua legítima e sucessora do morgado da família, com a condição de exclusão do vínculo a qualquer descendente que casasse com cristão-novo, mouro ou mulato, destina a terça à sua mulher com estas palavras: "Desejando fora mais avultada para recompensa do amor que lhe sou devedor, *reconhecimento esse que tenho de suas prendas e virtudes* a quem peço muito queira continuar com a boa educação que faz a seus sobrinhos e meus netos" ⁽²⁸⁾.

(27) — Jack Goody, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

(28) — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Registo Geral de Testamentos, Liv. 98, fl. 24 v.-27 (sublinhado nosso). Sempre que nos reportarmos a esta fonte passaremos a utilizar as abreviaturas ANTT, R. G. T.

Outro nobre e cavaleiro da Ordem de Cristo, Manuel de Almeida Brito, confia, em 1701, a tutoria de seus filhos menores à mulher seguro que esta, pelas "*suas virtudes e qualidade*", os crie e mande ensinar no Colégio de S. Patrício ⁽²⁹⁾.

No final do século, idênticas atitudes de afectação surgem ainda subordinadas a imperativos piedosos. Antónia Teresa da Luz Barrosa, mulher de rico mercador, delega, no ano de 1791, os seus sufrágios de alma ao marido, com esta declaração: "confio muito da sua pessoa pelo affecto com que sempre me tratou queira fazer pela minha alma o mesmo que faria pela sua em iguais circunstâncias" ⁽³⁰⁾.

Mas há ainda outras expressões de afeição, imbuídas de culpabilidade e, frequentemente, abafadas por declarações de conveniência social. Dois exemplos apenas: Em 1730, Manuel da Silva Torres, homem solteiro, corretor na Praça de Lisboa, deixa uma tença vitalícia a uma filha natural, com a condição de ela levar "uma vida casta e honesta", acrescentando que nunca a legitimara, por "sempre se ter tratado à lei da nobreza" ⁽³¹⁾. Um outro abastado negociante, com tráfego regular para o Brasil, Francisco de Seixas da Fonseca, espera alcançar o perdão dos seus dez filhos por ter beneficiado na herança um deles, religioso de S. Bento, a quem tinha enviado um conto de réis em letras de câmbio, para que, por este meio alcançasse, em Roma, a ordenação de bispo ⁽³²⁾.

Os grupos sociais subalternos, principalmente na primeira metade do século XVIII, descaram a palavra, muito raramente manifestam reconhecimento ou gratidão, mas nem por isso são menos sinceros a respeito dos seus affectos. Gestos tão espontâneos como o deste carpinteiro solteiro que, em 1730, aplica o remanescente dos seus bens em lençóis que manda oferecer a várias mulheres, cujos nomes e moradas designa com precisão, valem por si, e como sinal de uma errância comum a outros homens sós ou adúlteros da cidade. Não menos sensível e carinhosa é a preocupação deste outro azulejador pelos seus "mulatinhos" que deixa adivinhar serem seus filhos naturais e de uma escrava,

(29) — ANTT, R. G. T., Liv. 100, fl. 102-105 v. (sublinhado nosso)

(30) — ANTT, R. G. T., Liv. 331, fl. 33-34.

(31) — ANTT, R. G. T., Liv. 195, fl. 53v-54.

(32) — ANTT, R. G. T., Liv. 196, fl. 32-36v.

pedindo-lhes que aprendam um ofício ⁽³³⁾.

E se, em 1700, uma declaração de perdão acompanha o lamento de uma mulher viúva que diz ter vivido em estado de completo abandono pelo filho, até experimentar a protecção do irmão e cunhada ⁽³⁴⁾, já, em 1791, um outro viúvo confessa, abertamente, que "sendo Deus sempre presente ao seu coração só Ele sabe os fundamentos sólidos do seu sofrimento", resultante do "ódio com que sua mulher sempre tratara o filho" ⁽³⁵⁾. Entre estes dois casos, a diferença radica não tanto na atitude dos testadores mas na declaração sincera deste último em relação ao sentimento da mulher.

