

Susana Goulart Cosdta, Viver e Morrer Religiosamente. Ilha de São Miguel – século XVIII,

Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007.

II PARTE

MORRER RELIGIOSAMENTE

CAPÍTULO I

O BEM MORRER

A morte era uma companheira perseverante no quotidiano do Antigo Regime. Consciente do destino certo que o esperava, o homem de então convivia pacificamente, embora com não menos temor, com o seu fim. Espectador de sucessivas crises demográficas, habituara-se ao indubitável definhamento do corpo, observava a impotência da medicina perante o arrojo divino e participava em enterros sucessivos nos locais de oração¹. A presença constante da morte ganhara, ainda, uma dimensão cíclica, elemento essencial da memória comunitária, que funcionava em dois tempos, um semanal e outro anual.

Semanalmente, laicos e clérigos festejavam a morte colectiva, participando todas as segundas-feiras na procissão das almas, que passeava sobre as sepulturas existentes no interior das igrejas e nos adros². Através das recomendações pastorais, e em “recompensação dos bens que os defunctos deyxão aa ygreja”, a diocese angrense

¹ A fragilidade da ciência médica tornava-a ineficaz em muitas mazelas e, ocasionalmente, aumentava os lamúrios do doente em vez de lhe proporcionar os desejados alívios. No ano de 1756, José Acúrsio Tavares desaconselhava a um amigo a utilização dos serviços medicinais da época, recomendando-lhe “que cuide em fugir, quanto lhe for possível, destes tres inimigos do corpo, assim como Christão deve fugir dos da alma, pois se os da alma, que são mundo, diabo, e carne, a arruinão por natureza, assim o Medico, Cirurgião, e Boticario tem por officio destruir a saude, e arruinar o corpo” (José Acúrsio de Tavares, *Sustos da Vida nos perigos da cura, ou Carta, que hum amigo escreveo a outro, estando convalescendo, depois de huma enfermidade*, Lisboa, Oficina de António Vicente da Silva, 1758, p. 16).

² As Constituições da Diocese de Angra estipulavam que nas igrejas não colegiais, onde não havia beneficiados, estas procissões deveriam ocorrer ao domingo (cf. *Constituições Synodais do Bispado d'Angra*, 2ª edição, Angra do Heroísmo, Jornal O Catholico, 1881, Tit. XX, const. 3ª. B.P.A.R.P.D., Fundo José de Torres, *Variedades Açoreanas*, vol. 3, fl. 120).

promovia esta celebração dedicada à salvação das almas, considerada como um “sufrágio com que tanto se aleviam as que no Purgatorio padecem”³. O bispo D. Frei Valério do Sacramento, numa carta pastoral redigida em Novembro de 1749, ordenava que esta procissão se realizasse imperiosamente todas as semanas, no dia estipulado pelas Constituições Sinodais ou em outros dias possíveis, para que os defuntos não ficassem privados deste sufrágio⁴.

Anualmente, o festejo pascal em memória da morte de Cristo relembra aos fiéis a sua miserabilidade perante a onipotência divina e a sua gratidão para com o sacrifício de Jesus. Este era, por excelência, o momento de reconciliação entre Deus e pecadores, que assegurava o confronto entre criador e criatura, nitidamente desfavorecida pela grossa malha de pecados que arrastava consigo. A Santa Sé esforçava-se por impedir qualquer esquecimento sobre a paixão de Cristo, atraindo os fiéis com benefícios de ordem espiritual. Assim, a Constituição de Benedito XIV, de 23 de Dezembro de 1740, relaxava cem dias de penitências a quem, todas as sextas-feiras, às três horas da tarde, rezasse cinco Pais Nossos e cinco Ave Marias⁵.

No decurso do século XVIII, o bispado de Angra promoveu o discurso sobre a dualidade Céu e Inferno, o Julgamento Final e a importância da boa morte. Face ao nosso desconhecimento sobre o conteúdo de missivas pastorais anteriores, não nos é possível saber se a dinâmica diocesana sobre esta matéria aumentou ou enfraqueceu no período em análise. No entanto, reparamos que é fundamentalmente a partir de meados da centúria que diversos bispos publicam múltiplas notas acerca do bem morrer, sob a estrita coordenação de Roma. Como exemplos, consideremos as pastorais de 1747 e de 1759,

³ A.P.I.Nª Srª do Rosário da Lagoa, *Livro de capítulos de visitas (1744-1809)*, fl. 24.

⁴ Cf. Pastoral de 25-11-1749, Apêndice documental, doc. nº 29.

em que os bispos D. Frei Valério do Sacramento e D. António Caetano da Rocha, respectivamente, declaram usufruir da faculdade concedida pelo Papado para aplicar a indulgência plenária a todos os diocesanos na hora da morte⁶. Aliás, na primeira destas cartas, é descrito não só o procedimento que os padres deveriam utilizar no apoio aos moribundos, como o próprio formulário latino a aplicar nestas ocasiões⁷. Em pastorais posteriores, observamos a contínua insistência sobre esta temática, designadamente na de 23 de Outubro de 1792, quando o bispo Frei José de Ave Maria Leite da Costa e Silva anuncia um breve de Pio VI que, na difusão do culto do Sagrado Coração de Jesus, concedia cem dias de indulgências aplicáveis aos defuntos⁸.

O bem morrer ocupava um lugar de tal forma relevante na esfera religiosa que a Igreja permitia excepções em determinadas coordenadas do comportamento eclesiástico. Em Novembro de 1746, por exemplo, D. Valério do Sacramento validava para a diocese de Angra a ordem papal que permitia que os sacerdotes confessassem fiéis de quem tinham sido cúmplices na desobediência ao sexto mandamento, desde que esses fiéis se encontrassem em artigo de morte⁹.

As mensagens doutrinárias eram secundadas por uma profusa bibliografia funerária¹⁰. Obras de autores nacionais e traduções de textos estrangeiros circularam no reino ao longo dos séculos XVII e XVIII, divulgando as *artes moriendi*. A retórica barroca apontava para a necessária dependência entre a vida e a morte, tal como defendia, entre

⁵ Cf. Pastoral de 5-3-1754, Apêndice documental, doc. n.º 31.

⁶ Cf. Pastorais de 17-10-1747, Apêndice documental, doc. n.º 24 e de 22-7-1759, doc. n.º 33.

⁷ Alguns anos depois, D. João Marcelino dos Santos Homem Aparício tornava a divulgar entre o clero açoriano a faculdade concedida pelo Papa Clemente XIV, que permitia aos padres a aplicação da indulgência plenária aos moribundos que se achassem no artigo de morte (Cf. Pastoral de 19-9-1777, Apêndice documental, doc. n.º 45).

⁸ Cf. Pastoral de 23-10-1792, Apêndice documental, doc. n.º 75.

⁹ Cf. Pastoral de 8-11-1746, Apêndice documental, doc. n.º 23.

outros, o jesuíta Estevão de Castro: “E assi a santidade das orações, & versos sagrados poderá enxotar os Demonios; mas a boa vida passada os espantará, & ferirá de morte, & de todos os apartará de nós pera que acompanhados dos Anjos alcancemos a salvação. E pois que he tão certo, que no bem viuer consiste o bem morrer; trabalhemos em vida quanto pudermos, por ser taes quaes naquella hora, nos queriamos achar: quando agora he o tempo de obrar, que depois não sabemos o que podemos, nem onde, nem quando, nem como acabaremos”¹¹.

O método para alcançar uma boa morte consistia, pois, numa boa vida. Esta -na perspectiva da prática cristã- implicava confissões regulares; penitências pelos pecados cometidos; fiscalização de vícios e respectiva emenda; examinação de afectos com pessoas, bens e honras; e satisfação de obrigações. Era, pois, uma vivência ensombrada pela insegurança e pelo temor do castigo divino, que tornava indispensável a mediação eclesiástica no confronto entre homem e Deus.

Redigidos numa linguagem simples e acessível, os múltiplos tratados da boa morte ofereciam os métodos de preparação cristã para a morte, através de um discurso ameaçador. Neste contexto, os diversos autores encarregavam-se de divulgar as virtudes do Paraíso e os terrores do Inferno e do Purgatório, situados algures na geografia do Além¹². O Padre Alexandre Perier, por exemplo, descrevia o Inferno como sendo o sítio

¹⁰ Para a caracterização das obras dedicadas à boa morte, veja-se o trabalho de Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações (1700-1830)*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, pp. 145-224.

¹¹ Estevão de Castro, *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão*, Lisboa, António Alvares, 1637, pp. 3-4. Um século depois, a mesma temática era retomada pelo Padre Jácome Maria Galizia: “Não he o tempo da doença o mais proporcionado, para nelle se tratar hum negocio de tanto pezo, qual he a salvação da alma, e a reconciliação com Deos” (Padre Jácome Maria Galizia, *Nova instrução de visitar enfermos e assistir aos agonizantes por meio de exortações cristãs*, Lisboa, Oficina dos herdeiros de Domingos Gonçalves, 1770, p. 90).

¹² O discurso oficial era apreendido de forma particular pelos leigos, os quais, em determinados casos, chegavam a formular conteúdos que roçavam a heterodoxia, obrigando à intervenção inquisitorial, como ilustra o trabalho de José Pedro Paiva, “O Inferno e o Paraíso em duas visões marginais de origem popular”, *LerHistória*, nº 33 (1997), pp. 53-66.

“mays triste, o mays tetrico, e hediondo, que se possa imaginar, o clima o mais pestifero, o lugar o mays infame, o mays bayxo, e profundo, poys he o mesmo centro da terra, o sangradouro de todas as fezes do mundo. Porque, como bem diz S. Bernardino de Sena, a morada da Casa ha de ter proporção com os moradores, que a abitão, e assim como o sitio mais elevado, que he o Ceo Empireo, se deve aos corpos gloriosos, que são os Santos, assim o lugar mays bayxo, e inficionado, que he o Inferno, tocca, e se deve aos corpos mais infames, e vis, como são os dos peccadores. Outra razão dá Santo Antonio Arcebispo de Florença, e argumenta assim. O lugar mays proprio aos corpos mais pesantes he a terra, e da mesma terra o mays profundo, e bayxo he o que mays pesa, pois dos corpos que mays pesão, são os que contem em si a mayor carga dos peccados, segue-se logo, que o centro da terra, como mays pesado, seja o lugar mays proprio, e proporcionado aos Peccadores Precitos, que são os mays pesados, pela grande carga das culpas, que carregão comsigo”¹³.

O Purgatório, por seu lado, era também descrito como um lugar horrendo, onde cada um recebia as penas correspondentes aos pecados, como fazia questão de referir o Padre Manuel Bernardes, em 1730: “E com tudo consta de varios exemplos, como muitas almas se purgarão nos mesmos lugares, em que nesta vida peccarão”. Assim, para esclarecer os leitores, o autor referia o caso de uma mulher que purgava numa pocilga, em castigo de ter maltratado os seus porcos durante toda a sua vida; e o exemplo do clérigo que tinha o seu purgatório num confessionário, em virtude das indiscrições que aí

¹³ Padre Alexandre Perier, *Desengano dos Peccadores, necessario a todo o genero de pessoas, utilissimo aos Missionarios e aos Prégadores desenganados, que só desejão a salvação das Almas*, Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1735, p. 6.

tivera ao longo das suas tarefas sacerdotais¹⁴. Em 1747, Frei Felix de Alamin ia mais lugar o mays infame, o mays bayxo, e profundo, poys he o mesmo centro da terra, o sangradouro de todas as fezes do mundo. Porque, como bem diz S. Bernardino de Sena, a morada da Casa ha de ter proporção com os moradores, que a abitão, e assim como o sitio mais elevado, que he o Ceo Empireo, se deve aos corpos gloriosos, que são os Santos, assim o lugar mays bayxo, e inficionado, que he o Inferno, tocca, e se deve aos corpos mais infames, e vis, como são os dos peccadores. Outra razão dá Santo Antonio Arcebispo de Florença, e argumenta assim. O lugar mays proprio aos corpos mais pesantes he a terra, e da mesma terra o mays profundo, e bayxo he o que mays pesa, pois dos corpos que mays pesão, são os que contem em si a mayor carga dos peccados, segue-se logo, que o centro da terra, como mays pesado, seja o lugar mays proprio, e proporcionado aos Peccadores Precitos, que são os mays pesados, pela grande carga das culpas, que carregão comsigo”¹⁵.

O Purgatório, por seu lado, era também descrito como um lugar horrendo, onde cada um recebia as penas correspondentes aos pecados, como fazia questão de referir o Padre Manuel Bernardes, em 1730: “E com tudo consta de varios exemplos, como muitas almas se purgarão nos mesmos lugares, em que nesta vida peccarão”. Assim, para esclarecer os leitores, o autor referia o caso de uma mulher que purgava numa pocilga, em castigo de ter maltratado os seus porcos durante toda a sua vida; e o exemplo do

¹⁴ De acordo com vários tratados, os castigos do Purgatório e do Inferno são semelhantes, com a única diferença de que as almas no Inferno não têm esperança de ver a Deus, ao passo que as que estão no Purgatório chegarão ao Paraíso (cf. Padre Manuel Bernardes, *Estímulo pratico para seguir o bem, e fugir o mal. Exemplos selectos das virtudes, e vicios; Illustrados com reflexoens E dedicados à soberana Rainha dos Anjos Maria Santissima Senhora Nossa*, Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1730, p. 130).

¹⁵ Padre Alexandre Perier, *Desengano dos Peccadores, necessario a todo o genero de pessoas, utilissimo aos Missionarios e aos Prégadores desenganados, que só desejão a salvação das Almas*, Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1735, p. 6.

clérigo que tinha o seu purgatório num confessional, em virtude das indiscrições que aí tivera ao longo das suas tarefas sacerdotais¹⁶. Em 1747, Frei Felix de Alamin ia mais longe ao referir que “Un dia de penas en el Purgatorio, por la terribilidad de sus penas, equivale à mil años de grandes trabajos, padecidos en esta vida”¹⁷. Mas o imaginário barroco realçava o Purgatório como uma fogueira de dimensões grandiosas que proporcionava dores terríficas. A apologia deste castigo era um instrumento pedagógico utilizado pela Igreja. Por isso, em 1705, o deão da Sé de Angra, Francisco Berquó del Rio, proíbia o lançamento de foguetes nas procissões, não só porque estes provocavam o riso dos espectadores, mas “tão bem pelo detrimento que sentem no Rigor do fogo”¹⁸.

No entanto, a descrição dos castigos divinos não eclipsava a esperança na misericórdia divina, que recompensava até os mais infames. Ao fazer depender uma boa morte de uma boa vida, o discurso barroco não só contribuía para a divulgação de uma catequese formativa, geradora de bens inestimáveis como a paz, a segurança e a obediência às autoridades supremas, Deus e Estado, como responsabilizava o ser humano no projecto de salvação. Assim, partindo da certeza de que Deus desejava salvar todos os homens, a doutrina sobre a boa morte assumiu e divulgou os ideais do livre-arbítrio, defendidos pela Igreja pós-tridentina. Como escreve Frei Manuel Guilherme, em 1727, “Pois se da parte de Deos está tudo prompto, & indubitavel, [para a salvação] toda a

¹⁶ De acordo com vários tratados, os castigos do Purgatório e do Inferno são semelhantes, com a única diferença de que as almas no Inferno não têm esperança de ver a Deus, ao passo que as que estão no Purgatório chegarão ao Paraíso (cf. Padre Manuel Bernardes, *Estímulo pratico para seguir o bem, e fugir o mal. Exemplos selectos das virtudes, e vícios; Illustrados com reflexoens E dedicados à soberana Rainha dos Anjos Maria Santissima Senhora Nossa*, Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1730, p. 130).

¹⁷ Frei Felix de Alamin, *Retrato del Verdadero Sacerdote, y Manual de sus obligaciones*, Barcelona, Imprensa de Juan Piferrer, 1747, p. 263.

¹⁸ A.P.I.S. Miguel Arcanjo de Vila Franca do Campo, *Livro de capítulos de visitas (1674-1770)*, fl. 75.

duvida se acha na nossa resolução, & vontade”¹⁹. Uma das pastorais de D. Frei José de Ave Maria Leite Costa e Silva, redigida em 1788, secundava este pensamento quando afirmava que as duas peças chave para a salvação do homem consistiam no amor a Deus e no amor ao próximo²⁰.

A promoção destas ideias deram voz a dois pilares visíveis no sentimento religioso do século XVIII micaelense, a consciência individual e a esperança. Com efeito, ao responsabilizar o homem pelos seus pecados, a Igreja católica permitiu o desenvolvimento do individualismo que, na longa estrutura, pulverizaria a sociedade insular. Simultaneamente, ao reforçar o poder da misericórdia de Deus, concedeu aos penitentes, laicos e sacerdotes, a esperança na salvação das almas: “que por enormes, e innumeráveis, que sejam os peccados commettidos nunca deve o peccador Catholico desesperar, pois este peccado seria peyor peccado de todos os que tem commetido”²¹. É o que proclama, em 1758, o Padre Caetano Álvares Coelho, vigário da igreja matriz da Ribeira Grande, em cujo testamento “se reconhece pelo mayor peccador pelo innumeravel de seos peccados Comtudo confia na infinita bondade de Deos lhe perdoe”²². Anos mais tarde, em 1785, o bacharel João Tavares Basto pedia a compaixão

¹⁹ Acrescenta ainda o mesmo autor que “Deos quer synceramente salvar todos os homens; & será atrevida, & blasfema consideração dizer que da parte de Deos se experimenta a menor deficuldade contra a nossa salvação” (Frei Manuel Guilherme, *Conselheyro fiel com maximas espirituas para convencer o entendimento, & combater o coração do peccador esquecido*, Lisboa Occidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1727-1728, vol. 3, p. 185. O mesmo defende o Padre Nicolau Fernandes Colares, quando escreve “Meus senhores, se aos muitos avisos, que Deos nos dá, nos fazemos surdos, e ainda mais obstinados; e se então nos sobreviesse huma morte repentina a algum de nós, o que pode ser succeda, e Deos sabe se para este fim nos inspirou a que lesseis este discurso, para com elle vos dar este aviso; se ainda assim vos não converteis, e huma improvisa morte vos arrebatara em peccado, de quem quereis, que seja a culpa, senão vossa?” (Padre Nicolau Fernandes Colares, *Descrição do tormentoso cabo da enganosa esperança à hora da morte exposta em uma nova carta de marear, que ensina como se pode atravessar com menos risco aqúelle tempestuoso promontório, por meio da Penitência, e reforma da vida que as Sacrosantas Chagas de Christo Jesus Crucificado*, Lisboa, 1718-1720, vol. 1, p. 79).

²⁰ Cf. Pastoral de 27-11-1788, Apêndice documental, doc. n° 66.

²¹ Padre Alexandre Perier, *ob. cit.*, p. 375.

²² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n° 1494.

divina para “huma criatura, que sendo sua, Só nasceo para o ofender tam dezemvoltamente como se fora iterno, nem ouvera premio para os bons, e inferno para os maos como Eu, porem Senhor ainda assim, espero e confio na vossa infinita Mizericordia”²³. Já nos inícios do século XIX, a pastoral de D. José Pegado de Azevedo, de 5 de Agosto de 1809, publicada em pleno período de lutas europeias, retomava esta temática ao transferir para a mão dos homens a libertação do jugo opressor europeu e ao realçar a esperança na misericórdia de Deus²⁴.

Mas até que ponto é que uma boa vida garantia uma boa morte? Lentamente, impusera-se a ideia de que uma vida conforme aos ensinamentos da Igreja era, por si só, insuficiente para garantir o bem morrer. Os discursos tratadísticos valorizavam outros factores, designadamente o comportamento do fiel perante o “mal da morte”. E isto porque a preparação da morte era uma batalha difícil. Era o momento em que o ser humano lutava para que a sua alma não fosse castigada com o dano perpétuo, esperando que, na impossibilidade de alcançar de imediato o Paraíso, lhe fosse concedido algum tempo para purgar os pecados. Neste quadro, estava em jogo a preparação do homem frente aos Novíssimos. E assim se compreende que Frei José Espírito advogasse a morte juvenil como um prémio, pois tal significava menos tempo de vida terrena, propícia à prática do pecado²⁵.

Mas esta não era uma batalha solitária. A boa morte deveria desenrolar-se no seio do recato doméstico, partilhada por parentes e amigos, e acompanhada espiritualmente. Estes três tipos de acompanhantes tinham, naturalmente, funções próprias no apoio ao

²³ Id., *Ibidem*, nº 3466.

²⁴ Cf. Pastoral de 5-8-1809, Apêndice documental, doc. nº 88.

moribundo. Os parentes simbolizavam a importância do carinho familiar e lembravam ao enfermo a sua responsabilidade em garantir a sobrevivência honrada da estirpe; os amigos simbolizavam o amor à comunidade cristã e, segundo o Padre Júlio César, eram os únicos capazes de transmitir ao enfermo o seu verdadeiro estado físico, que familiares e médicos escondiam com receio de entristecer o doente; o confessor representava o amor de Cristo e colocava ao dispor do penitente os mecanismos da salvação eterna²⁶.

O apoio dos confessores era realçado pelos discursos da época, na medida em que auxiliava o moribundo a enfrentar a morte. O já referido Padre Estevão de Castro propunha diversas preces que demonstrassem o apego do doente à fé cristã, as quais deviam ser “ditos com muito feruor, fé, & deução; porque este he o passo mais perigoso: & onde se perde, ou ganha tudo: então apertão mais rijamente os Demonios: & como feras crueis pretendem leuar consigo a rica perola da alma, que Cristo Senhor Nosso comprou com seu sangue precioso. Bemaventurada é a alma que nesta batalha, & encontro, he ajudada de algũa pessoa charitatiua, em particular se he Sacerdote, o qual com estas santas palauras como com armas fortissimas se opõe, & defende neste encontro, & assalto vltimo a ouelha de Cristo, tirandoa dos dentes do dragão infernal, & ganhandoa pera seu verdadeiro Senhor”²⁷.

Assim, os confessores deviam amenizar as dores espirituais do pecador, confessando-o, e apelar ao arrependimento dos pecados cometidos, para que a alma se mostrasse merecedora da caridade divina. A diocese angrense apelava ao cuidado que os eclesiásticos deviam ter nesta tarefa e D. João Marcelino dos Santos Homem Aparício, na

²⁵ Frei José Espírito, *Sermão Fynebre pregado no Convento de Santa Theresa da Uilla de Santarem nas exequias de sua Fundadora, E Padroeira a Senhora Dona Ioanna Iuliana Maria Maxima, Duqueza de Caminha, em VIII de Octubro de MDCLII*, Coimbra, Oficina de Manuel Dias, 1653, p. 17.

sua pastoral de 29 de Abril de 1780, obrigava a que todos os pretendentes a Ordens Sacras possuissem o livro *Metodo de assistir aos jmfermos e ajudar a bem morrer*.

Uma morosa preparação para o óbito permitia ao paciente usufruir de todos os instrumentos disponibilizados pelos sacerdotes para a luta contra as tentações demoníacas²⁸. Mas, em determinados círculos, os mediadores eclesiásticos eram obrigados a concorrer com os auxílios populares. Nos finais do século XVII, os enfermos da freguesia de N^a Sr^a dos Anjos, da Fajã, em vez de procurar a “saude corporal pelos meios licitos consultam umas mulheres a que chamam entreabertas, dizendo que as almas vem da outra vida atormentalos o que é contra o que tem e ensina a Santa madre egreja catholica nosa Mai”²⁹. Em Vila Franca era também frequente o apelo a “hũas embusteiros que com superstições e muitas vezes com pacto diabolico uzão de Lavatorios infamando as almas, dizendo que vem a este mundo pera atromentar os ditos enfermos tudo a fim de comer e inganar”³⁰. Na Bretanha, os visitantes criticavam os doentes impacientes que consultavam “hũas imbusteiros que dizem vem defuntos”³¹. Na mentalidade popular, o recurso a todo tipo de personagens, eclesiásticas e seculares, era válido para lutar contra o castigo perpétuo. De facto, acreditava-se que o demónio aproveitava os momentos de maior fragilidade, como era o da proximidade da morte, para afastar o pecador do caminho do bem. Precavendo-se desta ameaça, o Padre Domingos da Silva e Matos, beneficiado na igreja de S. Pedro de Ponta Delgada refere, no seu testamento firmado em

²⁶ Padre Júlio César, *Arte de bem morrer: industrias para fazer uma boa morte*, Coimbra, Oficina de José Ferreira, 1685.

²⁷ Estevão de Castro, *ob. cit.*, fl. 4v.

²⁸ Sobre as tentações do demónio veja-se Philippe Ariès, *Sobre a História da Morte no Ocidente*, Lisboa, Europa-América, vol. 2, pp. 34-35.

²⁹ Todos aqueles que recorressem a estas mulheres seriam excomungados e multados em 5 cruzados (B.P.A.R.P.D., Fundo José de Torres, *Variedades Açoreanas*, vol. 3, fl. 219v).

³⁰ A.P.I.S. Miguel Arcanjo de Vila Franca do Campo, *Livro de capítulos de visitas (1674-1770)*, fl. 40.

³¹ . A.P.I.N^a Sr^a da Ajuda da Bretanha, *Livro de capítulos de visitas (1660-1751)*, fl. 43.

1728, que “se com as agonias da morte ou por Jhura do Demonio falar alguma Couza Contra Ella [Igreja] Ja daqui portestava e a havia por não dito”³². Também o casal Domingos da Cunha e Maria Simões, no testamento de mão comum feito em 1715, afirma “que sendo cazo o que Deo nam premita que Com ancia da morte ou enfado da doensa ou delirio do juizo ou tentasam dos jnimigos digam ou fasam Couza alguma Contra o que deuem fazer Como fieis e uerdadeiros Cristaims o ham ja desde agora por nulo e derogado”³³.

Não deixa de ser interessante a expressividade com que estes moribundos evocam a presença demoníaca. Subjacente a esta expectativa encontrava-se a ideia de que, quanto maior fosse a tentação, maior seria a glória pela superação dos malefícios. E isto porque o demónio ameaçava o homem de dois modos: com malícia, uma vez que desejava afastar os homens de Deus; e com inveja, na medida em que tinha ciúme dos bens que tinha perdido e que os homens ainda podiam alcançar³⁴.

As citadas elocuições sobre as diligências satânicas no leito da morte reflectiam a crença na existência do Diabo, que impregnava o imaginário colectivo da sociedade insular. Vejamos a curiosa nota que o cura da igreja matriz de Ponta Delgada, Padre Manuel Machado, regista no livro de óbitos, em 1715, ao referir o passamento de D. Francisca, mulher do capitão Francisco Raposo: “Esta senhora (Deus seja Louvado) teve tam grande signal de predestinada, que não podendo falar, somente ouvindo, o que se lhe dizia estando como nos ultimos se levantou, sentando-se disse que lhe querião os demonios, e então fez um acto de contrição e protestaçon da santissima fé que é o que

³² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 1800.

³³ Id., *Ibidem*, nº 1751

³⁴ Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Universidade de Cádiz, 2000, p. 144.

ouvia e dise que a segunda devina Pessoa se fizera Homem por nos salvar; e dito isto entregou a sua alma ao Creador”³⁵.

afirma “que sendo cazo o que Deo nam premita que Com ancia da morte ou enfado da doensa ou delirio do juizo ou tentasam dos jnimigos digam ou fasam Couza alguma Contra o que deuem fazer Como fieis e uerdadeiros Cristaims o ham ja desde agora por nulo e derogado”³⁶.

Não deixa de ser interessante a expressividade com que estes moribundos evocam a presença demoníaca. Subjacente a esta expectativa encontrava-se a ideia de que, quanto maior fosse a tentação, maior seria a glória pela superação dos malefícios. E isto porque o demónio ameaçava o homem de dois modos: com malícia, uma vez que desejava afastar os homens de Deus; e com inveja, na medida em que tinha ciúme dos bens que tinha perdido e que os homens ainda podiam alcançar³⁷.

As citadas elocuições sobre as diligências satânicas no leito da morte reflectiam a crença na existência do Diabo, que impregnava o imaginário colectivo da sociedade insular. Vejamos a curiosa nota que o cura da igreja matriz de Ponta Delgada, Padre Manuel Machado, regista no livro de óbitos, em 1715, ao referir o passamento de D. Francisca, mulher do capitão Francisco Raposo: “Esta senhora (Deus seja Louvado) teve tam grande signal de predestinada, que não podendo falar, somente ouvindo, o que se lhe dizia estando como nos ultimos se levantou, sentando-se disse que lhe querião os demonios, e então fez um acto de contrição e protestaçon da santissima fê que é o que

³⁵ B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1709-1731)*, fl. 54v.

³⁶ Id., *Ibidem*, nº 1751

³⁷ Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Universidade de Cádiz, 2000, p. 144.

ouvia e disse que a segunda divina Pessoa se fizera Homem por nos salvar; e dito isto entregou a sua alma ao Creador”³⁸.

A morte no Antigo Regime era, sem dúvida, um acontecimento partilhado pelos mais próximos ao enfermo³⁹. Mas a sociabilidade da morte extravasava as paredes domésticas e tornava-se um acto comunitário e público, partilhado pelas irmandades e pelos vizinhos. Neste contexto, a freguesia tornava-se um centro irradiador de afecto que envolvia o moribundo, apoiando-o na preparação da última viagem, e tendo como princípio norteador a actividade da confraria do Santíssimo Sacramento. Avisados pelas dez badaladas do maior sino da igreja e pelo tanger da campainha, os irmãos da confraria do Senhor e os demais vizinhos deviam juntar-se para prestar homenagem ao moribundo, acompanhando o Viático. O cortejo, iluminado por diversos círios acesos e animado pelos vocalizos dos clérigos que rezavam os salmos em voz alta, dirigia-se, então, para casa do enfermo⁴⁰.

Não temos dúvidas que, em S. Miguel, a morte setecentista possuía uma dimensão gregária. No entanto, julgamos necessária alguma moderação na análise deste fenómeno.

³⁸ B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1709-1731)*, fl. 54v.

³⁹ Os moribundos sem apoios afectivos encontravam solidariedade nas Misericórdias, que funcionavam como instituições hospitalares e garantiam uma morte assistida. É o caso do italiano José António de Salles que, vindo das Índias, é obrigado a desembarcar em Ponta Delgada. Doente, encontra refúgio na Misericórdia da cidade, onde vem a falecer em 1755 (Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3577).

⁴⁰ Em 1693, na visita pastoral à freguesia de S. Pedro do Nordeste, D. Lourenço de Castro relembra que a visita do Senhor aos enfermos era uma obrigação de todo o povo, excepto aquela que se desenrolasse de noite pois, neste caso, as mulheres estavam proibidas de participar, sob pena de serem excomungadas. Com efeito, a mobilização social para a morte sofria com as discriminações sexuais próprias da época. Neste sentido, é curioso observarmos que as determinações da Igreja Católica sobre o recolhimento feminino foram absorvidas pela comunidade, mas interpretadas segundo a conveniência e o costume populares. Assim, a morte de parentes próximos gerava nas mulheres alguns sentimentos de repugnância pela exposição pública. Através de várias visitas e de cartas pastorais sabemos que, após a morte de pais, maridos e irmãos, muitas não compareciam nas igrejas para assistir às missas paroquiais, contrariando as prescrições religiosas. É por isso que, na pastoral de 20 de Março de 1744, o bispo D. Valério do Sacramento estipula que a presença feminina na missa dominical fosse obrigatória dez dias após a morte dos parentes, contra o pagamento de cinco tostões (Id., Fundo José de Torres, *Variedades Açoreanas*, vol. 3, fl. 103. Pastoral de 20-3-1744, Apêndice documental, doc. nº 21).

Vejam os alguns dados concretos. Desde finais do século do XVII, surgem diversos indícios que mostram que a assistência dos fiéis aos vizinhos enfermos se encontrava em lento desuso. Os moradores da freguesia de S. Pedro, no Nordestinho, são repreendidos na visita de 1696, porque se recusavam a acompanhar o Senhor aos moribundos, apesar do visitador lhes recordar que cada um “por este seu trabalho receberá de Deus o melhor premio”⁴¹. A penalização de um vintém, que recaía sobre todos os faltosos, não era suficiente para travar o desleixo popular pois, no ano de 1720, o visitador continua a estranhar a pouca devoção dos locais em acompanhar o viático⁴². Oito anos mais tarde, o Dr. José Jácome da Costa queixava-se da indecência das procissões que acompanhavam o Senhor na freguesia de N^a Sr^a da Ajuda, na Bretanha, pois muitos habitantes recusavam-se a levar as insígnias da confraria. Parte da população desculpava-se, referindo que morava longe da igreja, o que impedia a audição do toque do sino. Também aqui, verificamos que as contínuas repreensões da hierarquia não são suficientes para alterar o comportamento dos fiéis. Em 1742, o bispo Frei Valério do Sacramento, ao visitar a mesma paróquia, apelava para que mais gente participasse na procissão do Viático, relembrando os quarenta dias de indulgência que receberiam todos os que o fizessem e condenando os infractores a pagar um tostão⁴³.

Por outro lado, diversas visitas pastorais denunciavam que as domingueiras procissões das almas estavam a cair em desuso⁴⁴. Durante a primeira metade do século, os fregueses

⁴¹ B.P.A.R.P.D., Fundo José de Torres, *Variedades Açoreanas*, vol. 3, fl. 111.

⁴² Id., *Ibidem*, fls 132-132v.

⁴³ Não obstante as sucessivas advertências dos prelados e dos seus delegados, nos inícios do século XIX, D. José Pegado de Azevedo retomava a mesma temática. Isto demonstra as dificuldades com que a Diocese se debateu ao tentar modificar o comportamento dos crentes (cf. A.P.I.N^a Sr^a da Ajuda da Bretanha, *Livro de capítulos de visitas (1660-1751)*, fl.94. Pastoral de 22-5-1802, Apêndice documental, doc. n^o 81).

⁴⁴ No perímetro urbano, e ao longo do século XVIII, não há referências sobre irregularidades no acompanhamento do Viático. Aliás, a única crítica sobre o desleixo dos cidadãos data de 1660, quando o licenciado Francisco de Andrade de Albuquerque visita a igreja paroquial de S. José. Seria o

do Nordestinho e da Lagoa são frequentemente repreendidos por não comparecerem a esta obrigação religiosa. Em suma, julgamos que os exemplos até aqui nomeados reflectem que a vivência da morte estava a perder parte do seu carácter social. Aos moribundos restava, assim, o apoio familiar que, como teremos oportunidade de analisar mais adiante, ganhará contornos marcantes ao longo do século em estudo.

A envolveria afectiva que deveria caracterizar o bem morrer permitia ao moribundo suportar mais corajosamente os embates das últimas horas. Neste sentido, os diversos autores opinavam que a melhor morte deveria ser o resultado directo da enfermidade corporal. A deterioração física do pecador relembrar-lhe-ia a sua exiguidade, e, desde que fosse comedida, sem dores excessivas, era desejável. Além do mais, tornava-se crucial impedir a privação dos sentidos. E isto porque só consciente é que o enfermo, alumado por uma vela acesa nas mãos, em símbolo da fé viva em que morria, poderia apetrechar-se para enfrentar a morte através da recepção dos sacramentos da Confissão, Viático e Extrema-Unção⁴⁵.

A relevância destes três sacramentos na prática funerária é registada através de diversos textos⁴⁶. Desde o século XVII que os prelados de Angra demonstravam sinceras

comportamento dos habitantes de Ponta Delgada exemplar, no que respeita a esta matéria? (B.P.A.R.P.D., Fundo José de Torres, *Variedades Açoreanas*, vol. 3, fl. 132. A.P.I.N^a Sr^a do Rosário da Lagoa, *Livro de capítulos de visitas* (1744-1809), fl. 24. A.P.I.S. José de Ponta Delgada, *Livro de capítulos de visitas* (1581-1798), fl. 67).

⁴⁵ Segundo Frei José de Santa Maria de Jesus, não era aconselhável uma morte sem confissão ou sem o apoio sacerdotal nos últimos momentos. O já referido jesuíta Estevão de Castro considerava que a administração do viático era um dos momentos propícios para o moribundo imitar o comportamento de Cristo, devendo orar pelos que o tinham ofendido, chorar pela contrição dos males cometidos, chamar a divindade com o coração, pedir perdão dos pecados e entregar a alma a Deus (cf. Frei José de Santa Maria de Jesus, *Brados do Pastor às suas ovelhas*, Lisboa Ocidental, Oficina de Manuel Fernandes da Costa, 1735. Estevão de Castro, *ob. cit.*, pp. 80-84).

⁴⁶ Sobre a postura eclesiástica junto dos moribundos, vejam-se as indicações do capítulo V da obra do Padre Raimundo Ferreira de Abreu, *Directorio de Ceremonias de Coro, e Parochos Muy util, e necessario para todo o Sacerdote, e quem exercitar hum, e outro Ministerio*, Lisboa, Oficina de António de Sousa da Silva, 1738.

preocupações pelas irregularidades verificadas na escolta dos enfermos. Por outro lado, em 1674, quando o bispo D. Frei Lourenço de Castro visitou a freguesia de Santo António, não só relembrou ao pároco a metodologia a utilizar na administração da comunhão aos moribundos, como realçou que este lhes transmitisse “em portugues as palavras que tras o baptisterio”⁴⁷. Obviamente, para a diocese tornava-se importante que os crentes percebessem o vocabulário mortuário (o que não significa a inteligibilidade do seu significado).

A morte súbita, insuficientemente preparada, era, igualmente, amaldiçoada pelos autores coevos, que recorriam a inúmeros exemplos pedagógicos, como aquele que é citado pelo Padre Manuel Bernardes. Na sua obra dedicada ao bem morrer, o autor refere o castigo de um enfermo que diferira o sacramento da Extrema-unção. Depois, ao morrer repentinamente sem a ter recebido, na hora do enterro “levantouse com espanto de todos, e disse claramente, que por amor daquelle descuido, e repugnancia, estava sentenciado a vinte annos de Purgatorio”⁴⁸. E embora as *Constituições Sinodais* proibissem a sepultura eclesiástica a todos aqueles que, por desleixo ou desprezo, não recebessem os últimos sacramentos, não encontrámos nenhum caso na documentação consultada⁴⁹. Talvez por isto, a incerteza da hora da morte tornava incautos muitos dos moribundos, como a escrava Ifigénia, em Outubro de 1760, que apenas recebeu “a absolvissam rigorosa do sacramento da Penitencia, pello aCidente repentino da morte”⁵⁰. E não pensemos que

⁴⁷ A.P.I. S. António de Capelas, *Livro de capítulos de visitas (1674-1772)*, fl. 1.

⁴⁸ Já as Consituições Sinodais fazem referência aos benefícios da Extrema Unção, sacramento que tem “virtude illuminatiua e purgatiua, e assi fortificatiua contra as tentações dos imigos da alma, que no tempo da morte sam mayores e mais vehementes” (Padre Manuel Bernardes, *Exercícios espirituais e Meditações da Via Purgativa: sobre a Malícia do peccado, Vaidade do mundo, Misérias da vida humana, & quatro Novissimos do Homem*, 2 volumes, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1686, p. 140. *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. VII, const. 1ª).

⁴⁹ *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. V, const. 8ª.

⁵⁰ B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1746-1760)*, fl. 7

estes descuidos apenas se processavam entre os menos privilegiados. Em 1775, o Padre José Nunes da Gama, cura na igreja de S. Pedro, no Nordestinho, morre apenas com os sacramentos da Penitência e da Eucaristia, mas sem a “extrema Unção, porque depois de receber aquelles de manhã, sem dar signaes alguns de estar proximo à morte; antes sim estando praticando espirou de noite tam repentinamente que não deu lugar a irselhe buscar o dito Sacramento”⁵¹.

No entanto, mesmo para aqueles que reservavam maior disponibilidade para a preparação da morte, a recepção dos sacramentos da Igreja implicava a observância de certos preceitos, na medida em que exigia a plena consciência do moribundo e determinadas condições de saúde. Assim, os doentes com devaneios eram impedidos de receberem o sacramento da Penitência; e os pacientes com vômitos ficavam incapacitados para receber o Viático⁵². As palavras de um observador directo ilustram melhor os requisitos imprescindíveis para a recepção dos últimos sacramentos. Em Agosto de 1695, o vigário Lázaro da Costa Pavão, vigário da igreja de Santa Luzia, nas Feteiras, aponta o óbito de Maria do Socorro, a quem já tinha confessado, e descreve que sendo “chamado para se lhe levar o Senhor por ser quaze meio dia, e porque deuia não estar ja em jejum a fui uer e achei desacordada e sem uzo de rezam, e depois por tarde leuandolhe e administrandolhe o sacramento da extrema unção continuando o mesmo desacordo, e fazendo expriencia com hum torrão de asuchar para uer se leuaua para

⁵¹ Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Pedro do Nordestinho, *Óbitos (1771-1816)*, fl. 78.

⁵² Os casos seguintes ilustram estas situações: Margarida Furtada e o escravo Boaventura morrem sem o Viático, a primeira por padecer de muitos vômitos; o segundo “por impedimento que teve de lançar muito sangue pella boca”. Manuel de Sousa Cadimo morre a 1 de Fevereiro de 1705, sem os sacramentos da confissão e eucaristia por delirios continuados que teve até morrer “porsedidos de huma facada que lhe deram na cabeça”. A 13 de Novembro de 1780 morre Doroteia do Rego com todos os sacramentos, excepto o da comunhão “por estar imoçibilitada de hũa enfermidade que tinha na boca que lhe impedio o podello receber” (cf. B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1677-*

baixo, o cospio fora com que parecia não estar capax para se lhe dar o Senhor pois auia mais uerosimel perigo de jrreuerensia”⁵³.

Era nestas circunstâncias que se tornava preciosa a cooperação entre as entidades médicas e clericais. As *Constituições Sinodais* angrenses ordenavam a todos os boticários que, quando fossem chamados para prestar auxílio, e antes que efectuassem qualquer acto clínico, exortassem o doente à confissão⁵⁴. Paralelamente, a diocese responsabilizava os sacerdotes nesta questão, lembrando-lhes a sua obrigação em informarem-se sobre a existência de doentes nas suas paróquias, para que rapidamente lhes fornecessem apoio⁵⁵. As normas de 1559 eram rígidas sobre estas funções sacerdotais, na medida em que os vigários menos escrupulosos seriam presos, suspensos do seu ofício e condenados a pagar um tostão⁵⁶. Relembremos o caso do cura da igreja dos Fenais da Luz, Padre António José Botelho, que, em 1773, é preso por não ter administrado a Unção a uma das suas freguesas, depois de ter sido chamado três vezes⁵⁷.

Não obstante estes casos, julgamos que, no decurso do século XVIII, a prática do apoio sacerdotal parece estar bem divulgada entre o clero local, funcionando como uma prática corrente *inter pares*. Em 1722, o Padre Francisco Carvalho Ferreira, vigário da igreja da Mãe de Deus, da Povoação, é auxiliado pelo “Reverendo Visse Vigario que prezente estava ajudando a bem morrer”; e, em 1750, o Padre José da Silva Ribeiro,

1709), fl. 218v. Id., *Ibidem*, *Óbitos* (1731-1746), fl. 185v., Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Pedro do Nordeste, *Óbitos* (1742-1771), fl. 32. Id., *Ibidem*, *Óbitos* (1771-1816), fl. 36.

⁵³ Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Luzia das Feteiras, *Óbitos* (1694-1741), fl. 3. O sínodo angrense fixara a norma da Igreja que exigia que a hóstia fosse tomada em jejum, o que apenas não seria observado se o penitente estivesse enfermo (cf. *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. VI, const. 2ª).

⁵⁴ *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. V, const. 8ª.

⁵⁵ De acordo com as *Constituições* angrenses, competia aos vigários a administração dos últimos sacramentos. Na falta destes, seriam os curas a cumprir tais funções, os quais também seriam substituídos pelos beneficiados, quando necessário fosse. *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. V, const. 8ª, p. 29. Por outro lado, a Diocese impedia que o Viático fosse distribuído pelo clero regular sem a sua licença, penalizando os frades com excomunhão e ao pagamento de 2 000 réis (cf. *Id.*, Tít. VI, const. 6ª).

⁵⁶ *Id.* Tít. V, const. 8ª.

beneficiado na igreja matriz de Ponta Delgada, refere já ter confessado muitas vezes e estar “aparelhado para receber o Santissimo Viatico se a doensa apertar mais”⁵⁸.

A pressão exercida pela hierarquia sobre esta competência eclesiástica terá coagido muitos párocos a registarem por escrito as suas faltas, como ilustramos através dos exemplos seguintes. Em 1698, o já referido Padre Lázaro Pavão justifica-se por não ter administrado a unção a uma das suas freguesas mais pobres, referindo “que quando me diceram leuase a unsam juntamente me chamaram para hum bautismo a que acudi primejro, e como por auer pedido a unsam outras vezes por fraqueza de fome prezumi não auer necessidade”⁵⁹. Este desabafo revela como o clero micaelense interiorizou bem a importância da assistência dos moribundos, optando por responsabilizar a família pelas faltas sucedidas. No ano de 1691, o pároco de Rabo de Peixe mostrava-se indignado pelo facto de uma defunta não ter recebido a Extrema Unção “por omissão e discuido de seu genro Hyronimo Rodrigues a quem por isso Condeney, que tendo tempo e lugar o não pidiu nem deu Recado”⁶⁰. Bem mais tarde, em 1752, o vigário da matriz do Nordeste, ao registar a morte de um fiel sem sacramentos, comenta que nunca a família pediu ajuda eclesiástica “ainda que durante a sua doença lhe passou o Padre Cura com os sacramentos muytas vezes pella porta”⁶¹. E, em 1800, o pároco da igreja de N^a Sr^a da Conceição, da Ribeira Grande, faz questão de anotar a morte de uma freguesa “sem sacramento algum, e sem culpa dos Parochos pois os não xamarão”⁶².

Por vezes, familiares e médicos desculpavam-se com os efeitos das intempéries. Assim sucede com a viúva Cristina Rodrigues, moradora em Rabo de Peixe, que não

⁵⁷ A.O. da Ribeira Grande, *Livro de autos de denúncias (1763-1777)*, sem fl.

⁵⁸ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 2169 e 4000.

⁵⁹ Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Luzia das Feteiras *Óbitos (1694-1741)*, fl. 8.

⁶⁰ Id., Fundo Paroquial da igreja de Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos (1679-1729)*, fl. 52v.

recebe a Extrema-Unção “pello não piderem os seus Enfermeiros dando por desculpa a muita agoa que hauia naquella noute em que falecera”⁶³.

No entanto, podemos entender a preocupação dos sacerdotes em registrar minuciosamente os seus procedimentos no apoio aos enfermos e defuntos numa outra perspectiva. De facto, se o acompanhamento espiritual parecia garantido entre os religiosos, o mesmo não parecia suceder entre estes e as suas ovelhas. Não deixa de ser sintomático que, no ano de 1695, o testador Manuel Botelho tenha reservado quinze tostões para que o Padre Manuel da Silva Matos o assistisse na hora da morte⁶⁴. Ademais, ao longo da centúria, encontramos inúmeras reclamações lançadas pelos seculares, principalmente oriundos de estratos mais empobrecidos⁶⁵. Em 1711, na recôndita freguesia de S. Pedro, no Nordestinho, o visitador João de Sousa Freire ouvira queixas sobre os padres que se recusavam a encomendar os defuntos mais pobres quando estes moravam muito longe da igreja⁶⁶. No mesmo ano, o doutor José Pereira de Mendonça, ao visitar a igreja matriz de Ponta Delgada, advertia os curas que não saíssem das suas casas para lugares desconhecidos, de forma a que os enfermos pudessem ser socorridos por eles, quer de dia, quer de noite⁶⁷. Já em 1743, uma nova visita realizada por D. Valério do Sacramento à freguesia de S. Pedro, no Nordestinho, registava de novo os lamentos

⁶¹ Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Jorge do Nordeste, *Óbitos (1679-1732)*, fl. 70

⁶² Id., Fundo Paroquial da igreja de N^a Sr^a da Conceição da Ribeira Grande, *Óbitos (1796-1821)*, fl. 187v

⁶³ Id., Fundo Paroquial da igreja de Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos (1679-1729)*, fl. 52.

⁶⁴ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 5114.

⁶⁵ Id., Fundo José de Torres, *Variedades Açoreanas*, vol. 3, fls 82v e 141.

⁶⁶ Para evitar o agudizar das disputas, o visitador tenta arranjar uma solução de meio termo, que satisfaça populares e religiosos, como podemos verificar: “Constame que os defuntos pobres moradores em algũa e nas partes mais distantes desta freguezia os trasião os vesinhos ao Adro para nelle os Reverendos Parochos os encomendarem, porque dizem não estão obrigados a irem tão longe encomendar os freguezes defuntos sem lhes pagarem; portanto mando que os defuntos que falecerem munto destantes os tragão os vesinhos e os recolhão em as primeiras casas junto da freguezia donde o dito defunto falecer, e à dita casa os vá um dos Reverendos Parochos encomendar por ser obrigação de seu officio parochial, com a comuniação de que não o cumprindo assim lhes ser dado em culpa como erro de officio” (Id., *Ibidem*, vol. 3, fl. 129v).

populares sobre os descuidos dos párocos para com os mortos carenciados. Alguns dias depois, o bispo ouvia os mesmos queixumes por parte dos habitantes da vizinha freguesia de S. Jorge, no Nordeste. Na mesma época, mas no outro lado da ilha, os moradores de N^a Sr^a da Ajuda, na Bretanha, queixavam-se que os párocos dilatavam os enterros, exigindo o prévio pagamento da benesse⁶⁸. Ao regressar a Angra, e indignado com a dimensão das queixas populares, Frei Valério do Sacramento redige uma carta em tom recriminatório, aconselhando os párocos a serem particularmente cuidadosos no desempenho daquelas tarefas⁶⁹. Todavia, as queixas populares e as sucessivas advertências diocesanas não parecem ter alterado a postura clerical. Poucos anos depois da admoestação do prelado, o doutor João de Sousa Sá Bettencourt tornava a ouvir as críticas dos fiéis da freguesia de Santo António sobre as atitudes dos seus ministros, designadamente porque exigiam que os familiares dos defuntos pobres mandassem fazer um ofício e pagassem o acompanhamento do colégio, quando este devia ser feito gratuitamente⁷⁰. E, nos inícios do século XIX, o bispo D. José Pegado de Azevedo, em visita à matriz de Vila Franca do Campo, presencia algumas irregularidades no apoio aos enfermos por parte do colégio paroquial. Com efeito, quando o Viático e a Unção eram levados aos doentes, era necessário a presença de dois padres, o que não sucedia nesta igreja. A indignação do visitador em relação a esta situação é clara: “E porquê? Porque o

⁶⁷ *As visitas pastorais da Matriz de S. Sebastião de Ponta Delgada (1674-1739)*, Introdução, transcrição e notas de Maria Fernanda Dinis Teixeira Enes, DRAC/Universidade dos Açores, 1986, p. 241.

⁶⁸ A.P.I.N^a Sr^a da Ajuda da Bretanha, *Livro de capítulos de visitas (1660-1751)*, fl. 97v

⁶⁹ Cf. Pastoral de 20-3-1744, Apêndice documental, doc. n.º 21.

⁷⁰ A.P.I.S. António de Capelas, *Livro de capítulos de visitas (1674-1754)*, fl. 91.

Cura, que não está de Semana, fica em sua casa, e não quer ter o trabalho ou incomodo de hir administrar aos Fieis os sacramentos que necessitão para seo remedio e consolação”⁷¹.

A referência a estas anomalias não deve ser, contudo, generalizada. Como poderemos observar mais adiante, a maioria dos micaelenses morria com a ajuda dos seus coordenadores religiosos. Eram estes que forneciam os mecanismos de salvação propostos pela Igreja de Roma. Mas a redenção humana exigia um trabalho de bastidores executado por um único actor: estava nas mãos do pecador preparar o reencontro com Deus. Nesta encenação, a cerimónia fúnebre assumia um papel fundamental. É por isso que João de Oliveira, a 28 de Agosto de 1703, faz uma escritura de doação de cinco alqueires de terra lavradia a um cunhado, na condição deste o sustentar até ao fim de sua vida e de lhe fazer o seu enterro e sufrágios⁷². A 28 de Outubro de 1768, é a vez do Padre Francisco Pereira do Amaral doar diversas terras localizadas na vila da Lagoa a um sobrinho, impondo condições idênticas⁷³.

Mas garantir uma boa morte era uma tarefa colossal, em que nada deveria ser deixado ao acaso. A orquestração dos pormenores tornava-se essencial para assegurar a confiança divina. E esta obtinha-se não só encomendando a alma ao Jardim das Delícias, como praticando a justiça. E o testamento era o único instrumento legal que permitia ao

⁷¹ Nas igrejas onde havia beneficiados, como é o caso desta matriz, estes eram igualmente obrigados a acompanhar todos os defuntos, sob pena de serem apontados e perderem a benesse (A.P.I.S. Miguel Arcanjo de Vila Franca do Campo, *Livro de capítulos de visitas (1770-1827)*, fl. 66v).

⁷² B.P.A.R.P.D., *Cartório Notarial*, Vila Franca do Campo, Livro 2051 (1699-1706), fl. 1021.

⁷³ Vejamos ainda o caso de Isabel Furtado, moradora na Ribeira Quente que, em 1726, doa ao seu enteado João Fagundes e à sobrinha Teresa de Sousa todos os seus bens, na condição de ambos cuidarem dela até à morte e suportarem os gastos com o seu enterro e sufrágios. Por sua vez, o Padre Jerónimo Soares Barriga, vigário na igreja de N^a Sr^a dos Anjos, em Água de Pau, doa, em 1751, um chão de uma casa e um quintal ao capitão João Francisco de Medeiros, casado com a sua sobrinha Ana Rosa Francisca de Melo, na condição do casal e herdeiros mandarem dizer uma capela de missas por sua alma. Dois anos depois, o mesmo vigário concede a outras três sobrinhas vinte alqueires de vinha e alguns bens móveis para estas cumprirem todos os legados que ele pede no testamento. (B.P.A.R.P.D., *Cartório Notarial*, Lagoa, Livro 713 (1768-1770), maço 9, fls 29v-30v. Id., *Ibidem*, Vila Franca do Campo, Livro 2055 (1724-1732), fls 55-

seu autor o exercício da justiça, dando a cada um o que lhe era devido: os bens aos herdeiros; as dívidas aos credores; as esmolas aos necessitados; o corpo à terra; a alma a Deus⁷⁴.

1. Testamentos e Testadores

A redacção de testamentos era uma prática aconselhada pela Igreja Católica. Como sublinha Estevão de Castro, o sacerdote, depois de confessar o doente, deveria induzi-lo sobre o modo de registar por escrito a sua vontade, evitando, contudo, intrometer-se na sua realização, para não ser acusado de ambição. Para evitar irregularidades, o mesmo autor advertia que a redacção do documento deveria impedir a existência de espaços longos entre os parágrafos e as palavras, de forma a impossibilitar o acrescento de frases lesivas do interesse do testador. Na sequência deste pensamento, o Padre Júlio César aconselhava que os testamentos deviam ser, preferencialmente, escritos pelo próprio ou por alguém da sua confiança, de forma a manter o seu conteúdo em segredo. Este era o tipo de testamento que a legislação reinol denominava de *cerrado* ou *místico*. Terminada a sua redacção, o texto era lacrado, cosido e entregue a um tabalião, que garantia a sua aprovação mediante a presença de seis testemunhas, obrigatoriamente indivíduos do sexo masculino e maiores de catorze anos. Em S. Miguel, o testamento cerrado é claramente dominante, representando mais de 90% dos registos. O testamento aberto, também

55v. Id., *Ibidem*, Lagoa, Livro 721 (1749-1753), maço 10, s. fl. Id., *Ibidem*, Lagoa, Livro 707 (1748-1753), maço 9, fls 55-56).

⁷⁴ Cit. por Francisco Javier Lorenzi Pinar, *Muerte y Ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidade de Salamanca, 1991, p. 21.

FIGURA IV

previsto nas normas legais portuguesas, é, pois, raro. Este era lavrado em livro de notas perante uma assistência que ficava, por consequência, informada das verbas⁷⁵.

Era possível, ainda, realizar testamentos de mão comum. Em S. Miguel, todavia, o seu valor não é representativo. Entre os laicos, cerca de 24,3% testa conjuntamente, geralmente casais. Mas a percentagem é manifestamente inferior entre os religiosos, pois apenas 6,2% é que testa com outra pessoa, geralmente um elemento da família chegada: pais, irmãos ou tios.

A validade do testamento dependia do cumprimento dos preceitos regulamentados pelas *Ordenações Filipinas*. A presença das testemunhas validava a obediência à legislação reinol, que proibia a realização de testamentos por parte de menores, filhos famílias, escravos, apóstatas, herejes, frades, surdos, mentecaptos e delirantes⁷⁶. É por isso que, em 1785, o Padre José Leonardo Viana, da Ribeira Grande, faz o seu testamento “de pe e Em seu perfeito Juizo e Entendimento Sem mais molestia alguma que a Rezam em sua mam direita”⁷⁷. Em determinadas circunstâncias, era mesmo necessário incluir um parecer médico, como aquele que, em 1774, atesta a sanidade mental do Padre António Xavier: “Certefico eu Jeronymo Joze Alvares Monteiro chyrurgião Anathomico,

⁷⁵ Neste domínio, a situação regional é semelhante à lisboeta, cidade onde também predominam os testamentos cerrados. Em Zamora, pelo inverso, o tipo de testamentos mais habitual é o aberto. As Ordenações prevêm ainda o testamento nocumpativo. Este era ditado pelo enfermo e certificado por seis indivíduos mas, neste caso, aceitava-se testemunhas femininas, uma vez que o enfermo estava à beira da morte. Aliás, a validade das mandas só seria reconhecida se o testador falecesse. É o que sucede em 1742, quando D. Bárbara Francisca Borges Rebela pede para reduzir a pública forma o testamento nocumpativo do seu marido, o capitão Guilherme Fisher Borges, justificando que o defunto não tivera tempo de reduzir a sua vontade a escrito, pois na noite de 22 para 23 de Janeiro daquele ano “lhe sobreveio a doensa em tal forma que apresadamente deu lugar a se Comfesar e Receber os Sacramentos nam tendo mais tempo de fazer Seu testamento inscriptis Rezam porque o fes nucumpativo declarando a sua ultima vontade Com muntas testemunhas alem das que a lej detremina em simillhantes cazos” (cf. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 77. Francisco Javier Lorenzi Pinar, *ob. cit.*, p. 26. *Ordenações Filipinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Livro IV, Tít. LXXX. B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 57, nº 500).

⁷⁶ *Ordenações Filipinas*, Livro IV, Tít. LXXX e LXXXI.

⁷⁷ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3793.

e pharmaceutico chymico aprovado por sua Magestade Fidelissima que Deos guarde, que o Reverendo Padre Antonio Xavier se acha gravemente infermo de hũa febre hezica primaria, com cuja se acha em perigo de vida; mas sem lezão algũa no cerebro, cujo rezide athe hoje com aquella cohordenação nesesaria para o dito infermo prezidir, como prezide com o seu juizo perfeito”⁷⁸.