De facto, entre meados e finais do século, os lisboetas tendem a ser incisivos e directos quando falam de seus e alheios sentimentos, apesar é certo, das magras palavras que utilizam. Alegam que amam porque "criaram desde a infância" ⁽³⁶⁾, que não "esperam nada em troca da sua afeição" ⁽³⁷⁾, porque estão seguros do sentimento do outro, que conheceram e experimentaram "o amor e o afã de consciência" ⁽³⁸⁾ do seu cônjuge, sem mais considerações. O melhor paradigma desta atitude poderá talvez surpreender-se no amor desinteressado de Mário António de Almeida Pessoa — procurador de José Alves Bandeira na cidade do Pará, e, em 1790, a viver seu negócio em Lisboa — por uma escrava, "a minha prata Maria Vitória", como escreve, a quem deixa uma carta de alforria, que mais parece uma declaração de amor, na qual entre muitos legados que lhe destina, com advertência de nada querer em troca, inclui trinta e sete arráteis de linho para ela ir fiando nos seus primeiros anos de liberdade e solidão ⁽³⁹⁾.

Por outro lado, aquilo que anteriormente se encondia é agora dito

(33) — ANTT, R. G. T., Liv. 96, fl. 26v-29v.

(34) — ANTT, R. G. T., Liv. 105, fl. 107-109.

(35) — ANTT, R. G. T., Liv. 334, fl. 120-122v.

(36) — É o caso de Isabel Maria de Jesus, viúva de um mercador que declara ter em sua companhia um sobrinho, "o qual criei eduquei desde a idade da infância" e por "bem conhecer e experimentar sempre nele excelente índole, capacidade e virtude..." ANTT, R. G. T., Liv. 331, fl. 229-231 v.; ou de Margarida Teresa de Cartona, mulher de viúva que, em 1791, como sinal de afecto deixa à sobrinha, que criou, todo o recheio de sua casa e um oratório com imagens da sua especial devoção ANTT, R. G. T., Liv. 333, fl. 42v-45.

(37) — ANTT, R. G. T., Liv. 333, fl. 35-38v.

(38) — Testamento do cirurgião Luís Amaral Rego, ANTT, R. G. T., Liv. 380, fl. 56-57.

(39) — ANTT, R. G. T., Liv. 333, fl. 35-38v.

com vivacidade, "Há anos — escreve um testador, em 1820 — que a minha mulher não existe em minha companhia, por a ter apanhado em adultério, e flagrante, cujo crime nunca se livrou e está ainda existindo, nem eu lhe perdoo" (40). E em 1831 há já quem fale abertamente das causas de seu divórcio (41), das suas ligações extra-matrimoniais (42) e, inversamente, "da boa união e amizade conjugal" (43).

Salvo uma ou outra excepção, significativamente arrancada ao comportamento popular, a autenticidade da linguagem e o despojamento conferido à voz do coração distanciam, entre o começo e o fim do século, duas posturas distintas face ao endendimento e à vivência dos afectos.

O magistério da Igreja interferiu decisivamente neste processo. Para a linguagem religiosa, inspiradora da ética comum, a similitude entre a afeição e o vício, potenciava uma multiplicidade de ocasiões de interdito e constrangia todo o sentimento lídimo e virtuoso a uma finalidade piedosa. A expressão do sentimento tinha, assim, uma raiz comum, a culpa. Os elos de afecto entre os homens mediados pela culpa e pelo medo (44) repercutiam-se num saldo necessariamente deficitário na relação próxima dos vivos. A alegoria do casulo da aranha, frágil e pouco duradouro, condensando a imbricada teia dos afectos humanos, servia para demonstrar que sendo "tão fortes os laços da afeição (...) essa teia, que no princípio parecia de aranha, ténue e fraca e delgada na urdidura dos primeiros actos viciosos da depravada vida, quando passa ao tear de um hábito continuado na culpa, se faz mais dura do que o

(40) — ANTT, R. G. T., Liv. 332, fl. 62v-65.

(41) — ANTT, R. G. T., Liv. 381, fl. 55v-56.

(42) — O testador António Gomes Ribeiro, Desembargador do Paço, depois de lastimar "as moléstias de cabeça" da mulher, relata, com riqueza de pormenores, um pouco da sua história: "No anno de 1793, estando na cidade do Rio de Janeiro a que fui mandado em alçada, sendo solteiro, tive por fragilidade humana de uma mulher solteira uma filha que se chama D. Ana Luísa Gomes Ribeiro, que se criou e educou em casa do capitão António Luís Fernandes, negociante na dita cidade, a qual na casa do dito capitão casou com José da Cunha Souto Maior Azevedo e Melo, de cujo matrimónio me consta existirem três filhas e dois filhos". Pede entretanto carta de legitimação desta filha natural a S. Magestade para efeitos de herança ANTT, R. G. T., Liv. 381, fl. 46v-47v.

(43) — ANTT, R. G. T., Liv. 380, fl. 224-224v.

(44) — Jean Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIe siècle)*, Paris, Fayard, 1983.

ferro, não sendo mais teia mas cadeia" (45). A ameaça lançada sobre a livre expressão do sentimento humano não podia ser mais pesada. Sobre ele recaía a responsabilidade da própria salvação pessoal. Por isso, no mais fundo de si próprio, o homem era impelido a hipostasiar em Deus a emoção e o sentimento que subtraía à própria vida. "Só o affecto para com Deus não pode ser demasiado nem necessita de moderação e reforma" escrevia um autor da época (46).

Amar espontaneamente, educar com amor, disputar ou revelar animadversão, tudo isto era, afinal, parte integrante de um exercício controlado, de uma linguagem coarctada e enfraquecida.

Neste sentido, o exame dos affectos constitui uma parte importante em qualquer *arte de bem morrer*, "porque crescendo aqueles em vida, sempre com actos novos, induzem, pouco a pouco, o homem a perigos de graves pecados, sendo causa de que viva e morra inquieto" (47). Só neste quadro é possível compreender esta outra interpelação que consagra, igualmente, o sentido da vida e da morte para o homem comum: — "Se tu queres guiar o navio da tua alma sã e salva ao porto de uma boa morte, procura tapar todo o buraco do affecto destemperado, pelo qual possa entrar, passo a passo, com as águas de suas tentações, o demónio" (48).

A declaração de última vontade deveria corresponder, em última análise, ao silêncio da paixão, do amor e do ódio. O perdão dos agravos e das ofensas, segundo o exemplo de Cristo, precipita a salvação e antecipa o momento de reconciliação da memória do morto na comunidade dos vivos. A morte instaura a esperança no Além e estabelece um clima de perdão e neutralidade em torno do vazio deixado pelo desaparecimento de alguém. Esta é, digamos, a primeira dádiva imaterial que o moribundo, pressionado pela ascese religiosa, oferece àqueles que abandona.

(45) — Nicolau Fernandes Collares, *Descripçam do tormentoso cabo da enganosa esperança à hora da morte*, Lisboa, na off. de Miguel Manescal, 1718, p. 241.

(46) — Júlio Cesar Recupito, *Arte de bem morrer, Industrias para fazer uma boa morte*, Coimbra, na off. de Joseph Ferreira, 1685, pp. 112.

(47) — Idem, *ibidem*, p. 105.

(48) — Idem, *ibidem*, p. 112.

A reconciliação pelo perdão prepara e atenua, por outro lado, a tensão causada no seio da família pelo evergetismo de inspiração religiosa, consubstanciado nas cláusulas pias do testamento.

A lição das *artes de bem morrer* é, a este respeito, sumamente esclarecedora, na medida em que condiciona o fim último do homem — a salvação da sua alma — à desafecção total ou parcial dos elos familiares. No fundo, perante tão arriscada e temorsa empresa, o sacrifício do património afectivo e material da família era de pouca ou nenhuma monta.

A ruptura, *ipso facto*, da relação familiar é acompanhada pela subalternização dos velhos laços de aliança. O cenário da morte põe em destaque a fragilidade intrínseca da família, enquanto núcleo afectivo: "Não te movam os rogos e as lágrimas dos filhos e parentes que, sem cuidar de tua alma, tratam somente da própria comodidade, fazendo demonstrações fingidas de amor por te persuadir ao que querem... Logo acabará esta paixão, que agora sentes para com os teus e quando a alma sair do corpo, *logo será despojada, deste affecto aparente e daquele desejo vão de engrandecimento da família*. Se com restituir te salvares, folgarás sobre modo haver tirado aos parentes (...) e de os haver faltos de riquezas pelos enriquecer da graça de Deus" (49).