Não seria descabida esta preocupação por parte dos testadores em registarem publicamente a sua plena consciência. O caso de Miguel de Medeiros é menos feliz e exemplifica algumas das irregularidades que podiam suceder na prática testamentária. Em 1746, alucinado devido à doença que o mantinha preso na cama, este testador é logrado pelo seu testamenteiro, o Padre João de Macedo Botelho, que o leva a aprovar um codicilo que, após ter recuperado da enfermidade, descobre estar cheio de irregularidades⁷⁹. Precavendo estas situações, desde há muito que as Constituições Sinodais do Bispado proibiam aos clérigos a redacção de testamentos nos quais fossem nomeados como herdeiros ou testamenteiros, sob pena de cinco cruzados pagos do aljube⁸⁰.

Perante as alterações legais pombalinas, os micaelenses demonstram particular zelo na forma como redigem os seus testamentos, adaptando-os às novas regras. Assim o demonstra Maria dos Prazeres, em 1770, quando refere que “fizera Seu testamento de mam commũa em os vinte e sette do mes de Abril da dita hera [1764], e nelle dispuzera dos bens que entam posuhyam como foy Sua vontade, mas porque Sobreveyo a Collendissima Ley de nove de Setembro de mil Settecentos Secenta, e nove, que coarta a

⁷⁸ Id., *Ibidem*, nº 1114.

⁷⁹ Id., *Ibidem*, nº 6594.

⁸⁰ *Constituições Synodaes do Bispado d'Angra*, Tít. XXIII, const. 5ª.

vontade dos Testadores; E porque ella Testadora dezeja em tudo obedecer a Sua Magestade, cujos annos de vida Deus augmente, e prospere; por isso resolve a fazer este novo testamento, dispondo, como dispoem da sua ultima vontade em forma Legal pelo que de Seu Motu proprio, e Sem constrangimento de pessoa algũa deroga quanto pode o dito Seu primeyro testamento”⁸¹.

Para lá das determinações de foro régio e das directrizes universalistas da Igreja de Roma, os testamentos reflectiam também os hábitos desde há muito enraizados na comunidades, regimentados ou não pelas constituições locais. As *Constituições Sinodais* de Angra, por exemplo, no seu Título XX, proibiam não só a efectuação de enterros nocturnos, sem autorização do bispo, como a realização de exéquias aos domingos e demais dias santos⁸². O ritual católico universalista era vigiado pela rede tentacular diocesana, mas executado à escala local. À margem do estereotipado rito romano, restava uma súpula de peculiaridades próprias da terra: os hábitos, os cortejos, os officios, entre outros sinais, expressavam o peso de uma tradição secular, que o tempo lento da vivência das ilhas tinha enraizado. É certo que desconhecemos a existência no espaço insular dos *Livros de Usos e Costumes*, existentes em algumas dioceses metropolitanas, que estipulavam os preceitos próprios de cada paróquia, particularizando *in loco* as

⁸¹ A inquietação desta e de outros testadores prendia-se com o receio da anulação das mandas. Em casos de dúvidas, alguns testantes expressavam a sua total submissão às normas gerais do reino. É o que faz o Padre Francisco Martins Barbosa que, em 1775, declara que a sua vontade não é outra senão “o que neste testamento declara, Sugeitando as leys do seu Monarca, e dispondo dos seos bens como elle determina”. De igual modo, o casal Manuel Dias Chixaro e Josefa de Paiva afirma em 1780 que “sem embargo de haverem disposto Como declarado tem sempre se querem Comformar com as leis de Sua Majestade fidelicima a que estam sujeitos” (B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 6093, 2304 e 4695).

⁸² De acordo com o ritual romano, a hora mais conveniente para o enterro seria de manhã, de forma a que se celebrasse a missa de corpo presente antes do enterro. Assim, na véspera, o cadáver era levado para igreja onde era honrado com cânticos, salmos e orações (*Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. XX, const. 1^a e 2^a. *Idéa de hum Perfeito Parocho Instruido nas suas obrigações, e instruindo as suas ovelhas na solida piedade*, 2^a edição, Lisboa, Regia Oficina Tipográfica, 1785, p. 200).

determinações generalistas das *Constituições Sinodais*⁸³. Porém, apesar da inexistência escrita das práticas locais, o exercício do costume, firmado pela sucessão do tempo, restringia e normatizava os procedimentos mortuários de cada freguesia. O oficial de barbeiro Francisco Machado parece ter consciência destas especificidades. Em 1725, prestes a embarcar para o Brasil, via Lisboa, e ignorando o local onde a morte o surpreenderá, pede que o seu funeral seja pago “como for Custume, e uzo da terra”⁸⁴. Bem mais tarde, o micalense Padre Pedro da Fonseca Falcão que, em 1780, residia no Brasil, especificava que aos sacerdotes que o assistissem nos ofícios fúnebres fosse entregue a esmola estipulada no regimento da diocese onde viesse a falecer⁸⁵.

Delimitadas pelas leis gerais e pelos hábitos seculares, as cédulas testamentárias resultavam formais e enxutas. A moral católica aconselhava a retração pública dos sentimentos e dos gestos amorosos. A intimidade da vida familiar desenvolvia-se no interior da casa e apelava à discrição: o pudor sentimental dominava as palavras moribundas. Não obstante, de forma irreflectida e em pouco mais de quatro fôlios, o indivíduo expunha os seus desejos, amizades, rivalidades, esperanças e ordens. O recato das palavras submergia-se por entre os gestos pretendidos. E, aqui e acolá, a rigidez e a reserva davam lugar a uma efectiva demonstração de afectos. O abrir da cortina é feito, por exemplo, pelo trabalhador Tomé da Costa que, em 1735, deixa que todos os seus sufrágios sejam feitos à vontade da sua mulher, Maria Martins “pois fia da dita sua molher fara tudo por sua alma o que for a bem della dita sua alma pello muito amor com

⁸³ Margarida Durães, “<<Porque a morte é certa e a hora incerta...>> Alguns aspectos dos preparativos da morte e da salvação eterna entre os camponenses bracarenses (sécs XVIII-XIX)”, *Sociedade e Cultura* 2, Cadernos do Noroeste, Série Sociologia, vol. 13 (2), 2000, p. 311.

⁸⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 2287.

⁸⁵ Id., *Ibidem*, nº 6710.

que sempre se amarão”⁸⁶. Em 1760, um outro testador, o lavrador Francisco de Couto, confessa a sua íntima ligação com todos os elementos da *oikos*, quando afirma desejar “ser senhor e possuidor de muitos bens para deixar ao ditto seu filho e herdeiro, em recompensão, e Remuneração do zelo, e amor paternal Com que sempre o tratou e porque tinha feito todos os gastos nos funerais de sua mulher, filha e escrava a quem tanto amava”⁸⁷. Bem mais tarde, em 1800, a solteira Clara dos Anjos expunha o seu grande carinho pelos sobrinhos, que cuidavam dela há muitos anos e, em remuneração deste amparo, escolhia-os para seus herdeiros e testamentários⁸⁸. Tais revelações surgem também para registar antipatias e conflitos entre os mais chegados. No ano de 1735, José da Costa Lourenço, ao declarar que não tinha herdeiros forçados, faz questão de deserdar todos os restantes parentes⁸⁹.

Desta forma, o testamento tornava-se o melhor meio para o defunto controlar o comportamento dos vivos. É neste sentido que o Padre Manuel de Oliveira Vasconcelos, vigário da igreja de N^a Sr^a do Rosário, da Lagoa, determina, em 1747, que se deserdem todos os que se opuserem ao seu testamento⁹⁰. No ano de 1780, o casal António de Melo Afonso e D. Josefa de Araújo distribui diversas esmolas em dinheiro a vários parentes, mas faz questão de condicioná-las, precisando que se “fizessem alguma violencia Judicial para a sua recepção ja daqui as suspensão e davão por não deixadas”⁹¹.

Retenhamos ainda uma outra ideia: o testamento não expressa a morte real, mas apenas o discurso sobre a morte. Reflecte somente aquilo que o testador gostaria que fosse feito e não o que realmente é feito. Neste ambiente, a exposição testamentária não é

⁸⁶ Id., *Ibidem*, nº 7132.

⁸⁷ Id., *Ibidem*, nº 2205.

⁸⁸ Id., *Ibidem*, nº 1657.

⁸⁹ Id., *Ibidem*, nº 3660.

inócua, pois reflecte três elos da teia humana: o da vida pessoal (o testamento é uma das formas que o homem utiliza para lidar com a sua mortalidade); o da vida social (o testamento descobre relações de afecto e de poder com familiares, estranhos e instituições); e o da vida espiritual (o testamento revela a relação do testador com o divino e a realidade ultraterrena)⁹². Por isso, o testamento traduz a morte sentida e completa a morte estatística, cara à Demografia.

Contendo vontades, ordens e medos, a confissão testamentária seria publicamente divulgada após a morte do seu autor. A abertura destes documentos era feita perante as entidades judiciais competentes, o juiz de fora ou os juizes dos lugares, de acordo com as localidades de residência dos defuntos. No entanto, nem sempre era possível fazer cumprir este preceito, como relata a viúva Maria Baldaia, moradora nos Fenais da Luz, quando afirma que no “dia em que faleseo o dito seu Marido por ser distante a esta Cidade duas legoas e meia foi forçozo abrir o Padre Vigario do dito Lugar o testamento do dito defunto perante testemunhas para saber o que nele ordenou para seu enterro”⁹³. Um outro caso, sucedido na mesma freguesia, retrata como a decomposição dos corpos e a consequente urgência na abertura dos testamento obrigava a soluções de recurso. Em 1775, o Padre António da Ponte referia “que Seu Jrmão Manoel da Ponte Vidal falecera em 7 do Corrente Com huma molestia cancerosa no Nariz e Cara de sorte que o mau cheiro não admetia demora, para que se viesse á Cidade abrir o testamento em juizo por tornar distante Lugar do faleçimento e Se observarem as mandaz do testamento, por esta

⁹⁰ Id., *Ibidem*, nº 5044.

⁹¹ Id., *Ibidem*, nº 2289.

⁹² Cf. Hermenegildo Goinhas Fernandes e Francisco Gomes Caramelo, “A morte em Lisboa (1745-1770): uma primeira abordagem”, *Da Pré-História à História*, s.l., 1987, p. 413.

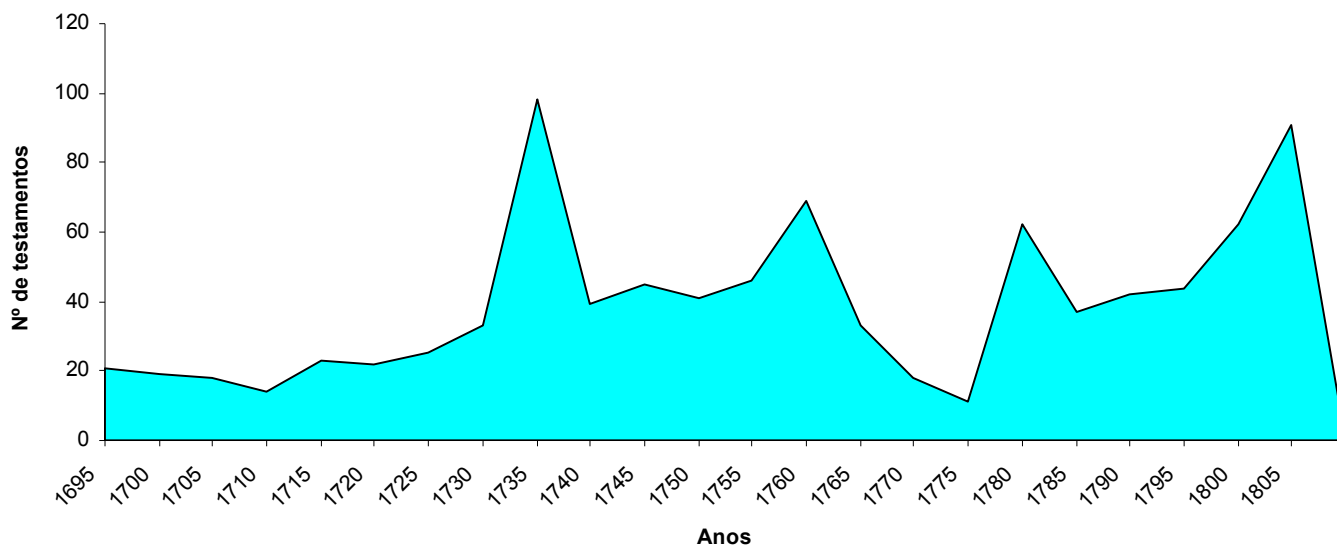
⁹³ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 5148.

Cauza e ter havido muito tempo do falecimento abriu o Supplicante a Çedula e deu o Corpo a Sepultura”⁹⁴

Perante este quadro normativo, vejamos como decorre a prática testamentária em S. Miguel setecentista.

GRÁFICO 23

NÚMERO DE TESTAMENTOS REDIGIDOS EM S. MIGUEL POR QUINQUÉNIOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como podemos observar, o interesse da população micalense em fixar por escrito as suas últimas vontades progride consideravelmente a partir da década de 1730, embora apresentando um crescimento oscilatório, no qual destacamos dois momentos.

⁹⁴ Id., *Ibidem*, nº 5149

Um primeiro, situado no ano de 1735, no qual o volume testamentário atinge o valor absoluto mais elevado de todo o século. Confessamos a nossa incapacidade para justificar este insólito aumento: nas perspectivas económica e social, as fontes primárias disponíveis, os relatos das crónicas e os estudos realizados pelos historiadores insulares não identificam qualquer crise de ordem agrícola ou financeira, nem qualquer epidemia súbita que expliquem a repentina ampliação das cédulas testamentárias. O único dado que possuímos é um documento datado de 29 de Julho de 1738, no qual o Conselho da Fazenda ordena que se entreguem 300 000 à Recolecta de N^a Sr^a da Conceição, na Caloura, para que os padres recuperem o edifício destruído por um terramoto ocorrido, precisamente, em 1735⁹⁵. No entanto, este sismo não é corroborado por nenhuma outra fonte conhecida nem pelos especialistas da geologia micaelense. Esperemos que a evolução dos estudos locais permitam elucidar esta questão.

Um segundo momento situa-se a partir da década de 1780. Neste caso, pensamos que as crises agrícolas e as epidemias que se abatem sobre a ilha durante este período realçam de novo a importância do testamento como garantia de uma boa morte. Com efeito, os dados demográficos comprovam que o início da década de oitenta é particularmente mortífero na ilha de S. Miguel: de uma taxa média de mortalidade que rondava os 3,2% por ano, alcançamos os valores mais altos nos anos críticos de 1780 e 1781, onde a taxa de mortalidade anual atinge os 5,4% e 7,2%, respectivamente⁹⁶.

⁹⁵ Vejamos um excerto do documento indicado, que comprova a entrega aos “Menistro e mais Padres congregados na Recolecta de Nossa Senhora da Conceição de Val da Piedade desta Ilha trezentos mil Reis de que Sua Magestade lhes fes merce por esmolla para accudirem a ruina que huma parte do seu ermiterio necessario para a sua habitação exprimentou por cauza do terremoto que no anno de mil setecentos trinta e sinco houve nessa Ilha” (B.P.A.R.P.D., *Alfândega de Ponta Delgada*, Livro de registo nº 1365 (1727-1812), fl. 129).

⁹⁶ Para o período por nós estudado, esta média de mortalidade é suportada unicamente pelos dados disponíveis, que vão da década de 1760 até aos inícios do século XIX (cf. Artur António Boavida Madeira,

Pelo inverso, o decréscimo de testamentos verificável na década de 1770 provirá dos efeitos da legislação pombalina, que terá provocado alguma confusão e um certo desconforto na sociedade açoriana, principalmente as leis de 1769 e de 1770, que coartavam parcelarmente as liberdades testamentárias.

A compreensão desta mancha gráfica ficará, todavia, incompleta se não a relacionarmos com o todo populacional. O século XVIII micalense é um período de grande crescimento demográfico. Se, em 1723, a população orçava os 42.202 habitantes, no ano de 1805 alcançamos já o valor de 60.104 habitantes⁹⁷. Espectador real desta evolução, o octagenário Padre João da Madre de Deus, recolecto na Caloura, mostra-se impressionado por este acréscimo, lembrando-o e explicando-o no seu testamento datado de 1733: “a Ilha era ferteleissima e baratissima, e a gente pouca sem nestes primeiros des annos de minha asistencia se falar em milho saluo para asar. Derão então em fazerem muitas terras de milho deu em grande abundancia con grande fartura a pobreza: renou o uicio da lexuria tanto que se começarão a cazar crianças que quando chegão aos 30 anos de idade ja tem dous e tres netos e incherão a Ilha de gente em menos de 50 anos”⁹⁸.

Perante este cenário demográfico, observamos que a população testadora micalense é escassa, não ultrapassando os 14%⁹⁹. No nosso entender, existirão dois

População e emigração nos Açores (1766-1820), Apêndice documental, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1997, Quadros 17-40, pp. 31-54).

⁹⁷ Fazemos referência à data de 1723, na medida em que este é o primeiro ano de setecentos do qual se conhecem referências quantitativas sobre a população micalense. A população de S. Miguel, depois de um crescimento acentuado entre 1740 e 1760, decaiu drasticamente a partir de 1770. A posterior recuperação, apesar de lenta, situa-se num momento importante do nosso estudo, a partir de 1782 e manter-se-á em crescimento positivo até aos finais da centúria (cf. Id., *Ibidem*, pp. 180-181 e p. 205).

⁹⁸ B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 74, n° 658, fl. 11v.

⁹⁹ A percentagem micalense assemelha-se às verificadas em duas capitais europeias: em Lisboa, a população testamentária situa-se entre os 8% e 10%; em Paris, entre os 10% e 15%. O valor local é, por outro lado, muito inferior aos 40% registados em Provença e aos 30% verificados em Barcelona, mas superior aos 2% contabilizados em Genebra (cf. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, pp. 45-46. Pierre Chaunu, *La*

motivos que estarão na base desta baixa representatividade testamentária insular. Em primeiro lugar, à margem do esforço religioso para difundir as virtudes testamentárias, a população menos abastada, que constituía a maior parte da sociedade local, achava inútil tal exercício jurídico. Por outro lado, não seria insólito que parte da comunidade micaelense acreditasse que a redacção das cédulas testamentárias pudesse chamar a morte, tal como sucedia em outras zonas de grande vitalidade católica¹⁰⁰.

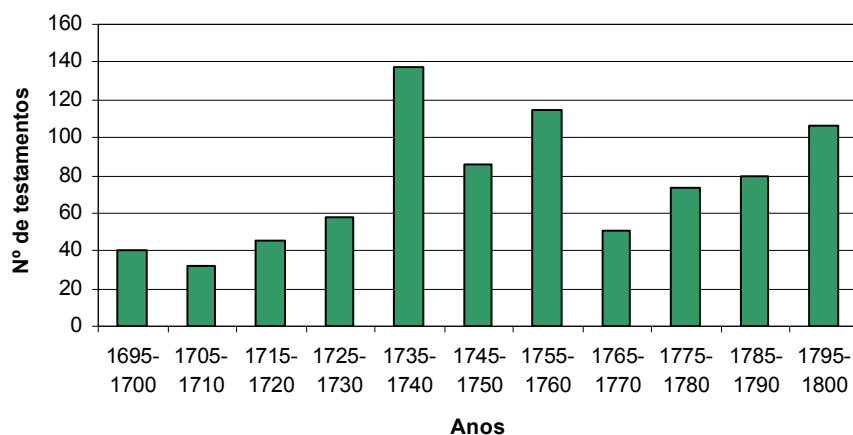
Verificamos igualmente que existe um aumento de cédulas testamentárias durante a centúria: dos 5897 testamentos registados no Cartório da Relação dos Açores no século XVIII, 39,2% são outorgados de 1695 a 1750 e 60,7% são redigidos de 1751 até 1805. Neste sentido, a importância quantitativa dos testamentos parece querer acompanhar o ritmo do crescimento demográfico¹⁰¹.

A observação dos dois gráficos seguintes permite-nos concluir que o maior registo testamental verificável no fim do século resulta de uma iniciativa mútua: leigos e eclesiásticos contribuem para esse aumento, o que significa que estes dois grupos reforçaram a confiança no testamento como instrumento regulador de vontades.

mort à Paris, 16^e, 17^e, 18^e siècles, Paris, Fayard, 1978, p. 227. Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978, p. 27. Ricardo Garcia Garcel, “La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen (aproximación metodológica)”, *II Colóquio de Metodologia Histórica Aplicada*, Santiago de Compostela, 1982, p. 117. Barbara Roth-Lochner, “L’évolution de l’activité notariale à Genève aux XVII et XVIII siècles”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, janvier-mars, 1986, p. 105.

¹⁰⁰ Francisco Javier Lorenzi Pinar, *ob. cit.*, p. 23.

GRÁFICO 24
EVOLUÇÃO DA TESTAMENTÁRIA SECULAR
1695-1800



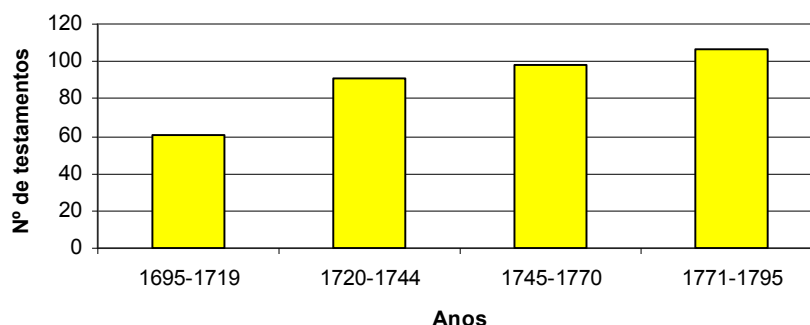
Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como vemos, depois de um período de maior registo, que se situa em meados do século, os dez anos que vão de 1765 a 1775 confirmam que a população secular se sentiu ameaçada pelas inovações legislativas do reinado de D. José. Todavia, a manifestação escrita das vontades afirmar-se-ia confortavelmente nas décadas seguintes e aproximar-se-ia dos valores mais altos até então registados.

O gráfico 25 ilustra que também o círculo sacerdotal reforça o mapa da testamentária insular ao longo do tempo. Em suma, leigos e religiosos contribuem de forma semelhante para que o testamento ganhe uma crescente preponderância, sobretudo no final do século XVIII.

¹⁰¹ Artur António Boavida Madeira, *ob. cit.*, pp. 180-181 e p. 205 e Quadros 17-40.

GRÁFICO 25
EVOLUÇÃO DA TESTAMENTÁRIA ECLESIASTICA
1695-1795



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

No que concerne à distribuição geográfica dos testadores, encontramos alguma homogeneidade. As áreas mais populosas são aquelas onde encontramos mais testantes designadamente o perímetro urbano de Ponta Delgada, Vila Franca do Campo, Ribeira Grande, Ribeira Seca, Rosto de Cão, Relva, e Lagoa, cuja participação ronda os 2% por localidade. Mas em zonas de menor dimensão, como Povoação, Maia, Fajã, Capelas e Arrifes, a representatividade é aproximada: em cada freguesia, o número dos testadores é de 1,7%¹⁰². Perante este mapa, a única excepção localiza-se em Rabo de Peixe, que apresenta uma taxa ligeiramente mais elevada de testadores: 3,2%.

O crédito destes dados merece, contudo, dois reparos. O primeiro justifica-se pelo facto de estarmos a trabalhar com duas categorias distintas: os totais populacionais incluem os menores e, como já referimos, estes não podiam testar. Assim, as

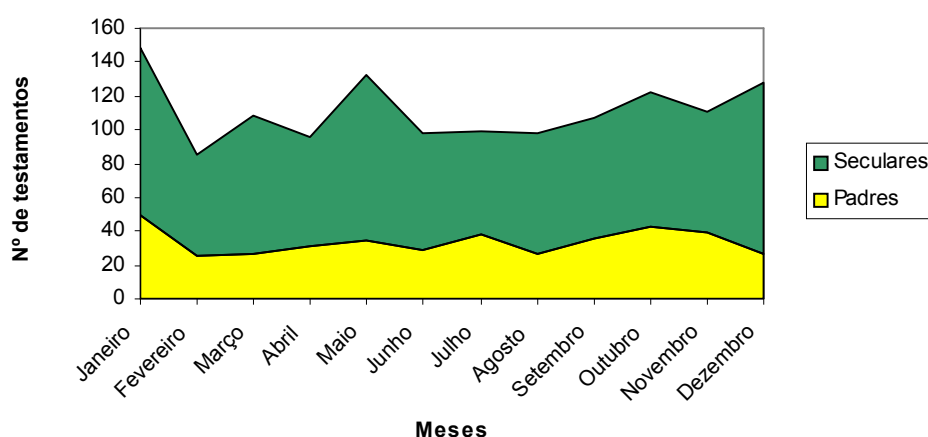
¹⁰² Id., *Ibidem*, Quadro 4, que expressa a distribuição da população da ilha de S. Miguel, no ano de 1723, pelas diversas vilas e freguesias.

percentagens apresentadas estarão, na realidade, subvalorizadas e poderiam ser inflacionadas se contabilizássemos apenas a população adulta. O segundo prende-se com a migração das populações no tempo estival. As áreas circundantes à cidade, como a Fajã, S. Roque, Relva e Rabo de Peixe eram locais de poiso veraneio de muitos senhores, atraídos pelas colheitas de cereais e pelas vindimas. Encontrámos vários casos de indivíduos que foram surpreendidos pela doença nas suas quintas e adegas e que, subitamente, foram constrangidos a efectuarem os seus testamentos nos locais de veraneio.

Na sequência deste fenómeno, reparamos que o acto de testar reflecte a dimensão cíclica anual em que as comunidades locais estavam inseridas, como podemos observar pela análise do gráfico 26.

GRÁFICO 26

DISTRIBUIÇÃO SAZONAL DOS TESTAMENTOS SECULARES E ECLESIÁSTICOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

As cores gráficas merecem-nos, desde já, uma primeira anotação. A oscilação mensal registada entre os leigos é mais acentuada do que entre os sacerdotes. Além disso, as flutuações dos registos testamentários dos dois grupos parecem relacionar-se com as respectivas actividades profissionais e depender do calendário agrícola anual.

Entre os leigos, e apesar de uma relativa distribuição homogénea ao longo do ano, verificamos que há três meses que registam um maior número de cédulas testamentárias: Janeiro, Maio e Dezembro. No que respeita ao primeiro e último meses do ano, o rigor do Inverno, com temperaturas mais baixas, enfraqueceria a saúde de uma parte considerável da população que, perante a proximidade da doença, se preparava com maior afínco para a morte. Quanto ao mês de Maio, a elevada redacção de testamentos poderá justificar-se não só por ser um período que permitia alguma atenção por assuntos que não fossem de âmbito fundiário, uma vez que a época estival acarretava um maior volume do trabalho nos campos, mas também pela maior fragilidade nutricional que a escassez de víveres durante os meses de Inverno e Primavera provocavam, gerando mais doenças numa população mal nutrida, com poucos hábitos higiénicos e mal acompanhada na perspectiva medicinal. Se reparmos, os meses em que se verifica a realização de menos testamentos são os de Junho a Setembro, quando as colheitas do trigo e do milho e as vindimas assenhoreavam as ocupações populares.

Entre os padres, também impera a tendência para redigirem os seus testamentos no frio mês de Janeiro, mas os meses de Novembro e Dezembro contrariam o intenso registo laico. Julgamos que um dos motivos para esta discrepância se encontra no aumento das tarefas que os sacerdotes tinham durante os festejos de dois de Novembro e da época natalícia. Também em oposição aos leigos, os padres micaelenses optam por fazer mais

testamentos no auge do Verão, talvez pela sua menor ligação às actividades agrícolas. Contudo, e atendendo ao interesse que muitos sacerdotes tinham pela actividade vinícola, não surpreende que o mês de Setembro registre um decréscimo das cédulas testamentárias.

Ao processo testamentário não é, pois, indiferente a evolução do calendário agrícola e as condições climáticas. A debilitação do corpo, de acordo com o discurso dominante da época, assinalava a enfermidade da alma. De facto, segundo muitos tratados sobre o bem morrer, as enfermidades físicas tinham uma origem divina e eram o castigo concedido por Deus aos pecadores. A robustez corporal e a perfeição da alma eram parte de um todo indissociável. Em 1762, o Padre Manuel Godinho escrevia: “Se houvera (...) melhor cousa neste mundo, que o padecer, Deos o dera a seu Filho mais amado: mas como não havia cousa melhor, deo-lhe as Cruzes por morgado”¹⁰³. Oito anos mais tarde, o Padre Jácome Maria Galizia advogava a mesma ideia ao referir que as enfermidades serviam “de flagello, e de castigo das nossas culpas, as quaes enviadas pelo Senhor, nos fazem lembrada a mudança da nossa vida tibia, negligente, e pouco Christã, em outra vida melhor”¹⁰⁴. Na sequência deste pensamento, a doença deveria ser considerada uma benesse para todos os apreciadores de uma vida mundana, uma vez que

¹⁰³ Padre Manuel Godinho, *Vida, virtudes, e morte com opinião e santidade do venerável Frei António das Chagas*, Lisboa, Oficina de Francisco Borges de Sousa, 1762, p. 167.

¹⁰⁴ Padre Jacome Maria Galizia, *Nova instrução de visitar enfermos e assistir aos agonizantes por meio de exortações cristãs*, Lisboa, Oficina dos Herdeiros de Domingos Gonçalves, 1770, p. 26. A posição oficial da Igreja católica sobre a utilidade da doença encontra-se bem expressa neste diálogo retirado da obra do bispo Carlos Joaquim Colbert:

“P. Que cousa he enfermidade?

R. He uma molestia do corpo, ou do espirito, que Deos envia aos homens quando lhe parece, em pena do peccado original.

P. Por que razão nos envia Deos enfermidades?

R. 1 Para humilhar-nos. 2. Para desapegar-nos do Mundo, e de nós mesmos. 3. Para preparar-nos á morte. 4. Para punir-nos de nossos peccados, e dar-nos lugar de expiallos pela penitencia. 5. Para ensinar-nos a ser pacientes, e mortificados. 6. Para purificar-nos com estes castigos temporaes” (Bispo Carlos Joaquim Colbert, *Instrucções Geraes em forma de Catecismo nas quaes se explicão em compendio pela Sagrada Escritura, e tradição a historia, e os dogmas da religião a moral christã, os sacramentos, as orações, as ceremonias, e os usos da Igreja*, 4 volumes, Lisboa, Oficina Tipográfica, 1770, pp. 161-162).

ela os impediria de realizar actos que os levariam à perdição e à morte eterna. Assim, os tratadistas colocavam a questão de uma forma muito simples: “Adoece o corpo para que se salve a alma”¹⁰⁵.

Esta postura não significa que o corpo fosse desprezado. De acordo com a ideia da indissociabilidade do corpo e da alma, que se uniriam de novo no dia do Julgamento Final, por vezes era necessário salvar o corpo para purificar a alma, como defendia, em 1688, o jesuíta João da Fonseca¹⁰⁶. Talvez por isso, muitos dos testadores mais abonados procuravam os serviços dos boticários, tentando enganar a morte com os artifícios medicinais. É o que faz o Padre José Velho do Amaral, vigário na matriz de Santa Cruz da Lagoa que, em 1766, declara ter gasto 3 800 réis em sangrias e purgas¹⁰⁷. Em 1780, é a vez do capitão André Diogo Dias Medeiros do Canto ordenar que se entreguem 19 200 réis ao boticário Marcelino José Lourenço em gratificação dos benefícios que tinha recebido¹⁰⁸.

Muitos outros fiéis optavam por recorrer aos seus santos de devoção, acreditando que o seu poder mediador poderia reanimá-los. O capitão Sebastião da Costa Carneiro parece ter sido bem sucedido na prece que dirigiu a S. Gonçalo. Em agradecimento da recuperação do achaque, colocou um quadro com a imagem do santo na ermida de sua invocação, em Ponta Delgada¹⁰⁹. Também para agradecer o milagre feito por S^a. Rita, Bernardo Gomes pede lizeja para erigir uma ermida invocada a esta santa na freguesia

¹⁰⁵ Padre Jacome Maria Galizia, *ob. cit.*, p. 222.

¹⁰⁶ Padre João da Fonseca, *Escola da Doutrina Christã, em que se ensina o que he obrigado a saber o Christam: Ordenada por modo de Dialogo entre dous Estudantes hum Filozofo, por nome Marcelino, & outro Theologo, por nome Diodoro: com exemplos accomodados às materias, que se tratam*, Évora, Oficina da Universidade, 1688.

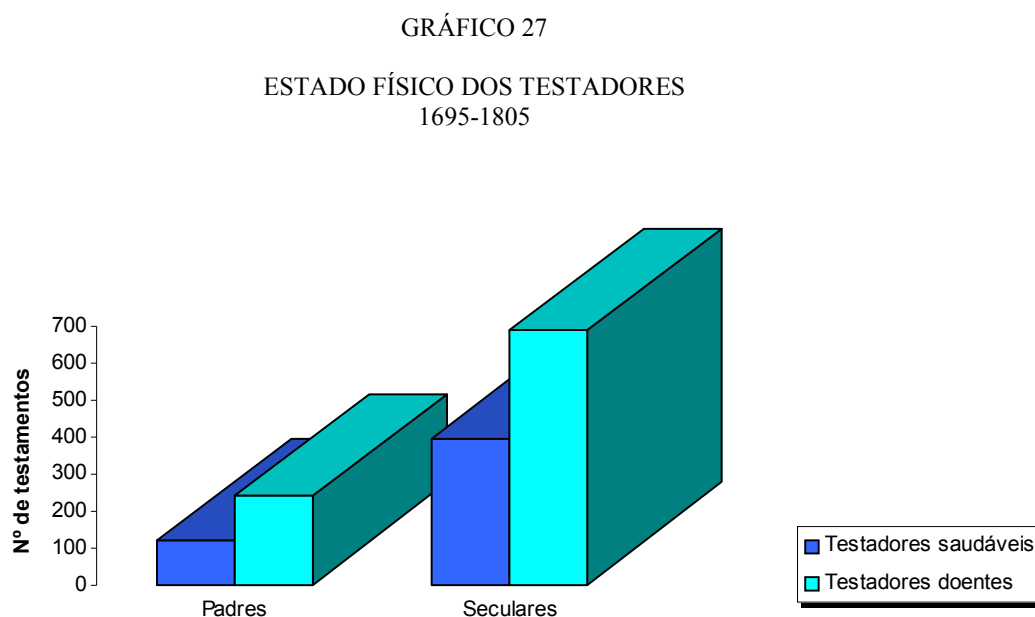
¹⁰⁷ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3971.

¹⁰⁸ Id., *Ibidem*, nº 95.

¹⁰⁹ Id., Fundo José de Torres, *Variedades Açoreanas*, vol. 3, fl. 52.

de N^a S^a dos Anjos, na Fajã, em “cumprimento do voto que tinha feito em certa doença mortal”¹¹⁰.

Na realidade, o estudo da documentação em foco leva-nos a concluir que, na ilha de S. Miguel, o que de facto impelia a redacção testamentária era a doença. Debilitados pelas enfermidades e reconhecendo a proximidade do “mal da morte”, laicos e sacerdotes apressam-se a registar as suas vontades, de forma a salvaguardarem o seu múnus material e garantirem a salvação das suas almas. A observação do gráfico 27 confirma esta afirmação.



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

¹¹⁰ Id., *Ibidem*, fls 181v-182v.

Como vemos, o gráfico 27 demonstra que a grande parte dos testadores laicos e religiosos realiza as suas cédulas testamentárias quando se encontra atingida pelas enfermidades¹¹¹. O objectivo era óbvio, como faz questão de esclarecer, em 1730, o viúvo Manuel da Silva Ferreira que, à beira da morte, “dezejava morrer Como Christão e queria tratar do bem da sua alma”¹¹².

Esta leitura parece-nos interessante, na medida em que verificamos que a mensagem veiculada pelos tratados sobre o bem morrer não alcançara a maior parte da população insular, quer laica, quer eclesiástica. Com efeito, na linha defendida por Santo Agostinho, os diversos livros dedicados a esta temática sustentavam que os testamentos deveriam ser feitos num estado de plena saúde, para evitar a corrupção que as enfermidades causavam ao corpo e ao espírito. Como escreve o Padre Júlio César, em 1685, era “Loucura grandissima guardar hum negocio tão enfadonho na vltima infirmitade, pera entre as angustias do mal, & agonia da morte”¹¹³.

Não desprezemos, contudo, a importância dos testadores saudáveis. Muitos gozavam de uma saúde equivalente à de Filipa de S. José, que faz o seu testamento em Ponta Delgada, em 1735, “com boa disposição, san rija e valente”¹¹⁴. Outros utilizavam o testamento como um meio para precaverem-se de um futuro incerto. É o caso de um oficial de barbeiro que, em 1715, vai embarcar para o Brasil; ou de um negociante da cidade de Ponta Delgada que, em 1785, está de partida para a costa asiática¹¹⁵.

¹¹¹ Também em Lisboa e em Zamora, a maior parte dos testadores encontra-se enfermo (cf. Hermenegildo Goinhas Fernandes e Francisco Gomes Caramelo, *ob. cit.*, p. 417. Francisco Javier Lorenzi Pinar, *ob. cit.*, p. 41).

¹¹² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 5291.

¹¹³ Padre Júlio César, *Arte de bem morrer. Industrias para fazer hua boa morte*. Coimbra, Oficina de José Ferreira, 1685, p. 115.

¹¹⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 1912.

¹¹⁵ Id., *Ibidem*, nºs 2287 e 1723.

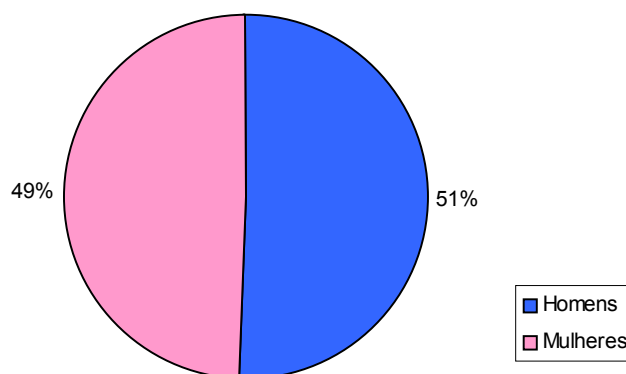
Aliás, apesar de numericamente menos representativos, este tipo de testadores é o espelho de que a catequese católica estava a dar frutos e, neste contexto, parecem-nos mais interessantes. As palavras de João da Costa Silva, em 1706, são elucidativas desta realidade. Este morador de Rabo de Peixe faz o seu testamento “querendo previnirce no negossio mais importante como he o da salvação”. De forma semelhante, em 1779, o idoso António Inácio de Melo faz o seu testamento “por me ser percizo fazer algumas declarasoes para dezcargos da minha Consciencia e não aver duvida nellas para o tempo futuro”¹¹⁶. Por último, vejamos como o peso do pecado amedronta o capitão Francisco Alves da Costa e a sua mulher, Joana Tavares de Melo, que em julho de 1760 fazem o seu testamento “porque tem despredisado os Breves dias e lemitadas horas de suas vidas dromindo o sono solto no esquesimento da lei de Deus e no dezacordo dos innumeraves pecados por nam conhiserem outro Deus se nam o vicio paresendolhe ser a bem aventuransa a mudar a vida tendo a morte por fabulla as vozes dos pregadores e Conselhos dos confesores lhes faziam tremer mas nunca o Raio que os acompanhava lhes ferio as entrenhas nem lhes abrio os intindimentos para considerarem erão po e sinza a considerasam do inferno lhes parecia como sonho suposto lhes dava algum susto Logo lhes pasava nunca lhe derão credito a gloria sempre a deziavam mas nunca a buscaram e agora acordados e dezemganados que todos os negocios deste mundo sam inganos e vaidades e vendo que Deus noso Senhor nos criou para o amarem e como tem faltado a esta obrigasam tam presiza para bem de suas salvasanis queriam agora que estam de saudes e em seus perfeitos juizos e entendimentos que Deus lhe fes merce fazerem esta sua sedulla de testamento”¹¹⁷.

¹¹⁶ Id., *Ibidem*, nºs 844 e 5282.

¹¹⁷ Id., *Ibidem*, nº 2118.

Apresentado o número de testadores e as suas motivações em testar, será interessante fazer o confronto entre homens e mulheres relativamente à realização do acto testamentário.

GRÁFICO 28
TESTAMENTOS REALIZADOS PELOS DOIS SEXOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como vemos, não há diferenças significativas entre os dois sexos¹¹⁸. Esta constatação não se distancia da estrutura populacional da ilha. Se é certo que, entre 1771

¹¹⁸ Os valores apresentados respeitam à população masculina laica e eclesiástica. Se, pelo inverso, excluíssemos os sacerdotes, as cifras percentuais penderiam para o universo feminino: 54% dos testadores seriam mulheres e 46% seriam homens. As cifras apresentadas no gráfico fazem com que a realidade ilhense seja semelhante àquela verificada em Cadiz, Sevilha e Paris, onde não há um distanciamento considerável entre os dois sexos de testadores (cf. Jose Antonio Rivas Alvarez, *Miedo y Piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilha, 1986, pp. 65-66. Maria José de la Pascua Sanchez, *Atitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Cadiz, 1984, p. 22. Pierre Chaunu, *ob.cit.*, pp. 393-394).

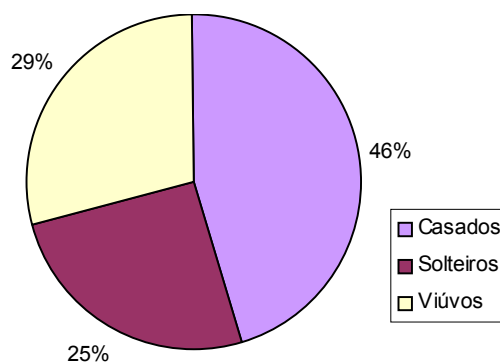
e 1796, a percentagem feminina é sempre superior à do sexo masculino, as discrepâncias são muitos ténues. Ainda no ano de 1804, a presença feminina não ultrapassava 54% do todo populacional¹¹⁹. Neste contexto, julgamos mais interessante as taxas de mortalidade: apesar de diferenças decimais, os homens morrem sempre em maior número que as mulheres. Por exemplo, em 1771, a população masculina falecida atinge os 2,6% e a feminina os 2,4%. A transição secular não alterará esta realidade: em 1801, existe 3,9% de mortes masculinas contra 3,4% de mortes femininas¹²⁰. Assim, o dimorfismo sexual espelha as rotas da mortandade. Com uma menor esperança de vida, os homens sentem-se, talvez, mais motivados para fixar as suas vontades por escrito.

Se nos ocuparmos especificamente do universo laico, podemos identificar outras características da prática testamentária. O gráfico 29 ilustra que são os casais que lideram a redacção testamentária, o que se justifica, provavelmente, por dois motivos: por um lado, havendo herdeiros legítimos, o testamento assegurava o correcto encaminhamento das partilhas, esclarecendo os meandros dos herdeiros primogénitos (na constituição de morgadios e/ou capelas) e reforçando a vontade do testador no que respeitava à doação da terça; por outro lado, perante a inexistência de herdeiros directos, o testamento relembra fidelidades, familiares e para-familiares, às quais incubia deveres no sufragar da alma e na distribuição dos bens.

¹¹⁹ Artur António Boavida Madeira, *ob. cit.*, pp. 96 e 150. Neste caso, o comportamento testamentário micaelense assemelha-se ao lisboeta, onde também testam mais homens que mulheres (Cf. Hermenegildo Goinhas Fernandes e Francisco Gomes Caramelo, *ob. cit.*, p. 415).

¹²⁰ Artur António Boavida Madeira, *ob. cit.*, p. 51.

GRÁFICO 29
ESTADO CIVIL DOS TESTADORES SECULARES
1695-1805



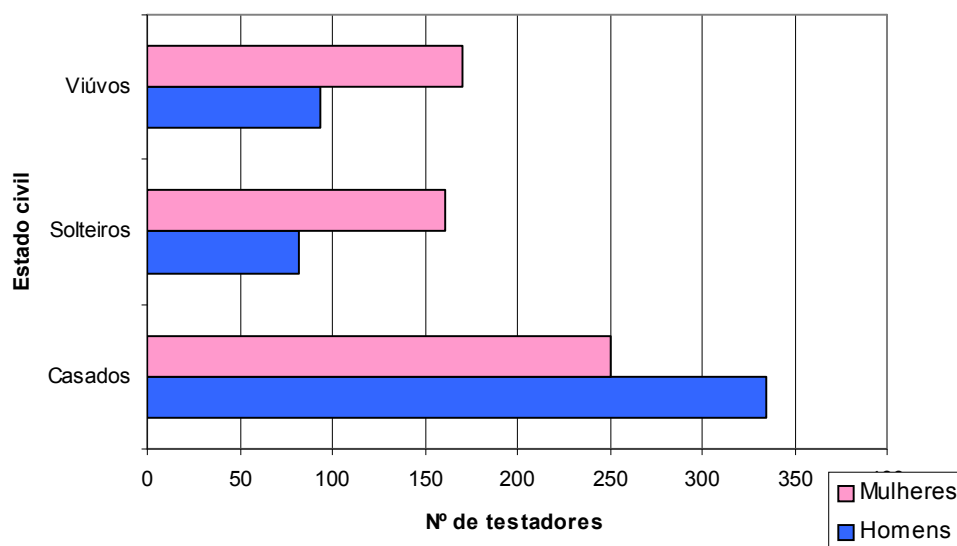
Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Não menosprezemos, todavia, o considerável valor de 54% de viúvos e solteiros. Para estes, a escassez dos fios da estirpe torna o testamento como a única forma de garantirem que a sua vontade, quer no plano material, quer no plano espiritual, seja cumprida.

O gráfico 30 esclarece melhor as discrepâncias entre solitários e cônjuges, na medida em que regista também as diferenças sexuais de cada uma destas categorias de testadores, como podemos observar na página seguinte.

GRÁFICO 30

NÚMERO DE TESTADORES POR ESTADOS CIVIS E SEXOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos

Como vemos, são os homens casados que manifestam mais interesse em fazer testamento, uma vez que este instrumento lhes permitia superintender a complexa malha composta por esposas, filhos, criados, trabalhadores e demais serviçais. À hora da morte, os homens eram, pois, responsáveis pelo futuro dos seus dependentes e disso dariam contas a Deus. Além do mais, perante a incapacidade feminina e/ou a menoridade dos filhos, era conveniente a escolha de um testamenteiro confiável, que garantisse não só a distribuição da riqueza, como a encomendação da alma.

Pelo inverso, entre os testadores viúvos e solteiros, a atracção pela fixação da vontade em testamento é mais visível nas mulheres, comparativamente aos homens. A

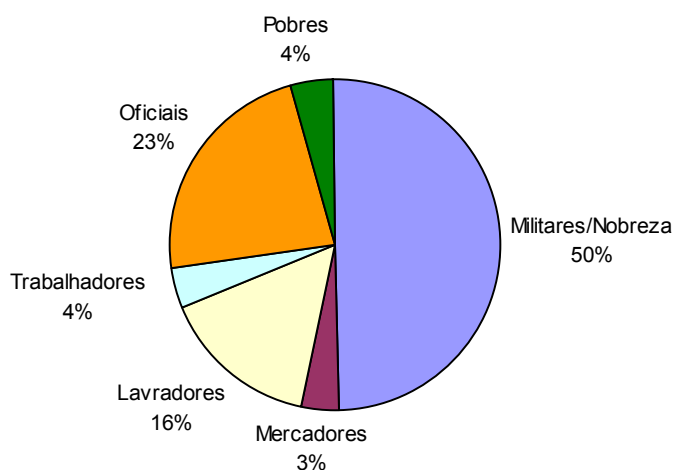
extrema dependência e necessária submissão das mulheres ao universo masculino, impostas pela moral cristã e pelas relações sócio-económicas da época, agravava-se não só para aquelas que, ao longo da vida, não tinham constituído núcleos familiares duradouros, como para aquelas que a morte de parentes desamparava e as obrigava a viver em solidão. Assim o afirma, em 1720, Bárbara da Fonseca, viúva do sapateiro Braz Machado, que escolhe para seu testamenteiro o sobrinho André Carvalho pois não tem “outra pessoa algũa que a governe depois da morte do dito seu marido senão o dito seo sobrinho”¹²¹.

Para lá de diferenças consideráveis entre o comportamento dos dois sexos, o conjunto testamentário permite-nos ainda analisar, embora de forma limitada, as origens

¹²¹ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 412A. Esta posição da mulher na sociedade de Antigo Regime, cuja autonomia circunscrevia-se à administração da casa, está bem patente no desabafo que D. Ana Úrsula Botelho de Arruda e Sá faz no seu testamento, firmado em 1795, no qual considera-se uma "mulher fragil Sem maior Raciocinio". O seu estado de viuvez (fora casada com o Capitão Francisco Tavares Brum da Silveira) levou-a a depender dos seus filhos, da forma como ela bem retrata: “Dice mais ella Testadora que em todo o tempo que viveo o dito Seu defunto marido Sempre ella Testadora viveo Recluzu na Sua caza e companhia empregada Somente na criação dos filhos e governo domestico Só daquellas couzas que o ditto Seu Marido lhe permittia tendo a como em clauzura Sem tratar ou comerciar com pessoa alguma nem ter Siencia de todos aquellles particulares ainda Repectivos ao governo domestico que elle arrogava a Si devendo ella ter delles intendencia. Dice mais ella testadora que pelos Referidos motivos Sempre lhe faltaram as Luzes para discernir hũas tantas propostas e valendo se desta falta de conhecimento e da Sua seriedade Seu filho o Capitam Mor Luiz Francisco Tavares Taveira Neyva tratou anciozamente de a persuadir com afagos e caricias facilitando a compromissos a fazer lhe como de facto fez Doação da sua Terça não obstante que a Sua vontade Sempre foi de dar e Doar a dita Sua Terça a Sua filha Dona Margarida Victoria Taveyra e incistindo nesta vontade Revoga a dita Escriptura de Doação della que havia feito ao Sobredito Seu filho visto Ser nulla tanto porque ella Testadora constrangida dos afagos e caricias apparentes que lhe fez o mesmo Seu filho como porque ignorantemente a assignou Sem Saber nem intender as clauzullas e circunstancias que nella mandou estipullar o dito Seu filho”. O desabafo desta representante da nobreza realça o tipo de vida que era considerado próprio para os elementos do sexo feminino. Neste sentido, a educação desta viúva decerto que não se afastaria muito daquela que o bacharel João Tavares Basto, no seu testamento de 2 de Agosto de 1785, refere ter dado à sua escrava Angelica, a quem criou “por uma ama e a doutrinei como pude no temor de Deos e a mandei as milhores escolas, que na verdade Aproveitou em Custura, e bordar e em tudo o mais, que pode Constituir hũa mulher, se nam perfeita, estimavel, e emsina la Com a mesma Empertinencia Cazeira” (cf. Id., *Ibidem*, nºs 412A e 3466). A instrução das mulheres cingia-se a actividades de foro doméstico, por vezes orientadas por instituições que assumiam esta competência, como é o caso, em Ponta Delgada, do recolhimento de Santa Bárbara, que recebia meninas em regime externo ou de internato com o fim de providenciar estudos adequados (Artur Teodoro de Matos, “Vivências, comportamentos e percursos das recolhidas de Santa Bárbara de Ponta Delgada nos séculos XVII a XX. Contributo para uma monografia”, *Actas do Colóquio Comemorativo dos 450 anos da Cidade de Ponta Delgada*, Ponta Delgada, Câmara Municipal de Ponta Delgada/Universidade dos Açores, 1999, pp. 147-148).

sociais dos testadores. Com efeito, poucas são as cédulas ricas na identificação pessoal do testador. Na maior parte dos casos, com excepção do nome, que interessa registar para que Deus se lembre, tudo o mais (idade, profissão, filiação) é omitido¹²² Mesmo assim, com os dados disponíveis, foi-nos possível destringir as categorias sociais apresentadas no gráfico 31.

GRÁFICO 31
CATEGORIAS SOCIAIS DOS TESTADORES SECULARES
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos

¹²² O mesmo se verifica em Lisboa e em Zamora (cf. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, pp. 83-86. Francisco Javier Lorenzi Pinar, *ob. cit.*, p. 35).

O gráfico é bastante elucidativo¹²³. Na ilha de S. Miguel, os testamentos são realizados, principalmente, por representantes dos grupos privilegiados, compostos pelas elites tradicionalmente exaltadas pelos laços de sangue, pelo exercício das armas e pelo desempenho de cargos públicos¹²⁴. Tentemos justificar esta representação. Em primeiro lugar, a redacção testamental exigia alguns dispêndios e, como tal, tornava-se inacessível aos menos abonados. Em segundo lugar, como já referimos anteriormente, a escassez de bens da maior parte da população tornava obsoleto um dos principais fins testamentários, que consistia na correcta distribuição das posses materiais. Por último, há que deixar em aberto o papel persuasivo dos confessores junto dos mais privilegiados. Com efeito, julgamos que, em determinados círculos sociais, o acompanhamento de confessores era frequente, ultrapassando a vigilância ocasional concretizada no período quaresmal. Os dois casos seguintes secundam esta ideia. A já referida D. Ana Ursula Botelho de Arruda e Sá faz o seu testamento “para nelle declarar a Sua ultima vontade e satisfazer aos preceitos impostos pelos Seos Directores Espirituaes”¹²⁵. Por seu lado, em 1740, o tenente José Godinho Camelo, cavaleiro professo da Ordem de Cristo, manifesta na sua cédula uma ampla confiança no seu confessor, o franciscano José de Jesus, ao entregá-lhe o rol das suas peças mais preciosas¹²⁶. Resta saber se, efectivamente, a orientação religiosa imposta por estes confessores e o recurso frequente ao sacramento penitencial

¹²³ A presença de indivíduos com profissões liberais não tem qualquer significado no panorama testamentário micalense, daí que não tenhamos individualizado essa categoria no Gráfico.

¹²⁴ Na capital do reino, também 60% dos testadores é gente oriunda dos círculos privilegiados. O mesmo verificamos na Provença francesa. Em Sevilha, pelo contrário, os homens ligados às actividades mercantis superam a nobreza tradicional nos registos testamentários (cf. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 96. Hermenegildo Goinhas Fernandes e Francisco Gomes Caramelo, *ob. cit.*, pp. 414-415. Michel Vovelle, *ob. cit.*, pp. 50-55. Jose Antonio Rivas Alvarez, *ob. cit.*, pp. 65-66).

¹²⁵ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 412A.

¹²⁶ *Id.*, *Ibidem*, nº 374A.

poderiam agudizar a consciência pecadora daqueles que, assiduamente, recorriam aos

O gráfico é bastante elucidativo¹²⁷. Na ilha de S. Miguel, os testamentos são realizados, principalmente, por representantes dos grupos privilegiados, compostos pelas elites tradicionalmente exaltadas pelos laços de sangue, pelo exercício das armas e pelo desempenho de cargos públicos¹²⁸. Tentemos justificar esta representação. Em primeiro lugar, a redacção testamental exigia alguns dispêndios e, como tal, tornava-se inacessível aos menos abonados. Em segundo lugar, como já referimos anteriormente, a escassez de bens da maior parte da população tornava obsoleto um dos principais fins testamentários, que consistia na correcta distribuição das posses materiais. Por último, há que deixar em aberto o papel persuasivo dos confessores junto dos mais privilegiados. Com efeito, julgamos que, em determinados círculos sociais, o acompanhamento de confessores era frequente, ultrapassando a vigilância ocasional concretizada no período quaresmal. Os dois casos seguintes secundam esta ideia. A já referida D. Ana Ursula Botelho de Arruda e Sá faz o seu testamento “para nelle declarar a Sua ultima vontade e satisfazer aos preceitos impostos pelos Seos Directores Espirituaes”¹²⁹. Por seu lado, em 1740, o tenente José Godinho Camelo, cavaleiro professo da Ordem de Cristo, manifesta na sua cédula uma ampla confiança no seu confessor, o franciscano José de Jesus, ao entregar-lhe o rol das suas peças mais preciosas¹³⁰. Resta saber se, efectivamente, a orientação

¹²⁷ A presença de indivíduos com profissões liberais não tem qualquer significado no panorama testamentário micalense, daí que não tenhamos individualizado essa categoria no Gráfico.

¹²⁸ Na capital do reino, também 60% dos testadores é gente oriunda dos círculos privilegiados. O mesmo verificamos na Provença francesa. Em Sevilha, pelo contrário, os homens ligados às actividades mercantis superam a nobreza tradicional nos registos testamentários (cf. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 96. Hermenegildo Goinhas Fernandes e Francisco Gomes Caramelo, *ob. cit.*, pp. 414-415. Michel Vovelle, *ob. cit.*, pp. 50-55. Jose Antonio Rivas Alvarez, *ob. cit.*, pp. 65-66).

¹²⁹ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 412A.

¹³⁰ Id., *Ibidem*, nº 374A.

religiosa imposta por estes confessores e o recurso frequente ao sacramento penitencial poderiam agudizar a consciência pecadora daqueles que, assiduamente, recorriam aos serviços dos padres e dos frades licenciados para cumprir tal tarefa¹³¹.

Destaque-se, igualmente, o grupo dos indivíduos vulgarmente enquadrados no terceiro estado que, na sua totalidade, representam 46% do total dos testadores. Entre estes, salienta-se o papel dos trabalhadores mecânicos (23%) e dos lavradores (16%). No que respeita ao primeiro grupo, não é possível determinar qual o ofício dominante: ferradores, caiadores, alfaiates, sapateiros, pedreiros, tanoeiros, ourives e outros contribuem para uma amálgama de indivíduos dispostos a cuidarem eficazmente da sua riqueza, arduamente conquistada pelo trabalho, e a controlarem o modo como decorrerá a vida depois da morte. Quanto aos lavradores, as receitas agrícolas permitem-lhes assegurar um funeral decente, a correcta expiação dos pecados e salvaguardar o futuro das suas terras e herdeiros.

Finalmente, debruçemo-nos um pouco sobre o grupo de 4% dos indivíduos pobres. Como os demais testadores, estes carenciados pretendem salvaguardar os poucos bens que possuem e, acima de tudo, regulamentar a sua distribuição. No entanto, o pobre testamentário aproxima-se mais do remediado do que do indigente. Em 1695, por exemplo, Manuel Fernandes é referido como pobre, mas é senhor de uma casa, de três

¹³¹ Temos plena consciência da fragilidade desta terceira hipótese. É certo que, entre as fontes consultadas, as poucas referências relativas à presença de confessores provêm dos mais privilegiados. Em 6 de Junho de 1718, por exemplo, o capitão António Soares de Sousa doa à Confraria dos Fiéis de Deus da igreja de S. Pedro da cidade vários juros num total de 121 614 réis, justificando que a doação aliviava a sua consciência e seguia os conselhos dos “Seos Confessores e de outras peças Letradas” (B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 18, nº 166). Também é verdade que, de acordo com as normas diocesanas, a população apenas era obrigada a realizar uma confissão anual, no período quaresmal. Contudo, de acordo com os relatos visitacionais, sabemos que havia quem desejasse confessar-se fora da época pascal, mas desconhecemos que tipo de indivíduos é que pretendiam cumprir com este sacramento com maior frequência.

alqueires de vinha e de algum dinheiro em moeda corrente, que entrega aos seus filhos¹³². Cinco anos mais tarde, é a vez de Beatriz Vieira lamentar-se da sua pobreza. É certo que os 600 réis que reserva para o enterro não lhe auspiciariam um funeral faustoso, mas ainda consegue reservar uma verba suficiente para a celebração de dez missas e agraciar os seus filhos com a casa onde mora¹³³. Por último, vejamos o caso de António de Paiva que, na década de 1780, é descrito como “pedinte e falto de toda a sua vista”. Mesmo assim, a posse de uma casa permite-lhe reservar 4 000 réis para o seu funeral.

Na realidade, o vocabulário utilizado nas cédulas funerárias sugere o quão complexa é a sociedade de Antigo Regime e o quão dúbio é o conceito de “pobre”. E isto porque os três exemplos indicados distanciam-se dos pobres intestados, como é o caso do nordestense António Carvalho, que é envolto numa mortalha branca, concedida gratuitamente, e agraciado com quatro missas suportadas por alguns benfeitores da matriz do Nordeste; ou o caso de Luís Carvalho, morador nas Feteiras, cujo corpo é coberto por um mero lençol e cuja alma é despojada de sufrágios; e ainda o de Maria Vieira, filha famílias de um serralheiro de Ponta Delgada, cuja pobreza impede-o de requisitar quaisquer missas ou sufrágios para a sua descendente¹³⁴.

Esta interpretação coloca em questão a efectiva utilidade do testamento. Não deixa de ser curiosa a expressão utilizada nas *Constituições Sinodais* de Angra, quando considera o testamento um meio para que o testador “desponha de seus bens”, não

¹³² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 4700

¹³³ Id., *Ibidem*, nº 1407.

fazendo qualquer menção à funcionalidade espiritual do mesmo¹³⁵. A leitura dos registos de óbitos de diversas paróquias confirma esta ideia. A 10 de Fevereiro de 1700, o pároco da matriz de Ponta Delgada, ao apontar o óbito de uma das suas freguesas, regista que a mesma morreu “abintestata nem tinha bens de que testar por ser muito pobre e uiuer de esmolas”¹³⁶. Este comentário, que surge em muitos outros registos, parece-nos muito interessante. Sugere que o objectivo do testamento é, acima de tudo, assegurar a distribuição dos bens. Perante a inexistência ou escassez destes, o interesse jurídico do testamento desaparece. O sufragar da alma está sempre garantido. Os actos religiosos serão assegurados pelo costume local e concretizados pelos elos clericais, familiares e confraternais. O testamento permite tão somente registar as excepções (o enterro em ermidas ou conventos, por exemplo) e o apogeu funerário (maior número de acompanhantes, quantidade de ofícios e missas, distribuição de legados).

O elitismo leigo é, igualmente, visível entre os sacerdotes, como ilustra o gráfico 32. Desde logo, verificamos que o volume da testamentária clerical é um acto realizado, principalmente, pelos elementos que ocupam os lugares cimeiros da hierarquia eclesiástica. Vigários e Beneficiados utilizam o testamento com maior frequência que os seus congéneres curas e tesoureiros. Este parece-nos um elemento importante. Já sabemos, *a priori*, que estas duas importantes funções eram desempenhadas, na sua maioria, por gente oriunda de importantes famílias micalenses. Agora observamos que estes titulares obedecem, com maior preciosismo, às orientações católicas que

¹³⁴ Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Jorge do Nordeste, *Óbitos (1679-1732)*, fl. 11. Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Luzia das Feteiras, *Óbitos (1694-1741)*, fl. 76v. Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1709-1731)*, fl. 170v.

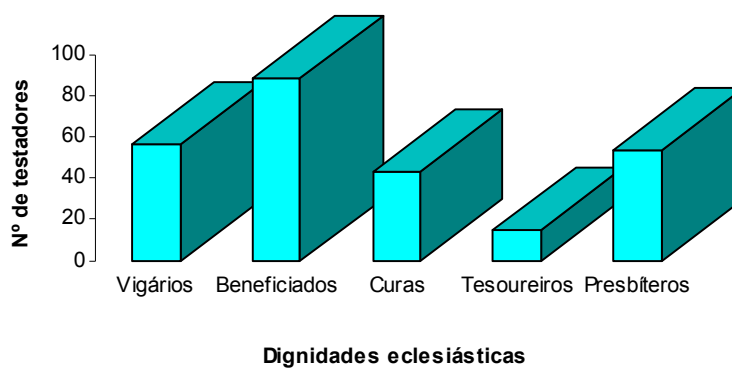
¹³⁵ *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. V, const. 8ª.

¹³⁶ B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1677-1709)*, fl. 167.

aconselhavam a redacção testamentária. O cumprimento das normas religiosas parece, pois, mais virtuoso entre aqueles que ocupam o topo da hierarquia eclesiástica.

GRÁFICO 32

DIGNIDADES DOS TESTADORES ECLESIASTICOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos

Por outro lado, e atendendo à proporcionalidade dos grupos em análise, os extravagantes manifestam pouca apetência pela afirmação das suas últimas vontades. Por saber fica, contudo, até que ponto é que a exclusão destes elementos da rede oficial da religiosidade micaelense sustenta este desinteresse.

CAPÍTULO II

MORRER COMO PADRE

1. Enfrentar a morte

A primazia social do clero na sociedade de Antigo Regime encontra na verve testamentária uma das suas melhores expressões. Sub-repticiamente, os sacerdotes revelam os seus segredos no confessionário fugaz em que se tornou o leito da morte. Nesta sua autobiografia, apontam os laços afectivos com pessoas, bens, e instituições. Esclarecem os meandros de uma vida dedicada ao sacerdócio e à obediência das leis divinas e desvendam as malhas sedutoras da vida terrena.

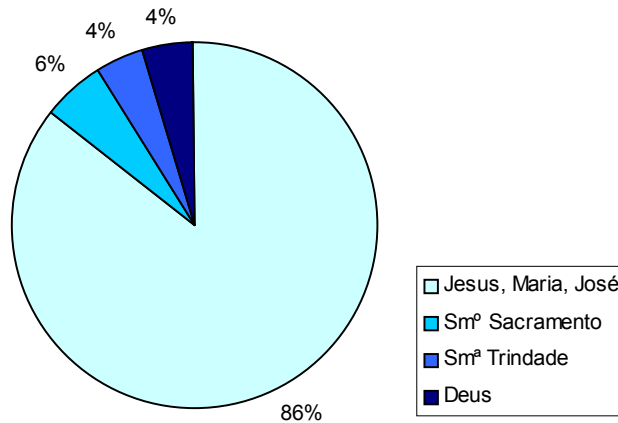
Mas a hora da morte é o momento de prestar contas perante o juiz supremo. Estes poderosos, perfeitamente enquadrados numa sociedade firmada pelo prestígio social e pela pujança financeira, são agora obrigados a jogar com as regras do outro mundo. À beira do primeiro julgamento, estes homens sentem-se coagidos a diversificar os sualcos da salvação, de forma a minimizar os castigos penderos.

Nesta situação angustiante, os sacerdotes faziam uso de toda uma parafernália celestial, com o objectivo de mitigar as dificuldades esperadas. Importante era, desde logo, invocar a atenção celestial para os pecadores sedentos da comiserção divina. O gráfico 33 apresenta a distribuição dos apelos entre os sacerdotes.

GRÁFICO 33

INVOCACÕES ECLESIAÍSTICAS

1695-1805



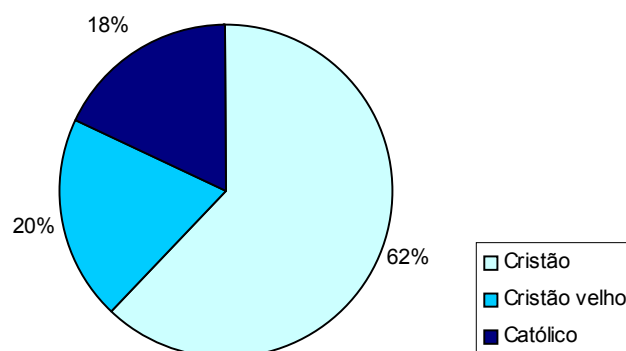
Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

A invocação da Sagrada Família encabeça a preferência dos padres micaelenses, sobrepondo-se às restantes invocações. O massivo recurso à trindade terrena, protectora da boa morte, demonstra como os sacerdotes fazem questão de utilizar os artifícios mais próximos da condição humana na salvaguarda de uma morte redentora. A designação das entidades divinas cede terreno perante as humanidades de Cristo, Maria e José.

Tornava-se, igualmente, imprescindível apresentar-se perante o Criador como membro pleno da comunidade religiosa. Era no interior desta associação de indivíduos escolhidos por Cristo que a salvação era possível. Desta forma, o individualismo testamentário ganha uma dimensão social, como podemos observar no gráfico 34.

GRÁFICO 34

APELOS À COMUNIDADE SALVADORA
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

A maioria do clero local identifica-se a si mesmo como fazendo parte da comunidade cristã, termo muito mais abrangente do que os de cristão velho ou católico. Neste sentido, parece que, em pleno século XVIII, a maioria do círculo eclesiástico concebe-se como parte integrante de um universalismo religioso e tende a manter-se à margem das questiúnculas judaicas e protestantes. Resta saber se esta característica se deve ao distanciamento temporal da génese de tais problemáticas ou justifica-se por alheamento ou desinteresse pela complexidade destas duas temáticas.

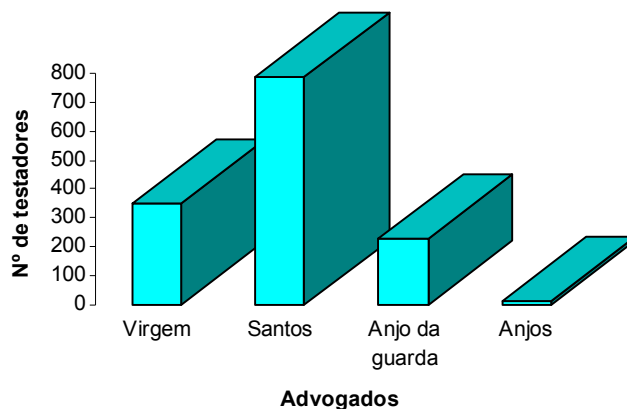
Sentindo-se impotentes e fragilizados nesta hora, os sacerdotes recorriam a um amplo universo de mediadores celestiais, que tinham como funções acompanhá-los e apelar a Deus pela sua alma pecadora. A expectativa criada sobre as funções destes advogados é manifestada nas palavras do padre Manuel de Oliveira Carneiro, beneficiado

na Matriz da Ribeira Grande, que escolhe para advogados a Virgem Maria, todos os Santos e o Anjo da Guarda, os quais servirão “especialmente quando sua alma sahir do Carcere de seu corpo”¹³⁷.

O gráfico 35 ilustra a panóplia dos advogados preferidos pelo clero setecentista.

GRÁFICO 35

ADVOGADOS REQUISITADOS PELOS ECLESIÁSTICOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

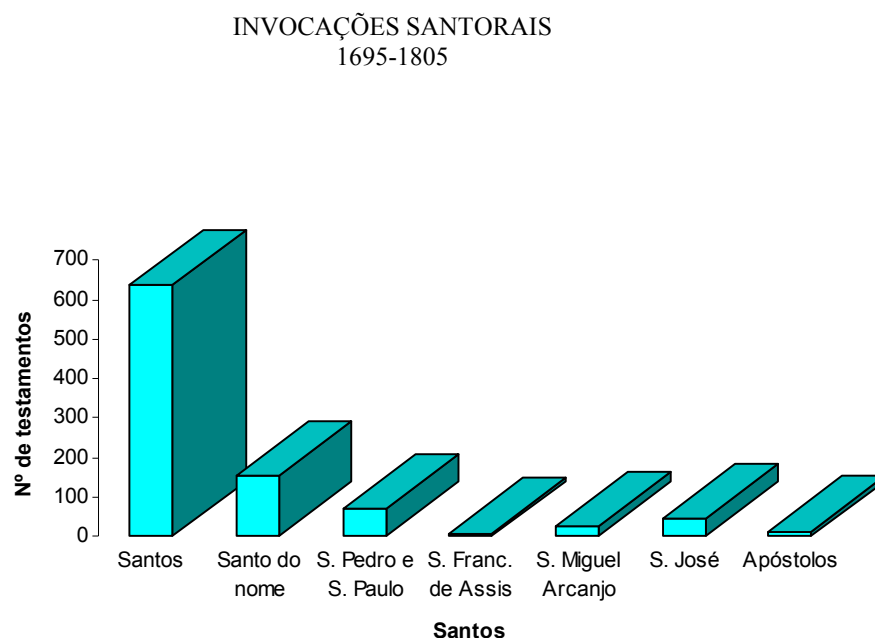
A súplica à comunidade santoral lidera as escolhas sacerdotais, secundada pelo apelo à Virgem, transbordante de carinho maternal. Esta constatação exprime o êxito das doutrinas tridentinas, em pleno vigor durante o século XVIII. Por sua vez, a importância concedida ao anjo da guarda, salientado entre os demais anjos, sugere que a influência

¹³⁷ Neste panorama, não tem significado a mediação da terceira pessoa da Trindade. Conhecemos um único caso, o do Beneficiado Simião de Carvalho que, em 1761, pede “ao Espírito Santo que assim como Lomiu sua alma com a fê catolica queira tambem porificalla com obras santas athe o fim da vida” (B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 5032 e 7116).

jesuíta, responsável pela divulgação do seu culto, encontrou eco entre os religiosos insulares. Segundo o padre Martin de Roa, este anjo surgia desde a concepção da alma, quando o ser ainda estava no ventre da mãe, e acompanhava o homem durante toda a vida, simbolizando a inocência dos primeiros anos da vivência humana, ainda imaculados e sem pecados, e que a utilização da linguagem e o uso da razão interrompiam. A partir de então, o anjo defendia o indivíduo até à morte e assistia ao juízo da alma: se esta se dirigia ao paraíso, o anjo acompanhava-a; se ia para o inferno o anjo visitava-a, aproveitando para consolá-la e dar-lhe notícias de como os vivos estavam a ajudá-la a pagar os seus pecados¹³⁸.

Mas tentemos perceber melhor como se processava a escolha dos mediadores que ocupavam o lugar cimeiro nas preferências eclesiásticas, os Santos.

GRÁFICO 36



¹³⁸ Padre Martin de Roa, *Benefícios del Santo Angel de Nvestra Gvarda*, Lisboa, António Alvares, 1634, pp. 148-149.

Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Mesmo quando destrinchamos a variedade do universo santoral, reparamos que, na maioria das vezes, os testadores nomeiam a amálgama anónima dos habitantes celestiais, evitando particularizar nomes e competências. O importante era, pois, atrair a atenção de todos estes interlocutores e, para que nenhum ficasse esquecido, os testantes jogavam pelo seguro, clamando os favores de “todos os santos”.

Para aqueles que optam por definir fidelidades, encontramos infinitos apelos, respeitando a proliferação da santidade existente na fé católica e as inclinações pessoais. É devido a estas que, em 1740, o padre João Tavares Cabral, vigário na igreja de Santo António, nas Capelas, escolhe para advogado o “glorioso S. Antonio, de cuja paroquial fuy indigno Regedor”¹³⁹. A personalização do discurso também está presente quando muitos padres invocam os santos com o seu nome ou quando apelam a S. Pedro e S. Paulo, numa óbvia lembrança à magnificência destes dois apóstolos entre os escolhidos por Cristo.

Registando a sua inserção na comunidade católica, apelando aos mediadores celestes e recordando os méritos de Cristo, cuja morte permitia a salvação dos pecadores, os sacerdotes julgavam-se armadilhados para enfrentar as garras do Demónio. Desejosos de

¹³⁹ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3469.

receber as bênçãos de Deus, nada mais resta a estes testadores senão manifestarem os seus desejos em relação aos seus corpos e almas.

2. A morte do corpo

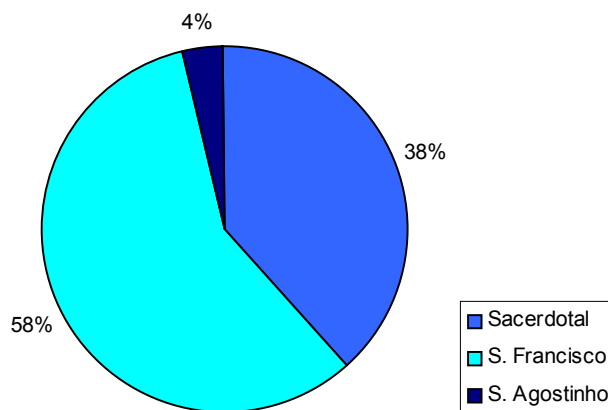
A preocupação dos sacerdotes com a apresentação e o destino do corpo remete--nos para duas dimensões distintas. Num sentido, as profícuas preocupações testamentárias com a apresentação física do cadáver nada mais são do que um prolongamento das exigências sociais da vida terrena. O hábito e o cortejo funerários, juntamente com a eleição da última morada, resultam numa teatralização minuciosamente orquestrada pelo próprio defunto. Na base desta representação encontra-se o desejo de ostentação. A deslocação do corpo, de casa para a sepultura, funcionava como a última apresentação pública do testador, definindo o seu estatuto na sociedade local e, consequentemente, dos restantes membros da família que permaneciam vivos.

Numa outra faceta, a protecção do corpo alerta-nos para a consciência latente da importância do Julgamento Final. Com efeito, a crença católica comungava da ideia de que, na Ressurreição, cada alma salva juntar-se-ia ao respectivo corpo para usufruir dos

prazeres do Jardim das Delícias. Por consequência, a relação do homem setecentista com o seu corpo à hora da morte expele um traço ambíguo: se o corpo vivo era menosprezado e considerado pela Igreja causa de grande males, o corpo morto é revitalizado pela sua importância escatológica. É neste contexto que nos apercebemos da importância concedida ao trajar do cadáver pelos testadores. As preferências dos eclesiásticos insulares no que respeita aos hábitos mortuários podem ser observados pela análise do gráfico 37.

GRÁFICO 37

HÁBITOS FUNERÁRIOS PREFERIDOS PELOS ECLESIÁSTICOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Numa primeira perspectiva, o panorama ilustrado pelo gráfico 37 não permite discrepâncias interpretativas: mais de metade dos eclesiásticos micaelenses pretende

apresentar-se perante Deus com as insígnias franciscanas, simbólicas da pobreza e do despojamento tão apreciadas no mundo celeste. Relevante ainda a quantidade de sacerdotes que, na hora da morte, pretende marcar a diferença relativamente aos leigos. Com efeito, o facto de muitos padres pedirem para serem envoltos em hábito clerical é uma forma de prolongar para o Além a diferença exterior que lhes era exigida em vida.

A fragilidade da presença dos frades de Santo Agostinho na ilha de S. Miguel, que apenas conhece um único convento, situado na cidade de Ponta Delgada, justifica o parco número de clérigos que pede para ser envolto no hábito desta ordem. Aliás, na maioria dos casos, verificamos existir uma sobreposição das vestes, ou seja, o hábito agostinho vestirá o corpo do defunto conjuntamente com a indumentária franciscana ou com a veste sacerdotal.

Contudo, se aprofundarmos um pouco mais os pedidos a favor dos hábitos franciscanos, encontramos uma dualidade peculiar. Reparando naqueles que especificam o tipo de hábito pretendido, observamos que 91,5% pedem o de saial; ao passo que apenas 8,4% pedem o hábito de picote. Ora, reconhecendo a miserabilidade que encerrava a vestidura de picote, feita de um pano mais agreste e de menor preço, compreendemos o quão importante era manter os hiatos sociais, mesmo em plena manifestação de simplicidade. Assim, a ostentação da pobreza obedecia a uma hierarquia rígida, que apartava os pretendentes a pobres dos realmente indigentes.

O aparato corpóreo não é atenuado ao longo da centúria. Pelo contrário, verificamos que os pedidos pelos hábitos de saial avolumam-se: 37,6% são feitos na primeira metade do século, ao passo que 62,3% realizam-se na segunda metade¹⁴⁰. Ora,

¹⁴⁰ Quanto ao hábito de picote, o seu uso também aumenta ao longo dos tempos: 30% dos testadores que o pedem testam na primeira metade do século e 70% na segunda metade. Todavia, neste caso, não nos

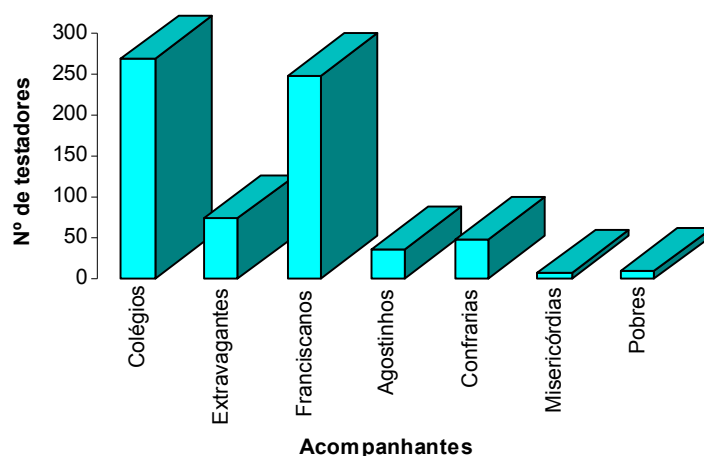
se adicionarmos este dado ao costume insular, que impunha que a veste sacerdotal sobrevestisse o hábito franciscano, concluímos que a aparência singela com que os clérigos pretendiam apresentar-se perante Deus dissimulava o desejo de prolongarem no Além a superioridade que o seu estado privilegiado encerrava.

Protegido o corpo, era chegado o momento de conduzi-lo ao local de sepultura. A importância deste cortejo encontra-se bem manifesta nas palavras do padre Salvador de Sousa Braga, vigário da igreja de Santa Cruz, da Lagoa, quando, no testamento que faz em 1737, pede para ser acompanhado por todos os clérigos da vila, pelos frades capuchos e por todas as irmandades da matriz “para afungentarem os esperitos malinos que ainda morto os nam desejo em minha companhia”¹⁴¹.

Através do gráfico seguinte, podemos conhecer quais os acompanhantes preferidos por parte do clero.

GRÁFICO 38

ELEMENTOS DOS CORTEJOS ECLESIASTICOS
1695-1805



¹⁴¹ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 6971.

Como ilustram as colunas gráficas, os eclesiásticos colados e os religiosos franciscanos lideram as escolhas clericais. A presença dos primeiros demonstra a solidez das redes sacerdotais; a dos segundos reforça a imagem de modéstia que devia envolver a morte, já iniciada pela escolha dos hábitos. Apesar da sua reduzida representatividade, não deixa de ser marcante a assistência dos padres extravagantes, que emprestavam uma maior pujança ao cortejo fúnebre. Estes só podiam ser requisitados pelos testadores que estavam dispostos a investir no aparato cerimonial. Pelo mesmo motivo, não nos surpreendemos com a escassa companhia dos frades agostinhos: a sua residência urbana encareceria as despesas mortuárias de todos os domiciliados no resto da ilha. Assim se compreende que quase a totalidade dos eclesiásticos que requisitam a presença dos agostinhos façam o seu testamento na cidade de Ponta Delgada¹⁴².

No que respeita ao acompanhamento por parte das Confrarias e das Misericórdias, podemos estranhar a sua parcimónia. Mas, como já referimos, julgamos que muitos sacerdotes achariam desnecessário exprimir no testamento um dado adquirido pela sua anuência a tais associações.

A presença de pobres e de crianças no cortejo, apesar de não ser significativa numericamente, enriquecia publicamente o esplendor do trajecto e garantia ao defunto o avolumar de preces a favor da sua alma, tanto mais que oriunda dos preferidos por Deus, os mais humildes e os menos pecadores. Assim, em 1718, o padre António de Sousa, vigário da igreja de N^a Sr^a das Candeias, na freguesia da Candelária, pede que cada um

¹⁴² De facto, apenas dois padres que requisitam a presença dos religiosos de Santo Agostinho testam fora da zona urbana: um reside na Bretanha e outro na Fajã.

dos cinquenta meninos que o acompanharem rezem por sua alma cinco Pais Nossos e cinco Ave Marias¹⁴³.

Com maior ou menor luxo, com mais ou menos gente, os cortejos dirigiam-se às igrejas, onde se processaria o resto do cerimonial funerário. Para os padres que faziam parte de uma colegiada, a homenagem religiosa era feita gratuitamente pelos seus companheiros, segundo um “uzo munto antigo em todos os Collegios”¹⁴⁴. Para os demais, o aparato do funeral ficava dependente das respectivas capacidades financeiras e constrangido por ditames de ordem social e espiritual.

A cerimónia era geralmente realizada na presença do cadáver depositado na igreja. Esta iniciava-se com um ofício de missa cantada, de três ou de nove lições. Entre o clero local, 222 padres indicam qual o tipo de ofício que pretendem, e a preferência dominante recai sobre os ofícios de nove lições, escolhidos por 96,7% dos testadores. Esta superioridade em relação aos ofícios de três lições, pedidos apenas por 3,3% dos eclesiásticos, torna óbvio, mais uma vez, o quão era importante garantir a ostentação do enterro. E isto porque os de nove lições deviam ser realizados com a assistência de seis ministros e os de três lições com a de quatro¹⁴⁵. E estes sacerdotes não eram uma presença irrelevante. Para lá da majestosidade que o número de batinas conferia à cerimónia fúnebre, a hierarquia desde há muito divulgava que, com mais ministros, ficava “o acto mais honroso e de mais proveito pera as Almas”¹⁴⁶.

As igrejas não colegiais não possuíam, naturalmente, eclesiásticos suficientes para assegurar a celebração dos ofícios de nove lições, mas era-lhes permitida a contratação de

¹⁴³ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 1057.

¹⁴⁴ Id., *Ibidem*, nº 3971.

¹⁴⁵ Notemos, todavia, que as constituições diocesanas tinham regulamentado o costume do ofício ser rezado de nove lições (cf. *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tit. XIII, const. 2ª).

sacerdotes não colados. A escolha destes tarefeiros, contudo, não devia ser aleatória, na medida em que os vigários deviam preferir os indivíduos que auxiliavam nas tarefas religiosas em outras alturas.

Da cerimónia constava ainda a celebração de várias missas, cujo volume dependia dos clérigos disponíveis, da hora do falecimento, do desejo e das capacidades económicas do defunto, como referiremos mais adiante. No dia seguinte, o corpo era honrado com novas celebrações eucarísticas, seguidas da sepultura do corpo. Na realidade, era importante que as celebrações fúnebres se prolongassem por mais de 24 horas, de forma a evitar a sepultura de vivos¹⁴⁷.

Nestas solenidades, a confederação paroquial reforçava os seus elos. No ano de 1749, o padre Manuel da Costa, vigário na matriz de N^a Sr^a da Estrela, da Ribeira Grande, pede que o seu ofício seja feito pelos curas e beneficiados colegiais “se lho quizerem fazer gratis como elle costumou em sua vida fazer aos seus companheiros e parentes deles”¹⁴⁸. Este parecia ser um costume muito antigo na ilha, mas alguns colégios eram remissos no seu cumprimento. No ano de 1766, o padre José Velho do Amaral, vigário na matriz da vila da Lagoa, recordava as orientações antigas e advertia peremptoriamente os seus congéneres sobre a gratuidade do seu funeral esclarecendo “que não devem os Reverendos Companheiros Levar couza algũa na acistencia do enterro, e officio de honrras pelo que determina a vizita do Jllustrissimo Bispo que Deus haja o Sr. D. Frei Lourenço de Castro”¹⁴⁹. Onze anos depois, era a vez do beneficiado José Tavares Silva

¹⁴⁶ A.P.I.N^a Sr^a do Rosário da Lagoa, *Livro de capítulos de visitas (1596-1743)*, fl. 78.

¹⁴⁷ *Idéa de hum Perfeito Parocho [...]*, já cit., p. 187.

¹⁴⁸ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 4606.

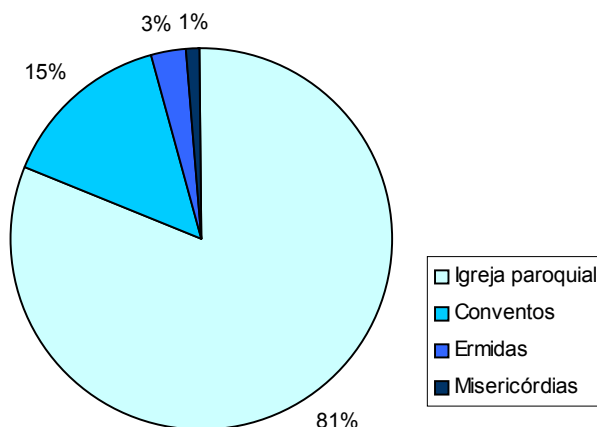
¹⁴⁹ *Id.*, *Ibidem*, n^o 3971

exigir à colegiada da igreja matriz da Ribeira Grande o cumprimento da tradição¹⁵⁰. Encomendado o corpo a Deus, era chegado o momento da sepultura do corpo.

O gráfico 39, que podemos ver na página seguinte, demonstra-nos onde se situam as covas preferidas pelos padres micalenses. A distribuição gráfica demonstra bem como o espaço paroquial era privilegiado como local funerário. Bem distantes estavam os primeiros anos do Cristianismo, em que as sepulturas localizavam-se fora dos templos sacralizados pela presença de mártires, apóstolos e relíquias. Ao longo do tempo, foi permitido que os indivíduos de maior virtude e santidade fossem sepultados no interior das igrejas. Naturalmente, tais requisitos eram de difícil definição, o que levou a que, numa primeira etapa, a igreja servisse de repouso para os mais ilustres socialmente, designadamente os nobres e as dignidades locais¹⁵¹.

GRÁFICO 39

LOCAIS DE SEPULTURAS ECLESIAÍSTICAS
1695-1805



¹⁵⁰ Id., *Ibidem*, nº 4088.

¹⁵¹ Sobre a evolução dos cemitérios na religião católica veja-se a obra *Idéa de hum Perfeito Parocho [...]*, já cit., pp. 193-197.

O desejo dos demais fiéis de comungarem do espaço sacro e de dormirem eternamente junto dos mártires e santos de devoção obrigou a igreja a franquear os seus solos à comunidade envolvente. Este desafogo ganhou raízes fortes, disseminou-se pelas áreas de obediência cristã e sobreviveu até o século XIX.

Perante a homogeneidade das inumações nas igrejas, a representatividade das sepulturas em conventos ou mosteiros é diminuta, não ultrapassando os 15% das escolhas clericais. Mesmo assim, encontra-se melhor representada que os escassos enterros situados nas ermidas ou nas misericórdias. Parece-nos, pois, irredutível a ligação dos representantes eclesiásticos com a sua casa mãe, independentemente de serem ou não indivíduos colados.

Contudo, apesar da democratização do espaço *ad sanctus*, a Igreja continuava a manter uma teia piramidal na distribuição interna do espaço funerário, fruto da simbiose entre o costume e as normas diocesanas. É certo que o mais importante era garantir a inumação dentro do templo: apenas 26% dos padres é que pormenorizam a localização da cova no interior da igreja. Contudo, julgamos importante dedicar alguma atenção a este fenómeno. Se as covas mais humildes situavam-se junto da porta e da pia baptismal, à medida que se avançava em direcção ao altar mor as sepulturas ganhavam maior prestígio. A crescente proximidade dos corpos ao Santíssimo simbolizava uma maior intimidade com Cristo e esta familiaridade auspicava um futuro celestial mais prazenteiro.

No círculo clerical, todavia, a inumação obedecia a regras endógenas. Reconhecia-se e legitimava-se a hierarquia eclesiástica, a qual era transplantada para o interior do recinto cemiterial. Assim, e de acordo com o costume da diocese, as capelas-mores estavam reservadas aos padroeiros das igrejas e aos respectivos vigários, como faz questão de relembrar o padre António do Rego Coutinho, vigário na matriz de Ponta Delgada, no testamento que faz em 1773: “Como sempre foi costume Serem enterrados na Capella mor da Matriz de São Sebastião os Vigarios della, quero e ordeno que por força do mesmo costume, alem do amor que Sempre tive a mesma Igreja Meo Corpo Sepultado na dita Capella mor da Matriz”. Em 1732, o vigário da igreja de Santo António é recriminado pelo doutor José Jácome da Costa, por permitir que nesta zona reservada fossem sepultados os *anjinhos* da freguesia¹⁵². Por sua vez, o padre Duarte António de Sousa e Mota, beneficiado na referida matriz, exige, em 1746, ser sepultado “donde he costume sepultarem se os Beneffiados della, ante as suas Cadeyras na Cappela Mor”¹⁵³.

Retenhamos este dado, pois ele reforça a ideia da superioridade da malha colegial face aos extravagantes. Até na morte, as desigualdades clericais tornam-se evidentes e o prestígio das sepulturas das dezenas de sacerdotes itinerantes micaelenses dependerão, evidentemente, das respectivas condições sócio-económicas e de fidelidades devocionais e familiares. O caso do padre Manuel de Medeiros Silva é ilustrativo da afeição dos eclesiásticos para com as igrejas onde tinham desempenhado tarefas, a qual ultrapassava as fronteiras terrenas. Em 1735, este testador pede para ser sepultado no mosteiro de

¹⁵² A.P.I.S. António de Capelas, *Livro de capítulos de visitas (1674-1772)*, fl. 46.

¹⁵³ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 1012 e 1822.

Santo André de Vila Franca do Campo, diante do altar de N^a Sr^a de Guadalupe “onde sempre cellebrava o seu sacrificio da missa”¹⁵⁴.

Os apegos à parentela definiam, de igual modo, as escolhas mortuárias, pois 16,1% dos clérigos pedem para serem sepultados em covas de parentes. Este valor poderá parecer escasso, mas é revelador dos constrangimentos impostos pelo bispado sobre esta matéria, tornando obrigatória a apresentação de certidões que comprovassem a aquisição das sepulturas. Quando, em 1692, o extravagante Matias Pereira do Rego apresenta o comprovativo de ser descendente de Manuel Pereira, possuidor de uma cova na igreja de N^a Sr^a do Rosário, na Lagoa, o bispo reconhece a legitimidade desta posse e adverte o vigário que não impeça o enterro¹⁵⁵. Esta recomendação deixa adivinhar ocasionais disputas sobre esta questão entre clérigos, fundamentalmente entre colegiais e extravagantes. Em caso de dúvidas, aceitavam-se outros meios de prova. Em 1707, a inexistência de Livro de Tombo da igreja de S. Miguel Arcanjo, em Vila Franca do Campo, obriga os irmãos padre Amaro do Couto Correia e padre Domingos Marques da Cunha a demonstrarem o seu direito a uma das covas através da gravação na pedra tumular dos nomes dos seus antepassados¹⁵⁶.

A inumação setecentista assiste, ainda, à introdução de uma extravagância, até então inusitada. Pelos dados disponíveis, cremos que, em meados do século XVIII, o uso do caixão se encontrava já em plena divulgação na ilha de S. Miguel: em 1759, o padre Tomás Francisco Borges, de Ponta Delgada, pede para ser enterrado “em hum caixão guarnecido de preto conforme o Costume e estado dos tempoz presentes”¹⁵⁷. Esta

¹⁵⁴ Id., *Ibidem*, n^o 4973.

¹⁵⁵ A.P.I.N^a Sr^a do Rosário da Lagoa, *Livro de capítulos de visitas (1596-1743)*, fl. 73.

¹⁵⁶ A.P.I. S. Miguel Arcanjo, *Livro da fábrica menor (1701-1805)*, fls 12-12v.

¹⁵⁷ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 7161

inovação terá atingido, numa primeira etapa, os grupos sociais mais privilegiados, entre os quais se encontrava parte do clero secular. É por isso que, cerca de vinte anos mais tarde, o vigário da igreja de N^a Sr^a das Candeias, padre António de Medeiros de Maeda, ordenava ser sepultado num caixão “não por honra do Corpo mas do Estado sacerdotal”¹⁵⁸.

No entanto, este modernismo funerário encontrou algumas sérias resistências. No início, poucos eram aqueles que optavam pelo novo féretro, privilegiando o contacto directo com o solo. As palavras do padre Miguel Gomes do Amaral explicam tal preferência: “Primeiramente conhecendo que sou da tera, que da terra sahi, e para a qual devo tornar, quero e hé minha vontade, que o meu corpo seja çepultado na Parochial Jgreja de Nosa Sr^a da Piedade do lugar da ponta garça donde sou natural e fregues”¹⁵⁹. Ainda nos inícios do século XIX, o beneficiado Henrique Botelho Figueira afirmava peremptoriamente que não queria que o seu corpo fosse enterrado em caixão “e Sim na terra pura que munto recomenda”¹⁶⁰.

A compreensão para tais embaraços pode residir nos gastos que respeitavam o seu fabrico e à utilização do caixão, os quais oneravam as despesas funerárias, tornando-o apenas acessível a um círculo escasso de poderosos. Consequentemente, o uso do caixão era considerado um luxo e, como toda a ostentação material, ofensivo aos interesses divinos. Assim, é para agradar a Deus que, em 1758, o vigário Caetano Álvares Coelho pede para ser sepultado “sem fausto de cacham”¹⁶¹.

¹⁵⁸ Id., *Ibidem*, n^o 7161.

¹⁵⁹ Por consequência, o uso de caixão não tem significado, pois este era considerado um luxo. Também em Lisboa e em Braga, o uso do caixão apenas era pedido pelos mais abastados, hábito que tende a aumentar ao longo do século XIX (Id., *Ibidem*, n^{os} 6586 e 1494. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 233. Margarida Durães, *ob. cit.*, pp. 299-300).

¹⁶⁰ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 2614.

¹⁶¹ Id., *Ibidem*, n^o 1494.

3. A vida da alma

Ao contrário do corpo, que definhava ao longo da vida, acabando por morrer, a doutrina católica advogava a imortalidade da alma. Depois do último suspiro, o defunto tornava-se réu de um primeiro julgamento divino, de carácter individual, e era de imediato condenado aos castigos correspondentes aos seus pecados. Através da leitura dos testamentos clericais, concluímos que o pensamento sacerdotal da época orientava-se uniformemente para a certeza de que a alma pecadora era condenada ao Purgatório. Contudo, e aqui residia um dos cernes da questão, ignorava-se quanto tempo duraria esta depuração.

A fé na vida eterna da alma era acompanhada pela certeza da sua inércia, na medida em que, depositada no Além, a alma nada podia fazer pela sua salvação. Se, à partida, esta era uma condição ingrata, tornava-se igualmente um atributo valioso, uma vez que tal impotência também impedia que a alma continuasse a contribuir para o aumento do seu dano¹⁶². Por consequência, os benefícios a favor da alma passavam a ficar sob a responsabilidade dos vivos. A ilação deste entendimento é óbvia: estabelecem-se invisíveis, mas fortes elos de solidariedade entre o mundo terreno e o universo celeste. Em 1749, D. Frei Valério do Sacramento recordava numa das cartas pastorais a íntima

relação entre os vivos e o sofrimento no Purgatório, “pois naquelle lugar de inexplicaveis penas em que se acham já não podem merecer e só lhes valem as obras satisfatorias dos fieis”¹⁶³. A divulgação desta crença permitiu à Igreja Católica montar um esquema complexo dos denominados recursos de salvação. O principal objectivo era reduzir a permanência no Purgatório, através de meios como orações, indulgências, missas e obras pias. Em S. Miguel, são os dois últimos instrumentos que lideram o mecanismo de salvação das almas, como teremos oportunidade de referir daqui a pouco. Antes, é conveniente tentarmos perceber até que ponto é que a salvação da alma é fulcral para os actores eclesiásticos.

Como já referimos, e de acordo com a legislação em vigor, os testadores apenas podiam dispôr livremente da terça parte dos seus bens, a qual podia reverter total ou parcialmente a benefício da alma. Depois das reformas pombalinas, esta liberdade é restringida à terça parte da terça, a denominada terciúcula. No universo eclesiástico, seria de esperar que as preocupações com a alma desempenhassem um papel determinante. Todavia, somente 37,4% dos padres nomeiam a alma como sua herdeira universal. Portanto, para a maioria dos sacerdotes, parece que os interesses terrenos predominam sobre as questões de âmbito espiritual. Aqueles cingem-se, na sua maior parte, a satisfazer a rede familiar, que é a principal visada pela liberalidade sacerdotal. Tal é o caso do beneficiado José da Silva de Oliveira que, em 1771, “Declarou que sempre viveo Com seu Jrmão Joam da Sylva em tam boa armonia que nunca tiverão

¹⁶² Catejan, na sua obra *De Purgatorio*, datada de 1518, é um dos principais defensores da passividade da alma no purgatório. Este pensador tomista tem uma visão escatológica optimista, ao defender que a justiça divina assegura a salvação das almas (cit. por Pierre chaunu, *ob. cit.*, p. 146).

¹⁶³ Cf. Pastoral de 25-11-1749, Apêndice documental, doc. nº 29.

dissenssão alguma nem enfado hum com outro e que alem de outras atencoes que sempre lhe deveo foi sempre muito zelozo da saude delle Reverendo testador que sempre exprimentou muitas queixas as quaes lhe assistia Com munta caridade e que por esta razão o instituia por seu universal herdeiro”¹⁶⁴.

Convém retermos esta ideia de gratidão. É ela que suporta a malha das fidelidades no mundo religioso, ultrapassando as barreiras sanguíneas. O padre Francisco da Silva escolhe para seus herdeiros o casal com quem vive, João Pereira e Ana Francisca, “que posto tenha Jrmãos e sobrinhos, como delles não tem recebido favor algum em vida, tambem não devem estranhar esquecer se delles em morte”¹⁶⁵. A decisão tomada por este tesoureiro de Vila Franca do Campo é um excelente exemplo de como a retribuição de favores domina o discurso testamentário.

Todavia, a pouca representatividade da nomeação da alma como herdeira universal não traduz qualquer descuido ou secundarização do processo expiatório. Pelo inverso, a dedicação à remissão dos pecados ocupa uma larga parcela do discurso testamentário, desde logo pelo desvelo com que o exercício eucarístico e a concessão das obras pias é criteriosamente descrito.

¹⁶⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3999.

¹⁶⁵ Também em 1804, o Padre António da Costa Resendes, cura na ermida de S. Paulo, em Ponta Garça declara que não tem “Erdeiro algum forssado segundo as despozições das leis do Reino a que me conformo, e em tudo sujeito esta minha sedulla de testamento Como fiel vasallo que sou do meo soberano, que Deos Guarde e por isso elejo e constetuo a Anna da Trindade viuva de Pedro Monis da villa franca do Campo por minha universal Erdeira de meos lemitados bens que se acharem serem meos e lhes deicho por

3.1. As missas

O valor das celebrações eucarísticas na economia de salvação encontra-se bem expresso em diversas obras da época. Como divulgava o bispo Carlos Joaquim Colbert, o oferecimento de missas pelos defuntos permitia um alívio das penas que os mesmos padeciam no Purgatório, mas não garantia a sua salvação. Com efeito, e segundo Santo Agostinho, apenas podia dizer-se “Que as almas dos Fieis defuntos, que se achão no Purgatorio, são aliviadas pelas orações, esmolas, e saudavel sacrificio”. Para evitar quaisquer controvérsias, o mesmo prelado esclarecia: “Tudo o que se disser de mais he incerto, e devemos abster-nos neste particular, como em outros quaesquer, de todas as questões, que não servem mais que de alimentar, e entreter a curiosidade”¹⁶⁶.

Por outro lado, o autor da obra *Idéa de hum Perfeito Parocho Instruido nas suas obrigações, e instruindo as suas ovelhas na solida piedade* referia que a oferta de missas por defuntos era uma prática antiga e louvável. Neste sentido, o bom pastor devia ensinar os fiéis de que era louvável aplicar a missa do dia pelos defuntos, não sendo necessário missas especiais de *requiem*. Assim, manifestava o seu desagrado pelo excessivo exercício desta praxe, considerando que a ambição dos sacerdotes e a ignorância dos povos levava à proliferação das missas aplicadas por defuntos¹⁶⁷.

Com efeito, a construção do discurso testamentário é feita à margem dos ideais doutrinários. Afastando-se da mensagem divulgada pelos tratados, temerosa como mar desconhecido, os desabafos do clero micaelense navegam em cabotagem, junto dos portos de esperança em que se transformaram as missas. A fé no efectivo poder salvador

minha livre vontade em atenção dos grandes beneficios que me tem feito nas minhas doenças, e zello de minha caza cujos bens lhe deicho com as condiçoens abacho declaradas”. (Id., *Ibidem*, n^{os} 2429 e 783).

das missas adquire uma dimensão tal, que os próprios testadores se predispõem a regulamentar os beneficiários das mesmas depois de estarem ao lado de Deus. Os dois casos que se seguem são disto elucidativos. O padre Lourenço de Assunção, eremita em Vale de Cabaços, deixa à Recolecta certas terras com encargo de duas capelas de missas por sua alma, acrescentando que, quando já não necessitar delas, sejam celebradas por alma de seus pais, sobrinhos e irmãos¹⁶⁸. Os padres Simão da Costa Resende e António da Costa Resende doam quatro moios e um quarteiro de trigo de renda fixa aos franciscanos de Vila Franca, para que estes rezem perpetuamente um anal de missas em altar privilegiado por suas almas e dos pais e, quando já nenhum precisar, que o anal seja pela alma mais necessitada do Purgatório¹⁶⁹.

É neste contexto que observamos a importância dos altares privilegiados no sistema de salvação das almas. Clérigos e laicos comungavam da crença de que, cada vez que neles se celebrassem missas por um defunto, este seria liberto das penas do Purgatório. É por isso que, em 1741, o padre Agostinho de Gouveia de Sá Vera Cruz, apesar de expressar o quão fracos eram os recursos monetários de que dispunha para investir na salvação da sua alma, recomendava à sua irmã que, ao menos, mandasse rezar algumas missas privilegiadas¹⁷⁰. Este sacerdote fazia parte dos 43,7% de eclesiásticos que requisitavam missas privilegiadas, acreditando no condão particular das mesmas.

Não julguemos, contudo, que o crédito deste tipo de missas se desenrolava à margem das entidades oficiais. As principais figuras religiosas do catolicismo projectavam os seus benefícios e, ao longo do século XVIII, o Papado promoveu a

¹⁶⁶ Bispo Carlos Joaquim Colbert, *ob. cit.*, p. 145.

¹⁶⁷ *Idéa de hum Perfeito Parocho [...]*, já cit., p. 203.

¹⁶⁸ B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 81, nº 734.

¹⁶⁹ *Id.*, *Ibidem*, maço 124, nº 1169.

divulgação dos altares privilegiados no bispado angrense. A pastoral de 16 de Agosto de 1776, de D. João Marcelino dos Santos Homem Aparício, ao lamentar a pouca representatividade destes altares no arquipélago, apelava ao clero que dinamizasse a proliferação dos mesmos nas igrejas paroquiais, aproveitando-se das graças concedidas pelos Papas Clemente XIV e Pio VI¹⁷¹. Anos mais tarde, uma nova pastoral, desta vez de D. Frei José de Ave Maria Leite da Costa e Silva, publicitava a nova concessão de Pio VI sobre os referidos altares, válida por sete anos¹⁷².

O apreço pelo poder expiatório das missas era alimentado interinamente pelo próprio clero e rapidamente contaminava os restantes sectores. Actor único deste sacramento, o núcleo sacerdotal saía reforçado social e economicamente pelo exercício eucarístico¹⁷³. Assim se compreende que as missas sejam o recurso mais bem cotado na dinâmica da economia de salvação. O exemplo do padre António de Melo de Arruda é significativo: através do seu testamento, firmado em 1722 na vila de Lagoa, reserva 93 000 réis para benefício da sua alma. Ora, do total deste valor, pede que 83 000 réis sejam dispendidos na celebração de missas, reservando apenas 10 000 réis para os restantes sufrágios e legados¹⁷⁴.

A observação do gráfico seguinte esclarece melhor esta questão, ao apresentar a evolução secular dos pedidos das missas pelos padres.

¹⁷⁰ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 12.

¹⁷¹ Cf. Pastoral de 16-8-1776, Apêndice documental nº 42.

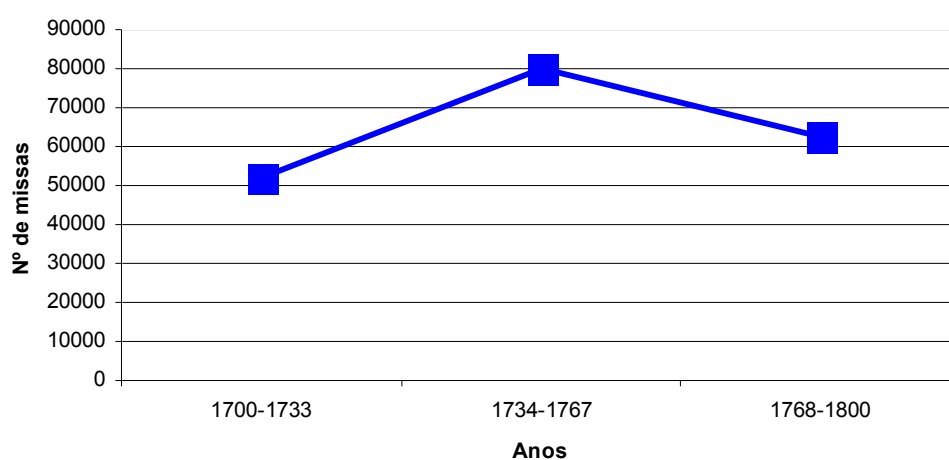
¹⁷² Cf. Pastoral de 22-11-1790, Apêndice documental nº 72.

¹⁷³ Ainda em 1821, John Webster fazia o seguinte comentário: “The majority of the priests have benefices in some church or parish, the income of which rarely exceeds five hundred dollars, many however, depend entirely for support of the friendship of the pious, who employ them to officiate daily in private chapels or to say masses for the repose of the souls of their deceased relations” (John Webster, *A description of the island of St. Michael*, Boston, 1821, p. 32).

¹⁷⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 936.

GRÁFICO 40

MISSAS PEDIDAS PELOS ECLESIÁSTICOS
1700-1800



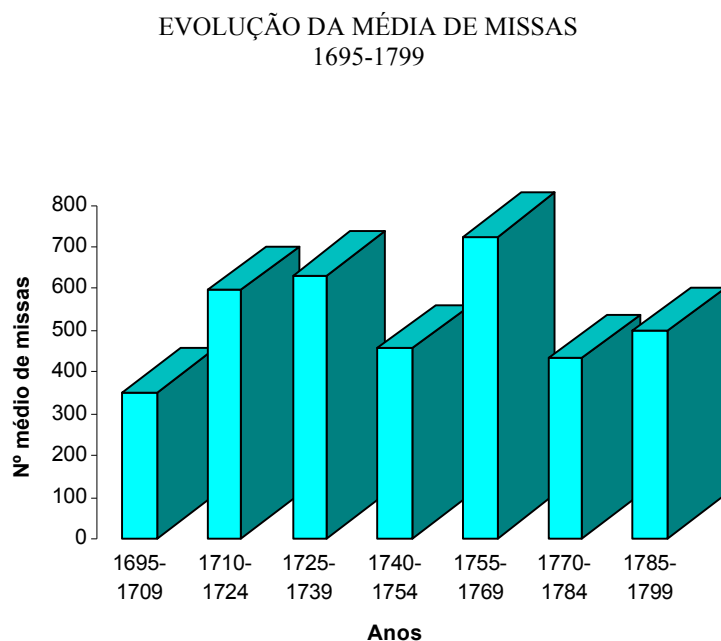
Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como vemos, os primeiros trinta anos da centúria observam um aumento significativo do volume de missas¹⁷⁵. Em meados do século, atinge-se o auge das celebrações eucarísticas, que atingem valores superiores às 80.000 missas. A partir de então, as missas decaem ininterruptamente, rondando pouco mais de 60.000 missas mas,

¹⁷⁵ Provavelmente, esta apresentação quantitativa ficará aquém do real volume eucarístico. Na verdade, muitos testadores delegavam nas irmandades e nas confrarias múltiplas responsabilidades nesta área. No seu testamento firmado em 1771, o Padre José da Silva de Oliveira pede apenas duas missas. O motivo para tal é apresentado pelo mesmo, quando esclarece que, sendo irmão de muitas confrarias, estas teriam a responsabilidade de mandar rezar muitas missas. O mesmo comportamento é demonstrado, em 1774, pelo Padre Manuel Ferreira de Carvalho, cura na ermida de N^a Sr^a do Livramento, em Rosto de Cão, quando

mesmo assim, garantindo valores ligeiramente superiores aos registados no início de Setecentos. Este panorama é secundado pela evolução do número médio de missas que os sacerdotes mandam celebrar, demonstrada no gráfico 41.

GRÁFICO 41



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como vemos, a média de missas ao longo do século varia entre as 300 e as 800 missas. Depois do crescimento firme nos primeiros quarenta anos, os meados do século registam uma retracção nos pedidos de missas. Nos inícios do reinado de D. José, os padres micaelenses esmeravam-se novamente em investir nos ofícios divinos, alcançando a média mais elevada do século. A mão de ferro do Marquês de Pombal faria travar,

afirma que apenas pede 360 missas porque é irmão de cinco confrarias (B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 3999 e 4737).

contudo, esta orientação. A partir de 1770, os sacerdotes tornam-se mais comedidos: de quinze em quinze anos, os pedidos não ultrapassam a média das 600 missas.

Este fenómeno pode ilustrar uma menor confiança na excelência das missas como instrumentos de salvação e, por consequência, podemos estar diante de um processo redutor da crença no Purgatório. Mesmo aceitando a verosimilhança desta hipótese, julgamos imprescindível introduzir um outro factor que poderá ter contribuído, igualmente, para a redução das missas pedidas: o aumento de preço das mesmas.

O texto normativo de 1559 estipulava que a esmola das missas deveria ser estipulada com base no costume¹⁷⁶. Nos finais do século XVII, uma missa comum custava 50 réis e uma cantada 100 réis. Ora, oitenta anos mais tarde, a pastoral de D. José de Ave Maria Leite da Costa e Silva, de 24 de Janeiro de 1789, fixava como preços base 120 réis para as missas comuns, 160 réis para as privilegiadas e 200 réis para as cantadas¹⁷⁷. Em suma, se os eclesiásticos diminuem o quantitativo das missas no final do século XVIII, o seu investimento financeiro continua a ser similar. Neste sentido, pensamos ser pouco fiável sustentar que, na transição de Setecentos para Oitocentos, as missas estejam a perder prestígio como elementos paliativos dos pecados.

Mas a programação da salvação não se cinge ao quantitativo das missas. Uma análise transversal sobre os pedidos de missas feitos pelos eclesiásticos levanta o véu sobre os tempos das celebrações eucarísticas.

Na sua maioria, verificamos que há um grande desejo para que as missas sejam celebradas o mais depressa possível. A dinâmica era particularmente intensa desde do dia

¹⁷⁶ *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tit. XIII, const. 5^a.

¹⁷⁷ Cf. Pastoral de 24-1-1789, Apêndice documental nº 68. Os preços das missas no arquipélago açoriano não apresentam diferenças consideráveis em relação às taxas utilizadas em outras dioceses. Por exemplo, em Braga, os valores oscilavam entre os 80 e os 150 réis, embora o preço dominante fosse o de 120 réis,

de óbito e durante os oito dias seguintes, ocupando inúmeros altares e sacerdotes, que se tornavam as peças chave nas celebrações do oitavário. Assim se compreende a expectativa do padre Manuel Cabral Ferreira, da Ribeira Grande, sobre as 600 missas que pede “as quaes se poderão dizer em breves dias pois há bastantes sacerdotes nesta ilha”. O padre António Bicudo mostra-se mais ambicioso e, no seu testamento feito em 1755, pede 2672 missas ditas o mais breve possível “porque não he justo se esqueçam das almas necessitadas”¹⁷⁸.

Em contrapartida, verificamos que a perpetuação das missas perde representatividade no século XVIII. São cada vez mais raros os testantes que orquestram uma memória infundável e cíclica. Do total dos testamentos clericais, apenas 72 padres pedem ofícios de sétimo dia; somente 29 pedem ofícios de mês; e escassos 14 pedem missas de aniversário. Se passarmos à análise das fundações, a amostra não é muito mais significativa. Entre os 402 testadores, apenas 16,1% institui capelas¹⁷⁹. O recurso a outras fontes confirma esta constatação. No registo da Provedoria dos Resíduos, apenas 18,5% das capelas listadas são fundadas por eclesiásticos que, desta forma, submetem as franjas clientelares à sua vontade *post mortem*.

Este fenómeno indica que, no decurso de Setecentos, os clérigos micalenses aprofundaram a fé na misericórdia divina, cujo amor é tido por incondicional, e reforçaram a convicção nas suas potencialidades como agentes activos no processo de salvação. À fé num Deus caritativo, disposto a perdoar até os pecados mais infames, adicionaram, com grande ímpeto, a crença no homem apto a reconciliar-se com o bem. A

preço também mais usual na cidade de Lisboa (Margarida Durães, *ob. cit.*, p. 325. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 412).

¹⁷⁸B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 4544 e 718.

validade do esmero humano na reconciliação com o divino é de tal forma realçada, que os nossos eclesiásticos já não acreditam na perpetuidade dos castigos, mas na aceleração do encadeamento paradisiaco. Se o usufruto das bem aventuranças depende, principalmente, das capacidades da criatura, não só não há motivos para esta desdenhar dos meios que estão ao seu alcance para atingir o Éden, como é da sua competência otimizar esses mesmos meios: o optimismo erasmiano contaminou a fé sacerdotal. E é por isto que os eclesiásticos acentuam o investimento eucarístico no decurso dos primeiros dias depois do óbito e ao longo do primeiro ano: poucos parecem acreditar que a sua salvação ficará pendente por muito mais tempo.

Além do mais, o rápido cumprimento das mandas pias impedia duas situações nefastas ao êxito penitencial: a negligência dos testamenteiros e a desvalorização da moeda. As missas tornavam-se, por consequência, a estratégia mais eficaz para dinamizar o projecto expiatório individual. E se, a estes instrumentos purgativos, se aliasse o prestígio dos seus executores, a esperança na célere salvação era ampliada. Assim, em 1754, o padre José de Andrade Ledo ordena a celebração de 50 missas privilegiadas ditas “por sacerdotes de boa vida e temoratos”¹⁸⁰.