A estreita cumplicidade do testador para com a família cristã, *lato sensu*, corporizada pela Igreja, era apenas um sintoma da supremacia ou do envolvimento exercido por esta sobre o *domus* familiar. Essa cumplicidade esteve, paradoxalmente, na origem de uma das expressões mais vincadas de individualismo do homem moderno, de um individualismo que recusava o risco deliberado em troca da segurança escatológica e da fama beatífica.

Interpelado no quotidiano pelo padre, pelo monge ou pelo confessor, de modo implacável, sobre o destino da sua alma e dos seus bens, o testador não hesita em transportar para o túmulo parte da riqueza acumulada ou em despojar-se, piedosamente, do pouco de que dispõe. O questionário era, como convinha, conciso e directo: — "Que importa a riqueza dos teus se tu nú e miserável fores lançado no profundo do

(49) — Idem, *ibidem*, pp. 229-230.

Inferno?"; "Que despesas não farias se pudesses com estas escapar à morte (eterna)?" ; "Que quantidade de prata e de ouro não darias para não seres despedaçado vivo, e muito mais não morreres em fogo lento sofrendo aquelas inexplicáveis penas (do Purgatório) por algum espaço?" (50) O programa proposto nada tem de surpreendente quando entrevisto à luz da filosofia indulgencial da Igreja católica, nomeadamente do princípio de comutação penitencial que atribui à esmola o poder de apagar o pecado, de operar a conversão da dádiva em benção espiritual.

A singularidade do evergetismo de inspiração testamentária confina-se à atitude pessoal do testador face ao que não quer perder, a fortuna e a alma. O seu apego visceral aos bens terrenos leva-o, como já notou Philippe Ariès, "a guardar o seu tesouro *in aeternum*, porque tem fome dele" (51). Esta radical incapacidade de renunciar ao pecúlio, a ponto de o associar de forma mais ou menos definitiva e perpétua, ao destino da alma traduz, com toda a linearidade, uma aspiração de usufruto total da propriedade e um sentimento marcadamente individualista em relação às expectativas da vida aquém e além túmulo (52).

Um outro aspecto raramente descuro na literatura de preparação da morte era o *modus faciendi* do testamento, isto é, as modalidades legais, prevenções e solenidades do foro externo ou jurídico intrínsecas à formalização deste acto, pois qualquer irregularidade era susceptível de acarretar, à luz das *Ordenações*, a sua nulidade. A reconhecida competência do tabelião nesta matéria não obstava à possibilidade legal de outros poderem redigi-lo a rogo, sendo, neste caso, frequente a sua redacção por eclesiásticos, particularmente bem colocados perante as exigências da cultura escrita.

De todas as formas legais de instruir testamento, Estevão de Cas-

(50) — Idem, *ibidem*, pp. 232, 242 e 244.

(51) — Philippe Ariès, *O homem e a morte*, Lisboa, Pub. Europa-América, 1988, vol. 1, p. 229. Cf. Michel Vovelle, na *Mort et L'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 239 e ss.

(52) — "Se tu vivesses sempre como desejo de ser conhecido pelo mais rico de tua terra, onde havias de assistir somente por quatro dias desta vida, porque não desejas podendo-o conseguir, com tua fazenda, de ser mais rico no Céu, onde hás-de morar por milhões e milhões de anos", Julio Cesar Recupito, *ob. cit.*, pp. 251.

tro e a maior parte dos autores religiosos que estudámos preferem e aconselham o testamento cerrado ou místico. A primazia acordada a esta forma de testar prende-se, naturalmente, com a atitude de maior despojamento exigida ao testador e não pode desligar-se da criação de um efectivo espaço de silêncio entre o outorgante e a família. Formalmente, a escolha do testamento cerrado era a que melhor correspondia ao desejado efeito de isolamento do testador face às exigências e expectativas dos familiares próximos. Dito de outro modo, tendo em conta a vigilância que a Igreja exerce sobre as escolhas do testador, a atitude de reserva que este adopta em relação à sua declaração de últimas vontades sugere intensidade confessional, mas permanece também, no essencial, comandada por uma estratégia clara de desalienação e desafectação dos sentimentos e interesses terrenos. — "Faz o que puderes para ter tudo em segredo, fazendo o teu testamento fechado, se outra coisa não pedir a necessidade ou a conveniência, por fugir à vanglória e escusar as importunas lamentações dos interessados que perturbam a felicidade de uma morte quieta. Contudo, não te tira que tu tomes conselho, debaixo de segredo, com alguma pessoa espiritual e douta que não tenha inteligência com os teus parentes e, nas cousas duvidosas, com algum letrado experimentado" (53).