Neste contexto, vejamos quais são as principais opções clericais. As *Constituições Sinodais* regulamentavam que, na ausência de indicações testamentárias, competia aos párocos do defunto o cumprimento das missas funerárias¹⁸¹. Ora, 34,6% dos testadores não especifica os actores eucarísticos e, nestes casos, seriam naturalmente postas em

¹⁷⁹ Apesar da celebração de trintários encontrar-se regulamentada nas normas diocesanas, este ritual ter--se -á perdido no tempo. No século XVIII, não há qualquer padre que peça trintários (cf. *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. XIII, const. 6ª).

¹⁸⁰ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3560.

¹⁸¹ *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. XX, const. 4ª.

prática as determinações diocesanas. Mas mesmo aqueles que esclarecem esta questão, procedem em harmonia com as determinações angrenses, ao preferirem que os ofícios divinos sejam desempenhados pelo colégio onde são fregueses: assim o fazem 45,6% dos sacerdotes testantes. Portanto, o registo destas escolhas sugere que as redes de confiança eclesíásticas estão activadas. Em primeira instância, os padres parecem confiar plenamente no desempenho dos seus colegas, e mostram-no pondo em prática uma solidariedade paritária.

Refira-se ainda, e de novo, a importância dos ideais franciscanos que se impõem no ritual da morte: aos religiosos de S. Francisco compete dizer 39,5% das missas pedidas. Os demais pedidos distribuem-se entre os extravagantes (11,4%), os padres da Misericórdia (1,9%) e os frades de Santo Agostinho (1,5%).

Mas as palavras dos testadores subentendem alguma desconfiança sobre a efectiva celebração das missas funerárias. Aliás, curiosamente, as primeiras vozes críticas advêm do próprio sector clerical. Muitos censuravam os congéneres que aceitavam demasiadas missas que sabiam, de antemão, que lhes seria impossível celebrar. É para evitar que uma desequilibrada distribuição das missas conduza ao desleixo ou à celebração apressada, que o padre Filipe de Bettencourt e Sá ordena que o total de trezentas missas privilegiadas que requisita seja distribuído por trinta padres, responsabilizando cada um apenas por dez missas¹⁸². Por seu lado, o padre Manuel Francisco de Medeiros, beneficiado em Vila Franca do Campo, ordena ao seu testamenteiro que exija a quitação de todas as missas que mandar celebrar, “pois por experiensia sabe que muitos recebem

¹⁸² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 1921.

esmolas de Missas e as dizem passado muito tempo e outros as não dizem em sua vida por quererem acudir a sua necessidade sem fazerem cazo do prejuizo que cauzam a suas almas e das penas que padecem tal hora por sua omição os defuntos por quem se mandam aplicar”¹⁸³.

Estas apreensões dos testadores contextualizam-se num profundo sentimento individual que percorre o discurso testamental. A fiscalidade sobre o desenrolar das missas, escalonando números e tempos, pormenorizando figurantes e espaços, resulta da magnitude que cada clérigo concede à purgação da sua alma. Este traço marcante não é novo: já o tínhamos identificado na centúria anterior¹⁸⁴. Com efeito, o principal usufruidor das missas é o próprio sacerdote, profundamente motivado em investir na salvação de si mesmo: 59% dos eclesiásticos pede exclusivamente missas por sua intenção, rompendo com quaisquer fios externos.

Mas mesmo para os 41% de testadores que requisitam missas por alma de outras pessoas, o imponderado da linguagem matemática é evidente. Senão vejamos: em 1708, um dos beneficiados da matriz de Santa Cruz, o padre Agostinho de Paiva Benevides, requisita a celebração de 500 missas pela sua alma e apenas 60 pelas almas dos pais e de uma tia¹⁸⁵. Na década de 1790, a consciência do padre Manuel Francisco de Medeiros leva-o a justificar o motivo pelo qual manda celebrar apenas uma missa pelos pais, afirmando que em vida disse “por alma de meus Pays, por alma de alguns parentes e por alma de algumas pessoas minhas amigas as missas que por meu falecimento podia

¹⁸³ Id., *Ibidem*, nº 4765.

¹⁸⁴ Susana Goulart Costa, “Para uma outra leitura das escalas insulares: a religiosidade micaelense no decurso do século XVII”, *Actas do Congresso Internacional Comemorativo do regresso de Vasco da Gama a Portugal* <<Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente>>, Universidade dos Açores/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, vo. II, pp. 161-182.

¹⁸⁵ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 16.

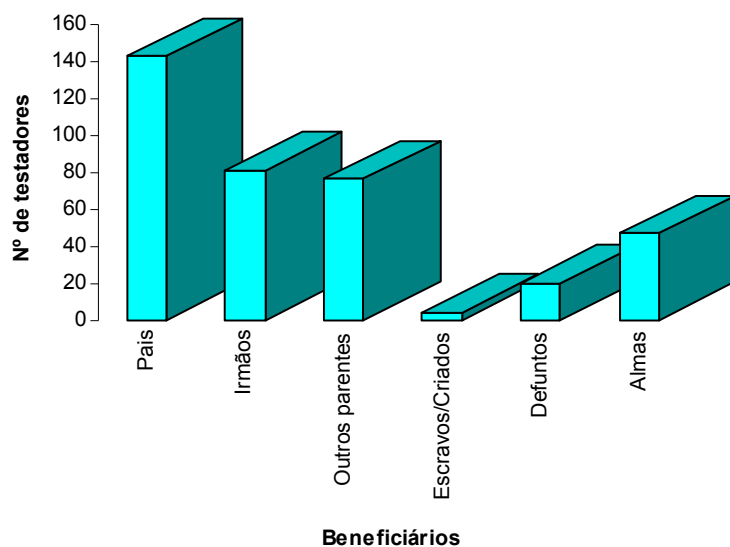
mandar se dicessem por suas almas”¹⁸⁶. Em suma, todos aqueles que intercedem pela alma de outrém apresentam uma contabilidade celeste profundamente desequilibrada, donde ressalta um investimento profundo na salvação do “eu”.

No prolongamento deste pensamento, o que julgamos interessante é saber quem, à margem do principal privilegiado, beneficia com os pedidos do mesmo. A visualização do gráfico seguinte permitir-nos-á elucidar um pouco melhor esta questão.

GRÁFICO 42

BENEFICIÁRIOS DAS MISSAS PEDIDAS POR ECLESIÁSTICOS 1695-1805

¹⁸⁶ Id., *Ibidem*, nº 4765.



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como vemos, a família é a principal beneficiada nas intenções de missa dos sacerdotes¹⁸⁷. A somar ao particular destaque para a quantidade de missas que é pedida pelas almas dos pais, são os irmãos, sobrinhos, primos e demais parentela que mais benefícios espirituais obtêm aquando da morte de um clérigo familiar, num total de 80,8%. Assim, e apesar da impossibilidade dos padres formarem família nuclear, os elos de parentesco permanecem como a principal referência na sua vida afectiva.

A memória dos serventes permanece viva entre os sacerdotes e esta, a somar à especificação de missas a favor de defuntos (5,3%), que correspondiam aos indivíduos por quem os testadores tinham sido responsáveis pelo sufragar da alma, solidifica mais a importância da afectividade nesta temática. Desta forma, a memória dos familiares,

conhecidos e vizinhos superioriza a lembrança das almas do Purgatório, como se estas fossem uma amálgama de seres, sem rosto e sem corpo, indiferentes à sensibilidade dos ainda vivos com os quais não mantinham nenhum elo de afeição. Assim, não nos surpreende o pedido feito pelo beneficiado Matias de Sousa Carreiro que, no testamento firmado em 1762, pede 115 missas por sua alma e apenas uma pelas Almas do Purgatorio¹⁸⁸.

Neste contexto, e mais uma vez, a prática sacerdotal micaelense parece alheia aos ideais do bem morrer. Em 1727, Frei Felix de Alamin, no seu livro *Thesoro de beneficios escondidos en el credo*, referia que as obras feitas pelos vivos às almas do Purgatório eram mais válidas que as outras aos olhos de Deus, pois estas eram as almas mais necessitadas da ajuda dos vivos¹⁸⁹.

O individualismo atrás referido é reforçado quando analisamos a importância que as missas de tenção têm no discurso testamentário. As missas de tenção eram um dos meios utilizados pelo testador para resgatar faltas e pecados dos quais já não tinha tempo útil para corrigir. Era fulcral que o defunto se apresentasse perante o Criador sem elos terrenos que o arrastassem para a perdição. Assim, se o testador tinha obrigações religiosas em falta, podia ainda emendar-se e atrair as graças divinas. Tal é o caso do ouvidor de Ponta Delgada, José Jácome da Costa. No seu testamento datado de 1761, este padre pede 500 missas de tenção porque foi vigário em três igrejas e receia que, de todo este trabalho sacerdotal, possa ter resultado algum erro¹⁹⁰. Poucos anos depois, em 1765, o respeito e o medo da onnipotência divina levam o vigário Manuel de Sousa Pereira a

¹⁸⁷ Devemos ter em consideração que estamos perante um escasso quadro eucarístico, com valores numéricos pouco expressivos. A mesma situação foi verificada na Lisboa setecentista (cf. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 280).

¹⁸⁸ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 6502.

acautelar-se de eventuais desvios comportamentais. É por isso que requer 1666 missas de tenção, pois “supposto lhe parese não dever nenhuma [coisa] a ninguém comtudo os Juizos de Deos são diferentes dos dos homens”¹⁹¹.

O desejo de não deixarem para trás vestígios de iniquidades não é apenas de âmbito espiritual. Diversos testadores registam minuciosamente as dívidas passivas e activas, com o intuito de procederem à sua justa quitação. Mais uma vez, estamos perante o sentido de justiça que percorre todo o discurso testamental. Não nos admiramos, pois, que os clérigos façam questão de regularizar os empréstimos pedidos. O padre Francisco Rodovalho Sarmento, de Ponta Delgada, no seu testamento outorgado em 1706, ordena aos herdeiros que paguem todas as suas dívidas, na medida em que não pretende “ir desta vida com algũa couza alheja”¹⁹². Mas estes indivíduos também exigem o pagamento a todos os seus devedores. Dos 74 eclesiásticos que indicam dívidas activas, apenas 14 declaram perdoá-las e 2 limitam os montantes a receber. Um deles é o padre António de Sousa Raposo, morador nos Fenais da Luz, que, em 1725, declara perdoar todas as dívidas de um cruzado para baixo¹⁹³.

3.2 Os legados pios

O exercício da caridade para com os mais necessitados, como divulgavam as obras doutrinárias, era do agrado divino e o ser humano devia imitar as acções caritativas de

¹⁸⁹ Frei Felix de Alamin, *ob. cit.*, p. 264.

¹⁹⁰ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3780.

¹⁹¹ *Id.*, *Ibidem*, nº 5388.

¹⁹² *Id.*, *Ibidem*, nº 3959A.

Cristo, ilustradas por variadíssimas passagens bíblicas. O padre Nicolau Fernandes, por exemplo, defendia que as esmolas e as boas obras praticadas em vida tinham mais valor para Deus do que as praticadas após a morte, pois estas em nada “remedeão a impenitencia de hum peccador moribundo”¹⁹⁴.

A inexistência de estudos sobre a filantropia na sociedade micaelense de Antigo Regime não nos permite conhecer até que ponto se materializava a caridade entre os vivos, mas os testamentos permitem identificar os receptores da benevolência sacerdotal. De facto, as *Constituições Sinodais* reconheciam aos padres testadores a total liberdade na disposição da terça, na condição de que reservassem verbas para o pagamento das suas dívidas, funeral e lutuosa¹⁹⁵. Contudo, se as primeiras e o segundo eram pacificamente preparadas pelos sacerdotes, o mesmo não parece suceder com a lutuosa.

¹⁹³ Id., *Ibidem*, nº 1083A.

¹⁹⁴ Padre Nicolau Fernandes Colares, *ob. cit.*, p. 327.

¹⁹⁵ No caso de não haver testamento, os bens eclesiásticos seriam entregues aos herdeiros legítimos, de acordo com as leis do Reino e, não havendo descendentes, seriam os bispos a herdar os bens. Neste sentido, as normas angrenses transplantam para o arquipélago as determinações das Constituições de Lisboa de 1536 (*Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. XXII, const. única. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Porto, Portucalense Editora, 1968, vol. II, p. 125).

Suportado pelo costume imemorial da Igreja Católica, estipulara-se que, de tudo o que os testamenteiros e familiares ofereciam aos eclesiásticos no desempenho das suas tarefas obituárias, o bispo correspondente deveria receber a quarta parte¹⁹⁶. Ora, como esta recepção era trabalhosa e onerosa para os representantes diocesanos, decidiu-se que os padres receberiam a totalidade e, por sua morte, os bispos fariam o inventário dos bens clericais e teriam direito a receber a melhor peça inventariada, em recompensa da quarta parte das ofertas que esses eclesiásticos tinham recebido em vida: a esta entrega denominou-se lutuosa.

Desde a publicação das *Constituições Sinodais* que o pagamento da lutuosa estava regulamentado na diocese de Angra¹⁹⁷. Segundo José de Torres, D. António Vieira Leitão, no seu testamento, fizera questão de recordar a todos os clérigos este direito diocesano, provavelmente por ser um hábito pouco enraizado entre o clero insular¹⁹⁸. Todavia, a intervenção deste bispo não parece ter alterado o comportamento dos religiosos. De facto, através da leitura dos testamentos clericais, verificamos que apenas 35,3% dos sacerdotes cumprem o dever de pagar lutuosa. Ademais, acrescente-se que, mesmo entre estes, há um desvio comportamental às normas do bispado, que ordenavam que se tomasse para “Luytosa a melhor peça dos bens moueis ou semouentes”. Ora, 67,6% dos padres pagam a lutuosa em dinheiro. Os valores oscilam entre os 2 500 e os 26 000 réis, com os valores mais elevados a serem entregues pelos padres colados. Contudo, as quantias predominantes situam-se entre os 4 000 réis e os 5 800 réis (valor correspondente a um marco de prata), que parecem ser os valores impostos pelo costume

¹⁹⁶ Chamada “quarta funeral” ou “quarta dos mortuários”, como referem as *Constituições do Bispado de Viseu*, em 1681.

¹⁹⁷ *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. XXII, const. única.

¹⁹⁸ B.P.A.R.P.D., Fundo José de Torres, *Variedades Açorianas*, vol. 4, fl. 125.

aos clérigos não beneficiados. Os restantes 32,4% que entregavam as peças da praxe, faziam-no com vestuário (como sobrepelizes); livros (geralmente bíblias e breviários) e algumas jóias de ouro (como crucifixos)¹⁹⁹. Em casos raros, aparecem doações de mulas, escravos e barcos²⁰⁰.

A falta de bens de alguns sacerdotes poderá ser um dos motivos para que muitos se recusassem a entregar a lutuosa. Assim o dão a entender as palavras do padre António Moniz Barbosa quando, em 1767, declara que “por ser hum clerigo pobre não tinha que deichar por Latuoza ao Senhor Bispo e lhe Rogava d'amor de Deos lhe perdoace”²⁰¹. Apesar de reservar alguma verba para entregar ao bispo, o cura Pedro Cabral Teixeira faz questão de esclarecer que apenas pode dar 4 000 réis, pois não só é pobre, como tem muitos sobrinhos igualmente carenciados²⁰².

Contudo, parece-nos que outras razões poderão justificar o parco número de sacerdotes que se declaram dispostos a pagar lutuosa. A leitura das fontes testamentárias dá a entender que a maioria dos não prebendados se julgava destituído de obrigações desta natureza. Com efeito, o primeiro parágrafo do Título XXII das normas do Bispado fazia recair esta despesa somente sobre os clérigos que tivessem “dignidade, conesia, beneficio curado ou simplex”. Em 1743, o padre João Tavares Martins recusa-se a pagar a lutuosa com base naquela constituição, afirmando “que nam he prebendado e que nam possue peças preziozas nem moveis de valor e que por isso seus testamenteiros não tem que dar de Luctuoza ao Senhor Bispo”²⁰³. Ora, o último parágrafo da citada constituição era mais abrangente, não distinguindo os sacerdotes colados dos itinerantes e, por

¹⁹⁹ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 5032, 3788, 12 e 5202.

²⁰⁰ Id., *Ibidem*, n^{os} 7377, 807 e 5138.

²⁰¹ Id., *Ibidem*, n^o 946A.

²⁰² Id., *Ibidem*, n^o 6693.

consequência, a diocese fazia valer a sua posição, sustentada pelo “direyto e antigo costume”²⁰⁴.

A indignação de muitos sacerdotes extravagantes sobre esta dívida para com o seu prelado assumia, por vezes, tais proporções que era necessária intervenção judicial. Em 1749, por exemplo, o padre Manuel da Costa ordenava aos seus testamenteiros que levassem a causa a tribunal se algum representante da diocese se intromettesse no inventário dos seus bens²⁰⁵.

Todavia, esta posição mais radical podia afectar financeira e espiritualmente alguns clérigos, pois os processos judiciais prejudicavam o atempado cumprimento das mandas. Por isso, o padre Nicolau Pereira, apesar de referir que não era prebendado e, como tal, não estava obrigado a dar lutuosa, faz questão de deixar 4 000 réis ao bispo para esquivar-se a futuras disputas²⁰⁶.

²⁰³ Id., *Ibidem*, nº 3471.

²⁰⁴ Citemos o parágrafo que terá causado algumas interpretações dúbias (o sublinhado é nosso): “E pera que esta Constituição aja melhor effecto, o nosso vigayro ou ouuydor, tanto que falecer algum vigayro ou beneficiado, ou clerigo neste nosso Bispado, teraa cuydado de fazer ou mandar fazer inuentayro dos seus bens, em o qual se escreuerão todos os bens pello meudo, e os deyxará em mão de pessoas abonadas, atee se ver e determinar a quem pertencem. E tomará pera nossa Luytosa a melhor peça dos bens moueis ou semouentes, que segundo direyto e antigo costume nos pertencer; e a entregará ao recebedor da nossa chancelaria” (*Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít. XXII, const. Única).

²⁰⁵ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 4606. Em 1730, o Padre António Metelo Velho também manifesta-se disposto a levantar demanda em caso de um eventual conflito: “Mando que de Luctuoza Se daram Coatro mil Reis e quando o procurador do jlustrissimo Senhor Bispo Se não dee por satisfeyto e queira tomar pessa de Mayor Valor meu testamenteiro a Custa de minha fazenda defenderá meu direyto o que detremino por se terem Alcançado muytas Sentenças em outros Bispados Contra o Uzo de Se llevarem Lutuozas expeçialmente os Clerigos que não são prebendados” (B.P.A.R.P.D., *Provedoria dos Resíduos e Capelas, Legados Pios*, maço 17, nº 144).

²⁰⁶ De igual modo, o Padre José de Andrade Ledo opta, em 1754, por evitar futuras pendências, afirmando: “Digo que não sei, nem nunca pude intender o uzo que há neste Bispado sobre a chamada Letuoza que dis tem os senhores Bispos dos clerigos que falssem, nem com que Conciencia lhe levão e tomão hua pessa de seos bens moveis, ou submoventes tendo elles congrua sarta de rendimento que El Rey lhes dá; porque isso só se pratica nos Bispados que não tem renda sarta, e só se satisfazem com o que rendem os dizimos e que essa Letuoza a levassem aos Prebendados menos mal, mas aos extravagantes que de nenhum modo tem essa obrigação parece que he divida que os mesmos defuntos ficão devendo; e como eu seja clerigo tam pobre por evitar Contruercias meos testamenteiros e herdeiros daram desses meos lemitados bens moveis ou submoventes Coatro mil reis para essa tal Letuoza havendo Subejo de meos funerais que são primeiro” (B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nºs 6642 e 3560).

Mesmo assim, o montante dos insurrectos terá justificado, mais uma vez, a directa intervenção diocesana. Numa pastoral redigida a 26 de Outubro de 1775, o bispo D. João Marcelino dos Santos Aparício relembra a obrigatoriedade de todos os clérigos pagarem lutuosa e estipulava aos párocos e ouvidores o processo a utilizar para tal cobrança²⁰⁷. Esta ordem, todavia, não parece ter alterado a irreverência clerical: tal como muitos outros seus semelhantes, quatro anos mais tarde, o padre José de Sousa Nunes tornava a declarar no seu testamento que nunca fora prebendado e, conseqüentemente, não tinha obrigação de deixar lutuosa ao bispo²⁰⁸.

A secular disputa entre bispos e sacerdotes no que respeita ao pagamento da lutuosa deixa adivinhar um profundo desconforto clerical para com os superiores hierárquicos, principalmente oriundo daqueles que se consideravam livres de um processo de fiscalização mais rígido, como aquele que recaía sobre os prebendados. Mais uma vez, ignoramos se o distanciamento geográfico entre o centro do poder diocesano e os respectivos subordinados terá contribuído para aquela resistência. Uma necessária análise da testamentária clerical terceirense poderá esclarecer futuramente esta questão.

Se os padres micaelenses manifestam-se remissos em conceder a lutuosa, mostram-se extremamente prolixos no exercício de obras pias. Com efeito, na prática funerária do século XVIII, a abundância de doações *post mortem*, a orientação dos legados e a proclamação pública dos prémios que se esperava receber por tais feitos dão a entender que os legados pios assumiram uma posição de destaque como recurso de salvação.

O exercício da bondade devia recair, primeiramente, sobre os parentes pobres, a vizinhança necessitada, os criados e os serviçais. Aliás, de acordo com o ideário da

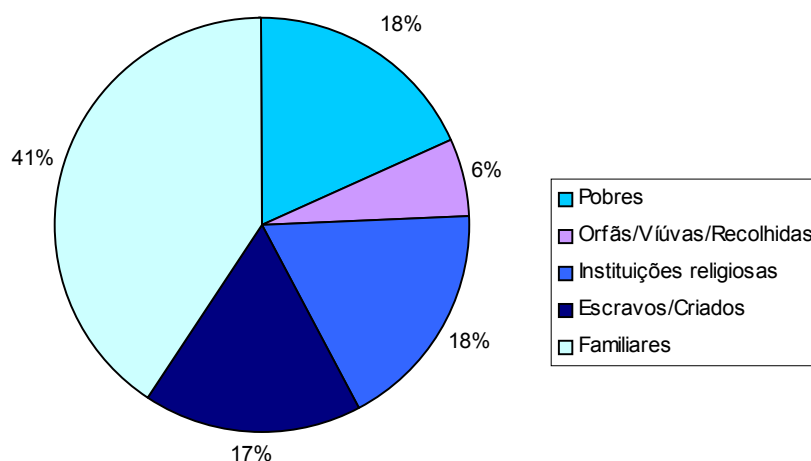
²⁰⁷ Cf. Pastoral de 26-10-1775. Apêndice documental, doc. nº 38.

²⁰⁸ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 4043.

época, o preferível seria manter uma postura comedida, na medida em que deveria haver um equilíbrio entre os legados a familiares e as doações a estranhos²⁰⁹. A análise do gráfico 43 permite-nos saber até que ponto estas ideias encontraram eco entre o clero micaelense.

GRÁFICO 43

BENEFICIÁRIOS DOS LEGADOS ECLESIASTICOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Na sua maioria, os principais beneficiários da liberalidade dos padres são os seus parentes e, entre estes, os mais carenciados, fenómeno que a lei de 9 de Setembro de 1769 se encarregaria de regulamentar²¹⁰. Em 1791, o padre Luís Bento de Bettencourt Medeiros e Sousa esclarece muito bem os motivos que o levam a excluir os irmãos como seus beneficiários, pois “pelos seus estados Ecclziasticos e pela abundancia Com que lhe

²⁰⁹ Bispo Carlos Joaquim Colbert, *ob. cit.*, pp. 165-166.

vem tudo tendo muito dos bens do Mundo, pela bondade de Deus me Vejo dispensado de os chamar a mesma herança”²¹¹.

Pobres, serviçais e instituições religiosas recebem uma atenção similar por parte dos clérigos, entre os 17% e os 18%. O ministério da caridade, o reconhecimento dos serviços prestados e o brio profissional justificam estas opções.

Por sua vez, a ligação dos padres às confrarias, ermidas e igrejas onde tinham desempenhado cargos também gerava uma piedade solidária, firmada em motivos diversos. Em 1730, o vigário da igreja de N^a Sr^a da Graça, no Faial da Terra, padre João Enes Tavares, não esquece as dificuldades da sua igreja e lega 1 250 réis de renda anual à sua fábrica menor “por ser uma fábrica pobre”²¹². Em 1780, o então vigário da igreja de S. Pedro da cidade de Ponta Delgada, padre Manuel da Cunha Matos, demonstra não ter esquecido a sua primeira vigararia, alcançada na igreja de N^a SR^a das Candeias, onde permanecera durante treze anos: “E como foi a primeira Jgreja que servi de propriedade lhe tenho muita Lei e dezejava mostra lla por effeitos mais distintos como pede a mesma vontade porem sempre quero que meos testamenteiros, cobrada que seja a herança do Rio de Janeiro dem a Nossa Sr^a das Candeas dez mil reis; ao altar de N^a Sr^a do Rozario da mesma Jgreja outros dez mil Reis; á confraria do senhor da dita Jgreja dez mil Reis e a Ermida de N^a Sr^a do Socorro do mesmo lugar outros dez mil Reis”²¹³. Sete anos depois, a consciência pesada do padre João de Sousa, Beneficiado na matriz de Ponta Delgada,

²¹⁰ Anote-se ainda que, entre o número de familiares que recebem benesses dos clérigos, estão incluídos trinta e oito parentes frades (todas eles do sexo feminino) e seis parentes sacerdotes (Lei de 9 de Setembro de 1769, *Collecção da Legislação Portuguesa*, Lisboa, Tipografia Maignense, 1829, pp.419-430).

²¹¹ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 4281.

²¹² Id., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 71, nº 630.

²¹³ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 4680

leva-o a deixar 60 000 réis à fábrica desta igreja para reparar “as muitas faltas e imperfeições que tem tido no exercicio do mesmo benefício”²¹⁴.

Acrescente-se ainda que as confrarias são as principais privilegiadas quando existem legados de segunda nomeação. Com efeito, na falta de herdeiros ou perante a desobediência destes às cláusulas testamentárias, são estas associações que surgem nomeadas por 4,9% dos padres, superiorizando os 0,4% das nomeações nas Misericórdias.

O desejo de agradarem a Deus pela amplitude das boas obras, correlativamente ao intuito de manterem a sua memória viva, leva a que vários padres perpetuem a protecção de parentes em múltiplas gerações, como é o caso do padre Domingos do Rego e Sousa. Na sua cédula testamentária, feita em 1738, estipula que, depois da morte dos quatro herdeiros por ele nomeados, os seus bens, cujo valor seria investido em missas por sua alma, fossem para a Confraria do Santíssimo Sacramento da igreja dos Fenais da Luz, com a cláusula de que, aparecendo parentes seus muito necessitados, os administradores da sua fazenda lhes dessem esmolas enquanto vivos. De acordo com os registos existentes, sabemos que, desde 1780, apareceram vários sobrinhos do testador que reclamam a sua pobreza à confraria. No ano de 1785, por exemplo, o número de sobrinhos é de doze, o que obriga a confraria a gastar com eles o valor de 48 000 réis²¹⁵.

Familiar ou não, o pobre é sempre um dos principais visados da caridade eclesiástica. O jesuíta João da Fonseca, no seu livro publicado em 1688, pela chancela da Universidade de Évora, afirmava que Deus “quiz houvesse pobres, para que os ricos tivessem, com quem exercitar a charidade, para ganharem o Ceo; & os pobres o

²¹⁴ Id., *Ibidem*, nº 3225.

²¹⁵ Id., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 40, nº 351.

ganhassem tão bem com paciência, pello que devem não se mostrar mal soffrido”²¹⁶. A tradução portuguesa da obra *Retiro Espiritual que contém varias reflexões christans sobre as principaes verdades da religião muito uteis a todas as pessoas de qualquer estado, e particularmente para o uso daquelas que tem hum dia de retiro cada mez*, que conhece diversas edições, secundava a mesma ideia: “Desenganemo-nos nos designios de Deos, os ricos sómente são ricos para favorecer os pobres. O Supremo distribuidor dos bens temporaes não proveo aquelles tão abundantemente, senão com o fim delles socorrerem a indigencia destes”²¹⁷.

Em suma, os bens supérfluos dos ricos pertenciam, na realidade, aos menos ricos (o poderoso era simplesmente o seu depositário) e a sua distribuição era um mero exercício de justiça e não de caridade. A prática da equidade apagaria os pecados dos ricos, que teriam como intercedores, por excelência, os humildes a quem faziam legados, pois as orações dos pobres chegavam mais facilmente aos céus. É por isto que, em 1733, o padre João da Madre de Deus recomenda ao seu testamenteiro que apenas entregue as esmolas aos pobres no dia do ofício “porque tem mostrado a experiencia que dandolhe a esmola antecipada nem hum aparece no dia do offício e quando aly estão esperando a esmola os move Deos a rezarem alguas oracois pella alma do defunto”²¹⁸. Por seu lado, os pobres salvar-se-iam não por serem indigentes, mas por aceitarem a sua condição e não invejarem os mais abonados²¹⁹.

²¹⁶ Padre João da Fonseca, *ob. cit.*, p. 280.

²¹⁷ *Retiro Espiritual que contém varias reflexões christans sobre as principaes verdades da religião muito uteis a todas as pessoas de qualquer estado, e particularmente para o uso daquelas que tem hum dia de retiro cada mez*, Traduzida do original francês por José Caetano Dias do Couto Medeiros, 2 tomos, 7ª edição, Lisboa, Regia Oficina Tipográfica, 1805, vol. II, p. 399.

²¹⁸ B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 74, nº 658, fl. 3.

²¹⁹ Cf. Maria Antónia da Silva Figueiredo, *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*, Tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1999, pp. 46 e 64.

As disposições testamentárias da maioria dos eclesiásticos vão de encontro à apologia livresca sobre a utilidade social do pobre. O registo do padre João de Sousa Freire, vigário na igreja de S. Pedro, da Ribeira Seca, ilustra bem a atenção que julgava imprescindível conceder-se a este grupo. Ao dirigir-se aos seus herdeiros, em 1709, pede que estes “se ajão com os pobres Sempre Com munta caridade fauor e sendoos Com suas esmollas Conforme sua Posibillidade e fazendo assim Deos Senhor Noso os aumentara e lhes não faltara Com bens temporais e espirituais para sj e seus Descendentes porque a esmolla apaga o Peccado e abre as portas do Ceo aos caridozos e deos lhes aumenta os Bens”²²⁰.

Na sequência deste pensamento centrado na justiça, cada dotador devia despojar-se dos seus bens unicamente de acordo com as suas posses. Assim, era verdade que os ricos podiam dar mais que os pobres, mas não deviam exceder as suas possibilidades. O exercício da caridade baseava-se no perfeito equilíbrio entre o dotador e o receptor, como bem explicita Frei Francisco de Santo António: “Advirta-se [...] que ha preceito natural, e Divino positivo, que obriga aos ricos a dar esmóla algumas vezes, conforme a necessidade de quem a recebe, e a possibilidade de quem a deve dar”²²¹. Este mesmo autor, aliás, esclarece que os bens necessários à natureza humana são aqueles indispensáveis ao decente - e não luxuoso- sustento da vida e família, como roupa e domicílio: tudo o demais é supérfluo e desnecessário a uma vida cristã. Por consequência, “Advirta-se [...] que a pessoa, que só tiver os bens necessarios á natureza, e estado, não tem obrigação *per se* a dar esmóla ao proximo, que tiver a mesma necessidade, ou os

²²⁰ B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 76, nº 684.

²²¹ Frei Francisco de Santo António, *Arte Theorico-Pratica de Confessores muito util e necessaria para administrar com acerto, e receber o sacramento da Penitencia*, Lisboa, Oficina de José da Costa Coimbra, 1755, vol. II, p. 187.

mesmos bens. Donde se infere I que quem tiver só os bens necessarios para conservar a sua vida, não estará obrigado a dar esmola ao proximo, ainda que esteja constituído em extrema necessidade. II que quem só tiver o preciso para a conservação moderada do seu estado, não terá obrigação de dar esmola ao que só tiver constituído em grave necessidade, com igual, ou semelhante prejuizo do seu Estado”²²².

O hábito, desde há muito enraizado, de conceder-se esmolos nos dias de óbito causava tumultos e burburinhos junto das portas das igrejas. Alguns padres indispunham-se contra esta prática, não só pela arruaça provocada, mas igualmente porque esta dádiva apenas satisfazia os vadios e os mendigos errantes. Ao testar no ano de 1746, o vigário da igreja de N^a Sr^a dos Anjos, da Fajã, padre Manuel Pestana Pimentel, faz questão de proibir a distribuição de esmolos à porta da igreja “por evitar hũa larida como de Mouros, mas quero que em seu nome se de hum cruzado a cada hum de quarenta e dous cazais que ha no circuito a esta jgreja”²²³. Também o padre Matias de Sousa Carreiro, beneficiado na matriz da Ribeira Grande, ordena, no seu testamento redigido em 1762, que “no dia de seu falecimento e emterro não darão esmolla a porta pella desordem que nisto se tem conhecido mas que quer fasam algumas esmollas Conmforme a sua pocibilidade a pessoas recolhidas que melhor lhes parecer”²²⁴.

É este dado que completa a dinâmica caritativa. As peças chave da filantropia reflectem, pois, a moderação de quem dá e a circunspecção de quem recebe. Com efeito, o estado de pobreza possui uma hierarquia própria: o pobre que vive em recato é preferido ao indigente de rua. A pobreza deve ser encoberta, pois o recolhimento garante uma vida menos exposta às tentações do mundo. É neste sentido que o padre Raimundo

²²² Id., *Ibidem*, p. 189.

²²³ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 5120A

António Jácome, de Vila Franca, deixa em 1785 um legado em dinheiro para se repartir unicamente entre orfãs e pobres recolhidas²²⁵.

Apresentados os principais receptores das obras pias, interessou-nos verificar se era possível distinguir preferências baseadas no sexo. E, de facto, entre o clero micaelense, concluimos existir um nítido favoritismo feminino: do total das doações, 156 recaem a favor de mulheres, valor bem superior às 60 que beneficiam o sexo masculino. Este fenómeno não é surpreendente: a figura dócil e dependente da mulher tornava-a socialmente mais carente e, naturalmente, os preceitos cristãos advogavam a protecção dos mais despojados. E o processo na escolha dos pobres era, de igual modo, utilizado na escolha das desamparadas: preferiam-se as mulheres recolhidas, as orfãs e as viúvas²²⁶.

Definidos os destinatários, vejamos de seguida que tipo de bens é que lhes são entregues, apresentados no gráfico 44.

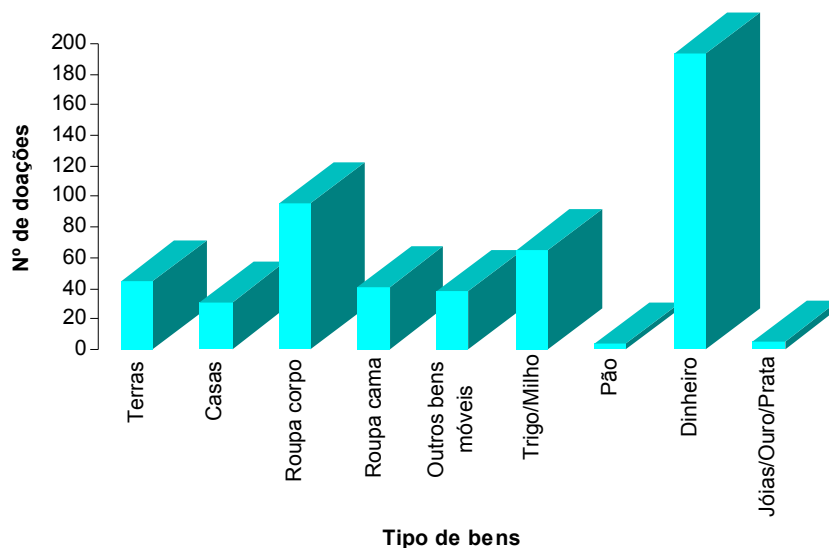
GRÁFICO 44

TIPO DE BENS LEGADOS PELOS ECLESIASTICOS 1695-1805

²²⁴ Id., *Ibidem*, nº 6502.

²²⁵ Id., *Ibidem*, nº 6835A.

²²⁶ Os cuidados meticulosos, similares aos processos das eleições municipais, com que o já referido Padre João da Madre de Deus pormenoriza as suas escolhas femininas são elucidativos desta realidade. Depois dos nomes das preferidas serem determinados pelo pároco da freguesia, com base na sua pobreza, recato e modo de vida, o testador ordena: “Sabido as molheres a quem se hão de dar no anno de donzella se fara duas ou tres sortes com os nomes de cada hũa dellas as quais se lançarão em hum vaso ou pucaro grande mandará por hum innocente tirar hũa ou duas sortes a que primeiro sair essa leue o uestido aquelle anno, e assim para as mais do mesmo modo que a primeira, e desta sorte não pode auer inclinação do administrador nem de respeitos humanos senão somente a uontade de Deos, e so pode entrar aqui a sua uontade delle” (B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 74, nº 658, fl. 5).



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como vemos, os bens móveis superam em muito a doação de imóveis. Neste sentido, julgamos que as propriedades fundiárias e as casas eram reservadas aos herdeiros legítimos. Pelo contrário, a oferta de bens móveis permitia aos testadores fácil e rapidamente preparar ou reparar dívidas espirituais. A tipologia destas oblações era variada, dividida entre as roupas de corpo e cama, tamboretes, caixas, talheres, púcaros, tigelas, garrafas, bacias, pipas, trigo e milho. Todavia, destacavam-se os legados em numerário, como ilustra o gráfico 44. A entrega destes bens acarretava obrigações para os obsequiados, por vezes expressas de forma explícita. Assim, em 1774, o cura Manuel Ferreira de Carvalho, deixa à sobrinha Francisca Rosa do Céu diversos bens e, entre estes, lega-lhe 8 000 réis de juro para que ela “não descude de me encomendar a deos”²²⁷.

²²⁷ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 4737.

As concessões monetárias eram o instrumento que melhor permitiam aos clérigos ultrapassar a solidão imposta pelo celibato. Muitos sacerdotes, debilitados pela doença ou fragilizados pela avançada idade, ficavam dependentes de uma solidariedade restrita, muitas vezes firmada no aprofundamento de laços para--familiares: os amigos e os criados funcionavam como pontes de ajuda imprescindíveis para colmatar a solidão do fim da vida. É para agradecer o auxílio prestado nas suas doenças que, em 1730, o padre Domingos de Fontes de Resendes doa 10 000 réis ao soldado Manuel de Braga e a sua mulher²²⁸. E é manifestando o receio de morrer sozinho que, em 1796, o padre Francisco Duarte de Sousa, da Ribeira Grande, doa 30 000 réis à sua criada Ana Luisa, na condição desta tratar dele até ao dia do seu óbito²²⁹.

De acordo com o gráfico apresentado, a doação de roupa de corpo é também frequente, obedecendo a uma latente verticalidade. Com efeito, os trajes são concedidos sempre aos mais indigentes, reforçando a ideia da primazia da caridade aos pobres, na expectativa de eventuais prémios espirituais. Vejamos o caso do padre Bernardo de Pimentel Martins que, em 1742, deixa a um jovem muito pobre um vestido de baeta e uns calções, para que este lhe diga todos os Sábados uma novena a N^a Sr^a Mãe de Deus “pedindo lhe Rogue a seo unigenito filho pela salvação de sua Alma, e o Livre das penas infernais”²³⁰.

Mesmo quando os legados são realizados entre clérigos, o que pressupõe uma orientação horizontal dos legados, a pulverização que suporta este estrato social é determinante, sendo os mais poderosos a beneficiar os mais humildes e devendo estes acomodar-se à sua desdita. Por isso se compreende que, em 1705, um dos beneficiados da

²²⁸ Id., *Ibidem*, nº 1761A.

²²⁹ Id., *Ibidem*, nº 2209.

importante matriz de Ponta Delgada ordene que se vista o clérigo mais pobre da cidade com o vestido de baeta que o testador ia para a igreja e que aquele o “aceite com aquella mesma vontade Com que elle testador lho manda dar”²³¹.

A distribuição de roupas no discurso testamentário apresentava um carácter vertical, mas também uma feição promíscua, segundo o espírito do nosso tempo. Calções, camisas, chapéus, sapatos, peúgas e demais parafernália era entregue aos carenciados, depois de passarem pelos corpos dos seus mecenas. Aliás, o desejo de transgredirem este costume era claramente registado pelos testadores e desenrolava-se numa outra dimensão. Esclareçamos esta afirmação com os dois exemplos seguintes. Em 1743, o padre Manuel Pereira de Mendonça faz questão de entregar uma sobrepeliz nova ao Padre Miguel de Sousa. Ora, ambos eram beneficiados na igreja de S. José de Ponta Delgada. Este desvio do comportamento tipo ilustra bem como a concessão de roupa nova obedecia a elos entre iguais, estabelecidos no seio de um círculo restrito de amizades²³². Já em 1756, o vice vigário da igreja de S. Sebastião dos Ginetes, padre João de Sousa de Almeida, encarrega o seu testamenteiro de oferecer uma “camisa e ceroulas novas” ao seu freguês António de Medeiros. Este indivíduo, contudo, não se encaixava no grupo dos pobres usuais, vadios ou recolhidos. Pelo contrário, ele era um “intrevado deste lugar”²³³.

Por último, refiramos a partilha de cereais e de pão. A outorga de trigo e milho era frequente, como se comprova pelo gráfico apresentado, superior à atribuição daqueles cereais já cozidos. Através destas oferendas, os sacerdotes locais desempenhavam uma das atribuições fundamentais do bom cristão: alimentar os famintos. Contudo, parece-nos

²³⁰ Id., *Ibidem*, nº 1461.

²³¹ Id., *Ibidem*, nº 4766.

²³² Id., *Ibidem*, nº 5118.

²³³ Id., *Ibidem*, nº 3427.

claro que a prática medieval de oferecer jantares aos pobres nos dias de enterro não tem representatividade entre o clero setecentista.

4. Os executores testamentários

Como afirmámos anteriormente, o testamento exprime somente os desejos do moribundo no que respeita ao tratamento dos seus bens e da sua alma. Na prática, o defunto ficava completamente dependente do expediente dos seus testamenteiros.

O testamenteiro era a pessoa (ou pessoas) encarregue de cumprir as determinações funerárias. A importância destas funções é de tal modo valorizada pela Igreja, que as *Constituições Sinodais* lhe dedicam todo o Título XXIII, castigando com a excomunhão todos os que não cumprissem as mandas dentro do prazo legal (um ano e um mês depois da morte do testador, como referem as Ordenações do reino).

Entre os eclesiásticos, havia a tendência para escolher vários executores testamentários, às vezes em número de quatro ou cinco, nomeados por ordem decrescente de preferência. Este cuidado previa uma eventual recusa dos escolhidos, como aquela apresentada pelo padre Cipriano José de Sá e por António José de Sá, em que “por serem embarassados no Governo de suas Couzas” não aceitam a nomeação que neles fizera o padre Francisco Duarte de Sousa, em 1796²³⁴.

A grande responsabilidade inerente às tarefas dos testamenteiros obrigava a que os escolhidos fossem indivíduos da rede de confiança do testador. Através do quadro 7 podemos observar qual o perfil dos testamenteiros preferidos pelos eclesiásticos.

QUADRO 7

TESTAMENTEIROS DE ECLESIÁSTICOS
1695-1805

TIPOS DE TESTAMENTEIROS	Nº DE NOMEAÇÕES	%
Pais e irmãos	106	26,3
Sobrinhos, tios, primos	123	30,5
Total de parentes	229	56,9
Clero familiar	66	16,4
Clero estranho	164	40,7
Total de Clero	230	57,2
Amigos	85	21,1

Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Numa primeira análise, o recrutamento dos testamenteiros ocorre na própria rede eclesiástica: 57,2% dos sacerdotes confiam nos seus pares para desempenharem as funções de testamenteiros. Aliás, mesmo quando contabilizamos os membros do clero extra-familiares, verificamos que o trato fraternal dos padres e as alianças sacerdotais construídas ao longo de anos de convívio profissional justificam a preferência sacerdotal por testamenteiros igualmente eclesiásticos em cerca de 40,7%. Torna-se ambígua, pois, a posição dos 16,4% testamenteiros que pertencem à estirpe dos testadores, na medida em

²³⁴ Id., *Ibidem*, nº 2209.

que desconhecemos se a sua nomeação é fruto da sua posição clerical ou da sua proximidade familiar. Apesar de tal escolha equilibrar-se numa fronteira difusa (clérigo/parente), é certo que ela se torna uma mais valia para o defunto.

Em suma, a confiança endógena assume uma proporção tal que os leigos saem derrotados neste jogo de poderes: os padres micalenses fecham o círculo dos afectos ao destacarem os seus iguais. Dado importante este: à partida, parece-nos que a autonomia e a necessária demarcação entre os universos clerical e laico estão solidamente arreigadas na mentalidade do clero local.

Esta realidade não nos permite, contudo, menosprezar as sólidas relações com a parentela. Pais, irmãos, sobrinhos, tios e primos concorrem entre si na fruição de uma tarefa que, à partida, lhes grangeava honra e prestígio na comunidade local. No entanto, a fragilidade dos laços afectivos dos sacerdotes e o conhecimento sobre a ambição humana leva-os, por vezes, a desconfiar do zelo dos parentes nesta matéria. Vejamos os dois exemplos seguintes. Em 1754, o padre José de Andrade Ledo, de Ponta Delgada, escolhe para testamentários dois amigos, porque considera que todos os seus parentes são incompetentes para assumirem tais responsabilidades²³⁵. Por seu lado, em 1792, o beneficiado Manuel Francisco de Medeiros escolhe para seu herdeiro e testamentário o sobrinho, com quem vivia há vários anos. Contudo, acrescenta que, se este se mostrar ingrato, seja deserdado e todos os bens revertam a favor do funeral, legados e missas²³⁶.

²³⁵ Id., *Ibidem*, nº 3560.

²³⁶ Como refere o próprio testador: "esta cautella ma fas ter o que a poucos tempos aconteceo nesta Villa com hum filho muito bem creado a respeito de seu pay, e como o filho praticou varias ingratidoens com seu Pay defunto, Como as não devo eu temer de quem me não hé tanto que por isso me acautello na referida forma, e por conhecer que os Vivos ficam com sumo pezar de se gastar com os mortos alguma Couza parecendo lhes sempre muito o que com elles se gasta, e pouco o que lhes fica tal hora para vaidade e offenças de Deos (Id., *Ibidem*, nº 4765).

No seio das expectativas criadas à volta dos executores testamentários, os amigos ocupam a última posição. *A priori*, o apelo a estes intervenientes era um expediente de último recurso, utilizado por aqueles que se tinham perdido no labirinto dos percursos familiar e eclesiástico. Ora, a análise diacrónica deste fenómeno desmonta esta interpretação generalista, obrigando-nos a reconstruir o cenário da confiança testamentária. O quadro 8, que representa as escolhas dos sacerdotes ao longo do século, permite-nos, desde já, fazer uma primeira constatação: ao longo da centúria, as tramas clerical e familiar lutam pela confiança dos sacerdotes, mas a balança tende a pender para as estruturas da estirpe.

QUADRO 8

EVOLUÇÃO DAS ESCOLHAS DOS TESTAMENTEIROS DE ECLESIÁSTICOS
1701-1800

Tipos de testamenteiros	1701-1720	1741-1760	1781-1800
Familiares	63,7%	48,6%	56,2%
Clérigos	48,8%	57,3%	47,5%
Amigos	19,1%	15,8%	26,2%

Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Nos inícios do século, o recrutamento dos eclesiásticos centrava-se fundamentalmente entre a sua parentela. Porém, o vinténio entre 1740 e 1760 apresenta uma inversão de confiança. Os sacerdotes reconhecem a eficácia dos seus pares: 57,3% dos testadores nomeiam os seus colegas para o cumprimento das mandas testamentárias, valor superior aos 48,6% que continuam a preferir o desempenho da linhagem. Não obstante, o final do século retomava a orientação mais antiga: a rede clerical cede lugar aos laços de sangue. Mas o quadro impele-nos a fazer uma segunda constatação: ao longo da centúria, parentes e sacerdotes perderam algum crédito junto dos testadores. Na realidade, parece que, na transição do século, os amigos impuseram-se como elementos de confiança. Provavelmente, estamos à beira de uma nova solidariedade que poderá alterar a complexa malha das solidariedades de Antigo Regime.

Acrescentemos ainda um outro dado nesta análise sobre a malha dos testamenteiros. De acordo com o estatuto feminino na sociedade micalense setecentista, que no círculo eclesiástico se acentuava face ao voto de castidade e ao quotidiano da vida sacerdotal, raros são os padres que escolhem testamenteiras. Senão, vejamos: apenas 73 eclesiásticos escolhem mulheres para testamenteiras, o que corresponde a 18,1% dos testadores. Este valor não é surpreendente. Aliás, ao longo do século, as mulheres são cada vez menos requisitadas para a execução dos legados e dos sufrágios: entre o primeiro e o último vinténios de Setecentos, a percentagem de testamenteiras decresce de 23,5% para 16,2%.

A explicação para esta realidade prende-se com a reduzida intervenção feminina no mundo exterior, que tornava a mulher incompetente para assumir tarefas que exigiam diversas operações contabilísticas, vendas de bens, fecho de negócios e compromissos

com os priostes das igrejas. Aliás, nos escassos casos em que as escolhas recaem sobre mulheres, a testamentária é duplamente atribuída, como sucede na nomeação feita pelo padre Matias do Rego Pereira, da Lagoa, que, no ano de 1712, escolhe para testamenteira a sua irmã Cecília do Rego, acrescentando: “E porque a dita sua jrmam he mulher Roga muito tambem de amor de Deus a reverendo Padre Vigario desta freguezia queira ter cuidado para que com zello e brevidade se lhe cumpra tudo o que tem disposto”²³⁷. Isto não significa que, em alguns dos lares eclesiásticos, as mulheres não assumissem papéis de relevo e conseguissem obter uma fervorosa confiança por parte do clero. O exemplo do padre António José de Viveiro é ilustrativo. Em 1800, este sacerdote faz um testamento de mão comum com dois irmãos: todos escolhem para testamenteiro não um familiar, não um padre, nem um amigo, mas a criada Rosa Margarida, que desde há muito os servia²³⁸.

À margem dos elos de sangue e dos círculos de confraternização, poucas eram as opções na escolha dos executores testamentários. Em 1740, quando ainda estava distante a perseguição pombalina, o padre Jerónimo da Costa Coutinho, recolecto no Convento da Caloura, expressava um voto de confiança aos jesuítas. Ao escolher para seu testamenteiro o reitor do colégio de Ponta Delgada, ele mesmo esclarece o motivo desta nomeação: “Porque tenho conhecimento do Cuidado e exação com que os Reverendos Padres da Companhia de jesus fazem cumprir, e executar todos os legados, e obrigações testamentarias que estam a Seu cargo”²³⁹.

Este desabafo coloca em questão se é possível determinar qual o grau de fidelidade dos testamenteiros. De acordo com as *Ordenações*, o cumprimento das deixas

²³⁷ Id., *Ibidem*, nº 6493.

²³⁸ Id., *Ibidem*, nºs 882 e 883.

testamentárias era fiscalizado pela Provedoria dos Resíduos e pelo Juízo Eclesiástico, segundo o método da alternância de meses²⁴⁰. As leis civis concediam um ano e um mês, a contar da data de abertura do testamento, para a execução testamentária. Neste sentido, a legislação nada mais fizera que absorver a crença medieval de que a alma entrava no mundo dos mortos no decurso deste período²⁴¹. Ao fim deste tempo, os testamenteiros eram obrigados a apresentar contas perante o Resíduo correspondente.

O desabafo do padre João Bento Macedo Sarmento, registado no seu testamento datado de 1803, denuncia algumas irregularidades na vigilância das deixas testamentárias, principalmente por parte do Juízo Eclesiástico²⁴². Todavia, esta é uma denúncia solitária e poderá advir de divergências pessoais entre o testador e as autoridades eclesiásticas, o que nos obriga a ser cautelosos na generalização deste facto.

Por outro lado, verificamos que muitos testadores têm uma confiança cega nos seus testamenteiros e dispensam a fiscalização judicial. Tal é o caso do padre Luís Bento de Bettencourt Medeiros e Sousa, de Ponta Delgada, que, no ano de 1791, refere que o seu

²³⁹ Id., *Ibidem*, nº 2898.

²⁴⁰ A 3 de Novembro de 1622, D. Filipe III regulamentava para o reino a ordem do Papa Gregório XV que tornava obrigatória a alternância dos meses na fiscalização dos testamentos, substituindo a anterior norma da prevenção. Assim, quando em Outubro de 1738 morre Esperança Cabral de Medeiros, o seu processo na Provedoria é anotado com o seguinte: “Jurou o dito testamenteiro marido da defunta esperansa Cabral de Mello falecer esta aos 26 de outubro de 1738 e pella alternativa dos mezes tocarão os legados de presente a este Juizo da provedoria dos Reziduos Como tambem o de perpetuo”. Nos registos obituários de Rabo de Peixe, encontramos apontamentos semelhantes feitos pelos párocos. Por exemplo, o vigário António Pais de Vasconcelos anota que o testamento de um falecido em Março de 1712 “Deu conta no juizo eccleziastico” (Id., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 87 nº 808. A.P.I.Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos (1679-1729)*, fl. 128).

²⁴¹ Hermínia Vasconcelos Vilar e Maria João M. da Silva, “Morrer e testar na Idade Média: alguns aspectos da testamentária dos séculos XIV e XV”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, Tomo IV (1992), p. 53.

²⁴² A 26 de Janeiro de 1793, morreu o irmão do testador, António Francisco de Castro, que deixara a alma por herdeira, o que era contra as leis então em vigor. O testador acusa o ouvidor eclesiástico de Vila Franca do Campo, Padre Francisco Garcia de Abranches, de ter induzido o irmão a cometer este erro, porque pretendia tomar posse dos seus bens. O testamento foi, naturalmente, anulado por sentença apostólica de Pio VII, em 23 de Setembro de 1801. O desagrado do testador para com o Juízo Eclesiástico é tal, que aconselha os seus testamenteiros a não se sentirem coagidos a cumprirem com a lei e apenas a darem “comta (se quizerem) quando muito lhes parecer por se evitarem pleitos Injustos, principalmente se por

testamenteiro não será “obrigado a dar Contas em Juízo, por que da sua amizade comfio tudo e nenhuma Justia lhes poderão pedir”²⁴³. Não deixa de ser interessante este exemplo, pois reflecte que este eclesiástico desconhecia (ou desobedecia) por completo às determinações diocesanas. Com efeito, as *Constituições* do Bispado estipulavam que “posto que os testadores digão ser sua vontade que seus testamenteyros nam sejam obrigados a dar conta ao residuo; todavia lhe seja tomada conta e a dêem, e a tal clausula nam valha cousa alguma, porque ainda que o testador possa per direyto limitar mais tempo do anno e mes, nam pode mandar absolutamente que se nam de conta ao juyz dos residuos ecclesiastico ou secular”²⁴⁴.

CAPÍTULO III

MORRER COMO LEIGO

1. Enfrentar a morte

No universalismo religioso, a comunidade católica manteve-se alheia à divisão tripartida da sociedade. São sobejamente conhecidas as dificuldades dos historiadores

disgraça pertencer ao Juizo Ecclesiastico a Conta desta disposição testamentaria, e não dar Lugar a Comer o Ladram o alheyo" (B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3057).

²⁴³ Id., *Ibidem*, nº 4281.

²⁴⁴ *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tit. XXIII, const. 2ª.

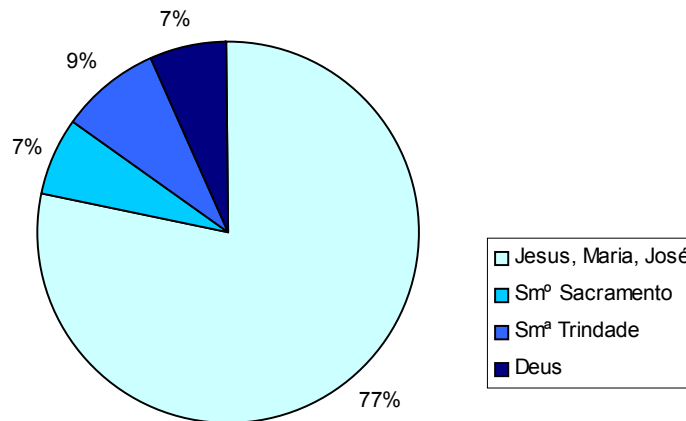
sociais em classificar a amálgama dos tradicionais segundo e terceiro estados. Títulos, honras, actividades e posses confundem os estudiosos pela complexidade inerente. O Catolicismo, todavia, desde há muito simplificara as estruturas sociais terrenas. Para a Igreja de Roma, o mundo regia-se por normas maniqueístas: Deus e Diabo; Céu e Inferno; Sacerdotes e Laicos. À margem das diferenças de estatuto social, os fiéis eram agrupados num grupo paritário, com iguais deveres e direitos perante a figura divina.

Já conhecemos algumas linhas comportamentais dos leigos ao longo da sua vida. Interessa-nos agora observar quais as suas atitudes perante a morte. Será que, perto da morte, os ensinamentos e as recomendações religiosas, profusamente disseminadas pelas cartas dos prelados, pelas visitas pastorais e pelos sermões dominicais encontravam eco entre a população micaelense?

A fonte testamentária é ilustrativa das inquietações sociais e teleológicas de indivíduos tão díspares, como um capitão, um lavrador e um mercador de loja. Não obstante, o discurso funerário assemelha-se e ganha a uniformidade cara aos olhos de Deus. E é assim que os nossos testadores iniciam o seu registo testamental: invocando, embora diferentemente, a imprescindível protecção divina, como podemos observar no gráfico 45.

GRÁFICO 45
INVOCAÇÕES DOS SECULARES

1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

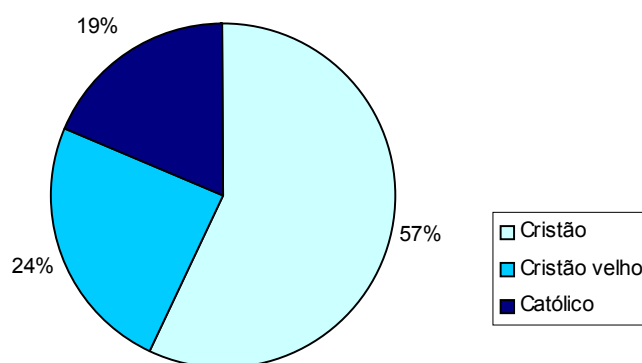
À semelhança do que verificámos suceder entre os eclesiásticos, é o apelo à Sagrada Família que lidera predominantemente as vontades laicas, bem distanciada das invocações a Deus, à Santíssima Trindade ou ao Santíssimo Sacramento. Neste sentido, o comportamento micalense distancia-se daquele que se verifica em Lisboa, onde o mais comum é a invocação à Santíssima Trindade²⁴⁵. O favoritismo pela trindade terrena justifica-se pela componente humana de Jesus Cristo, de Maria e de José, a qual reforça a esperança da salvação para os pecadores. Ao chamarem a atenção deste trio, os testadores pretendem, subtilmente, fazer-lhes recordar as dificuldades diárias num mundo recheado de tentações, que desencaminham os homens do percurso do bem.

A protecção divina será incompleta se os testadores não se mostrarem membros plenos da comunidade criada por Deus na terra. Tal como verificámos suceder entre os

²⁴⁵ Cf. Hermenegildo Goinhas Fernandes e Francisco Gomes Caramelo, *ob. cit.*, p. 423.

sacerdotes, a maioria dos leigos exprime em absoluto a sua ligação à fé cristã, como comprovamos pela visualização do gráfico 46.

GRÁFICO 46
APELOS À COMUNIDADE SALVADORA
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

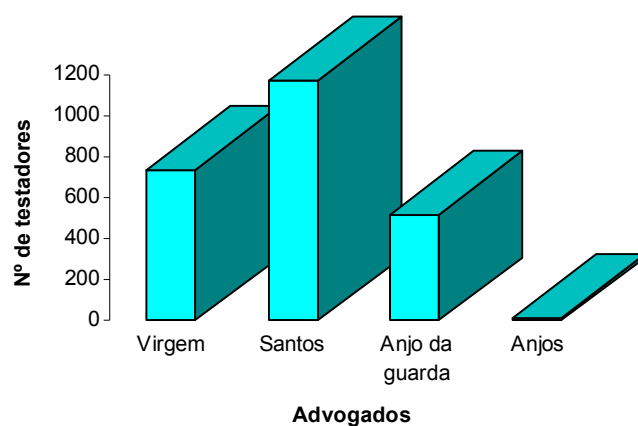
A expressiva integração dos testantes na comunidade cristã é uma forma intencional de recordarem os méritos de Cristo. Os termos *católico* ou *cristão velho* tornaram-se senis numa comunidade que preferia salientar a universalidade e o cosmopolitismo da religião professada.

Recorrendo às entidades celestiais e integrando-se na comunidade terrestre, os testadores manifestam a sua esperança na remissão, conscientes dos perigos que os esperam. Assim, reforçam as estratégias que lhes abrirão as portas do céu,

designadamente clamando pela intervenção daqueles que os defenderão no tribunal divino.

GRÁFICO 47

ADVOGADOS REQUISITADOS PELOS LAICOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

De acordo com a figura, a Virgem e os santos lideram as preferências laicas no que respeita à mediação divina, como recomendavam, aliás, diversas obras sobre o bem morrer²⁴⁶. Maria surgia nomeada com múltiplas invocações, sendo as mais frequentes *Mãe de Deus*, *Advogada dos Pecadores* e *Virgem do Rosário*. Como vemos, é o protagonismo maternal da Virgem que mais atrai os testadores, mas a frequente

²⁴⁶ Veja-se a semelhança na testamentária escalabitana (cf. Maria de Fátima Marques Dias Antunes dos Reis, *Santarém no tempo de D. João V. Administração, Sociedade e Cultura*, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa, policopiada, Lisboa, 1999, vol. II, pp. 622-623).

invocação de N^a Sr^a do Rosário é um sinal inequívoco de que o trabalho diocesano na divulgação deste culto tinha sido um êxito.

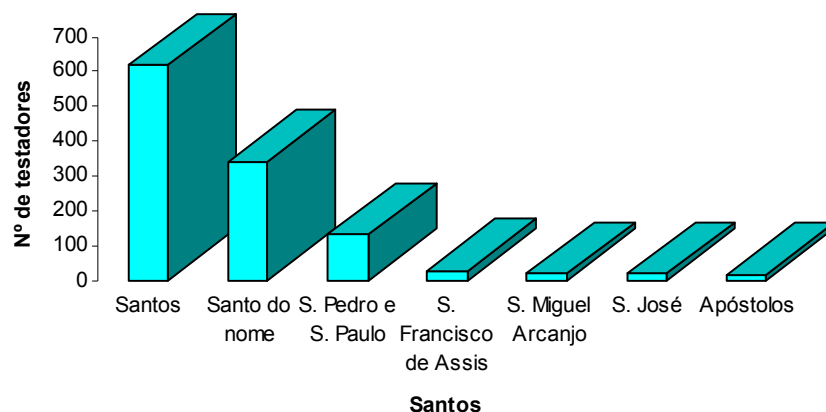
Não obstante a relevância da presença mariana, são os santos que obtêm a predilecção dos fiéis micaelenses. O padre Nicolau Fernandes Colares, por exemplo, recomendava especiais orações a S. José, mas salientava igualmente St^a Bárbara, St^a Rosália, S. Francisco Xavier, S. Nicolau e S. Miguel Arcanjo²⁴⁷.

O gráfico seguinte demonstra até que ponto é que estas recomendações foram seguidas em S. Miguel, apresentando quais os principais santos invocados pelos seculares.

GRÁFICO 48

INVOCÇÕES SANTORAIS
1695-1805

²⁴⁷ A relevância dada a S. José é bem justificada pelo autor citado, pois “he advogado dos moribundos, sem duvida porque na sua morte teve a melhor assistencia, que até aqui teve outro algum Santo da Igreja, pois à sua cabeceira teve presente Maria Santissima, e ao mesmo Filho de Deos” (Padre Nicolau Fernandes Colares, *ob. cit.*, p. 32).



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como vemos, o mais importante é garantir o apego à plêiade incógnita dos santos que povoam o mundo celeste. Quanto à personalização santoral, que regista índices mais baixos, é liderada pelo interesse que o testador manifesta em apelar à protecção do santo do seu nome. Desta forma, os testadores tentam transplantar para si mesmos os benefícios que conduziram tal indivíduo à comunidade de santos e acreditam que, no Além, esse santo manifestará uma maior preferência por aqueles que com ele partilham o nome.

Esta profunda ligação com o universo da santidade, reforçada pelo Catolicismo reformado, causava alguma surpresa aos mais incautos, como é o caso da puritana Catherine Green Hickling. Numa das suas viagens pela ilha, pernoita em casa do governador da vila do Nordeste. Ao entrar no seu dormitório, estranha ver-se rodeada de inúmeras imagens de santos e da Virgem, que teriam como função, segundo a crença das gentes locais, protegê-la durante o sono²⁴⁸.

²⁴⁸ Henrique de Aguiar Oliveira Rodrigues, “Diário de Catherine Green Hickling (1786-1789)”, *Insvlana*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, vol. XLVIV, 1993, p. 79.

Os príncipes dos apóstolos também são frequentemente reclamados pela sua excelência divina. Pedro e Paulo destacam-se entre os demais seguidores de Cristo, que ocupam um lugar pouco representativo. Aliás, a nomenclatura individualizada dos doze nunca aparece no discurso testamentário: o termo utilizado é “todos os apóstolos”.

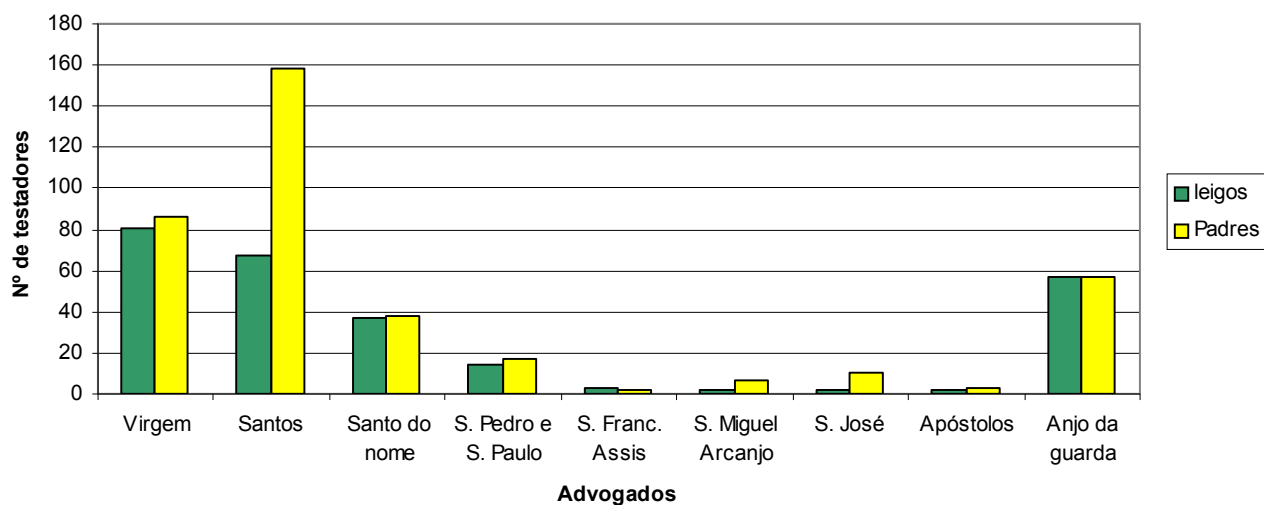
Pelo meio, situam-se três referências pertinentes: S. Francisco de Assis, representante da pobreza e humildade, S. Miguel Arcanjo, pesador das almas, e S. José, patrono da boa morte. Na perspectiva dos nossos testadores, o amparo associado deste trio permitir-lhes-á apresentarem-se perante Deus com mais garantias de sucesso. Como vemos, as mensagens livrescas influenciavam, de certa maneira, a compreensão dos populares sobre os expedientes da salvação.

Apontemos, ainda, a dimensão masculina da santidade. Entre os seculares, 64,2% dos santos nomeados são homens e apenas 35,7% são mulheres. Se nos deslocarmos para o universo clerical, as percentagens são ainda mais nítidas: os 82,8% de santos invocados superam claramente os 17,1% de santas.

O gráfico seguinte permite-nos, aliás, aprofundar um pouco melhor o confronto entre as escolhas laicas e sacerdotais no que respeita aos advogados da boa morte.

GRÁFICO 49

ADVOGADOS ESCOLHIDOS POR ECLESIÁSTICOS E SECULARES
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Este gráfico traduz uma perspectiva interessante, da qual salientamos quatro dados. Primeiro, a ligação mais forte do universo clerical a Maria e José. Apesar da diferença entre leigos e religiosos não ser excessiva, ela significa o quão é importante para os religiosos salientar a excelência daqueles dois privilegiados que, escolhidos por Deus, ultrapassaram a sua dimensão humana. Segundo, a franca disparidade existente entre leigos e padres no que respeita ao recurso santoral. Os sacerdotes abusam da mediação de múltiplos santos, seguindo fielmente as orientações tridentinas. Esta realidade confirma o vigor da doutrina religiosa entre o primeiro estado: a Igreja de Roma, ao exigir dos seus mediadores uma vida exemplar, prescrevia-lhes uma vida semelhante à dos santos, escolhidos por Deus pelas suas qualidades cristãs. Ora, neste contexto, é curioso observarmos como S. Francisco de Assis, talvez pela sua componente popular, era ligeiramente menos atraente para o clero. Terceiro, o diminuto apelo clerical à mediação dos doze discípulos. Não seria de esperar que o recurso às dignidades apostólicas fosse

mais forte entre os sacerdotes? Ora, a ténue diferença entre os dois tipos de testantes no que concerne ao chamamento de Pedro, Paulo e demais apóstolos deixa em aberto o grau de interiorização eclesiástica da ideia de pertença a um grupo à parte, sucessores dos primeiros escolhidos. Quarto, a densidade particularista percorre, igualmente, laicos e religiosos. O equivalente chamamento aos santos do nome e aos anjos de guarda são uma das faces deste individualismo.

Depois de recorrerem às entidades celestes, depois de se declararem merecedores da salvação, os enfermos dão por terminada a primeira parte do testamento. Como muitas testadoras do seu tempo, Catarina de Freitas expressa-a veementemente, afirmando que “Como fiel catholica Christam que Cria e confessava a Santissima trindade, Padre filho, Sprito Santo tres pessoas e hum so Deos Verdadeiros, e assim mais todos os artigos de Nossa Santa fe, e tudo o que tem, cre e emsina a Santa Madre Igreja Romana e em esta Santa fé espera salvar sua alma pellos merecimentos da Sacratissima morte Paicham de Nosso Senhor Jezus Christo Unigenito filho de deos e seo redentor e que emcomendava a sua alma a Deos Nosso Senhor que os criou, e Roga ao Padre Eterno que pella Santissima Paicham de seu Unogenito filho a queira Receber Como recebeo a sua estando para morrer na Arvore da Vera Crux e a seu Senhor Jezus Christo pedia por suas divinas chagas queira que nesta Vida lhe fes merce de lhe dar seu presiozissimo Sangue e merecimentos de seus trabalhos lhe faça tambem na vida que espera dar o premio delles que he a gloria, e pede ao Divino esprito santo que por sua benignidade lhe Comonique seus divinos dons e a Conforme em sua graça e amor de Deos Sempre athe dar e entregar sua alma nas maos do mesmo Deos. Pede e Roga a glorioza Virgem Maria Nossa Senhora May de Deos entreceda por ella e lhe conseda hum auxilio eficaz de sua

graca pera salvar sua alma e tomava e pedia por seus advogados ao Arcanjo Sam Miguel, e a todos os Anjos e aos Sagrados Apostolos Sam Pedro e Sam Paulo e a todos os Santos da Corte Celistial e em especial ao Anjo de sua goarda e a Santa Ana pera que todos queiram por ella entreceder e Rogar a Deos Nosso Senhor se compadeça de sua alma agora, e quando se apartar de seu Corpo predoando lhe seus peccados e que muitolhe peza por serem Contra sua divina Bondade Cometidos e a leve a sua gloria por que a criou pera que em companhia de todos seos Anjos e santos pera sempre o Louve Como Comfiava por sua grande mezericordia e merecimentos de Nosso Senhor Jezus Christo seu Unigenito filho e redemptor della testadora”²⁴⁹.

Estereotipadas, com ligeiras nuances, estas declarações preambulares são fulcrais para que os testadores possam, finalmente, expressar as suas preocupações com o corpo e a alma.

2. A morte do corpo

As referências concernentes ao cadáver são uma preocupação comum a todos os testadores. Este cuidado não é inócuo, na medida em que ele oferecia uma maior segurança escatológica, ao garantir a benesse divina. É por isso que, em 1740, a viúva

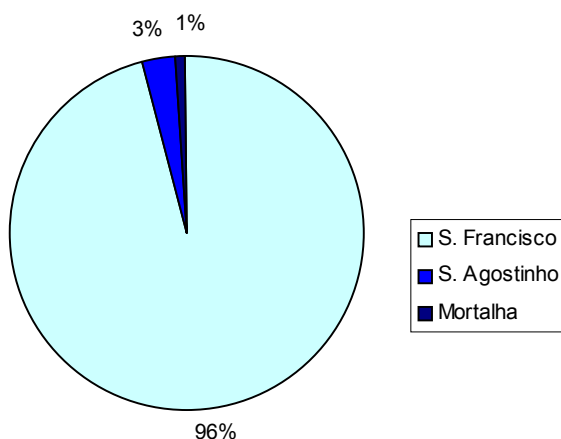
²⁴⁹ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 1547.

Luzia Carrasco pede que o seu corpo seja envolto num tecido de estamemha, mas ordena que seja primeiro benzido pelos franciscanos²⁵⁰.

No gráfico seguinte podemos observar como se distribuem as preferências dos laicos sobre o tipo de hábito que pretendem utilizar.

GRÁFICO 50

HÁBITOS FUNERÁRIOS PREFERIDOS PELOS SECULARES
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

A mancha gráfica aponta nitidamente para a preferência pelos hábitos franciscanos, sinal de pobreza voluntária²⁵¹. Este não será um aspecto surpreendente, pois já as

²⁵⁰ Id., *Ibidem*, n.º 4402.

²⁵¹ A mesma preferência pelos franciscanos é registada em Lisboa, Santarém, Braga e Málaga, embora na capital reinol se assista, na década de setenta, ao aumento da utilização dos hábitos carmelitas (cf. Hermenegildo Goinhas Fernandes e Francisco Gomes Caramelo, *ob. cit.*, p. 418. Maria de Fátima Marques Dias Antunes dos Reis, *Santarém no tempo de D. João V. Administração, Sociedade e Cultura*, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa, policopiada, Lisboa, 1999, vol. II, p. 627.

escolhas clericais tinham apontado no mesmo sentido. Esta realidade é comum a muitas zonas europeias, uma vez que as ordens religiosas mendicantes, na promulgação dos ideais da pobreza e humildade, eram consideradas exemplares como modelos de conduta humana.

Além do mais, não existe um dimorfismo sexual significativo neste domínio: 48,9% dos hábitos franciscanos são requisitados por homens e 50,8% por mulheres. De forma semelhante se processam as escassas preferências pelas vestes do Convento de N^a Sr^a da Graça: doze homens e onze mulheres pedem o hábito de Santo Agostinho.

Mas, uma análise mais atenta sobre o tipo de hábitos franciscanos pedidos deixa adivinhar que esta simplicidade esconde algum desejo de ostentação. De facto, entre os testadores que pormenorizam a vestidura, 47% dos testadores opta pelo hábito de saial, enquanto que apenas 17,5% escolhe o de picote. Ora, mesmo tendo em consideração a irregularidade das esmolas destinadas às vestes fúnebres, sabemos que o hábito de picote, de inferior qualidade, oscilava entre os 600 e os 1 000 réis. Bem mais caro custava o hábito de saial, cujo preço no século XVIII rondava os 4 000 réis. A declaração de Marta da Rocha, datada de 1735, é sintomática das exigências pecuniárias afectas aos hábitos usuais. Esta testadora vê-se obrigada a requisitar um hábito de picote “por não ter com que marque de sayal”²⁵².

O facto de a maioria dos testadores micaelenses pedirem o hábito de saial não só reforça a ideia de que a maior parte da população testamentária pertencia à elite

Margarida Durães, *ob. cit.*, p. 301. Marion Reder Gadow, “Comportamiento social ante la muerte en el siglo XVII”, *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Governo Civil do Porto, Reitoria da Universidade do Porto, 1991, vol. I, p. 404).

²⁵² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 6166.

micaelense, como ainda indica que os grupos socialmente menos elevados pretendiam seguir o paradigma nobiliárquico.

O desejo de ostentação perpassa por todas as diferentes categorias sociais identificadas. Entre os elementos da nobreza e das ordenanças, 49,1% pede hábito de saial e apenas 6,2% pede o hábito de picote. À imitação dos grupos mais enriquecidos, também os lavradores preferem o hábito de saial, requisitado por 54%, valor bem superior aos 18,9% que pedem o de picote. Mais elevada é a percentagem dos oficiais mecânicos que seguem a mesma tendência: 61,8% pretende ter o seu corpo envolto em hábito de saial e apenas 14,5% em hábito de picote. Esta ideia de ostentação do corpo é corroborada quando verificamos que nenhum elemento destes grupos pede para ser envolto em mortalhas.

É curioso, ainda, observarmos a evolução secular deste fenómeno. Com efeito, entre 1695 e 1750, há 42% de testadores que pedem hábito de saial, os quais aumentam para 50,8% na segunda metade do século. Pelo inverso, a exposição do corpo com o rude hábito de picote tende a decrescer ao longo da época estudada: os 28,5% de testadores que pedem hábito de picote na primeira metade do século reduzem-se para 13,6% a partir de 1750. Mas esta ostentação barroca, que acompanha o correr dos dias setecentistas e atrai cada vez mais gente, deve ser entendida no contexto de uma cultura oral e gestual²⁵³. A exposição simbólica do corpo servia para lembrar a certeza universal do passamento e menosprezar as vaidades efémeras da vida terrena.

²⁵³ Como bem refere Manuela Maria Rodrigues no seu trabalho “Morrer no Porto: piedade, pompa e devoção. Alguns exemplos das freguesias da Sé, S^{to} Ildefonso e Campanhã (1690-1724)”, *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Governo Civil do Porto/Reitoria da Universidade do Porto, 1991, vol. II, p. 349.

Introduzamos, ainda, uma outra reflexão relevante. No que respeita aos que requisitam o hábito de picote, torna-se imprescindível distinguir a pretensa pobreza da real indigência. Os dois exemplos seguintes esclarecem melhor esta questão. Se o bacharel João Tavares Basto pede um hábito de picote “em Recompensa dos vaidosos vestidos de que sempre Uzei, bem desnecessarios”, o trabalhador José de Mendonça e a sua mulher, Quitéria Cordeira, pedem para ser “involto em picote pella razam de sua pobreza”²⁵⁴. Porque, num assunto tão importante como o bem morrer, é crucial agradar a Deus, uns fazem-no por presunção, outros por não terem outra opção.

Certos testadores, talvez imbuídos do espírito de humildade apregoado pelos tratadistas da boa morte, pedem para serem envoltos em meras mortalhas. Estas, geralmente de cor branca, eram tecidos velhos já sem utilidade prática, exclusivamente reservados para servirem de panos mortuários

Este dado não é relevante se atendermos à sua dimensão, pois apenas 0,9% dos testadores manifestam tal desejo. Não deixa de ser significativo, contudo, que todos eles tenham redigido as suas últimas vontades depois de 1780 e, agora sim, sejam as mulheres a liderar tais escolhas²⁵⁵. Em 1780, Josefa da Conceição pede para ser envolta em hábito branco “a modo de Religioza”. De igual modo, em 1795, a idosa Josefa das Neves requisita que o “Seo corpo Seja involto em hum Abito Branco de Durante com o talho de Freyra”²⁵⁶. Estes pedidos, não sendo representativos a nível quantitativo, demonstram que, em pleno século XVIII, o ideal da vida religiosa sobrevivia na ilha de S. Miguel.

²⁵⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n.ºs 3466 e 3854.

²⁵⁵ O facto de tais tecidos serem já inúteis e envelhecidos é uma característica a fixar, não só porque é um reforço da pobreza evangélica que deveria envolver o bem morrer, como é uma marca distintiva entre católicos e judeus. Com efeito, a tradição judaica defendia que, na hora da morte, se vestisse roupa nova ou, pelo menos, roupa lavada (cf. Paulo Drumond Braga, *A Inquisição nos Açores*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1997, p. 246).

²⁵⁶ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n.ºs 4098 e 4172.

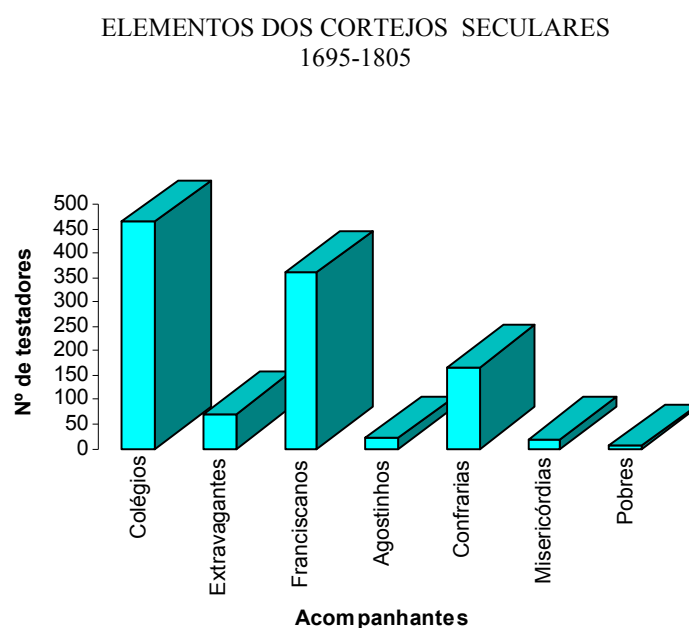
Neste horizonte, mantinha-se a atracção pelo recato e reserva que os mosteiros femininos, *a priori*, simbolizavam, e almejava-se o estado de virgindade e de pureza que, na cultura de época, eram muito cotados.

A última apresentação pública do defunto estaria incompleta se, depois da escolha do traje mortuário, não se pormenorizasse o cortejo que o acompanharia. Se a escolha das mortalhas franciscanas apela à simplicidade, o cortejo mortuário, pelo inverso, exprime o desejo de vanglória do defunto. Na verdade, a disparidade entre estas duas escolhas é um dado que confirma a complexidade da relação do homem perante a sua morte, dividido entre a simplicidade que o conduz ao paraíso e a ostentação que o prende à terra.

Como já observámos, este era um momento de congregação social. E, como tal, a representação do cadáver adquiria uma função pedagógica e emocional. Padres, ordens religiosas, familiares, confrarias, pobres e crianças eram chamados a participar neste acto colectivo, em diferentes proporções e com competências específicas. O importante era construir uma procissão majestosa, pois, como referia, em 1718, o padre Nicolau Fernandes Colares, parte do terror da morte consistia, precisamente, no seu aparato²⁵⁷.

É por isso que o cortejo é descrito minuciosamente, de forma a que todos os actores desempenhem correctamente o seu papel. As escolhas dos testadores recaem diversamente sobre vários intervenientes, como podemos comprovar pela observação do gráfico 51.

GRÁFICO 51



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

As informações gráficas atestam que a grande maioria dos testantes apela à presença dos respectivos párocos. É certo que este dado resulta do cumprimento dos preceitos sinodais. Também é óbvio que o acompanhamento de outros colégios paroquiais exigia despesas avultadas, que nem todos podiam suportar. É o caso da viúva Guiomar Nunes que pede para ser acompanhada até à sepultura somente pelos seus vigário e cura “e mais nam por ser muito pobre”²⁵⁸.

Mas bem sabemos como os laços de interdependência entre fregueses e responsáveis religiosos apertavam-se em horas difíceis. As eventuais quesílias e desentendimentos da vida quotidiana eram ultrapassadas nos leitos dos enfermos. Perante

²⁵⁷ Padre Nicolau Fernandes Colares, *ob. cit.*, p. 509.

²⁵⁸ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 2602A.

as vicissitudes da morte, os testadores micaelenses não encontram ninguém melhor que os seus ministros para os acompanharem na passagem de mais uma hora turbulenta. A aliança entre fiéis e padres é reforçada pelo voto de confiança dos primeiros em relação aos segundos. E é a cumplicidade existente entre párocos e paroquianos que sustenta a preferencial escolha testamentária. Os testadores exigem a presença daqueles que sabem onde eles moram, que os casaram, que baptizaram os seus filhos, que os recriam e aconselham todos os domingos na missa. Pelo inverso, secundarizam a presença de padres estranhos, desconhecedores das suas virtudes e fragilidades: repare-se que a presença dos extravagantes é irrelevante quando comparada com a dos colegiais. Se a mediação eclesiástica é imprescindível, é melhor que ela resulte de quem conhece os segredos íntimos e não daqueles com quem não há um passado em comum: e todos os testadores sabem que o que vai estar em julgamento é este mesmo passado. No nosso entender, este dado merece ser sublinhado, pois comprova como a confiança dos populares nos seus párocos encontrava-se bem firmada. À margem de problemas ocasionais, os laços entre eclesiásticos e leigos eram extremamente sólidos: estes acreditavam que a intervenção clerical era útil e proveitosa quando a salvação da alma e o livramento das penas infernais estavam em causa.

Seguindo a linha evangélica já registada aquando da escolha dos hábitos funerários, a presença franciscana torna-se incontornável²⁵⁹. Em grupos que podiam comportar de dois a dezasseis religiosos, a presença franciscana no cortejo transmitia uma paradoxal

²⁵⁹ Ainda em 1821, o viajante John Webster descrevia a relevância obituária dos franciscanos no meio insular da seguinte forma: “A small addition to the revenue of the convent [refere-se ao convento de S. Francisco de Ponta Delgada] arises from fees for attending and chanting at funerals. Whenever a funeral is to take place, at which the friars are hired to perform, they assemble in front of the house of the deceased person, and their heads are then covered with the shap pointed hoods before noticed. The dead body, wrapped in a friar’s habit, which is esteemed peculiarly holy, is most commonly laid on an open bier,

auréola de pompa humilde. A sua constante solicitação para múltiplos cortejos que, por vezes, se desenrolavam em freguesias distantes da sede conventual, impedia que os frades pudessem corresponder prontamente aos pedidos dos defuntos. Esta situação é prevista por vários testadores, como o lavrador Manuel Martins Furtado que pede a presença de seis franciscanos no seu funeral, gratificando-os com 4 000 réis. No entanto, acrescenta que, se estes não comparecerem, o dinheiro seja gasto na celebração de missas²⁶⁰. Este e outros casos semelhantes parecem indicar existir uma relação próxima entre a presença dos regulares e as esmolas que lhes são destinadas²⁶¹. Aliás, se atentarmos, por exemplo, aos inúmeros pedidos dirigidos ao convento de S. Francisco de Ponta Delgada, vendo-se os seus religiosos obrigados a cobrir a pé áreas tão distantes como a Relva, os Mosteiros ou a Bretanha, compreendemos como seria difícil aos superiores conventuais gerir eficazmente tais deslocações e o quão pesariam, na sua decisão, os valores das recompensas monetárias prometidas pelos finados.

Assegurada a presença dos religiosos, o testador completa o quadro com as figuras populares. Confrarias, misericórdias e pobres assistem à última aparição pública do testador. Aliás, o papel destas entidades assumia uma relevância crucial no apoio aos defuntos mais desfavorecidos. Em 1760, o viúvo Manuel da Costa Repenica pede aos irmãos da Misericórdia de Vila Franca do Campo que o acompanhem pois “por sua

wholly exposed to view; but the rich are sometimes placed in coffins, shaped like trunks and painted white” (John Webster, *ob. cit.*, p. 51).

²⁶⁰ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 4932.

²⁶¹ É o caso do viúvo António José. No seu testamento, feito em 1710, pede o acompanhamento de dez franciscanos, aos quais deixa a esmola de 10 000 réis. Se este frades não quiserem vir, ordena que se convidem os agostinhos concedendo-lhes a mesma verba. Também Maria Nunes, viúva de Manuel Rodrigues Novais, no seu testamento outorgado em 1735, pede para ser acompanhada por oito franciscanos, prometendo-lhes uma esmola de 8 000 réis. Não obstante, prevendo que este montante não seja suficiente para atrair os religiosos, afirma que, se estes não quiserem ir, que entreguem o hábito, pelo qual receberão 4 000 réis, e o resto do dinheiro seja dispendido com missas (B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nºs 854A e 6042).

munta pobreza não tem Com que mande vir o Colegio da dita jgreja emcomendar seu Corpo a sua Caza”²⁶².

Por último, devemos salientar a pouca representatividade da presença dos pobres²⁶³. Como sabemos, eles não eram esquecidos pelos testadores, que lhes dedicam itens específicos do texto testamental. No entanto, julgamos que a sua assistência no cortejo eclipsava o brilho funerário, podendo desprestigiar não só a honra do defunto, mas também de toda a sua parentela.

O pobre era uma peça fundamental no xadrez das relações entre pecadores e Criador, mas o seu lugar situa-se nos bastidores da encenação pública do óbito. Aliás, nos poucos casos em que a presença de indigentes é requisitada, geralmente é imposta uma solução que garanta algum esplendor. Em 1745, o capitão Manuel Pacheco de Resendes e sua mulher, Maria Jácome Raposo, moradores em Vila Franca do Campo, pedem para serem acompanhados por seis pobres, mas exigem que cada um carregue a sua tocha. Assim, os andrajos são eclipsados pelo brilho das luzes das velas, aumentando a magnificência da comitiva fúnebre²⁶⁴.

A sumptuosidade não era, pois, um pormenor de somenos importância no ritual fúnebre. E, para os clérigos, ela ganhava uma notoriedade suprema, quando comparada com a ostentação laica, como se comprova no gráfico 52.

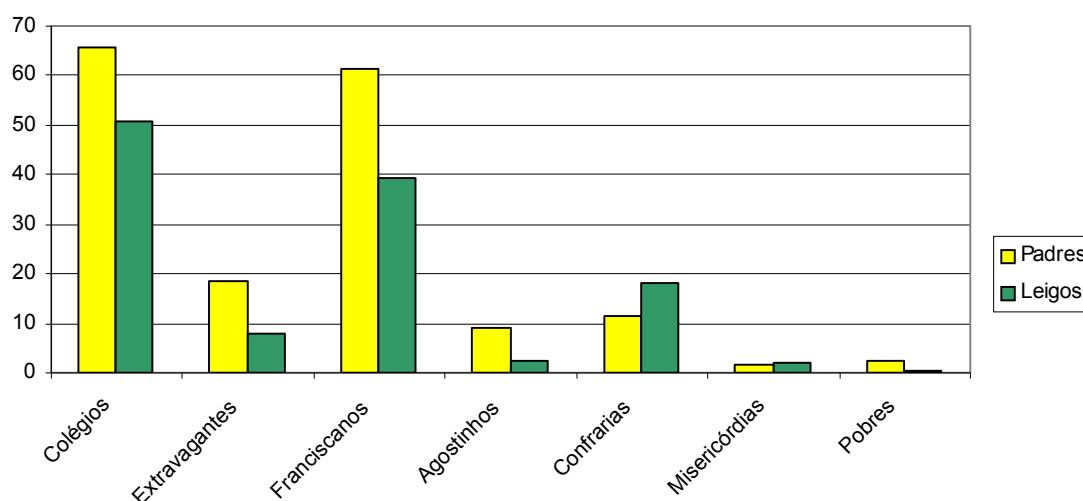
²⁶² Id., *Ibidem*, nº 4657.

²⁶³ Entre a comunidade rural de Braga, verificamos, de igual modo, que a presença de pobres não é significativa (cf. Margarida Durães, *ob. cit.*, p. 307).

²⁶⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 5074.

GRÁFICO 52

CORTEJOS FUNERÁRIOS DE ECLESIÁSTICOS E LAICOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

A imponente pretendida pelos padres é inequívoca. São eles que requisitam um maior acompanhamento dos seus pares, dos extravagantes, dos franciscanos, dos agostinhos e dos pobres. Os leigos apenas suplantam a grandeza sacerdotal ao exigirem a presença de mais Confrarias e Misericórdias. Este panorama é um retrato fiel da adesão e integração dos dois grupos nas estruturas religiosas existentes na ilha.

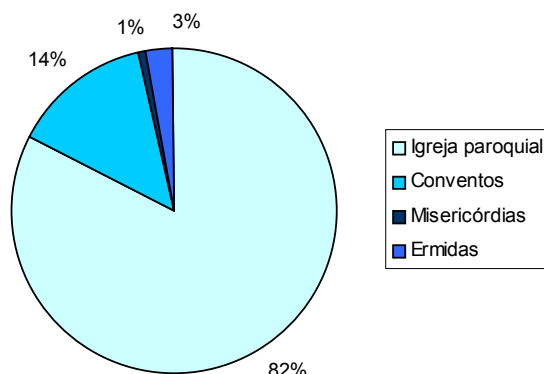
A sumptuosidade do cortejo transplantava-se para o interior das igrejas onde, na presença do seu corpo, a alma era agraciada com as celebrações funerárias. Estas desenrolavam-se através da celebração de ofícios divinos e de inúmeras missas, cujo

número dependia da disponibilidade sacerdotal e das capacidades financeiras do morto. Tal como observámos suceder com os pedidos dos padres, também os leigos privilegiam os ofícios de nove lições, pedidos por 72,3% dos testadores. Os restantes 27,6% contentavam-se com o ofício de três lições que, como já referimos, ofereciam um menor fulgor.

Encomendada a alma, era chegado o momento de enterrar o corpo²⁶⁵. Espaços como as igrejas, as ermidas e os conventos garantiam um socorro eficaz para os cadáveres, pela sua áurea sagrada e pela proximidade dos santos, mediadores da protecção divina. A população micalense responde, na sua totalidade, a esta tendência, mas as suas opções expressam, claramente, uma hierarquização espacial da da sacralidade, como podemos perceber pela visualização do gráfico 53.

GRÁFICO 53

1695-1805
LOCAIS DE SEPULTURAS LAICAS



²⁶⁵ Na perspectiva do Padre da sua vida dissoluta tinham corpos não fossem enterrados suspeita haver partido em lugar visinho, aproveitará humanos, se não tem outro servirão ao peccado. Fulgo huma sombra, ou visagem panna e machetta, que arrastava caudas muy compridas com grande ruido de huma parte para a outra. Tinhaõ por esta causa descido a aluguer muy limitado, e com tudo não se lhes achava alugador. Mas hum Athenodoro, convidado com o barato do preço quiz morar nellas; e apenas poz o pê dentro, quando vio a sombra: intrepido a foy seguindo até huma paragem, onde lhe desapareceo. Mandou cavar alli, e achou hum cadaver cercado de cadeas: mandou enterrallo em outra parte distante, e cessarão os horrores nocturnos, e ficou logrando as casas sem molestia alguma” (Padre Manuel Bernardes, *ob. cit.*, p. 165).

sem arrependimento
transmitida se os seus
cadaver, cuja alma se
nestas casas, ou em
sejão diabolicos, ou
ento nos corpos, que
s com a apparição de

Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como vemos, 82% da população testadora escolhe guardar o seu corpo nos solos paroquiais²⁶⁶. Este comportamento espelhava o costume ilhense, que se generalizara desde o povoamento. Aliás, esta tradição vingava de tal modo no decurso do século, que se chegava a desobedecer às longínquas *Constituições Sinodais*. Com efeito, apesar destas proibirem o enterro eclesiástico aos suicidas, a prática era outra²⁶⁷. É por isso que, no mês de Maio de 1725, o vigário de Rabo de Peixe, padre Francisco do Canto e Farias, regista o enterro do suicida Manuel da Costa Senra da seguinte forma: “andando ha huns annos uario neste dia que digo asima uariou de sorte que lansou huma corda a huma figueira, e se enforcou e por uario o mandei enterrar na jgreja”²⁶⁸.

Se os párocos locais se mostravam complacentes para com os desvarios espirituais, apresentavam uma postura mais rígida em relação às condições físicas exigidas para os enterros. Quando, em 1785, o ribeiragrandense José Bento se afoga no mar, o corpo

²⁶⁶ Neste contexto, verificamos que a situação em S. Miguel é semelhante ao que sucede em Braga, onde 87% da população opta pelas sepulturas nos solos da igreja da freguesia, e em Santarém, onde essa percentagem é de 47,2%, mas distinta da verificada em Cádiz, onde 64% dos testadores pede para ser enterrado nos conventos (Cf. Margarida Durães, *ob. cit.*, p. 314. Maria de Fátima Marques Dias Antunes dos Reis, *Santarém no tempo de D. João V. Administração, Sociedade e Cultura*, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa, policopiada, Lisboa, 1999, vol. II, p. 631. Maria José de la Pascua Sanchez, “La solidaridad como elemento del «bien morir». La preparación de la muerte en el siglo XVIII (el caso de Cádiz)”, *Muerte, Religiosidad y Cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, «Institución Fernando el Católico», 1994, p. 359).

²⁶⁷ Os regulamentos diocesanos proibiam o enterro nas igrejas ou nos adros dos excomungados, dos suicidas ou dos que não se tivessem confessado na Quaresma anterior (cf. *Constituições Synodae do Bispado d'Angra*, Tít. XXIII, const. 3ª).

²⁶⁸ Também em 1695, o suicida Brás, morador em ponta Delgada, é enterrado num dos conventos citadinos. O cura Pedro Botelho de Andrade faz o seguinte apontamento: “fes morte de delirios de que se disse andaua de tempos e con estes hum dia a tarde como asima diguo, se foj ao castello e se lansou em a sisterna, donde o tirarão em dous do dito mes e se deu sepyltura pello referido asima em hua parte do claustro de s. francisco” (B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos*

reaparece um mês depois na costa de Vila Franca do Campo. Perante a deterioração do mesmo, o pároco da matriz de S. Miguel Arcanjo decide sepultar os restos mortais na praia da vila, para mais tarde se trasladarem os seus ossos para a igreja de N^a Sr^a da Conceição, onde o defunto era freguês²⁶⁹.

O gráfico apresentado demonstra ainda que a utilização de ermidas e de conventos como espaços cemiteriais era uma prática em uso no século XVIII, embora o seu volume ficasse muito aquém das sepulturas nas igrejas. São vários os motivos que sustentam tal discrepância. Naturalmente, podemos avançar com a ideia de que as comunidades locais estavam, ao longo do século XVIII, perfeitamente integradas no meio paroquial. Neste sentido, a ligação das gentes urbanas e rurais com a sua igreja e os respectivos párocos parece forte. Contudo, há que ter em consideração outros factores. Primeiro, o enterro fora do espaço paroquial tinha de ser licenciado pelo pároco. Segundo, a utilização de covas conventuais era dispendiosa e necessitava, de igual modo, de ser autorizada pelos superiores regulares. Estas duas condicionantes levam a que os indivíduos enterrados em mosteiros e conventos sejam, na sua grande maioria, oriundos dos grupos sociais mais elevados, distribuídos entre a nobreza e a gente das ordenanças. É o caso de D. Mariana Leite, viúva do capitão mor Francisco de Arruda e Sá que, em 1750, pede para ser enterrada na igreja do Convento de Jesus por “ter especial devosam com a sacrosanta jimagem de santo Christo morto”²⁷⁰.

O secular elo entre a elite micaelense e os espaços claustrais, materializado na fundação de mosteiros e na construção de redes familiares no seio de muitas instituições

(1679-1729), fl. 186. Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos* (1677-1709), fl. 23).

²⁶⁹ Id., Fundo Paroquial da igreja de N^a Sr^a da Conceição da Ribeira Grande, *Óbitos* (1772-1792), fl. 51v.

²⁷⁰ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 6406.

religiosas prolongava-se, pois, no Além²⁷¹. Em 1730, o capitão Manuel Pacheco Botelho e D. Maria de Arruda pedem para serem enterrados no convento feminino da Ribeira Grande, onde têm quatro filhas freiras “pera que de mais perto se lembrem de nos encomendarem a Deus nosso Senhor”²⁷².

Entre os conventos, destaca-se a preferência dos testadores pelos conventos franciscanos. Poucos são os que pedem para serem sepultados no único convento de frades agostinhos existente em S. Miguel, dedicado a N^a Sr^a da Graça, em Ponta Delgada. A ligação da cidadina Filipa de S. José a este convento, formulada em 1735, é, pois, rara no panorama micaelense: pede para ser enterrada neste convento, refere que é irmã da Ordem de Santo Agostinho e nomeia para testamenteiro o respectivo prior²⁷³.

As sepulturas nas ermidas, de menor representatividade, resultavam de três factores. Por um lado, fundadores, padroeiros e seus descendentes tinham direito ao enterro nestes espaços, como sucede com Manuel Furtado de Fontes e D. Maria do Pranto, que pedem para serem sepultados na ermida de N^a Sr^a dos Remédios, na Povoação, por serem os seus bemfeitores²⁷⁴. Por outro lado, em freguesias amplas, onde a população vivia longe da igreja paroquial, as ermidas funcionavam não só como espaço administrador dos sacramentos, mas também como locais cemiteriais. Por exemplo, na vila do Nordeste, 26,5% da população que morre entre 1695 e 1805 na freguesia de S. Pedro do Nordestinho é sepultada nas ermidas circunvizinhas e não na igreja paroquial²⁷⁵.

²⁷¹ Destaque-se o único estudo realizado sobre a dinâmica conventual feminina, da autoria de Maria Margarida de Sá Nogueira Laland, *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI-XVII)*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1987.

²⁷² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 5062.

²⁷³ Id., *Ibidem*, n^o 1912.

²⁷⁴ Id., *Ibidem*, n^o 4782.

²⁷⁵ Este valor é muito superior quando comparado com outras localidades da ilha: em Vila Franca do Campo, apenas 1,1% da população é enterrada em ermidas, na Ribeira Grande, cerca de 7,9% e na cidade cerca de 2,2%.

Aliás, nesta e em muitas outras zonas rurais, onde a população vivia espaçada, o enterro nas igrejas dependia do estado dos caminhos. A 6 de Outubro de 1725, a solteira Catarina de Araújo é sepultada na ermida de N^a Sr^a do Amparo, sufragânea da citada paroquial “por estar o tempo incapax de se passar a Ribeira”²⁷⁶. Finalmente, as ermidas eram utilizadas como cemitérios quando as igrejas estavam incapazes de cumprir as suas funções religiosas, quer por estarem arruinadas, quer por estarem em fase de recuperação. Por exemplo, as obras que afectam a igreja de St^a Luzia, nas Feteiras, entre 1675 e 1720, obriga a que os 42 falecidos durante esse período sejam enterrados na ermida de N^a Sr^a da Guadalupe.

No que respeita aos cemitérios pertencentes às Misericórdias, observamos que a sua referência é escassa no discurso testamentário. Este dado não é surpreendente, na medida em que a rede desta instituição cobria, fundamentalmente, os mais pobres e indigentes, que, potencialmente, morreriam *ab intestatos*. Breves passagens pelos livros de óbito paroquiais ilustram a vocação fraternal das Misericórdias jundo dos desfavorecidos. Entre os exemplos disponíveis, podemos indicar o caso de uma defunta que, a 13 de Dezembro de 1710, é sepultada na Misericórdia da Ribeira Grande, envolta num lençol fornecido gratuitamente por esta instituição²⁷⁷. Bem mais tarde, a mesma Misericórdia continua a exercer a caridade aos mais desamparados, beneficiando, entre muitos, um defunto de 85 anos de idade, falecido a 3 de Janeiro de 1775, “com habitto e suffragios que a Santa Caza costuma dar e fazer aos pobres que nella falecem”²⁷⁸.

Como já tivemos oportunidade de referir em relação aos enterros eclesiásticos, a distribuição das covas no interior das igrejas espelhava a condição social do defunto,

²⁷⁶ B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de S. Pedro do Nordestinho, *Óbitos (1683-1738)*, sem fl.

²⁷⁷ Id., Fundo Paroquial da igreja de N^a Sr^a da Conceição da Ribeira Grande, *Óbitos (1699-1730)*, fl. 35.

reflectia devoções fortes em relação a determinados santos e apelava à protecção de determinadas áreas do espaço religioso. Para usufruir de tais espaços, os defuntos dispendiam algum dinheiro, cujo montante variava geralmente entre os 100 e os 400 réis, como sucedia na igreja de S. José, na cidade. Contudo, a fixação dos valores não só dependia da localização da cova, mas do espaço que o cadáver iria ocupar²⁷⁹. No templo da freguesia de Santo António das Capelas, por exemplo, uma sepultura acima das grades custava 1 200 réis. No restante espaço da igreja, as covas ocupadas por homens custavam 200 réis, mais caras que as destinadas às mulheres, que custavam 160 réis. Por sua vez, os corpos das crianças pagavam apenas 60 réis²⁸⁰. Estas verbas serviam não só para pagar o coveiro como para beneficiar as fábricas menores das respectivas igrejas²⁸¹.

Entre os seculares, o número de testadores que precisa o local do enterramento dentro da igreja ronda os 12%, valor manifestamente inferior ao que verificámos suceder entre os padres. Mas as motivações são semelhantes: a especificação das sepulturas expressava a rede de afectos que nem a morte abolia. Em 1735, o viúvo Francisco de Sousa e Silva demonstra vontade em que o seu corpo seja sepultado na capela do Santíssimo Sacramento da igreja de S. José, em Ponta Delgada, porque tinha “grande consolação de ser enterrado na dita Capella”²⁸². Em 1740, a viúva D. Antónia Laurência do Loreto pede para ser enterrada na igreja do Mosteiro da Esperança com a significativa explicação: “porque terei consolação que meu Corpo fique aonde esta o de meu Marido”²⁸³. E, vinte anos depois, o capitão Manuel de Sousa Moreira e sua mulher, Maria

²⁷⁸ Id, *Ibidem*, *Óbitos (1772-1796)*, fl. 22v.

²⁷⁹ *Idéa de hum Perfeito Parocho [...]*, já cit., p. 204.

²⁸⁰ A.P.I.S. António de Capelas, *Livro de receita e despesa da fábrica menor (1716-1816)*.

²⁸¹ Nos finais do século XVIII, cerca de 13 % das receitas da fábrica menor da citada igreja de Santo António provinham dos pagamentos das covas.

²⁸² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 2473A.

²⁸³ Id, *Ibidem*, nº 544.

de Araújo, moradores nas Capelas, pedem para serem enterrados na igreja paroquial porque eram seus fregueses e aí tinham baptizado os seus filhos²⁸⁴.

A utilização de sepulturas privadas aparece apenas referida em 6,5% dos testamentos seculares, valor que comprova que a antiga oposição de Angra sobre a aquisição de covas particulares era continuamente reforçada. Em 1698, o bispo D. António Vieira Leitão ordenava que ninguém tivesse sepulturas perpétuas sem a sua licença como, aliás, mandavam as Constituições da diocese, castigando duramente os infractores com uma pena pecuniária de dez cruzados associada a excomunhão maior²⁸⁵. Ao visitar a ilha de S. Miguel nos inícios do século, o doutor Francisco Berquó del Rio reforça a vigilância sobre esta questão. Ao deslocar-se à vila do Nordeste, no ano de 1705, relembra a proibição diocesana sobre a venda de sepulturas nos lugares sacros. No ano seguinte, já na freguesia de Santo António, nas Capelas, criticava a existência de várias covas particulares não licenciadas e ordenava que os comprovativos diocesanos fossem obtidos num prazo de três meses²⁸⁶.

O esforço daquele prelado e dos seus subordinados sobre esta matéria parece ter dado resultados positivos. Com efeito, a somar às referências testamentais, uma breve análise do livro de óbitos da freguesia de Rabo de Peixe, entre outros, permite-nos considerar que é, precisamente, desde a primeira década de setecentos que as covas familiares deixam de ser opções como locais de enterro. Num total de 1220 óbitos registados entre os anos de 1679 e 1729, contabilizámos 317 cadáveres sepultados em covas de antepassados, mas nenhum depois do ano de 1707. Com efeito, a partir desta

²⁸⁴ Id, *Ibidem*, nº 5377.

²⁸⁵ A.P.I. N^a Sr^a da Ajuda da Bretanha, *Livro de capítulos de visitas (1660-1751)*, fl. 50. *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tít XIII, const. 5^a.

²⁸⁶ B.P.A.R.P.D., Fundo José de Torres, *Variedades Açorianas*, vol. 3, fl. 119v.

data, os enterros passam a ser feitos nas covas de fábrica da igreja paroquial ou em outros locais de menor representatividade, como sejam a ermida da Sr^a da Boa Viagem, nos Fenais da Luz (dezasseis sepulturas); a Misericórdia da Ribeira Grande (três sepulturas); e a Misericórdia de Ponta Delgada (duas sepulturas). Naturalmente, esta contabilidade tem de considerar alguns casos insólitos, como o de Manuel Simões, que, a 19 de Maio de 1703, é sepultado em cova de fábrica “em rezam de estar oCupada a de seus pais”²⁸⁷.

Só um estudo comparativo entre as diversas freguesias poderá esclarecer melhor se, de facto, a pressão e a fiscalização da hierarquia angrense conseguiram controlar a privatização das zonas de enterro. Há a considerar, todavia, um outro aspecto: o facto destas sepulturas serem dispendiosas afastava, desde logo, uma série de candidatos. Poucos seriam aqueles que tinham possibilidades financeiras para adquirir as onerosas covas privadas. O caso seguinte ilustra bem o quão dispendioso se poderia tornar este processo. No ano de 1790, o alferes João de Medeiros Borges e sua mulher, Ana Maria, apartam 400 000 réis da totalidade dos seus bens para fazer uma carneira na igreja de N^a Sr^a do Rosário, na Lagoa, que serviria para jazigo próprio e de descendentes²⁸⁸.

Impossibilitados de comprar sepulturas, os menos abonados nem podiam dar-se ao luxo de escolher as suas últimas moradas. Enterrados das teias para baixo, ficavam dependentes do estado de decomposição dos corpos e do ritmo da mortandade local. Estes dois factores faziam com que os solos das igrejas fossem continuamente escavados e que diversas covas abertas assistissem ao desenrolar das missas dominicais.

²⁸⁷ Id., Fundo Paroquial da igreja de Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos (1679-1729)*, fl. 93.

²⁸⁸ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3263.

Vejamos, por exemplo, como se distribuía a área funerária da igreja matriz de Ponta Delgada²⁸⁹. A zona reservada aos mais ilustres nomes do quotidiano urbano era o cruzeiro, que possuía 50 covas²⁹⁰. Todas elas eram numeradas de forma a facilitar a distribuição dos cadáveres de que eram anfitriãs sucessivas. O orifício 39, por exemplo, recebeu cinco defuntos entre 1780 e 1792, entre eclesiásticos e donas. Por sua vez, o corpo da igreja estava dividido em 111 covas, nas quais, durante o mesmo período, foram sepultados oficiais mecânicos e escravos. Junto da Capela do Smº Sacramento era possível sepultar 35 indivíduos da forma ordinária. Todavia, a crescente utilização de caixões obrigava a uma permanente reestruturação dos buracos, como sucede em 1785, com o corpo de Ana Francisca, que ocupa duas covas simultaneamente. O espaço em redor da capela de Nª Srª do Rosário comportava 44 cadáveres de proveniências sociais distintas: em 1785, é sepultada a viúva de um alferes e em 1791 é sepultada, entre outras, a criada do cura João José de Andrade²⁹¹. Finalmente, o espaço para lá das teias suportava ainda o enterramento de 119 adultos. O último buraco desta zona, a cova 120, era reservada para os enterros infantis, pois “não da sepultura funda”²⁹².

A população local desde há muito que se habituara a conviver com corpos inanimados e ossos descarnados, mas a realização das inumações decorria de acordo com um ritual que impressionava os observadores mais incautos. Ainda em 1821, o viajante John Webster mostrava-se indignado com o facto dos corpos terem de ser esmagados

²⁸⁹ A.P.I de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Livro das sepulturas da igreja de S. Sebastião (1777-1792)*. Segundo as nossas pesquisas, este é um exemplar único por toda a ilha. A sua leitura permite a construção de um mapa singelo da distribuição das covas no interior do recinto.

²⁹⁰ É o caso da cova nº 19, onde é enterrado o juiz Dr. Inácio do Canto e da cova nº 11, onde é sepultado o corregedor António José Saraiva.

²⁹¹ A.P.I de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Livro das sepulturas da igreja de S. Sebastião (1777-1792)*. fls 91 e 96.

²⁹² Id., *Ibidem*, fl. 172.

para caberem nas covas e pelo amontoado de esqueletos que eram lançados nas torres das igrejas²⁹³.

No final do século XVIII, as fontes introduzem um novo vocábulo no historial dos enterros micaelenses: o cemitério. Segundo os documentos por nós consultados, o primeiro enterro no cemitério público de Ponta Delgada data de Novembro de 1785, quando Isabel Francisca é “sepultada no semiterio bento, comum as tres freguezias desta cidade”²⁹⁴. De acordo com o grupo testamentário analisado, é a partir de 1790 que verificamos um aumento dos pedidos para os enterros serem realizados no cemitério da cidade: entre 1790 e 1805, contabilizámos 43 sepulturas neste novo espaço.

Impõe-se, todavia, um esclarecimento: esta nova área cemiterial não corresponde a nenhum protagonismo micaelense sobre a edificação dos futuros cemitérios públicos, regulamentados na década de trinta do século XIX, e que tantas celeumas levanta por todo o país, inclusive em S. Miguel. Pelo contrário, cremos que este espaço seria tutelado pela Santa Casa da Misericórdia de Ponta Delgada o que, por consequência, perpetuava a dimensão religiosa do acto fúnebre.

Numa outra perspectiva, julgamos que o avolumar dos enterros no cemitério da cidade se relaciona com as preocupações higienistas que, alastrando pela Europa da época, começavam a fazer-se sentir no meio insular. As preocupações pela saúde pública ter-se-ão feito sentir, provavelmente com maior acuidade, a partir da crise mortífera que castiga a ilha nos anos de 1780 a 1782 e em anos subsequentes. Na década seguinte, a população continua a ressentir-se de novas vagas epidémicas, obrigando as entidades

²⁹³ Vejamos a descrição do autor indicado: “As all bodies are interred beneath the pavement of the churches, it becomes necessary, after sometime, when a new grave is dug, to remove the bones previously buried. The bodies taken up are thrown into a large room in the tower of the building, among a promiscuos

oficiais a tomar medidas proteccionistas sobre as inumações. Assim, a epidemia que debilita a população citadina no ano de 1793, leva a câmara municipal a deliberar que “se escrevesse ao reverendo Ouvidor Eclesiástico para fazer enterrar no Cemiterio a multidão de mortos que dentro das Igrejas podem ser cauza de se augmentar a corrupção”. O mesmo pelouro camarário ordenava ainda que todos os cadáveres fossem enterrados nas duas horas imediatas à morte, sob pena de se pagar 500 réis. Para evitar o alastrar das doenças, exigia-se, igualmente, que as covas tivessem pelo menos seis palmos de altura e que os corpos fossem cobertos com cal antes de se taparem com terra. As preocupações oficiais neste domínio eram de tal forma profundas, que os vereadores se ofereciam para dar cal aos defuntos mais pobres²⁹⁵.

É conveniente retermos ainda uma outra ideia. A alteração dos locais de sepultura não modificou o ceremonial fúnebre: num outro palco, mantêm-se as personagens e o ritual. Assim, quando em 1790 o testador José Pereira Estrela pede para ser enterrado no cemitério público, requisita, igualmente, que todos os pobres que aí estivessem cantassem o terço por sua alma, recompensando cada um com um vintém²⁹⁶.

3. A vida da alma

Os interesses com o sufragar da alma ocupam um lugar comedido no discurso testamentário: apenas 16,8% dos testadores indicam a alma como a sua herdeira

heaps of others, which have been accumulating for ages. The atmosphere of the churches, as will readily be supposed, is often very offensive” (John Webster, *ob. cit.*, p. 52).

²⁹⁴ B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1774-1786)*, fl. 189.

²⁹⁵ Id., Fundo José de Torres, *Variedades Açorianas*, vol. 3, fls 157-157v.

universal. Todavia, verificamos que este investimento escatológico aumenta ao longo do século: 56 testantes que escolhem a alma como herdeira fazem-no entre 1700 e 1750, ao passo que 98 fazem-no na segunda metade do século. Veja-se um caso datado de 1750, em que o testador reserva a terça a favor da alma acrescentando que, se o valor da terça não cobrir todos os sufrágios pedidos, se reduzam os legados aos herdeiros e demais beneficiários, mas nunca se diminua o valor destinado ao sufragar da alma²⁹⁷. Curiosamente, a preocupação com a alma sobrevive muito bem às alterações legais da época: dos 98 indivíduos indicados, 54 testam entre 1775 e 1805.