Curiosamente, as reacções desencadeadas na família por esta estratégia de desalienação são-nos devolvidas por uma reduzidíssima parcela de testadores, ligados ao meio mercantil, mais identificados, portanto, com as tensões e interesses da burguesia urbana. Do princípio ao fim do século, os vivos começam a querer falar mais alto que os mortos.

Em 1701, Maria Ribeira, viúva de um mercador, mãe de oito filhos, três dos quais ainda vivos, lamenta ter de revogar o testamento de mão comum, feito de parceria com o marido, oito anos antes, por terem sido grandes as discórdias e desavenças entre os seus filhos e genros. Mas a fortuna que agora lhes destina é já uma sombra de meação que lhe ficara, facto que justifica com as suas obrigações religiosas, nomeadamente em relação à Ordem Terceira de S. Francisco e à Congregação de N. Sr.^a da Doutrina, sita na Igreja de S. Roque, pois em ambas tinha assento como irmã e congregada, mas também com os

(53) — *Idem, ibidem.*

avultados gastos dispendidos com o filho, Frei Valentim, entretanto falecido. Ainda assim, destina dos seus bens móveis, avaliados num magro conto de réis, cerca de trezentos mil réis para legados pios ⁽⁵⁴⁾.

As tensões no seio da família de outro viúvo, que redige o seu testamento em 1791 e que diz ter ficado depositário de uma avultada herança de sua segunda mulher, são de tal modo acentuadas que levam este homem a confessar, indirectamente, o seu medo dos vivos. Assim, pela primeira vez, encontro um testador que redige antecipadamente o seu testamento não em obediência ao preceito religioso, mas por respeito à família. A antecipação visa aqui acautelar e "evitar todas e quaisquer desordens posteriores que — escreve — hajam de acontecer entre meus parentes por não ser de minha vontade motivar discussões, nem litígios contenciosos" ⁽⁵⁵⁾.

Da análise realizada, julgo poder destacar a ideia de que o domínio sobre os corpos e as almas exercido pela Igreja fomentava a desconfiança prejudicava o governo da família e travava, de facto, a possibilidade de constituição de um autêntico panteão familiar, tal como, mais tarde, nos alvares da mentalidade romântica, a sociedade burguesa conseguiu impor no Ocidente.

Mas, é preciso salientar que a revolução do sentimento, como já alguém a designou, que caracteriza o século XIX, não precede antes acompanha a progressiva indiferença em relação ao destino do corpo e da alma e não é, de modo nenhum alheia à crítica da opinião pública contra o monopólio das consciências até então exercido pelo clero. Naquilo que os testamentos antecipam, vale a pena ter presente a reflexão de Philippe Ariès: "A transformação do testamento parece-nos um indício, entre muitos outros, de um tipo novo de relações no interior das famílias, onde a afeição dominava qualquer outra consideração de interesse, de direito, de conveniência (...). Esta afeição, cultivada, e mesmo exaltada, tornava mais dolorosa a separação da morte e convidava a compensá-la pela recordação ou por qualquer forma mais ou menos precisa de sobrevivência. De facto, esses cristãos devotos ou secularizados e os semidescrentes inventam juntos o Paraíso, aquilo a

(54) — ANTT, R. G. T., Liv. 98, fl. 96v- 98.

(55) — ANTT, R. G. T., Liv. 332, fl. 115-116 v.

que Jankéléitch chama um Paraíso antropomorfo, que já não é tanto a Casa do Pai, mas antes as casas da Terra, libertas da ameaça do Tempo, e onde as antecipações da escatologia se confundem com as realidades da recordação" (56).

(56) — Philippe Ariès, *ob. cit.*, vol. 2, pp. 206-207.

Separata

163-166 • JANEIRO-DEZEMBRO • 1994
PUBLICAÇÃO TRIMESTRAL — ANO 46 — 1.500\$00