Julgamos que a reduzida percentagem de testadores que optam por investir totalmente na salvação da alma é um dado indicativo de que os interesses familiares e materiais são superiores. Aliás, refira-se que, entre os referidos testadores que nomeiam a alma como herdeira universal, apenas 11% tem descendência directa. Para os restantes, a inexistência de elos filiais leva-os a tomar providências no que respeita ao seu futuro depois do óbito, pois não têm garantias de que os demais parentes sejam cuidadosos nesta matéria.

Igualmente interessante é compararmos os investimentos laico e clerical na salvação da alma. Relembremos os dados quantitativos: 37,3% dos sacerdotes nomeiam a alma como herdeira universal, valor claramente superior ao de 16,8% dos laicos. A questão impõe-se: será que o pensamento religioso centralizado no bem da alma encontra uma maior receptividade entre os padres do que entre os leigos? Até que ponto é que o celibato eclesiástico e a consequente rarefacção da estirpe são determinantes neste processo? Deixemos este debate para páginas futuras. Entretanto, tentemos observar se

²⁹⁶ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n° 3921. A.P.I.S. Sebastião de Ponta Delgada, *Livro de Priostado (1789-1794)*, fl. 42.

esta disparidade entre os comportamentos secular e sacerdotal no que respeita à salvação da alma é visível em outras questões, designadamente na celebração de missas e nos legados pios.

3.1 As missas

Como sabemos, as referências testamentais sobre as celebrações eucarísticas são um dado indirecto que reflecte a expectativa da salvação dos moribundos. Reservados nas palavras, mas traídos pelos gestos, os testadores confessam, de forma inconsciente, a confiança num julgamento justo e misericordioso.

As cédulas testamentárias estão recheadas de pormenores sobre o número, o tipo e a periodicidade das missas, o perfil dos celebrantes e a localização dos altares. Esta minúcia demonstra a forte esperança no perpétuo poder redentor das missas, num negócio em que vivos e mortos contribuíam mutuamente para o agrado divino. Assim, se aos primeiros cumpria mandar celebrar missas por alma dos seus defuntos; aos segundos cabia interceder pelos vivos junto de Deus. Esta reciprocidade espiritual encontra-se bem manifesta nas palavras de Marcelino José Lourenço Raboxo, redigidas

²⁹⁷ B.P.A.R.P.D., Tribunal da Relação dos Açores, Testamentos, nº 734B.

no seu testamento de 1785: “pesso e rogo a todos me queirão ajudar Com obras Satisfaria, Com sufragios e Indulgencias, e em especial Com os Santos sacrificios da Misa, Como meyo mais eficas para Livrar as Almas que no purgatorio estão sofrendo rigorozas pennas; e quando pella diligencia, e caridade de algumas eu me veja Livre das pennas, protesto, que diante de Deos Nosso Senhor eu lhe Serei agradecido”²⁹⁸. Muitos outros testadores salientam a superioridade das missas em relação a outros sufrágios. Tal é o caso de Madalena da Trindade, moradora em Vila Franca do Campo, que, em 1765, pede que todo o dinheiro que possui sirva unicamente para gastar em missas por sua alma²⁹⁹. Não é surpreendente, pois, que os testadores especifiquem, com exactidão, o número de missas pretendido, controlando até à exaustão este sufrágio pro remedio animae. Apenas 3,7 % dos testadores expressa este investimento em numerário, talvez convictos que o correr dos tempos alterava a dinâmica económica, inflacionando o preço das missas, ou talvez impelidos a cumprir um mero dever de consciência, mais motivados por hábitos rotineiros do que por uma efectiva credibilidade no valor da eucaristia.

A superioridade das missas como recurso de salvação era uma ideia alimentada pela fiscalização diocesana. No ano de 1735, o doutor. Manuel Martins da Costa impedia o colégio da matriz de Vila Franca do Campo de officiar e enterrar qualquer defunto

²⁹⁸ Id, *Ibidem*, nº 5484.

²⁹⁹ Nas palavras da mesma: “Dice ella testadora que não pesue benis com que mande se lhe faça officios por sua Alma e so quer que os seus testamenteiros lhe mandem vender os benis moveis que ella pesue que são os seguintes hum manto e huma saia de baeta preta dous lensos novos de estopinha delgada huma sobrecama de corsão branca hum traveceiro mais dous lensos de meyo uzo de estopinha e huma caicha e o porduto de todos estes benis seus testamenteiros lhe mandarão dizer em missas por sua alma” (Id, *Ibidem*, nº 4423).

enquanto não se soubesse quantas missas se celebrariam pela sua alma, penalizando os descuidos sacerdotais com a multa de dez tostões³⁰⁰.

As orientações da hierarquia e a sobrevivência do costume garantiram a relevância das missas no discurso testamentário, como podemos verificar pela observação do gráfico 54, o qual apresenta a evolução secular dos pedidos eucarísticos. Numa primeira apreciação, destacamos o maior investimento dos clérigos em relação aos seculares, o que é notável ao longo de todo o período apresentado. Para ambos os grupos, os anos entre 1750 e 1760 registam o maior volume de pedidos, com valores entre as 35.000 e as 40.000 missas. Nos finais de 1760, verificamos uma redução das mandas, iniciando um processo que manter-se-á em curso até à década de 1780³⁰¹. Na transição do século, a celebração das missas parece em fase de recuperação, principalmente entre os leigos.

GRÁFICO 54

MISSAS PEDIDAS POR ECLESIASTICOS E LAICOS 1700-1800

³⁰⁰ A.P.I. S. Miguel Arcanjo de Vila Franca do Campo, *Livro de capítulos de visitas (1674-1770)*, fls 109v-110.

³⁰¹ Em Cádiz a retracção eucarística também decorre ao longo do século XVIII e na cidade de Sevilha, ela surge logo na primeira metade do século XVIII (cf. Maria José de la Pascua Sanchez, *ob. cit.*, p. 362. Jose Antonio Rivas Alvarez, *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilha, Diputación Provincial de Sevilla, 1986, pp. 169-170).



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

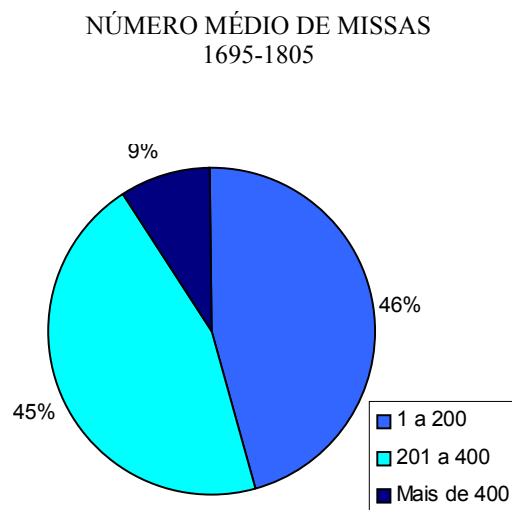
À partida, é necessário questionarmo-nos até que ponto é que a legislação publicada no reinado de D. José I influenciou esta diacronia. Com efeito, o gráfico ilustra que as alterações do Conde de Oeiras sobre esta matéria provocaram um desinvestimento nas missas. Este traço não é um exclusivo ilhense: em Lisboa, as décadas de 1760 e 1770 também registam uma quebra na evolução dos pedidos das missas³⁰². Contudo, julgamos que estamos perante um fenómeno que não dependeu das inovações pombalinas. Noutras cidades europeias, como Paris, os pedidos de missas apresentam um traço semelhante³⁰³. Estaremos a assistir a uma alteração cultural acerca do poder indulgente das missas? Ora, a diminuição do número das missas pode não corresponder a uma menor confiança na sua eficácia como meio de intercessão. De facto, verificamos que, apesar do número de missas pedidas descer na década de sessenta, elas são mais bem pagas. Portanto, o investimento monetário dos testadores é o mesmo, o que significa que a eucaristia não

³⁰² Cf. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 392.

³⁰³ Pierre Chaunu, *ob. cit.*, p. 434.

perdeu o seu valor como instrumento redutor dos pecados. A mesma situação é verificável em Lisboa onde, segundo o trabalho de Hermenegildo Goinhas Fernandes e de Francisco Gomes Caramelo, o afrouxamento do número de missas visível em 1770 é correlativo ao aumento do preço das mesmas³⁰⁴. Mas para conhecermos qual a importância individualmente concedida a este recurso de salvação, observemos o gráfico 55, que apresenta o número médio de missas mandadas celebrar pelos seculares.

GRÁFICO 55



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

³⁰⁴ Cf. Hermenegildo Goinhas Fernandes e Francisco Gomes Caramelo, *ob. cit.*, p. 426.

Como podemos verificar, há uma equiparação de valores entre os testadores que mandam celebrar uma média de 1 a 200 missas por testamento e os que mandam celebrar de 201 a 400³⁰⁵. Apenas 9% dos testadores é que mandam celebrar mais de 400 missas³⁰⁶.

O quantitativo eucarístico não deve sobrepôr-se ao seu valor qualitativo. Se há uma uniformidade no que respeita aos pedidos das missas comuns, expressos pelo total da comunidade testamental, o mesmo não se verifica em relação às missas privilegiadas, somente requisitadas por 42,7% dos testadores leigos. O elevado preço destas missas seria a principal restrição para uma maior adesão a este distinto recurso de salvação. Mesmo assim, a percentagem referida indica que a crença sobre a primazia do poder remissivo deste tipo de missas era partilhada por um avolumado número de fiéis.

Os pedidos a favor de missas de tenção denunciam comportamentos mais interessantes ao nível da consciência individual. Com efeito, estas missas salvaguardavam algumas das faltas cometidas ao longo da vida terrena, permitindo que os testadores se apresentassem perante o Criador isentos de dívidas, injúrias e danos³⁰⁷.

³⁰⁵ Vejamos o que se passa em outras regiões da Europa. Em Braga, a média de missas celebradas por cada testador situa-se nas 73 missas; em Zamora, as médias são claramente inferiores, entre a 1 e as 50 missas. Estes valores encontram-se muito longe dos valores provençais e parisienses, com 400 e 325 missas de média por testador, respectivamente. Em Málaga, a média ronda as 300 missas e, em Lisboa, os indicativos são ainda mais elevados, chegando a atingir as 750 missas, na década de 1730. Por fim, verificamos que é na espanhola cidade de Sevilha que encontramos os números mais próximos da realidade açoriana: naquela urbe, a média de ofícios por testador oscila entre as 200 e as 400 missas. (cf. Margarida Durães, *ob. cit.*, p. 326. Francisco Javier Lorenzi Pinar, *ob. cit.*, p. 110. Michele Vovelle, *ob. cit.*, p. 125. Pierre Chaunu, *ob. cit.*, p. 423-424. Marion Reder Gadow, *ob. cit.*, p. 129. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 393. Jose Antonio Rivas Alvarez, *ob. cit.*, p. 171).

³⁰⁶ Os escassos 38 indivíduos que mandam celebrar mais de 1000 missas pertencem à elite insular, gente nobre e das ordenanças. Encontrámos apenas um mercador e quatro profissionais liberais em idênticas circunstâncias.

³⁰⁷ Vejamos o exemplo de D. Bárbara Botelho e Arruda, que faz o seu testamento em 1720: “Declaro finalmente que examinando a minha consciencia como quem se aparelha para incitar presente em o tribunal das contas quando Altissimo for servido tomar-me, não me Lembro, de que deua couza algua de fama, credito, danno, ou injuria a creatura algua de meus proximos con que me ache obrigada ao acto e solennidade de Restituição ou Reconciliação. Contudo, quero, e ordenno que se acazo tiuer incorrido, ou estiver comprehendida em algũa das refferidas circunstancias, ou seja graue, ou leue, ou seja verbal, ou material ou de outro qualque genero que possa ser reçarcida com o Rendimento de meus beens; & do mesmo modo pelo que tocar a parte dos ditos meus maridos Miguel Rodriguez, e Amaro Paez; Rogo a

Para a viúva Gertrude de Medeiros, o receio de prestar contas perante a divindade é de tal forma atemorizador que recomenda ao seu testamenteiro que, no caso da sua terça não ser suficiente para sufragar a alma, reduza os legados e as missas ordinárias, mas nunca diminua as cem missas de tenção³⁰⁸. Para estas gentes, era crucial que os grilhões materiais e espirituais os não traíssem perante Deus e, se necessário fosse, havia que encontrar soluções opcionais. É neste sentido que o ferreiro Luís Carvalho pede aos seus credores que lhe perdoem o que não puder pagar, “para que sua Alma não vá purgar as penas Eternas”³⁰⁹.

Numa outra fronteira situam-se os singulares casos de Maria de S. Francisco e de João Nunes Galego, ambos sucedidos na primeira metade do século. Estes dois moribundos afirmam nos seus testamentos já terem mandado celebrar missas em vida por sua própria alma³¹⁰. O luto de si mesmo, ainda antes da morte real, é um comportamento isolado na amálgama de uma sociedade que, paulatinamente, preza os prazeres imediatos e reserva para um futuro ignoto o acerto das dívidas com o Criador.

Definida a evolução e a tipologia dos pedidos das missas, observamos ainda uma dimorfia sexual, como ilustra o gráfico 56. Ao longo de dezasseis anos são os homens que pedem uma média superior de missas, enquanto as mulheres apenas os ultrapassam em sete anos³¹¹. Acrescentemos ainda que, a partir de 1780, o número médio de missas apresenta um ligeiro aumento em relação aos inícios do século o que, aliás, já tinha sido

meus testamenteiros o satisfação logo que lhes chegar á noticia, no que muito lhes encarrego as consciencias, & seja esta a primeira obra que en todo e por todo prefira a todas as mais conteudas nesta meu testamento” (B.P.A.R.P.D., *Conventos*, Livro 227, Livro de tombo de testamentos do Convento de São Francisco de Ponta Delgada (1532-1720), fl. 701).

³⁰⁸ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 2562.

³⁰⁹ Id., *Ibidem*, nº 4284.

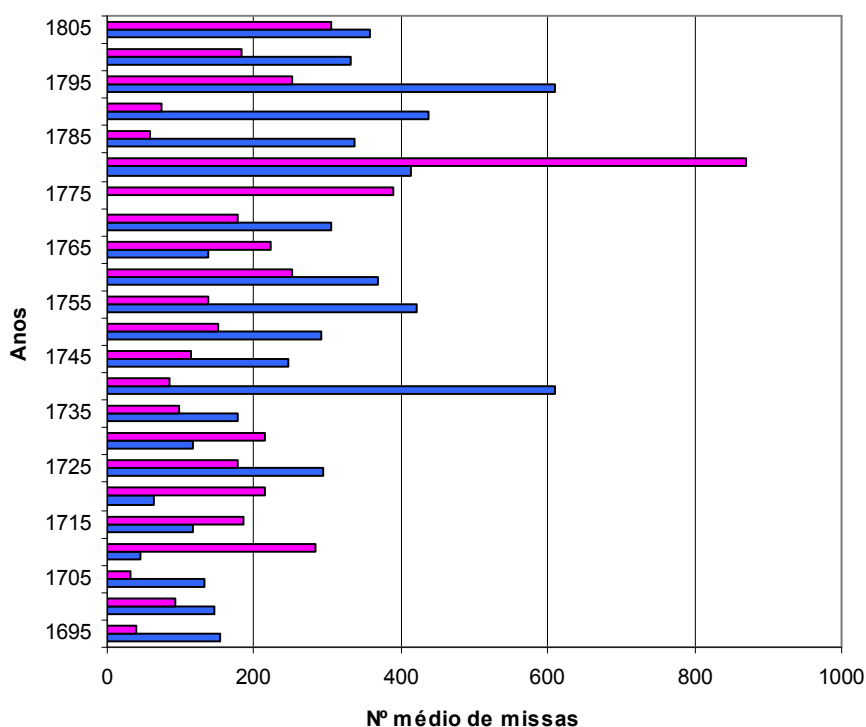
³¹⁰ Id., *Ibidem*, nºs 3294 e 6183.

³¹¹ Também na cidade de Sevilha, verificamos que os homens pedem um maior número de missas do que as mulheres (cf. Francisco Javier Lorenzi Pinar, *ob. cit.*, p. 168).

constatado no gráfico 54. Destaquemos, por exemplo, os anos de 1780 e de 1795: no primeiro, a média pedida por mulheres ultrapassa as 800 missas; no segundo, atinge as 600 missas, neste caso requeridas pelo sexo masculino. Ora, nesta composição eucarística de final de século, talvez não sejam inócuas as crises frumentárias e epidémicas que debilitam a população insular a partir de 1780. As potencialidades intrínsecas das missas serviriam, pois, como paliativos para uma comunidade assustada pelo agravamento das fomes e das doenças.

GRÁFICO 56

MÉDIA DE MISSAS PEDIDAS POR SEXOS E ANOS
1695-1805

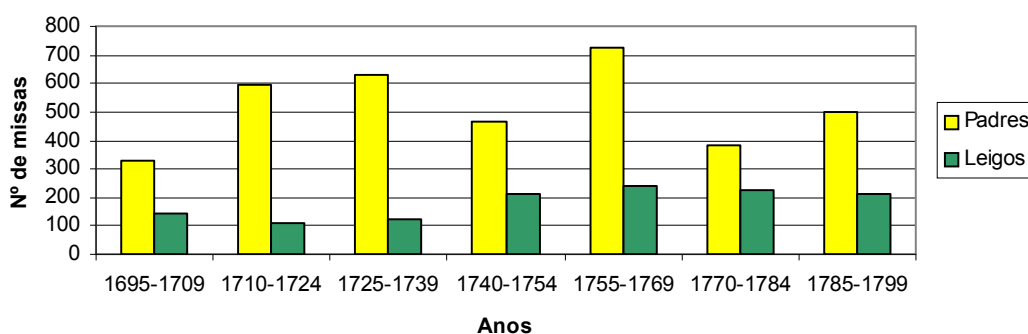


Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Perante os dados apresentados, não há que duvidar da excelência das missas como recurso de salvação. Como refere Ana Cristina Araújo, a importância que a doutrina católica conferia às celebrações litúrgicas é confirmada pela prática³¹². Mas a uniformidade deste modelo é aparente. Para fiéis e ministros de Deus, a relevância da eucaristia é distinta. Ao longo de todo o século XVIII, como demonstra o gráfico 57, os sacerdotes prevalecem nos pedidos de celebração eucarística.

GRÁFICO 57

MÉDIA DE MISSAS PEDIDAS POR ECLESIÁSTICOS E LEIGOS
1695-1800



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos

A interpretação do gráfico demanda duas reflexões. Primeira, a superior solicitação de ofícios divinos pelos eclesiásticos significa que, entre a comunidade eclesiástica micelense, a doutrina católica estava bem arraigada, ao menos nos seus princípios fundamentais. Segunda, a relevância dada a este sacramento era uma estratégia que permitia um reforço interino deste grupo social, quer directamente, na medida em que

³¹² Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 392.

beneficiava economicamente os seus actores; quer indirectamente, uma vez que atenuava os seus castigos no Além.

Não deixa de ser sintomático, ainda, que, a partir de 1770, a amplitude que separa as duas categorias tende a decrescer, fruto de duas tendências: os eclesiásticos reduzem o número de missas pedidas; os seculares mantêm o nível que tinham atingido na década de 1740. Esta confluência permanece relativamente estável até o fim da centúria, embora sempre com a nítida preponderância sacerdotal.

Mas, ainda neste domínio, podemos avançar com outra diferença comportamental verificada entre as testamentárias laica e presbiteral. Sabemos que 76,2% dos populares pede missas somente por si mesmo³¹³. Estamos perante a manifestação de um egoísmo mortuário: a morte do *eu* é sempre mais dolorosa do que a morte do *outro*. Ora, entre o clero micaelense, apenas 59% manifesta o mesmo procedimento.

As explicações para esta discrepância poderão passar por uma maior sensibilidade clerical em relação aos benefícios do exercício da caridade neste e no outro mundo. Ou a vida dissoluta de muitos laicos relembra-lhes, na hora da morte, os inúmeros castigos a que estarão sujeitos, o que os conduz a tomar maiores precauções penitenciais, de acordo com uma individual *escatologia terrorista*, segundo a expressão de Vovelle, onde não há lugar, tempo ou dinheiro para pensar nos pecados alheios.

Aceitando estes diagnósticos, concluímos não só que o comportamento laico é claramente mais individualista em relação à postura clerical, como manifesta uma maior esperança na rápida salvação das almas³¹⁴.

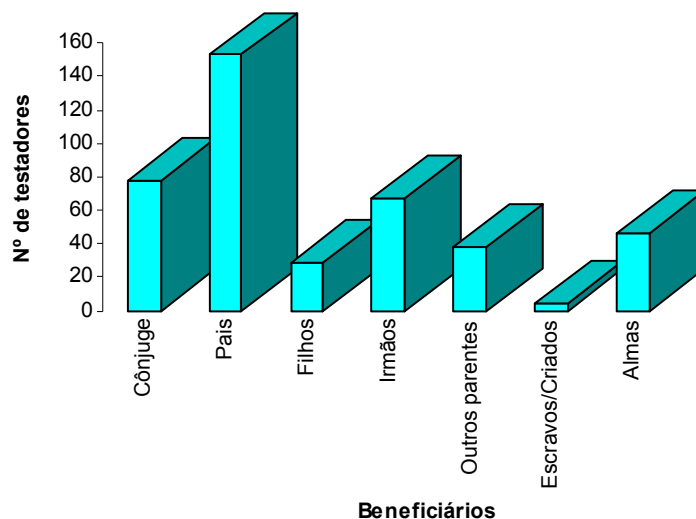
³¹³ Este valor surge-nos ligeiramente inferior ao verificado nos testadores de Lisboa, que ronda os 80 a 90% (cf. Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 402).

³¹⁴ De acordo com o trabalho de Ana Cristina Araújo, também em Lisboa, o número de missas pedidas por familiares não é expressivo (cf. Id., *Ibidem*, p. 280).

Se eram escassos os 23,8% de testadores leigos que requisitavam a celebração de missas por alma de outrém, a desigualdade numérica dos pedidos fortalecia ainda mais a idolatria do testador. Vejamos o caso do alferes João de Medeiros Borges e de sua mulher, Ana Maria, que, das 4277 missas que pedem, apenas destinam 95 pelas almas de parentes, amigos e conhecidos³¹⁵. Áridamente beneficiados, eram estes os principais destinatários da filantropia espiritual exercida pelos seus iguais, como podemos comprovar no gráfico 58.

GRÁFICO 58

BENEFICIÁRIOS DAS MISSAS PEDIDAS POR LAICOS
1695-1805



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos

³¹⁵ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3263.

A memória da linhagem é incontestável. No outro mundo, é a parentela quem mais granjeia com a morte dos seus. A fronteira entre os dois universos é porosa e, desde logo, é a recordação dos progenitores que governa a consciência dos moribundos, num derradeiro esforço de agradecimento pelas benesses feitas em vida, talvez mais ainda pelas acções que possam fazer na glória eterna. Quem, no universo das redes firmadas em terra, está melhor posicionado que os pais para zelar pelos interesses da prole junto de Deus? Na dinâmica deste pensamento, o cônjuge ocupa um outro lugar de destaque. A partilha da vida neste mundo transplanta-se para o Além e a associação matrimonial ultrapassa a lei da vida terrena na cega obediência ao preceito *que nenhum homem separe o que Deus uniu*.

Os restantes parentes recebiam, de vez em quando, a ténue atenção dos testadores. Em 1740, Francisco Perdigão pedia que se celebrassem vinte missas por alma dos seus irmãos; e, em 1795, Josefa das Neves requisitava duas missas por alma de uma tia³¹⁶.

Os escassos pedidos de missas por alma dos filhos, comparativamente aos restantes membros do clã, é compreensível. Por um lado, a lei da vida determinava, à partida, que o número de filhos falecidos fosse parco comparativamente aos seus ascendentes directos. Por outro, a tenra idade com que faleciam muitas crianças dispensava-os da necessidade de sufrágios: a brevidade das suas vidas protegera-as dos pecados graves que a idade da fala e da razão provocavam. Assim se compreende que, no ano de 1780, o alfaiate Francisco de Sousa Monte e sua mulher, Antónia Maria, declarem que o montante que restar após a morte de ambos seja dispendido em missas pelos dois e

³¹⁶ Id, *Ibidem*, n^{os} 2368 e 4172.

apenas por um filho, falecido já adulto, “porque os mais pella Razão da Jdade não precisavão de Sufragios”³¹⁷.

Finalmente, é necessário ter em consideração a velada indiferença que os constantes óbitos de menores geravam nas famílias setecentistas, habituadas à mortandade desenfreada dos “anjinhos”. Não deixa, contudo, de ser interessante a estranheza expressa, em Agosto de 1698, pelo vigário Lázaro da Costa. Ao registar o termo de óbito de um menor, escreve à margem: “Não se lhe fes suffragio algum nem o precuraram moouido da miseria e pobreza ser grande, mas admirome da pouca piedade, e caridade”³¹⁸.

Salientemos ainda que a barreira entre a estirpe e os estranhos que partilhavam o espaço doméstico impôs-se. À beira do último suspiro, os testantes colocaram escravos e criados fora da intimidade, excluíram-os dos círculos de confiança e deles pouco esperam. Retenhamos este dado, pois a fidelidade destes elementos para--familiares não será olvidada, em outras circunstâncias e para outras personagens fúnebres.

As missas pelas almas do Purgatório não são esquecidas pelos testadores. Os festejos do dia 2 de Novembro, nos quais se pedia dinheiro aos fiéis para a salvação das almas, conduziam à celebração de ofícios solenes em todas as igrejas, acompanhados musicalmente pelos múltiplos rebates dos sinos e esteticamente pela visualização de túmulos com pinturas alusivas aos castigos infernais. Esta manifestação religiosa provoca, aliás, um comentário irónico oriundo da já referida Catherine Green Hickling:

³¹⁷ Id., *Ibidem*, nº 2463.

³¹⁸ Id., Fundo Paroquial da igreja de S. Luzia das Feteiras, *Óbitos (1694-1741)*, fl. 9v.

“As pessoas sensatas ficam desgostosas com tais palhaçadas, mas os ignorantes acreditam nelas!”³¹⁹.

É neste âmbito que compreendemos que cerca de sessenta testadores peçam missas pelas almas. Valor inexpressivo quantitativamente, mas elucidativo das alterações mentais de que o século das Luzes é herdeiro. A funcionalidade do Purgatório é um dado irrepreensível. Mas, ao invés de ser um lugar de permanência infinita, a mobilidade dos seus residentes acelerou-se. Na perspectiva dos testantes, o Purgatório poderá ser um local apropriado para uma longa habitabilidade dos outros fiéis, mas eles mesmos apenas lá estarão “de passagem”.

Em suma, o individualismo, fio condutor que estrutura as atitudes perante a morte, mantém-se. E este particularismo gera a discriminação, como bem ilustra a solicitação do ribeiragrandense Manuel da Costa Amaral, em 1740, que pede 285 missas pela sua alma e 5 pelas almas do Purgatório. Vinte anos mais tarde, já na Povoação, os irmãos Manuel Raposo Revoredo e Brísida Raposa expressam o mesmo desnível matemático: requisitam 900 missas por ambos e apenas 12 pelas almas³²⁰. E a família continua a ser preferida na escatologia do Além. Em 1760, um casal de testadores pede 80 missas, referindo que “no cazo que nam fossem necessarias as suas almas se applicassem pella alma que as tiver no fogo do purgatorio mais cheguda no sangue a cada hum delles testadores”³²¹. No mesmo ano, outro casal minucia muito bem as prioridades respeitantes à salvação das almas pois, ao pedir 600 missas por cada um, diz: “E para que o fruto destas indulgencias tenham sempre seu effeyto; no cazo que não Seirão necessarias a nossas Almas, ja de agora as aplicamos deste modo: Divididas em cinco partes hũa pella Alma do parente de cada hum

³¹⁹ Henrique de Aguiar Oliveira Rodrigues, *ob. cit.*, p. 110.

³²⁰ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 4619A e 5166.

de nos mais chegado no Sangue que estiver no Purgatorio; Outra pella Alma que estiver mais perto de Veer a Deos. Outra pella mais necessitada; a outra pella que estiver em maiores penas; e outra pella que estiver no Purgatorio ha mais annos”³²². De uma forma indirecta, o lagoense José Joaquim Borges encontra um modo de escalonar o tempo de purga dos seus familiares. Em Outubro de 1797, encomenda 100 missas comuns pela alma da mãe, Ana Maria Tavares, determinando pagar 140 réis por cada. Ao encomendar mais 52 missas comuns pelas almas do Purgatório, o preço combinado é reduzido para 120 réis³²³.

Finalmente, refiramos a pouca representatividade de testadores que pedem missas em honra de moradores do universo celestial, como pelas Chagas de Cristo (nove testadores), por diversos santos (sete testadores) e pelos anjos (três testadores). A celebração das missas de S. Gregório, que terão sido um hábito em épocas passadas, quase não têm representatividade no período por nós estudado. Em 1740, o pedido formulado por Teresa de Jesus, dos Arrifes, para que se vendam uma saia e um casaco para pagar as missas de S. Gregório é, pois, excepcional³²⁴.

É devido à forte componente individualista que contagia os discursos organizativos dos óbitos que a celeridade dos festejos se torna um elemento essencial deste processo. No decurso do século XVIII, a comunidade micaelense transfere a agitação terrena dos tempos modernos para os assuntos celestes: o tempo escatológico é cada vez menos

³²¹ Id, *Ibidem*, nº 6454.

³²² Mais uma vez, julgamos oportuno alertar para o perigo das generalizações comportamentais. E isto porque alguns testadores resistem fielmente à devoção das almas do purgatório, como é o caso de Manuel Rebelo Pimentel, em 1730, que refere a inexistência de herdeiros forçados “e que os tivesse os não devia herdar dos bens de sua terssa por pertencer esta em sua consciencia as benditas Almas do fogo do purgatorio”. Por sua vez, em 1800, os irmãos Pedro Cordeiro e Bárbara da Ressurreição pedem somente 50 missas comuns por cada um e 112 por cada um dos pais (Id, *Ibidem*, nºs 6575, 5178 e 6695).

³²³ A.P.I. Nª Srª Rosário, *Livro de Priostado (1789-1816)*, fls 76-76v.

³²⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 7223.

infinito. Nas confissões funerárias, é nítida a parcimónia de afirmações como “até o mundo durar”. O caso de Bárbara Francisca é exemplar da desvalorização do tempo longo. No início do seu testamento, feito em 1745, impõe o perpétuo de uma missa anual sobre a terça. No fim do mesmo, arrepende-se e opta por deixar a terça livre, pedindo ao marido que apenas lhe mande dizer oito missas de uma só vez, com as quais declara ficar plenamente satisfeita em substituição da missa perpétua³²⁵.

Os desabafos testamentários são um claro indicador que os insulares acreditam profundamente na possibilidade de um breve encontro com Deus e, por consequência, sentem-se tentados a investir tudo no momento da morte e nos dias imediatos, utilizando as múltiplas estratégias disponíveis. No ano de 1714, o capitão António Borges da Costa ordena a celebração de 7 000 missas rezadas por sua alma, recomendando que, por cada uma, se adicionassem 40 réis ao preço habitual “para que mais breve se me digam”³²⁶.

É claro que a célere celebração das missas dependia do valor líquido que o defunto possuía aquando da sua morte. Habitado às oscilações do mercado e à mobilidade dos bens fiduciários, o mercador Pedro da Silva Nunes opta por não indicar a periodicidade da celebração das 3 000 missas que encomenda por sua alma. Pelo inverso, refere que as mesmas sejam ditas à medida que as suas dívidas forem cobradas “porque a fazenda de mercadores está Repartida por muitas mãos”³²⁷.

A consequência desta atitude é óbvia: os testadores setecentistas apresentam um crescente desinteresse pelos ofícios memoriais e pela fundação de perpétuos. A celebração comemorativa do trigésimo dia apenas é referida por catorze testadores e

³²⁵ Id., *Ibidem*, nº 1216.

³²⁶ Id., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 10, nº 109.

³²⁷ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 6799A.

apenas seis pedem aniversários. E, no total testamentário, apenas 8,6% dos indivíduos instituem capelas³²⁸.

Mas o próprio volume dos perpétuos fundados reflecte o débil investimento que os instituidores dos pios fazem neste aspecto. Com efeito, nove testadores pedem uma capela de missas; dois pedem duas capelas; outros dois requisitam três capelas de missas; quatro pedem um anal de missas; e quinze pedem a celebração perpétua das três missas de Natal³²⁹. Mais representativos são, pois, os testadores que pedem missas em menor volume: 55 testadores pedem entre uma a dez missas e 6 testam a pedir mais de dez missas. Também longe vão os tempos dos perpétuos feitos em doação de azeite (apenas cinco pedidos) e de trigo (apenas um pedido). Em suma, a maior parte dos fundadores micaelenses é comedido no que respeita ao sufragar eterno da sua alma. Se considerarmos que as missas perpétuas eram apropriadas para amenizar um maior número de pecados ou os mais graves, parece-nos lícito pensar que a população testamentária setecentista está progressivamente a ser mais condescendente consigo própria ou que o conceito de pecado está em plena transformação.

Este panorama não deve ocultar os sintomas da sobrevivência do fenómeno fundacional que, em determinados casos, apresenta um efectivo fulgor. É o que se depreende dos pedidos feitos por José Godinho Camelo, cavaleiro professo da Ordem de Cristo e tenente coronel da ilha de S. Miguel. No seu testamento, outorgado em 1740, impõe sobre os seus bens uma capela de missas, mas, no codicilo feito no mesmo ano, não só substitui-a por um anal de missas, como proíbe que este seja alguma vez reduzido

³²⁸ Ao valor de setenta capelas fundadas devemos juntar mais doze instituições de morgados. Assim, o total de vínculos atinge as 91 fundações.

³²⁹ A fundação de uma capela resultaria na celebração semanal de uma missa; a do anal corresponderia a uma missa diária.

por breve pontifício³³⁰. Mas, na verdade, este era um fenómeno singular e cada vez mais restrito a poucos, que encontravam neste mecanismo uma forma de sobrevalorização económica e social perante as categorias sociais inferiores, mas também perante os seus pares.

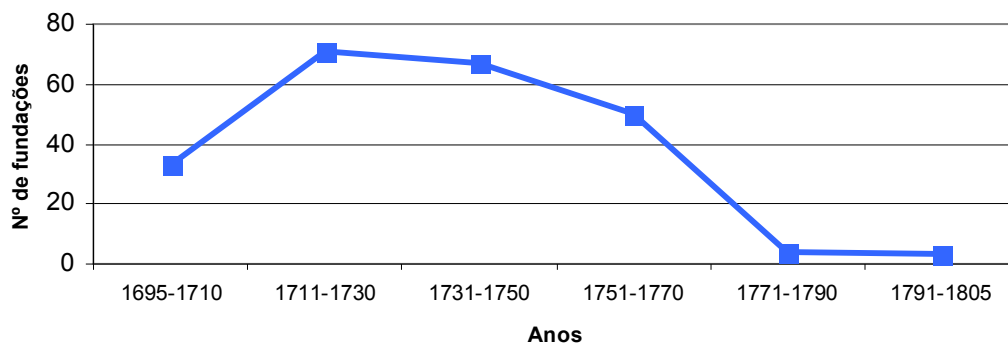
A informação testamentária pode ser completada se recorremos a outras fontes, designadamente ao registo dos legados pios, da responsabilidade da Provedoria dos Resíduos. De acordo com estes documentos, que acompanham o decorrer de todo o Antigo Regime, 33,8% das fundações são realizadas nos primeiros tempos do povoamento e ao longo do século XVI. Na centúria seguinte, o volume de novos perpétuos atinge os 46,9%. Ora, o século XVIII apresenta uma quebra vertiginosa, uma vez que assiste apenas a 19,2% do total fundacional³³¹. Este dado é mais significativo se considerarmos o aumento demográfico insular deste período. Assim, verificamos que a leitura testamentária é corroborada pelos legados pios: durante o século XVIII, há um nítido decréscimo na fundação de perpétuos, cuja evolução pode ser visualizada no gráfico 59.

GRÁFICO 59

EVOLUÇÃO DA FUNDAÇÃO DE CAPELAS PIAS 1695-1805

³³⁰ O investimento no Além por parte deste testador é óbvio, se considerarmos as diferenças entre a capela de missas e o anal, referidas na nota anterior (B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 374A).

³³¹ A mesma situação foi observada em Braga e no Porto (cf. Margarida Durães, *ob. cit.*, p. 332. Manuela Maria Rodrigues, *ob. cit.*, p. 332).



Fonte: B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*.

Após os primeiros anos, que demonstram um aumento consistente de novas fundações, instala-se o descalabro. Primeiro de uma forma imperceptível, até que as décadas de quarenta e cinquenta não permitem outra leitura: a criação de perpétuos deixa de motivar a população insular. A quebra abrupta verificada desde 1770 é o resultado da aplicação da lei de 9 de Setembro de 1769, que proibia a instituição de novas capelas sem licença régia, obrigava a que nas já existentes o gasto com os pios não excedesse a décima parte do respectivo rendimento líquido e anulava as instituições cujo rendimento líquido fosse inferior a 100 000 réis nas províncias (metade do valor estipulado para a Estremadura e Corte)³³². Na realidade, contudo, a regulamentação de D. José I apenas vem dar enquadramento legal a um processo que já decorria há aproximadamente vinte anos antes na ilha de S. Miguel³³³.

³³² *Collecção da Legislação Portuguesa*, lei de 9-9-1769.

³³³ Sobre as influências das leis do reinado de D. José na ilha de S. Miguel, veja-se o trabalho de Jorge Couto, “A desvinculação pombalina na ilha de S. Miguel (1769-1777)”, *Primeiras Jornadas de História Moderna*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1986, pp. 899-915. Para um estudo mais global sobre a dinamização do sistema vincular micalense no século XVIII, veja-se a tese de José Damião Rodrigues,

Procurar as justificações para esta realidade é uma tarefa complexa. Os ideários da época desmotivavam a criação de novas fundações. Os grandiosos investimentos exigidos por estas instituições eram minados pelas alterações económicas dos novos tempos. Com efeito, a oscilação dos rendimentos dos bens vinculados e o paulatino aumento do preço das missas dificultavam o pleno e atempado cumprimento dos legados. Em 1787, por exemplo, o administrador do vínculo instituído em 1712 pelo capitão Manuel do Rego de Vasconcelos, do Nordeste, que tinha o encargo de vinte missas perpétuas, pede que o legado seja reduzido, pois as terras que o suportavam rendiam cada vez menos devido às tempestades que, nos últimos anos, tinham assolado a ilha. A resposta favorável do bispo de Angra chega em 1793, passando o encargo a contemplar apenas a celebração de quatro missas³³⁴. Ademais, muitos administradores não conseguiam cumprir os perpétuos perante a paulatina falta de mão-de-obra religiosa e a recusa de diversos padres em aceitar celebrar as missas senão por preços elevados. Estes fenómenos, indeléveis ao longo da centúria, adquirem proporções graves na transição do século XVIII para o XIX, principalmente em consequência do abandono a que vinha sendo votado o retiro conventual. Em 1820, o coronel Luís Bernardo de Sousa Estrela é o herdeiro de um vínculo instituído em meados de setecentos, que o obrigava a pagar 12 000 réis aos frades do convento de N^a Sr^a da Ajuda. Perante as advertências da Provedoria dos Resíduos, o

São Miguel no século XVIII. Casa, família e mecanismos de poder, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade dos Açores, policopiada, 2000, vol. II, pp. 691-710.

³³⁴ B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 91, n^o 852. De forma semelhante, em 1786, o capitão Francisco Machado de Faria tem problemas em fazer cumprir o vínculo instituído por José Tavares e Úrsula de S. José Tavares. Neste caso, o mestre de capela da matriz de Ponta Delgada recusava-se a cantar as três missas de Natal e a novena pelo preço deixado pela testadora, em valor de 2 700 réis. O mestre de capela, em carta redigida a 12 de Dezembro de 1786, apresenta ao Provedor o motivo da sua recusa: “O meu trabalho ninguém o pode taixar; a quantia de 2700 não é suficiente para eu satisfazer aos meus Muzicos nove Missas cantadas em madrugadas de Inverno, e assim deve o Suplicante aumentar o estipendio; e quando julgue que não tem essa obrigação, deve procurar a redusão daquellas Missas a menor numero, pois eu não terei duvida em lhe cantar duas Missas por aquela quantia” Id., *Ibidem*, maço 79, n^o 717).

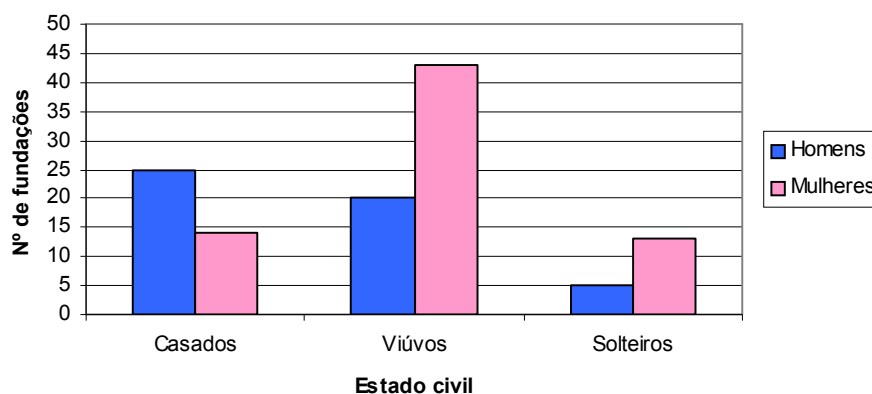
administrador recusa-se a pagar as multas pelo não cumprimento dos legados, especificando que as faltas ocorriam não por via do seu desinteresse, mas porque naquele convento não havia religiosos em número suficiente para realizar o dito compromisso³³⁵.

Em plenas Luzes, o esforço financeiro dos micaelenses no Além esbarra com múltiplos entraves e contrai-se. Por saber fica, contudo, qual o contributo que uma nova interpretação sobre os recursos de salvação exerceu sobre esta alteração. Até que ponto é que a crença na infinita celebração de missas como elemento purgativo se esvaziou? O Deus setecentista é menos terrífico e mais misericordioso? Serão agora as criaturas menos pecadoras? Ou terão encontrado outras formas de agradar a Deus?

Questões complexas que merecem futuras e mais profundas reflexões. Para já, talvez uma análise microscópica sobre os fundadores nos forneça algumas pistas de trabalho. Desde logo, impõe-se uma primeira observação. Mais uma vez, as preocupações infinitas com o bem da alma têm um carácter individualista: 82,7% dos fundadores são solitários, contrariando os 17,2% de casais que instituem capelas pias. Numa outra vertente, o dimorfismo sexual é claro, mas oscilante: entre os instituidores, 68,7% pertence ao sexo masculino e 48,5% ao sexo feminino, como comprova o gráfico 60.

GRÁFICO 60

CARACTERIZAÇÃO DE FUNDADORES DE CAPELAS PIAS
POR SEXOS E ESTADO CIVIL
1695-1805



³³⁵ Id., *Ibia*

Entre os casais, são os homens que maiores preocupações apresentam com a perpetuidade da salvação da alma. As suas esposas parecem confiar mais na fidelidade conjugal no que respeita à concretização dos sufrágios. Esta leitura poderia pôr em causa o significado da penitência entre os dois sexos. Neste caso, tratar-se-ia de saber se a gerência familiar e clientelar dos homens, com responsabilidades domésticas (maritais e paternas) e públicas, poderia imbuir nestes a noção de terem cometido pecados mais graves ou em maior número e, conseqüentemente, necessitarem de uma eterna expiação.

Ora, o gráfico impede a ligeireza desta interpretação. Se atentarmos ao número de viúvos e solteiros, verificamos que são as mulheres que mais contribuem para a fundação de capelas. Para estes solitários, a instituição de capelas é uma forma de perpetuar no mundo terreno laços afectivos que se desvaneceram durante a vida dos fundadores. A destacar, pois, o peso que as viúvas conferem ao todo fundacional mesmo que, por vezes, desconheçam os meandros do sistema. Em meados do século, D. Maria da Silveira de Montojos deixa umas casas à confraria de N^a Sr^a da Conceição, do convento dos franciscanos de Ponta Delgada, na condição destes fazerem a festa de N^a Senhora a 8 de Dezembro, com sermão, cera e missa cantada. Ora, os mesários da confraria informam a Provedoria que lhes seria impossível cumprir tal manda, pois o rendimento das casas rondava os 10 000 réis, quando o encargo da testadora exigia gastos superiores a 20 000 réis³³⁶.

³³⁶ Confrontados com a impossibilidade de cumprir o vínculo, os mesários da Confraria pedem à Provedoria dos Resíduos que os desonere da festa, desejo que lhes é concedido. Vejamos outros dois

Despojadas do seu suporte conjugal, paterno e financeiro, estas mulheres tentam agarrar-se à vida num esforço sublime. Aliás, a principal dúvida é precisamente saber se estas inúmeras fundações femininas resultam de uma consciência penitencial infinita ou de uma resistência em deixar as raízes terrenas. Uma vez que a eterna celebração de missas, até ao fim dos tempos, obrigava a uma incessante recordação dos mortos pelos vivos, estas mulheres parecem ter medo de serem esquecidas e reforçam o culto da memória.

O sumário retrato aqui descrito não nos permite esquecer que nos encontramos perante um grupo social restrito. A fundação de perpétuos permanece como uma marca dos estratos sociais mais elevados e é a oligarquia micaelense que mais contribui para tal. Entre os 93 fundadores cuja origem social foi pacificamente identificada, 84,9% pertencem à elite local. Eles ostentam os seus títulos de Capitães e Sargentos e elas as suas dignidades de Donas. Os demais indivíduos habitam o híbrido terceiro estado,

exemplos. Em 1704, o Padre Manuel da Costa Carneiro deixa doze alqueires de vinha ao administrador da ermida de N^a Sr^a das Soledades, na Fajã, impondo o perpétuo de uma missa rezada, uma missa cantada e sermão. Ora, em 1771, o administrador diz que a vinha rendia muito pouco e, como ainda era onerada a pagar um foro de 600 réis, não era possível cumprir o legado. De facto, o termo de avaliação da propriedade refere a má localização da vinha “perseguida de coelhos”, o que justificava o seu empobrecimento. Consequentemente, a Provedoria reduz o legado apenas para uma missa cantada. Em 1732, Manuel da Costa e Teresa da Rocha, ermitões da ermida de N^a Sr^a de Oliveira, da Fajã, tinham deixado à ermida 1 000 réis/ano para azeite e requisitado a celebração de duas missas pelas suas almas, vínculo instituído sobre o rendimento de uma casa. Ora, em 1768, o possuidor da casa, Manuel Carreiro Cabral, opta por desistir da mesma “por ser muyto onerada em pio, E que o Juizo fizesse della o que melhor fosse”. Neste mesmo ano, a Provedoria arremata a casa a Manuel de Andrade, mas o novo proprietário também não cumpre com as pensões anexas, obrigando a Provedoria a penhorar a casa. O motivo é compreensível: a casa rendia apenas 300 réis e o pio imposto pelos testadores atingia o montante de 1 440 réis. A Provedoria opta por reduzir o legado para uma missa anual e 300 réis de azeite. A rígida dependência entre o rendimento das propriedades e o cumprimento dos pios nem sempre implicava a redução dos legados. No ano de 1736, Manuel Lobo de Melo deixara treze alqueires de terra aos vigários da igreja de N^a Sr^a da Ajuda, na Bretanha, com pensão de quatro capelas de missas perpétuas. Em 1739, é pedido que este pio seja reduzido para quinze missas anuais, devido ao menor rendimento da terra. Contudo, em 1805, a terra passa a render mais e a Provedoria ordena que se aumente o número de missas para cinquenta e duas (cf. B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 86, n^o 791; maço 108, n^o 1029; maço 85, n^o 788 e maço 88, n^o 823).

divididos entre mercadores, lavradores e oficiais mecânicos³³⁷. Neste contexto, o paradigma nobiliárquico é seguido por aqueles que pretendem viver neste e no outro mundo segundo a lei da nobreza³³⁸. Este mimetismo conduz a que certos fundadores instituíam capelas sem, todavia, usufruírem das bases financeiras correspondentes. O exemplo que se segue corrobora esta afirmação. Em Outubro de 1703, Manuel Álvares Simões vincula a sua terça, sobre a qual impõe três missas perpétuas por ano. Ora, no inventário dos bens, sabe-se que a terça não teria o rendimento suficiente para suportar tal despesa. Por caridade, os filhos do testador resolvem transferir um alqueire de terra que cabia nas suas legítimas para a terça, de forma a que o perpétuo pudesse ser cumprido na íntegra³³⁹. Este testador fazia parte de um fluxo de solicitações que, aproveitando o vazio legal existente antes dos diplomas josefinos, aspirava a um horizonte religioso socialmente elevado, mesmo que suportado por alicerces economicamente frágeis. De facto, os dados disponíveis indicam que a maior parte das capelas locais rendiam valores médios, preponderando as que oscilavam entre os 1 000 e os 5 000 réis e entre os 10 000 e os 50 000 réis, como demonstra o gráfico 61.

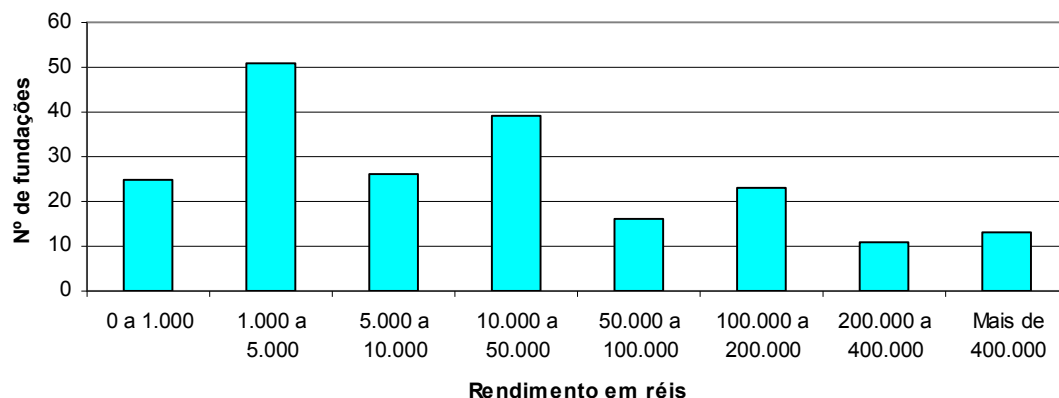
GRÁFICO 61

RENDIMENTOS LÍQUIDOS DAS CAPELAS PIAS 1695-1805

³³⁷ Contabilizámos cinco mercadores, três lavradores, dois tanoeiros, dois carpinteiros, um vendeiro e um trabalhador.

³³⁸ Sobre a prepotência da rede nobiliárquica na instituição de vínculos, consulte-se o trabalho de José Damião Rodrigues, *ob. cit.*, vol. II.

³³⁹ B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 84, nº 767.



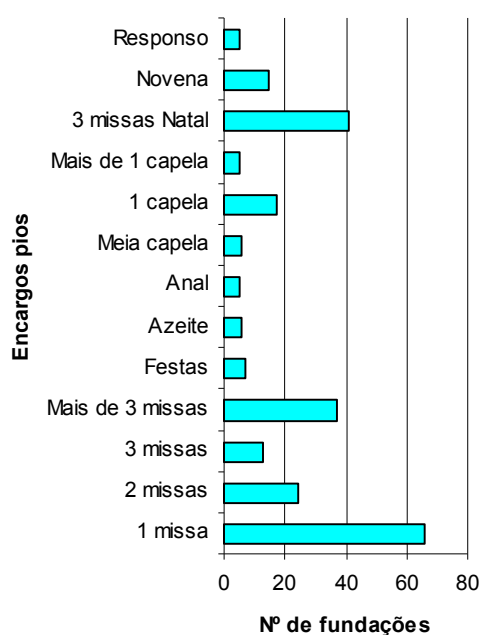
Fonte: B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*

Predominavam, pois, as fundações com rendimentos inferiores a 100 000 réis, tabela mínima que viria a ser fixada pelos legisladores pombalinos. Por consequência, a entrada em vigor das leis de D. José I aboliria uma boa parcela dos vínculos instituídos, permitindo apenas a sobrevivência dos mais fortes. As consequências dos preceitos desvinculativos, contudo, causaram uma contracção do cumprimento dos legados num nível que ultrapassou as expectativas criadas pela legislação. Em 1778, D. João Marcelino dos Santos Homem Aparício manifestava o seu desagrado pelo facto dos legados oferecidos às igrejas, ermidas e demais institutos religiosos terem deixado de ser cumpridos desde 1769 e ordenava que se celebrassem “logo as missas que se não houverem dito, e satisfazendo tudo o que for determinado pelos respectivos testadores na forma que for mandado por estes, sem excepção que não seja a daqueles bens que posto fossem primordialmente gravados se achem actualmente declarados por livres e desembarasados, por provisões do Desembargo do Passo”³⁴⁰.

³⁴⁰ Pastoral de 16-5-1778, Apêndice documental, doc. nº 47.

A debilidade financeira que caracterizava as fundações micalenses reflectia-se, naturalmente, no tipo de legados pedidos, como apresentamos no gráfico 62.

GRÁFICO 62
ENCARGOS PIOS DAS FUNDAÇÕES SETECENTISTAS



Fonte: B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*

A maioria dos instituidores vinculares satisfazia-se recorrendo à celebração de uma missa anual, seguida daqueles que requisitavam as missas de Natal. É certo que alguns encarregavam os bens com a celebração de mais de 3 missas anuais, mas os pedidos não ultrapassavam as 8 missas por ano. Como demonstra a figura, as memórias mais dispendiosas, como a realização de festas, meias capelas, capelas e anais eram pouco frequentes, ordenadas apenas pelos mais endinheirados. E estes residiam

fundamentalmente na ouvidoria de Ponta Delgada. É na cidade e nas freguesias circunvizinhas que habitam a maioria dos fundadores vinculares, cerca de 63,9%. Ao longo da centúria em estudo, os moradores da ouvidoria da Ribeira Grande contribuíram com 34,5% para a instituição dos vínculos insulares, ao passo que os da Vila Franca instituíram menos de 1,6% do total das fundações setecentistas.

Em suma, verificamos que o interesse pelas fundações na época das Luzes resulta da conjugação de factores materiais e sociais. O sistema vincular era apenas mais um adjectivo na linguagem das elites: definia posições, poderes e prestígios. Era apenas um outro instrumento que distinguia os grandes dos pequenos. Seria este objectivo maior que o da salvação da alma³⁴¹?

À margem desta questão, parece-nos claro que, nas mentalidades coevas, o tempo escatológico está a assumir novas dimensões. E esta nova concepção contribui para o retrocesso dos mecanismos fundacionais³⁴². A permanência da alma no Purgatório torna-se mais breve e o prémio divino é cada vez mais lesto. Ao decidirem a qualidade de sufrágios que preferem, os testadores micalenses optam por aqueles que fugazmente os conduzirão ao Paraíso. As missas são celebradas nos dias imediatos ao óbito e a paciência dos defuntos não ultrapassa um ano: depois deste prazo, a sua sorte já terá sido decidida. Ao menosprezarem a perpetuidade dos sufrágios, os testadores acreditam na intervenção dos parentes e dos testamenteiros na salvação da sua alma e acreditam num Deus caridoso e benevolente, que os deseja rapidamente ao pé de si. Para os poucos que ainda acreditam que os seus pecados são infinitos e a respectiva purga eterna, a instituição de

³⁴¹ Na opinião de José Damião Rodrigues, há um equilíbrio de interesses na política fundacional: “os princípios organizadores da nobreza (casa e família) estão bem presentes. Os objectivos são claros: conservação da casa, da família e do nome; preservação da memória individual do fundador; e salvação da sua alma” (José Damião Rodrigues, *ob. cit.*, vol. II, p. 707).

capelas garante-lhes a esperança num futuro melhor. Lentamente, ano atrás de ano, o sofrimento infernal e a intervenção dos seus descendentes atenuarão as penas, até a sua alma alcançar “o premio da gloria para que foi criada”³⁴³.

Delineados os complexos meandros das celebrações eucarísticas, é altura de definirmos os seus executores. Entre a população testamentária laica, 42,3% dos pedidos vão no sentido de serem os religiosos de S. Francisco a celebrarem as missas. Rivalizam com os clérigos paroquiais, que recebem cerca de 38,1% dos pedidos. E isto porque os demais intervenientes ocupam um papel subalterno na concretização deste recurso de salvação: 7,6% dos pedidos são endereçados aos padres extravagantes, 1,6% aos Agostinhos e apenas 1,6% aos padres que desempenhavam funções nas Misericórdias.

Neste contexto, julgamos oportuno lembrar que os desejos sacerdotais mostravam uma inversão dos dois primeiros grupos: os padres manifestavam uma maior preferência pelos seus congéneres, ao passo que as escolhas franciscanas ocupavam o segundo lugar das preferências. De momento, destaquemos duas ilações. Primeira, o mito da mediação franciscana na hora da morte parece mais credível para os leigos que para os seus pastores. Segunda, a lei da endogamia é, mais uma vez, plenamente activada entre os eclesiásticos. A sacralidade franciscana é importante no discurso clerical, mas não se sobrepõe aos interesses de um grupo secularmente habituado a ocupar posições de destaque.

Porém, era igualmente importante garantir que os celebrantes fossem competentes. Em 1760, o licenciado Adriano da Silva exige que as duzentas missas privilegiadas que

³⁴² A este factor devemos adicionar motivos de ordem prática, designadamente a paulatina escassez de propriedade livre que pudesse ser, com efeito, ainda vinculada no século XVIII (cf. Id., *Ibidem*, p. 703).

³⁴³ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 188.

pede sejam ditas por padres “de boa vida e costumes”³⁴⁴. Os testadores com elos no círculo eclesiástico acreditavam, *a priori*, num desempenho mais rigoroso destes parentes: 8,4% das mandas especificam que as missas sejam celebradas pela parentela clerical. É o caso da viúva Isabel Romeira, que ordena que as trezentas missas requisitadas no seu testamento, outorgado em 1725, sejam ditas pelo seu filho, o padre António Pereira³⁴⁵.

No entanto, e por vezes, a efectiva intervenção de sacerdotes e franciscanos no ritual funerário desobedecia aos desejos dos testadores. A sobrecarga de missas entregues às igrejas paroquiais gerava a recusa de muitos sacerdotes, como é o caso do padre Manuel José Raposo, beneficiado na igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada ou do padre José Francisco de Mendonça, beneficiado na igreja de N^a Sr^a da Estrela da Ribeira Grande³⁴⁶. Além do mais, nos locais onde não havia conventos, a presença dos religiosos dependia de factores alheios à vontade dos moribundos. Em Março de 1697, o testador Sebastião Gomes Raposo, morador nas Feteiras, pedira que parte das missas do seu funeral fossem ditas pelos franciscanos de Ponta Delgada. Contudo, a corrupção do seu cadáver obrigou a um enterramento rápido, impossibilitando a atempada participação dos regulares³⁴⁷.

Nesta conjuntura, a ambição sacerdotal lesava a população menos enriquecida. Perante os inúmeros pedidos de missas oriundos de testamenteiros, administradores e irmandades, os clérigos optavam por dar resposta prioritária às requisições mais bem pagas. Os primeiros dados que conhecemos sobre esta questão datam de 1692, quando o

³⁴⁴ Id., F.E.C., *Convento de S. Francisco de Ponta Delgada*, nº 42, fls.40-45.

³⁴⁵ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 2805.

³⁴⁶ A.P.I.S. Sebastião de Ponta Delgada, *Livro de Priestado (1789-1795)*, fl. 141. A.P.I.N^a Sr^a da Estrela da Ribeira Grande, *Livro de Priestado (1800-1806)*, fl. 96.

doutor Simão da Costa Resende, ao visitar a freguesia de Santo António, proíbe aos párocos que obriguem os seus fiéis a pagarem esmolas superiores aos valores taxados para as missas, ameaçando-os com a multa de 1 000 réis por cada transgressão³⁴⁷.

A proliferação desta prática não era, aliás, exclusiva do sacerdócio ilhense. As queixas grassavam por todo o reino, obrigando a que, em 1712, D. João V proibisse as autoridades eclesiásticas de obrigarem os herdeiros intestados a fazerem sufrágios. Pelo decreto de 8 de Maio de 1715, o rei recomendava ainda que os bispos fossem cuidadosos com os sufrágios, castigando os padres que excedessem os emolumentos que lhe eram devidos, ou por determinação testamentária, ou legitimados pelo costume paroquial. Mas os abusos eram constantes e, nos Açores, o fenómeno parece ter ainda maior representatividade nas igrejas colegiais da cidade e das vilas com maior concentração demográfica. O exemplo da matriz de Ponta Delgada é significativo. Em 1703, o prioste Tomás Bicudo Mendonça manifestava a sua dificuldade em encontrar nesta igreja quem celebrasse missas pelos preços usuais, que eram considerados baixos. Por consequência, grande parte das missas encomendadas ao colégio de S. Sebastião eram ditas por extravagantes e pelos conventos existentes por toda a ilha. Aliás, três anos antes, este mesmo prioste apenas distribuira missas por alguns padres beneficiados e pelo mestre de capela. As restantes tinham sido entregues ao convento de S. Francisco de Vila Franca. Em 1741, as dificuldades em encontrar quem celebrasse missas nas igrejas e conventos próximos à cidade, obrigaram o prioste da dita matriz a ter de recorrer não só aos mesmos

³⁴⁷ B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de S. Luzia das Feteiras, *Óbitos (1694-1741)*, fl. 6v.

³⁴⁸ A.P.I. S. António de Capelas, *Livro de capítulos de visitas (1674-1772)*, fl. 9.

franciscanos de Vila Franca, como aos longínquos frades do convento dos Fenais da Ajuda³⁴⁹.

Facilmente se compreende como os mais endinheirados aproveitaram este contexto para fazer valer os seus interesses no complexo ciclo da economia da salvação. O rápido sufragar das almas passava a depender de uma estratégia simples e eficaz: bastava pagar as missas em valores superiores aos correntes. Podemos oferecer múltiplos exemplos, mas retenhamos apenas os dois seguintes. Em 1785, João Tavares Basto pede 1 000 missas pagas com a esmola comum, mas acrescenta que, havendo demora na sua celebração, se dê mais 20 réis por cada uma para logo se dizerem³⁵⁰. Em Outubro de 1796, o testamenteiro do Doutor Francisco António Brum Botelho encomenda ao colégio da igreja de N^a Sr^a do Rosário, de Lagoa, 50 missas comuns a 160 réis cada (quando o preço taxado era de 120 réis) e outras 50 privilegiadas a 200 réis (o preço fixo era de 160 réis)³⁵¹.

A consulta dos livros de priostado permite-nos afirmar que, ao finalizar o século, esta tornara-se uma prática usual para muitos defuntos e seus testamenteiros. Ora, se ela beneficiava uma parte da comunidade dos fiéis, a maioria dos crentes sentia-se lesada perante um processo que prolongava, para lá da morte, as diferenças sociais e económicas terrenas: também no Purgatório havia privilegiados e não privilegiados. A indignação popular, aparentemente inexistente, manifestava-se em outras áreas e, paulatinamente, a relação religiosa entre fiéis e Igreja esbatia-se e seguia outros rumos.

³⁴⁹ Como refere o referido prioste: “As mais missas dei por vezes a varios sacerdotes que mas forão pidindo de menos preso desta obrigasonis desta jgreja” (A.P.I.S. Sebastião de Ponta Delgada, *Livro de Priostado* (1682-1789), fls 38v, 40 e 41v).

³⁵⁰ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3466.

³⁵¹ A.P.I. N^a Sr^a Rosário da Lagoa, *Livro de Priostado* (1789-1816), fl. 65.

Outros testadores, no entanto, eram mais comedidos e utilizavam outros mecanismos para garantirem a célere celebração dos ofícios divinos. Um deles, particularmente útil para aqueles que requisitavam um elevado número de missas, consistia na sua distribuição por muitas instituições. Em 1720, D. Bárbara Botelho e Arruda reparte as 1666 missas que manda celebrar da seguinte forma: 666 aos franciscanos da cidade, 300 aos frades de Vila Franca, 300 aos frades da Ribeira Grande, 200 aos capuchos do convento lagoense; 100 aos frades dos Fenais da Luz e 100 aos frades do Nordeste³⁵². Outro, passava por uma fiscalização rigorosa sobre o efectivo cumprimento das mandas eucarísticas. Para garantir que as 100 missas pedidas sejam ditas no prazo de um ano, o lavrador Gonçalo Simões determina que o pagamento das mesmas seja apenas efectuado depois da recepção de quitações de todas elas³⁵³. Também o licenciado José Moniz Vieira ordena ao seu testamenteiro que não pague as 600 missas de tenção que pretende usufruir, sem antes ter na sua posse a certidão comprovativa das suas celebrações, juradas aos Santos Evangelhos³⁵⁴.

Os sacerdotes, por seu lado, queixavam-se da demora na recepção das esmolas. Os imprescindíveis inventários de bens dos defuntos, a formalização das partilhas, a incúria de certos testamenteiros e, por vezes, a má vontade dos familiares prejudicavam um rápido conhecimento da receita disponível para investir em missas pela alma. Naturalmente, muitos padres recusavam-se a celebrar as missas sem terem previamente garantido o seu emolumento. Em 1710, o prioste da matriz de Ponta Delgada, Padre João de Melo Ortiz, esclarecia que apenas distribuía as missas pelos sacerdotes à medida que

³⁵² B.P.A.R.P.D., *Conventos*, Livro 227, Livro de tombo de testamentos do Convento de São Francisco de Ponta Delgada (1532-1720), fl. 701.

³⁵³ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 2582.

³⁵⁴ Id., *Ibidem*, nº 3865A.

os encomendadores as pagavam³⁵⁵. Criavam-se, desta forma, focos de instabilidade entre padres, testamenteiros, administradores de capelas e mesas confraternais, lesando o eficaz cumprimento das cédulas testamentárias.

3.2. Os legados pios

Numa época em que são poucas as instituições com competências na área social e o exercício da caridade depende, essencialmente, de iniciativas particulares, a filantropia testamentária apresenta um carácter multifacetado³⁵⁶.

A prática caritativa reflecte a dificuldade dos testadores em separarem-se da vida terrena, com a qual pretendem continuar ligados depois da morte. A doação de bens traduz o desejo dos defuntos em fazerem-se lembrados pelos vivos: o morto vive através da sua memória.

Neste contexto, julgamos que os legados pios não podem ser considerados como um exercício de generosidade perdulária. No âmbito religioso, a dádiva de bens é apenas

³⁵⁵ Como explicita o prioste: “Declaro que não fiz taboa de distribuição de Missas para o Choro nestes annos, por quanto fazendoa no primeiro anno que entrei no Priostado, os Reverendos Ministros não quizerão continuar com as missas e capellas que lhe distribui, por resão de que os Administradores lhes retardavão os pagamentos passando de hum, e outro anno, e por isso a toda a hora que me davão o dinheiro, então he que distribuhia as Capellas aos padres que as querião aceitar” (A.P.I.S. Sebastião de Ponta Delgada, *Livro de Priostado* (1682-1789), fl. 45v).

³⁵⁶ As responsabilidades sociais do Estado são tardias. É também no século XIX que se propaga a fundação de instituições de carácter social, como os asilos e os orfanatos, com responsabilidades no apoio a idosos, crianças e desvalidos. Tal não significa a inexistência de instituições caritativas nos períodos anteriores, mas apenas a sua escassa representatividade. Em S. Miguel, podemos destacar (além do trabalho desenvolvido pelas três Misericórdias da ilha) a Ordem Terceira do Convento de S. Francisco de Ponta Delgada. No ano de 1705, por exemplo, a Ordem oferecia semanalmente 500 réis de esmola ao irmão oleiro João da Rocha. Em 1761, esta associação contribuía semanalmente com 200 réis ao cura entravado

uma lesão material, que se transforma num excelente investimento espiritual. Ao despojarem-se de parte dos seus bens terrenos, os testadores esperam ganhar mais do que perdem, numa operação cambial proveitosa. Assim o ilustram as palavras de Vicente Lopes Pacheco que, no seu testamento feito em Dezembro de 1715, refere que tem uma lembrança de ouro que deixa à mulher Antónia Francisaca “para a quando a tiver no dedo se lembre da minha alma”³⁵⁷. Também os idosos Pedro da Costa Sousa e Maria de Sousa, no testamento de mão comum outorgado em 1760, deixam umas casas palhaças ao seu cunhado, o Capitão Manuel de Sousa Monte, na condição deste gastar com a alma de cada testador 20 000 réis³⁵⁸.

O gráfico que se segue apresenta os principais beneficiários das doações setecentistas.

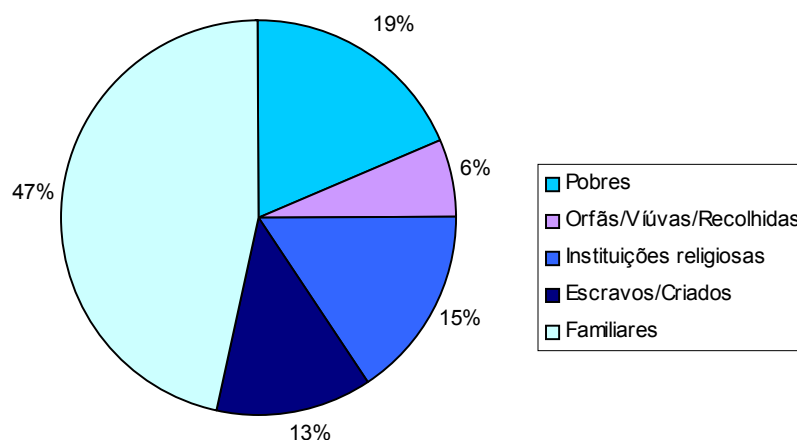
GRÁFICO 63

BENEFICIÁRIOS DOS LEGADOS DOS LAICOS 1695-1805

Padre Manuel Rodrigues Vieira e com 100 réis a mais cinco irmãs carenciadas (cf. A.P.S.I.S. José de Ponta Delgada, *Livro do inventário e de contas antigas da Ordem Terceira (1701-1766)*, fls 16v e 182v-184).

³⁵⁷ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 7361.

³⁵⁸ Id., *Ibidem*, nº 6701.



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Reforçando a prática clerical, é a retribuição familiar que domina os desejos dos fiéis leigos. A rede de afectos é solidificada pela lembrança dos elos de sangue. As afinidades filiais e colaterais determinam a caridade mortuária, embora a associação entre família e pobreza ressalte do discurso funerário, como observamos, em 1735, quando uma testadora deixa os seus vestidos de uso aos netos mais necessitados³⁵⁹.

Já referimos o hábito local da distribuição de esmolas aos indigentes nos dias de óbito ou de enterro. Nestas ocasiões, uma pequena multidão de carenciados, que normalmente deambulava livremente nas zonas rurais e urbana, amontoava-se à porta da igreja, esperando as dádivas pecuniárias que lhes eram entregues. Esta caridade beneficiava, desta forma, um círculo específico da marginalidade micalense. Infelizmente, a ausência de estudos sobre esta temática para o espaço açoriano,

³⁵⁹ Id., *Ibidem*, nº 3114.

impede-nos conhecer qual a relação quotidiana da comunidade local com este tipo de marginais. Sabemos apenas que a dádiva de esmolas era uma prática aconselhada pela doutrina cristã e a aplicação deste preceito na ilha terá beneficiado muitos. Em 1735, a vida de pedinte de José de Sousa Reis, impedido de trabalhar por incapacidade física, permite-lhe não só juntar verbas suficientes para fazer o seu testamento como congratular-se por poder “dejchar a sua alma erdada”³⁶⁰.

Todavia, muitos outros testadores indignavam-se com este hábito, gerador de burburinhos e discussões entre os pedintes, e que desprestigiava a solenidade do acto funerário. Assim, optavam por seleccionar cuidadosamente os receptores da sua caridade. Quando, em 1705, o casal António Cabral e Isabel de Sousa testa, afirma claramente que todas as esmolas sejam distribuídas por viúvas e donzelas recolhidas “e não por pobres que pecem pelas portas”³⁶¹. Oitenta anos mais tarde, um outro testador obedece ao mesmo lema, quando ordena aos seus testamenteiros que distribuam 50 000 réis pelos carenciados mais recatados e não pelos pobres ambulantes³⁶².

As doações aos criados e demais serviçais, que ocupa a fatia de 13% do bolo das dádivas, são uma recompensa por serviços prestados, frequentemente exercida pelos testadores mais desamparados. Em 1721, a viúva Catarina da Costa faz a sua cédula testamentária usufruindo de plena saúde. Nove anos mais tarde, já no leito da morte, resolve fazer um codicilo apenas para distribuir peças de roupa de corpo, de cama e

³⁶⁰ Id., *Ibidem*, nº 4049

³⁶¹ Id., *Ibidem*, nº 740.

³⁶² Como explicita o testador: “Apartando me de hum Costume Uzado nos faleçimentos de quem pode dar esmola chamada de porta no dia do interro ou officio Rogo muito a meus testamenteiros tal nam façam, antes lhe peço por servisso de Deus e bem da minha alma, e nesta aççam piedoza, handem ter sua parte pela Caridade e trabalho, que façam hum rol para si das pessoas Recolhidas neçeçitadas, viuvas, orphans, e ainda as que o nam sam e estam em suma pobreza, ou aquellas que nam sendo viuvas, se reputem por tais; ou por maridos auzentes, ou emCapazes de lhe grangiarem a vida, lhe mandem a Suas Cazas oCultamente

algum trigo às suas seis fâmulas: a doença fizera-lhe reconhecer o apoio destas criadas e a consciência obrigara-a a recompensá-las. Bem mais tarde, em 1785, a solteira Joana Francisca, moradora na Lagoa, ordenava no seu testamento que toda a sua roupa de cama fosse dada à pessoa que cuidasse dela em sua doença³⁶³.

Mas a solidão e a precaridade da parentela levava a que muitos senhores aprisionassem os seus servidores, atraindo-os com futuros provimentos. A inexistência de descendentes directos leva a que, em 1780, António da Silva e Josefa da Estrela sejam muito explícitos sobre as dádivas aos seus dois serviçais, Antónia de Jesus e António Raposo. Prometem-lhes a entrega de um capote de baeta, uma saia, três lençóis, um colchão, um cabessal, um par de botões de ouro e duas toalhas, na condição dos dois criados acompanharem-nos até à morte, senão apenas receberão as suas soldadas³⁶⁴.

À margem desta diversidade de atitudes, existe um comportamento uniforme na piedade setecentista: o sexo feminino é o principal alvo das doações testamentárias. Assim se, por um lado, a mulher é vista como um ser pecador, fonte de comportamentos indecorosos, por outro é vista como um ser frágil, sobre o qual o homem deve impôr a sua mão protectora. No que respeita aos legados pios, é nítida a superioridade deste último entendimento: 67,2% dos legados pios têm como principal alvo o sexo femino e apenas 32,7% o sexo masculino. O exemplo de João de Lafebre é significativo: entre as 25 doações que prescreve no seu testamento, firmado em 1700, 18 revertem a favor de

Como lhes pareÇer a 200 reis 300 ou 400 reis ou 600 reis emchendo a quantia de sincoenta ou secenta mil reis” (Id., *Ibidem*, nº 3466).

³⁶³ A.P.I.S. Pedro de Ponta Delgada, *Livro de Tombo (1713-1796)*, fls.126-131v. B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 2942.

³⁶⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 1038.

mulheres, num valor que ultrapassa os 150 000 réis, e somente 7 beneficiam homens, cujos gastos contabilizam a módica quantia de 31 000 réis³⁶⁵.

No século XVIII, igrejas, conventos, misericórdias, confrarias, capelas e altares não devem esperar grandes incorporações nos seus bens³⁶⁶. Apenas 15% dos testadores faz entregas a instituições religiosas. A lei pombalina de 9 de Setembro de 1769 agravaria esta situação, ao causar uma onda de retracção destas deixas. Mesmo assim, saliente-se que, entre as entidades beneficiadas, são os altares que continuam a receber mais ofertas (38 doações), juntamente com as confrarias (33 legados). Este fenómeno exprime não só o fulgor da devoção santoral e o êxito das propostas tridentinas, como a sobrevivência da sociabilidade religiosa. Aliás, quando os testadores determinam um segundo beneficiário, no caso de falecimento de todos os herdeiros ou do não cumprimento das cláusulas impostas, as confrarias continuam a ser mais beneficiadas que as restantes instituições religiosas: treze testadores escolhem-nas como segunda opção, ao passo que apenas um testador escolhe a Misericórdia e um outro uma ermida de sua devoção.

As obras pias reflectem a mundividência da mentalidade barroca. Os legados espelham a concepção que as gentes setecentistas tinham sobre a orgânica social e o sentido de dever comunitário. Neste âmbito, compreende-se que as mulheres sejam mais sensíveis às questões de foro doméstico, como demonstra o gráfico 64. São elas que mais doações fazem aos parentes e aos criados.

GRÁFICO 64

BENEFICIÁRIOS DOS LEGADOS SEGUNDO OS SEXOS DE DOADORES

³⁶⁵ Id., *Ibidem*, nº 3232.

³⁶⁶ Em Santarém, pelo inverso, as doações a instituições eclesiásticas dominam no discurso testamentário (cf. Maria de Fátima Marques Dias Antunes dos Reis, *ob. cit.*, vol. II, pp. 643-644).



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

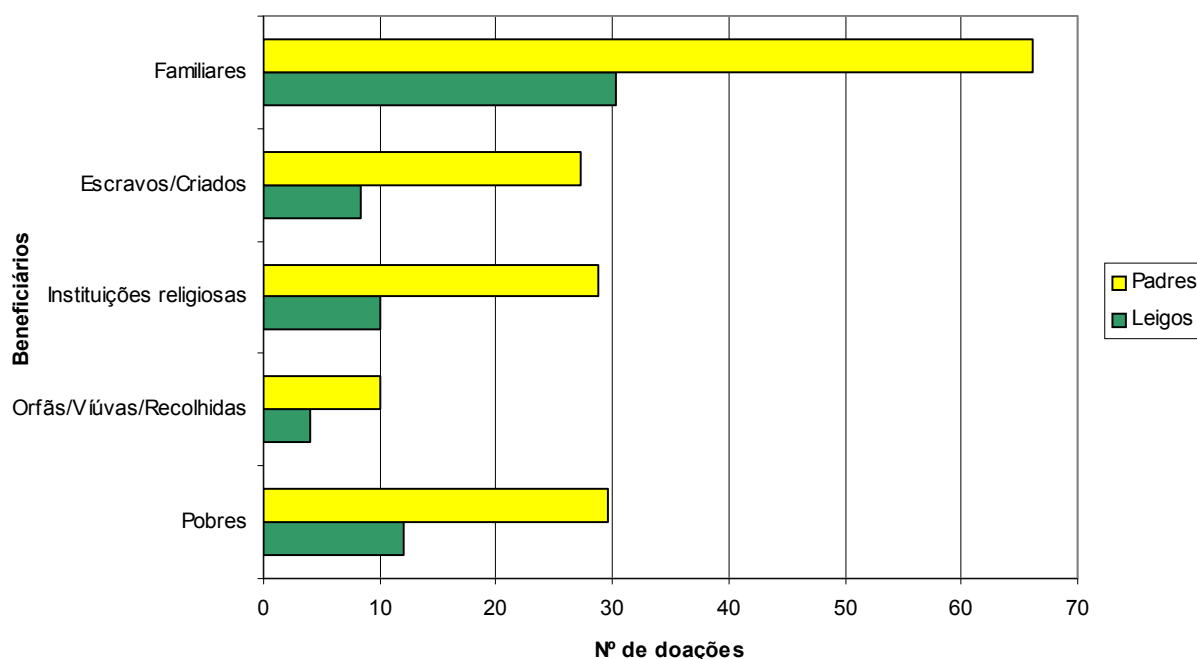
Os homens privilegiam as instituições religiosas, prolongando a componente pública do quotidiano masculino e, simultaneamente, cumprem o seu dever como defensores dos mais fracos, onde se incluem os mais desamparados elementos do sexo feminino. A pobreza, porém, sensibiliza os corações de homens e de mulheres, como bem ilustra o gráfico. A caridade cristã não tem sexo e é uma valiosa estratégia para quem pretende apagar pecados rapidamente. É por isso que um dos testadores recomenda particularmente que os seus legados sejam distribuídos o mais breve possível depois da sua morte³⁶⁷.

Por sua vez, o gráfico 65 apresenta os principais receptores dos legados efectuados por laicos e clérigos.

³⁶⁷ Id., *Ibidem*, nº 3466.

GRÁFICO 65

BENEFICIÁRIOS DAS DOAÇÕES DE ECLESIÁSTICOS E DE LAICOS
1695-1805

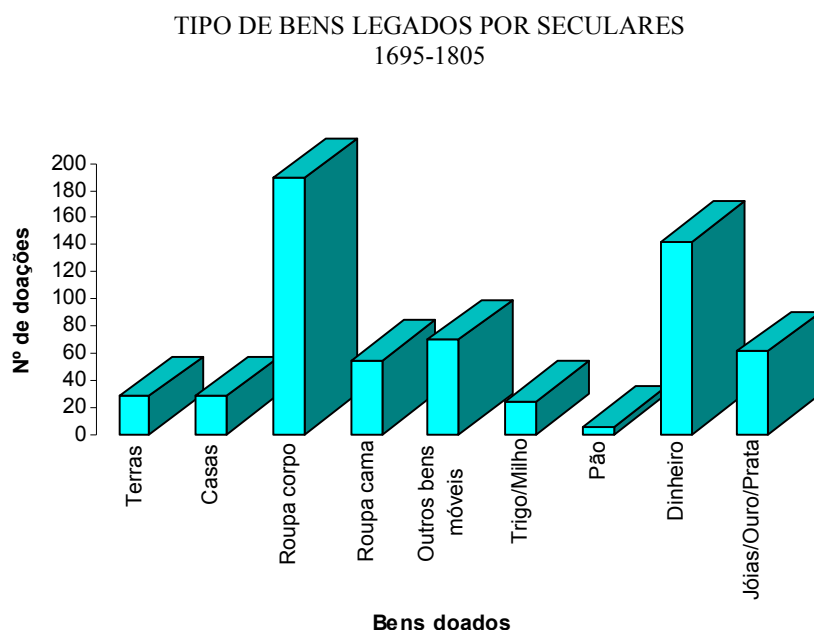


Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

A filantropia é, inequivocamente, um fenómeno dos homens do altar. São eles quem mais dádivas recomenda aos parentes, às viúvas, às orfãs, aos criados, aos pobres e às instituições religiosas. A solidão clerical leva-os a investir profundamente nos laços familiares, garantindo, desta forma, um apoio material e espiritual durante a enfermidade e no Além. Por outro lado, no que respeita ao universo da indigência, a sociedade micaelense pode confiar na generosidade dos seus ministros.

Retomando a linha da liberalidade laica, vejamos o tipo de bens que eram deixados pelos testadores micaelenses.

GRÁFICO 66



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

A doação de roupa de corpo domina claramente o universo caritativo. Este facto significa que o dever cristão de vestir os nus está profundamente arraigado entre a população testadora da ilha. Uma vez que a falta de roupa decente impedia os mais empobrecidos de participarem nas celebrações eucarísticas, muitos dos testadores explicitavam, precisamente, que a roupa que pretendiam oferecer aos pobres tinha como objectivo permitir-lhes a entrada nas igrejas. Esta preocupação perpassa por todos os estados sociais. Em 1705, o lavrador Manuel da Ponte Vidal, dos Fenais da Luz, deixa a

um irmão uma roupeta, chapéu e gibão “do modo que elle testador hia para a igreja”³⁶⁸. Em 1745, é a vez do capitão Manuel Pacheco de Resendes deixar a um sobrinho um vestido de baeta completo (casaca, calção, véstia, sapatos, meias e chapéu), para o mesmo fim³⁶⁹.

Destaque-se ainda as dádivas pecuniárias. Estas esmolos obrigavam a uma laboriosa actividade financeira e burocrática prévia, que consistia na venda dos diversos bens reservados para este fim. Raros testadores reservavam parcelas em dinheiro com o objectivo de salvar a entrada em conventos de familiares. Adriano da Silva, por exemplo, pede que o pagamento da profissão de duas sobrinhas no convento de S. André, de Vila Franca do Campo, seja entendido como um sufrágio pela sua alma³⁷⁰. Mas a raridade deste tipo de doação leva-nos a considerar que o mesmo não devia ser entendido como um recurso útil. Os dotes religiosos eram, acima de tudo, uma estratégia de sobrevivência familiar, utilizados como meios de promoção clientelar e descaramento de responsabilidades femininas. Como tal, faziam parte do universo dos vivos e não dos mortos.

Apesar de alguns testadores darem alimentos (pão, trigo e milho), apenas dois testadores fazem referências aos medievais jantares de defuntos. Um deles decorre na vila da Povoação, no ano de 1750, por iniciativa da viúva Maria de Medeiros de Sampaio, que pede que se cozam quatro alqueires de trigo e se compre um carneiro “para se fazer o

³⁶⁸ Id., *Ibidem*, nº 5148.

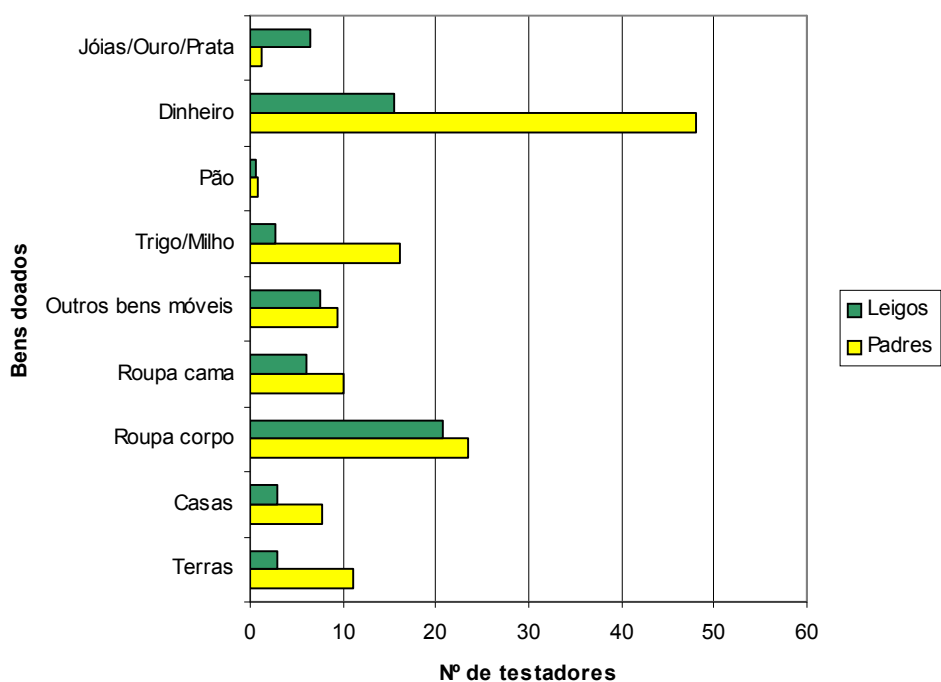
³⁶⁹ Refira-se apenas mais um entre muitos outros exemplos possíveis: o do sapateiro Manuel Furtado que, em 1705, deixa ao irmão Francisco Furtado, oficial de ferreiro, “hum vestido por ser o mais pobrinho dos meos jrmão; a saber, cazaca, vestia, calção, meyas e sapatos novos e chapeo (cf. Id., *Ibidem*, nºs 5074 e 4778).

³⁷⁰ Id., F.E.C. *Convento de São Francisco de Ponta Delgada*, nº 42, fls. 40-45.

jantar para se dar a pobres por sua alma”³⁷¹. No entanto, colocamos para S. Miguel a mesma hipótese que Margarida Durães lança no seu estudo sobre a testamentária bracarense³⁷². Este podia ser um costume tão arraigado entre a população que a maioria dos testadores achava desnecessário relembrar o seu cumprimento, como podemos comprovar no gráfico 67.

GRÁFICO 67

TIPO DE BENS LEGADOS POR ECLESIAÍSTICOS E LAICOS
1695-1805



.Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos

³⁷¹ Um outro caso que identificámos decorre no tardio ano de 1790 e beneficia os pobres de Rabo de Peixe, fruto da iniciativa de Bartolomeu Rodrigues Gomes. Este testador doa um alqueire de terra ao sobrinho Matias de Sousa, na condição deste comprar dois alqueires de trigo, peixe ou carne para mandar fazer um jantar no dia de seu ofício funerário (cf. Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 5986 e 1379).

³⁷² Margarida Durães, *ob. cit.*, p. 312.

Mais uma vez, a proeminência da caridade sacerdotal é clara. Os eclesiásticos lideram na concessão dos diversos bens, com exceção das jóias e metais preciosos. São os padres que oferecem mais terras e mais casas. Entre os móveis, são eles que mais dinheiro distribuem e mais cereais oferecem. À roupa de corpo vem juntar-se a roupa de cama, tamboretas, jarras, pratos, talheres, camas e escritórios.

O que suporta, pois, esta suprema liberalidade clerical? A pujança económica e o celibato permitem a magnanimidade dos sacerdotes, mas é a consciência que determina as orientações das dádivas. À beira da morte, os padres insulares funcionam como um microcosmos e respondem aos apelos da hierarquia: tornam-se um estado à margem, cuja principal característica é imitar a caridade de Cristo.

4. Os executores testamentários

O testamento registava a vontade do defunto, mas nada garantia que essa vontade fosse cumprida. Daí, a figura do testamenteiro, responsável pelo cumprimento das mandas testamentárias, assumia uma extraordinária importância. Na maioria dos casos, as suas competências tinham um foro misto, ou seja, giravam em torno das questões espirituais e materiais do testamento. No entanto, há quem opte por distinguir estas funções, como é o caso de Antónia Francisca. No seu testamento, firmado em 1730, esta viúva escolhe Manuel Pereira para seu testamenteiro, a quem delega o cumprimento das

mandas materiais, e nomeia o padre Manuel Jácome da Costa como curador da alma, a quem responsabiliza pela execução dos pedidos religiosos³⁷³.

A escolha dos testamenteiros é sustentada por uma dupla reciprocidade. A primeira desenvolve-se no plano terreno, de acordo com as leis da caridade cristã. No ano de 1800, D. Teresa Josefa Caetana escolhe o seu marido para testamenteiro, na certeza de que este cumprirá tudo, tal qual “eu por ele faria se lhe supervivesse”³⁷⁴. A segunda estabelece-se no domínio espiritual, pois o finado intercederá junto de Deus pelo seu testamenteiro. É por isso que Duarte de Sousa, ao nomear a mulher e os curas da matriz de Ponta Delgada para seus testamenteiros, pede-lhes, em tom de latente aviso que “desimpenhem exactamente o dever que elle testador lhes encarrega, e Se lembrem que São catholicos, e que tambem ande morrer”³⁷⁵. A selecção dos testamenteiros descobre afectos íntimos e relações públicas. Nesta medida, é um retrato fiel da rede de confiança dos testadores, cuja trama, em S. Miguel, se ramifica da forma demonstrada no quadro 9.

QUADRO 9

TESTAMENTEIROS DE SECULARES 1695-1805

TIPOS DE TESTAMENTEIROS	Nº DE NOMEAÇÕES	%
Cônjuge	289	31,6
Pais e filhos	185	20,2
Outros parentes	224	24,5
Total de parentes	698	76,3
Clero familiar	61	6,6
Clero estranho	143	15,6

³⁷³ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº nº 488.

³⁷⁴ Id., *Ibidem*, nº 7243.

³⁷⁵ Id., *Ibidem*, nº 1839

Total de clero	204	22,2
Amigos	118	12,9
Outros	11	1,2

A família surge como núcleo predilecto quando se trata de confiar no bem da alma. Pais, filhos, irmãos, sobrinhos, tios, primos, entre outros, desfilam nas cédulas testamentárias como intérpretes da vontade do testante. Esta cumplicidade peneira a complexa malha da rede familiar, ao privilegiar os elementos preferidos. Em 1720, o casal António de Fontes Cabral e Maria de Teve escolhe para suas testamenteiras as duas filhas, Maria de Santo Amaro e Luzia da Conceição, às quais ordena que mandem celebrar 130 missas comuns por cada um em prazo de dois anos, mas “podendo ser mais sedo o farão como boas filhas”³⁷⁶.

Mas a prioridade dos executores testamentários reside no vínculo matrimonial. A relação conjugal firmada em terra prolonga-se na glória eterna: a associação exigida pelo casamento tende, assim, a ultrapassar os restantes fios afectivos. Repare-se ainda que, entre estes casais, 159 fazem o testamento de mão comum e, à partida, a escolha do cônjuge para testamenteiro parece lógica. Mas a confiança no parceiro é reforçada através dos 130 indivíduos casados que testam individualmente. Aliás, importa reter um outro dado: entre estes, 81 pertencem ao sexo masculino e 49 ao sexo feminino. Curiosa averiguação esta, uma vez que demonstra que, à partida, os homens parecem ter mais confiança nas suas esposas no que respeita ao sufragar da alma, do que o inverso.

³⁷⁶ Id., *Ibidem*, nº 811.

Salientemos ainda o grau de expectativa que a população testadora parece depositar nos representantes religiosos. Em 1740, a viúva D. Antónia Laurência do Loreto escolhe para seu testamenteiro o seu tio, o padre José Jácome da Costa, vigário da matriz da cidade “porque estou certa no cuidado que ha de ter com os sufragios da minha alma assim como o teve Com os da alma de meu Marido”³⁷⁷. De facto, não é surpreendente que a parentela sacerdotal surja nomeada como executora testamentária, mas é relevante que 15,6% dos testadores clamem pela intervenção de clero com quem não têm quaisquer laços sanguíneos³⁷⁸.

Este fenómeno demonstra que as ligações entre párocos e fregueses, à margem de pontuais desentendimentos, mantêm-se saudáveis. Retenhamos, aliás que, para estes testadores, a mera entrega da testamentária a uma figura eclesiástica oferece, desde logo, uma garantia. Como muitos outros testadores do seu tempo, João Pedro da Silva nomeia como executor do seu testamento o padre que, na altura da sua morte, ocupar as funções de vigário da sua paróquia. Existe, aqui, uma completa despersonalização das competências e enfatiza-se a mediação religiosa anónima, sem rosto e sem nome.

É talvez devido a esta ampla confiança na família e nos guias espirituais que a maior parte dos testadores indica apenas um nome para assumir as responsabilidades administrativas que o testamento exige. Com efeito, 589 testadores escolhem apenas um testamenteiro; 240 escolhem dois testamenteiros; 33 nomeiam três testamenteiros e apenas 12 indicam mais de três nomes³⁷⁹.

³⁷⁷ Id., *Ibidem*, nº 544.

³⁷⁸ Id., *Ibidem*, nº 622.

³⁷⁹ Este é o caso, aliás pouco afortunado, de António Tavares Ferreira, de Ponta Delgada. Em 11 de Agosto de 1805 nomeia três indivíduos para seus testamenteiros. Chamados à responsabilidade após o falecimento do testador, decorridos dez dias, os três recusam aceitar a tarefa, excusando-se com as múltiplas obrigações da sua vida pessoal (cf. Id., *Ibidem*, nº 1094B).

O quadro seguinte pormenoriza melhor estas relações, ao apresentar a evolução das escolhas testamentárias.

QUADRO 10

EVOLUÇÃO DAS ESCOLHAS DOS TESTAMENTEIROS DE SECULARES
1705-1800

Tipos de testamenteiros	1705-1720	1745-1760	1785-1800
Cônjuge	28,5%	31,3%	27,5%
Familiares	49,3%	34,8%	41%
Clérigos	22%	30,3%	16,7%
Amigos	5,1%	15,4%	21%

O retrato diacrónico reflecte algumas alterações no decurso da centúria. Numa primeira observação, verificamos que os cônjuges e o clero, que atraíam a preferência dos testadores em meados do século, são cada vez menos convocados no final de setecentos. Este decréscimo acentua-se com particular incidência sobre os ministros de Deus: nomeados por 30,3% de quem testa entre 1745 e 1760, são apenas indicados por 16,7% daqueles que testam entre 1785 e 1800. O zelo sacerdotal parece ter perdido crédito entre os leigos. Mas os próprios padres parecem demonstrar algum desprezo por esta tarefa.

Em 1780, o tenente Simão de Sousa Alegrete escolhera para seu testamenteiro um dos párocos da matriz de Vila Franca. A sua alma ficaria, contudo, por sufragar perante a recusa que o sacerdote apresenta ao tabalião da vila, afirmando que “não aseitava por se não querer meter nisso”³⁸⁰.

A família próxima sofre o processo inverso: perdeu importância na primeira metade do século, mas recuperou-o na última vintena de setecentos. Na transição secular, parece que uma nova sensibilidade se instalou no seio da família. Recusam-se as tradicionais formas de sociabilidade, construídas no circuito da vizinhança, da profissão, da confraria. Em seu lugar, surge a convivência da estirpe acompanhada pelos amigos. Com efeito, a sociedade micaelense descobriu novas solidariedades. Os defuntos abriram não só a porta, mas também o coração aos amigos. Estes já não se limitam a desempenhar um papel passivo, lamuriando-se junto do moribundo e acompanhando as suas angústias finais mas, pelo inverso, passam a contribuir activamente para a sua salvação: nomeados apenas por 5,1% dos testadores entre 1705 e 1720, são requisitados por 21% no final do século XVIII. É neste novo ambiente que, no ano de 1790, Bárbara dos Remedios, pede ao seu amigo Manuel da Costa, oficial de oleiro “queira ter o trabalho de ser Seu Testamenteiro isto tudo pello amor de Deos e por ser uma pobrinha”³⁸¹.

Igualmente interessante é observarmos a crescente confiança que os testantes vão tendo no sexo feminino na execução testamentária. É verdade que, na totalidade dos testamentos seculares, e exceptuando os casais que se designam como mútuos executores testamentários, apenas 12,9% dos testadores escolhem mulheres para suas testamenteiras. Este escasso valor não nos surpreende, atendendo ao tipo de encargos inerentes, desde

³⁸⁰ Id., *Ibidem*, nº 7113

³⁸¹ Id., *Ibidem*, nº 1285.

combinar com os diversos clérigos o cerimonial funerário e a celebração das missas, passando pelas laboriosas tarefas que respeitavam o lado mais materialista da morte, como a cobrança das dívidas e o inventário dos bens. Aliás, quando os laços filiais eram exclusivamente femininos, muitos testadores desprestigiavam-nos, a favor de estranhos. É por isso que, em 1800, o nobre Nicolau Francisco Brum da Silveira, morador em Ponta Delgada, escolhe para primeiro testamenteiro o Padre João José de Andrade, para segundo o Padre João Ferreira do Rego e só em terceiro lugar nomeia a filha D. Ana Francisca³⁸².

Todavia, no decurso do século XVIII, verificamos um ligeiro aumento da confiança na gerência feminina: as 10,7% de nomeações verificadas no início da centúria passam para 12,9% nos finais do século. Os três exemplos que apresentamos ilustram esta transformação. Em 1770, o lagoense José Rodrigues escolhe para suas testamenteiras as duas filhas e nomeia em segundo lugar o vigário da sua paróquia; em 1785, Mariana de S. Pedro decide que o sufragar da alma fique sob a reponsabilidade da sua sobrinha, Luciana Rosa, e somente na impossibilidade desta assumir tais funções é que responsabiliza o vice-vigário dos Fenais da Luz por tais tarefas; em 1805, é a vez de Clara Maria nomear em primeiro lugar a prima Rosa Maria, escolhendo em segundo lugar o sobrinho Jácome José de Sousa³⁸³.

CAPÍTULO IV

³⁸² Id., *Ibidem*, nº 6637.

³⁸³ Id., *Ibidem*, nºs 3962, 6427 e 1671.

MORRER É UM LUXO

Morrer em S. Miguel no século XVIII resulta de um longa absorção de hábitos e de normas que, transplantadas do cosmopolitismo romano e do medievalismo metropolitano para o isolamento insular, se adaptaram às condições naturais encontradas e ao perfil das gentes povoadoras.

Emparedados entre as regulamentações reinol e religiosa e a tradição local, os testadores micalenses gizam um discurso que tende a subverter a teoria social de Antigo Regime. É verdade que o bem morrer exigia que o mosaico hierárquico definido na vida terrena se prolongasse para o mundo celeste. Desde finais do século XVI, a comunidade ribeiragrandense identificava de imediato a categoria social do defunto pelo mero rebate dos sinos: o sino grande só tocava quando falecia algum nobre ou alguém da governança da vila³⁸⁴.

A passagem do tempo não descurou a íntima conexão entre a cerimónia funerária e o estatuto do defunto. Assim o reflectem as palavras do padre Agostinho de Sousa Botelho Vera Cruz, de Ponta Delgada, quando, em 1711, pede para usufruir dos “acompanhamentos, e Solenidades que se costuma fazer aos sacerdotes”³⁸⁵. Em 1735, Maria Nunes, casada com o soldado Dionisio de Sousa explicita que “a acompanharão os religiosos Custumados e lhe faram as exequias que se custuma fazer as Mais defuntas dos

³⁸⁴ A.P.I. N^a Sr^a da Estrela da Ribeira Grande, *Livro de capítulos de visitas (1575-1634)*, fl. 62.

³⁸⁵ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 23.

mais soldados”³⁸⁶. No mesmo ano, o testador Manuel Lopes rogava cuidadosamente para que dos seus bens se fizessem os “seos sufragios como he huzo e costume aos homes Conforme sua quallidade”³⁸⁷.

Contudo, os desejos funerários não eram apenas alicerçados na tradicional tríade social, mas igualmente nas capacidades financeiras dos defuntos³⁸⁸. E este é que era o verdadeiro limite da magnificência mortuária. Em Julho de 1725, é sepultado na igreja de Bom Jesus, em Rabo de Peixe, o alferes André Tavares, de 60 anos de idade. Vejamos o curioso comentário do seu ministro, quando refere que este defunto não usufruira de quaisquer sufrágios e o seu corpo fora apenas acompanhado pelo colégio paroquial “por amor de Deos, que nem o ser alferes lhe ualeu por cahir em pobreza”³⁸⁹. No ano de 1718, o padre Lourenço da Costa, de Rosto de Cão, pedia apenas 250 missas, afirmando que não exigia “outros legados em particular por ser Limitada a Substancia dos bens que possui”³⁹⁰. Em Março de 1770, o padre Francisco António da Ponte é sepultado gratuitamente e não tem qualquer missa por sua alma: as suas condições económicas não lhe tinham permitido garantir a adesão confraternal e, no inventário, concluiu-se que as suas dívidas eram superiores aos bens possuídos³⁹¹.

No final do século, as determinações funerárias continuavam a depender dos vectores sócio-económicos. Em 1781, o padre Bento de Sousa de Mendonça, da

³⁸⁶ Id., *Ibidem*, nº 6045.

³⁸⁷ Id., *Ibidem*, nº 4882.

³⁸⁸ No ano de 1674, por exemplo, o Dr. Frei Lourenço de Castro transmitia esta noção ao clero das freguesias que visita, ordenando “ao Padre Vigaito uze de charidade Com os defunctos abintestados fazendolhes as Exequias Conforme Sua possibilidade, E quanto aos Filhos familias, E criados, ou Escravos se hauerá na forma da Constituiçam fazendo que se faça algum suffragio por suas almas conforme a possibilidade de Cada qual” (A.P.I. S. António de Capelas, *Livro de capítulos de visitas (1674-1772)*, fl. 3. A.P.I.Nª Srª do Rosário da Lagoa, *Livro de capítulos de visitas (1596-1743)*, fl. 65. A.P.I.Nª SRª da Ajuda da Bretanha, *Livro de capítulos de visitas (1660-1751)*, fl. 32.

³⁸⁹ B.P.A.R.P.D., Arquivo Paroquial da igreja de Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos (1679-1729)*, fl. 189

³⁹⁰ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos,, nº 4252.

³⁹¹ Id., Fundo Paroquial da igreja de São Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1760-1774)*, fl. 123v

Povoação, exigia ser acompanhado com a sumptuosidade “competente a seu estado e bens”³⁹². Em 1785, as irmãs Úrsula de Sousa e Maria de Sousa pediam ao seu vigário que lhes organizasse os sufrágios “conforme as suas posses não defraudando os seus bens por que a ultima que ficar não fique sem couza com que se possa Suprir”³⁹³. E, no ano de 1797, o padre João Inácio Tavares, cura na Igreja de N^a Sr^a da Conceição da Ribeira Grande, vê-se obrigado a fazer um codicilo expressamente para reduzir o cortejo pedido, pois reconhecia que não tinha dinheiro suficiente para esmolar todos os acompanhantes que desejava³⁹⁴.

Estas considerações verbalizavam uma prática comum para toda a comunidade insular, testadora ou não. Em 1700, o vigário da matriz de Ponta Delgada descreve como efectuou o funeral do padre António Moreira de Sousa, beneficiado na igreja de S. Pedro, da seguinte forma: com o “corpo presente lhe fizeram os sufragios honrosos, & costumados; mande-lhe dizer sessenta missas respeitando a sua pobreza, calidade e estado de sua Mãe e filhas, que não devião ficar de todo desamparadas da limitação dos bens que tinha”³⁹⁵. No mesmo ano, o enterro de D. Maria Botelha de Mendonça, casada com o capitão Jordão Jácome Raposo, é bem mais ilustre, pois “se lhe fizeram pella sua alma as exequias assim ofícios como Missas como de pessoa tam graue que hera por seu Marido as mandar fazer com grandeza”³⁹⁶. Já na década de 1790, Isabel Umbolina de Jesus pedia ao marido que lhe organizasse o enterro possível “pois conhece muito bem que os bens são

³⁹² Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 1428A.

³⁹³ Já no ano de 1800, Pedro Cordeiro e a irmã, Bárbara da Ressurreição, moradores na Candelária, pedem para serem sepultados na igreja de sua paróquia “com a decencia permitida”. Quanto a Antónia Jacinta moradora na Lagoa diz no testamento de 1785 “que nam pede se lhe fassa de corpo presente Couza alguma porque nam sabe se tera Com que se pague” (Id., *Ibidem*, nºs 7341, 6695 e 501A.).

³⁹⁴ Id., *Ibidem*, nº 3225.

³⁹⁵ Id., Fundo Paroquial da igreja de São Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1677-1709)*, fl.169.

³⁹⁶ Id., *Ibidem*, fl. 170.

Lemitados para fazer cruces de grande valor pela grave doenca e gastos que tem ffeyto com Medicos e Surgiones”³⁹⁷.

Como vemos, o bem morrer norteava-se segundo os ideais de justiça e de equilíbrio (caros à teoria sócio-política da Idade Moderna), suportados pela condição social dos defuntos, mas essencialmente pelas suas capacidades económicas. E, neste contexto, os homens do século XVIII sonham com uma morte luxuosa.

É verdade que muitos autores da época criticavam os enterros sumptuosos. O padre Manuel Bernardes advogava “que todas as pompas deste Mundo são imaginarias, e a sua mascara he fermoza, mas por dentro corrupção, e miseria. Em tudo se mistura a vaidade, até na morte, que he o desengano mais claro da mesma vaidade. Que importa ir o corpo à sepultura bem vestido, se a alma não for ao Tribunal Divino, ornada de virtudes?”³⁹⁸. Contudo, os ensinamentos livrescos não encontravam eco e os cortejos e os ofícios da nobreza deixavam atrás de si suspiros sedentos de fausto. A procissão funerária dos magníficos, rica em acompanhantes e em luz, tornava-se um espectáculo agradável à vista, num mundo que comunicava principalmente pelas imagens. A espectacularidade visual era imprescindível e é por isso que, em 1750, a viúva de Francisco Pereira Soares faz questão de ter tochas no seu funeral, as quais são alugadas por 1 500 réis à confraria das Almas da matriz de Ponta Delgada³⁹⁹.

Os enterros das elites eram esplendorosos e majestosos. Muitos deviam assemelhar-se ao de Inácio José de Sousa Coutinho, filho do capitão mor de Santa Maria, que, de acordo com o relato de Catherine Green Hickling, de 1787, é sepultado na igreja do convento da Esperança “vestido com o hábito de cavaleiro e rodeado de todas as insígnias

³⁹⁷ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 2844.

³⁹⁸ Padre Manuel Bernardes, *ob. cit.*, p. 5.

da riqueza e da nobreza. Os círios, a música solene, as lágrimas silenciosas e todos os sinais do desgosto e do respeito estavam presentes. Pelo que me disseram, o funeral foi o mais solene de todos os celebrados na ilha. As freiras estavam de véu preto e entoaram um cântico fúnebre de enternecer o coração! A Igreja estava forrada de colgaduras negras e durante a missa, que foi rezada pelo Bispo, só se ouviam suspiros”⁴⁰⁰.

Ao longo do século XVIII, a majestuosidade das inumações tornara-se uma regra irrefutável da etiqueta funerária. Para não desobedecer às formalidades instituídas, o padre Manuel Dias Sousa, em 1779, faz por garantir o esplendor do seu cortejo. Pede para ser acompanhado pelos colégios da igreja de S. Pedro, da Ribeira Seca, e de N^a Sr^a da Estrela, da Ribeira Grande, juntamente com os extravagantes desta freguesia, mas “como estes ao tempo presente sam tam poucos e para o futuro serem menos quer que seus testamenteiro ou testamenteiros o façam acompanhar por mais outros sacerdotes”⁴⁰¹. Um ano antes, o padre Afonso de Puga, tesoureiro de matriz de N^a Sr.^a dos Anjos, em Água de Pau, investira o que tinha e o que não tinha na sua última aparição terrena, ordenando que no seu funeral se despendesse “Conforme a quantia E o valor do triplo de seos bens”⁴⁰².

Na verdade, o espectáculo obituário apelava ao aparato e populava os desejos dos menos abonados, desejosos que a morte os projectasse a si e aos seus. No intuito de dignificarem o funeral de Domingos Pereira, os seus familiares vendem uma casa palhaça, pelo módico preço de 3 000 réis. E Francisca Xavier, falecida a 23 de Março de 1790, sonha alto ao pedir no seu testamento um hábito de saial, um ofício de nove lições

³⁹⁹ A.P. I.S. Sebastião de Ponta Delgada, *Livro de receitas da Confraria das Almas (1678-1789)*, fl. 115.

⁴⁰⁰ Henrique de Aguiar Oliveira Rodrigues, *ob. cit.*, p. 97.

⁴⁰¹ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 4619A

⁴⁰² Id., *Ibidem*, n^o 7.

e múltiplas missas. Por não ter bens suficientes, apenas usufruiu de um hábito de picote, de um ofício de três lições e de seis missas⁴⁰³. O bem morrer tornara-se um luxo. E, como tal, acessível a poucos⁴⁰⁴.

Em suma, ultrapassando as divergências sociais vigentes no mundo real, a boa morte sonhava com o modelo oligárquico. Havendo capacidades económicas, os testadores pretendiam falecer como nobres: a vaidade orquestrava as preparações do bem morrer. A fonte testamentária corrobora esta leitura em dois campos específicos: o acompanhamento funerário e o volume eucarístico.

QUADRO 11

ACOMPANHAMENTO PEDIDO PELOS DIFERENTES ESTRATOS SOCIAIS

Estratos	Franciscanos	Todas as comunidades
----------	--------------	----------------------

⁴⁰³ Id., Fundo Paroquial da igreja de São Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1786-1793)*, fl. 96v

⁴⁰⁴ As fontes consultadas não nos permitem definir um quadro credível sobre as despesas funerárias. Os exemplos que se seguem demonstram a diversidade dos gastos. No funeral da viúva Isabel da Costa, em 1721, gastam-se 146 380 réis distribuídos da seguinte forma: 8 560 réis à matriz de Ponta Delgada pelo ofício e 6 missas de corpo presente; 3 000 réis pelo ofício de nove lições do oitavo dia; 6 000 réis à igreja de São Pedro pela presença nos dois ofícios e acompanhamento; 6 000 réis à igreja de São José pelo mesmo; 22 520 réis aos franciscanos pelo hábito, acompanhamento, presença nos 2 ofícios e 121 missas; 10 000 réis aos agostinhos pelos 2 ofícios e acompanhamento e 90 300 réis gastos em 1015 missas. Estas despesas são manifestamente inferiores àquelas que caracterizam o funeral do Padre Filipe de Betencourt e Sá, em 1752, cujo total orça os 682 460 réis. O dinheiro é despendido da maneira seguinte: 23 400 réis pagos ao colégio da matriz pelo enterro, ofícios de corpo presente, de honras, de mês, 6 meses e aniversário; 14 400 réis pelo toque dos sinos da matriz em todos estes ofícios; 3 500 réis por incenso e eça; 1 600 réis pela cova; 20 500 réis ao colégio de São Pedro; 19 000 réis ao colégio de São José; 17 680 réis aos franciscanos pelo hábito, enterro, ofícios de honras, mês, 6 meses e aniversário; 12 000 réis aos agostinhos pelo hábito e os referidos ofícios; 18 600 réis aos capuchos da Lagoa por 5 ofícios; 30 000 réis de esmolas aos pobres; 54 480 réis por 454 missas ditas pelos franciscanos desde o dia da morte até ao 8º dia; 480 réis por 4 missas ditas na igreja de São João; 48 000 réis por 300 missas privilegiadas; 192 900 réis por 1929 missas comuns; 100 000 réis distribuído por 20 orfãs; 2 000 réis de esmola a Francisco Póvoas; 5 000 réis de esmola a José Pereira; 10 000 réis de esmola ao Padre José de Faria Correia; 5 000 réis de esmola ao Padre José Caetano Rebelo a quem também se deu o vestido do defunto; 860 réis ao escrivão que trasladou o testamento; 1 600 réis ao escrivão que notificou José Caetano Cimbron; 100 060 réis aos capuchos da Lagoa por uma terça que deixou o irmão do testador e 1 400 réis que devia o testador à Confraria de São Pedro Advincula. Mais comedido é, pois, o funeral do lavrador Manuel Cordeiro Pereira, em 1803, que custa 71 950 réis, gastos da seguinte forma: 8 000 réis pelo hábito inteiro de São Francisco; 28 800 réis pelo acompanhamento de 24 franciscanos e assistência ao ofício; 1 600 réis por 8 missas de corpo presente; 1 800 réis por 9 missas de privilégio; 9 000 réis por 45 missas de tenção; 1200 réis por 2 missas cantadas; 300 réis pelo círio; 11 000 réis ao colégio da igreja de São José; 2 000 réis pelo ofício deste colégio; 2 400 réis de oferta; 2 250 réis para cera e eça e 3 600 réis pelo toque de sinos (Id., Cartório Notarial, *Vila Franca do Campo*, Livro 2058 (1714-1722), fl. 204. Id., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 85, nº 782; maço 80, nº 726; maço 62, nº 553 e maço 41, nºs 367 e 368).

sociais	%	%
Nobreza	51,7	52,6
Oficiais mecânicos	32,7	5,4
Lavradores e Trabalhadores	30,4	15,2
Mercadores	37,5	25

Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Como observamos, nobres e mercadores lideram no aparato do cortejo, principalmente no que toca aos pedidos referentes à presença de todas as comunidades, que inclui os vários colégios, franciscanos, agostinhos e extravagantes. Os oficiais, lavradores e trabalhadores fazem um esforço considerável para garantir a presença dos religiosos nos seus funerais, mas dificilmente conseguem elevar a ostentação dos mesmos. A quantidade de sapateiros, pedreiros, oleiros, tanoeiros e demais oficiais que requisitam a assistência de todas as comunidades religiosas no seu óbito é, aliás, irrelevante quando comparada com os pedidos oriundos da elite local.

O volume das missas ilustra a mesma situação, como podemos ver pelo quadro seguinte.

QUADRO 12

VOLUME DE MISSAS PEDIDAS PELOS DIFERENTES ESTRATOS SOCIAIS

Estratos sociais	1 a 100 missas %	101 a 500 missas %	Mais de 500 missas %
Nobreza	16	25	30,3
Oficiais mecânicos	61,8	9	0
Lavradores e	41,3	19,5	0

Trabalhadores			
Mercadores	37,5	25	25

Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos.

Mais uma vez observamos que nobres e mercadores têm um comportamento semelhante: são estes dois grupos que pedem um montante de missas elevado (mais de 500 missas) e são, igualmente, os que menos pedem missas em número reduzido (menos de 100 missas), no que lideram os mais desfavorecidos, entre lavradores, trabalhadores e oficiais mecânicos. A teatralização funerária dos poderosos contaminava, assim, as categorias sociais tradicionalmente inferiores.

Esta análise, embora sumária, confirma que, havendo meios financeiros, os não privilegiados pretendem assemelhar-se à elite⁴⁰⁵. As estruturas sociais seculares esfumam-se perante a intervenção de novos mecanismos de diferenciação. Ademais, a mentalidade da época não permitia nem esperava outro comportamento por parte dos mais endinheirados. Os homens de negócio micalenses faleciam com a consciência pesada: a ambição e o amor aos bens materiais eram um pecado grave. Ciente desta realidade, o negociante da praça de Ponta Delgada, José Tavares, pede 1 000 missas de tenção, pois a sua vida sempre fora dedicada ao negócio “e na materia da salvação tudo he necessario”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ David González Cruz, *ob. cit.*, p. 369

⁴⁰⁶ B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 7, nº 717

Em suma, na hora da morte, a sociedade micaelense ornamenta-se. Esgrime os sabres do prestígio e das influências válidos para o mundo terreno e para o Além. E, como dissemos algures neste estudo, é certo que as palavras testamentárias são parcas em dados pessoais. Mas estes tornam-se irrelevantes quando todo o discurso se encontra recheado de pormenores indicativos dos mesmos. De uma forma subtil, ao descreverem o cortejo, a localização da cova, o número e a tipologia das missas, as dádivas que pretendem oferecer, os testadores confessam-se. Arditosamente apresentam-se na feira das vaidades. Porque não basta ser; porque não basta ter: é necessário parecer⁴⁰⁷.

Este panorama não nos deve fazer esquecer a presença de uma corrente evangélica que, apesar de excepcional, encontrava alguns adeptos nos mais diversos tempos e esferas. Tal é o caso do padre José de Andrade Ledo que, em 1754, pede para ser enterrado na porta principal da igreja de S. Pedro, de Ponta Delgada, para que todos os que entrarem na igreja “pizem com seos pés as minhas culpas” e também o do vigário Manuel de Sousa Pereira que, apesar de usufruir da prerrogativa de ser enterrado na capela mor da igreja de N^a Sr^a das Neves, na Relva, pede para ser sepultado na porta travessa junto à pia de água benta “para que todos os parochianos passem por sima delle porque se nelle Testador houve algum genero de presunção ou Suberba, ou mau exemplo lhe fiquem quebradas as azas de sua vaidade que sempre foi o seu intento dirigillos, e guiallos pello caminho de sua Salvação”⁴⁰⁸. Curiosamente, os exemplos avolumam-se entre os vigários insulares nos finais da centúria⁴⁰⁹. Mas este movimento também

⁴⁰⁷ Não deixa de ser interessante reparar o que a americana Catherine Green Hickling refere sobre a concepção dos micelenses acerca da salvação. Afirmava que os locais falavam pouco da sua religião, excepto para lhe dizerem que ela era demasiado bonita para não se salvar (Henrique de Aguiar Oliveira Rodrigues, *ob. cit.*, p. 76).

⁴⁰⁸ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 3560 e 5388.

⁴⁰⁹ É o caso do Padre Francisco da Costa Carneiro, vigário da matriz de Vila Franca do Campo que, em 1791, pede para ser sepultado “no lugar mais humilde della”; e o do Padre Pedro da Costa Medeiros,

encontrava partidários entre os leigos. No ano de 1755, o morgado Gaspar de Oliveira e Medeiros ordenava que o seu ofício de nove lições fosse cantado apenas em cantochão e não com órgão, pois prescindia de toda a pompa que o seu estatuto implicava.

A ostentação da morte contagiara a sociedade micaelense de tal forma que os testadores que pretendiam desobedecer a este uso julgavam imprescindível registar por escrito o seu intuito singular. Em 1752, o padre Bernardo Borges Xavier pede para ser enterrado “sem pompa nem fausto mas so com doze pobres assistindo”⁴¹⁰. No ano de 1791, o padre Luís Bento de Bettencourt Medeiros e Sousa faz questão de recomendar ao seu testamenteiro que lhe faça um funeral “despido de toda a pompa”⁴¹¹. O capitão Manuel Pacheco da Câmara, da Ribeira Grande, pede para ser sepultado “na mais humilde sepultura da sua Paroquia Sem o minimo fausto mundano”⁴¹². E perante o paradigma nobiliárquico dominante, o trabalhador Francisco Rebelo, no testamento que faz em 1735, acha melhor esclarecer desde logo que não pode fazer um enterro luxuoso⁴¹³.

A simplicidade cerimonial exigida por alguns testadores demonstra alguma autoconsciência dos pecados, mesmo que esta apenas seja verbalizada aquando a proximidade da morte. Também reflecte o desejo destes indivíduos apresentarem-se humildes perante o Criador. Mas não será este um outro lado da vaidade?⁴¹⁴

Na realidade, julgamos essencial não perder de vista o universo documental sobre o qual nos debruçamos. As atitudes perante a morte aqui denunciadas provêm de um núcleo

vigário da igreja matriz de Santa Cruz que, em 1796, requisita ser enterrado “não em sepultura honroza que me pertence de jure, mas na mais humilde, como á porta principal para os meus freguezes quando entrarem se lembrarem de minha Alma incomendado a” (Id., *Ibidem*, nº 2194 e 6699).

⁴¹⁰ Id., *Ibidem*, nº 1446

⁴¹¹ Id., *Ibidem*, nº 4281.

⁴¹² Id., *Ibidem*, nº 5064.

⁴¹³ Id., *Ibidem*, nº 2394.

restrito. Até que ponto é que os comportamentos dos testadores reflectem a sensibilidade do todo populacional? Qual o ritual usufruído pelos mais desfavorecidos? Quais as semelhanças entre a morte testamentária e a morte anónima?

Foi no sentido de ilustrar um pouco melhor esta questão que optámos por pesquisar os livros de óbitos de cinco freguesias da ilha de S. Miguel, através de um levantamento quinquenal, de 1695 a 1805. Desde já, apresentamos duas limitações inerentes. Primeira, esta análise funciona como um mero estudo de casos. Entre a diversidade disponível, escolhemos três freguesias localizadas nas três áreas de maior concentração populacional, a saber: S. Sebastião, de Ponta Delgada; N^a Sr^a da Conceição, da Ribeira Grande; e S. Miguel Acanjo, de Vila Franca do Campo. Escolhemos outras duas freguesias mais rurais e distantes dos principais centros, designadamente S. Pedro, do Nordeste e Santa Luzia, das Feteiras. Segunda, as fontes utilizadas, caras aos historiadores demógrafos, são pobres em dados minuciosos, tão interessantes para a história das mentalidades. Com louváveis excepções, as informações existentes nos registos paroquiais pautam-se pela regularidade e pela impessoalidade.

Começamos pela análise dos locais de inumação. Na freguesia urbana de S. Sebastião, num total de 1723 óbitos verificados entre os anos de 1695 e 1805, há 1307 defuntos que são sepultados nas covas de fábrica e apenas seis corpos são sepultados em covas particulares. Em seguida, seguem-se os enterros nos vários conventos da cidade, em número de 251, com especial destaque para o convento dos franciscanos. Refiram-se ainda os corpos depositados nas ermidas circunvizinhas, em número de 111. Por último, apenas 24 defuntos são sepultados na igreja da Misericórdia de Ponta Delgada.

⁴¹⁴ Como bem questiona David González Cruz, *ob. cit.*, p. 368

Em Vila Franca, dos 849 óbitos ocorridos entre 1695 e 1805, há 598 cadáveres enterrados na igreja matriz. Em seguida, destaca-se o volume de enterros feitos na igreja da Misericórdia, em número de 122, seguidos pelas sepulturas nos dois conventos franciscanos da vila (70) e, por último, apenas 11 enterros nas ermidas locais.

Na Ribeira Grande, os 654 falecidos são distribuídos da seguinte forma: 473 são sepultados na igreja da freguesia, 112 nos conventos da vila, 55 nas ermidas, e apenas 14 na Misericórdia.

Na freguesia de S. Pedro do Nordeste, num total de 373 óbitos listados, há 184 corpos que são enterrados nas covas de fábrica e 108 enterrados em ermidas. Finalmente, vejamos o exemplo da freguesia das Feteiras. Dos 359 óbitos ocorridos entre 1695 e 1805, são enterrados na igreja paroquial 313 corpos. 42 defuntos são enterrados na ermida de N^a Sr^a da Guadalupe. Indique-se ainda o enterro de 4 indivíduos na Misericórdia de Ponta Delgada. A utilização desta instituição como edifício hospitalar cobria, pois, um ampla área geográfica no termo da ouvidoria citadina.

Se esta análise vem na linha das observações testamentárias, a verdade é que, perante determinados condicionalismos insólitos, as igrejas tinham de utilizar locais cemiteriais alternativos. No ano de 1780, por exemplo, a mortalidade micaelense atinge proporções alarmistas. Na freguesia da matriz de Ponta Delgada, o número de óbitos é de 287 indivíduos, valor que contrasta claramente com o valor anual médio que se situava entre os 60 e os 80 falecimentos⁴¹⁵. O “ano do castigo” ou “ano da fome”, como ficou conhecido, era o resultado do temporal que, em Agosto de 1779, tinha destruído quase todas as colheitas⁴¹⁶. Em 1780, o bispo D. João Marcelino dos Santos Homem Aparício

⁴¹⁵ B.P.A.R.P.D, Fundo Paroquial da igreja de São Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1774-1786)*.

⁴¹⁶ Id., Fundo Ernesto do Canto, *Extractos de Documentos Micaelenses*, vol. 3, p. 5

retomava o tema do castigo divino, expressando através de uma carta pastoral a directa relação entre as iniquidades da população local e a ira de Deus, causadora da referida tempestade⁴¹⁷.

O inesperado aumento da mortalidade causou alguns problemas ao tradicional exercício da inumação. O governador-geral, ao lamentar a fome e as doenças que grassavam a ilha de S. Miguel, referia que estas “leuarão tantos milhares de pessoas, que já não auia Igrejas, nem adros em que se enterrarem”⁴¹⁸.

Os registos paroquiais confirmam o relato oficial. Perante a elevada mortalidade de 1780, os solos da matriz de S. Sebastião tornam-se insuficientes para arcar com tantos cadáveres. Assim, o tradicional enterro na igreja paroquial deixa de ser cumprido, tornando-se necessário diversificar os locais de sepultura. As escolhas recaem no antigo convento dos jesuítas, onde são sepultados 101 cadáveres, e nas ermidas locais, como a de Margarida de Chaves e a de S. Braz⁴¹⁹.

Independente destas situações anómalas, a sepultura nas igrejas era um dado certo para os finados micaelenses, obedecendo à tradição católica e às determinações diocesanas.

⁴¹⁷ Cf. Pastoral de 31-10-1780, Apêndice documental, doc. nº 52.

⁴¹⁸ Citado por Artur António Boavida Madeira, *ob. cit.*, pp. 206-207.

⁴¹⁹ Nas outras freguesias urbanas, os párocos também foram obrigados a assegurar novas opções aos cadáveres dos seus fiéis, facto principalmente notório a partir do mês de Outubro. Vejamos o caso de São José. Dos 23 óbitos ocorridos no mês de Setembro, 20 são enterrados na igreja paroquial. No mês seguinte, o registo de 28 mortos tornou incomportável o enterro nos solos paroquiais: a igreja apenas recebeu 6 corpos e os demais foram distribuídos pelas ermidas circundantes. Em Novembro, os restos mortais de 26 defuntos são enterrados na igreja de São José e outros 20 na ermida de São Mateus. As 33 mortes ocorridas em Dezembro levam a que 17 corpos sejam sepultados na igreja de São José, 8 na ermida de N^a Sr^a dos Anjos e aparecem as primeiras referências a seis sepulturas no adro da igreja. De resto, ao longo do ano são usados outros locais, como as ermidas de N^a Sr^a da Piedade e do Desterro. Na freguesia de São Pedro, a constante inumação na igreja, que decorrerá até ao mês de Setembro, é interrompida. Nos últimos dias deste mês, surgem as primeiras sepulturas na ermida de N^a Sr^a da Natividade e, a partir de Outubro, são também utilizadas as ermidas de N^a Sr^a do Amparo e de São João (B.P.A.R.P.D, Fundo Paroquial da igreja de São José de Ponta Delgada, *Óbitos (1763-1780)*. Id., *Ibidem*, (1780-1796), Id, Fundo Paroquial da igreja de São Pedro de Ponta Delgada, *Óbitos (1778-1791)*).

A observação do quadro 13, apresentado na página seguinte, acrescenta mais alguns dados sobre o ritual das cerimónias fúnebres. A interpretação dos dados aponta para algumas reflexões interessantes. Em primeiro lugar, o apoio clerical nas vésperas da morte parece estar bem generalizado nas freguesias estudadas. Em Ponta Delgada, Vila Franca do Campo, Ribeira Grande e Nordeste, a presença dos párocos junto dos moribundos garante que a administração dos três últimos sacramentos seja assegurada entre os 74,4% e os 86,2%. Estas percentagens elevadas significam que o clero acorre prontamente aos chamamentos dos familiares dos enfermos. Mas também traduzem que a população micalense acreditava profundamente na graça sacramental, como elemento indispensável para garantir uma viagem para o Além menos conturbada.

QUADRO 13

CERIMONIAL FUNERÁRIO DAS PARÓQUIAS DE P. DELGADA,
V. FRANCA, RIBEIRA GRANDE, FETEIRAS E NORDESTINHO

1695-1805

Localidades	Ponta Delgada	Vila Franca	Ribeira Grande	Feteiras	Nordestinho
Total óbitos	1723	849	654	384	373
Todos sacramentos	1283	703	564	187	290
Sem sacramentos	90	29	27	16	0
Cova fábrica	1138	567	404	329	177
Cova particular	6	6	4	2	8
Hábito saial	100	67	152	15	18

Hábito Picote	15	59	235	73	23
Hábito franc.	115	45	11	22	0
Mortalha	117	19	17	20	46
Acidente/Morte súbita	141	22	28	23	1
Incapaz	7	0	3	1	0
Pobre/ Sem bens	673	423	189	148	8

Fontes: B.P.A.R.P.D., Arquivo Paroquial da igreja de S. Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos* (1677-1709; 1709-1731; 1731-1746; 1746-1760; 1760-1774; 1774-1786; 1786-1793; 1793-1802 e 1802-1813). Id., Arquivo Paroquial da igreja de N^a Sr^a da Conceição da Ribeira Grande, *Óbitos* (1699--1730; 1730-1771; 1772-1796; 1796-1821). Id., Arquivo Paroquial da igreja de S. Miguel Arcanjo de Vila Franca do Campo, *Óbitos* (1673-1703; 1704-1727; 1728-1749; 1749-1780; 1780-1806). Id., Arquivo Paroquial da igreja de S. Luzia das Feteiras, *Óbitos* (1694-1741; 1742-1781; 1781-1840). Id. Arquivo Paroquial da igreja de S. Pedro do Nordestinho, *Óbitos* (1683-1738; 1742-1771; 1771-1816).

Curiosamente, nas Feteiras, o número de fregueses que acede aos sacramentos da morte não ultrapassa os 48,6%. É verdade que a ruralidade dos hábitos e uma eventual dispersão habitacional, que deveria dificultar o pronto socorro dos dois únicos sacerdotes afectos à igreja de S. Luzia, podem justificar tal percentagem. Contudo, se observarmos a prática no Nordestinho, localidade também com características rurais, verificamos que 77,7% dos defuntos recebem os três sacramentos mortais. Uma vez que a abordagem realizada foi estrutural, podemos considerar que, ao longo de mais de cem anos, a população das Feteiras e o seu clero se tenham demonstrado frequentemente remissos em aderir conscientemente a esta prática funerária.

Em segundo lugar, observamos claramente como a utilização das covas de fábrica tinha-se generalizado profusamente no decurso do século XVIII. Independentemente da

localização das sepulturas nas igrejas, os fiéis obedeciam aos preceitos eclesiásticos que, desde há muito, restringiam o acesso às covas particulares. Como podemos observar no quadro, são raros os enterros em solos privados e estes serão, provavelmente, usufrutos de aquisições antigas, devidamente comprovadas perante a hierarquia angrense.

A análise das vestimentas funerárias permite verificar que o levantamento testamentário é fiel à prática comum. A utilização de hábitos franciscanos parece relativamente divulgada entre as comunidades da ilha. Contudo, devemos realçar alguns pormenores. A utilização do hábito de saial apenas é superior à do picote na freguesia citadina e na de Vila Franca. Nesta última, aliás, a diferença entre a utilização dos dois hábitos é escassa.

Nas outras localidades, predomina o recurso ao hábito de picote. Assim, concluímos que o uso do hábito de maior gabarito era, essencialmente, uma manifestação citadina, fruto de uma população mais poderosa e endinheirada, mas desejosa de aparentar a simplicidade tão cara a Deus. Pelo contrário, no longínquo lugar de S. Pedro do Nordestinho, poucos são aqueles que seguem o paradigma urbano. Entre 1695 e 1805, nenhum defunto é envolto com o hábito franciscano inteiro e as suas especificações em saial ou picote não ultrapassam os 6,1%. Ora, é precisamente esta comunidade que mais utiliza as mortalhas funerárias para envolver os seus mortos. Cerca de 12,3 % dos defuntos são sepultados com estes panos, enquanto que nas restantes freguesias os valores oscilam entre os 2,2% e os 6,7%. Esta última percentagem, que corresponde aos óbitos ocorridos na freguesia de S. Sebastião, deixa adivinhar que é precisamente nesta área urbana que se concentra o maior número de desvalidos.

Podemos confirmar esta ideia se compararmos as indicações de pobreza entre as cinco localidades⁴²⁰. Com efeito, os párocos das duas freguesias mais povoadas, S. Sebastião e S. Miguel Arcanjo, são os que referem uma maior presença de gente pobre ou sem bens: 39% e 49,8%, respectivamente. No século XVIII, estas duas áreas enfermavam, pois, do paradoxo do urbanismo: maior concentração de riqueza associada à maior concentração de pobreza. Atendendo às práticas legatárias que esboçámos anteriormente, era natural que as elites da cidade e da vila atraíssem mais indigentes. Além do mais, não nos podemos esquecer que, nestas duas zonas, se encontravam importantes instituições de solidariedade, como as Misericórdias, que garantiam um apoio social aos mais carenciados. Na cidade de Ponta Delgada, por exemplo, a Ordem Terceira do Convento de S. Francisco mantinha uma rede efectiva de auxílio aos seus irmãos indigentes. Assim, ao longo dos anos, a irmandade encarrega-se de distribuir várias esmolas aos vivos e hábitos funerários gratuitos aos pobres⁴²¹. Contudo, é igualmente curioso verificarmos que a freguesia das Feteiras também apresenta uma elevada percentagem de pobres: 38,5%. Vejamos o caso de Ana Rodrigues de Sá, cuja pobreza é tão grande que o seu corpo apenas é envolvido num velho lençol⁴²². Podemos supôr que a ruralidade deste local obrigava a uma dependência íntima entre a sobrevivência económica e a exploração agrícola. Aqueles que não usufruissem deste mecanismo directamente (pela posse de terras) ou indirectamente (assalariados), teriam poucas actividades alternativas que lhes permitisse garantir o seu sustento. Deixamos em

⁴²⁰ Convém referir, mais uma vez, a dubiedade do conceito de pobre. Entre os diversos livros de óbitos que consultámos, originários do punho de diferentes sacerdotes, os termos de pobre, sem bens, pobríssimo, muito pobre são frequentes. Desconhecendo quais os suportes conceptuais que conduziam a cada um destes escalonamentos, ignoramos se estamos perante o mesmo tipo de indivíduos ou perante uma diversidade de gentes carenciadas.

⁴²¹ A entrega destes hábitos obrigava a irmandade a dispendir cerca de 800 ou 900 réis por cada um (cf. A.P.I.S. José de Ponta Delgada, *Livro do inventário e de contas antigas da Ordem Terceira (1702-1766)*)

aberto esta hipótese. E isto porque na igualmente rural freguesia do Nordestinho, a referência à existência de pobres fica pelos 2,1%.

Neste ambiente, muitos escravos conseguiam ter uma cerimónia funerária mais pomposa do que a de muitos homens livres. Um dos escravos negros do capitão Vicente Anes Bicudo, de Ponta Delgada, foi honrado com um ofício de nove lições e dezoito missas, despesas suportados pelo seu senhor. Quando, em 1765, morre uma das suas escravas, D. Bárbara Francisca de Medeiros paga-lhe o hábito de saial, suporta o seu funeral, acompanhado pelo colégio e três franciscanos e celebrado com diversas missas, e ordena o seu enterro na capela de família⁴²³. A sensibilidade desta senhora é bem diferente da demonstrada décadas antes por António Raposo Pavão. Em 1697, este capitão das ordenanças merece os reparos do vigário da igreja de Santa Luzia, pois tinha demorado quinze dias para sufragar a alma de uma escrava. Perante as advertências clericais, o nobre decide finalmente mandar celebrar um ofício de três lições, para o qual deu apenas pouco mais de “meja esmola alegando que tambem a outros escrauos e pessoas se lhe não fizeram suffragios, sendo que em uida lhe daua a dita escraua liberdades de liure e no trato majs o paresia que catiua”⁴²⁴. Mesmo assim, a alma desta defunta beneficiou mais do que a de uma filha de um serralheiro de Rabo de Peixe, que

⁴²² B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de Santa Luzia de Feteiras, *Óbitos (1694-1741)*, fl. 77.

⁴²³ Na margem do livro, podemos ler a nota seguinte: “Não pagou fabrica da cova por sua senhora lha dar aqui na sua capela de são francisco” (Id., Fundo Paroquial de São Pedro do Nordestinho, *Óbitos (1742-1771)*, fl. 59v).

⁴²⁴ O desleixo da nobreza para com os seus serviçais é também patente com o jovem de dezasseis anos, António da Costa Travassos, que falece a 15 de Julho de 1720. É sepultado na igreja de Bom Jesus em cova de fábrica e gratuitamente acompanhado pelo colégio paroquial, segundo as determinações do vigário Francisco do Canto e Faria, que recrimina o comportamento da elite: “porque estando com as senhoras Albarnazes dos Prazeres desde pequenino, sem pagarem soldada, e sendo abastadas de bens lhe não fizeram nada por sua alma nem hum a so misa” (Id., Fundo Paroquial da igreja de Santa Luzia de Feteiras, *Óbitos (1694-1741)*, fl. 7v. Id., Fundo Paroquial da igreja de Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos (1679-1729)*, fls 165v-166).

não usufruiu de qualquer missa ou sufrágio, face às impossibilidades económicas de seus pais⁴²⁵.

Nesta última freguesia, aliás, a solidariedade comunitária popular parecia ter um grande fulgor. No início do século, o “pobrissimo” Agostinho Pinheiro usufrui de um funeral festejado com um ofício de três lições e quinze missas, tudo pago pelas “esmolas que lhe tiraram de esmola pellas portas”⁴²⁶. Simultaneamente, a hierarquia incentivava a fraternidade popular para os mais desfavorecidos, apelando à utilização dos recursos associativos. No ano de 1746, o licenciado Pedro Ferreira de Medeiros louvava um costume que observara existir em certas igrejas da ilha: quando, no dia do enterro, um freguês não podia mandar fazer ofícios à sua custa, a sua alma era sufragada com o ofício da confraria de que esse defunto era irmão⁴²⁷.

Para aqueles cuja pobreza impedia a adesão confraternal, nada mais restava que a celebração funerária instituída pelo cerimonial romano, cuja realização era obrigatória para todos os fiéis. Assim, em 1770, a indigente Joana da Conceição, freguesa da matriz de Ponta Delgada, usufruiu do “asignal costumado da obrigasam da mesma Igreja”⁴²⁸.

Aqueles que podiam aspirar a mais alguns sufrágios tinham, contudo, que esperar pelos resultados da logística financeira. Assim, em 1705, António Cabral e Isabel de Sousa responsabilizam-se mutuamente para que, depois da morte do primeiro, o sobrevivente procure dois homens competentes para proceder à arrolação dos seus bens⁴²⁹.

⁴²⁵ Id., Fundo Paroquial da igreja de São Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1677-1709)*, fl. 170v. Id., Fundo Paroquial da igreja de Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos (1679-1729)*, fl. 90.

⁴²⁶ Id., *Ibidem*, fls. 88v-89

⁴²⁷ A.P.I.N^a Sr^a da Ajuda da Bretanha, *Livro de capítulos de visitas (1660-1751)*, fl. 97v.

⁴²⁸ B.P.A.R.P.D., Fundo Paroquial da igreja de São Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1760-1774)*, fl. 130.

⁴²⁹ Id., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 740.

De acordo com as fontes consultadas, na maioria das vezes, a celebração dos ofícios era prontamente garantida, pois era encomendada no próprio dia de óbito. Pelo contrário, as missas eram encomendadas dias depois, na medida em que o seu número e tipo dependiam da abertura do testamento, se o houvesse, ou do inventário dos bens. Mas, para aqueles que não testavam, o inventário material gerava disputas ocasionais, principalmente entre a hierarquia religiosa e os familiares, como a que sucede em 1694, aquando da morte de Miguel Gonçalves, morador nas Feteiras. A sua mulher Luzia Gonçalves e o filho mandaram celebrar um ofício de três lições “e querendo o Vigário saber os bens que tinha para conforme elles lhe fazer os suffragios por sua alma o pertubaram e ajnda se quizeram descompor com elle”⁴³⁰. Talvez este e outros sucessos semelhantes tenham acalmado os zelos sacerdotais. Nos anos posteriores ao acontecimento relatado, os párocos parecem preferir esperar pela iniciativa dos parentes no que respeita aos sufrágios. Em 1735, o cura Luís Rodrigues da Mota regista o óbito de Ana da Ponte, casada com o tamboroleiro Ambrósio da Câmara e, ao anotar a ausência de missas, especifica que, com o soldo do marido, se há-de celebrar algumas “que a seu tempo se sabera”⁴³¹. Trinta anos mais tarde, é a vez do pároco da igreja de N^a Sr^a da Conceição indicar que a alma do tenente António da Costa Meneses teve algumas missas, “mas não todas as que se devem dizer porque faleceu sem Testamento e ainda de seus

⁴³⁰ O desacato desenrolou-se perante testemunhas, como retrata o seguinte relato: “Prezente Manuel Pauão e Pedro Barboza e Joseph Perejra semdo que o Vigário não pretendeo majs que tomar estimacão do que possuia e diuidas que deuia, para asim procurar pella alma do defunto e por estimar a por presso a algumas couzas sajo a dita Luzia gonçalvez e filho desentoandose, e batendo e fazendo matinada desentoada com que não continuou aueriguar e comesurar o que auia e podia obrar como tinha de obrigaçam e carregaua o seu officio” (Id., Fundo Paroquial da igreja de Santa Luzia de Feteiras, *Óbitos (1694-1741)*, fl. 1).

⁴³¹ Id., Fundo Paroquial da igreja de São Sebastião de Ponta Delgada, *Óbitos (1731-1746)*, fl. 48.

bens se não fes Inventario depois do qual se fará declaração das Missas ao pe deste acento”⁴³².

Como vemos, com ou sem testamento, é a posse de bens que determina a luxuosidade do ritual fúnebre. Entre a elite micaelense, a inexistência de cédulas testamentárias não significava a ausência de sufrágios. A parentela encarregava-se de encomendar o processo cerimonioso, obedecendo aos critérios sociais e financeiros. As mortes do doutor António Francisco de Carvalho e de sua mulher, D. Genoveva Rosa de Oliveira, reflectem como a tradição funerária dos poderosos sobrevivia à inexistência de registos escritos. O irmão e cunhado deste casal, o ouvidor de Ponta Delgada, doutor Dâmaso José de Carvalho, encarrega-se de encomendar todos os sufrágios pelas almas dos dois familiares. Assim, o ouvidor encomenda por cada um destes parentes, um enterro com a presença de todos os colégios e frades; o ofício de terceiro dia com a presença dos mesmos padres e religiosos; o ofício de sétimo dia; o ofício de mês e o ofício de ano. Pede ainda 200 missas privilegiadas pela alma do irmão, pagas com 40 000 réis, e 280 missas privilegiadas pela alma da cunhada, pagas com 56 000 réis⁴³³.

Em suma, a morte testamentária é o espelho brilhante da morte micaelense. Quando morrem, os não testadores sabem que fruirão da cerimónia de freguês, das missas das suas confrarias e da boa vontade da sua família. Mas o testamento é o instrumento que permite ao defunto pormenorizar as suas mandas e personalizar o ritual mortuário;

⁴³² Na maioria dos livros de óbitos consultados, os registos sobre o número de missas rezadas aparecem escritos com outra tinta e, por vezes, por outra letra. É o que sucede, por exemplo, nos Livros de Óbitos da igreja de Santa Luzia ou da igreja de Bom Jesus. Noutros livros, o termo fica incompleto, faltando a indicação do número de missas. Isto significa que os párcos só registam o montante dos ofícios depois delas terem sido, efectivamente, rezadas ou depois de consultarem os livros do priostado (Id., Fundo Paroquial da igreja de N^a Sr^a da Conceição da Ribeira Grande, *Óbitos (1730-1771)*, fl. 192v. Id., Fundo Paroquial da igreja de Santa Luzia de Feteiras, *Óbitos (1781-1840)*, fls. 102-102v. Id., Fundo Paroquial da igreja de Bom Jesus de Rabo de Peixe, *Óbitos (1679-1729)*, fls 133 e 136v).

⁴³³ A.P.I.S.José de Ponta Delgada *Livro de priostado (1795-1801)*, fls 99v, 100v, 133v, 176v e 183.

agraciar a sua clientela e os seus parentes; hierarquizar sufrágios e legados e, neste sentido, representa a dificuldade do morto em deixar o mundo terreno. Além do mais, esconde também uma desconfiança em relação aos mais chegados. E é por isso que a morte sonhada tem de ser descrita minuciosamente: para que nada seja esquecido, para que os vivos não se descurem.

Porém, aqui e acolá, alguns testadores vão denunciando uma maior confiança na sua família e nos seus amigos. Em 1695, Domingos Gonçalves deixa que os seus legados sejam feitos segundo as determinações dos seus dois irmãos; em 1720, o casal António de Fontes Cabral e Maria de Teve preferem que a sua sepultura seja escolhida pelas suas filhas; em 1740, a viúva Maria Dias demonstra confiar plenamente no seu amigo, o capitão Francisco de Arruda Leite, pois transfere para este todas as decisões sobre o sufragar da sua alma e, em 1750, Manuel José Jácome responsabiliza a mãe pela escolha dos sufrágios⁴³⁴. Raros e esporádicos, estes comportamentos denunciam a existência de um sentimento recôndito e silenciado no decurso do tempo. Por fim, ao terminar o século XVIII, a confiança nos mais próximos ganha novas cores.

1. As transformações do final do século

Alguns, entre os anos de 1770 e 1780, o discurso testamentário esvazia-se de conteúdos. As verbas testamentárias reduzem-se. A componente religiosa é secundarizada e é notória a crescente omissão de dados relativos ao funeral e ao sufragar

⁴³⁴ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 1766, 811, 5750 e 4857.

da alma⁴³⁵. Lentamente, os micalenses começam a usar o testamento como um mero instrumento legal que garante a distribuição de bens materiais, a salvaguarda dos herdeiros e o pagamento de dívidas, procurando cobrir os hiatos que a legislação deixa em aberto⁴³⁶. Itens que costumavam ser pormenorizados cuidadosamente, como o tipo de hábito, o local de enterro e a qualidade de sufrágios são agora deixados à escolha dos vivos. O testamento laiciza-se.

Quando entramos na nova centúria, esta tendência tende a acentuar-se. Em 1804, o padre Francisco José de Oliveira resume a sua cédula testamentária ao seguinte: “Dice mais ele Reverendo Testador que pede e Roga munto de amor de Deos ao ditto Seu herdeiro mande enterrar Seu corpo e sufragar Sua Alma como quizer e puder e for de sua vontade pois dele fia e da sua boa conçiencia que tudo fara com aquela caridade que costuma que o mesmo lhe faria se o emconbisem de negocio tam emportante”. Em 1806, o testamento de mão comum feito entre quatro irmãos, um clérigo e três seculares, possui uma única verba: “Dizemos nos testadores que ilegemos huns aos outros pro nosos testamenteiros para os que viverem comquererem com os nosos emterros segundo as nosas pusibilidades mandando fazer pro alma dos que primeiro faleserem Aquilho que bem quizerem e o ultimo que ficar podera dispor os limitados bens que pro nosa morte ficar em quem bem lhe pareser pois ilegemos huns aos outros por erdeiros”⁴³⁷. Estamos perante uma nova cumplicidade entre os vivos, a qual alterará a relação do homem com a sua morte.

⁴³⁵ Veja-se a obra de Philippe Ariès, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, Lisboa, Teorema, 1988, vol. II, pp. 206-207.

⁴³⁶ Em certas zonas espanholas, pelo contrário, o testamento barroco resiste muito bem ao século XVIII. Em Huelva, inclusive, observa-se um fortalecimento das cláusulas piedosas: o povo tende a seguir o modelo nobiliárquico, mesmo que para tal tenha de se endividar ou solicitar a solidariedade dos parentes (Artur M. Garcia, *ob. cit.*, pp. 160-161).

⁴³⁷ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3873.

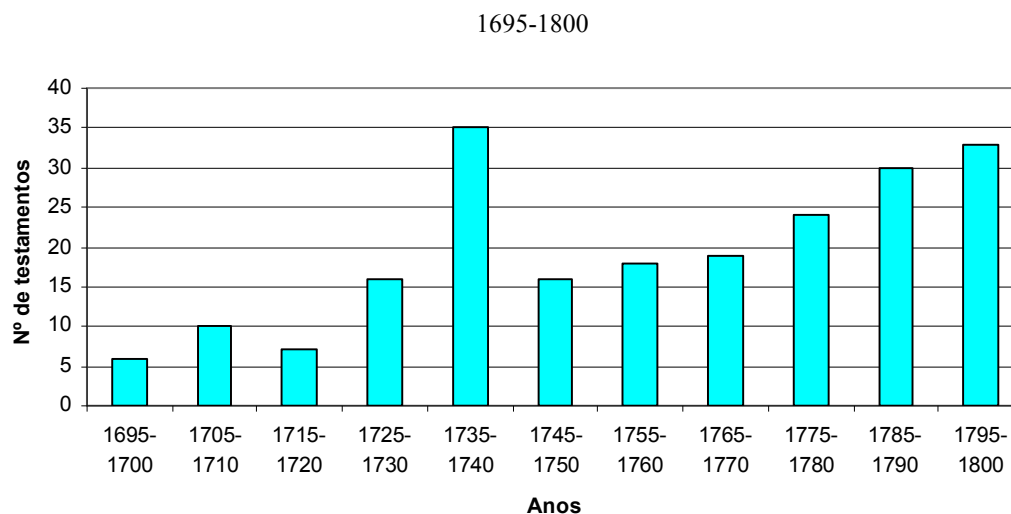
É certo que, observando a evolução secular, verificamos que o voto de confiança nos entes mais próximos é tímido. Do total dos 913 testamentos redigidos por seculares, apenas 80 confiam plenamente nos seus testamenteiros; entre os 402 testamentos clericais, somente 38. Mas o decorrer do tempo parece acelerar este fenómeno, principalmente entre os laicos. Com efeito, dos 80 testadores referidos, 76,2% testam entre 1780 e 1805.

Vejam os ainda outros dois indicadores que confirmam as inovações do fim do século. Primeiro, à medida que avançamos no tempo, verificamos que há cada vez mais testadores a não referirem os locais onde desejam ser enterrados. Entre os leigos, 55,2% testa de 1770 em diante. No círculo clerical, a percentagem é ligeiramente superior: 60% faz o seu testamento depois de 1770⁴³⁸. Segundo, o final do século demonstra que há cada vez mais testadores a não pedirem quaisquer missas pela sua alma, como comprova o gráfico 68.

GRÁFICO 68

EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE TESTADORES QUE NÃO PEDEM MISSAS

⁴³⁸ Entre a população testadora leiga, contabilizámos 161 testadores que não referem a localização da cova. Entre os padres, contamos 60 mas, entre este grupo, há 35 indivíduos colados. Assim, a ausência de referências quanto ao local de inumação poderá denunciar a expectativa de que seja cumprido o costume colegial.



Fonte: B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos

A curva gráfica ilustra que, exceptuando o ano de 1735, a partir da década de 1750 há cada vez mais testadores desinteressados na celebração eucarística. O que significa este silêncio? Sejamos cuidadosos na sua interpretação: a ausência de referências não implica a sua anulação na prática funerária. Porque nem sempre o silêncio significa indiferença. O despojamento verbal não implica o esvaziamento de conteúdo. A simplicidade do discurso pode não corresponder à redução da fé. Julgamos, pelo contrário, que a rotina tradicional é cumprida. O estudo dos livros de priostado do século XIX confirma a continuidade da celebração dos ofícios de três e de nove lições, das missas comuns e privilegiadas, dos ofícios comemorativos de mês e ano. Testamenteiros, confrarias e misericórdias continuam a requisitar o cumprimento das suas testamentárias, dos seus perpétuos, das suas obrigações associativas⁴³⁹. O ritual mortuário setecentista

⁴³⁹ Vejamos o caso de Pedro Nolasco Borges Bicudo da Câmara que, no ano de 1791, encarrega o colégio da igreja de São Sebastião de celebrar anualmente uma capela de missas no altar do Smº Sacramento por

avança para a nova centúria sem alterações significativas. Procuremos, pois, justificações para o silêncio testamental. Julgamos que um dos factores decisivo para as alterações é a nova sociabilidade que começa a estabelecer-se entre a comunidade micaelense. Os elos sociais tradicionais estão em fase de desmontagem e, consequentemente, as antigas prioridades afectivas estão em paulatina alteração.

A análise do movimento estrutural dos legados pios corrobora esta leitura. Ao longo da centúria, o espírito de solidariedade para com os desvalidos estranhos (miseráveis, orfãos, viúvas, recolhidas, prisioneiros, expostos, escravos e criados) aumenta: 41% das dádivas direccionadas a este grupo são registadas até 1750 e 58,9% verificam-se na segunda metade do século. Assim, o gérmen da solidariedade do século XIX, onde há um crescente interesse por obras de carácter social, materializadas por instituições como as Casas Pias e os Asilos, nasce na segunda metade de setecentos, com especial relevo para o período a partir de 1780, que é o que apresenta o maior volume de doações aos referidos necessitados⁴⁴⁰. Desde então, certos indivíduos começam a reservar parte dos legados em benefício do pobre “institucional”, ou seja, o pobre hospitalizado ou encarcerado. A caridade a estes necessitados era, até então, basicamente assegurada pelas confrarias e misericórdias, pois o Estado, em pleno processo de fortalecimento em áreas diversas como a defesa, a administração ou a economia, ainda não assumira competências sociais⁴⁴¹. Mas os testadores micaelenses começam a apresentar uma nova sensibilidade para com esta marginalidade. Em 1780, uma testadora faz questão de distribuir 650 000 réis não só por familiares, pobres, escravos, criados, mas também pelos enfermos da

alma de Beatriz da Costa, em virtude de ser o administrador das terras carregadas com este vínculo (A.P.I.S. José de Ponta Delgada *Livro de priostado (1785-1794)*, fl. 25).

cidade de Ponta Delgada. Dez anos mais tarde, um outro testador reserva 10 000 réis para a compra de ataduras e toalhas para o hospital da mesma cidade⁴⁴². E, nesse mesmo ano, o alferes Manuel da Costa Carneiro e Josefa Cabral, moradores na Ribeira Grande, recomendam aos seus testamenteiros que parte da verba de 8 000 réis que reservam para os legados cubra “a esmolla dos presos que nesse tempo se acharem incaerados nesta Villa”⁴⁴³.

A sociedade micaelense apreendeu o espírito da legislação josefina que, num ambiente de restrição à liberdade de testar, impedia que os gastos com a alma ultrapassassem os 400 000 réis, mas permitia que se dispendesse o dobro deste valor em doações a instituições de solidariedade e beneficiantes⁴⁴⁴. Não nos admiremos, pois, que, em 1795, o cura da igreja de N^a da Piedade, de Ponta Garça, padre Miguel Gomes do Amaral, ordene que o valor a pagar por 302 missas que pedia por sua alma fosse preferencialmente ofertado entre os pobres da sua paroquial⁴⁴⁵. A esmola está a perder prestígio como instrumento piedoso e adquire uma funcionalidade social⁴⁴⁶.

Pelo contrário, as entidades religiosas tradicionais são cada vez menos beneficiadas pelos testadores: 60,7% dos legados recebidos situam-se na primeira metade do século,

⁴⁴⁰ Na Andaluzia espanhola, por exemplo, observamos a mesma evolução positiva que beneficia pobres e hospitais ao longo do século: os 10,7% de doações feitas na primeira metade do século sobem para 31,2% na segunda metade (cf. David González Cruz, *ob. cit.*, pp. 372-373).

⁴⁴¹ Cf. Maria Antónia da Silva Figueiredo, *ob. cit.*, p. 31.

⁴⁴² B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^{os} 1476 e 3921.

⁴⁴³ *Id.*, *Ibidem*, n^o 4625.

⁴⁴⁴ Nas palavras do legislador: “Exceptuo porém desta geral restrição os Legados deixados ou às Casas de Misericórdia, ou aos Hospitais para dote de Orfãos, cura de Enfermos, a sustentação de Meninos expostos; ou a Escolas, e Seminários de criação, e educação da mocidade; porque estes Legados poderão valer, cabendo na *Terça*, até a quantia de oitocentos mil réis”, Lei de 9 de Setembro de 1769, *Collecção da Legislação Portuguesa (1763-1774)*, p. 423.

⁴⁴⁵ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n^o 6586.

⁴⁴⁶ Como refere Ana Cristina Araújo, a lei de 9 de Setembro de 1769 “valoriza a esmola em função da sua finalidade social, ou seja, introduz um critério extra-religioso para legitimar a própria prática piedosa, preparando, por esta via, a aceitação da mentalidade das Luzes” (Ana Cristina Araújo., *ob. cit.*, p. 277).

valor que desce para 39,2% depois de 1750⁴⁴⁷. Igrejas, ermidas e confrarias distanciaram-se dos interesses de uma sociedade em mutação, tornaram-se inoperantes perante as diferentes exigências das Luzes e já não atraem a piedade popular.

Muito mais curioso é, contudo, que também a família esteja a perder benefícios no seio da prática legatária: 55,5% dos testadores fazem doações a parentes antes de 1750 e apenas 44,4% depois desta data. Este aparente descuido dos testadores para com os mais chegados pode sugerir um desprendimento afectivo pelos membros da casa. No nosso entender, o processo em causa ilustra, precisamente, o fenómeno inverso. Os elos entre a família estão a solidificar-se⁴⁴⁸. Por consequência, para lá do que a lei obriga, já não é necessário agraciar a família para que esta mantenha viva a memória do defunto. A concretização dos recursos de salvação parte, agora, da iniciativa dos familiares, independentemente das ordens dos mortos. Mais uma vez, os livros de priostado comprovam que, na transição dos séculos XVIII para XIX, a principal encomendadora dos ofícios e das missas é a rede familiar: pais, filhos, tios, irmãos, genros esmeram-se no contacto com os interlocutores religiosos, programando minuciosamente a libação dos seus. No testamento já não é necessário esmiuçar, passo a passo, as etapas da salvação, pois a recordação do ente querido tende a instalar-se perenemente entre os vivos, independente das ofertas e legados que ele lhes possa fazer. O testador sabe que os seus parentes farão o melhor pela sua alma, mesmo que tal não esteja escrito, mesmo que não haja gratificações⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ Em Paris, também se verifica a redução de legados a entidades religiosas (cf. Pierre Chaunu, *ob. cit.*, p. 452).

⁴⁴⁸ Este fenómeno é explorado por Philippe Ariès, *ob. cit.*, p. 47.

⁴⁴⁹ A concepção de que as almas dos penitentes ficam tempos no Purgatório é continuamente apoiada e divulgada pelas instituições oficiais: em 1703, o Provedor dos Resíduos indigna-se com a recusa de um herdeiro em cumprir a sua obrigação de mandar rezar missas por uma parenta sua, que tinha falecido em 1685, as quais tinham sido pedidas por testamento, em cujas palavras “bastavam para que o embargante

Por consequência, o local da teatralização funerária altera-se. A morte deixa as ruas e refugia-se no recato doméstico, onde a esperam a família e os amigos chorosos⁴⁵⁰. Não será, decerto, por acaso que, em 1792, o capitão Agostinho Pacheco de Melo requisita que o altar do seu oratório, erecto na sua moradia de Ponta Delgada, seja privilegiado duas vezes por semana, a fim de beneficiar somente as almas da sua família⁴⁵¹. A nova morte já não é para ser vista, mas para ser sentida. Esta tendência sentimentalista, singela para a época que estudamos, irá contribuir para o exagero com que o Romantismo oitocentista expressará a morte. Numa pastoral expedida no ano de 1841, o bispo D. Frei Estevão de Jesus Maria José ordenava aos párocos que proibissem gritos e alaridos nos enterros e que fizessem o possível para garantir a paz e o sossego nas cerimónias funerárias⁴⁵².

Mas existe um outro factor que corrobora esta interpretação. A análise dos testamentos demonstra que, a partir da segunda metade do século, o círculo familiar ganha uma notoriedade como beneficiário das missas que não tinha na primeira metade do século. Analisem-se os valores seguintes: 32,3% dos pedidos para missas por almas dos familiares são feitos pelos que testam até 1750, ao passo que 67,6% situam-se a partir dessa data. A mesma realidade é observada nos testamentos clericais, na medida em que 40,9% dos padres que pedem missas pelos seus parentes testam até 1750, valor inferior

temese vir Com aqueLas as Rezoas a hum Legado tão pio Como o Sufragio das missas que a defunta Lá no outro mundo pode ser esteja esperando, e clamando a Deos sobre quem lhe não Cumpre, ou Sobre quem lhe não fas Cumprir este legado Pio deichando tanta fazenda para este Legado, Com que he sem duvida que se deve mandar dizer o meio anal que toca a parte da defunta Logo do dia de sua morte em diante” (B.P.A.R.P.D., Provedoria dos Resíduos e Capelas, *Legados Pios*, maço 32, nº 278).

⁴⁵⁰ Como bem expressa Pierre Chaunu: “Un moment arrive où l’on n’éprouve plus le besoin de faire enregistrer une prière à Dieu par devant notaire. Cela fait partie de la grande pudeur de ce que j’ai appelé, ailleurs, le partage laïc. La religion est moins affaire sociale que domaine du for intérieur. Cette pudeur peut être prudence, incertitude, elle est sûrement moindre certitude mais elle peut être aussi respect, émerveillement et sens de la liberté de Dieu” (Pierre Chaunu, *ob. cit.*, p. 453).

⁴⁵¹ B.P.A.R.A.H., Secção VI, *Cartório da Mitra de Angra*, Oratórios, maço 418, nº 6.

⁴⁵² B.P.A.R.P.D., Fundo Ernesto do Canto, *Manuscritos*, nº 41, doc. 29.

aos 59% dos que testam dessa data em diante. Assim, a redução das doações materiais aos elementos de sangue é colmatada pelo aumento dos legados espirituais.

Esta leitura, baseada em delicadas transformações da mentalidade insular, não nos permite secundarizar mais dois factores coevos. Primeiramente, consideremos o contributo do movimento demográfico da época, designadamente no que respeita a evolução da taxa de mortalidade, infantil e adulta. De uma forma global, observamos que, no final do século XVIII, a mortalidade tende a apresentar níveis inferiores aos registados em períodos anteriores. O aumento da esperança de vida é uma realidade. A taxa de mortalidade infantil decresce. Entre a população masculina adulta, nos vinte anos que decorrem entre 1776 e 1796, a população idosa aumenta mais do dobro, passando de 8,6% para 19,5% do total da população micalense. A longevidade feminina não é tão marcada, mas também é positiva, pois, para os anos apontados, o número de idosas passa de 30,3% para 34%⁴⁵³.

Ora, este fenómeno, resultado do desenvolvimento da medicina e da proliferação das correntes higienistas, terá contribuído para que a constante ameaça da morte se tenha evaporado, lentamente, das mentes micalenses. A morte continuava certa e de hora incerta, mas chegava cada vez mais tarde. Uma vivência mais longa permitia ao homem sonhar cada vez mais com a vida e afastar temporalmente o seu próprio fim⁴⁵⁴.

Em segundo lugar, a introdução de novas correntes filosóficas e o seu debate na sociedade local também contribuíram para a crescente secularização que verificamos existir neste período na ilha. A divulgação dos ideais maçónicos, por exemplo, tornava-se uma realidade. Em 1780, a Inquisição prende Julião António Tomasini, morador em

⁴⁵³ Artur António Boavida Madeira, *ob. cit.*, pp. 99-100.

Ponta Delgada, acusando-o de ser pedreiro livre e de apreciar as obras de Voltaire. Este mercador defendia que o Purgatório não existia, que a alma morria com o corpo e que era desnecessário dispendir dinheiro em missas⁴⁵⁵. Por sua vez, o cidadão Lourenço José de Medeiros da Silva Carreiro é igualmente vigiado pela inquisição lisboeta pela enunciação de várias afirmações que roçavam a heresia. Este médico mostrava ter conhecimento das novas ideias europeias, designadamente das teses de Voltaire, cujas proposições secundava, designadamente sobre as diferenças da graça divina⁴⁵⁶.

Neste inovador ambiente cultural, alguns dos tradicionais pilares da religião católica eram postos em causa. No mesmo ano de 1780, a liberdade sexual é proclamada por um alferes de Água de Pau, listado pela Inquisição por afirmar que já não havia inferno e, desta forma, “bem podião fornicar”⁴⁵⁷. Um outro indivíduo das ordenanças micaelenses, o sargento Luís José Alvares, é apanhado nas malhas inquisitoriais sob a acusação de blasfemar contra o dogma cristão, pois afirmara a inexistência de Deus e o seu descrédito sobre a Ressurreição e a validade dos textos bíblicos⁴⁵⁸. Em 1781, as irmãs Josefa da Assunção e Antónia da Trindade são obrigadas a comparecerem perante o ouvidor da Ribeira Grande, pois tinham escandalizado o seu pároco por afirmarem que “antes querião hir ao emferno que perdoarem-çe”⁴⁵⁹.

A profusão destas ideias não terá influenciado o grosso da população ilhense. Mas terá permitido a instalação de uma diferente sensibilidade religiosa. E é por isto que, no

⁴⁵⁴ Como diz Michele Vovelle, o século XVIII observa “Le triomphe de la vie” (Michele Vovelle, *La morte et l' Occident*, já cit., p. 267).

⁴⁵⁵ Neste contexto, interessar-nos-ia, particularmente, investigar as ligações entre a maçonaria e o clero local, perante trabalhos que apontam para uma forte adesão de padres ao movimento maçom, como defende João Pedro Ferro (Paulo Drumond Braga, *ob. cit.*, p. 488. João Pedro Ferro, “O clero português na Maçonaria (1790-1820)”, *José Anastácio da Cunha (em torno da Maçonaria)*, Lisboa, 1995, pp. 108-126.

⁴⁵⁶ Paulo Drumond Braga, *ob. cit.*, p. 322.

⁴⁵⁷ Id., *Ibidem*, p. 316.

⁴⁵⁸ Id., *Ibidem*, p. 301.

ano de 1805, um dos muitos homens de negócio da praça de Ponta Delgada declara não pretender qualquer ofício religioso “não pellos abominar, mas por Ser minha ultima, e derradeira vontade”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ A.O. da Ribeira Grande, *Livro de admoestações (1769-1781)*, fl. 147.

⁴⁶⁰ B.P.A.R.P.D., *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, nº 3403.

CONCLUSÃO

Ao longo de mais de cem anos, a vida religiosa na ilha de S. Miguel pauta-se pela historicidade. O dobrar quotidiano dos sinos das igrejas não marcou apenas o correr do tempo, mas também transformou a vivência dos homens como seres religiosos e a relação dos mesmos com o universo transcendental.

No século XVIII, assistimos ao corolário da aplicação da ideologia tridentina. Bispos, sacerdotes e demais fiéis, com idiossincrasias próprias, demonstram a sua receptividade ao modelo romano. À medida em que avançamos pela centúria, reparamos que a diocese de Angra utiliza mecanismos distintos para publicitar a mensagem evangélica junto dos crentes, caracterizando-se pela sua versatilidade e flexibilidade e recusando o imobilismo. As visitas traduzem o primeiro esforço dos prelados em atrair os fiéis para a prática ortodoxa da religião e atingem o seu auge no decurso da primeira metade de Setecentos. Depois, quando o rigor iluminista mina as personagens e os espaços sacralizados, os bispos açorianos demonstram ser homens do seu tempo. Divulgam uma religiosidade menos formal, mas mais consciente; um pietismo menos dramático, mas mais sentido. A fé intelectualiza-se e secundariza as relações pessoais em benefício de estratégias racionalistas. Por isso, na segunda metade da centúria, os bispos açorianos distanciam-se dos seus subordinados, reforçando os contactos epistolares e reduzindo a vigilância *in loco*.

Este fenómeno não deve ser entendido como desleixo. Aliás, os prelados açorianos são, paulatinamente, cada vez mais exigentes. Privilegiam as mensagens rigoristas, apelam ao exacto e ao número, e exigem a ortodoxia das crenças e dos actos religiosos.

Porém, esta nova metodologia, teoricamente suportada por uma sólida relação de confiança entre prelados e clero residente, só teria êxito quando fosse assegurada a idoneidade dos mediadores.

Os registos visitacionais são expressivos no que respeita às críticas episcopais em relação aos seus directos representantes. Mas o cruzamento de fontes históricas diversas é um elemento que atenua a generalização das irregularidades eclesiásticas. De uma forma geral, os sacerdotes parecem cumprir com os seus principais deveres: residem junto das suas ovelhas, oferecem-lhes o pasto dominical, estão presentes na formação das famílias e nos baptismos dos descendentes, prestam-lhes auxílio no fim da vida e moralizam os pecadores, penitenciando-os e aconselhando-os quanto à regulamentação dos costumes. Ora, o episcopado do século XVIII já não se satisfaz com a prática rotineira dos actos eclesiásticos: agora, exige a exemplaridade do exercício da Ordem. Os objectivos diocesanos deixaram de ser, principalmente, quantitativos e tornaram-se, fundamentalmente, qualitativos. O clero cumpre as suas tarefas pastorais básicas, a diocese exige a sua perfeição: o desfasamento entre estas duas esferas instala-se.

O clero local estava, acima de tudo, aprisionado à vida religiosa por condicionalismos familiares e económicos. A vida religiosa da cleresia dependia, desde o início da carreira, de conjunturas diversas, por vezes, mesmo alheias a interesses espirituais. De uma forma geral, o grupo sacerdotal modernizou-se e correspondeu aos ditames que lhe eram exigidos desde o século XVI. Mas, no século XVIII, estas exigências tornaram-se, progressivamente, anacrónicas. A maioria do clero setecentista não conseguiu, em tempo real, actualizar-se e adaptar-se aos novos ditames intelectuais e morais divulgados pelo pensamento iluminado.

Entre os leigos, e numa primeira abordagem, a eficácia da ideologia católica e o sucesso dos mecanismos da sua divulgação parecem-nos claros. Apesar das dificuldades iniciais da hierarquia em impôr os seus ideais, os longos anos de catequização deram resultados. No século XVIII, os santos a que os fiéis apelam, os ritos praticados e as crenças formuladas são católicos. A população vive a religião cerimonial esperançosa de salvar a alma das penas infernais: cumpre os sacramentos do Baptismo, da Confirmação, da Confissão, da Eucaristia e da Extrema-Unção, festeja o Natal e a Páscoa, enterra-se nas Igrejas e insere-se nos meandros confraternais, que mimetizam o idílio paradisíaco.

Porém, uma leitura mais atenta deixa-nos perceber que a adequação da vida religiosa dos leigos não foi imposta apenas graças ao esforço liderado pelas autoridades católicas. Os micaelenses subordinam-se aos preceitos da Igreja quando acreditam que estes garantem a paz pública, conferem uma protecção contra o mal e aceleram o livramento das penas infernais. Em outras áreas, o simbolismo da linguagem oficial religiosa não é decodificado. Sem afrontar as autoridades, o laicado resiste mudo à influência de algumas directrizes romanas e mantém-se fiel às suas crenças seculares pelo silêncio das palavras e pelos gritos dos actos. A inoperância da ética cristã é particularmente notada nas questões da moral sexual e familiar. Os matrimónios cumprem o ritual da liturgia católica, mas obedecem aos cânones impostos interinamente pela família, salvaguardando a endogamia dos valores sociais e patrimoniais. A liberalidade ou a intransigência com que se admitem ou recriminam as relações entre os sexos dependem de interesses específicos da sociedade, que nem sempre confluem com os objectivos religiosos. A moral sexual e familiar, discutida na esfera doméstica e no recato da parentela, é um assunto de foro privado. Por outro lado, as procissões

cumprem-se quando satisfazem as necessidades espirituais e atenuam o medo do desconhecido, pela mediação de santos e santas; recusam-se quando afectam o equilíbrio sócio-económico da comunidade.

Paradoxalmente, a Igreja foi um dos corpos que mais contribuiu para o reforço dos elos familiares e, por consequência, para a divulgação da privacidade. Ao apelar à inevitabilidade dos matrimónios e à responsabilidade da família como célula paradigmática da vida cristã; ao valorizar a consciência individual dos pecadores; ao promover a confissão auricular; ao destacar o julgamento individual, secundando o julgamento final comum a todas as almas pecaminosas; e ao advogar as devoções intimistas, a doutrina católica patrocinou uma religiosidade intimista. Assim, no século XVIII, a religiosidade privatiza-se. A pacificação e a dedicação espiritual dos espíritos mais inquietos, até então apenas salvaguardadas nas igrejas, nos mosteiros, nos conventos e nos recolhimentos são também transplantadas para as residências dos fiéis. Pouco a pouco, entre a vigilância e os afectos da parentela, as almas apaziguam-se. A família assume uma competência sentimentalista inexistente até então. O carinho do sangue traduz-se pela crescente confiança que os enfermos depositam nos seus familiares. À beira do século romântico, os micalenses continuam a amar-se a si próprios, continuam a idolatrar Deus, mas apaixonam-se pela sua família.

O apreço pelos elos familiares é acompanhado pelo crescente apego à vida. A escatologia transforma-se e as promessas da medicina alteram os sonhos dos vivos. O objectivo continua a ser viver agradando a Deus, mas, cada vez mais, tende-se a adiar o encontro com esse Deus. O medo de morrer aumenta proporcionalmente ao crescente prazer de viver. Neste contexto, torna-se compreensível a paulatina decadência das

confrarias tradicionais. Expoliadas de uma das suas principais funções, senão mesmo a principal, as irmandades que auxiliavam a bem morrer perdem legitimidade. Aliás, não deixa de ser interessante verificar que, nos Açores, as únicas irmandades que sobreviveram até aos nossos dias foram as do Espírito Santo, que sempre celebraram a vida, a fertilidade e a abundância e nunca estiveram ligadas ao culto da morte.

O século XVIII é o corolário das reformas da Igreja tridentina: como tal, encerra o gémen de uma nova fase do religioso e já se ouvem, em surdina, os ecos do laicismo, do liberalismo e do anti-clericalismo. Na conjugação das transformações religiosas, a cronologia imposta neste estudo é, reconhecemo-lo agora, inadequada. Na ilha de S. Miguel, o século XVIII termina entre 1770 e 1780. O declínio cronológico das visitas; as novas exigências culturais do episcopado, centradas no livro e na interiorização dos ritos; os primeiros sinais da desertificação clerical; a decadência do tradicional modelo confraternal, a apologia da família; a divulgação da privacidade; o crescente sentimentalismo da morte e o progressivo amor pela vida são sintomas que anunciam uma nova época. A partir de então, a Igreja açoriana é confrontada com diferentes desafios. No longo e complexo futuro que se avizinha, viver religiosamente já não implicará morrer religiosamente. Morrer religiosamente já não implica ter-se vivido religiosamente.